LETTERA AD UN AMICO DELLA TERRA DI MEZZO

SOMMARIO

Premessa

«Terra di mezzo» – Tu, mio amico – Argomento della lettera – Metodo – Efficacia

PARTE PRIMA

VIRTÙ ATTIVE

1

Prudenza

Prudenza e spregiudicatezza – Angustia del conformismo – Spregiudicatezza versus spontaneità – Oltre le barriere di età – Oltre le barriere culturali – Oltre le barriere di potere – Orario e calendario – Emozioni e libertà – Interdisciplinarietà – La «politica» della comunicazione – Sommario ed esempi: Socrate, Dante, Rimbaud, Gandalf – Una risorsa della prudenza: la molteplicità – Nelle attività – Nelle relazioni affettive – Nelle immagini di sé – Nello spazio e nel tempo – Nelle realtà interiori – Molteplicità come potenzialità – Esempi: antichi Greci, martiri cristiani, coloni nordamericani, Settecento liberale, i popoli della Terra di Mezzo.

2

Giustizia

Giustizia, fraternità e le età della vita – Bambini – Adulti – Vecchi – Giovani – Motivi perenni di un privilegio – Motivi attuali: la società complessa e il prolungamento della giovinezza anagrafica – Dalla giovinezza anagrafica a quella permanente – Scelta del lavoro – Libertà dagli schemi – Capacità di nuove amicizie – Capacità di imparare – Capacità di coinvolgimento – Capacità di meditazione – La giustizia come modello materiale, modello ideale ed esperienza reale.

3

Forza

Forza come benessere del «corpo» - Coraggio – Intransigenza e decisione – Indignazione morale ed ira – Club ed individualità – Difesa nonviolenta – Forza versus prepotenza – Esempi storici: Leonida, martiri cristiani, Cristoforo Colombo, Mayflower, Illuminismo, Risorgimento, Resistenza, «Mouvement» - Forza come vittoria dell'individualità – L'individuo è necessario al Tutto – È rappresentativo per un gruppo – è significativo per i suoi nemici – È riconosciuto dalle persone buone – Autostima versus narcisismo.

4

Temperanza

La temperanza: rapporto con le cose e la natura – Distinzione tra la scienza e la tecnica e gli interessi avidi – La scienza come liberazione dai miti – La tecnica come liberazione del tempo – Immagini: Einstein, Tolkien, S. J. Gould, Sigmund Freud, Sherlock Holmes, Neil Armstrong – Una modesta e preziosa virtù delle cose: la continuità – Supermercato – Televisione – Casa tecnologica – Musica – Viaggi – Sport – Moda – Le cose sono un bene, ma limitato – Le cose sono un bene limitato, ma un bene.

5

Umorismo

L'umorismo come virtù – L'umorismo testimonia una sicurezza di fondo – È «segno efficace» di comunicazione – Caratteri delle battute umoristiche: sono ricorrenti – Sono figurate – Sono ambivalenti – Sono belle – L'azione umoristica: scopi, ritmo, effetti, atmosfera – Tipologia: l'umorismo ironico e demitizzante – L'umorismo consolatorio e sdrammatizzante – L'umorismo inventivo e arricchente – Esempi: Socrate, B. Croce, O. Wilde, L. Carrol, J. R. R. Tolkien, i «consolatori» - Ćř ò 2 4 4 ž 3 4 1 2 n 8 ř ò ž, – Umorismo ed umore.

PARTE SECONDA

IL MALE

1

Variazioni

Prospetto della trattazione – Una condotta contraria alla prudenza: l'intellettualismo - «Latinorum» - Esotismo e paradosso – Principio di autorità – Frammentarismo – Matematizzazione – Erudizione narcisistica – Specializzazione narcisistica – Misologia – Una condotta contraria alla giustizia: vecchi versus giovani – Sequestro affettivo e dramma del consenso – Dramma del successo – Esempi di rapporti cattivi tra generazioni: massa eccitata, sessualità disturbata, efficienza e cinismo – Esempi di rapporti buoni: Einstein, il «mouvement», il volontariato – Una condotta contraria alla forza: la sottomissione personale – Patroni e clientes – Un antisottomesso: il creativo – Una condotta contraria alla temperanza: la «laus temporis acti» - Passato vero, passato falso – Una condotta contraria all'umorismo: l'emarginazione psicologica – Criteri di emarginazione – Ambiguità dell'appello alla «socializzazione».

2

Temi

L'idealizzazione – Della bellezza – Della religione – Del sentimento – La confusione – Dal male non viene il bene – Dal bene non viene il male – Eliminando il male bisogna preservare il bene. Esempi – Confusione tra presente e passato – La visione in negativo – Esempi: infanzia, vecchiaia, malattia, solitudine, sradicamento, crisi di un'amicizia, capitalismo – L'ignoranza e il male.

3

Problemi

A volte siamo convinti che esistano le «intenzioni malvagie», a volte non lo siamo – Chi nega l'esistenza delle intenzioni malvagie non è né un indifferentista né un determinista – Intemperanza, incontinenza, continenza, temperanza sono le sole posizioni possibili rispetto al male – In nessuna delle quattro posizioni si trova l'«intenzione malvagia» che, dunque, non esiste – La teoria sull'esistenza delle intenzioni malvagie deriva da una falsa teoria sul bene – Il rapporto tra il male e il dolore – Come identità – Come opposizione – La presunta potenza del male alla felicità – L'illusione che il male abbia potenza origina, anche, da un errore teorico: la credenza che la natura umana non sia unica – L'errore sulla presunta pluralità di

natura origina da un altro errore teorico: l'incomprensione della vera essenza della natura umana – Questo errore di incomprensione origina da un misterioso rifiuto.

4

Reazioni

Le reazioni al male – L'ascesi cattiva o apatia – Non esistono azioni «disinteressate» - I desideri non si «spengono» - Lo sfogo o iperpatia – I desideri non si «espellono» - Apatia e iperpatia non sono il male, ma sono reazioni malate al male – L'ascesi buona o lotta o sforzo morale – Alcuni modi dello sforzo morale: la capacità di faticare – Nell'uso del denaro – Nella mobilità – Nella memoria – La lealtà – Come sincerità – Esempi: la vita quotidiana, il coniuge, il genitore, l'intellettuale – Come fedeltà – Alle persone. Esempi: Filemone e Bauci, Abramo e Sara, Giuseppe e Maria, Cloridiano e Medoro, i partigiani, i fuorilegge, Beren e Luthien, Sam Gamgee – Agli ideali. Esempi: Socrate, gli eroi della repubblica romana, i martiri cristiani, Sigmund Freud e Benedetto Croce, gli Stati Uniti d'America, Frodo, Aragorn e Gandalf – Il «distingue frequenter» - La realtà è individuale – Consigli particolari: aspettare e riflettere – Relativizzare il vantaggio immediato – Fuggire la ripetitività – La distinzione libera l'individuo dalle classi – Lo sforzo morale è propriamente una virtù.

PARTE TERZA

VIRTÙ CONTEMPLATIVE

1

Meraviglia e curiosità

Contemplazione – Meraviglia e curiosità – Il costituirsi del pensiero come attività autonoma e filosofia «di primo livello» - De consolatione philosophiae: il pensiero cura solo i mali del pensiero, non tutti i mali – La filosofia è necessaria perché necessario è il collegamento col pensiero degli altri – Platone versus Aristotele – Discussione sull'evangelico «Beati paupers spiritu» - Ciascuno può accedere alla divulgazione filosofica appropriata al suo stile di vita – Consigli per far filosofia: avere un interesse autonomo – Riferirsi ai classici – Cercare il sistema – Confrontare i concetti col vissuto – Criticare i luoghi comuni – Scegliere i problemi importanti – Il tempo – Esiste solo il presente di cui passato e futuro sono modi di esistenza – Il passato è il presente in quanto pensiero – Il futuro è il presente in quanto volontà – I due peccatori contro il presente: il reazionario nostalgico e l'utopista anarchico – Ogni giorno ha la sua pena: cioè ogni tempo ha il suo tempo

– La libertà – Non esiste l'indifferenza del «libero arbitrio» - Non esiste l'indifferenza del determinismo – La libertà non è un rapporto indifferente tra due o più oggetti, ma è il coinvolgimento di due o più soggetti in un processo di liberazione – La filosofia «di secondo livello»: storiografia e autoanalisi.

2

La natura della fantasia

Fenomeno e fantasia: due dimensioni dell'unica Realtà – Il bene come distinzione tra le due dimensioni e il male come confusione – La parabola del padre confuso – Altri esempi di confusione: il Barbaro Forte – L'Apprendista Stregone – L'Accademia di Scienze Arcane – La «Quest» - La Compagnia – La guerra contro le forze del Male – Le sfide della Morte.

3

Le risorse della fantasia

Le risorse esterne: storia e archeologia – Astronautica – Geografia esotica – Scienze biologiche: paleontologia, zoologia, etologia, ecologia – Tecnologia – Sport – Arte e letteratura – Elogio del libro – Gli impegni subcreativi della fantasia – Trovare compagni fantasiosi – Usare un linguaggio fantasioso. Nella forma: lessico, sintassi e retorica, citazioni, dizione – Negli schemi di contenuto: categorie molteplici, vissuto del soggetto, vissuto dell'interlocutore, coinvolgimento dei terzi – Linguaggio e arte secondo B. Croce.

4

Gli eroi della fantasia

Achille – Odisseo – Davide – Sigfrido – Parsifal – Orlando – Gandalf Mithrandir.

5

Uno scenario della fantasia

L'antica storia dell'Inghilterra – Edward Coke e la nascita del costituzionalismo – Liberalismo politico e liberismo economico – Empirismo filosofico – Sola Britannia stetit – Sport – Home e giardinaggio – Canto – Il retaggio dell'Impero – Letteratura fantasy (e, nominatim, Lewis Carrol, Oscar Wilde, J. R. R. Tolkien) – Gli Stati Uniti d'America – E pluribus unum.

PARTE QUARTA

SOLITUDINE E COMPAGNIA

1

Natura del rapporto interpersonale

Premessa e avvertimento – Il rapporto interpersonale è necessario per l'umanizzazione dell'uomo – Dunque l'amore è una necessità vitale e non è una virtù facoltativa: confutazione dell'«altruismo» - La ricerca del rapporto interpersonale buono libera la volontà della persona dalla volontà dell'invasore – L'amore ama direttamente il bene e solo indirettamente ama il piacere che deriva dal conseguimento del bene – L'esempio del piacere sessuale – Gli altri beni non sono indipendenti dalle persone – La persona è un bene indipendentemente dagli altri beni – L'amore, di per sé, ama il bene e non il possesso del bene – Un rischio attuale: il «capitalismo affettivo» - Il circolo vizioso del capitalismo affettivo – La categoria della quantità non ha significato nel rapporto interpersonale buono – Distinzione tra due dolori possibili in un rapporto: il «lutto» e la «melanconia» - Nella melanconia l'oggetto è perduto, nel lutto è conservato – La distinzione tra lutto e melanconia non è una separazione materiale – Un rapporto interpersonale non può essere sostituito da altre realtà della vita – Né può essere sostituito da altri rapporti interpersonali – Il rapporto interpersonale buono è sempre aperto a un «terzo» - Esiste, però, una gelosia giusta: è la protesta contro chi disconosce l'individualità degli individui – Solitudine e compagnia sono entrambe originarie – Esse si manifestano in un continuo processo di illusione e disillusione.

2

I quattro stadi di solitudine e compagnia

La solitudine si distingue in materiale e spirituale, e così la compagnia: i quattro stati – Il primo stato: compagnia materiale e solitudine spirituale, cioè sentirsi in compagnia senza esserci – Una caratteristica: il nascondimento del mondo interiore – Esempi letterari: re Salomone – Don Giovanni – Blaise Pascal – Dorian Gray – Marylin Monroe – Esempi attuali – Gli atti del primo stato: distrazione, euforia, avidità, illusione – La funzione positiva del primo stato – Superamento e passaggio: le persone buone mi incontrano – Il secondo stato: solitudine sia materiale che spirituale, cioè essere soli e sentire di esserlo – Una caratteristica: mi interesso ai tipi e non agli individui – Esempi letterari: Filottete – Gustav von Aschenback – Il giovane Holden – Esempi attuali – La funzione positiva del secondo stato – Superamento e passaggio: mi accorgo che le persone buone mi hanno incontrato – Il terzo stato: solitudine materiale e compagnia spirituale, cioè essere in compagnia

ma non sentircisi – Una caratteristica: il bisogno di riflessione e di calma – Esempi letterari: Odisseo nell'isola di Ogigia – Antonio abate nella Tebaide – Dante Alighieri in esilio – Gli antifascisti e gli antinazisti durante le dittature – Frodo nella Contea – Esempi attuali – Gli atti del terzo stato: lutto, umiltà, calma, desiderio di incontro, pensiero, sicurezza dell'opera – La funzione positiva del terzo stato – Superamento e passaggio: le persone buone che mi hanno incontrato mi mostrano la loro felicità e anche io desidero incontrarle – Il quarto stato: compagnia sia spirituale che materiale, cioè essere e sentirsi in compagnia – Una caratteristica: il riconoscimento che dovere e piacere coincidono – Esempi letterari: Siddharta – Francesco d'Assisi – Benedetto Croce – Gandhi – Aragorn – Esempi attuali – Gli atti del quarto stato: accettazione dell'imperfezione, intuizione dell'individualità degli altri, intuizione della propria individualità, intuizione che il piacere non è il fine dei rapporti interpersonali – La funzione positiva del quarto stato – Superamento e passaggio: protezione dell'autenticità – La presente teoria dei quattro stati come possibile interpretazione di quella aristotelico-tomista di intemperanza, incontinenza, continenza, temperanza – Abbiamo descritto degli «stati empirici» - Ma anche delle «categorie dello spirito».

3

Tipologia del rapporto interpersonale

Utilità di una tipizzazione – I conoscenti – I compagni «fratelli» - Il rischio della spersonalizzazione – I compagni «soci» - Il rischio del settorialismo – Il rapporto con i conoscenti e coi compagni è insufficiente, eppure anch'esso è necessario – Gli amici sono pochi – Il tempo dell'amicizia.

4

L'azione buona

Le azioni «egoistiche» sono cattive: ricerca del piacere esclusivo e avidità – Il paradosso dell'egoista: il disprezzo di sé stesso – Anche le azioni «altruistiche» sono azioni cattive: senso del dovere esclusivo e superbia – Il paradosso dell'altruista: il disprezzo degli altri – L'azione buona tende a un bene comune sia a me che all'altro – Esempi: i coniugi innamorati, l'impresa economica, l'assistenza sociale – L'azione buona tra solitudine e compagnia – L'etica aristotelico-tomista tendeva a far convergere il discorso sulla felicità con quello sulla ragione e con quello sul rapporto interpersonale. Ma nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età Moderna questi tre discorsi sono stati prevalentemente separati. Nell'Età Contemporanea, invece, i tre discorsi tendono ancora a convergere – Questo sviluppo del pensiero contemporaneo potrebbe essere chiamato Idealismo.

PARTE QUINTA

IDEALISMO

1

Superamento del dualismo

Una precisazione terminologica – L'eredità di Platone – Il dualismo confonde ciò che è concettualmente distinto con ciò che è realmente separato – La gerarchia dualistica: esempi – La contraddizione dualistica: convivenza degli errori dello spiritualismo con gli errori del materialismo – Il pensiero antidualista, cioè l'idealismo – L'idealismo concilia la parte vera del materialismo con la parte vera dello spiritualismo – Un'altra precisazione terminologica.

2

Le qualità dello spirito

Lo spirito è «creativo»: infatti si moltiplica e non si divide – È sempre nuovo – Lo spirito è «forte»: infatti è conservativo – È preciso – È coerente- Lo spirito è «monadico»: infatti non è plagiabile – Non è influenzabile – Difficoltà (l'entusiasmo, l'affettività, l'eccitazione, la formazione del carattere) – Discussione delle difficoltà – Lo spirito è «attuale» - Nella vita non esistono fasi perfette e fasi imperfette – Nella natura umana non esistono facoltà superiori e facoltà inferiori – Lo spirito è «libero»: non esistono sedi privilegiate della vita – Esempi: Pallade Atena e il Risorto – Auspicio di una continua critica alla sacralità.

3

Le attività dello spirito

Lo spirito comunica direttamente con le persone e non con le cose – Efficacia: la volizione coincide con l'azione – L'azione è distinta dall'accadimento – Intelligenza: intuizione ed empatia – Esemplarità: è orientamento per l'altrui autonomia e non è suggestione – Cura e guarigione. Esempi letterari: Socrate, Gesù, Virgilio e Dante – L'attività di guarigione all'origine della vita – Interventi ordinari e interventi straordinari.

4

Lo spirito malato e lo spirito sano

Tra spirito malato e spirito sano esiste una distinzione concettuale, ma non una separazione reale – Socrate, i santi del cristianesimo, B. Croce, S. Freud hanno

insegnato questa dottrina – La confessione dello spirito sano – Considerazioni idealistiche sul bene e sul male – La felicità nella Terra di Mezzo.

GUIDA AI LIBRI ANIMATORI DI QUESTA LETTERA

K. Kereny (a cura di), *Gli dei e gli eroi della Grecia* – Omero, *Odissea* – Aristotele, *Etica a Nicomaco* – Aristotele, *Retorica* – M. T. Cicerone, *Dialogo sulla vecchiaia. Dialogo sull'amicizia* – L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio* – Aurelio Agostino, *Le confessioni* – Tommaso d'Aquino, *Secunda pars* della *Summa Teologica* – Dante Alighieri, *Inferno* e *Purgatorio* – Francesco Guicciardini, *Ricordi* – William Shakespheare, *Macbeth* – M. de Voltaire, *Candido ovvero l'ottimismo* – Adam Smith, *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* – Benjamin Franklin, *Autobiografia* – G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* – G. W. F. Hegel, *Introduzione* alle *Lezioni sulla filosofia della storia* – A. Manzoni, *I promessi sposi* – R. Emerson, *Storia* – A. Manzoni, *Storia incompleta della rivoluzione francese* – Lewis Carrol, *Alice nel Paese delle Meraviglie* e *Alice attraverso lo specchio* – F. Dostoevski, *Delitto e castigo* – Lev Tolstoj, *La morte di Ivan Illic* – O. Wilde, *Aforismi* – B. Croce, *Filosofia della pratica* – J. Joyce, *Ritratto dell'artista da giovane* – S. Freud, *Lutto e melanconia* – S. Freud, *Introduzione alla psicanalisi* – B. Croce, *Teoria e storia della storiografia* – B. Croce, *Frammenti di etica* – J. Dewey, *Natura e condotta dell'uomo* – Mahatma Gandhi, *Un'autobiografia: la storia dei miei esperimenti con la verità* – B. Croce, *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economia* – S. Ferenczi, *Diario clinico* – H. Kelsen, *L'amor platonico* – K. Popper, *La logica della scoperta scientifica* – S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* – S. Freud, *Costruzioni nell'analisi* – B. Croce, *La storia come pensiero e come azione* – J. R. R. Tolkien, *Sulle fiabe* – K. Horney, *Nuove vie della psicanalisi* – B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* – Autori vari, *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea* – R. Fairbain, *Studi psicoanalitici sulla personalità* – J. Salinger, *Il giovane Holden* – W. Golding, *Il signore delle mosche* – R. Money Kyrle, *Il concetto antropologico e*

psicanalitico di norma – J. R. R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli* – M. Klein, *Invidia e gratitudine* – D. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente* – D. Winnicott, *Dal luogo delle origini* – J. Monod, *Il caso e la necessità* – H. F. Ellenberg, *La scoperta dell'inconscio* – F. Uhlmann, *L'amico ritrovato* – J. R. R. Tolkien, *Il Silmarillion* – S. J. Gould, *Ontogeny and Philogeny* – A. Miller, *La persecuzione del bambino* – P. Levi, *I sommersi e i salvati*.

– • – • –

Premessa

Caro amico, iniziando questa mia lettera, che sarà lunga ed articolata in molti contenuti, sento il bisogno di qualche preambolo, per giustificare il fatto stesso di scriverti una lettera. Innanzitutto perché chiamo il nostro paese «Terra di Mezzo»? A proposito di questo nome ci sono varie interpretazioni. Mi interessa rigettare due delle più diffuse.

«Terra di mezzo»

Qualcuno – e sono sia i romantici «utopistici» sia i romantici «nostalgici» – dice che la terra è di «mezzo» perché situata in posizione intermedia tra un male fatto tutto di male ed un bene fatto tutto di bene. Per gli utopisti il male è il passato – barbaro e oscurantista – e il bene è il futuro, razionale e felice. Per i nostalgici il bene è il passato – nobile, sano ed eroico – e il male è il futuro, artificioso, codardo ed arido. Ma, per entrambi i gruppi, esisterebbero alcune condizioni concrete, cioè momenti storici o organizzazioni sociali o caratteri umani, tutte buone ed altre tutte cattive. E la nostra condizione presente ed imperfetta (o «alienata», come dicono), anelerebbe sempre a una qualche organizzazione; ma poi, sia a causa di una sua intrinseca volgarità sia a causa di sforzi distruttivi di una qualche consorteria di maligni, rimarrebbe sempre nella sua disorganizzazione o «alienazione».

Qualcun altro – e sono coloro che interpretano in maniera mitologica («platonica») il cristianesimo ed in generale la religione – pensa che esista un Nulla, ovviamente ignoto, ed esista un Essere pieno, anch'esso misterioso ed ignoto, e che la nostra terra sia «di mezzo» perché, spuntata non si sa come dal Nulla, anelerebbe di essere inglobata non si sa come nell'Essere, cosa che le dovrebbe anche riuscire un giorno, ma intanto essi pensano che tutto sia molto brutto e deplorevole, una «valle di lacrime» da guardare con sospetto, disprezzo, e da lasciare senza rimpianti.

Se per la prima posizione la nostra terra è un passaggio tra il bene integrale e il male integrale o viceversa, passaggio comunque più volgare e meno nobile di entrambi i termini; se per la seconda posizione essa è un passaggio conosciuto e necessario, ma deplorevole e corrotto, tra un Nulla e un Essere ugualmente ignoti; a me sembra che per nessuno di loro questo «passaggio» sia una cosa granché buona e che nessuno di loro ami di cuore questa nostra Terra di Mezzo.

Anche secondo me la nostra Terra è «di mezzo», ma spiegherei diversamente tale sua proprietà. Aristotele insegnò che la virtù è un qualcosa «di mezzo» tra due vizi, tra un eccesso e un difetto (per esempio: il coraggio tra temerarietà e viltà, la generosità tra prodigalità ed avarizia).

Questo «mezzo» non va inteso in senso materiale, cioè astratto: è lo stesso Aristotele a dirci che non è come il 6 rispetto al 2 e al 10, ma è come una dieta alimentare: per un atleta il giusto mezzo tra eccesso e difetto sarà certamente diverso che per colui che non fa niente tutto il giorno. Il giusto mezzo si riferisce al soggetto, dunque. D'altra parte, anche se il soggetto può sbagliare, o con l'eccesso o con il difetto, esiste comunque un giusto mezzo, indipendentemente dalle scelte «soggettive» di fatto, dunque esiste «oggettivamente».

Forse anche l'immagine di Aristotele è solo una metafora inadeguata (non ci convince l'astrazione quantitativa insista nell'Idea di eccesso e difetto). Ma, di fatto, questa nostra terra, in cui spendiamo (o ci guadagniamo) l'unica nostra vita, è da noi *amata*. Perché? Amiamo forse il male e il dolore che sono in essa? No di certo. L'amiamo nonostante il male e il dolore. Forse perché intuiamo che il bene non è un «dato» interamente esterno, che prescinda dalla nostra esperienza del dolore e dalla nostra lotta contro il male. Non esisterebbe il giusto mezzo se non esistessero gli estremi.

Tu, mio amico

Mi rivolgo a te: so che condividi molti dei miei problemi, e che puoi dunque darmi un contributo interessante discutendo le mie tesi e portando le tue esperienze ad integrare le mie. Inoltre suppongo che tu possa essere stato deluso da chi ti ha parlato del «giusto mezzo», ma lo ha fatto in maniera astratta ed intellettualistica. E io desidero e credo di poterne parlare in maniera concreta e chiara.

Argomento della lettera

L'argomento di questa lettera è l'«etica», che definisco «teoria del comportamento umano buono». Su questa definizione, due considerazioni. La prima è che l'etica che ti propongo è «normativa»: non si accontenta di raccontare alcuni comportamenti dell'uomo, o in generale o in riferimento ai nostri temi; ma vuole indicare il comportamento umano «buono». Dunque è portatrice di un punto di vista appoggiato sull'esperienza, su ragionamenti e punti di vista di altri autori, ma, anche, qualcosa di mio (naturalmente non è detto che ciò che è mio sia esclusivamente mio e non anche tuo).

La seconda considerazione è che alla parola «buono» corrispondono diversi significati: utile, sano, felice, efficace, nobile, generoso, intelligente, bello, realistico, e così via. Il mio

intento è di conservare, nel mio concetto di «buono», questa molteplicità di significati, che considero una ricchezza. Non cercherò dunque di selezionare e di opporre questo a quel significato, ma bensì di mostrare le connessioni tra tutti e di confutare le teorie che propendono unilateralmente o per questo o per quello.

Metodo

Le forme di argomentazione che uso sono tre: ragionamenti, esempi culturali, esempi attuali. Io vorrei che tu verificassi la coerenza logica dei ragionamenti, controllassi l'esattezza interpretativa degli esempi culturali, confrontassi con la tua esperienza diretta gli esempi attuali. Vorrei, insomma, che tu meditassi con attenzione – o per accertarli o per modificarli o per respingerli – i contenuti che ti propongo. Un aiuto per tale meditazione potrebbe essere la lettura di buoni libri, che hanno nutrito queste stesse pagine, e di cui, alla fine della lettera, ti darò le note essenziali.

Ho ordinato la mia esposizione in uno schema di cinque parti. Nella prima parlo delle virtù «attive», delle modalità, cioè, con cui la persona si apre fiduciosa alla vita, consapevolmente ma con immediatezza, cercando in essa la realtà buona.

Nella seconda parte parlo del male, e cioè dell'impossibilità di essere felici solo con la fiduciosità e l'immediatezza: infatti esiste, come realtà sia esterna che interna, un insieme di ostacoli alla vita.

Nella terza parte parlo delle virtù «contemplative». Queste, come già dissero Aristotele e Tommaso d'Aquino e come ha detto Freud, sono superiori a quelle «attive»; fantasia, riflessione, introspezione, infatti, permettono di riconoscere e di accettare che nella realtà sia esterna sia interna c'è il male, vedendo, però, che esso è proprio male e cioè qualcosa da evitare. L'immediatezza dunque è necessaria, ma non è sufficiente.

Ma neanche le virtù contemplative sono sufficienti. Ecco, allora, che la quarta parte tratta del rapporto interpersonale buono. Per Aristotele, l'amicizia è il principale dei beni di fortuna «connessi alla virtù» ma che non sono virtù e sono bensì necessari alla felicità. Per Tommaso d'Aquino, fede, speranza e carità sono qualcosa di analogo: sono un rapporto tra la persona umana e la persona divina, rapporto che, in quanto tale, non dipende solo dall'una, ma anche – e soprattutto – dall'iniziativa dell'altra. Per Freud il «transfert», e cioè il rapporto buono con un buon oggetto d'amore, è la causa sufficiente dell'introspezione, e l'introspezione a sua volta è la causa sufficiente dell'azione buona.

La quinta parte traccia la concezione della realtà («cosa è il bene?») che motiva e giustifica l'etica precedente («come si arriva al bene?»): definire, cioè, il fine dell'etica, che è la felicità.

Efficacia

Quale può essere l'efficacia di questo mio scritto? È un tradizionale problema dell'etica domandarsi se i discorsi sul bene aiutino chi li ascolta a diventare buono. Secondo me, sì. Ma voglio sottolineare che si tratta solo di *un* aiuto, e di aiuto limitato.

Il discorso etico aiuta ad avere la speranza, e questo è il prezioso inizio di ogni progresso morale. Infatti, se la teoria ti convince e ti appare vera, essa ti rende noto che il bene c'è, esiste; il disperato, invece, ignora o dubita della stessa esistenza del bene.

Inoltre il discorso etico indica, per quanto soprattutto in maniera indiretta, quali sono le vie giuste e praticabili per raggiungere il bene: infatti confuta le teorie erronee e chiarifica le teorie confuse, che sono indicazioni di vie sbagliate e non praticabili.

Per usare un'immagine: il soggetto morale è come un viandante perduto nel deserto e la scienza morale è come il cartello segnaletico di una locanda. Il cartello dà speranza al viandante, perché gli dice che da qualche parte esiste un posto fornito di acqua, cibo e protezione («il bene esiste»). Il cartello, inoltre, indica in quale parte si trova la locanda, quale percorso bisogna fare, quali risorse bisogna usare durante il cammino («questa è la via per il bene ed essa è praticabile in questi modi»).

Ma il cartello segnaletico non è, in sé stesso, quel desiderio di vita che il viandante può sentire come non sentire; e non è la forza fisica, non è una cavalcatura, non è una riserva d'acqua, tutte cose che il viandante può avere come non avere; né è un compagno che con la sua presenza incoraggi e sostenga in varie forme il viandante, compagno che può esserci come non esserci.

Questa è l'efficacia della teoria morale. E puoi vedere che essa, se non fa tutto, fa bensì qualcosa.

PARTE PRIMA

VIRTÙ ATTIVE

1
Prudenza

Prudenza e spregiudicatezza

La trattazione che ti farò della prudenza, così come delle virtù successive, potrebbe sorprenderti, se la confronti meccanicamente con la communis opinio della tradizione. La mia interpretazione delle varie virtù è originale, ma non perché mi compiaccia dell'originalità; bensì proprio per poter cogliere, all'interno della migliore tradizione etica, il nucleo vitale e significativo anche per i nostri problemi attuali. Divergendo magari dalla lettera, ma cercando di conservare lo spirito.

Per esempio, la prudenza dalla tradizione filosofica è definita «recta ratio agibilium», e cioè l'esercizio della ragione, nel campo delle azioni pratiche, alla ricerca del bene personale, attraverso l'individuazione della scelta opportuna nella situazioni morali singolari (non generali). E io concordo con questa definizione.

Però devo anche integrarla e modificarla: infatti, se non si comprende il significato filosofico dei vari termini usati nella definizione e si usa invece quello superficiale del senso comune, ecco allora che la prudenza spesso è confusa con qualcosa che non è affatto virtù: con il calcolo angusto e pavido, con l'abitudinarietà pusillanime, con la piattezza intellettuale. E il «prudente» ora si presenta coma una persona niente affatto virtuosa (il pavido, l'opportunista), ora come una persona virtuosa a metà (l'astuto, il praticone).

Ecco perché, per farti capire le valenze virtuose e dunque vive della prudenza, preferisco considerarla come critica che la ragione fa ai pregiudizi individuali e collettivi, e chiamarla dunque «spregiudicatezza» (come vedi, l'angolatura di questa mia trattazione dipende anche dalla diversa concezione che noi uomini contemporanei possiamo avere della «ragione» rispetto a quella che avevano, per esempio, Aristotele e Tommaso d'Aquino: per loro la ragione è quella facoltà che produce giudizi sulle cose;

per noi è quella facoltà che produce giudizi su precedenti giudizi, i «pregiudizi», appunto).

— • — • —

Angoscia del conformi-smo

Anche se libero dalle relazioni di potere un gruppo fraterno a volte rischia di subire una pressione che svuota la sua bellezza: il conformismo. Una persona sta coi suoi compagni e si sente costretta ad assumere certi atteggiamenti del corpo, del viso, a ridere a certe battute, a dire certe frasi fatte sul tempo o sul capoufficio o sul calcio o sulle donne o sui politicanti al governo. Deve parlare anche se in quel momento non ha nulla da dire, perché chi sta zitto è poco «socievole» e il silenzio è comunque imbarazzante. Deve vestire in un certo modo, essere bello, avere tanti «amici». Deve sempre avere qualcosa da fare, il lavoro, in primo luogo, e, fuori dal lavoro, poniamo, «uscire», avere «impegnati» i sabati e le domeniche, e nelle ferie estive non possono mancare i viaggi in certi posti, e bisogna possedere certi oggetti, per esempio, una bella automobile.

Questo è brutto perché è troppo meccanico e leva il respiro: a volte può piacere «uscire», a volte però può non piacere, ma bisogna anche in questo caso mostrare il piacere a sé stessi e agli altri. E così per tutte le altre cose, che possono essere apprezzabili, ma solo a volte e per certe motivazioni, non sempre e come voto sacrificale da fare al gruppo. Io credo che quanto più si è prigionieri di questi conformismi tanto più si perda il piacere di stare nel gruppo; gruppo che viene visto, almeno nell'intimo del cuore, troppo come un severo controllore o come un «lavoro» nel senso negativo della parola.

Più si è conformisti meno si è spontanei, e questo anche gli altri lo sentono, e allora tu non appari più veramente bello e interessante; nessuno sa dire precisamente come e perché, ma appari sforzato, impacciato, senza un'allegria profonda, senza la ricchezza della tua anima. Sarai accettato, difficilmente, però, sari amato.

A che giova, poi, in fondo, stare con i compagni nel caro gruppo se hai perso il diritto di essere spontaneo come quando eri bambino e cercavi di fare quello che ti interessava veramente e dicevi «no, grazie» al resto? Giova, se hai perso il diritto di tacere quando non hai nulla da dire, o hai perso il diritto di parlare di cose importanti, personali e profonde, «nuove»? Ti ripeto: guarda il bambino e la sua volontà di divertirsi davvero, a lui non interessa l'iscriversi a un Qualcosa che gli altri reputano divertente, se questo non è divertente per lui.

Spregiudicatezza versus spontaneità

D'altra parte, non mi piace chiamare «spontaneità» la virtù del non conformista: infatti noi spesso cediamo spontaneamente agli spintoni del conformismo, spesso un atteggiamento o un'idea conformista può essere la prima cosa che ci viene in mente o nel cuore o nelle membra. Spesso, per essere naturali e veramente noi stessi, dobbiamo controllarci, non cedere alle abitudini e agli impulsi immediati. Per esempio, posso avere lo spontaneo impulso a parlare quando cala il silenzio nel gruppo, anche se so di non aver nulla di interessante o di piacevole da dire agli e a me stesso; o posso avere lo spontaneo impulso a rispondere con ira e acidità a una offesa vera o presunta, anche se so che così deterioro ulteriormente la situazione e inoltre ferisco l'interlocutore che magari è una persona cui voglio bene e per cui, poi, mi sentirò in colpa; o posso avere lo spontaneo impulso a dire una bugia per vantarmi ed apparire esteriormente più sicuro, anche se so che così facendo, essendomi nascosto agli altri, mi sentirò più solo e con meno speranza di poter chiedere aiuto per i miei reali bisogni; e così via.

Ecco perché piuttosto che della «spontaneità» vorrei parlarti della «spregiudicatezza», cioè della continua liberazione dai pregiudizi che ingabbiano la nostra vera natura con una crosta spessa e rigida. Non tutti, ma la maggior parte dei pregiudizi sono conformismi. La spregiudicatezza, comunque, è una virtù attiva, che riconosce l'esistenza dei pregiudizi e continuamente li critica, mentre la «spontaneità» è passiva e, cercando di ignorare l'esistenza dei condizionamenti, ne subisce il potere senza lottare.

Spregiudicati un po' lo si è per diritto ereditario, cioè si ereditano le esperienze fortunate di libertà, di non timore della diversità, di rigore logico nei ragionamenti, esperienze che si sentono avute, per così dire, per buona sorte, da famiglia, ambiente e così via. Ma spregiudicati anche si diventa attraverso un continuo processo di intuizione, impulso, esplorazione intellettuale, sfida pratica, verifica e correzione dell'abitudine.

Voglio dire: prima intuisci che ci sono maniere di comportarsi diverse dalle solite, che possono aprire nuove ricchezze e nuove gioie, che rendono la tua personalità più completa e forte. Allora ti viene l'impulso di provare, almeno una volta, questo nuovo comportamento, non sai come, nei dettagli, né sai se riuscirai a farlo accettare a te stesso e agli altri, né se ti sarà di reale ed evidente vantaggio. Ma il desiderio della novità già prefigura più una gioia che una delusione, e il corpo già si nuove, e così la parola e lo sguardo.

Però, non appena devi decidere quali azioni fare e quando e dove e con chi, subito vedi la necessità di avere un minimo di coordinate precise: allora con la mente esamini le tue

risorse personali, prepari le cose da dire e da fare, esplori il paesaggio in cui vuoi agire, individui e valuti gli interlocutori che potrai incontrare, le loro possibili reazioni alle tue proposte e le reazioni dei terzi che osservano, calcoli – infine – l'estensione temporale di questa esperienza nuova, anche nella sua possibile ripetibilità, e l'incidenza percentuale di essa nel patrimonio delle tue esperienze già consolidate (questo è importante, perché così sai che, comunque vada l'esperienza nuova, non crolla il tutto, tu hai tanto altro che è gia sicuro).

Poi passi alla messa in atto, che viene subito sentita da te e dagli altri come una sfida: un brivido passa tra chi è presente perché non si sa che opposizioni verranno, dove si stabiliranno le alleanze, quali saranno i vantaggi e, contemporaneamente, tutti si aspettano qualche vantaggio e temono qualche danno. Infine, mentre agisci, puoi vedere quanto impegno ti è richiesto rispetto alle tue risorse, quanto viene accolto ora e quanto lo potrebbe essere poi, quanto viene o verrà respinto; ti rendi conto di cosa ti trovi indotto a fare dai pregiudizi tuoi e degli altri; ti correggi, fermandoti davanti ai vicoli ciechi, e accelerando quando la via è libera.

— • — • —

Oltre le barriere di età

Cominciamo col frequentare le classi di età; questa è già una fuoriuscita degli angusti steccati della convenzione. Per esempio, se io sono spregiudicato, sarò capace di trovare occasioni per conoscere il mondo dei bambini e ascolterò il loro linguaggio, guarderò i loro spettacoli televisivi, leggerò le loro riviste a fumetti, imparerò i loro giochi, e così via. O meglio, sarò disponibile a questa conoscenza (dato che non si può fare tutto).

Così posso imparare che non esiste il «puer aeternus» (e cioè il mitico Fanciullo tutto puro, tutto felice, tutto saggio, tutto generoso, al quale l'immaginazione nostalgica dei romantici di tutti i tempi attribuisce un valore di immutabile Archetipo, cioè il modello immobile che sottostà – nonostante le «superficiali» variazioni delle vicende storiche e biografiche – quale «natura profonda» di tutti gli individui, solo apparentemente diversi tra loro). E vedrò allora che molti atteggiamenti di quando io e i miei coetanei eravamo bambini sono magari rimasti in noi adulti, ma non sono più rilevanti per l'identità dei bambini di ora. Non conoscendo, sarei certo incapace di aiutare nei loro veri bisogni i veri bambini. Non conoscendo, potrei mitizzare la fanciullezza, ritenendone come buoni i lati manchevoli.

Se invece frequento ora i bambini reali di ora, posso vedere che tante confusioni, che io e i miei coetanei avevamo da bambini, ora non ci sono più, o ci sono in misura minore, perché

la società è migliorata; sono cose, dunque, superate, e dunque anche io posso superarle in me. E se, frequentando i bambini reali di ora, vedo in loro tratti disturbati che io in quanto adulto sono riuscito, pur con travaglio, a superare felicemente, allora sarò abbastanza libero dal rimpianto per la «beata» fanciullezza.

Volendo essere spregiudicato ascolterò anche un uomo anziano, al culmine della sua esperienza esistenziale, se egli vorrà aprirmi il suo cuore e mi narrerà le sue lotte in un complicato e affascinante mondo fatto di potere, conoscenza e illusione, amore e separazione. Altre volte rievocherà le sue emozioni di bambino in un lontano passato, o le sue meditazioni solitarie di uomo maturo che, però, non si sente ancora pienamente tale e ancora «libertà va cercando», e spera che la vecchiaia gli dia gioie diverse e migliori.

Oltre le barriere cultu-rali

Un'altra maniera per essere spregiudicati è interagire liberamente con persone di diversi livelli di cultura ed intelligenza. Tu stai in uno scompartimento del treno o al bar coi compagni o in ufficio coi colleghi durante una pausa del lavoro: sei spregiudicato se, almeno a volte, riesci a dimostrarti libero, non ti senti costretto a parlare al livello più basso possibile, del tempo, di sport o dei soldi. Prova, invece, a parlare di scienza, di religione, del dolore tuo e circostante. E non per scherzo, ma sul serio. Con l'intento di ammaestrare e di essere ammaestrato, di chiedere e di dare aiuto.

Se, d'altra parte, sei assieme ad un gruppo di intellettuali che tenderebbero ad idealizzare sé stessi («siamo bravi e sublimi, viviamo di puri concetti astratti, siamo superiori alla volgare umanità»), con loro nel linguaggio più diretto e semplice, bisogna parlare di ciò che affligge o esalta l'uomo più semplice e povero; bisogna commuovere se loro sono frigidi, bisogna scherzare se loro sono seriosi, bisogna andare al nocciolo se loro sono sfuggenti. All'intellettuale professionale chiederai il significato («cosa vuol dire?») di *tutte* le sue parole impossibili. Non lo farai per polemica, ma per dare a lui e a te stesso una chance di umanità, di vera comunicazione.

Oltre le barriere di po-tere

Similmente, si può essere spregiudicati rispetto alla rete dei rapporti di potere. Quando tu sei nei confronti di un altro in una posizione di potere, per un qualsiasi motivo, e l'altro già si confonde, si sottomette, si ritrae, si nasconde, adula ed inganna, tu sottolinea al massimo la parità sostanziale tra di voi: sii il primo a venire all'appuntamento, dimostra che ogni tua decisione è stata presa dopo ragionamenti oggettivi e non per autorità, mostra i punti in cui sei in dubbio e chiedi il suo parere, proponigli più di una possibilità, dagli tempo.

Fai intravedere, inoltre, quello che sei intimamente: e cioè desolato di incontrarlo non come piacevole compagno ma – è giocoforza! – in questa situazione di potere che la macchina del mondo ha deciso e preparato per voi due, in gran parte indipendentemente da voi. Ora; ma non sarà sempre così.

Allora, se lui voleva ingannarti o adularti lo scoprirai, se lui voleva fuggire o nascondersi lo farà solo in parte e rimarrà più con te, se stava per essere confuso da te, ora non lo sarà e potrà contribuire realmente, con un suo apporto originale, all'impresa che dovete fare insieme.

Se poi sei tu a dover subire un altro che ha il potere e costui dal potere è svuotato e non è capace di dimostrare più una buona umanità, allora – secondo le circostanze e le opportunità – se altro non puoi fare, nasconditi, fuggi, eludi. L'importante, e questo vuol dire essere spregiudicato, è che tu non ti confonda, non ti adegui internamente a lui, non cominci ad ammirarlo o rispettarlo o a desiderare lui o le cose lui maneggia. Esternamente temporeggia, ma internamente abbi ben chiaro che è il potere che lo inabita e non è lui come persona a determinare la situazione.

Orario e calendario

Un altro esercizio di spregiudicatezza: il tempo nella sua faccia più ordinaria, cioè come orari diurni, notturni, settimanali, mensili e annuali. Per quanto riguarda la giornata, per esempio, dormi secondo i *tuoi* ritmi. Se ami fare la siesta non sentirti oppresso dal disprezzo di chi magari vorrebbe dormire ma non ci riesce e allora invidia e condanna il tuo piacere di dormire («inefficienza!»); se viceversa sei abbastanza insonne non sentirti oppresso dal disprezzo di chi magari vorrebbe dormire poco per essere più attivo ma non ci riesce e allora invidia e condanna la tua capacità di rimanere a lungo sveglio e attivo («ansietà!»).

Anche riguardo alla settimana, al mese e all'anno ti esorto alla spregiudicatezza: anche sabato e domenica si può lavorare se il lavoro piace, potrà magari essere un lavoro diverso, più sociale ed umanistico e psicologico. D'altra parte, anche nei giorni feriali si può far tardi la notte per divertirsi, se divertirsi è un vero riposo dell'anima e non un rito imposto.

C'è il problema delle vacanze. La prima cosa che tutti sentiamo è che le vacanze finiscono troppo presto, sono un bene che ci è donato come puro dato esterno, lo godiamo fino a quando un potere benigno o distratto ce lo permette e poi questo dono – senza nessuna nostra possibilità d'influenza – ci viene strappato. Questa impotenza e insoddisfazione

possono inquinare il nostro piacere della vacanza proprio mentre stiamo in vacanza. Eppure, come io credo, siamo noi stessi a collaborare a questa insoddisfazione; e, dunque, noi stessi abbiamo il potere di eliminarla.

Infatti, una causa per cui le vacanze sembrano dileguarsi è il nostro timore di averle sprecate o non godute a sufficienza. Perché questo timore, questo senso di colpa? Perché non siamo stati spregiudicati e liberi nel vivere e scegliere le nostre attività. Siamo stati competitivi e ci siamo ansiosamente confrontati con gli altri, con quei modelli «generali» di buona vacanza che non del tutto e a volte molto poco rispondevano alle nostre autentiche aspirazioni. Gli «altri» vanno in posti belli, con tanti amici, a ballare, a nuotare, sciare, eccetera; gli «altri» si divertono costantemente, sono belli, snelli, muscolosi, sportivi, eleganti, brillanti, sono centraline di piacere.

Guardandoci con gli occhi degli «altri» abbiamo allora scelto delle vacanze stereotipe in modelli non liberi e siamo rimasti insoddisfatti per vari motivi: primo, perché abbiamo dovuto adeguarci e non abbiamo potuto scegliere qualcosa di nostro; secondo, perché crediamo che esistano gruppi di eletti che hanno avuto vacanze perfette e da cui, per ingiustizia del destino, siamo stati esclusi.

Inoltre, adeguandoci al livello generale, siamo stati incapaci di integrare e armonizzare le vacanze coi nostri mesi di lavoro. Abbiamo spaccato l'anno in due: da una parte i mesi di lavoro, brutti per forza, dall'altra quelli di vacanza, belli per forza. In vacanza, dunque, ci siamo sentiti in dovere di divertirci, sempre e di essere soddisfatti completamente. Quando, invece, non è possibile divertirsi sempre, in città o in vacanza, da bimbi o da grandi, in Russia o in America: il divertimento continuo è un'illusione disturbante. Illusione, perché non esiste. Disturbante, perché ci fa sentire in colpa di non aver adempiuto quel dovere, che, invece, in ipotesi, gli «altri» adempiono.

E non è neanche possibile essere soddisfatti completamente dalle attività di vacanza, perché la nostra personalità si forma anche durante il resto dell'anno. Lavorare, usare la città e soprattutto vedere gli amici e i conoscenti della città sono per noi dei veri beni; se in vacanza ce ne dimentichiamo, se in vacanza non riusciamo a riconoscere serenamente che abbiamo il desiderio anche delle persone e delle attività proprie della nostra vita in città, allora cercheremo tutto nella vacanza, e, siccome non lo potremo trovare, ci sentiremo insoddisfatti. Insomma, oltre alla gioia perché cominciano le vacanze, dobbiamo essere capaci di rendere

conscia ed accettare una certa tristezza per l'assenza delle attività e delle persone amate in città; se no, cercheremo nella vacanza qualcosa e qualcuno che essa non ci può dare.

Infine, vivendo vacanze scelte con spregiudicatezza perché buone per noi, vediamo che esse veramente ci ritemprano, ci rafforzano, in essere abbiamo occasione di crescere, conoscere nuove persone, conoscere meglio noi stessi, leggere e meditare e agire, e acquisire, così, sia nella contemplazione che nell'azione, nuove risorse che potremo usare quando torneremo in città. Con vacanze nostre, non modellate sugli «altri», saremo arricchiti, e tornare in città più ricchi sarà anche un piacere e non solo un duro destino.

Emozioni e libertà

Oltre all'uso spregiudicato del tempo, ti esorto all'uso spregiudicato delle tue reazioni emotive. A volte siamo aggrediti ingiustamente: io voglio consigliarti la pazienza, perché è una maniera di superare queste aggressioni. Che sia un collega malevolo, o un automobilista prepotente, o un superiore autoritario, o un sottoposto negligente, o un burocrate scorretto, o la moglie insistente, o un compagno maleducato, o un amico distratto, vedrai che la libertà emotiva è un aiuto. Non sentirti in dovere di entrate in collera ed amareggiarti, in base a pregiudizi esterni su cosa è l'onore e cosa la rispettabilità. Certo, sei stato offeso; ma cerca di pazientare – 10 secondi, un'ora, un giorno, una settimana – perché la tua rabbia non deve diventare un altro elemento a tuo sfavore; infatti essa spesso ti espone ad essere aggredito ancora di più, a non poterti difendere con tutta l'efficacia che meriti.

Puoi essere paziente se sei spregiudicato, se, cioè, non sei servo del brutale dato esterno del momento, ma riesci a muoverti libero dentro a te stesso e a vedere che quella momentanea e locale amarezza è – appunto – momentanea e locale, e tu hai tante altre risorse buone, persone che ti vogliono bene, attività gratificanti, un futuro variegato e ricco di possibilità; tu non coincidi con quella situazione amara. Allora se riesci a considerare liberamente queste cose, potrai ben essere paziente.

Peraltro, ti consiglio anche di essere netto nell'indignazione morale, fermo e ardito. Capirai che, con tanta pusillanimità che c'è nel mondo, essere coraggioso è veramente da persona spregiudicata. E da persona libera è – con tanta vischiosa confusione che c'è nel mondo – essere fermi e indignati quando vediamo stupidità ed ingiustizia.

Quando è opportuno, abbi il coraggio di criticare le istituzioni sociali. Esse sono imperfette: hanno i loro lati buoni, ma anche i loro lati distorti. Tutte: famiglia, scuola, burocrazia, televisione e stampa, partiti politici, chiese. Non devi, dunque, né venerarle né

temerle troppo. Le istituzioni si sono costituite attraverso il compromesso tra mille interessi, con mille calcoli utilitari particolari. Non si sono costituite, in quanto istituzioni, a causa di un «amore» metafisico. Sii libero verso di esse. Si sono formate nella storia, prima non c'erano, poi non ci saranno più; nel tempo sono cambiate e cambieranno, non c'è niente di sacro e immutabile in esse. Né sono così potenti come qualcuno immagina; infatti, proprio perché sono mobili risultati di composizione di mille interessi diversi, non hanno una volontà unitaria né irreversibile. Puoi vincere alleandoti con alcuni contro altri: i membri delle istituzioni non comunicano tra di loro con costanza, efficienza e sincerità, come il mito vorrebbe far sembrare.

Per esempio, Stato e Chiesa non sono legati tra loro da un ferrea complicità per creare un «sistema» oppressivo che reprima le libertà individuali della persona; ma anzi, nella storia, queste due grandi istituzioni sono state per lo più in competizione e anche in contrasto reciproco. E in un Governo i vari ministri spesso assumono iniziative, se non divergenti, certo autonome sia nel momento dell'ideazione sia in quello dell'attuazione negli apparati dei loro rispettivi dicasteri. E in un Ente di Previdenza l'impiegato che immobilizza una pratica di pensione non lo fa di conserva col funzionario che organizza l'ufficio o col direttivo generale dell'Ente che elabora le norme procedurali.

Tanti altri, inoltre, come te e me, sono insoddisfatti delle istituzioni: non è una malattia privata il notare i difetti che sono in esse. Certo, al limite, io posso cominciare credendo di essere solo, pieno di indignazione democratica, eroico proclamatore della giustizia. E già in questo solitario inizio ho il mio guadagno, perché così mi sento meno passivo e più forte. Ma il punto è: se inizio io ad essere spregiudicato nella critica, vedrò che anche gli altri attorno a me, incoraggiati, riusciranno a diventare spregiudicati.

Interdisci-plinarietà

Ora, un altro esercizio di spregiudicatezza. Quando è opportuno, trasgredisci con allegria e fiducia le barriere specialistiche; per esempio tra i mestieri. Non sentirti intimidito di essere un dilettante e sconfina nei mestieri che non fai di solito o che l'educazione familiare e sociale ti hanno detto che non sono decorosi per te. Per esempio, non farti intimorire dai mestieri manuali, o perché immaginati troppo ignobili o, all'opposto, perché immaginati troppo difficili: far l'idraulico, il contadino, il barbiere, il meccanico, guidare un camion, costruire un muretto non sono cose interdette a nessuno. Ma proviamo anche a fare i commercianti, a vendere le nostre vecchie collezioni o, addirittura, i nostri manufatti. Se un'estate faccio il contadino, o l'apprendista meccanico, o il commerciante creativo, magari

sbaglierò, non tutto andrà liscio come l'olio, qualcuno sorriderà, ma comunque la maggior parte delle cose, che sono facili, andranno abbastanza bene.

Bisogna liberarsi dai terroristici miti della «competenza»: essi ci inducono a prenderci in giro, lasciandoci a vicenda interdetti a tal punto e per tanto tempo fino a che cominciamo a credere alle nostre menzogne e non capiamo più niente. Un punto fermo è: chi non ti vuole insegnare il suo mestiere, quando tu glielo chiedi, lo fa perché non vuole farti vedere quanto è facile (evidentemente è una persona così debole che sente di non possedere altre cose oltre a quella abilità artigianale; è una persona così poco sicura di sé che credere di perdere l'amore e il rispetto degli altri se non li fa dipendere da una cosa che possiede in esclusiva solo lei).

La «politi-ca» della comunica-zione

Ma l'atteggiamento più spregiudicato di tutti è quello «politico», nel senso migliore e insolito della parola, politico come lo intendevano gli antichi filosofi greci: nel proprio ambito quotidiano di rapporti interpersonali unire e organizzare persone e gruppi che, di per sé, sarebbero disuniti e si ignorerebbero vicendevolmente. Soprattutto se le persone sono di caratteri diversi: i coraggiosi e i prudenti, i riflessivi e gli impulsivi, i giovani e gli anziani, gli umoristi e i sentimentali, i letterati e gli scienziati. E ancora: i generosi e gli avari, i pacifici e violenti, i reazionari e i progressisti.

La spregiudicatezza sta nel trovare, al di sotto delle differenze, una più profonda unità attorno ad un'attività comune: loro tutti erano ipnoticamente fissati alle differenze e non credevano che esistesse altro: tu invece, in quanto sei spregiudicato, hai avuto fiducia in una realtà alternativa che, col tuo lavoro, hai reso possibile. Il lavoro specifico sta nel riuscire a togliere l'imbarazzo di chi non conosce e non è conosciuto dagli altri; nell'aiutare ciascuno a trovare un suo ruolo per il quale egli venga visto dalla compagnia come utile al benessere comune; nel sapere assorbire i contrasti; nell'escogitare, avviare un'attività comune e nel difenderla dalla differenze, incomprensioni, scoraggiamenti dei singoli partecipanti.

Il modello di questa attività comune è una conversazione di gruppo, conversazione che, abbandonando le frasi fatte, gli stereotipi, i piatti pregiudizi della irriflessione, riesce a raggiungere il bisogno di esprimersi ed il bisogno di apprendere di tutti coloro che tu stati cercando di mettere in comunicazione vicendevole.

— • — • —

Sommario ed esempi: Socrate, Dante,

«Spregiudicatezza», dunque, è una parola cui dobbiamo cominciare ad attribuire un significato positivo. La persona spregiudicata è fatta, riassumendo, così: ha un disgusto

Rimbaud, Gandalf

estetico ed etico per i conformismi; è spontanea solo nel senso per cui riesce a vincere la spontanea tendenza dei pregiudizi a reprimere la spontaneità della propria individualità; acquisisce un processo di osservazione e messa in atto del nuovo; si muove tra persone di diversa età; non è intimorita dalle abitudini intellettuali degli interlocutori; li spiazza nelle loro abitudini di potere; usa con libertà le convenzionali scansioni del tempo; riesce ad essere, assieme, sia paziente che indignata; sperimenta senza timidezza i vari mestieri; mette in comunicazione vicendevole i compagni che si credono diversi.

Ti voglio ricordare qualche esempio notevole. Socrate, nell'antica Atene, era colui che faceva filosofia – parlava dunque dell'immortalità dell'anima o della natura di Dio – durante i banchetti di festa, nelle botteghe e nei luoghi di lavoro, nelle palestre e nelle scuole, durante una gita campestre; era amico di ateniesi e forestieri e li faceva incontrare e discutere, e così di anziani e di fanciulli, di colti e di incolti; amava la bellezza anche materiale ma non ne era schiavo e riusciva a far innamorare Alcibiade della sua bellezza morale. Socrate, con buon senso e con contenuti vitali, sconvolgeva le formule vuote degli intellettuali professionali, i sofisti, e con logica, tempismo e coraggio sconvolgeva i pregiudizi del piatto mercante o del vanesio aristocratico. Ricordiamo la sua decisione di non fuggire dal carcere per servire le leggi della patria, e, soprattutto, ricordiamo la sua morte: in quelle ore era attento a dare speranza di vita agli amici, perché quella speranza aveva profondamente in sé stesso.

Un altro spregiudicato è Dante, poeta italiano del medioevo, mentre con la fantasia viaggia nell'oltretomba: ciò che muove fortemente il suo cuore è il desiderio urgente di essere liberato dal peso del peccato e, intanto, si coinvolge nel turbamento erotico di Francesca, nell'orgoglio politico di Farinata, nelle discussioni intellettuali dei poeti del Limbo, nell'avventura metafisica di Ulisse. Ed è tanto pronto alla compassione verso Brunetto Latini e Pier della Vigna quanto alla violente indignazione verso Filippo Argenti e Bocca degli Abati.

Arthur Rimbaud – poeta francese del XIX secolo – è un adolescente di campagna che diventa compagno ammirato degli uomini snob della metropoli; così giovane e senza aver terminato gli studi si mostra per quel che è capace di essere: un letterato maturo ed elegante. Crede di confutare, sulle prime, la sua nevrosi – dovuta a un infanzia triste e disturbata – con la sfida della vita «maledetta»»; ma si accorge, subito dopo, che questa è un esito cieco. Egli invece aspira a una nuova meta: a diventare un asceta e un martire del lavoro, del lavoro serio, tetragono, tecnico ed utile, costante. Manda perciò al diavolo la vita «maledetta» parigina e studia ingegneria edile e meccanica, computisteria e diritto commerciale, cartografia ed

estimo, grammatiche straniere, storia diplomatica. Vuole frequentare solo lavoratori: commercianti, industriali, ingegneri, funzionari di stato; di essi vuole – ardentemente, tenacemente – la stima, vuole essere considerato «normale», uno di loro. Vuole confutare la sua nevrosi con vera determinazione: perché questa nevrosi era sconosciuta alla sua famiglia di Charleville così come la sua ardente volontà di «salute» era sconosciuta ai poeti decadenti di Parigi.

Voglio, infine, accennare a Gandalf, personaggio del romanzo di J. R. R. Tolkien, scrittore inglese del nostro secolo. Pur essendo uno degli Isthari (il più grande perché quello designato dal dio Manwë), Gandalf non si è mai fermato, e si è mescolato a tutte le razze e a tutte le storie degli abitanti della Terra di Mezzo. Amico dei signori degli Elfi e dei re degli Uomini, nemico epocale del maledetto Sauron, godeva molto la compagnia degli Hobbit; nei loro curati giardinetti, dopo un pasto abbondante, amava fumare la pipa e chiacchierare su tutto un po', mentre il sole dei pomeriggi autunnali sarebbe calato solo – lentamente aprendo le ombre sull'erba appena innaffiata – per dar spazio all'allegria della cena con gli ospiti.

Gandalf sapeva affrontare molte situazioni e trattare con molti caratteri, perché si coinvolgeva ma non si imponeva, perché era profondamente democratico, senza ombra di snobismo ed alterigia. Sapeva cavalcare veloce, maneggiare terribile la spada, amava i boschi verde cupo e i candidi ghiacciai aperti sul cielo infinito, amava i giochi e le fantasie, le leggende e i poemi romantici d'amore e morte. Sapeva che, al di là del mare occidentale, c'è il paese dei Valar, e che, tutto intorno ad Ea, c'è lo sguardo eterno di Eru Iluvatar.

— • — • —

Una risor-sa della prudenza: la molte-plicità

Tra le risorse della prudenza, oltre alla spregiudicatezza, ce n'è un'altra che tu dovresti acquisire per far crescere la tua forza vitale. Non voglio stare a cercare un termine o un giro di parole suggestivo con cui chiamarla, perché nelle mie esperienze più difficili, dentro di me l'ho sempre chiamata con questo nome, che ora mi sembra anche bello: Molteplicità. Vorrei proprio che anche tu ti affezionassi se non al nome però al concetto, e, attraverso il concetto, alla realtà che ora provo a descriverti, ma che, ovviamente, tu in parte hai già vissuto.

La molteplicità riguarda la sfera della potenzialità. Voglio dire, cioè, che molti oggetti, persone, situazioni, pensieri, possono essere a te accessibili volta per volta, e non che essi si possano o debbano essere da te posseduti tutti insieme e sempre, oppure mai. Solo la

molteplicità permette che una realtà imperfetta – quale è l'unica nostra realtà – possa essere accettata nelle sue imperfezioni e possa essere – come in effetti è – vivibile al di là di esse.

Nelle attività

Bisogna che noi ricerchiamo la molteplicità riguardo alle attività e agli interessi. Se io come attività ho solo il lavoro e un solo lavoro, alcune mie capacità rimarranno inespresse, in esso qualche volta ci potranno essere troppe tensioni, esso non durerà durante le vacanze o durante la pensione; io suggerisco che un secondo o un terzo lavoro, pagati o non pagati, sono possibili e desiderabili.

I bisogni infatti sono tanti ed io posso sempre seguire l'ispirazione di uno di essi: poniamo che veda il degrado ecologico della mia città e l'irresponsabilità delle istituzioni riguardo al problema, e che veda – assieme – il mio piacere nell'impegnarmi, collaborando con altri compagni sensibilizzati, a studiare i dati dell'inquinamento, a renderli noti, a sporgere, se è il caso, denunce, a raccogliere firme, a istituire corsi di formazione ecologistici. Ecco, allora, un altro «lavoro» per me, in cui studi ed azioni sono specifici, in cui gli interlocutori sono non più i clienti ma le istituzioni ed i cittadini, in cui i colleghi ora sono i compagni ecologisti, in cui i superiori ora sono i direttivi centrali o nazionali di questo tipo di associazioni. E così, anche, ho altri orari, calendari, scadenze ed appuntamenti.

A parte i «lavori», poi, vi sono attività più esplicitamente ricreative, di cui uno tra i tanti esempi è lo sport. Esse producono molteplicità, perché in esse posso immergermi quando il lavoro o i lavori stancano o deludono, o quando il mondo affettivo scotta per le troppe tensioni. Similmente, la molteplicità è generata dalle attività culturali, cioè dalle letture e dagli studi, che, contro il ricatto corporativo degli intellettuali professionali, io posso coltivare al di fuori di schemi istituzionali (corsi di laurea, convegni di studi, preparazione di pubblicazioni).

Nelle relazioni affettive

Ancora più evidentemente che dalle attività, la molteplicità mi sembra generata dagli affetti personali. È una bella fortuna riuscire a mantenere, via via che si procede nell'età e nelle esperienze, gli amici e i compagni delle età e delle esperienze precedenti, così che ora il paesaggio affettivo attorno a me sia il riepilogo di un passato fruttuoso. Avere tantissimi amici forse non è possibile, ma l'averne qualcuno dipenderà soprattutto da questa capacità di conservare continuità con le proprie relazioni di 5, 20 o 40 anni fa.

Riguardo ai compagni, invece, molto dipende dagli interessi e dalle attività che si praticano: determinati gruppi di compagni gravitano attorno a determinati nuclei di interessi-attività. È importante che i compagni siano di tipo diverso e abitino in luoghi diversi. È così

che si sviluppa la molteplicità: quando l'allegria comincia a sembrarmi falsa perché io sono posseduto da un pensiero grave, allora vorrei incontrare un tipo umano più meditativo; quando le regole e i doveri cominciano a farmi male perché divento parzialmente scollato dai loro modelli, allora vorrei incontrare un tipo umano più leggero e amante della fantasia. E così, anche, quando attorno a me un ambiente è diventato esplosivo o divento io esplosivo se rimango in esso, sarà un grande sollievo poter cambiare posto ed ambiente, e potrò farlo se lì ho un amico o dei compagni (perché, a volte, si preferisce essere male accompagnati piuttosto che soli; e avere compagni in un luogo alternativo vuol dire che questo luogo è alternativo realisticamente, cioè è abitativo, ha lo stesso «peso» umano del posto che, temporaneamente, si ha convenienza a lasciare).

Per inciso, in questo filo di considerazioni, capisci quanti appropriati elogi si potrebbero tessere della tecnologia dei trasporti e delle telecomunicazioni: telefono, automobili, eccetera: grazie! Grazie a voi posso muovermi e cambiare aria ed interlocutore quando ne ho proprio bisogno. Subito dopo mi viene voglia di fare un elogio della mobilità sociale contemporanea – tanto disprezzata da alcuni ideologi tristi, ascetizzanti ed apocalittici – così preziosa ed ancora troppo poco sviluppata.

Le comunità locali immobili, strette in inconfutabili rigidità indigene, non ci piacciono! In quei paesini o cascinali o quartieri – tanto rimpianti dai tristi nostalgici – in cui tutti si conoscevano eccetera eccetera, la realtà poteva essere, in effetti, molto crudele: o ti adeguavi o morivi (di morte sociale, ma a volte anche di morte fisica). Lo sfortunato, il fallito, il fantasioso, il malato, il diverso, il genio nelle dolci-dolci piccole comunità indigene sono spesso perseguitati: «nemo propheta in patria». Il «conoscersi tutti» («ma non è il figlio del falegname?») può diventare un controllo totalitario affinché i «tutti» possano distruggere il diverso.

Non che non ci siano aspetti positivi nelle piccole comunità (anche a me piacciono, ma preferisco interpretarle come «club», cioè generate dalla libera scelta), ma queste ci sono solo quando le cose vanno bene, quando c'è la salute ed il lavoro ed il successo, quando c'è l'obbedienza alle regole sentite come reale aiuto per i bisogni interni. Quando, però, le cose vanno male, le piccole comunità, rigide, chiuse nello spazio e chiuse nel tempo perché schiave di un'angusta tradizione passata, diventano facilmente delle macchine persecutorie.

Nelle immagini di sé

Un'altra risorsa per la molteplicità sono le immagine di sé disponibili. Esiste già, del resto, in ogni tempo un «codice» di immagine abbastanza consolidato, che facilita il percorso

di variazione tra queste immagini, senza che sia necessaria una eccezionale creatività personale. Uno specchio mi fa interpretare questo «codice»: mi guardo e posso decidere, con dieta e palestra, di essere magro o muscoloso, romantico coi capelli lunghi o sbarazzino coi capelli corti, giovanilista con scarpe da ginnastica, t-shirt e felpa colorata, lenti a contatto e viso rasato, oppure «vissuto» con scarpe di camoscio, pantaloni di velluto, colori spenti, barba lunga ed occhiali di tartaruga.

Nel codice c'è il tipo manageriale giacca-cravatta, il tipo macho cuoio-borchie, il tipo atletico con firme di case sportive, il tipo anni Settanta con gilet, camicie indiane, capelli legati e sandali, eccetera. Oltre al codice consolidato ci sono le variazioni individuali a raggio completo, che si realizzano nell'andatura, nei tic, nel tono della voce, nei vocaboli e nelle frasi ricorrenti, negli oggetti da portare con sé, nelle persone con cui farsi vedere insieme, nei luoghi in cui apparire e nelle attività in cui mostrare un interesse.

Un arricchimento ulteriore per la molteplicità delle immagini di sé sono i contenuti di pensiero e gli atteggiamenti morali comunicati agli altri: freddo o bisognoso di affetto, progressista o tradizionale, cinico o sensibile, avido o generoso, sensuale o ascetico, spontaneo o meditativo, obbediente o ribelle, ammiratore o critico, scientizzante o artistico, spiritualista o materialista, duro o dolce, studioso e lavoratore o ricreativo e sbarazzino, integerrimo o accomodante, drammatico o umoristico, rassicurante o inquietante, affidabile o minaccioso.

L'elasticità tra queste variabili non è certo totale, non tutte le immagini sono accessibili né le si possono immediatamente assumere una dopo l'altra; i margini di inerzia sono inevitabili. Quello che io ti dico, però, è che almeno un certo numero di immagini è possibile al di là di quanto comunemente si pensa. Poter cambiare un'immagine di sé con un'altra consente di relativizzare un fallimento in un determinato ambiente («non è il mio!»), di troncare rapporti diventati sgradevoli («io sono fatto per altri!»), di arricchire la tipologia dei propri compagni («ma io so fare anche queste cose!»), di esplorare territori desiderabili («proviamo a vedere …»), di persuadere qualcuno all'ammirazione («guarda quante cose ho!»), di accrescere l'autostima («ecco, so fare tante cose!»), di venire incontro al desiderio di qualcuno amato («sono come tu mi vuoi»). O, almeno, consente di *iniziare* queste operazioni, perché, certamente, l'immagine è parte della realtà, ma è ben lontana da essere tutta la realtà.

Però, al fondo, il disporre di una molteplicità di immagini è positivo, perché *comunque* ciascuno di noi è composto da molte parti diverse e nessuna singola immagine può esprimere

da sola l'intera personalità in maniera adeguata. Se io necessariamente sono complesso e ricco, una sola immagine – per quanto in sé attraente ed originale – mi farà torto, non mi consentirà di esprimermi. Dunque rifiuto la retorica moralistica di chi bolla come «alienante» la molteplicità delle immagini. È vero che alcune delle immagini che adotto possono esprimere una falsa personalità, ma la possibilità della falsità non esclude affatto la possibilità della verità. Io qui ti sto dicendo che voglio esprimere la mia vera personalità e che, se avere molte immagini può eventualmente farmi esprimere una falsa personalità, averne una sola me la farà esprimere necessariamente, perché la mia verità è complessa e gli ambienti che percorro sono numerosi e mutevoli.

Nello spazio e nel tempo

La molteplicità nello spazio è abbastanza evidente: in una cella piccola sto male, in una grande un po' meglio, in un appartamento di molte stanze ancora meglio, ma poi non voglio stare sempre in casa, voglio anche uscire, e preferisco non andare sempre nello stesso posto, soprattutto se quel posto, in certi momenti, è popolato da difficoltà. È un bene, inoltre, cambiare residenza per poter trovare un lavoro migliore o un ambiente affettivo migliore.

Forse meno evidente, ma più importante, è la molteplicità nel tempo: se oggi o in questi anni per me va male o anche malissimo, non riuscirei in nessun modo a vivere subito e mi lascerei morire, se non ci fosse la possibilità che domani o tra qualche anno le cose possano andare meglio. Questo è così essenziale – la speranza di un miglioramento nel futuro – che qui non lo tratterò appositamente, in quanto emergerà in diverse altre parti della mia lettera.

Qui mi soffermo solo su due cose: la prima è che il miglioramento va inteso nel senso più largo possibile, seguendo la falsariga dell'esempio fondamentale: io non posso sperare che nel furto ringiovanirò fisicamente; se ringiovanire nel corpo fosse l'unico fattore che possa produrre miglioramento, questo allora è impossibile; ma se non è l'unico, perché esiste una molteplicità di fattori, allora potrò lo stesso migliorare, rispetto ad altri parametri evolutivi – poniamo, nell'autenticità degli affetti, nell'equilibrio interiore, nella conoscenza – parametri già a me noti, oppure anche rispetto a qualcosa di nuovo che non so dire, perché di esso ora non intravedo quasi niente, ma che anche esso può accadere proprio perché esiste un futuro. Futuro nel senso pieno, infatti, significa irruzione nell'essere della novità, e non solamente meccanico esplicitarsi o combinarsi di realtà già presenti.

La seconda cosa da dirti qui è che la molteplicità nel tempo va vissuta con vera spregiudicatezza: l'unica coerenza cui interiormente devo aderire è la ricerca di oggetti buoni,

quali, quando e come essi si presentino. Tutte le altre coerenze – principi teorici, leggi, pratiche, abitudini, pulsioni o desideri caratteriali – non possono essere generalizzate, rese rigide, perché in qualche misura sono sempre fallaci. Se io ho molteplicità nel tempo e sono spregiudicato, allora vuol dire che posso cambiare le mie decisioni e non essere sopraffatto da un singolo impulso verificatosi in un momento circoscritto. Senza vergogna, posso cambiare le mie decisioni anche dall'oggi al domani, anche di ora in ora; non devo essere prigioniero di un orgoglio cattivo che vorrebbe impedirmi di adeguarmi alla mutevolezza sia della realtà esteriore sia di quella interiore.

Nelle real-tà interiori

La realtà interiore di per sé è risorsa di molteplicità. Dentro di noi abbiamo tanti oggetti buoni e alcuni oggetti cattivi. Per «oggetto» intendo una realtà psicologica simile a un ricordo ma che è più importante e più complessa di un ricordo. L'oggetto infatti si esprime in pensieri e fantasie (e questo è ciò che dell'oggetto è conscio), si esprime inoltre in desideri, abitudini, gesti, tic, passioni caratteriali, paure e malattie, talenti e virtù (e questo è ciò che dell'oggetto è inconscio).

Una cosa importante da notare è che gli oggetti interiori tra di loro non si confondono; se gli oggetti buoni danno piacere e gli oggetti cattivi danno dolore, allora una corretta osservazione della realtà ci mostra che nessun piacere comunica con nessun dolore, cioè nessun piacere può consolare da un dolore, se non per metafora (come, inoltre, i piaceri non comunicano con i piaceri, né i dolori coi dolori). Però, proprio per questo, quando stai male puoi concentrarti sugli oggetti interni buoni e non considerare quelli cattivi. E. dopo che avrai fatto questo con costanza ed attenzione, il tuo presente sarà effettivamente rivolto agli oggetti interni buoni, poniamo: pensieri su attività che riescono e che puoi sviluppare con buone prospettive; o pensieri su persone accoglienti con sui stati bene insieme.

Una specifica risorsa interiore di molteplicità è la coscienza che ogni fatto è l'effetto non di una sola causa, ma di molte cause. Per esempio: come lavoro io faccio l'insegnante e ciò è effetto di molte cause: i miei genitori sin da piccolo mi hanno convinto che solo un lavoro intellettuale è decoroso e soddisfacente; in famiglia c'erano conflitti e stavo male, a scuola non c'erano e stavo bene e mi sembrava un ambiente sereno; alcuni miei insegnanti erano persone interessanti e piacevoli e uno o due di essi mi hanno aiutato quando ero in difficoltà esistenziali; una particolare materia di studio mi piaceva e, se l'avessi poi insegnata, avrei potuto continuare comodamente a studiarla e ad avere il piacere di condividerne lo studio con altre persone; la società intorno a me sopravvaluta il ruolo dei giovani, questa

sopravvalutazione – vera o ipocrita che sia – è entrata nel mio inconscio e io, con l'insegnamento, posso lavorare assieme ai giovani; il lavoro di insegnante è statale dunque sicuro; esso lascia quel tempo libero di cui ho bisogno per fare altre attività; è il primo lavoro che mi è stato disponibile e poi ero stanco per cercarne un altro; io sono tendenzialmente individualista e non mi piace avere vicino dei capi, e l'insegnane è molto autonomo rispetto ai suoi capi; ho provato altre strade ma, oltre alla scuola, nessun altro datore di lavoro mi ha voluto; ho potuto trovare questo lavoro vicino a casa; mi piace comandare e gli studenti sono giovani e più facilmente comandabili degli adulti; ho avuto poco amore dai miei genitori e mi dà piacere di contribuire in prima persona a dare amore a dei ragazzi in cui vedo me stesso ragazzo; eccetera.

Se sono cosciente di questa molteplicità di cause, quando qualcosa va male nel mio lavoro di insegnante, io non farò un processo a me stesso e a *tutta* la mia storia come se essa fosse composta da un'unica linea malvagia di causa ed effetto; ma distinguerò e cercherò di abolire o riformare solo quelle parti dell'effetto che derivano da cause fragili, fuorvianti, cattive, mentre cercherò di sviluppare quelle altre parti che derivano da cause buone e vitali.

— • — • —

Moltepli-cità come potenzia-lità

La molteplicità come varietà di lavori, ricreazioni, interessi culturali, amici, compagni, immagini di sé, molteplicità nello spazio e nel tempo, nel mondo esteriore e in quello interiore, non può essere quantificata, rapportata ad un modello rigido. Infatti la sua bontà non è, come ti ho già detto, in un possesso attuale; tu non devi sforzarti di avere un dato numero di chance immaginandoti che quel numero ti potrà rendere felice (e che se non avrai quel numero sarai infelice e sari invidioso di chi lo possiede).

La bontà della molteplicità è nel suo essere realtà in potenza, non attuale ma attuabile, di volta in volta, senza censimenti quantitativi né previsioni esaurienti, né per te né per nessun altro. Quando qui ed ora le cose vanno male, ecco che qualcosa della molteplicità in potenza passa in atto e tu puoi scappare dalla situazione qui ed ora insostenibile. Questo è il servizio della molteplicità, e la parola «scappare» non è molto adeguata, perché tu non hai nessun obbligo di accogliere in te stesso un determinato «qui ed ora», non esiste nessun disegno o destino che stabilisca un determinato «qui ed ora» come parte della tua esistenza e il «là e il poi», invece, come una fuga da essa. La tua esistenza si stabilisce ed è nei posti e nei tempi in cui sei così come in quelli in cui puoi essere e che la molteplicità in potenza ti consente. È

un'illusione del linguaggio dire che tu «scappi» dagli oggetti cattivi; in realtà tu «vai verso» gli oggetti buoni dalla molteplicità consentiti, e quando sarai rivolto ad essi sarai in casa e non fuori casa, non in esilio ma in patria. Come diceva Seneca: «Nulla terra exilium est, sed altera patria».

Esempi: antichi Greci, cristiani, coloni nordamericani, Settecento liberale, i popoli del-la Terra di Mezzo

Ti ricordo ora alcuni esempi che bene hanno illustrato nella storia il legame tra molteplicità e civiltà. Gli antichi Greci nelle loro piccole isole e piccole valli e penisole, popolo mercantile e marinaro organizzato in tante piccole città-stato, disponevano sia della costanza di rapporti propria della comunità locale, sia dell'apertura, anche grandiosa attraverso il mare, alla molteplicità geoculturale.

I primi martiri cristiani, pur seppelliti in stretti carceri sotterranei, incatenati alle ruote dentate e ai tavoli di tortura, inchiodati alle croci e rinchiusi in gabbie ed arene con le belve, hanno trovato la molteplicità concentrandosi sui cuori dei loro amici che dappertutto pregavano per loro, e anche sui cuori dei loro persecutori o spettatori, in cui c'erano sì parti che volevano la loro morte, ma c'erano anche parti che ammiravano, compassionavano, riflettevano, si convertivano. E, dunque, nel mondo interiore di questi martiri si apriva una molteplicità ed essi affermavano di vedere aprirsi i cieli, discendere lo Spirito ed apparire Cristo giudice dell'universo, e attorno a lui baluginare l'eterno banchetto della candida schiera degli angeli e dei santi.

I primi coloni del Nord America, sfuggendo alle persecuzioni religiose e alle strettezze economiche e sociali della vecchia Europa, portavano con sé il molteplice patrimonio di nazionalità e lingue, di fedi, scienze, tecniche che quella stessa Europa nel suo seno, con quelle strettezze, soffocava. E si apriva un paese vastissimo e ricco di risorse, quasi disabitato, disponibile e non ostile alla spontaneità delle fedi.

Nel Settecento Montesquieu scriveva l'*Esprit des lois* ed esplicitava che, per non mangiare tutto e poi mangiare sé stesso, il potere politico deve essere diviso tra molteplici soggetti; e in Inghilterra Tories e Whigs coabitavano e si alternavano, modello di tutti i pluralismi liberali dei tempi successivi.

Nella Terra di Mezzo descritta da Tolkien, i popoli liberi si riuniscono contro Sauron, e la loro forza sta sia nell'unità sia nella molteplice distinzione: dove non arriva l'ascia del Nano arriva la freccia dell'Elfo, dove non colpisce la spada dell'Uomo colpisce la radice dell'Ent,

dove non vincono la scienza e la magia del Maiar Gandalf vincono la tenacia e la imprevedibilità degli umili Hobbit.

– • – • –

2
Giustizia

Giustizia, fraternità e le età della vita

La giustizia - «unicuique suum tribuere» - da molti filosofi è stata ritenuta, dopo la prudenza, la più importante delle virtù della vita attiva. Ma troppo spesso il senso comune – anche indotto in errore dagli aspetti più materiali ed estrinsechi di quelle trattazioni tradizionali – ha pensato la giustizia in maniera giuridicista, considerando ad essa pertinenti in prevalenza i rapporti patrimoniali e comunque solo quelli esterni e fattuali, e non quelli interiori e psicologici. Sigmund Freud invece ha collegato questa virtù all'esperienza del rapporto coi fratelli; e a mio parere ha colto il centro del problema.

Fratelli! Infatti, caro amico, io ti sento fratello, e anche questo è un motivo per cui ti scrivo: mi sembra che io e tu facciamo parte di un vasto gruppo, non certo tutti amici tra di noi, eppure tutti «fratelli», cioè con un'origine comune e, ugualmente comuni, le più decisive esperienze passate e le più importanti speranze per il futuro. Soprattutto, tutti di pari grado, tutti con gli stessi diritti e tutti liberi gli uni rispetto agli altri. Tra di noi ci sono, cioè, alcuni legami vitali, ma non c'è nessun rapporto di potere; siamo fratelli perché siamo assolutamente parigrado e, direi, «coetanei».

Il sentimento di fraternità basato sulle comuni esperienze e sulla democrazia psicologica rende, infatti, particolarmente realistici – e perciò fecondi – i rapporti tra coetanei. Più difficile – sembrerebbe – è stabilire rapporti del genere con persone di altra età: con chi è più giovane o più vecchio è più difficile, infatti, essere realistici; per motivi diversi accade di idealizzare o nel bene o nel male le altre età della vita. Se vogliamo migliorare anche questi rapporti, dobbiamo fare una critica di tali idealizzazioni.

— • — • —

Bambini

I bambino solo belli, qualsiasi imperfezione è poco accentuata, non appaiono esagerate e spiacevoli specializzazioni. Nei campi vasti dell'infanzia, dove il tempo e lo spazio si estendono come mai faranno dopo, le emozioni sono vivaci – l'individuo è morbido e non tegumentato rispetto ai flussi del mondo – e, poiché di solito gli adulti cercano di produrre attorno ai bambini un paesaggio di emozioni gradevoli, un grande patrimonio di gioia parrebbe posseduto da questa età.

Guardiamo i bambini con la loro grossa testa e i loro occhi attenti, mento e naso appena accennati, corte le braccia e le gambe, liscia e bianca la pelle, movimenti rapidi e voci squillanti. La loro comunità ci può apparire quasi una comunità di alieni, popolo di fate o di marziani, dal brusio e dalle occupazioni non sempre comprensibili. E allora potremmo illuderci ed aspettarci da loro quasi un messaggio nuovo, perché messaggeri o angeli di un mondo diverso e – immaginiamo – migliore.

Ma l'esotismo del loro aspetto è dovuto in gran parte al nostro estraniarci da loro e dal lasciarli, senza molte altre chances, in ambienti occupati solo da altri bambini, da cartoni animati per bambini, da libretti per bambini, da giocattoli per bambini, e così le musiche, i colori e i disegni dei vestiti e degli oggetti personali, le camerette e i mobili, i cibi e i dentifrici. Ora, tutto questo va bene: gli adulti producono un arredamento infantile anche perché han timore di invadere, con cose proprie e inadeguate, le indifese schiere dei bimbi, su cui tante speranze son poste: «maxima debetur puero reverentia». Inoltre, ciascun individuo, famiglia, popolo, età vuole avere il «suo», i propri distintivi e le proprie uniformi, il proprio gergo di confraternita, perché ciascuno è sé stesso anche nel rispetto della propria abitudinarietà.

Quello che non va è la scarsità di viaggi di esplorazione e di visite di cortesia nel Paese degli Adulti che sono concessi ai legittimi abitanti del Paese dei Bambini: a ciascuno il suo, sì, ma è bello anche viaggiare e intrattenere scambi culturali.

Se io, oltre ad osservare i bambini, volgo l'attenzione al mio io bambino passato e presente, vedo che per lui i giochi sono importanti, ma anche importante è la voglia di scienza. Riconosco che la fantasia è essenziale per il bambino – gli permette di essere libero durante un periodo in cui quasi tutti possono comandarlo – ma altrettanto essenziale è l'opportunità della conoscenza razionale. Grammatica e retorica, aritmetica e geometria, biologia e paleontologia, storia ed archeologia, geografia ed astronomia sono grandi passioni dei bambini, certamente più di quanto gli adulti di solito sono disposti a riconoscere. Il bambino riesce a rimanere tranquillo a meditare e contemplare, forse perché si sente meno solo del ragazzo; per lui le relazioni umane sono importanti più a livello qualitativo che a livello quantitativo: se sente di essere pensato ed amato, può rimanere materialmente da solo, pacificamente assorbito in esplorazioni scientifiche. Il ragazzo ha, invece, quasi un urgente bisogno della continua presenza dei compagni.

Ecco, io penso che le possibilità scientifiche dei bambini ora siano sottovalutate e, anche, artificialmente inibite e, infine, cauterizzate ed atrofizzate. Non tanto perché gli adulti siano cattivi ed invidiosi, quanto perché spesso sono ignoranti e confusi. È vero che a volte gli adulti assillano i bambini con corsi di inglese o di informatica, ma questo ha poco a che fare con la scienza: qui l'adulto più che dare una chance di libertà in più, pare dare un ordine in più. Più che permettere al suo interlocutore bambino di spaziare per arricchire la propria persona, sembra richiedergli di produrre dei risultati, di cui poi vantarsi nell'arengo sociale. Non appare tanto un'illuminata e generosa democrazia, quanto un avaro dirigismo.

Sono stato spesso assieme ai bambini, ma devo dire che da queste annose esperienze non ho imparato granché su di loro: continuavo a proiettare su di loro le mie attese pratiche, i miei miti individuali e i pregiudizi diffusi nella nostra società. Ho anche letto molti liberi di sociologia, pedagogia e psicologia, ma gli psicologi bravi sono pochissimi e bravi sociologi e pedagogisti forse non esistono. E poi i libri (se sono buoni libri) possono aiutare a criticare i pregiudizi sociali, ma sono impotenti a contrastare i miti individuali e le attese pratiche.

Ho cominciato a capire qualcosa dei bambini osservando me bambino, nei ricordi e – soprattutto – nelle espressioni attuali; e ho potuto fare questo grazie all'amore di alcune persone buone, che, amando me interamente, amavano anche la mia parte bambina, e mi hanno permesso di accettarla, di dialogarci senza troppi timori e senza eccessive illusioni.

Ho scoperto, allora, che il bambino ama costruirsi un mondo di fantasia, ma egli sa che questa è fantasia e, dunque, una speciale e circoscritta dimensione della realtà, non tutta la realtà. Il bambino è angosciato quando gli adulti mostrano di credere che da quel mondo fantastico il bambino sia ipnotizzato, e lo trattano di conseguenza. Per esempio, al bambino può piacere di giocare al guerriero o al calciatore o al divo, ma egli sa di non essere né guerriero né calciatore né divo e rimane confuso se gli adulti scambiano la sua identità reale col ruolo del gioco, quasi che nel gioco e nel mondo infantile il bambino debba essere segregato.

È chiaro che i bambini hanno dei club infantili, come li hanno i bianchi ed i neri, i boscaioli e i pescatori, gli sciatori e i pallavolisti; ma l'essere soci di un club è integrativo e non alternativo all'essere soci dell'umanità. E nella comune umanità c'è l'amore come c'è l'odio, la gratitudine come l'invidia, le fantasie sane come quelle malate. Lasciare che i bambini abbiano il loro club è giusto; lasciare che nei loro club essi stiano sempre da soli è sbagliato. Se i due più grandi psicologi – Sigmund Freud e Melanie Klein – hanno descritto in

maniera esauriente, da scienziati sperimentali, gli impulsi distorti e le fantasie distruttive propri dell'infanzia, lo scrittore William Golding nel romanzo *Il signore delle mosche* ha raccontato in maniera affascinante, da artista, le distruzioni e le autodistruzioni di un gruppo di bambini lasciati soli dagli adulti.

Adulti

Guardiamo ora un'altra età, quella degli adulti, che comunemente viene chiamata maturità. È il momento di maggiore forza sociale, quando ci si sente influenti per cambiare le cose secondo le proprie idee e decisioni. Nei fatti, si riesce a cambiare e migliorare veramente il mondo? Certamente sì, la maggior parte delle volte. Ora però vorrei soffermarmi più che sugli evidenti pregi di questa età, sui suoi difetti, che possono gravi anche se risultano meno evidenti dei pregi.

Troppo spesso quello che l'adulto vuole realizzare e realizza è quello che prima, nella sua «immaturità», aveva visto realizzare da coloro che allora erano adulti. Egli voleva essere adulto, e cioè realizzatore, ma può essere stato confuso nel credere che per essere tale bisognasse realizzare proprio quelle cose viste nel passato. E così egli si trova a ripetere, mentre le situazioni necessariamente mutano e non si ripetono; e così si trova a sbagliare. E, senza accorgersi del perché, allora gli cade addosso un senso di diffusa infelicità.

Adulto vuol dire realizzare, certo, ma per essere adulto felice bisogna potere realizzare non qualsiasi cosa – per esempio le opere dei precedenti adulti – ma i propri desideri, e la propria irripetibile individualità. A volte, invece, nel vedere i cittadini adulti, sistemati lavoratori, tranquillamente coniugati, sicuri genitori, soddisfatti proprietari, pare di vedere dei poveri bambini che non sono proprietari in verità di niente, ma detengono con incertezza solo il possesso di cose altrui; e quelle cose che essi dovrebbero desiderare e godere sembrano fatte per i desideri e le gioie di chissà quali altre persone del passato.

A volte, inoltre, vediamo degli adulti esibire ingenuamente cose «concrete» realizzate, non solo e non tanto per farsi stimare dagli altri, quanto per convincere sé stessi di possedere cose importanti e soddisfacenti: ma il dubbio rimane nel profondo e, se gli altri non approvassero, ammirassero o invidiassero, credo che molte di quelle cose verrebbero subito abbandonate, mostrando, dunque, che non erano veramente amate.

Inoltre, tra molti adulti sono troppo diffusi i rapporti di potere. Non che non vi siano spietati e feroci rapporti di comando e obbedienza anche tra i bambini e tra i vecchi, ma nei vecchi e nei bambini tali rapporti sembrano meno decisivi rispetto ad altre aspirazioni e

speranze. Se incontri un gruppo di bambini o un gruppo di vecchi difficilmente la prima cosa che noti è un'organizzazione di potere; spesso, invece, in un gruppo di adulti assieme nell'attività specifica da essi intrapresa, ti appare corpulenta ed indiscreta la loro gerarchia reciproca: chi è più importante e chi lo è meno, chi comanda e chi obbedisce. I flussi di potere affascinano molti e da molti sono ricercati per sé stessi, al di fuori di qualunque amore per il gruppo, al di fuori di qualunque utilità per l'impresa da compiere. Certo, la gerarchia è necessaria, ma su un nucleo di necessità può impiantarsi e crescere una quantità di gerarchizzazione e di potere superflua e dannosa.

Naturalmente, però, gli adulti sono anche i difensori per eccellenza della comunità umana e ne sono i nutritori; ed è questo il lato positivo caratteristico di questa età. Vedo quello che nel tuo ambiente puoi vedere anche tu: uomini e donne presi dal loro lavoro, dai loro affetti, dai loro ideali, per i quali il proprio orgoglio e il paragone con gli altri non campeggia in primo piano; grande è la loro attenzione, e, a volte, preoccupazione per il buon risultato del loro lavoro, per la salute delle persone amate, per l'approvazione da ottenere dai propri modelli ideali. E, dunque, faticano, vegliano, corrono, sperano, plasmano, coltivano, combattono, nutrono senza considerare in primo piano i rapporti di potere.

Vecchi

Guardiamo i vecchi. È vero che si vedono alcuni vecchi ricchi delle buone esperienze accumulate durante le altre età di vita e che le amministrano con razionalità e generosità. Ma sono pochi; o, per essere più esatti, sono pochi quelli che si vedono. Voglio dire che magari i vecchi saggi e nutritori sono numerosi, ma non si vedono, sono nascosti, fanno una vita che non riesce ad emergere nell'immaginario sociale. Con la loro moglie, con figli e nipoti, coi vicini di casa sono generosi, ma questa generosità non appare molto agli altri.

Inoltre, ci sono molti vecchi che non riescono a mostrare che dolore e disperazione: dolore e disperazione esistono in tutte le età dell'uomo, ma molti vecchi sono particolarmente convinti nell'esibire queste cose, quasi a chiedere risarcimento, grazie a questa loro «superiorità» di sofferenza, per un'inferiorità che – per vari motivi – spesso si convincono di sentire.

Sarebbe bello vedere vecchi e vecchie soddisfatti del non avere o subire più comandi ed obbedienze, di non avere l'assillo del lavoro materiale e del modello sociale da ripetere e rincorrere. Sarebbe bello vederli contenti di avere tempo per leggere ed imparare tutto ciò che non hanno potuto prima. Contenti perché hanno tempo per riflettere, per chiarificare, confrontare esperienze e pensieri e ricordi e speranze su problemi mai analizzati

sufficientemente prima, quando altre cose urgevano e preoccupavano. Contenti perché hanno il tempo per rivedere i vecchi amici, per riallacciare i rapporti con chi si era allontanato, per medicare le ferite ed appianare i contrasti. Contenti perché possono riguastare con intensità suoni, sapori, odori, immagini della natura e dell'umanità; quando infatti si anela a conseguire un progetto materiale si può essere appesantiti da un ossessivo senso di responsabilità e quelle emozioni immediate e quasi corporee vengono attutite ed addormentate.

Eppure, si vedono facilmente vecchi così? Non sembra. Può darsi che sia il mondo degli adulti «attivi» a nascondere una realtà rigogliosa che, poiché non è la sua, potrebbe mettere in discussione tante pretese certezze… Comunque, se l'occultamento dei beni della vecchiaia è frutto di propaganda, tale propaganda è efficace, tanto che molti di noi temono la vecchiaia, perché ci viene prospettata come un cunicolo di solitudine. E siamo allora inclinati a dar ragione ad Oscar Wilde quando dice: «L'esperienza insegna che non appena si giunge all'età giusta per saperne di più, è proprio allora che in realtà non si sa niente di niente».

Se vecchi e bambini ci possono sembrare troppo succubi di una propaganda che li persuade ad essere insoddisfatti del proprio stato; e se gli adulti ci possono sembrare da una parte troppo conformisti e dell'altra troppo attratti dall'idolo del potere, ecco, allora, che la giovinezza potrebbe candidarsi – oggi come spesso nelle culture passate- ad essere idealizzata come età ottima e desiderabile su tutte le altre.

Giovani

Ecco un giovane davanti ai miei occhi: è bello, muscoloso ma anche snello e armonioso, senza i segnali della forza bruta; possiede, si direbbe, una forza agile e flessibile; ha un corpo e soprattutto un viso che mantengono i lineamenti lisci, rotondi, vaghi e non pronunciati della fanciullezza. È vestito con semplicità, ma i suoi abiti sono colorati e segnalano l'allegria o – meglio – il desiderio di allegria. Nel suo sguardo e soprattutto nella sua voce ci possono essere anche ombre di dolore, ma sempre esse sono assieme a un superamento di questo dolore: «Sì – sembra dire il timbro della voce di questo giovane – so cosa è la sofferenza, conosco la fatica, il dubbio e la noia; ma voglio testimoniare con tutto me stesso che io lotto perché si affermi la gioia, voglio testimoniare che il mondo, ultimamente, è interessante e non è noioso, che nelle fibre della mia carne ho alcune indubitabili certezze: che la sincerità e la franchezza sono belle ed irrinunciabili, che la lealtà verso un amico è sacra».

Egli è modesto – snobismo e vanità sociale sono le ultime cose per lui! – ed è coraggioso: non rinuncerebbe mai ad un'impresa solo perché è rischiosa;: ed è generoso: non rinuncerebbe mai ad un'impresa solo perché faticosa. Egli è mite e democratico: può avere

influenza sui suoi compagni perché con la sua piacevolezza li attira, ma mai perché con la sua forza li costringe. È fantasioso ed intelligente: non lo sentirai mai ripetere le frasi fatte, impigliarsi in goffe ideologie giornalistiche o televisive; ha la disinvoltura e la fiducia sufficienti per manifestare agli altri le intuizioni e le fantasie del proprio mondo interiore, senza vergognarsene. Ha anche un sorriso intelligente, che apre nei miei occhi un mondo pieno di ricchezze; perché è un sorriso sincero, che mi assicura di una sua reale gioia (egli non sorride solo per rendermi allegro, ma perché lui è, insieme con me, allegro).

Mentre ti scrivo queste cose immagino che tu ti stupisca, che pensi che io stia facendo, per parodia, di questo giovane il fantasma di una pubblicità commerciale, e ti domandi perché, in questa parte della mia lettera sulla giustizia, io stia così ingiustamente privilegiando ed idealizzando la giovinezza.

D'altra parte, invece, potrei mettermi nei panni di un Catone esistenzialista e fare un quadro opposto di questo giovane. Potrei dire che egli è falso ed antipatico perché sorride solo per farsi vedere; è conformista fino all'ultima fibra e mai saprebbe dire una sillaba se si trovasse il solo a dirla e gli altri compagni stessero zitti; è pusillanime perché anche se avesse delle convinzioni – magari proprio quelle del conformismo – mai le difenderebbe a rischio di qualcosa; è noioso e volgare: ripete sempre le solite quattro cose legate all'ultima parola d'ordine di moda o al più brutale impulso del suo corpo; è insicuro e bloccato: non riesce ad esternare niente del suo mondo interiore, della sua ricchezza individuale; è freddo e frivolo perché non ama profondamente e seriamente nessuno e a nessuno è fedele; è poi succube del preteso mondo adulto che servilmente imita; è sfiduciato, il futuro come novità per lui non esiste, crede di non possedere nulla con cui arricchire la storia sua e del mondo.

Quadro contraddittorio. Forse la comunità umana proietta molti simboli nei giovani e pone loro molte e grandi richieste. E allora: «corruptio optimi pessima», ciò che può essere la cosa migliore, se succedono guai, può diventare la cosa peggiore. Il «giovane eroico» può lasciare il posto alla «pedina della società dei consumi».

Motivi perenni di un privilegio

Perché, almeno a uno sguardo superficiale, la società parla con tanto interesse dei giovani? Tralasciamo, ora, i motivi cattivi (il giovane è più inesperto e dunque più ingannabile; il giovane è più debole e dunque più comandabile; eccetera) di cui magari ti scriverò poi, affrontando il problema del male. Ora guardiamo i motivi buoni. Tra questi vi sono motivi perenni e vi sono motivi specifici del nostro tempo.

Motivi perenni: il giovane ha il corpo più forte e libero da malattie, e ha il corpo più bello e armonioso. Il giovane ha già una sua identità formata in cui piacevolmente dimora, diversamente dalla maggioranza dei bambini; però non può ancora essere ritenuto corresponsabile delle bruttezze e delle ingiustizie del mondo, diversamente dalla maggioranza degli adulti, e quindi sembra e si sente più buono. Il giovane ha e coltiva i suoi propri pregiudizi, ma non ha il potere di imporli agli altri, e dunque non è odioso; inoltre, sembra avere nel suo lungo futuro le chances per superare tali pregiudizi, e dunque non è veramente sgradevole e non è noioso. Comunque, le sue convinzioni e anche i suoi pregiudizi sono un po' diversi da quelli di volta in volta dominanti nella comunità, e quindi sembrano annunciare un mondo nuovo, forse migliore.

Motivi attuali: la società complessa e il pro-lungamen-to della giovinezza anagrafica

Vi sono poi dei motivi specifici dei nostri tempi che la società ha per privilegiare il mondo giovanile e quasi per propagandarlo, incoraggiando a «rimanere giovani» o a «tornare giovani». Un motivo è che tutto è diventato più complesso: con evidenza ce lo mostrano le arti e i mestieri, che sono sempre più specializzati e sofisticati. Il curricolo scolastico per forza deve allungarsi e con esso lo spazio socialmente concesso allo status di giovane; prima, per i mestieri più semplici e consolidati dalla tradizione, bastavano pochi anni di scuola. Inoltre, questa tendenza dello status giovanile ad estendersi non riguarda solo la formazione del lavoratore, ma anche la formazione complessiva della personalità. Infatti una comunità popolosa, pluralista e democratica richiede all'individuo molte più conoscenze di una comunità scarsa, monolitica ed autocratica. Richiede una personalità molto più rotonda, versatile, sicura, internamente solida e – dunque – richiede più tempo per costruirla.

Pensa, per esempio, ai rapporti tra uomo e donna: nel passato non c'era l'uguaglianza e sia l'uno che l'altra spesso si univano inseriti nel semplice, rapido e monotono schema del comando-obbedienza, con il forte rischio di una non comunicazione delle proprie personalità e di una separazione di fatto tra gli ambienti di vita: gli uomini vivevano in realtà sempre con gli uomini e le donne sempre con le donne. Oggi, invece, c'è maggiore uguaglianza, uomini e donne vivono molto più negli stessi paesaggi sociali e, quando s'incontrano, non si incontrano più solo come uomo e donna, ma anche come compagni, amici, collaboratori, discepoli, maestri, clienti, pazienti, nemici, concorrenti, leader, seguaci, intrattenitori ed intrattenuti. Bisogna ora imparare a conoscersi ed apprezzare un numero molto più grande di reali compatibilità di convivenza quotidiana. E questo richiede maturazione a tempo, richiede una prolungata giovinezza.

O anche, pensa al comportamento del cittadino, ora in cui religioni, filosofie ed ideologie sono tanto numerose e diverse le une dalle altre: quanti esperimenti, confronti, bilanciamenti, analisi e sintesi tra di esse dobbiamo fare, per non essere soffocati dalla ressa confusa e dalla passività, per soppesare e scegliere una via che sia *nostra*! La burocrazia statale, inoltre, di necessità è sempre più articolata, enorme e misteriosa, e sempre più giganteschi sono i centri di potere del capitalismo; sempre più stratificati ed intersecati sono i vari livelli (momentaneo, effimero, stagionale, ciclico, strutturale, ecc.) dell'informazione giornalistica, televisiva e libraria, anch'essa proveniente da organizzazioni sempre più complesse.

Un primo bisogno, allora, è di essere capaci di difendersi dall'inganno e dalla confusione; un secondo bisogno è di sapere utilizzare – attraverso un lavoro di selezione, purificazione ed organizzazione – quanto di buono producono nelle parole e nei fatti queste istituzioni sociali. Bisogna farlo, per essere cittadini e non sudditi. Altrimenti i nostri figli saranno figli di sudditi, e noi, invece, vogliamo che essi siano liberi figli di liberi.

E, dunque, prima di fidarci di mettere al mondo dei figli, dobbiamo essere noi stessi dei cittadini un po' sicuri. Così potremo, per quanto sta in noi, cercare di proteggere i nostri figli da tanti pericoli di spersonalizzazione e sudditanza che, purtroppo, sono presenti, e in forma molto sofisticata, nella nostra complessità sociale. Così potremo aiutarli a trovare, avvicinare godere quelle tante buone occasioni veramente vitali ed arricchenti che in questa complessità sociale sono certamente abbondanti come mai prima nella storia, ma che non sono certamente facili da conoscere e maneggiare. Anche per questo – perché io possa diventare cittadino e padre di cittadini – deve essermi concesso un più lungo ed articolato periodo di formazione protetta e, dunque, una più lunga giovinezza (ecco perché rattristano quelle immagini della pubblicità commerciale dove compaiono mamma e papà poco più che adolescenti, bellissimi, sì, ma la loro giovinezza conclusa a tappe forzate suggerisce una maternità ed una paternità solo illusorie).

Insomma, io reclamo – e anche tu, amico mio, aiutami a reclamare – il diritto ad una giovinezza più lunga! Cominciare una carriera più tardi, servire o, meglio, confrontarsi con eserciti, burocrazie e corporazioni più tardi! Potendo, nel frattempo, osservare, imparare, faticare, sperimentare, amare, soffrire, senza assumere però responsabilità definitive verso cui si sia impreparati; senza dover far finta di avere come interlocutori parigrado persone che, comunque, sono troppo prevalenti per astuzia e forza.

Una società complessa, se deve essere un paesaggio di creatività e non un labirinto, richiede un apprendistato lungo e complesso. Quando dovrebbe terminare questa giovinezza? Bisogna verificare i casi concreti, tenendo conto di molte variazioni tra nazioni, regioni, classi sociali, tipi psicologici e – soprattutto – singole individualità.

A un certo punto, però, la giovinezza, in un certo senso, si dice che debba finire. Già lo suggerisce la biologia: oltre una certa età le forze scemano; oltre una certa età è più aleatoria la generazione dei figli. E, se i propri genitori premuoiono, diventa intenso il desiderio di ricreare un punto stabile di affetti.

Inoltre, se tutte le posizioni di potere venissero tenute da persone troppo anziane, alle soglie della morte, non vi sarebbe tempo per un confronto diretto sufficientemente lungo, nelle istituzioni, tra i diversi carismi generazionali. E si ha, poi, il desiderio di provare, tra i mille altri esperimenti, anche quello della realizzazione convenzionale, possibile solo nel conflitto aperto, nelle cariche ufficiali e nel potere; perché si spera che il potere possa essere gestito in maniera più umana che nel passato.

E, inoltre, a un certo punto, sempre più numerosi sorgono intorno a noi individui più giovani e noi sentiamo di volere offrire loro istituzioni migliori, e allora dobbiamo esporci ed accertare di farne parte. E certamente ne faremo parte. Ma solo al momento opportuno.

— • — • —

Dalla giovinezza anagrafica a quella permanente

Dunque la giovinezza sociale, cioè lo status esterno di giovane riconosciuto dalla società, ha un termine. C'è, però, un'altra dimensione della giovinezza, oltre a quella biologica e oltre a quella sociale o anagrafica. Sostanzialmente, l'uomo non è fatto per invecchiare, ma bensì per esplorare in territori sempre più vasti le possibilità di realizzazione dei valori propri della giovinezza. Questi valori possono essere realizzati lungo tutta la vita.

Scelta del lavoro

Noi non dovremmo accettare un lavoro che non amiamo: eppure molti, all'inizio, scelgono gli studi o il lavoro, «per rendersi indipendenti economicamente», per non rimanere «disoccupati», o proprio per fare i soldi o per avere un «prestigio» che permetta di sentirsi superiori. Così si condannano a perdere subito una parte della giovinezza. È vero che per molti di noi è impossibile, per cause esterne, scegliere il lavoro preferito; ma a volte scegliamo da noi stessi – con quello che retrospettivamente possiamo chiamare un errore – il lavoro peggiore, quello che non ci piace. Se fossimo più pazienti, liberi e fiduciosi, magari non

avremmo accesso proprio al lavoro ideale, ma sicuramente non ci impegneremmo in un lavoro che ci è antipatico.

D'altra parte, se il lato di ripetitività ed antipatia del nostro lavoro è causato da una forza esterna e maggiore, cioè non siamo noi ad esserne responsabili con le nostre confusioni, noi potremo pian piano metterlo in minoranza e far crescere sempre più il lato creativo, simpatico e sempreverde. L'importante è che non siamo noi ad essere confusi. Se non siamo confusi troveremo ogni anno, ogni mese e sempre numerose occasioni di progresso nei rapporti coi colleghi, coi clienti, coi macchinari, con l'organizzazione, con gli studi e gli esperimenti. Se ci applichiamo per migliorare continuamente le nostre capacità professionali, riusciremo a trovare aspetti anche nel lavoro apparentemente più piatto. E il lavoro creativo è una delle vie più evidenti, anche se non forse una delle più importanti, per la permanenza della giovinezza.

Libertà dagli schemi

In generale, giovinezza è rifiutare, per quanto sta a me, di collaborare alla routine, alla convenzione e al pregiudizio: bisogna, invece, cambiare ed esplorare nuovi cambiamenti. In politica, per esempio, dare il proprio voto senza nessuna soggezione agli schemi ideologici e di interesse, ma solo ai principi più intimi della propria personalità: la vita è imbalsamata dagli schemi, e, invece, di volta in volta richiede decisioni diverse proprio per rimanere fedele agli stessi principi. Diceva Francesco Petrarca: «Propositum mutat sapiens, at stultus inhaeret». Si può, inoltre, leggere un particolare quotidiano da anni, ma, se a un certo punto si rimane insoddisfatti della troppa unilateralità o disgustati da alcune menzogne, si può smettere e cominciare a leggerne un altro, e poi magari un altro ancora. Si può, inoltre, ingrassare o dimagrire secondo il proprio bioritmo e non secondo il terrorismo della moda. Ancora: ci si può appartare per leggere o meditare, o, viceversa, ci si può dar da fare per organizzare un momento di festa e di comunità; e in entrambi i casi bisogna agire secondo le proprie esigenze interne, e non secondo un pregiudizio esterno. Particolarmente la giovinezza si manifesta in questo: non escludere la serietà a pro della ricreazione o la ricreazione a pro della serietà: alcune cose serie – se si è sinceri con la propria natura – possono risultare le più divertenti, e alcune cose ricreative possono risultare – se si è servi dei pregiudizi esterni – le più noiose (così come, del resto, molte cose serie, si è servi, sono del tutto frivole, e molte cose ricreative, se si è liberi, sono piene di contenuto estetico ed etico).

Capacità di nuove amicizie

La varietà e la plasticità delle amicizie è un positivo ringiovanimento di tutta l'esistenza. Varietà: l'adulto è giovane sostanziale se, come il giovane anagrafico, non si arresta di fronte agli steccati dei pregiudizi e delle abitudini e riesce a trovare e coltivare gruppi e tipi diversi di

persone amiche. Plasticità: l'adulto è giovane sostanziale se, come il giovane anagrafico, continua ad aggiungere nuove amicizie alle vecchie.

Colui che è giovane permanentemente ha amici negli ambiti sociali e geografici più diversi, tra i più e i meno ricchi di lui, tra chi coltiva uno studio o una professione e chi ne coltiva altri del tutto diversi, tra chi vive nella stessa strada e chi ha incontrato a scuola, a un concerto, al gruppo sportivo, in viaggio, in vacanza; con chi vede tutti i giorni e con chi vede una volta l'anno. E ad ogni nuova esperienza rimane aperto a riconoscere le persone interessanti, rimane disponibile al nuovo legame: ha amici conosciuti durante l'infanzia, quelli dell'adolescenza, dell'università, del militare, quelli conosciuti nei primi luoghi di lavoro, quelli conosciuti dopo sposato, quelli conosciuti durante le malattie e quelli con cui ha condiviso un'impresa e un successo, quelli della maturità e quelli della vecchiaia.

Veramente questo è un punto cardinale: chi riesce a desiderare nuove amicizie lungo tutte le età della vita, questi è il vero e sostanziale giovane (colui al quale attribuire la precedente ed idealizzata fantasia). Considera la libertà e la felicità di poter accogliere un nuovo amico quando tu hai cinquant'anni e poi gradatamente, secondo le occasioni, fargli conoscere gli amici d'infanzia; essi, conoscendosi, magari diventeranno amici tra di loro e il loro legame contribuirà a rendere vitale il collegamento tra le varie parti del tuo cuore, tra i ricordi lontani e quelli vicini, e le speranze.

Capacità di imparare

Penetriamo ancora più all'interno del concetto della giovinezza permanente: giovinezza è la nostra stessa capacità di imparare ogni giorno qualcosa di nuovo. È questo quel fatto interno che poi appare all'esterno nel lavoro creativo, nel rifiuto delle abitudini e dei pregiudizi, nel desiderio di fare nuove amicizie. Anche qui il giovane anagrafico serve come immagine: egli è senza potere, per forza o per amore deve essere umile («Decet verecumdum esse adulescentem») e aperto ad imparare.

Il giovane permanente in tutte le età della vita ama leggere. Legge classici e contemporanei di molte discipline diverse inseguendo magari un filone tematico o un autore prediletto, sempre, comunque, più per piacere che per dovere (c'è anche il dovere, come promemoria di completare ciò che si è iniziato per piacere, affinché il piacere futuro non sia diminuito per impreparazione e disorientamento). Noi ameremo incontrare e conoscere i vari gruppi di specialisti – tifosi di calcio, uomini politici, botanici, teologi, industriali, musicisti – perché i loro ambienti, collegati al nostro, sono interessanti, e perché così meglio conosceremo anche il nostro, che di ciascuno di quelli in realtà si nutre.

E scriveremo: lettere, memorie, diari, poesie, novelle, pensieri filosofici, progetti economici, progetti tecnologici; e poi faremo disegni per questi progetti, dipingeremo, aggiusteremo macchine, ibrideremo fiori e ortaggi nel nostro giardino, fabbricheremo mobili, rilegheremo libri, comporremo canzoni. Cioè, insomma, cercheremo la produzione manuale ed intellettuale di qualcosa che sia proprio nostro, su cui possa agire la libertà della fantasia, che appaia anche segno materiale ed esterno per la verifica e la comunicazione con altre persone, che documenti, attraverso l'accumularsi dell'esperienza, la nostra capacità di migliorarsi e, attraverso il cambiamento e la sperimentazione («Amant alterna Camoenae»), la nostra capacità di rinnovarci.

Pensiamo a una sorta di «laboratorio sperimentale» nei rapporti interpersonali. Nei tanti rapporti immediata (cioè non necessariamente profondi) che mi capitano, oltre a un contenuto preciso e principale della comunicazione, ci sono anche contenuti convenzionali, non propriamente attinenti al proposito volontario. Questi contenuti convenzionali deindividualizzano sia l'immagine che io ho di me stesso sia quella che ho dell'altro, che mi sta di fronte.

Per esempio, io sarò portato meccanicamente a parlare per non far calare un silenzio imbarazzante (la convenzione dice, infatti, che il silenzio è imbarazzante), sarò portato a sorridere a un certo punto, a dire certe frasi fatte, a mutare in un modo o nell'altro il timbro della mia voce, ad avvicinarmi o ad allontanarmi, a reprimere qualche impulso di sincerità o a non rispettare qualche esigenza di riservatezza, a volte a non mostrare un vero bisogno di aiuto, a volte invece a mostrare un falso bisogno di sottomissione.

Tutti questi fenomeni da una parte indeboliscono, più o meno, l'efficacia dello scopo volontario che stiamo perseguendo nella comunicazione, dall'altra indeboliscono la nostra fiducia che un rapporto ci possa far star bene. Non stiamo infatti veramente bene, perché questi contenuti convenzionali in parte deformano sia la nostra identità sia quella dei nostri interlocutori.

Allora bisogna che noi – con gradualità – sperimentiamo comportamenti alternativi, che ci opponiamo attivamente al meccanismo delle convenzioni. Per esempio, quando non ho nulla da dire, provo a stare zitto: «Quid me alta silentia cogis rompere?». Ancora: parlo coi bambini di cose importanti, senza infantilizzarmi; parlo con gli uomini rivolgendomi alle loro – convenzionalmente «femminili» - parti di dolcezza e sensibilità, e parlo con le donne rivolgendomi alle loro – convenzionalmente «maschili» - parti decisioniste, competitive,

logico-pragmatiche. Parlo di sport o di supermercato con gli intellettuali, e parlo di religione e morale con i tifosi del Bar dello Sport. Scherzo con la persona molto romantica e drammatica; sono appassionato con lo scettico volterriano. Insomma, sperimento e cerco la libertà!

È chiaro che sarebbe provocatorio e stravagante comportarsi così con uniformità e rigidità; ma la disinvoltura nel riuscire a sperimentare qualche volta un comportamento anticonvenzionale è una virtù: se non la si ha vuol dire che si è tanto deboli da considerare la convenzione – comoda solo di solito e per lo più – come una verità immutabile, valida sempre.

Il giovane anagrafico, per amore o per forza, è più portato a vivere scenari sperimentali. Noi saremo permanentemente giovani mantenendoci sperimentatori nei rapporti interpersonali.

Capacità di coinvol-gimento

Un'altra esperienza decisiva nel ringiovanirci è la pratica di conversazioni profonde – appassionate, sincere, importanti – con gli amici. Se riesci a parlare, per caso o di proposito, ai tuoi amici con fiduciosa e dettagliata sincerità dei sentimenti più forti (amore, paura, odio, nostalgia) e con sicurezza e coerenza dei concetti più profondi (Dio, anima, tempo, morte, universo, bene e male), allora mi pare evidente che non avrai perduto il brivido di entusiasmo e di pathos che percorre (o dovrebbe percorrere) le discussioni dei giovani anagrafici coi loro amici.

Capacità di medita-zione

Un'altra esperienza di vivacità spirituale, che è contemporaneamente costitutiva della giovinezza sostanziale, è la pratica della meditazione, intesa come contemplazione libera, spregiudicata e paziente (cioè senza urgenza di tempi e di risultati immediati), meditazione che abbia per oggetto sia il mondo «interiore» sia quello «esteriore». Vediamo perché si possono associare giovinezza e capacità di meditazione.

Durante la giovinezza anagrafica il tempo – i giorni, i mesi, gli anni – ci sembra più lungo e lento e il suo ritmo consente libertà che più tardi sono ritenute eccessive, tra le quali c'è la meditazione.

Inoltre in questa età non abbiamo troppi obblighi né troppo rigidi di produrre risultati visibili e trasferibili alla comunità; e la meditazione, che può offrire questo genere di risultati, allora può avere più spazio.

Ancora: da giovani il futuro materiale ci appare, seppure vago e sfumato, comunque largo e lungo: e siamo più capaci di sopportare delle frustrazioni, infatti speriamo che la frustrazione di oggi sarà compensata da un benessere futuro. Ora, la meditazione – che indaga

sul profondo e procede per prove ed errori – spesso illumina malattie, vie morte, rischi e, comunque, intricati dubbi. Essendo essa un incontro coraggioso con la propria personalità, offre la visione anche di ciò che non va, quando noi magari vorremmo che tutto andasse bene. Questo frustra; ma il giovane pensa: «Eppure proprio questa frustrazione di adesso è occasione di una scoperta che mi aiuterà a percorrere le vie aperte e areate che mi condurranno nel futuro – per me lungo e promettente – a un più vere benessere».

Un altro motivo è che da giovani sentiamo maggiormente il bisogno di chiarificare, discutere e sistematizzare in un insieme unitario e coerente le cose che man mano impariamo; e questo di necessità, perché nella giovinezza anagrafica più che nelle altre età biologiche ed anagrafiche siamo pressati dalle nuove conoscenze che ci sono proposte dalle esplicite strutture e procedure di apprendistato.

Infine, i giovani anagrafici sono meno legati a strutture superindividuali che l'adulto ha ormai accettato e a cui spesso delega il lavoro personale della meditazione: partiti per i problemi politici, sindacati per quelli economici, giornali e televisione per gli altri. Il giovane, più indipendente dalle responsabilità famigliari, non iscritto a partiti, clientele, corporazioni o sindacati, che legge poco i giornali e non ha giornali fissi, è indotto maggiormente a meditare in prima persona.

Ma, ancora, mi viene in mente il sospetto, e più che il sospetto, che questo giovane anagrafico che sto descrivendo non sia altro che una fantasia, una cara idealizzazione, con cui chiamo «giovinezza» certe disposizioni positive. E, allora, critichiamo la materialità di questa fantasia, per comprendere che il nostro desiderio di meditazione non è segregato in un'età anagrafica.

Infatti: evitando, per quanto posso, convenzioni e routine e cercando di osservare le novità dei singoli avvenimenti e dei giorni singoli, il tempo ridiventerà lento e lungo, come per questi ipotizzati giovani anagrafici. Se non do retta alle troppo severe interne ed esterne voci che mi impongono risultati visibili, efficienza e urgenza, avrò ancora speranza e fiducia, come l'ipotizzato giovane anagrafico. Se considero il futuro un vero futuro – qualcosa di nuovo che ancora non so – esso sarà sempre ampio in qualsiasi età della vita, e, dunque, in qualsiasi presente una singola frustrazione non mi costringerà a chiudere gli occhi di fronte alla mia realtà interiore. Se continuo ad imparare, continuando ad aver bisogno di chiarificare e di discutere, ridimensionando le organizzazioni superindividuali al loro vero ruolo che è utilitario

e di comodo, ma non è fondamentalmente conoscitivo, non delegherò ad esse pensieri e giudizi.

Ecco allora che, come gli ipotizzati giovani anagrafici, io sono allora sostanzialmente giovane e, nella fattispecie, continuerò ad avere, ogni volta che ce n'è bisogno e ogni volta che mi piace, la libera e bella esperienza della meditazione. E così si comprende l'aforisma di Oscar Wilde: «L'ozio è il segreto della perfezione e il fine della perfezione è la giovinezza».

— • — • —

La giu-stizia tra modello materiale, modello ideale ed esperienza reale

Voglio ora tornare allo spunto iniziale di questa discussione: la fraternità e la giustizia. È bello essere figli ed è bello essere genitori, è belle essere amanti ed ammiratori ed è bello essere amati ed ammirati, è bello essere maestri ed essere discepoli, è bello essere leader ed essere seguaci. È bella, cioè, la varietà. Ma se, nelle fondamenta di noi stessi non siamo *fratelli*, cioè non riconosciamo l'uguaglianza profonda della nostra natura umana e il desiderio di rapporti di pari grado, allora anche quelle gioie si corrompono, e, in verità, non sono neanche possibili. Il leader manipolerà il seguace e il seguace adulerà il leader, l'amante sedurrà l'amata e l'amata tradirà l'amante, il maestro confonderà il discepolo e il discepolo invidierà il maestro, il padre esaspererà il figlio e il figlio dimenticherà il padre.

Ho cercato, allora, di trovare nell'esperienza di essere coetanei l'immagine materiale del sentimento di fraternità e, dunque, nell'esperienza delle diversità l'immagine materiale del sentimento di non-fraternità. Ho cercato, perciò, di individuare in una delle età della vita umana, la giovinezza, un modello ideale a cui le altre età possano guardare e in cui possano identificarsi per sentirsi idealmente coetanee e in relazione fraterna.

L'identificazione è possibile perché la giovinezza non è essenzialmente un'età biologica: infatti essa è anche un'età anagrafica cioè sociale, che può e deve allungarsi così come l'attuale società complessa richiede. Ma la giovinezza non è neppure essenzialmente un'età sociale: infatti essa è anche un atteggiamento dello spirito, atteggiamento che è sempre possibile, ogni volta che riusciamo ad essere liberi nella scelta delle attività, liberi dagli schemi, capaci di nuove amicizie, capaci di imparare e di coinvolgerci, capaci di meditare.

Ho individuato il modello ideale delle età proprio nella giovinezza anagrafica, perché ho seguito una secolare tradizione letteraria e anche le categorie prevalenti nell'attuale senso comune. Ma, se avessi seguito certi poeti romantici, l'avrei potuto individuare nell'infanzia; se avessi seguito certi monaci ed asceti antichi e medievali, l'avrei potuto individuare nell'età

adulta. L'importante, però e comunque, era trovare un modello ideale di età che fungesse da punto d'incontro comune per tutte le età, affinché tutte le età potessero dire: «Qui riconosciamo il valore! Qui ci sentiamo co-etanei e fratelli».

Ma era anche importante mostrare che questo modello è ideale proprio perché non è materiale, perché non è segregato da limiti inerziali ed invincibili. Se fosse materiale, esso – nel nostro esempio la giovinezza biologica e, al massimo, anagrafica – sarebbe invidiato da chi non lo possiede ancora, sarebbe vissuto come insicuro strumento di trionfo da chi provvisoriamente lo possiede, sarebbe un rimpianto straziante per chi non lo possiede più.

Un modello ideale ha, invece, un vantaggio su un modello materiale: può infatti funzionare da simbolo o segno di un'essenza reale; nel nostro esempio l'idealizzazione della giovinezza ha funzionato come simbolo di un atteggiamento libero, socievole, entusiasta, amante della conoscenza; atteggiamento che può essere proprio a tutti e a ciascuno, sempre, in quanto tutti condividiamo la nostra unica e comune natura. E la natura – l'aristotelica «essenza» - non commette ingiustizie con nessuno.

La virtù della giustizia, che attribuisce «a ciascuno il suo», ci permette di riconoscere un modello ideale di età della vita, ossia un segno o simbolo di come realmente si può vivere con pienezza la vita in tutte le sue età. Infatti, la giustizia ci induce a rispettare gli specifici diritti del bambino, dell'adulto e del vecchio (di me stesso in quanto il mio mondo interiore accoglie le esperienze di tutte queste età). Ci induce, cioè, a riconoscere e ad aiutare le specifiche potenzialità che il bambino, l'adulto, il vecchio hanno di raggiungere – ciascuno a modo suo- la comune pienezza della vita cui tutti aspiriamo.

— • — • —

3
Forza

Ora, caro amico, voglio parlarti della virtù della forza (ἀνδρεία; fortitudo). E vorrei essere particolarmente persuasivo perché so che tu, come me e come tanti altri, sei stato a volte intimidito e confuso riguardo alle possibilità buone ed attuabili di questa risorsa vitale.

Forza co-me benes-sere del «corpo»

La forza è bella perché la si desidera facilmente; la forza è amica perché sembra che non si spacci per quello che non è e subito mantiene la sua promessa. Ci sono dei livelli immediati del benessere psicocorporeo che ti possono aiutare a capire cosa intendo per forza. Pratica uno sport – come il calcio, l'atletica, lo sci, il tennis – e, nel momento in cui sei in azione, stai veramente attento a cosa ti succede: dai tutto te stesso nel movimento dei muscoli, potente, rapido e senza pentimenti; il calore, il sudore e l'eccitazione avvolgono il tuo corpo e tu – vincerai o no – devi comunque vincere. Anche se gareggi da solo, poniamo volendo fare un discesa di sci nel modo più elegante, con più velocità, con la traiettoria più difficile o più fantasiosa. Non hai angoscia perché ogni gesto del corpo è una decisione che vede subito suoi frutti: e cioè il rafforzamento dei muscoli e dei sensi, e il contributo che col tuo corpo dai agli avversari, ai compagni di squadra o anche solo al paesaggio naturale.

Se guidi un'automobile o una motocicletta, la velocità, l'alternarsi intelligente delle accelerazioni e delle decelerazioni, la mobilità dello sterzo, l'avvolgente ronzio del motore, il consumo della benzina, delle gomme, della strada e del vento, l'affrontare e il superare gli altri veicoli: sono tutte piccole esperienze di una forza immediata che ti ristora. E hai provato a cavalcare? Pensa: governare un cavallo sempre al di qua dell'incerto confine oltre al quale è lui che governa te, e dominare l'erba vasta della campagna, e, magari insieme sotto la pioggia e il vento, continuate a correre nonostante il freddo – perché nello sforzo il calore lo create voi – in un patto a due che si integra agli elementi della natura, nonostante il prolungarsi ed anzi l'intensificarsi dello sforzo. Oppure: è bello fare una lotta con un compagno, ad armi pari e per gioco, dunque senza nessuna prepotenza. Vi confrontate, perché entrambi tu e lui volete così, liberamente e per piacere; ed ecco, dunque, l'azione: i muscoli delle braccia e delle gambe sono obbedienti alle miriadi di decisioni che prendete nello spazio di attimi. C'è un vero rischio di soccombere, ma il rischio dà verità al momento. Vi avvinghiate e sentite allora che ciascuno dà all'altro di provarsi ed esaminarsi, senza odio alcuno ma con simpatia e fiducia;

non c'è posto per menzogne e doppifondi, ciascuno deve fare il massimo per prevalere e dunque, in quel momento, non lascia angoli chiusi in sé.

Se questi sono alcuni degli esercizi più immediati della forza – non certamente i più importanti, ma comunque utili per avviare una comprensione di questa virtù – altri esercizi seguono da vicino, per esempio nelle riunioni di massa. Nello stadio a vedere una partita siamo tanti e la forza delle nostre urla di incitamento è moltiplicata dalla nostra unione. A tratti, cadono le barriere gerarchiche e ci sentiamo uguali tra di noi, fuori dalla rete di vanità e paure, di illusioni e di disprezzo tra chi crede di comandare e chi crede di obbedire. Alle session di un concerto rock oltre l'idea di eguaglianza ne sorge un'altra: scoprendo che siamo in tanti ad amare proprio quell'artista, ci sentiamo nella verità, pensiamo che il nostro gusto sia «oggettivo», che abbia delle buone ragioni per esserci; inoltre, se amiamo insieme agli altri una stessa canzone, ci sentiamo compresi dagli altri. Ci sentiamo anche più sicuri, perché i contenuti delle canzoni che amiamo sono potenzialmente difesi da tante altre persone, e noi dunque, nel proclamarli, non saremo dei profeti disarmati.

Non mi sfugge, però, che questi esempi di forza immediata sono carichi di ambiguità. Il forte, muscoloso combattente può anche essere un mercenario o servo, un «gorilla» di qualche potente, rispetto a cui fa una meschina figura di debole. Il tifoso dello stadio e il fan della session possono essere trascinati ad atti di violenza, oscenità e altre degradazioni dall'illusione che il numero cancelli il senso di colpa e dal timore che, se non obbedissero al conformismo del gruppo, perderebbero l'amore del gruppo. E in questo «essere trascinati» c'è evidentemente debolezza e non forza.

Inoltre, questi esempi non possono mettere in luce caratteristiche essenziali, che cioè si ritrovino in tutti i forti. Una persona handicappata fisicamente non può compiere le preformance dell'automobilistica o del cavaliere o del lottatore, eppure può resistere – poniamo: egli è un partigiano – alle torture dei nazisti senza rivelare i nomi dei propri compagni. Egli è, dunque, certamente un forte e l'efficienza psicocorporea degli esempi precedenti, se pure accompagna alcuni gesti di forza, non li accompagna però tutti, non è essenziale.

Coraggio

Una caratteristica meno ambigua e più essenziale della forza è il coraggio. Ci deve essere un pericolo che minaccia – o faccia a faccia o come vasta ombra indistinta – i nostri possessi e i nostri ideali. Qualcuno o qualcosa che vorrebbe negarli, spegnerli, mangiarli. E ci deve essere la decisione interiore di resistere comunque a questa minaccia; comunque: dunque

senza badare alle convenzioni e ai pregiudizi che vorrebbero ingannarci suggerendoci come, nella lotta, potremmo perdere altri beni che ora, da questo pericolo, non sarebbero in realtà minacciati. Questi altri beni, che – secondo il nemico – non sarebbe ragionevole che rischiassimo nella lotta contro di lui, possono essere il tempo, le cose, la salute, la vita. Ma il forte è coraggioso perché sa, o almeno in qualche modo intuisce, che se rinunciasse alla lotta perderebbe la verità ed il bene, e senza la verità e il bene il tempo è vuoto, le cose sono indifferenti, la salute è impossibile e la vita è infelice perché priva di scopo.

Non esiste la forza senza il coraggio: se un uomo esercitasse la forza senza essere coraggioso, egli in realtà sarebbe un debole e un violento, cioè uno molto confuso, che s'illude di esercitare la forza come propria virtù, ma invece è la forza di qualcuno o qualcosa d'altro che lo strumentalizza e lo travolge. Egli, il prepotente senza coraggio, che infierisce sul più «debole», ed è pronto a sottomettersi sempre al più «forte», non ha nel cuore una virtù cioè una qualità propria; obbedisce a un'impellente marea di odio e di paura, e non sa il perché.

Il coraggio, invece, confuta quelle parti della sua personalità che sono deboli e confuse (confuse da cattivi consiglieri) e rimane fermo sia davanti a chi è più «debole» (materialmente ed apparentemente debole) sia davanti a chi è più «forte» (materialmente ed apparentemente forte).

Intransigenza e decisione

Altre caratteristiche della forza sono l'intransigenza e la decisione. In quanto sono intransigente io non sopporto di essere complice dei complici della bruttezza e della cattiveria nel mondo intorno a me, e subito li denuncio. Ho fiducia che anche se loro sono molto più influenti di me, io posso togliergli una risorsa: quella di mostrarsi – falsamente – buoni. La mia denuncia è fatta soprattutto per gridare alto l'ingiustizia degli ingiusti e la loro menzogna, anche se essi non si convinceranno a mutare l'atteggiamento e manterranno la supremazia (non però ogni supremazia, perché perderanno, almeno in parte, quella «morale», quella del farsi passare per buoni). È certo meglio fare tali denunce in alleanza con amici e compagni. Però, anche se devo farla da solo, devo farla: in chi l'ascolterà, anche se paura, opportunismo, abitudine impediranno di allearsi con me, niente però sarà come prima: egli infatti vedrà che le azioni malvagie non riescono a convincere proprio tutti, vedrà che c'è almeno un'interpretazione alternativa ai fatti, e dunque c'è la possibilità che i fatti siano in sostanza diversi. La cosa che maggiormente preme a chi compie ingiustizia e prepotenza non è certo di umiliarmi, di farmi soffrire, di togliermi possessi ed amici; no: la cosa che più gli preme è

semplicemente impedirmi di parlare, di denunciare il male agli altri, anche se sa che gli altri, magari impauriti e confusi, ancora per giorni o anni non faranno nulla contro di lui.

La seconda cosa da fare, dopo la denuncia, sarà la non-collaborazione: cioè la svalutazione delle attività malvagie, il separarmi da esse, il non accettare più alcuna alleanza, alcuna lusinga, alcuna lode, alcuna preghiera, alcun ordine, alcuna minaccia, alcuna regola, alcun consiglio da coloro che amano tale attività, almeno in quanto e mentre le amano. Potranno essi impedirmi di occupare spazi e di muovere cose, ma non possono fare niente, se io non voglio, per costringermi ad occupare spazi e a muovere cose, non possono – e questa è la loro reale impotenza – costringermi a testimoniare a compagni e cittadini che io la penso come loro, che condividere i loro piaceri e i loro miti, le loro abitudini, i loro scopi, sia quelli finali che quelli intermedi.

In quanto «decisione» la forza mi porta a non fare confusioni, a distinguere sempre più profondamente il bene dal male. Questo non significa che io debba dividere la realtà in spicchi – qua il bene, là il male – perché in ogni persona e situazione il male è indissolubilmente mescolato al bene. Questo non significa che io debba diventare censore moralista, fariseo inquisitore assetato di una legalità tanto rigida quanto astratta. I moralisti, i censori, i farisei, gli inquisitori sono pronti a «de-cidere» (parola latina che vuol dire «fare a pezzi») la realtà esterna – qui i buoni, lì i cattivi – e sono assieme pronti a fare ogni sorta di confusione tra i valori nella realtà interiore, nel proprio cuore.

Il mio incitamento alla decisione non è per separare materialmente, ma per distinguere concettualmente, dentro di me: saprò che ogni cosa, azione, persona ha sia lati buoni sia lati cattivi, perciò non adorerò niente e nessuno come completamente buono, né odierò niente e nessuno completamente cattivo. Ma, *dentro di me*, sarò sempre più fermo, con forza e costanza, a decidere quali sono i lati buoni e quali i lati cattivi delle azioni e situazioni esterne mie e degli altri, per poter seguire quelli e fuggire questi.

Indigna-zione mo-rale ed ira

La forza è, anche, indignazione morale, potente e stabile senso della giustizia che stimola sia le sedi raziocinanti sia le sedi passionali della persona. Dico cioè, che esiste un'ira buona. Aristotele insegnava che:

> «l'ira è un desiderio di punire, accompagnato da tristezza, a causa di un disprezzo che si pensa di non meritare»

E l'antico filosofo e vescovo africano Agostino d'Ippona paragonava – quanto al contenuto vizioso – l'odio ad una trave, l'ira ad una pagliuzza:

> «l'odio vuole il male del nemico in quanto male: invece l'ira vuole il male di chi l'ha provocata non in quanto male, ma sotto l'aspetto di bene, cioè in quanto si pensa sia una giusta vendetta. Il volere il male di uno come atto di giustizia può anche coincidere con la virtù della giustizia, se codesto volere sottostà al comando della ragione: perciò il solo difetto dell'ira sta nel vendicarsi, senza seguire la ragione.»

E Tommaso d'Aquino sottolinea il possibile contenuto virtuoso dell'ira:

> «è evidente che quanto più uno è eccellente, più è ingiusto che venga disprezzato in ciò che lo distingue. Perciò quelli che hanno una qualche eccellenza soprattutto si adirano, se vengono disprezzati.»

L'efficacia di tutte le nostre più piccole scelte e la dignità di tutte le più piccole parti del nostro corpo e della nostra personalità sociale aumentano rapidamente quando ci infiamma il forte impulso a difendere la giustizia. Il mondo dei buoni compagni, allora, si allarga subito a tutti quanti possono sentire in cuor loro l'amore per la giustizia e decidere l'alleanza con noi che la difendiamo. Questa dignità, che pervade e rende nobile il nostro aspetto ai nostri compagni così come rende a noi nobile il loro, sarebbe, le più volte, da chiamarsi «democrazia», se questa antica e bella parola non fosse stata troppo spesso e troppo a lungo fraintesa e svuotata di significato. Forse è meno ambiguo chiamare «eguaglianza» la meta della nostra forza. È bello gridare assieme ai compagni che l'eguaglianza non è tanto un diritto o un'aspirazione o una pretesa, ma che il profondo segreto della nostra umanità è appunto l'essere, già e comunque, noi tutti uguali. La sicurezza di questa affermazione è ciò che più è odiato dal pensiero aristocratico e cattivo. Certo, bisogna intendersi: l'eguaglianza non deve diventare un pretesto per l'ingiustizia e per giustificare e richiedere un subdolo diritto al privilegio.

Mi spiego: il trattamento, che la famiglia, la scuola, il club, l'azienda, la magistratura, il governo devono offrire a figli, studenti, compagni e soci, lavoratori, cittadini, è un trattamento eguale dei comportamenti eguali, non di quelli diversi. Questa è l'unica eguaglianza giusta, che produce la vita e che noi affermiamo. Non ci deve essere, invece, eguale stima per lo scienziato o per il pornografo, che entrambi scrivono, ma con scopi ed effetti tanto diversi; governo e leggi non devono trattare egualmente l'associazione di volontari che lavorano nelle comunità di recupero per tossicodipendenti e l'associazione mafiosa o camorristica che col ferro e col fuoco e coi miliardi riempie di eroina le nostre città. Eccetera. Una delle più subdole, pericolose mosse contro la forza democratica ed egalitaria è stato il pervertimento del concetto di eguaglianza. Cosicché le persone giuste, vedendo quanti privilegi ed ingiustizie nascevano dai movimenti che agitavano la richiesta di eguaglianza ma in realtà intendevano arrogarsi eguali trattamenti per comportamenti estremamente diseguali, hanno tolto il loro

amore e la loro fiducia alle lotto contro il potere aristocratico; e il potere aristocratico, dal canto suo, ha potuto facilmente mostrare che i privilegi da lui distribuiti non erano peggiori dei privilegi pretesi da quei movimenti subdoli e, direi, isterici. E, così, è stato inferto un grave colpo alla forza democratica.

Ecco perché bisogna che la nostra forza precisi in tali termini la sua richiesta di eguaglianza; e che poi la integri con un'altra affermazione fondamentale: il rispetto della legge e l'esclusione dell'arbitrio. È la legge che deve comandare, non la buona o la cattiva volontà del singolo governante. Bisogna gridare forte a ciascun uomo cui la sorte ha consegnato un potere, piccolo o grande, che lui è servo della legge, il suo lavoro faticoso e costante e umile deve essere nell'osservare con scrupolo gli ordini della legge, affinché egli stesso e poi tutti gli altri ad essa sottomettano le loro volontà. I genitori in una famiglia non possono essere incestuosi coi figli, né possono essere distruttivi e sadici, né possono essere dimentichi, pigri ed irresponsabili; essi hanno il potere solo per fare nascere e sviluppare una norma(lità) che, in quanto individui, assolutamente li trascende. L'amministratore in una città non ha il potere che per far sì che in essa circoli la vita, secondo i ritmi ordinati dalla legge; non certo per farne una sorta di sua grande villa con parco da ritagliare a pezzettini per i suoi parenti, guardie del corpo, cortigiani. La forza è forte contro l'arbitrio, questa cenere e miseria dell'hegeliana «individualità empirica»

Rappresentati la nostra forza umanistica e democratica non tanto come folla di migliaia che copre una piazza, in cui ondeggino bandiere e bastoni e da cui si alzino fumi di battaglia, con servizi d'ordine «del popolo», con attivisti ed organizzatori, capetti, uffici stampa della rivoluzione e con arieti per buttare giù bastiglie, palazzi d'inverno o occupare stazioni radiotelevisive. Situazioni del genere di solito finiscono con assunzioni massicce dei capetti rivoluzionari nei nuovi califfati degli enti pubblici.

Club e individualità

Noi non cerchiamo di sostituire noi stessi ad altre persone del potere precedente. Noi vogliamo cambiare il potere, non le cariche e le nomine. Rappresentanti, invece, fondazioni di «club» tra amici e compagni, di quattro, cinque, trenta persone, non troppe di più. Questi club si riuniscono nella casa di uno dei membri o in altro luogo, purché sia domestico, appartato e conviviale. In un club: si possono fare diverse attività di gioco, si possono collezionare libri o altri oggetti, si fanno banchetti e gite e vacanze comuni. La sua particolarità è che in esso, oltre a chiacchierare, si discute anche con passione ed intelligenza. È chiaro che il club deve essere appartato, e cioè le sue abitudini devono proteggere in qualche maniera la propria originalità

dalle abitudini del circostante e generale contesto sociale. Il club non tende ad accrescersi fino alle dimensioni di un esercito, e, dunque, non ha bisogno di alcuna pubblica manifestazione. I suoi membri, nelle loro singole sedi di vita – famiglia, amici, lavoro – cercheranno quelle persone che, singolarmente, individualmente, sembreranno fare apposta per il club e proporranno loro di associarsi. La ricerca di questi candidati dura a lungo perché, per ciascun club, i candidati possibili sono pochi, perché certe affinità, di fatto, sono rare; dire che siano diffuse e che ciascuno possa intendersi con tanti altri è solo una dannosa menzogna.

La forza non è in primo luogo azione di gruppo, ma è essenzialmente individuale; al massimo può essere esercitata da quella specie di individuo che è il club, ma, anche in questo, attraverso i singoli percorsi quotidiani dei singoli individui. Il club e le sue dolci riunioni servono a sostenere la convinzione, a dare il piacere, ad auspicare il coraggio; poi ciascuno dei membri eserciterà la forza nella specifica sede di vita, nei rapporti affettivi, intellettuali, lavorativi che gli sono propri.

Rappresentati un paesaggio fatto da miriadi di questi club, uno diverso dall'altro, come una campagna divisa in tanti minuscoli orti, campielli, giardini, come la campagna della «Contea» di Tolkien, con le sue siepi, i suoi viottoli, i ruscelli e le collinette, le case basse e comode, e i suoi boschi circostanti. Certo, gite o anche viaggi avventurosi possono essere fatti da un punto all'altro del paesaggio e i membri di un club possono visitare – secondo i casi, le occasioni, le curiosità e le necessità – le sedi di altri club e partecipare a quelle riunioni. E si potranno costruire secondo i casi diversi e non secondo basi teoriche, delle temporanee e mobili alleanze. Ma la cosa vitale da proteggere è che non vi sia mescolanza ed uniformità, che non si distrugga la specificità microscopica di ciascun club.

È impossibile trovare un milione di amici, o un migliaio, o un centinaio. Pensaci: è impossibile. Chi lo dice, mente. La nostra forza è radicale e profonda anche perché è sostenuta da un gruppo di amici, che non può che essere piccolo perché è reale. Possono immaginare il momento della piazza gremita solo come un congresso – raro, infrequente – di tanti club che si riuniscono per misurare e verificare le proprie specificità: come alle Olimpiadi, dove ciascun gruppo sportivo nazionale mostra i risultati raggiunti nella propria sede di vita e di allenamento, e stimola gli altri gruppi a risultati migliori senza- sarebbe assurdo – pretendere niente quanto ad alleanze o mescolanze o fusioni o programmi comuni.

— • — • —

Difesa non-violenta

Una caratteristica generale della forza è di essere difensiva e protettiva, di essere l'efficacia della protezione. Chi offende usa freddamente, strumentalmente una «forza» cattiva – anche freddamente autoeccitandosi una interna e falsamente calda passionalità – per soddisfare un distorto ed astratto interesse. Invece la vera forza soddisfa interessi globali della personalità, è calda e non fredda, e ci spinge sempre verso uno stesso punto di convergenza, cioè la protezione o la restaurazione della giustizia.

Essa è irresistibile. Non puoi infatti resistere se vedi un bambino, piccolo e tranquillo nella sua fiduciosa aspettativa di vivere, che da un uomo o da una donna venga assalito, deriso, picchiato, ferito, deformato. Puoi non avere i mezzi, al momento, per produrre la sua difesa, ma non puoi resistere alla forza dello sdegno che vuole ristabilire la giustizia. È come un seme o una scintilla latente che, anche se non ora, comunque indirizzerà le tue azioni, prima o poi. È così anche se vedi un emarginato – uno ritenuto debole perché solo o straniero o malformato nel fisico o nel carattere – che sia deriso ed insultato, disprezzato o derubato o ferito da un gruppo di bravacci o di ariani o di camorristi o di farisei o di persone «perbene», che sostenga col numero la propria pusillanimità. Un caso particolare di questa situazione è quando i bravacci sono calunniatori che sparlano – eccitandosi a vicenda, prigionieri dell'odio e dell'invidia – di una persona che è sola e che – fatto determinante – è assente: se è assente e loro la attaccano, tu sai già che nel torto sono loro.

Cosi, anche, irresistibile è l'impulso a difendere sé stessi o qualsiasi altro cittadino dal partito, dallo stato, dalla burocrazia che cerchino di imporre – in nome di un'ideologia sedicente buona o in nome dell'«interesse della collettività» o in mone di «inevitabili problemi tecnici» - l'insaziata avidità di qualche individuo.

Se guardi bene, la forza in quando difensiva è amorosa perché aiuta nel pericolo ciò che amiamo: nel bambino la vita, nell'emarginato la dignità e l'eguaglianza, nel calunniato la verità, nel cittadino la sovrapersonale maestà della legge.

Abbracciamo con uno sguardo la virtù della forza: libertà e confidenza nel controllo del proprio corpo; coraggio; intransigenza e decisione; indignazione morale; difesa amorosa. Vediamo, allora, quantunque alcune ideologie confuse vogliano confonderci, quanto simile essa sia alla cosiddetta non-violenza di Mahatma Gandhi; «cosiddetta» perché lui la chiamava invece «satygraha», che vuol dire «Fermezza nella Verità». Se tu leggi la sua *Autobiografia*, vedrai, quanto al primo punto, come egli liberasse il proprio corpo dagli abiti europei, come lo allenasse con ginnastica, lavori manuali, veglie, orari programmati, diete, in una continua

sperimentazione. Quanto al coraggio: egli, solo o con gli altri, poteva, disarmato, affrontare l'aggressione di soldati armati. Quanto all'intransigenza e alla decisione: una volta individuata un'attività malvagia, lui e i suoi seguaci non collaboravano più – totalmente – con chi la esercitava: non si muovevano, non commerciavano, non costruivano o coltivavano. Il malvagio, per quanto stava in loro, non esisteva più – in nessuna sfera della vita anche quotidiana e privata – come interlocutore. Quanto all'indignazione morale e alla difesa amorosa, esse erano il continuo e principale stimolo per tutte le sue idee e i suoi progetti; non sopportando la falsità e l'ingiustizia e amando la sua gente che era oppressa, Gandhi era irresistibilmente portato dalla contemplazione all'azione.

Forza versus pre-potenza

Dunque, non confondiamo, per quanto ci è possibile, la forza, che è buona, con la prepotenza, che è vile, avida e calcolatrice. Ci sono tre immediati segnali che ci fanno riconoscere l'una dall'altra: la falsità (che è il segnale più importante) e poi la mancanza di coraggio e la volgarità. Guarda un gruppo di aggressori che offendono un individuo isolato – più timido e senza aiuti – e intanto gli dicono che lo fanno «per dargli una lezione!» cioè per «educarlo, correggerlo», eccetera. È falso, lo fanno per divertirsi (perché sono disturbati e hanno bisogno di divertimenti disturbati). Inoltre, non rischiano niente, non c'è in loro coraggio: se un gruppo di forti aiutasse la vittima, loro scapperebbero, o mentirebbero, o farebbero una mea culpa con sorrisetti di circostanza. Sia che aggrediscano con le mani, sia che lo facciano con le calunnie o con un «decreto legge» o con un «provvedimento tecnico amministrativo», essi sono, inoltre, incontenibilmente volgari: o perché dicono parole oscene e pornografiche, o perché usano un insopportabile latinorum tecnicistico. E così in ogni cosa mostrano assenza di fair play, di cultura, di fantasia. L'aggressione fisica essuda sporcizia; la calunnia essuda invidia e moralismo; il lessico tecnicistico essuda incapacità linguistica e vanità di parvenu.

Esempi storici: Leonida, martiri cristiani, Cristoforo Colombo, Mayflower Illumini-smo, Ri-sorgimen-

Invece, la forza è una virtù. Confrontiamoci ammirando alcuni dei suoi più bei monumenti. Ecco Leonida e i suoi trecento Spartani al passo delle Termopili di fronte alle onde formicolanti e feroci di migliaia di Persiani: ci si è chiesti se essi avessero speranza di scampare, ma non è questo il punto; il punto è che avevano la certezza che con la loro resistenza avrebbero aiutato a salvare la Grecia, e con essa la civiltà tutta. Ecco i primi cristiani e il loro «no!» assoluto agli dei belli ma falsi dell'impero romano. Ecco Cristoforo Colombo e la sua inflessibile fermezza nel proseguire il viaggio nell'Oceano Esterno; e poi ecco tutti i Padri Pellegrini che, dal Mayflower in poi, lasciarono – nuovo popolo eletto che fugge dal faraone – la vita comoda ma servile sotto le monarchie assolute dell'ancien régime, per costituire in un

to, Resistenza, «Mouvement»

territorio lontano e selvaggio le fondamenta di un Mondo Nuovo; quello stesso che, secoli dopo, durante la seconda guerra mondiale, avrebbe salvato dall'autodistruzione il Vecchio. Ecco i circoli degli illuministi che, di fronte alla pratica della tortura, al sanguinario fanatismo religioso, all'arroganza dei feudatari, a tutte le paludi della superstizione e dell'ignoranza, opponevano la loro cara Ragione e un'irrefrenabile ironia. Ecco le società segrete del liberalismo ottocentesco, e la Giovine Italia e la Giovine Europa di Giuseppe Mazzini, in cui si preparava la parte migliore del risorgimento nazionale dei popoli greco, italiano, tedesco, ungherese, polacco. Ecco i gruppi antifascisti, antinazisti, antistalinisti nell'Europa degli Anni Trenta del nostro secolo: chi di loro sapeva quando sarebbe venuta la liberazione? Attraverso quali indizi la intravedevano, nel momento in cui i totalitarismi sempre più sbeffeggiavano e divoravano la democrazia? Eppure essi speravano, studiavano, predicavano, cospiravano e si preparavano alla battaglia.

E, per venire ad anni più vicini, ecco un giovane degli Anni Settanta: egli ha sperimentato nella sua infanzia ed adolescenza delle realtà dolci, come l'amicizia, la libertà della propria fantasia, l'avventura della scienza, la bellezza dei corpi, delle arti e della musica, la via maestra dell'eguaglianza e della pace. Ma ora, diventato un giovane uomo, gli pare che i suoi genitori – il padre con la propria maschera da lavoratore efficiente ed individualista, la madre con la sua di casalinga ossessiva e di oggetto decorativo – abbiano preparato per lui uno stesso destino senza scampo. L'esercito lo vuole omicida, rozzo e senz'anima. La scuola e il lavoro lo vogliono competitivo, obbediente, solitario, diffidente e parsimonioso. L'industria del piacere gli offre divertimenti obbligati che oscillano tra l'eccitazione volgare e la noia. Questo giovane, allora, avrà cercato dei compagni che, come lui, volevano difendere le realtà belle e dolci di cui avevano avuto esperienza, e che le istituzioni corrompevano piuttosto che proteggerle, e, insieme ai suoi compagni, avrà organizzato una contestazione multiforme dei propri genitori e dei loro padroni istituzionali ed ideologici.

Ma tutti questi esempi sono passato, e, cioè, sono cenere, se volessimo farne un progetto per noi ora; sono, invece, vita presente, se li riconosciamo essere parti della nostra attuale personalità, la quale è nuova e originale e, pur avvalendosi di queste «parti», con esse non coincide. Voglio dire che Leonida e gli illuministi e i giovani del «mouvement» contestatario degli anni Sessanta sono solo, per così dire, gli ingredienti di una sintesi che è nuova e che è nostra, la quale li userà tutti come mezzi ma non ripeterà o duplicherà le finalità di nessuno di essi.

– • – • –

Prima ti avevo avvertito dell'ambiguità del benessere psicocorporeo, possibile parte della forza, ma anche possibile parte della pusillanimità. Ora, anche le altre caratteristiche parti della forza, se pur via via in grado sempre minore, possono soffrire di ambiguità. E questo non perché esse non siano veramente caratteristiche della virtù della forza, ma perché possono venire astratte dal loro giusto contesto gerarchico e, prese da sole e disordinatamente, essere assolutizzate.

Il coraggio, per esempio, come già notava Aristotele, può essere confuso, da una parte, con la viziosa temerarietà (rischio la vita mia e altrui per scopi irrazionali e frivoli, solo perché non so frenarmi, e, quindi, perché sono debole) e, dall'altra, con la viziosa aggressività (affronto gli altri non per costruire qualcosa ma per distruggere qualcosa, e, dunque, perché sono impotente a generare e a costruire).

L'intransigenza può essere confusa con la viziosa intolleranza: non accetto che vi siano imperfezioni nella natura umana e, perciò, non sono capace di perdonarle in me e negli altri, e divento dunque incapace a vivere, perché la vita è quella ricerca della perfezione che è resa possibile solo dalla comprensione e dal perdono dell'imperfezione. Così la decisione può essere confusa con un vizioso manicheismo: divido materialmente il mondo in buoni e cattivi, e mi vieto così di comprendere i difetti degli uni e i pregi degli altri.

L'indignazione morale può essere confusa con il vizioso fanatismo farisaico: condanno senza perdono coloro che compiono il male, i peccatori, piuttosto che le azioni malvagie, i peccati; e idealizzo me stesso come puro, eroico e senza peccato. Divento così un giustiziere spietato e cieco.

Anche la difesa non violenta può essere confusa con qualcosa di vizioso. Tommaso d'Aquino analizzando la virtù della forza aveva notato come in primo luogo essa consistesse nel difendere, nel sopportare, nel pazientare, nel perseverare, mentre vedeva l'ardimento e l'iniziativa audace come componente importante ma subordinata di questa virtù. Ma noi sappiamo come certi amanti della pace per la pace possano essere dei vili e degli opportunisti; sappiamo come alcuni di coloro che resistono solo per resistere e non si avventurano mai possono essere semplicemente dei conservatori e dei nostalgici in continua battaglia di retroguardia per difendere lo status quo dei sistemi passati.

Forza come vittoria dell'individualità

Dobbiamo dunque andare più a fondo nell'analisi e dire, da una parte, che nessuna delle componenti della forza può essere isolata, ma tutte devono integrarsi per produrre il contenuto realmente virtuoso, e, dall'altra parte, dobbiamo dire che le analisi tradizionali hanno trascurato un'ulteriore componente, proprio quella che è più nucleare e fondamentale: l'affermazione che l'individuo fa del valore della propria individualità, vista non come egoistico e soggettivo arbitrio, ma come necessario e oggettivo contributo alla ricchezza del Tutto.

L'individuo è necessario al Tutto

Ciascuno di noi vuole essere forte anche perché vorrebbe vincere; non sempre ci pensiamo esplicitamente e qualcuno può non pensarci quasi mai, ma – anche se inconscio – c'è il desiderio di vincere, cioè di affermare assieme la necessità della mia singola vita e il suo senso, il suo contributo buono per me e gli altri. Il desiderio c'è comunque perché comunque c'è questa necessità e questo senso buono. Ecco, però, che una parte di felicità mi viene dal rendermi conto della intangibilità di questa mia prospettiva di vittoria, e una parte di infelicità mi viene dal non rendermene conto.

Esiste una antica maniera di pensare (che possiamo chiamare Platonismo o Dualismo e di cui ti parlerò in un'altra parte della lettera) ancora oggi molto diffusa nel senso comune, la quale descrive la realtà come fatta da alcune cose definite «necessarie» ed importanti (le idee, la Storia Sacra, i popoli eletti, il disegno della Provvidenza, le società comunistiche e perfette, i grandi geni dell'arte e della politica, le leggi indistruttibili della geometria, dell'astronomia, dell'evoluzione) e da una massa di cose definite «contingenti», cioè non necessarie, che possono esserci come non esserci, senza che il senso della realtà venga mutato. Tra questo secondo tipo di cose c'è, per esempio, il fatto che oggi piova o ci sia il sole, che in un feudo francese dell'undicesimo secolo vivessero 1.494 oppure 1.081 contadini, che esista o no una determinata specie di coleottero, che io viva o io muoia o io non sia mai nato.

Questa maniera di pensare non capisce che l'unica realtà è la storia, che la storia è una sola, che la storia è composta da tutto quello che c'è e che, dunque, la storia per mancanza di qualcosa – di qualsiasi cosa – sarebbe un'altra storia, la quale, però, non esiste, non è realtà.

Dunque, noi pensiamo in maniera diversa: se qualcuno, anche io stesso, crede che io sia inutile, o comunque, sostituibile, io gli ricorderò che egli mai sarebbe quello che è se io non esistessi. Un apologo o parabola: in una famiglia ci sono più figli, nati in età diverse dei genitori. Il primogenito è dovuto crescere in un periodo in cui i genitori vivevano disordinatamente; oppressi da dolori creduti senza scampo inseguivano propri miti distruttivi. Poi, però, col passare degli anni, questi genitori, vedendo i disastri compiuti in sé stessi e nei

propri figli, si pentono e cambiano vita. C'è un altro figlio, assai più giovane del primo, che è potuto quindi crescere in un'atmosfera famigliare ormai sostanzialmente priva di drammi. Il fratello maggiore porta nella sua carne tutto il peso di quel male primo e indelebile che ha vissuto, è triste, debole, nevrotico; il fratello minore, invece, si sente sano e allegro, quel male dei genitori lo ha vissuto solo come un'ombra o un rumore di tuono lontano, teme, però, anche il solo nome o l'accenno a quest'ombra, e nel fratello maggiore, ferito e malato, quasi reliquia dei tempi temuti, non trova nulla di buono: trova o tristezza o ricordo di quell'ombra. Ecco, allora, che il minore disprezza il maggiore, lo critica, lo esclude, lo fa sentire un peso sgradito. «Perché – pensa – se io sono sano e allegro, c'è questo eterno scontento, che mostra dei bisogni e dei problemi difficili, a rovinarmi la mia spensieratezza?». E non sa, né vuole sapere che quella sua «spensieratezza» esiste proprio perché esiste quell'eterno scontento del fratello maggiore, che, ai tempi, ha assorbito gran parte dell'urto dei genitori disturbati, e ha permesso, con la propria sofferenza, quello spazio di pace in cui il minore è cresciuto, per ipotesi, in salute ed allegria.

Non so se ti riesce troppo difficile estendere il significato di questa parabola a tutti i possibili casi; vorrei che tu lo facessi, perché io credo che noi, sia se siamo amici sia se siamo nemici, siamo tutti in situazioni analoghe a quella dei due fratelli; abbiamo, cioè, un'insolubile rete di rapporti tra di noi e abbiamo – nella divisione del lavoro, nelle classi sociali, nelle caratteristiche nazionali, nel flusso o nell'accumulo delle conoscenza, nella successione delle generazioni – dei «genitori» in comune, buoni o cattivi, o, meglio, a volte buoni e a volte cattivi. E ciascuno di noi ha il posto necessario e insostituibile, prezioso per lo sviluppo reale di tutti – completamente *tutti* – gli altri.

Ciò fa sì che noi, comunque, abbiamo la riconoscenza degli altri. Anche se spesso gli altri pur sentendo dentro il cuore la riconoscenza per la vita che si sviluppa, non sanno a quali persone determinate attribuire, di volta in volta, il merito prevalente: ringraziamo, ma non sappiamo bene chi ringraziare; a volte le persone sbagliate, o il nostro carattere, o la Fortuna, o Dio. Voglio dire, cioè, che gli ostacoli e l'oscurità possono essere grandi; ma voglio anche dire che gli altri, almeno in potenza, vorrebbero ringraziare noi, ringraziare me, che, per adesso, siamo del tutto a loro sconosciuti.

È rappresentativo per un gruppo

Inoltre, anche lasciando in sospeso il pensiero più profondo, e cioè l'insostituibilità dell'individuo, troviamo che io e chiunque siamo significativi anche in quanto siamo rappresentanti di un «tipo» umano, cioè di un gruppo di persone riconoscibili per certe

caratteristiche simili. Io, dunque, con le mie capacità espressive, da una parte, manifesto la mia appartenenza a un «tipo», dall'altra propagando le buone ragioni che questo tipo – cioè questo gruppo – ha di esistere ed operare nell'insieme complesso degli altri tipi e gruppi. Perciò, sia colloco me stesso in un gruppo finalizzato ad una qualche impresa, sia accresco la forza degli altri membri del gruppo, che mi sono riconoscenti.

I mezzi che uso per esprimermi sono, naturalmente, infinitamente vari, dalle immagini esterne alle attività e così via. Ne ricordo uno, che mi è caro: anche un libro è un'esperienza di «rappresentanza»: nel comprarlo, possederlo, leggerlo, conoscerlo, portarlo in giro, discuterlo, darlo da leggere ad altri, schedarlo, rielaborarlo ed ispirarmi ad esso io sono rappresentante di un gruppo che si tipizza sulle idee di questo libro e si organizza, cercando, con esiti vari, di realizzarle. Pensa a come hanno operato, in questo senso, libri quali il *Werther* di Goethe, l'*Ulisse* di Joyce, il *Giovane Holden* di Salinger, il *Signore degli Anelli* di Tolkien.

È riconosciuto per i suoi nemici

Non solo io sono significativo per chi appartiene al mio tipo o gruppo, ma lo sono addirittura per i miei nemici, i quali hanno bisogno di me per essermi nemici e, dunque almeno in parte, per essere sé stessi. Certo, la loro persecuzione nei miei confronti è soprattutto un tentativo di confondermi le idee e farmi credere che io, non contando nulla per loro, a maggior ragione non conti nulla per gli altri, che non mi odiano. Perseguitandomi, vorrebbero convincermi che io non possono aspirare a nessun riconoscimento e che è meglio che io non esista. Ma io, dal canto mio, ho le capacità di volgermi a una visione non confusa: da una parte, il loro stesso perseguitarmi è una «cura» che io indirettamente rendo possibile: se loro non si illudessero di essere buoni cercandomi di distruggere, le cose malvagie che hanno nel loro mondo interiore potrebbero sopraffarli ed indurli all'autodistruzione. D'altra parte, io so che il mondo è un organismo vivente, che vuole vivere e che ha i mezzi per farlo, e non può, dunque, essere composto tutto di persone incapaci di percepire la realtà. E nella realtà, nonostante la propaganda falsificatrice dei miei nemici, sia la logica che l'esperienza affermano la necessità dell'insostituibile contributo della mia esistenza.

È riconosciuto dalle persone buone

Nel mondo, che è vitale da tempo infinito, e lo sarà per un tempo infinito, ci sono certamente delle persone buone e realistiche: senza di loro il mondo sarebbe morto da un pezzo, nessuna comunità umana avrebbe potuto costituirsi. Ci sono, dunque, nonostante tutti i tentativi dei miei nemici di farmi credere il contrario, delle persone buone che non possono non riconoscermi. Prendo un'immagine dall'*Odissea*: il dio Poseidone, da una parte, e i principi Proci, dall'altra, avevano – secondo loro – chiuso le prospettive della vita sia al padre

sia al figlio, sia a Odisseo sia a Telemaco: ma questi ugualmente riuscirono a trovare, nei posti più diversi, con sembianze inaspettate, dei benevoli aiutanti: Mentore, Nestore, Circe, Leucotea, Eumeo…

Queste persone buone, sane, vedono la realtà, e sono disponibili ad aiutarmi; il punto importante da capire, però, è che esse vivono sparse e – per dir così – distribuite in sedi che io, di regola, non conosco. Nessun mio piano o schema può prevedere dove saranno, quando si manifesteranno o come agiranno queste persone buone e disponibili – alcune anche desiderose – al riconoscermi: dunque, se fare piani e conservare schemi mentali è pur necessario per decidermi all'azione, volendo però io trovare i miei alleati – che so nel mondo vitale non possono non esserci – e confutare quindi i miei nemici che con le loro menzogne attentano alla mia autostima, io dovrò allora continuamente incitarmi a modificare quei piani e a criticare quegli schemi. Usarli, sì, perché non se ne può fare a meno, ma continuamente rinnovarli. Non deve cioè accadere che la rigidità di piani e schemi mi impedisca di introdurmi magari proprio in quegli ambienti dove più numerose ora si trovano le persone sane e realistiche, i miei alleati disponibili e desiderosi. Le incontrerò, infatti, nelle sedi e nei momenti più inaspettati, e con volti a prima vista spesso irriconoscibili.

Se i miei nemici mi riconoscono di fatto, pur non ammettendolo in linea di principio e cercando di farmi credere il contrario, e se le persone sane mi riconoscono e cercano anche di farmelo capire, la storia nella sua organicità, allora, mi assegna, realmente e comunque, una missione insostituibile. Riuscire a capire questo è la base solida della sana autostima, ed è il nucleo stesso della virtù della forza.

L'autostima nasce dalla realtà, eppure filosofie erronee mortificano il nostro desiderio naturale all'autostima. Queste filosofie dualistico-platoniche, infatti, la confondono col narcisismo. Questo è invece, una cosa del tutto diversa: io mi autostimo quando sono in contatto con il me stesso libero e autentico, cioè originalmente unico, con la mia missione insostituibile; sono, invece, prigioniero del narcisismo quando sono invaso dai desideri altrui, fino al presunto loro appagamento. Mentre l'autostima proviene da ciò che realmente so fare e, più a fondo, da ciò che veramente sono, il narcisismo, al contrario, proviene da ciò che mi è imposto di fare e di essere, che è imposto dagli altri (anche se la mia confusione mi fa credere che sia una spontaneità interna) e che io non so fare né essere realmente. Il narcisismo espone sempre al fallimento; l'autostima non lo fa mai, perché ciò che io sono è originale e unico e dunque insostituibile da qualunque modello o schema o desiderio altrui.

Non esiste alcuna utile indicazione materiale che io possa darti per aiutarti a distinguere il narcisismo dall'autostima, perché i casi in cui la differenza si manifesta sono infiniti e si può, dunque, solo decidere caso per caso. Posso, però, darti un'indicazione concettuale: chi mi stimola al narcisismo (a un certo punto della mia vita posso essere io stesso) mi fa credere che io so fare cose che in realtà io non so fare. Invece, chi libera il mio naturale impulso all'autostima valuta le cose che realmente io so fare.

In ciascuna singola situazione materiale io posso sempre intraprendere me stesso sia secondo il narcisismo sia secondo l'autostima: non c'è mai dunque nessun «fallimento» (fallimento solo secondo schemi astratti ed altrui) che, di per sé, possa confutare in me l'autostima; e non c'è mai nessun «successo» (successo solo secondo i medesimi schemi astratti) che possa, di per sé, causare in me il narcisismo, cioè la falsificazione della mia identità e la distruzione della mia forza.

Osserviamo, per esempio, il caso della bellezza fisica, il caso proprio del mito di Narciso. Narciso era un bellissimo adolescente di cui molti si innamoravano e che si innamorò della sua stessa immagine corporea; non riuscendo a distaccarsi da questa potente infatuazione per la propria bellezza, morì trasformandosi in un fiore. Come scrive Ovidio:

"Multi illum iuvenes, multae cupiere puellae
se (fuit in tenera tam dura foma)
nulli illum iuvenes, nullae tetigere puellae»

Narciso poteva essere imprigionato dal narcisismo se falsificava sé stesso come persona cui fosse possibile rimanere sempre adolescente e bella, dunque come persona definita e conclusa da quei determinati desideri sensuali provenienti da quei determinati ammiratori in quel determinato momento; interpretando, dunque quelle determinazioni limitate e contingenti come se fossero il tutto della sua personalità e della sua storia. Questo, se egli disperava di poter essere considerato dagli altri con vero amore e non solo con eccitazione sensuale, se disperava di poter essere considerato come persona reale, che sarebbe cresciuta e invecchiata, che apprezzava la bellezza, ma anche, e di più, apprezzava la scienza, il lavoro, il gioco, gli affetti e l'amicizia vera. Così, Narciso poteva diventare narcisista, votandosi quindi al fallimento certo, sia perché la sola adorazione della bellezza non lo avrebbe soddisfatto in tutte le sue esigenze vitali, sia perché anche questa bellezza, che della giovinezza è il fiore, con la giovinezza certamente sarebbe sparita.

Narciso, però poteva anche liberamente autostimarsi, conscio di potere realmente, lì e allora nella sua bellezza di quindicenne, suscitare quei desideri sensuali in quei determinati ammiratori, ma conscio anche di poter suscitare sentimenti molto diversi – di protezione, di amicizia, di inimicizia, di rivalità, di curiosità, di allegria – e, inoltre, conscio di poter fare altro, oltre che star lì a suscitare i desideri degli altri: di potere, cioè, lavorare, giocare, meditare, esplorare, amare. Conscio, infine, che ventenne, trentenne, sessantenne avrebbe potuto, in forme sempre diverse e per motivi sempre nuovi, continuare ad amare e ad essere amato, e che, magari, anche gli stessi ammiratori che allora idoleggiavano la sua bellezza giovanile essendo col tempo anch'essi diventati diversi, perché immersi nella stessa dinamicità della vita, avrebbero potuto incontrarlo e valutarlo secondo altri e più umani punti di vista. Narciso, cioè, poteva evitare di diventare narcisista, cioè debole ed esposto a uno spietato fallimento, e poteva apprezzare il valore complesso, ricco ed unico della propria storia individuale, e cioè essere aperto al futuro, e forte.

— • — • —

4
Temperanza

La Temperanza: rapporto con le cose e con la natura

Per Tommaso d'Aquino il temperante è colui che mantiene la «tranquillitas animi», che rifugge la «turpitudo», che modera le «tristitiae quae proveniunt ex absentia delectationum». Non è invece – diversamente da quanto recita il luogo comune – colui che evita i piaceri: anzi, Tommaso esplicitamente nota che, se si pensasse che la temperanza facesse ritrarre dal piacere, poiché il piacere è naturale e, dunque, buono, essa non sarebbe una virtù. Ma la temperanza è proprio la virtù riferita all'uso piacevole delle cose e della natura. Qui comincio a parlarne elogiando quelle importanti attività volte alle cose e alla natura che sono la scienza e la tecnica.

Distinzio-ne tra la scienza e la tecnica e gli inte-ressi avidi

A volte, però, emergono ideologie confuse, e la scienza e la tecnica possono farne le spese. Distinguiamo, invece.

Da una parte c'è la scienza, che è il sapere su ciò che esiste: le stelle e i pianeti, il flusso degli elettroni, la struttura degli animali, la loro salute e la loro malattia. E, assieme, c'è la tecnica, che è la capacità, grande o piccola e oggi grande, di raggiungere o di evitare le realtà scoperte dalla scienza: raggiungere un pianeta, muovere o fermare gli elettroni, nutrire un animale o evitargli una malattia, eccetera.

D'altra parte, invece, ci sono gli interessi avidi del potere, che possono anche simulare di agire per conto della scienza e della tecnica, creando – come reazioni – soggezione, poi confusione, poi ostilità ed infine nostalgia per un passato impossibile che si presume liberato dall'oppressione del potere in quanto liberato dalla scienza e dalla tecnica.

Quando una fabbrica inquina la colpa non è della troppa scienza ma bensì la colpa è di alcuni interessi distorti del potere che vogliono troppo poca scienza: se ci fosse più scienza, la fabbrica riuscirebbe a produrre senza inquinare, ma gli «interessi» (volontà avide, desideri irrazionali che nulla hanno a che vedere con la conoscenza) hanno paura di «rimetterci» qualcosa e costringono a rimanere in una relativa oscurità ed ignoranza.

Quando scoppia una guerra, questa non è mai «per colpa della scienza e della tecnica», ma bensì per loro relativa mancanza; mancano cioè conoscenze e tecniche – in questo caso di tipo umanistico più che di tipo matematico e naturalistico – per chiarire e curare le oscure

passioni del dominio sadico, dell'avidità cannibalistica e del terrore assoluto per l'«altro»; quelle passioni che – esse – sono la causa principale della guerra. Questo fenomeno è osservabile già in famiglia e coi compagni di lavoro e di svago: se avessimo migliori conoscenze sulla psiche nostra e degli altri e se avessimo tecniche più raffinate di comunicazione, eviteremmo la maggior parte dei litigi. Ignoranza e insufficienza di comunicazione sono ciò che in primo luogo scatena l'aggressività di due individui così come tra due stati.

Diversamente da come predicano alcune confuse ideologie, le guerre non scoppiano in primo luogo per «necessità economiche», e meno che mai in seguito a uno «studio razionale», e cioè a una scienza, di tali necessità. Osserva infatti le nostre piccole guerre quotidiane anche quando – e non è il caso più frequente – ci contendiamo il possesso di oggetti materiali: in questi situazioni io sono divorato dalla brama di diventare più ricco, a tal punto da essere disposto a trascurare anche gli altri valori; e questo non a motivo di un «calcolo razionale» che mi mostrerebbe con limpida chiarezza il necessario legame di causa ed effetto tra ricchezza e felicità, ma a motivo di una mia confusione mentale: sono angosciato, credo di non essere amato da nessuno, e, anzi, di essere perseguitato, e credo che la mia unica risorsa per essere amato e sicuro sia di essere decorato ed armato di oggetti materiali. Il «motivo economico», cioè, il più delle volte nasconde in realtà una distorta sete di amore personale, sete di amore che i popoli sentono in maniera simile a come la sentono gli individui. Poiché, però, l'economia è una scienza matematizzata e poiché è diffusa la tesi intellettualistica secondo la quale la matematica, i numeri e le parole astratte sarebbero «razionali», i «motivi economici», allora, vengono a loro volta fatti passare per «razionali».

La scienza come liberazione dai miti

Io sostengo che, invece, è il piacere della ricerca scientifica ad essere un vero piacere e veramente razionale, poiché ci rende più liberi. È un piacere perché è mio, non soggetto ai ricatti di nessun potere altrui: la conoscenza è possibile infatti a tutti e a ciascuno e non è proprietà esclusiva di nessuno. Io l'acquisisco col tempo, col mio affetto, con la mia vita quotidiana. La posso regalare e distribuire a più persone senza rimanerne poi privato io. Essa rende le cose della realtà nostre disponibili compagne, poiché dissipa la confusione mentale che le fa sembrare nostre misteriose padrone.

Le stelle, studiate dall'astronomia, non sono deità che comandino i destini degli uomini, ma sono creature che si travagliano in una vita di nascita, attività, passività e morte, come noi.

Il sesso, studiato dalla psicanalisi, non è un impulso unico e continuo, ma è invece una collezione infinita di fatti singoli e distinti, gli uni diversi dagli altri, legati alle idee più che alla «materia», legati sia al riposo sia all'entusiasmo, alla fiducia come alla paura, relativi a persone singole e non ad astratte «categorie» o «tipi»; è una dimensione fatta da noi (da noi singoli, oggi qua e domani là) e non fattrice di noi.

Lo stato, studiato dalla scienza giuridica, non è una realtà più importante del singolo cittadino, ma è solo una macchina di leggi ed abitudini, costruita in molti anni con molte parti diverse, che oggi noi in parte continuiamo a costruire, in parte distruggiamo, e comunque nutriamo, macchina che non possiede alcun altro valore che sia diverso dalla sua immediata utilità per i singoli individui, e secondo un individuale momento storico, diverso da prima e diverso da poi.

La materia, studiata dalla fisica, non è né piccola né grande, né mobile né immobile, né viva né morta, né antica né nuova, né solida né astratta: o, piuttosto, è un po' tutte queste cose assieme: più spacchi l'atomo e le sue componenti, più trovi che c'è qualcosa di ulteriore che si può spezzare, e la solidità della materia si rivela essere energia che lega e che respinge. Più ricombini le parti della materia più essa si mostra complicata ed attiva: il DNA è una molecola tanto materiale quanto quella delle pietre, solo che è montata in maniera specifica; tra ciò che è «vivente» e ciò che è «non vivente» le distinzioni sono di comodo e di opportunità: un virus è «vivo»? E lo è una proteina?

La tecnica come liberazione del tempo

Se il piacere della scienza è, tra l'altro, la liberazione dalla soggezione verso miti prima ritenuti misteriosi e superiori, il piacere della tecnica è la moltiplicazione delle forze umane, il cui primo effetto è la crescita del tempo libero. Con le macchine e gli altri elaborati tecnici (molti di questi elaborati sono immateriali, poniamo: una regola di organizzazione di un'azienda o una legge di uno stato) si allarga l'orizzonte delle mie possibilità creative, mentre diminuisce l'influenza di quelle anelastiche e ripetitive. Bene lo sanno il contadino e la casalinga, che solo nell'allucinazione di un intellettuale intellettualista potrebbero essere laudatores temporis acti.

Perché si dovrebbe temere che, per esempio, il computer «alieni» e «disumanizzi» l'uomo? La bontà del computer, al contrario, è evidente, lo si incontri in banca o alla biglietteria della stazione ferroviaria o in uno studio di ingegneria o in una sala operatoria d'ospedale. Certo, chi da decenni era uno dei pochi ad usarlo può essere geloso del fatto che ora tanti lo usino. Certo, chi si è sempre crogiolato in un posto di lavoro ottenuto solo grazie al

favore clientelare e non ha mai studiato in vita sua ora può odiare la prospettiva di dover studiare un po' di elementare informatica. Certo, chi ha potuto non sottoporre a un preciso controllo i ritmi e i risultati del suo lavoro, ora trova la possibilità di controlli più analitici e più veloci. Ma, come vedi, in questi casi la corruzione – l'«alienazione» – non viene dal computer, e viene invece dalla soggettività di alcuni uomini già corrotti.

D'altro canto, certo, il computer può essere fatto passare non per una macchina calcolatrice, ma per un «cervello elettronico», per un superuomo artificiale che riuscirebbe a sanare e guarire i difetti umani: la disonestà, il conformismo, la pigrizia, l'ingiustizia, la menzogna. Il computer potrebbe allora essere propagandato quale magico factotum da quelle industrie elettroniche che vorrebbero farlo comparare a chi non ne ha bisogno, o dalla burocrazia statale che cercherà di confondere la pubblica opinione e, anziché riformarsi giuridicamente e moralmente, prometterà grandi cose riempiendo i propri uffici di terminali, usati, però, dalle stesse persone disoneste, pigre ed ingiuste di prima. Ma, allora, non bisogna deprecare il computer, utile macchina, bensì la malizia di chi lo erige a feticcio magico per i propri interessi socialmente nocivi.

— • — • —

Immagini: Einstein, Tolkien, S.J. Gould, Sigmund Freud, Sherlock Holmes, Neil Armstrong

Certe immagini rappresentano in forma bella l'uomo riconciliato con la scienza e, attraverso di essa, con la propria vivacità e gioventù in un mondo pacifico ed avventuroso.

Albert Einstein con una felpa studentesca su un verdissimo prato del college di Princeton, bianchi e lunghi capelli, occhi che sorridono. J. R. R. Tolkien e i suoi amici nel campus di Oxford, nelle serate e nottate in cui si raccontano le proprie ricerche sulla storia, la filologia, il folklore anglosassone, discutendo anche di teologia e di politica internazionale, e fumando la pipa, fino a tardi. Ecco Stephen J. Gould, vecchio ragazzo newyorkese: ammiratore del campione Joe di Maggio, quando il padre lo portò al museo di storia naturale dove vide troneggiare il Tyrannosaurus Rex, decise che non avrebbe fatto il giocatore di baseball ma bensì il paleontologo: e ora è proprio paleontologo ad Harward e divulgatore scientifico apprezzato in tutto il mondo.

Più in alto, ecco l'immagine di Sigmund Freud a Londra – i nazisti infatti non riuscirono a catturarlo – attorniato dai discepoli di tutto il mondo, al centro di un movimento giovane e vigoroso che avrebbe arricchito sempre più con la sua dottrina, vera regina scientiarum del XX secolo, le scienze più disparate: la biologia, l'antropologia, l'estetica, la sociologia, la

pediatria, la storiografia, la pedagogia (ma, soprattutto, avrebbe compreso, curato e guarito un mare di sofferenze prima reputate inesistenti o perlomeno invincibili. E sempre più lo farà quando ad essa si apriranno tutti i ceti sociali, riconciliati, per gratitudine, a quella visione del mondo veramente scientifica che l'intellettualismo positivista aveva reso lontana ed antipatica per la gente comune).

Ancora un'immagine, poetica: Sherlock Holmes col dr. Watson, nell'ottocentesco studio di Baker Street: stanno discutendo su un omicidio crudele, compiuto con una ritualità apparentemente magica o demoniaca; ma la freddezza e la pazienza nel raccogliere i dispersi dettagli della storia, l'imperturbabile fiducia nella creatività della deduzione logica, il coraggio nell'azione rapida al momento giusto, portano i due detective a riconoscere come umano e troppo umano il rituale presunto demoniaco e ad invidiare e a fermare l'umano assassino. Elementare: ma solo se si accetta uno stile di vita assolutamente schierati a fianco della scienza, fidata compagna.

Un'immagine della mia vita: ero un piccolo bambino ma ben mi ricordo quella notte d'estate del 1969 quando l'Apollo VIII sbarcò sulla Luna. Noi guardavamo in televisione Neil Armstrong, nella sua candida e sofisticata tuta abbagliata dal sole, mentre camminava sulla polvere lunare, e, volgendo gli occhi da una parte, fuori dalla finestra, vedevamo la Luna nel cielo notturno: era abbastanza strano e bello sapere che quell'astronauta sul video era proprio lassù, sulla remota ed antichissima deità del paesaggio. Dall'America all'Europa la diretta televisiva ci permetteva quasi di sentire i milioni di persone che dappertutto erano unite ed avvinte come noi, perché vivevamo un momento veramente non volgare, veramente ottimista. Io pensavo che fare il calciatore era essenzialmente un gioco, ma da grande sarei diventato uno scienziato astronauta.

— • — • —

Una modesta e preziosa virtù delle cose: la continuità

Abbiamo incontrato le cose prima delle persone (magari quelle cose erano *parti* di persone, come un seno, del latte, un respiro, una mano calda, un sussurro di voce) e, più o meno, le cose sono buoni compagni che ci circondano sempre.

Le cose cattive esistono, ma sono poche, relitti di traumi remoti, sono quelle cose che un tempo incorporavano immagini delle persone cattive e le esalazione cattive di noi stessi: si plasmarono, così, cose cattive, già allora confuse nella loro minaccia, e oggi esistenti come

una lugubre ombre che adduggia negli angoli dei sogni o invessilla la febbre più spietata di una malattia.

Per il resto, niente da dire, sulle cose. Esse sono buone compagne perché anche noi stessi - «anima» e «corpo» - siamo una cosa, nata dalle cose e che finisce nelle cose, fragile e passiva, ingombrante e disponibile a molti ma non a tutti gli usi. E, se non fossimo estesi e ingombranti, cadremmo da ogni lato nel vuoto, senza un progetto e una direzione, senza incontrare nessuno. Piuttosto, allora, preferiamo gettarci nel noi-cosa che si appoggia e s'incontra con altre cose.

Queste, dunque, danno un contributo di stabilità alla vita quotidiana, la estendono con continuità in lunghezza, larghezza, profondità. D'altra parte, di per sé, non ci costringono a rimanere fissati al nostro essere cosa; le cose, infatti, piuttosto danno che chiedono. Prova a pensare se ti svegliassi una mattina disteso su una cosa che non è il tuo letto e non è neanche un letto, in un'altra camera di un'altra casa su un altro pianeta. Vedi bene che molta continuità sarebbe rotta; molta, ma non tutta: ci sarebbero infatti sempre le cose, per quanto diverse, e non ci sarebbe l'assoluto nulla materiale (quel nulla di cose che rende – contro la volontà dell'autore – così inquietanti e sinistre le descrizioni dantesche del *Paradiso*).

Un aspetto buono di continuità delle cose è che esse ci collegano alle varie nostre età della vita, per esempio all'adolescenza e all'infanzia: le care immagini corporee di chi conoscemmo allora – vecchie case e strade, odori insoliti, gli strumenti del gioco, abiti e cibi, libri, movimenti e corse e sudori – ci illuminano quelle parti di noi che continuano, in noi adulti, a vivere da bambini e da ragazzi. Esse danno quasi solidità e peso a noi-cosa e così non siamo risucchiati da struggenti nostalgie per ciò che è passato, né da malevole invidie per i bambini e i ragazzi che ci circondano ora: anche noi, infatti, grazie alle cose, possiamo accorgerci di continuare a nutrire dentro di noi bambini e ragazzi e, con sollievo, possiamo metterci a sviluppare la nostra attuale condizione di uomini.

Un altro aspetto buono di continuità delle cose è che esse vengono continuamente prodotte, comprate, acquistate, ricevute in dono, scoperte, ritrovate, montate e combinate, restaurate, modificate, rimodernate: noi, cioè, ciascun giorno incontriamo alcune cose nuove e possiamo, inoltre, impegnarci attivamente per incontrarne non solo alcune ma tante; esse, dunque, inducono in noi l'idea che esiste la novità, l'apertura del tempo e dell'esperienza.

Le cose, inoltre, sono immagini dell'affetto che abbiamo per la nostra personalità: molte cose le *nostre* perché le scegliamo, le facciamo, o anche perché ci hanno accompagnato per un tratto significativo della vita. La nostra immagine esterna, i nostri abiti, i nostri libri, i nostri modi di dire, la nostra casa e le nostre abitudini possono servire a rafforzare il senso delle nostra identità quando – come a volte capita – abbiamo paura di essere invasi dagli altri, di non avere uno spazio personale inviolabile, in cui possiamo invitare solo chi vogliamo o anche, nel caso e per il momento, stare da soli.

Le cose, infine, sono immagini dell'affetto che abbiamo per gli altri in quanto gruppo, per quella relativa «trascendenza» costituita dalla dimensione del collettivo: e qui, forse, non c'è bisogno di dire molto su quanto sollievo ci dà il condividere cose uguali o simili con gli altri, il sentirci e l'essere legati da oggetti e abitudini cui sono legati anche decine, o migliaia o milioni di altri. Le cose, cioè, ci permettono di avere occasioni per parlare e muoverci con altre persone, senza dovere per questo – essendo le cose il trait d'union – chiedere sempre un'attenzione diretta alla nostra soggettività, che non da tutti può essere compresa e che non a tutti può, per il momento, piacere.

Ora, quando noi produciamo delle cose, queste appaiono (anche se non lo sono in senso proprio) parti di noi, e pare dunque evidente la loro positività. Qui, però, vorrei farti notare la positività anche di quelle cose che noi non produciamo, ma bensì consumiamo: per esempio gli alimenti di un supermercato, le trasmissioni televisive, la tecnologia domestica, la musica, i viaggi, lo sport, la moda.

Supermercato

Cominciamo col considerare un supermercato alimentare, grande, pulito, fresco, pieno di numerose varietà di cibo: l'accessibilità e i prezzi bassi ci dicono che oggi nei paesi civili siamo comunque liberati dalla fame e dunque, tra l'altro, da un pretesto per farci guerra tra noi al grido moralistico «Vogliamo il pane!». Inoltre, siamo liberati dai limiti materiali che i nostri gusti personali potrebbero subire negli scenari della vita quotidiana: trovo cibi boreali e australi, estivi e invernali, lavorati o conservati o freschi, animali o vegetali o sintetici, sofisticati o macrobiotici, solidi o liquidi o pastosi. Poi, gran parte di questi cibi è già pronta o quasi pronta per il consumo; ed ecco allora un'altra liberazione: non devo più sacrificare (o far sacrificare ad altri) tanto tempo per cucinare; e, essendo cibi maneggiabili senza alcuna conoscenza specifica, ciascuno di noi, che componga assieme ad altri un nucleo di coabitanti, può mangiare quando vuole, da solo, o in due, o assieme a tanti altri, ma avendo la libertà di

scelta (godendo, quando vuole, la convivialità del gruppo, ed evitando, quando non vuole, di subirla).

Televisione

Passiamo ai consumi televisivi. Spesso la televisione viene attaccata dagli intellettuali intellettualisti, ma, secondo me, essa non può avere nessun effetto negativo, e questo per il solo fatto, necessario e sufficiente, che il suo uso è libero. Può solo avere effetti positivi, perché nella libertà ciascuno individualmente cerca il bene per sé e non il male. Certo, io posso avere delle polemiche personali con alcuni programmi televisivi – per esempio i telegiornali – ma non dubito che anche essi, secondo i casi singoli, possano avere degli effetti positivi.

Per esempio, la televisione ha un reale effetto di compagnia, quando capita – in agosto, durante una malattia o una depressione, abbandonati dalla famiglia, in viaggio di lavoro – di soffrire una certa solitudine materiale; e, allora, appaiono un po' disumani coloro che vogliono far sentire in colpa chi, essendo solo, cerca compagnia con la televisione! (È chiaro che nessuno preferisce la televisione agli amici e ai compagni buoni, ma, quando capita che al momento non ci siano compagni buoni ed amici, allora è meglio la televisione piuttosto che un dialogo sinistro col proprio Sé depresso).

La televisione, inoltre, trasmette tanto spettacoli in diretta quanto registrazioni, poniamo, degli anni Cinquanta: è una vera fonte storiografica dell'immaginario collettivo: proponendoci una vasta gamma di universi storici e, quindi, di cose da desiderare o da temere, contemporaneamente relativizza ciascun singolo universo storico, ciascun singolo desiderio e timore.

Certi spettacolo, poi, come importanti partite di calcio, shows con star popolarmente amate, spot pubblicitari ben riusciti, intessono una certa unificazione tra i nostri singoli mondi emotivi: certo, si tratta di fenomeni passeggeri e sempre riguardanti i livelli più bassi di questi mondi emotivi, ma di più non si può pretendere da questo mezzo meccanico. Ed è già un bene potersi sentire transitoriamente e superficialmente collettività quando – a volte capita – di questo si sente un impellente bisogno.

Casa tecnologica

La casa cui noi aspiriamo è essenzialmente supertecnologica, perché così la comodità è massima. Tutto ciò che è antico nelle strutture e nell'arredamento è ben accetto, se è presentato come guscio suggestivo che esplicitamente serva a facilitare la fantasia, ma senza andare a scapito del contenuto tecnologico. Nella nostra casa ci sono macchine che fanno

caldo d'inverno e fresco d'estate; degli ultrasuoni che uccidono tutti i tipi di insetti; essa è spaziosa e molto isolata dai rumori, perché bisogna che ci sia uno spazio privato libero da ogni cosa che l'abitante non desideri introdurre volontariamente. Tutti i lavori manuali devono potere essere svolti da motori elettrici. Se voglio – come infatti a volte voglio – muovermi, è per piacere e non per dovere e dunque c'è anche un'attrezzata palestra interna. Sviluppato è tutto l'apparato audio-video finalizzato a suoni e immagini fedelmente evocative per giochi, informazioni, lavori e spettacoli. È anche una casa piena di libri e di altre archiviazioni manoscritte, stampate, magnetiche, tridimensionali; infatti un buon archivio è un importante strumento di continuità.

Musica

Nel sistema delle cose la musica occupa più di una posizione, per esempio, appunto, come evocazione: se ascolto della musica classica antica, con la fantasia mi estendo su altre dimensioni, quando magari quella presente, per un motivo o per l'altro, mi sta stretta; quando ascolta la musica di moda oggi – quella che sembra venire dal nulla, domina le classifiche per 2-4 settimane, e sembra tornare subito nel nulla- con la mia fantasia trasfondo il mio umore psicologico in quello di tanti tipi umani assai diversi da me, ma che ora, come me, vogliono riposarsi e non pensare al lavoro e ai problemi del prossimo futuro. Se devo lavorare da solo, un sottofondo musicale riesce a calmare quelle parti di me che non possono comunque essere interessate a quel lavoro, e che, altrimenti, sarebbero costrette – in omaggio all'efficienza –a spasimare in apnea.

Io raccolgo i miei dischi e compilo le mie antologie su nastro. Fare questo richiede un percorso di ricerca e di lavoro che incorpora nel mio archivio musicale un po' dei miei affetti e un po' del mio ingegno: ho seguito un «genere» musicale o la produzione di un singolo autore collezionandone la storia – anche nei suoi momenti poco noti – e questo può essere un puntello di compagnia e anche un contributo originale che posso dare ai miei compagni facendo accedere anche loro a una storia altrimenti difficilmente accessibile.

Cantare è un'attività benefica, un po' perché con l'esercizio ci si può migliorare come cantanti, un po' perché sfugge alla fasciata decorosità di chi è inibito e si vergogna; un po' infine, perché è un prodotto artigianale che rende attivi insieme agli altri potenziali coristi o chitarristi, poniamo. Certa musica popolare che viene chiamata anche giovanile è specializzata nel ritmo e dunque – quasi ritorno del pulsare materno all'orecchio fetale – è un aiuto al movimento distensivo del proprio corpo. Il concerto affollato dell'artista preferito regala, tra

l'altro, occasioni d'incontro coi compagni e stimola il desiderio di incarnare l'indomani, nei modi in cui sarà possibile, tratti di fantasia nel proprio vissuto.

Viaggi

Cose importanti sono anche i viaggi. Tutto quanto vedrò e imparerò durante i viaggi sarà un'aggiunta netta di esperienza; infatti, anche nel caso più sfavorevole, non metto a repentaglio quanto posseggo di solito; ma, al ritorno, nel caso più favorevole, potrò essere arricchito. Per esempio, un'aggiunta sono i nuovi compagni – in prospettiva i possibili amici – conosciuti in viaggio. Inoltre, nel paese in cui viaggio i pregiudizi miei e le miei inibizioni sono più deboli, e può risultare, a volte, più facile essere spregiudicati e disinvolti con le persone; ci si vede, infatti, circondati da altre consuetudini – ed ecco allora la chance di criticare la pretesa assolutezza delle consuetudini – e si sente che i propri esperimenti comportamentali non compromettono dunque il retaggio ordinario della vita. Vedere che abitudini «altre» per noi siano vissute come «non altre» dagli abitanti di altri paesi è comunque liberante.

Nei decenni passati masse di individui si sono spostate dal cascinale rurale verso la città, dalle valli montane verso la pianura, dal Sud al Nord, da uno stato nazionale a un altro: dunque oltre la curiosità turistica anche il bisogno economico e quello culturale ci rendono preziosa e amata la attuale crescente facilità di intraprendere viaggi.

Sei mai andato all'estero, dove si parla una lingua diversa? Ti svegli la mattina con una certa qual gioia perché sai che quando uscirai tutti parleranno tale diversa lingua, e, allora, quello che magari hai imparato a scuola o seguito alla televisione assume per la prima volta corpo e realtà, esiste come vita; non solo la lingua, ma la geografia e la storia, conoscenze già presenti prima ma umbratili e silenziose. In questo senso il viaggio è un'esperienza che fa amare la conoscenza, combatte l'intellettualismo, aggiunge fiducia: la teoria si mostra non come una parentesi della vita ma, anzi, come introduzione a un suo arricchimento.

Sport

Anche importante, tra le cose, è lo sport. Come già ti ho accennato, esso è una componente potenziale della forza: libera sperimentazione delle possibilità espressive del corpo; coraggio nella sfida alla fatica propria e all'abilità degli altri competitori; decisione nell'uso del tempo e intransigente richiesta di lealtà. Inoltre, nel coinvolgimento intenso in uno sport puoi cogliere veri momenti di distrazione: puoi avere preoccupazioni di vario genere, ma al terzo giro di stadio dei 1500 piani, nello scatto verso la porta avversaria durante una partita di calcio, mille realtà fisiche, tecniche ed interpersonali ti permettono veramente, almeno per un po', di mettere tali preoccupazioni tra parentesi. Inoltre, in mezzo a tanti clientelismi ed

ignoranze premiate ed arroganti, nello sport il merito personale è trasparente e s'impone con pronta giustizia. Se non si rispettano le regole del gioco, il gioco e il piacere di colpo svaniscono: dunque s'impone, come esemplare, il valore di una libera ed egualitaria adesione a una legge.

Gli sport vengono praticati in ambienti vivaci, puliti, e, soprattutto, fantastici: quelle piste sintetiche segnate da colorate strisce geometriche, quei palazzetti dall'architettura parabolica, quei curati piatti fraticelli, i palchi e gli attrezzi strani, le bandiere e le gradinate degli spettatori, l'odore di gomma e resine, ma anche la discesa innevata degli sciatori, la roccia dell'alpinista, la foresta selvaggia di chi fa il trekking, il cielo di chi vola in deltaplano o il mare ondoso e solcato dal vento del velista: sono tutte occasioni di rinforzare, con esperienze sicuramente accettate come reali anche dagli altri, le riserve della propria fantasia.

Spesso lo sport riunisce persone che difficilmente si sarebbero concentrate altrimenti, perché di distanti livelli di cultura, di professioni troppo diverse; e a volte, per lo meno nelle occasioni meno solennemente ufficiali, riunisce persone di età diverse – il bambino, il ragazzo, il giovane, l'uomo – che, magari attorno a una palla, possono trovare, anche solo «per speculum et in aenigmate», un punto di minima resistenza di quello straniamento che spesso ostacola una conversazione paritaria tra loro, fondata su un bene, anche se limitato, e non su supposti doveri e supposte interdizioni.

Uno sport di squadra permette già un abbozzo di buon rapporto umano tra i compagno della squadra. Uno sport individuale esplicita la coscienza dei propri limiti e delle proprie possibilità di superarli, in un effettivo e meritato progresso, progresso che allenamento e fatica privano in sostanza della cattiva retorica.

Quel sottomondo del mondo che è il sistema sportivo offre, poi, una forte occasione estetica: le Olimpiadi. A me piace la presenza di *tutte* le discipline sportive fino alle più esotiche; in tutte riluce la speranza della medaglia d'oro di Olimpia di fronte al mondo delle nazioni; esiste il piacere di sostenere i campioni della propria nazione, ma più forte – molto più forte – è l'ammirazione per l'eccellenza raggiunta dal campione in quanto campione, senza considerarne la provenienza. Ammirazione che diventa commozione al momento delle premiazioni: tutto quell'ambiente moderno e vivace del villaggio olimpico e tutti gli spettatori in tutto il mondo per un attimo in silenzio contemplano un valore, che si sa essere, se pur settoriale, però autentico e sorgivo.

Moda

Una cosa ricercata da molti, almeno in taluni periodi della loro vita, è l'eleganza della moda, nel vestire, nell'accessoriarsi, nella modellazione del corpo. Le utilità cercate sono molteplici e la prima è che, se io cerco di avere l'aspetto più bello, elegante, moderno che posso, è perché voglio disporre, sulla soglia delle relazioni umane che avrò, delle migliori condizioni *iniziali* affinché fluisca la comunicazione: dico «iniziali» perché all'inizio una cosa sicura che posso indurre nel mio interlocutore è il piacere che lui può avere stando con una persona esternamente gradevole e bella (tutto il resto – che va oltre il momento iniziale e coinvolge la sostanza del rapporto interpersonale – varia molto secondo i casi individuali, non è prevedibile nell'interlocutore). Allora, nella mia eleganza, sento che, per quanto ho potuto, ho posto un buon preambolo alla comunicazione.

Gli aspetti esteriori sono, però, di diversi tipi – poniamo, il giovanilista, il manageriale, il pauperista, il macho, l'intellettuale, l'aristocratico, il romantico – perché la scelta di uno o dell'altro è come una promessa che ciascuno fa a sé stesso di adeguarsi a un certo ideale, e dunque, rispetto a sé, è un incitamento alla coerenza, e, rispetto agli altri, una dichiarazione delle proprie caratteristiche.

In quanto l'eleganza non è innata, essa è piuttosto un accumulo di esperienza e, dunque, una tra le prove disponibili di un progresso. La natura di approfondimento – sviluppo, raffinamento – dell'eleganza è quasi una esplorazione delle diverse culture: culture del passato, di altre geografie, di altri ceti sociali e professionali: anche solo col mio aspetto esteriore posso cominciare ad introdurmi nella belle époque o negli Anni Sessanta o negli Stati Uniti d'America o in Oriente o tra i collegiali di Eton, i manager di tecnocity, i cowboy, gli esploratori del Sahara, i taglialegna canadesi, i marinai.

La mobilità della moda, incitata all'aggiornamento, è quasi un segnale del desiderio che l'individuo ha di mantenere i contatti col collettivo, dato che, se ciascuno ha tempi di sviluppo diversi e se io magari potrei rallentare, fermarmi e tornare indietro, una collettività procede di solito più o meno in avanti e a ritmi costanti. È segnale, dunque, anche se solo iniziale ed epidermico, di un desiderio che la persona ha di mantenere i contatti con le nuove generazioni: sono queste, infatti, le prime e le più devote seguaci della moda; dunque, la simpatia per la moda è anche una simpatia per loro.

— • — • —

Queste cose che ti ho evocato come esempio – il supermercato alimentare, la televisione, la casa tecnologica, la musica, i viaggi, lo sport e l'eleganza della moda – mi sembrano una confutazione de facto di quegli ideologi moralisti che vorrebbero una vita priva di cose, o meglio, che gli altri facessero a meno delle cose (del «consumismo», come dicono). I motivi di questo loro cattivo ascetismo sono numerosi, ma per ora qui non mi interessano.

Le cose sono un bene, ma limitato

Mi interessa, invece, un vero problema, non suscitato da qualche malevola ideologia, ma dalla nostra vita stessa: a volte sembra che l'uso delle cose diventi per qualcuno il fondamento della propria identità. E allora, in questa sua pericolosa astrazione mentale, egli può essere tentato di credere che la grossa automobile potente sia l'origine e lo scopo della sua forza, il corpo giovane e bello lo sia della sua amabilità, la pratica sportiva della sua vitalità, il paesaggio musicale e quello geografico della sua sensibilità e della sua ricchezza culturale, le comodità domestiche della sua sicurezza e stabilità emotiva.

Ma a chi pensa così, noi indirizzeremo le parole di Properzio: «Haud ullas portabis opes Acherontis ad undas». Infatti, poiché nessuna cosa potente può esaurire l'umana capacità di potenza e nessuna cosa bella l'umana capacità di bellezza, queste persone saranno angosciate: si vedono impegnate in un percorso senza possibilità di uscita. E saranno anche depresse, perché sentono che è per propria colpa che in tale percorso si sono impegnate. «Inopiae desunt multa, avaritiae omnia».

Ciò che voglio affermare è che il percorso senza uscita e l'arbitrio che lo innesca non sono causati dalle cose. Sono, invece, causati da noi esseri umani, quando i rapporti con gli altri esseri umani diventano confusi, bloccati o pervertiti. Chi dà la colpa alle cose commette il solito errore di scambiare l'effetto per la causa. Errore tipico del pensiero ascetico-platonico che crede che il male venga «dal di fuori», dalla «materia», dalla «carne» (quando invece – come insegnava Gesù di Nazareth e come è in realtà – il male viene dal «di dentro», dallo «spirito»).

Una persona non diventa prepotente perché possiede un'automobile accessoriata come un carroarmato, ma la possiede e la usa, per umiliare o credere di umiliare gli altri, proprio per il fatto che è prepotente. Una persona non diventa vanitosa perché passa un terzo della sua giornata ad occuparsi della bellezza e del corpo e dell'eleganza dei vestiti, ma spreca questo tempo ed è angosciata dal giudizio degli altri sulla sua bellezza proprio perché è vanitosa. E una persona è prepotente o vanitosa perché non è riuscita a vivere – nell'infanzia, nella gioventù o poi – dei rapporti interpersonali fondati nella giustizia e nella verità.

Le cose sono un bene limitato, ma un bene

Le cose, dal canto loro, hanno invece una funzione solamente positiva e preziosa: quella di cristallizzare e conservare disponibili alcuni frammenti di rapporti interpersonali veri e giusti. In un'automobile c'è un po' di umana intelligenza, nella bellezza ed eleganza c'è un po' di umana sensibilità, nella casa comoda e nel supermercato alimentare c'è un po' di cura materna. E c'è un po' di umana libertà nel viaggio, di umana fantasia nella musica, di umana compagnia nella televisione e di umana lealtà nello sport.

Solo che, per conservare, le cose devono cristallizzare – e quindi possedere in quanto immobili – questi frammenti di umanità. La loro funzione, dunque, è preziosa, ma è limitata: conservano, ma non generano e non sviluppano. Possono essere paragonate a un'incubatrice per un neonato prematuro cui la sorte non ha conservato un completo rapporto con la madre: di questa scatola di cristallo sono preziosi il nutrimento, il calore, l'ossigeno, ma sono limitati, perché non essi hanno generato questa piccola vita né essi hanno il potere di farla sviluppare in quanto vita propriamente umana. Come ha detto efficacemente il filosofo settecentesco David Hume, una «terra paradisiaca» (un giardino pieno di ogni cosa e baciato dall'eterna primavera) è un bene, ma se essa è vuota della presenza umana essa è un bene che non basta a motivare la vita.

Questo non è compreso né dagli asceti anticonsumisti, né dai consumisti spreconi. E – paradossalmente – ciascuna di queste categorie cade, a livello profondo, nell'errore che essa pur detesta l'altra: l'asceta anticonsumista è in realtà – nel profondo – un succube della propaganda materialistica, perché sopravvaluta le cose e le ritiene capaci – proprio come suggerisce l'immaginario della pubblicità commerciale – di plasmare le proprie qualità interiori e di determinare le proprie scelte pratiche; e di tale presunta prepotente invadenza – che in realtà le cose non hanno – egli è terrorizzato. D'altra parte, il consumista sprecone è in realtà, nel profondo, un asceta, perché disprezza le cose, non attribuisce loro il giusto valore, e infatti non le conserva bene, le sfrutta a sproposito, le sostituisce troppo rapidamente, non si affeziona ad esse e le butta via; le disprezza, appunto, proprio come recita l'ideologia ascetica.

Io comunque, in opposizione agli ideologi moralistici che scambiano l'effetto per la causa e, attribuendo i vizi umani alle cose, condannano il cosiddetto «consumismo», propongo di abolire questa parola e di chiamare «nutrizionismo» l'uso delle cose, di qualsiasi cosa. E in qualsiasi quantità: la mia tesi è infatti che nell'uso delle cose non c'è mai una «perdita» o «consumo» di realtà; e inoltre è assurdo pensare che le cose *meno* complesse – sedie di paglia, carretto, riscaldamento a legna, pane fatto in casa – fossero buone, mentre le cose *più*

complesse – surgelati, televisione, antibiotici, computer, carta di credito – siano cattive. Ed è assurdo pensare che possedere una casa e dieci milioni in banca sia buono, mentre possedere cinque case e un miliardo sia cattivo. Secondo me, le cose sono *sempre* buone, pur ben sapendo che sono *limitatamente* buone.

E vorrei che fossimo in sintonia coi patriarchi biblici come Noè, Abramo, Isacco, Giacobbe per i quali l'abbondanza di greggi, messi, figli, mogli era solamente benedizione, senza ombra; e con Gesù di Nazareth che – anche se criticato sprezzantemente dai farisei – andava ai banchetti dei ricchi pubblicani, faceva entrare le prostitute, giocava coi bambini e non imponeva digiuni ai propri discepoli; e con Marco Aurelio che, pur se imperatore di Roma, era filosofo stoico così come lo era il contemporaneo Epitteto, che era schiavo. E vorrei che fossimo in sintonia con le più evolute società contemporanee in cui benessere economico e tempo libero dal lavoro permettono (non ho detto «determinano») a migliaia di giovani e adulti di riunirsi in movimenti a sostegno della pace e delle minoranze oppresse, e di andare – volontari, per piacere e non per dovere – ad aiutare bambini abbandonati, anziani soli, malati terminali, tossicodipendenti. E vorrei fossimo in sintonia con la vita, assieme pacifica, gentile e piena di comodità, degli hobbit della Contea descritta da Tolkien.

Invece, gli ideologi moralistici non hanno simpatia per tutto ciò, e auspicano una comunità povera di cose affinché possa rifulgere – quale sacra «supercosa» - la loro «bontà», presunto loro possesso di monopolio.

— • — • —

5
Umorismo

«O Dio, dammi il senso dell'umorismo.»
Thomas Moore

L'umori-smo come virtù

Tra le virtù attive inserisco l'umorismo: quinta virtù dopo le quattro «cardinali», di solito esclusa dai cataloghi dell'etica. Aristotele, però, ne aveva parlato – la chiamava ⁱⁿ⁶⁶₁₈₄ř¹₈⁴¹₁ſ²₈¹ₙ - e l'associava alla capacità di rilassare chi è affaticato e alla capacità di discernere i variegati caratteri psicologici degli interlocutori, al «tatto». Anche Tommaso d'Aquino ha trattato dell'umorismo parlando dell'«affabilitas» (forma esteriore dell'amicizia), dell'«ironia» (offuscamento della verità che, se fatto per gioco, non è vizioso) e della «iucunditas» (capacità di far riposare chi è stanco).

Secondo me, l'umorismo è una virtù importante e complessa. Vedo il ridere e il far ridere attività serie e vitali: con esse io voglio raggiungere una certa libertà e una certa verità della mia persona, e dunque, in esse, io sono appassionato, attento e preparato alla novità, senza uno schema previsto o (come si dice, ma si dice male) «rassicurante». La ripetizione inerte, la classe uniforme, lo schema astratto sono, lo so, dei limiti.

Per l'allegria abbiamo bisogno di guadagnare la prudenza e la giustizia, di cui già ti ho parlato, in continuo duello singolare e continua battaglia collettiva contro i luoghi comuni, contro le limitazioni, le angustie, i blocchi causati dalle paure e dal senso d'irrealtà. Per l'allegria abbiamo bisogno anche della forza: l'illusione del male dice che la forza può esistere in forma separata e violenta, ma in realtà essa è confluenza delle facoltà diverse all'interno di un individuo e di vari individui all'interno di un gruppo, come le acque pacifiche di un grande fiume. C'è anche bisogno della temperanza, cioè del riconoscimento sia della bontà sia della limitatezza dei beni limitati, tra i quali si può circolare senza paura e senza esaltazione.

Per Aristotele, se l'essenza dell'uomo è l'essere «animale razionale», il riso dell'uomo è un «accidente proprio», cioè un attributo che non può essere né dedotto né immaginato come elemento necessario a costituire l'essenza umana, ma che, di fatto, storicamente, vediamo esserci sempre in tutti gli uomini umani.

Il riso è una risorsa contro chi – essere reale o immaginario – sentiamo invadere la nostra personalità; infatti noi, ridendo, manifestiamo, e manifestando confermiamo in noi

stessi, la convinzione che il nostro disegno di azione, il nostro orizzonte di vita sono comunque più vasti di quelli dell'invasore. Anche la persona condannata a morte può ridere, anche se, senza dubbio, di un riso amaro, quando dice: «Sì, io sicuramente sto per morire e, nell'ambito della cosiddetta vita biologica, per ora ha vinto sicuramente l'invasore: ma questo è solo *un* ambito, mentre io conosco pensieri, valori, emozioni, realtà che questo ottuso attuale invasore e distruttore non conosce e neanche immagina e, dunque, non può attaccare». Il condannato a morte viene portato sulla forca il lunedì mattina, e allora sbotta: «Questa settimana comincia proprio bene!». La battuta, dunque, trascende il dettato terroristico – ma, in definitiva, soprattutto angusto e limitato – dei giudici, del boia e del pubblico – passionale e inebetito – che assiste.

Un altro esempio: uno dei guerrieri spartani appostati alle Termopili va dal suo re Leonida e gli fa notare come le frecce lanciate dai nemici Persiani, a causa del loro immenso numero, riescono ad oscurare la luce del sole; e il re Leonida risponde a lui e a tutti i suoi trecento guerrieri: «Bene, è una fortuna! Così potremo combattere al fresco con l'ombra!». Quale che sia il fatale esito della battaglia, cioè, su quel determinato campo – la resistenza militare alle orde barbare nella gola delle Termopili – la risposta di Leonida indica che per lui quel campo è solo *uno* dei possibili campi, e ve ne sono altri, che egli conosce e su cui egli gioca, sconosciuti all'invasore che vorrebbe immobilizzato in angusti e artificiali dilemmi: o la vittoria militare o la sconfitta militare, o la vita biologica o la morte biologica.

L'invasore, parlando in generale, pone dei miti che, secondo lui, dovrebbero convincere l'invaso che in essi stessi si costituisca ed esaurisca il mondo intero; inoltre pone minacce e terrore per impedire che l'invaso abbandoni questi miti; inoltre, questi miti che l'invasore pone sono pochi, limitati, poveri e piatti.

L'umorismo è virtù, e cioè una risorsa di salvezza, perché: critica i miti, con satira e ironia, mostrandone i lati contradditori, gonfiati, patetici, ridicoli; sdrammatizza le minacce e il terrore suggerendo che possono esistere territori e riferimenti intangili all'invasore perché da lui non conosciuti; e, infatti, individua, indica e presenta continuamente questi nuovi territori e riferimenti, arricchendo così, e variando, moltiplicando e approfondendo il mondo disponibile all'invaso per le sue scelte di autopromozione e autoliberazione.

L'umori-smo testi-monia una sicurezza di fondo

Quando faccio dell'umorismo le mie battute di spirito mostrano il mio Io a tal punto fiducioso nell'esistenza dei Valori che è pronto a «sfidare» il mondo. Il mio Io, infatti, riesce all'umorismo solo se non è rassegnato e non crede nell'esistenza di un male totale. Il mio Io,

in questi momenti, è anche più sicuro di sé, cioè di avere, da parte delle persone buone che, da qualche parte, certamente esistono, un'accoglienza di fondo garantita. Il mio Io, nell'umorismo, sa che, quali che siano i suoi difetti e le sue goffaggini, ciò non gli precluderà mai quest'accoglienza di fondo e, dunque, difetti e goffaggini possono, dell'Io stesso, essere tollerati.

Questa sicurezza dell'Io si vede nel fatto che non ha bisogno di essere narcisista: hai mai visto come nell'umorismo uno si concede benevolmente all'autocritica, alla modestia, all'affettuoso e benevolo compatimento di sé e degli altri? Chi è spiritoso è tollerante verso gli altri e tollerante verso sé stesso; non è ansioso di mostrarsi bello, efficiente, potente, amato, eccitante, riesce a volersi bene così, come è, e a credere che, in fondo, anche gli altri gli vorranno bene così com'è.

Chi fa dell'umorismo si comporta come un papà e una mamma buoni, che non si angosciano per essere ammirati dai figli; infatti, essendo buono, sanno che il rapporto coi figli non è fondato vitalmente su una sforzata ammirazione, ma, bensì, sulla tolleranza dei reciproci difetti e sulla comune fiducia che ciascuno da parte sua si sforza di superarli, ogni giorno, per riuscire ad amare con più profondità e più gioia le parti buone di coloro che gli stanno vicino.

— • — • —

È segno efficace di comunicazione

Se l'invasore vuole restringere sempre più gli spazi di comunicazione tra le varie parti del mio Io (tra le varie parti del mio passato, tra le mie varie ideologie, tra i miei vari stati emotivi, tra i miei vari desideri) e tra il mio Io e gli altri, l'umorismo, invece, è segno efficace di comunicazione. «Segno», perché mi fa accorgere che la comunicazione c'è; «efficace» perché se mi accorgo che la comunicazione c'è, è reale, allora vuol dire che essa è anche possibile e io sono confermato a proseguire e cercarla continuamente.

Poche cose stimolano l'umorismo come lo stesso umorismo: quando mi accorgo di essere in una situazione in cui, di fatto, io sono disposto a ridere e anche gli altri sono disposti a ridere e difatti ridono e accolgono con piacere le mie battute, ecco che mi vengono in mente con rapidità tante ulteriori battute. Dunque, comunico, non sono chiuso: un altro eloquente indizio di ciò sono i momenti in cui mi viene da sorridere o ridere quando sono materialmente in solitudine: basta che ci rifletta su un attimo e vedrò che rido perché, nonostante la solitudine materiale, mi sento in contatto mentale con uno o più amici e compagni che sentono assieme

con come lo stesso lato umoristico della realtà e si metterebbero (si mettono) a ridere assieme con me: l'allegria «solitaria» manifesta in realtà l'esistenza di un dialogo reale.

La comunicazione deriva dalla conoscenza e produce conoscenza: non si fanno infatti battute di spirito astratte, ma concretamente, le si indirizzano ai particolari interlocutori del momento; io devo conoscere qualcosa di loro, i loro caratteri e le loro consuetudini, e questa conoscenza deve essere comune anche ai terzi che assistono allo scambio delle battute (l'umorismo, infatti, pieno e realizzato è sempre in un gruppo, almeno di tre, e non è cosa della coppia di due; tra due si può ridere solo se si rende presente con lo spirito un terzo che assista e condivida, anche se materialmente egli, per ora, può essere assente).

In tal modo circola nel gruppo, in cui si fa umorismo, un patrimonio comune di microstorie sui singoli comportamenti del gruppo: ciascuno un po' conosce gli altri, sapendo che gli altri conoscono lui. Ecco che, allora, partendo da questa situazione, può funzionare la battuta di spirito; la quale, poi, funzionando, essendo recepita da coloro che ascoltano, viene a precisare ed arricchire questo comune patrimonio di conoscenza.

Naturalmente, questa «conoscenza» non può mai essere astratta, ma è simpatetica: nel mentre si costituisce il patrimonio comune di conoscenze sulle microstorie, sui caratteri, sulle abitudini dei componenti del gruppo, contestualmente e assieme si costituisce anche un patrimonio di emozioni e di convinzioni comuni: chi fa l'umorismo sa che c'è comunicazione, oltre che di informazioni, anche di stati emotivi e di propensione all'azione.

L'umorismo, dunque, comunica e, in generale, comunica che tutti i membri del gruppo si vedono partecipi di una lotta comune: ciascuno vede di avere in sé un invasore e vede che tutti gli altri hanno un proprio individuale invasore; ciascuno vede il proprio desiderio di liberazione e vede il desiderio di liberazione di tutti gli altri; nessuno si sente superiore agli altri, tutti stiamo lottando, nessuno è disperatamente condannato, tutti assieme possiamo darci buoni consigli sulla lotta e sulle vie di uscita.

— • — • —

Caratteristiche delle battute umo-

Le battute umoristiche non sono però fatte come una qualsiasi frase della conversazione ordinaria. Sottolineando ed evidenziando alcune forme espressive, esse hanno, nel genere ampio della comunicazione, un posto specifico. Una loro caratteristica è di essere ricorrenti, cioè imitano la frequenza delle frasi abitudinarie del mondo fenomenico, perché vogliono dar l'idea dell'esistenza di un mondo alternativo ad esso ed ugualmente reale: un attributo

ristiche: sono ricor-renti

scherzoso, un soprannome, un aneddoto, un rapporto curioso tra due persone, sono tutte cose che vanno ripetute.

Sono figurate

Inoltre, le battute sono intessute di alcune prevalenti figure retoriche: paradossi (i rapporti ordinari vanno comunque criticati e modificati), iperboli (ogni cosa è sbilanciata, è eccessiva, perché anela realmente a una riforma), metafore (il mondo umano, quello animale e quello inorganico hanno stretti rapporti, sempre l'uno dei tre prende qualcosa dagli altri due, nessuno dei tre è in un'orgogliosa autosufficienza), ironia (io mostro continuamente, col fare capire che non intendo proprio dire ciò che dico, che la comunicazione umana fenomenica è miscelata con la falsità, e io aspiro a quella massima sincerità possibile che è quella, appunto, che ammette in sé la continua possibilità della falsità).

Inoltre, le battute, proprio sotto la figura retorica dell'ironia cercano di fare ridere mantenendo un tono apparentemente serio: chi fa la battuta e assume la responsabilità dell'umorismo, si comporta come una buona mamma o un buon maestro che, sceneggiando di fronte ai bambini le varie «serietà» della vita (il comportamento intellettualistico, quello eccitato-sensuale, quello patetico, quello addolorato, quello avido, quello narcisista, quello distruttivo, quello romantico), ne mostrano i loro lati di «seriosità»: sono tutte cose serie, certo, ma, in parte, hanno anche aspetti seriosi, cioè eccessivi, falsi, confondenti.

L'umorista, allora, assumendo l'atteggiamento serio al solo scopo di mostrarne la seriosità e di fare ridere, sdrammatizza ciascuno di questi atteggiamenti: a coloro che ascoltano le sue battute insegna che nessun romanticismo ha per oggetto d'amore qualcosa di interamente reale, che nessun dolore è totale, che nessuna avidità è veramente razionale, che non è razionale neanche lo stesso atteggiamento intellettualistico, che il narcisismo è sempre insidiato dalla delusione e dal dubbio, e così via.

Sono ambivalenti

Le battute umoristiche, inoltre, devono avere questa struttura apparentemente contraddittoria: da una parte hanno sempre una qualche dose di aggressività, dall'altra hanno una dose di tolleranza e perdono. Io, cioè, voglio criticare le cose sbagliate dentro di me e dentro i miei compagni ed amici che mi circondano, eppure voglio criticare solo ciò che è sbagliato, ben convinto di voler salvare e rafforzare tutto il resto, sapendo dunque tollerare con grande indulgenza che in me e negli altri non vi sia la perfezione: l'apparente contraddizione è appunto la coesistenza del mio indulgente perdono dell'imperfezione assieme alla continua ammirazione per la perfezione.

Sono belle

Inoltre, le battute umoristiche devono essere belle, nella forma, cioè espressive: non possono essere prive del timbro teatrale della voce, né di gesti ed espressioni del volto vivaci e ben mirati; le battute devono avere parole notevoli e anche notevoli sintagmi (gruppi di parole), che cioè non siano piatti, ma piuttosto siano strani, inconsueti, tali da imprimersi facilmente nella memoria.

L'azione umoristica: scopi, ritmo, effetti, atmosfera

Se queste sono le battute, la concreta azione umoristica amplia e sviluppa il germe in esse contenuto fino a creare un'atmosfera e dei veri e propri momenti di vita. Come ho detto, nell'umorismo si istituisce una memoria collettiva di soprannomi, aneddoti divertenti presi dalla cronaca della vita di questo o quel membro del gruppo. Si istituiscono, anche, riti e schemi di dialogo e comportamento in cui sempre è manifesta la loro inadeguatezza a soddisfare chi li mette in atto: possiamo, per esempio, decidere di inchinarci scherzosamente l'uno verso l'altro, quando c'incontriamo, chiamandoci «illustre ingegnere» o «esimio professore». Questo schema o rito scherzoso – diversamente dagli schemi dei luoghi comuni – esibisce ogni volta l'inadeguatezza sua propria e quella di qualsiasi altro schema ad esprimere la gioia di due amici che s'incontrano, il bisogno di vera comunicazione (e non di reciproca illusione narcisistica) di due esseri umani.

Il mio desiderio di essere spiritoso nasce da una mia speranza profonda di bene, ma poi porta alla luce le potenzialità di questa speranza, e la fa crescere su sé stessa: man mano che rido e faccio ridere, la speranza sembra crescere quasi si autocreasse, creasse speranze negli altri e, dal vedere che anche gli altri cominciano a creare speranza, prendesse ancora più forza per autocrearsi, come in un circolo virtuoso. Il ritmo umoristico, infatti, di solito è in crescendo, e si nutre di una certa qual atmosfera di entusiasmo.

E, in quanto sono umorista, critico tutti i membri del gruppo che ascolta, prendo in giro ciascuno di fronte agli altri, e soprattutto prendo in giro me stesso: questa critica benevola mostra al gruppo che tutti i suoi membri non sono indifferenti a chi li critica, ma sono, invece, degni di essere corretti con simpatia, perché in ognuno di essi si riconosce l'appartenenza ad una «aeterna pars», egli ha un destino di nobiltà umana, nobiltà che i rigidi apprezzamenti e le malevole critiche, proprie di alcuni ruoli della vita quotidiana, non riconoscono.

L'atmosfera, protetta dall'azione umoristica, è un'atmosfera di unità, chi ascolta e ride condivide uno stesso mondo fantastico – almeno per alcuni tratti – e condivide una stessa critica al mondo fenomenico: ci si sente aspiranti amici, in quanto chi fa l'azione umoristica sempre ha in mente un potenziale amico o un potenziale gruppo di amici.

— • — • —

Tipologia: l'umorismo ironico e de-mitizzante

Dati i caratteri comuni, mi sembra che possiamo distinguere tre tipi di umorismo: l'ironico-demitizzante; il consolatorio-sdrammatizzante; l'inventivo-arricchente. Nel primo tipo l'umorismo cerca soprattutto di far vedere come i miti seduttivi che attanagliano il nostro desiderio (e poi, non riuscendo mai a soddisfarlo, lo frustrano, lasciandoci rintronati da una torrida, inestinguibile nostalgia) sono, appunto, miti, e non sono cose reali come noi credevamo: il potere, il sesso e gli altri idoli vengono mostrati essere non fini ultimi e realtà sostanziali e separate, ma sono, invece, mezzi, strumenti, frammenti contingenti ed interamente imperfetti, se pur, contingentemente, di volta in volta, magari necessari. Questo tipo di umorismo mostra dunque che tutto può e ha il diritto di esistere, ma nessuno e niente ha un valore assoluto.

L'umori-smo con-solatorio e sdramma-tizzante

Il secondo tipo, che chiamiamo consolatorio-sdrammatizzante, cerca soprattutto di far vedere come i miti minacciosi che paralizzano la nostra speranza (col mostrare l'inconsolabilità del dolore, l'invincibilità della paura, l'irrefrenabilità del vizio, l'insuperabilità della debolezza, l'inguaribilità della malattia) sono anch'essi, appunto, miti, e non sono cose reali: la sofferenza, la malvagità, la malattia non sono destini ultimi e realtà totalizzanti ma sono «prove» che vengono dall'esterno e tornano all'esterno, che non possono distruggere l'interno e, anzi, eventualmente possono servire appunto a «provare» la forza inattaccabile dell'interno, l'irriducibilità dello spirito. Questo tipo di umorismo mostra che, se tutto può essere insidioso, niente però è ineluttabilmente mortale.

L'umori-smo in-ventivo e arricchen-te

Il terzo tipo, che chiamiamo inventivo-arricchente è forse quello più libero e creativo, quasi risorsa di fantasia pura che tira via da sotto i piedi degli interlocutori metri di un tappeto grigio e sdrucito e polveroso, per rivelare quello che realmente era ed è al sotto, un variopinto e smagliante tappeto dai molti lucidi colori e dai molti meravigliosi disegni.

Questo umorismo che inventa le parole e le situazioni, che cambia le carte in tavola, che sembra quasi non lasciare respiro né a chi parla né a chi ascolta, per dare in realtà a tutti un'aria più respirabile, che mentre libera dalla noia mostra nuovi rapporti tra le cose e dunque produce conoscenza, può avere questo motto: la realtà non solo è libera e già, in fondo, tutta salvata, ma è anche inesauribile e gratuita, la sua inesauribile gratuità pare, anzi, la sua ultima necessità.

Esempi: Socrate, B. Croce, Oscar Wilde, Lewis Carroll, J. R. Tolkien, i «consolatori»

Sembra che Socrate e Benedetto Croce siano stati, a dire di chi li poté ascoltare, umoristi eccellenti del tipo ironico-demitizzante; pare che Oscar Wilde, Lewis Carroll e Tolkien siano stati eccellenti nel tipo inventivo-arricchente.

Io ho, in vita mia, finora, conosciuto alcune persone eccellenti nel tipo consolatorio-sdrammatizzante: esse mi hanno mostrato, per anni, le virtù terapeutiche dell'umorismo. Con ciascuno di loro, in periodi diversi, ho intrattenuto lunghe conversazioni a due, ma loro, sempre, oltre me cui parlavano avevano presente un pubblico ideale: il genere umano, nelle sue difficoltà, nella sua tentazione di disperare, nel suo sconosciuto ma definitivo destino di salvezza. Il primo conforto era dunque vedere che il rischio di disperare non era solo il mio – sola avis – ma appartiene alla natura umana, in quantum humana. Il secondo conforto era che essi, ascoltando le mie angosce, le comprendevano ma non si angosciavamo a loro volta. Anzi, riuscivamo a contenere, a tenere insieme la giusta valutazione delle mie angosce, e la proposta di cose belle e serene e divertenti a cui pensare e su cui ridere. Non sottovalutando né rinnegando in alcun modo l'esistenza del male e del dolore, nei fatti essi presentavano, con l'umorismo e il sorriso, che né il male né il dolore sono tutto; mostravano che, mentre si conserva la realistica consapevolezza del male, si possono anche osservare altre cose, buone, che –addirittura!- suscitano la gioia del riso.

— • — • —

Ćř ò¼¼ž ¾½⅛ř òž

Forse ti potrai chiedere perché in questa parte della lettera in cui ti parlo dell'umorismo, non sono stato molto propenso ad esemplificare con battute concrete. Il punto è che non volevo deluderti accingendomi ad una cosa troppo difficile e forse impossibile: infatti credo che l'umorismo sia fondamentalmente orale e non possa essere scritto. C'è infatti una sancta sanctorum a proposito dell'umorismo: ed è il fattore «tempo». La battuta nasce e funzionale nel tempo giusto, al momento opportuno, la cui possibilità è offerta solo dall'unità dei tempi reali, dei diversi interlocutori, e, dunque e appunto, nel rapporto orale. Quel che conta nell'umorismo è la rapidità dell'intervento, la plasmazione dell'immagine ironico-iperbolica-fantastica nel momento stesso in cui l'azione che si sviluppa tra gli interlocutori li porta a provare quelle emozioni e a considerare quei pensieri che quell'immagine riesce ad interpretare a un fine buono – ecco la «virtuosità» dell'umorismo – e a far volgere al sorriso e al riso.

Rapidità di intuizione dell'azione che si sta svolgendo, rapidità di immaginazione e di produzione verbale, dunque, ma anche pazienza e capacità di attesa, per non parlare troppo

presto e per non mostrare di parlare per immagini standard senza contatto con gli interlocutori concreti e coi loro bisogni concreti. La battuta scocca né prima né dopo di quando deve scoccare: in quel preciso ed opportuno momento, o καιρός, come dicevano gli antichi Greci.

Una conseguenza è, dunque, che si può essere umoristi solo quando si è di buon umore. Voglio dire che il nostro umore tende continuamente a cambiare; è certo auspicabile la stabilità, almeno riguardo i nuclei più profondi della nostra personalità, ma che l'umore cambi è inevitabile (e, direi anche, necessario e giusto): si è tristi e si è allegri, si è fiduciosi e si è sfiduciati, si è rilassati e si è tesi, si è stanchi e si è riposati.

Sarebbe sbagliato e direi malato (o «maniacale», come si dice in psicologia) imporsi di essere allegri quando è successo un evento che, dato il carattere di chi lo vive, provoca naturalmente tristezza (poniamo, una persona amata che si allontana, o una progettata impresa che fallisce).

La cosa giusta è permettersi di avere quell'umore che è adeguato alla mutevole realtà in cui siamo inseriti. Ora, non è possibile fare dell'umorismo quando si è nel momento della tristezza e della sfiducia. Bisogna, in tali casi, conciliarsi con la realtà: è un momento di tristezza e di sfiducia, esso passerà, perché tutto passa, ma intanto è così. Non bisogna, invece, essere severi e spietatamente esigenti con sé stessi, imponendosi di essere allegri, brillanti, affascinanti e rallegranti. Recita Tibullo: «Difficile est tristi fingere mente iocum».

Qualche esperto maniaco magari riuscirà a fingere di essere allegro anche quando è depresso, e riuscirà, magari, a produrre un umorismo efficace che rallegra gli altri. Ma non riuscirà a rallegrare sé stesso; anzi, peggiorerà la sua situazione perché sentirà aumentare la distanza che lo separa dal mondo degli altri, ai quali può così facilmente nascondersi, e si sentirà solo, e magari darà di questo, in cuor suo, la colpa agli altri, dicendo che essi sono insensibili, perché non lo capiscono, e, mentre lui è triste, loro ridono, quasi proprio dei suoi dolori ridessero.

D'altro canto la maggior parte delle persone, quando è triste, non riesce a produrre un umorismo efficace, e, di solito, quando uno di noi se lo impone, riesce male, goffo e quasi patetico, gli altri non sorridono ma anzi si accorgono della sua goffaggine: così lui, oltre all'umore triste che già aveva, dovrà aggiungere il senso del fallimento dei suoi sforzi per essere allegro e rallegrante, e comincerà ad essere scoraggiato perché penserà di non essere

capace di umorismo, di non avere le risorse per essere brillante, quando, invece, queste risorse le ha, ma non possono essere attivate ora, mentre perdura l'umore triste.

E questo – il blocco delle risorse umoristiche durante la tristezza – se ci pensi è, invece, un bene: vuol dire che c'è qualcosa di profondo e buono in noi che ci mette in guardia e ci impedisce di cadere nella posizione di quelle persone maniacali di cui dicevo prima, le quali riescono a fingere allegria e dunque appaiono sempre allegre agli altri, ma, così facendo, si isolano sempre di più, diventano invisibili, gli altri non possono conoscere il loro dolore né aiutarli.

Bisogna, invece, sopportare di non far gli allegri quando non si è allegri. Non dico certo di lamentarsi, compiangersi e tormentare gli altri: dico di non sforzarsi di rallegrare ad ogni costo gli altri, come se tutto si reggesse su di noi e su un nostro supremo sforzo della volontà. Il mondo, invece e per fortuna, si regge su sé stesso. Oggi e adesso io sono triste e non produco umorismo, ma domani o dopo sarà diverso, e lo stato ieri o prima: e quando sono stato o sarò allegro, solo allora sarò spiritoso, con vantaggio mio e degli altri.

— • — • —

PARTE SECONDA

IL MALE

1
Variazioni

Prospetto della trattazione

Volendo parlarti del male – e mi sembra opportuno farlo in una parte apposita di questa lettera, perché, secondo me, siamo profondamente abituati a considerare il male come un'entità a sé, reale e quasi organizzata, e non siamo, invece, capaci di pensarlo come una serie infinita di singole e diverse privazioni dei singoli e diversi beni della vita – mi rendo conto di quanto complesso e difficile sia l'argomento e di come la trattazione che te ne posso fare in questa sede io sia poco esauriente. Più che altro, la considero un piccolo o piccolissimo contributo da aggiungere, si parva licet, alle classiche analisi; e a queste soprattutto ti rimando: in primo luogo alla *Bibbia*, e poi a Socrate, Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, Hegel, Croce, Freud, Klein, analisi da leggere, rileggere e meditare continuamente.

Il mio contributo si articola in quattro parti. Nella prima – *Variazioni* – descrivo dei fenomeni esterni, derivati, complessi, attuali che paiono essere alcune delle infinite possibili variazioni «accidentali» di quella realtà «sostanziale» che sarebbe il male. Nella seconda – *Temi* –cerco di avvicinarmi maggiormente a tale «sostanzialità» portando l'attenzione su fenomeni più interni, originari, semplici e permanenti. Nella terza – *Problemi* – esamino alcune situazioni che possono o non possono causare – a seconda delle diverse interpretazioni – i fenomeni malvagi originari e interni: queste situazioni sono ignoranza, impotenza, dolore. Nella quarta parte – *Reazioni* – reinserisco il fenomeno del male, studiato prima in astratto e in sé, nel contesto concreto dell'esperienza: esperienza in cui è sempre presente, assieme al male, la reazione ad esso, assieme alla colpa è presente anche la pena espiatoria, il cui nucleo è la «labor diuturnus» dello «sforzo morale».

Comincio dunque a parlare delle «variazioni» del male; scelgo, cioè – in base a quanto, secondo il mio carattere e la mia esperienza, mi sembra più urgente e notevole – alcuni fenomeni del male che sono: «esterni», cioè direttamente visibili; «derivati», cioè sono effetti di fenomeni interni più originari di essi; «complessi», cioè derivati da una molteplicità di

cause interne; «attuali», cioè sono potenzialità negative tipiche dei nostri tempi, non intendendo dire con questo, però, che i nostri tempi realizzino tali potenzialità in maniera diffusa. Se un qualsiasi tempo (periodo storico, tipo di società e di cultura) realizzasse in maniera diffusa le sue potenzialità negative, esso si autodistruggerebbe, e non potrebbero allora più venire tempi nuovi. Ma sempre tempi nuovi succedono; dunque nessun tempo si autodistrugge. Questo rischio, però, può essere reale per i singoli individui.

Seguendo la falsariga delle virtù attive, che già ti ho presentato, parlerò di una condotta contraria alla prudenza, l'intellettualismo; di una condotta contraria alla giustizia, il rapporto deteriorato tra vecchi e giovani; di una condotta contraria alla forza, la sottomissione personale («acceptio personarum»); di una condotta contraria alla temperanza, la cosiddetta «laus temporis acti»; di una condotta contraria all'umorismo, l'emarginazione psicologica.

— • — • —

Una condotta contraria alla prudenza: l'intellettualismo

Se la prudenza è la «recta ratio» che ritrova il «giusto mezzo» virtuoso negli abiti morali, l'intellettualismo contrasta la prudenza in quanto è la deformazione grottesca ed odiosa della ragione. Esso, tra le altre cose, è un parlare per esibirsi e un pensare per parlare. Già Socrate lo denunciava nei sofisti e nei retori, perché, a causa loro, i giovani e tutti gli uomini cominciano ad essere disgustati dai discorsi e dai ragionamenti; l'intellettualismo porta ad odiare la ragione, a diventare «misologi», come vedremo poi.

L'intellettualismo e gli intellettuali suoi adepti hanno una faretra caratteristica, con le sue frecce avvelenate: il «latinorum», cioè l'uso gratuito ed inspiegato delle parole difficili; l'esotismo e il paradosso; la matematizzazione dei pensieri e delle parole; l'erudizione gratuita ed irrelata; il gusto estetizzante del frammento e il disprezzo per il sistema; il principio di autorità; la specializzazione feticista e megalomane. Noi dovremmo spuntare, se possiamo, queste frecce.

«Latino-rum»

Il «latinorum» prende il suo nome da un episodio dei *Promessi sposi* di Alessandro Manzoni: il curato don Abbondio era stato minacciato di morte da un tirannello locale se avesse sposato i due poveri giovani Renzo e Lucia; e, siccome era vile, cedette alla minaccia; quando Renzo giunse don Abbondio rifiutò di procedere al matrimonio e, non volendo dire la vera ragione del rifiuto, cominciò a dire frasi fuori contesto in latino, cercando così di intimidire il giovane illetterato che avrebbe dovuto prendere quella lingua – prestigiosa perché

usata dalla chiesa e dai giuristi – come una ragione in sé, incomprensibile ma ineluttabile, «forte» della stessa misteriosità delle sue parole.

Ora, il latinorum di don Abbondio non è così odioso come quello di certi nostri intellettuali, perché egli lo usava tremando dalla paura, in un caso – a parer suo – di necessità. Certo senza brividi di vanità, snobismo e dominio magico. Così anche capita, a volte, che i bambini si compiacciano di usare parole difficili per farsi ammirare dai grandi o dagli altri bambini: ma, anche qui, il fatto non è odioso, perché nel bambino da un lato vediamo il lodevole esperimento di chi cerca di arricchire il proprio patrimonio linguistico, dall'altro perdoniamo il risvolto esibizionista in quanto il bambino, facendo di professione il bambino, non è un giornalista che di mestiere dovrebbe informare (far conoscere) o un professore che dovrebbe spiegare (far capire).

Dunque, voglio dirti, noi dobbiamo imparare più parole che possiamo, e quindi anche quelle difficili, ma questo solo perché ci permette di capire (e di non farci disorientare da) chi le usa. E, d'altra parte anche, quanto all'uso, possiamo giustamente servirci di parole difficili quando parliamo o scriviamo a persone del nostro stesso livello di cultura o della nostra stessa specializzazione professionale, persone che – sappiamo per certo – le conoscono già tutte o quasi: allora il linguaggio tecnico è utile, perché economizza il tempo; basta dire, per esempio, «trisomia 21» per indicare, con sole due parole, quella malattia genetica, causata così e così, per la quale l'individuo assume queste e queste caratteristiche somatiche e perde questa e questa abilità mentale.

Ma i motivi che spingono gli intellettuali al latinorum non sono certo efficientistici: un primo motivo è, invece, il disprezzo per gli altri, visti come inferiori, mentre si idealizza sé stessi come appartenenti a una comunità elitaria e perfetta. Un altro motivo è la vera e propria impotenza a spiegare e a farsi capire, impotenza nascosta dal tentativo di rovesciarla sull'ascoltatore, accusato di non riuscire a capire. C'è poi, a volte, il desiderio che le proprie affermazioni non siano controllate, rimangano fuori da ogni verifica. C'è anche l'emozione ingenua di possedere formule magiche ed onnipotenti. C'è persino, per quanto raramente, la cosciente volontà di nascondere le verità scomode e di confondere ed imbrogliare l'interlocutore.

Esotismo e para-dosso

L'esotismo è il parlare programmaticamente di cose strane, bizzarre, mai viste in precedenza; queste cose possono essere del tutto frivole, del tutto irrilevanti per i bisogni intellettuali dell'interlocutore, e prendono quel poco di interesse solo dalla distanza materiale

che hanno rispetto all'esistenza quotidiana: l'intellettualista – incapace di interessare penetrando con intelligenza le cose importanti, che sono quelle della vita quotidiana – si rifugia nello stuzzicante «mistero» di quelle marginali. Incapace di affrontare e spiegare i conflitti capitali della vita, l'intellettualista tiene così smaltate disquisizioni sulle avanguardie artistiche russe, sulla linguistica computazionale, sul postmoderno, sui miti cosmogonici di piccole ed estinte tribù amerinde o australiane, sugli esperimenti giapponesi per costruire robot «simili agli uomini», e così via.

Simile all'esotismo è il gusto del paradosso: con affermazioni assolute e unilaterali e dai nessi logici mai visti, si cerca di simulare verità profonde molto superiori al «volgare senso comune». Caratteristica del paradosso intellettualista è il fermarsi all'eccitamento emotivo iniziale senza mai arrivare a una spiegazione storica ragionevole, convincente e chiara che riconcili – su un piano più maturo e profondo – col senso comune che, se va criticato, non va però eluso e va spiegato. A esotici e paradossali possiamo dire, con Oscar Wilde, che: «il vero mistero della vita è ciò che si vede, e non l'invisibile».

Principio di autorità

Il principio di autorità è un comportamento degli intellettuali che più di altri mostra il ridicolo. Essi non hanno la forza per mostrare attraverso ragionamenti convincenti quelle verità che, in effetti, non posseggono, e allora pretendono di essere approvati, di trovare consenso solo coll'appellarsi al fatto che la tesi che vogliono sostenere appartiene a un «Grande», a un caposcuola, a «uno famoso». La satira di costoro, appagati nel «iurare verba magistri», è stata ben fatta, tra gli altri, da Galileo Galilei.

Frammentarismo

Il frammentarismo è l'odio che gli intellettualisti hanno per i sistemi organizzati del pensiero, coerenti e comprensivi. Essi prediligono il luccichio sporadico di qualche intuizione slegata perché, nel sottointendere tutto il resto, si esimono dal dimostrarlo, oltre che dal mostrarlo. Adorano dunque Nietzche e i greci presocratici. Per loro un sistema è veramente odioso per più di un motivo. Poiché un sistema ambisce a spiegare tutti i fondamentali problemi del pensiero e della vita, subito mostrerebbe quanto gli stessi intellettualisti – nella loro atrofia mentale – sono competenti solo su dettagli piccoli e secondari e disorientati su tutto ciò che conta. Poiché un sistema è articolato e ordinato, esso richiede un lungo e rigoroso sforzo costruttivo nel coordinare e subordinare a proposito, nel rispettare tutte le classificazioni nelle loro antitesi e simmetrie, nel definire tutti i termini e nell'esplicitare tutti i postulati: e queste operazioni sono fuori dalla portata degli intellettualisti, inetti a costruire. Poiché un sistema è coerente, poiché in esso, cioè, l'articolazione ordinata delle numerose

parti subito rivela le contraddizioni di un pensiero, gli intellettualisti lo fuggiranno: infatti solo nel frammentarismo possono nascondere la loro profonda incoerenza interiore. Incoerenza tra le loro affermazioni – di solito estreme ed unilaterali e reciprocamente escludentesi – e incoerenza tra teoria e pratica.

Matematizzazione

La matematizzazione del discorso è una tattica, a volte anche raffinata, per nascondere l'incoerenza sostanziale con una coerenza di pura superficie. Gli intellettualisti fanno un grande uso di lessico proveniente dalle scienze naturali e matematiche, uniscono simboli e numeri attraverso i pochi e standardizzati connettivi logici delle «equazioni». Ma questi simboli simboleggiano sempre concetti astratti e a volte sono fantasiosi ed inesistenti, e le connessioni logiche – pur se pompose nella loro definitività «scientifica» – si rivelano piatte e banalissime scoperte del già noto. Per usare un termine da loro amato, sono sempre «tautologie». L'unico appello all'esperienza avviene con le tabelle statistiche, con dati numerici, assieme vaghi (perché si fermano all'aspetto più astratto e deindividualizzano delle cose cui si riferiscono) e ambigui (perché possono essere interpretati in molti sensi diversi e anche opposti). In realtà chi usa matematizzare i discorsi umanistici lo fa nella speranza che l'interlocutore, per un certo senso di inferiorità riguardo a quella tecnica, non vada mai a tradurre quelle «equazioni» nel linguaggio comune («Difficile est proprie communia dicere»…) e, così, non ne scopra la vuotezza.

Erudizione narcisistica

L'erudizione, di per sé, non è un male. È accumulare notizie minute sui dettagli più circoscritti. Ma l'intellettualismo la usa male: vorrebbe trasformarla in una sorta di «buco nero» che assorba tutte le energie disponibili degli studiosi. Così l'erudizione diventa un feticcio perché da mezzo che è viene denaturata in fine. Raccogliere, infatti, tante notizie esteriori e minute sarebbe utile sole se a un certo momento si raggiungesse la sintesi, il concetto che spiega ed indirizza una scelta. Gli eruditi narcisisti, invece, disprezzano chi tenta la sintesi, per loro essa è sempre troppo prematura, per loro bisognerebbe ammucchiare sempre più la legna da ardere senza mai arderla; come in un'eccitata sfida sadica rivolta a quel futuro e immaginato superuomo che un giorno dovrà, da solo e ultimo, accenderla in un rogo immane. Ma in realtà il loro tono arrogante e saccente tradisce la loro vera convinzione: mai ci sarà quel fuoco e i superuomini sono loro stessi, che si sacrificano ad un lavoro così «disinteressato» (cioè senza interesse).

Specializzazione narcisistica

Anche la specializzazione, di per sé, può avere dei lati buoni, che sono poi il riconoscimento dei limiti conoscitivi dell'individuo – che non può occuparsi di tutto con la

stessa profondità – e del bisogno di una divisione dei compiti, e, dunque di una solidarietà. Ma c'è l'uso deformato dagli intellettualisti. Essi, per arroganza e angustia di mente, cominciano a vedere nel loro specializzarsi una eccitante autosufficienza, non più un necessario limite che continuamente rimanda al bisogno di solidarietà. E allora possono anche disprezzare chi, meno limitato di loro, riesce a padroneggiare due o tre campi specialistici, anziché uno solo, o chi è portato a quella particolare specializzazione che è il cercare i collegamenti tra le specializzazioni.

Siccome, però, il bisogno dell'unità è forte ed è universale, e dunque è presenta potenzialmente anche in loro stessi, pur se negato dalla loro coscienza, ecco che ciascuno degli intellettualisti comincia a concepire il pensiero che la propria specializzazione sia la più importante di tutte, addirittura l'unica e vera scienza della realtà. Ecco, per esempio, l'informatico che immagina che i computer risolvano i problemi emotivi dell'uomo e diano la felicità, che i computer possano penetrare lo scibile e producano scoperte scientifiche ed artistiche. Ecco l'economista che predica che ogni decisione dell'uomo viene presa in base ad interessi materiali e dunque può essere compresa attraverso qualche teorema di economia matematica. E, avidi, allora gli specialisti narcisisti cominciano a voler ridurre al metodo e allo scopo della propria tutte le altre specializzazioni, trasformando dunque qualcosa di buono e legittimo in sé in qualcosa di assolutamente illegittimo e cattivo. Contro tali «specialisti» aspiranti filosofi, dunque, con Tommaso d'Aquino: «Timeo hominem unius libri».

L'intellettualismo è una condotta contraria alla prudenza: il prudente è spregiudicato e dunque è anticonformista; l'intellettualista, che riesce, quando riesce, a innovare nel campo ristretto della sua specializzazione professionale, in tutte le altre sfere della sua vita è schiavo delle abitudini altrui e della tradizione che, anzi, attraverso il suo ricorrere al principio di autorità, rafforza. Il prudente è spregiudicato e dunque riesce a superare le barriere dell'età, dei livelli di cultura, del potere; l'intellettualista, invece, se ne guarda bene, sia perché ha l'angoscia di passare da «dilettante», sia – più a fondo – perché disprezza e odia tutto quanto non faccia parte del campicello limitato che lo circonda e che egli reputa «superiore» (non riuscendo, purtroppo, ad accorgersi che esso, più che una protezione, è una prigione). Il prudente, essendo spregiudicato, è il vero politico, perché riesce a mettere in comunicazione, all'interno della propria personalità, le variegate esperienze e le diverse emozioni, e, nel mondo esterno, i vari caratteri psicologici e le persone apparentemente separate e lontane tra loro; l'intellettualista, invece, cerca attivamente – attraverso il latinorum, i paradossi, il

frammentarismo, l'erudizione congestionata – di non farsi capire dagli altri e, a fortiori, è del tutto impotente, se mai anche lo desiderasse, ad aiutare gli altri a comunicare tra loro.

Misologia

L'intellettualismo è un veleno. I primi ad esserne avvelenati sono appunto gli intellettualisti, persone spezzate in due che proclamano di essere dei calcolatori esatti di conclusioni cristalline derivate, per semplice deduzione, da premesse necessarie, che idealizzano sé stessi come esseri senza conflitti, olimpici e pacifici numi, intelligenze angeliche beate nella pura spiritualità del proprio immateriale e benevolo lumen illuminans, e poi, invece, all'interno collassato in un groviglio di passioni ormai divenuti – in quanto negate dalla coscienza e quindi da essa non controllate – completamente indipendenti dalla ragione, sempre più prepotenti ed ingovernabili, ormai diventate una innescata bomba ad orologeria di cui non si conosce più il congegno.

Poi la malattia, almeno potenzialmente, tende a propagarsi al resto della comunità, anche se in forma diversa da quella che alligna negli intellettualisti stessi. La gente comune viene scandalizzata dagli intellettualisti, che riteneva veri intellettuali di cui fidarsi, e perde fiducia nelle attività spirituali, che purtroppo ha conosciuto solo incarnate nella deformata ghigna dell'intellettualismo, e tenderà, allora, ad aggrapparsi ai beni materiali, che sembrano meno traditori: le uniche cose fidate sembrano allora gli stipendi più alti, le pensioni e le assicurazioni, la bellezza artificiale del corpo, e cose di questo genere.

Alcuni giovani, poi, disgustati dall'impotenza dell'intellettualismo – che essi scambiano per la Ragione – a risolvere i problemi vitali, concepiranno odio per la ragione in generale. Essendo essi, però, confusi ed intimiditi, adotteranno magari esteriormente – e servilmente – proprio un atteggiamento intellettualista, e piacerà loro mostrare ogni tanto un aspetto esteriore, per esempio, di manager studioso e «professionale», tutto cervello, occhiali, doppiopetto grigio e computer. Ma, in realtà, il valore profondo della propria persona lo vedranno in un magmatico e protervo irrazionalismo. Prepotenza, distruttività, sensualità malata, diverranno, per loro, «nobili» e «naturali», perché, nella loro confusione, ritenute antidoti al veleno intellettualista e alla propria servile complicità con esso. Lo studio vero – quello fatto per piacere e non per opportunismo – la meditazione, i discorsi profondi, rigorosi ed appassionati sembreranno allora a questi giovani, via via, «senili», «bambineschi», «svirilizzanti».

E l'intellettualismo, proprio come diceva Socrate in polemica coi sofisti, avrà prodotto allora (o, meglio, avrà rischiato di produrre) uno scenario di «misologia», cioè di odio per la ragione e, dunque, per l'umanità, di cui la ragione è «principium proprium».

— • — • —

Una condotta contraria alla giustizia: vecchi versus giovani

Una condotta contraria alla virtù della giustizia è il rapporto deteriorato tra vecchi e giovani. Mentre la persona giusta ha in mente un'unica umanità comune sia al giovane che al vecchio, perché sa che il valore – che, per convenzione, può anche essere chiamato «giovinezza» - è ideale, la persona ingiusta, invece, separando materialmente le età, crede che vi siano più nature umane, ciascuna imbozzolata nei suoi presunti privilegi o nelle sue presunte dannazioni. L'immediata conseguenza nel vissuto quotidiano è che la persona ingiusta non riesce a provare quella felicità che proviene dal sentirsi in un fraterno rapporto di uguaglianza, tra parigrado, con le persone – sia reali sia fantasticate – di tutte le età.

Per un motivo o per l'altro, la nostra comunità è dominata dai vecchi, nell'economia, nello stato, nella politica, nella cultura, e, poiché la povertà e quindi lo sfruttamento della «classe operaia» sono, in gran parte e da anni, finiti, la «classe» più sfruttata, oggi, mi sembra quella dei giovani. «Sfruttata» perché i vecchi senza i giovani non potrebbero vivere, eppure, senza alcuna giustizia li dominano tutti. La giustizia manca anche perché certi doveri caratteristici che i vecchi hanno verso i giovani vengono, più o meno volutamente, dimenticati: oltre a uno sfruttamento, c'è dunque anche un abuso. I vecchi potrebbero anche avere diritto a un maggior numero di posizioni di comando, ma certo non a tutte; ci sono sempre, infatti, molti giovani dotati di scienza, abilità tecnica, equilibrio prudenziale, carisma, sensibilità, percezione del Ćřò$^{44}_{24}$ž $^{312}_{4n8}$řòž, efficienza, socialità, capacità di amare più di molti vecchi («non aetate, verum ingenio adipiscitur sapientia»); ma questo non viene loro riconosciuto.

Sequestro affettivo e dramma del con-senso

L'abuso può cominciare già col sequestro affettivo tipico della chiusa famiglia «borghese» nata alla fine del secolo scorso, come dicono alcuni storici: il bambino è sequestrato nel senso che i sequestratori sono i suoi stessi genitori. Egli, cioè, viene rapito all'umanità: ai nonni, agli zii, ai cugini, ai coetanei, alle famiglie di questi coetanei – compagni di scuola, di condominio, di quartiere – e a tutti gli altri adulti quali insegnanti, i negozianti, i me-dici, i funzionari, i concittadini, i passanti. Infatti, magari, i bambini possono frequentare tutte queste persone, ma non affezionarsi né chiedere loro aiuto: affetto ed aiuto sono monopolio di papà e mamma, anche se magari sono insufficienti, anche se magari sono negativi.

Nasce quello che chiamerei il «dramma del consenso»: in un recinto di affetti gonfiati il bambino può non riuscire ad esprimere, né fuori né soprattutto nel foro interiore della sua

coscienza, una sana critica contro gli errori che i genitori – imperfetti come tutti gli esseri umani – prima o poi non possono non fare. Rimane dunque nel bambino, e poi nell'uomo, una zona deprivata della giusta possibilità di protesta e prona a un consenso indiscriminato.

Dramma del successo

Nasce anche quello che chiamerei il «dramma del successo», forse tipico di tempi in cui le generazioni successive hanno occasione di migliorarsi rispetto alle condizioni sociali delle generazioni immediatamente precedenti. In questa situazione i genitori non solamente sperano, ma con la loro aspettativa pretendono il successo dei propri figli, che – per loro- sono inevitabilmente «dotati». Al figlio le cui «doti» sono date per scontate, vengono così proposti traguardi severamente alti di ricchezza, salute, bellezza e – cosa più grave di tutte – felicità. Il figlio, allora, può sentire come una colpa il fatto di non riuscire ad essere sempre e perfettamente felice, e così la sua normale felicità corre il rischio di trasformarsi in una costante infelicità.

Il bambino «dotato» deve *avere* successo perché si fa convincere che il suo carattere *è* di successo; ma «successo» poi vuol dire identificazione nei miti propri di altre persone, per esempio dei genitori e di chi – politici, mass media – nella società esterna li influenza. Si costituisce un legame fondato sull'ingiustizia: il vecchio dice al giovane: «Ti amo, solo perché, essendo bello e bravo nel senso che voglio io, rispecchi i miei miti e le mie credenze»; il giovane dice al vecchio: «Se per essere amato devo essere bello e bravo, e cioè, in realtà, specchio dei tuoi miti, posso allora esimermi dalla fatica e dall'incertezza di esprimere il mio Io autentico».

Questo legame è dunque un falso legame, non c'è la comunicazione, non c'è l'aiuto reciproco. Il giovane che ha ceduto a chi lo ha indotto a questo – a partire dalle microconversazioni private fino alle sceneggiate dei mass media gli viene detto: «sei bello, sei bravo, sei fortunato, il futuro è tuo e tutto ti viene regalato, accontentati di questa bella parvenza e non cercare di conoscere te stesso» - dà ragione alle menzogne di quei vecchi, dunque, perché crede di godere alcuni vantaggi: se ci può essere una vita senza la conoscenza di sé stessi allora non si vedranno mai i propri difetti, le proprie cattiverie, e si potrà eludere onnipotentemente l'imperiosa necessità della crescita.

La conoscenza di sé stessi, invece, mostra la realtà, che è fatta di bene e di male; senza l'introspezione non vedrò il male e crederò che la realtà sia una irrealtà di solo bene in cui io non ho bisogno di lottare per esso. In questa rinuncia preventiva alla lotta i giovani, allora, possono anche vivere nel cosiddetto «riflusso» o «disimpegno», un falso idillio di concordia

con i vecchi – che prenderebbero su di sé generosamente la parte «noiosa» della vita: il pensiero, il lavoro, i conflitti – mentre a loro, i «ragazzi», sarebbe come concessa solo la parte bella: eleganza, sensualità, vacanza, gioco e compagnia, musica, danze, spettacoli, sport.

Naturalmente, ciò per natura, poi, il giovane dovrebbe diventare adulto, ma a questo punto, se ha ceduto all'ingiustizia, non dispone più di un Sé autentico da imporre ai vecchi. Gli rimangono solo due alternative. La prima è di avere «successo», cioè obbedire servilmente ai desideri e ai miti dei vecchi, credendo di trovare la propria individuale autorealizzazione disindividualizzandosi in figure standard ed astratte: diventare un «manager» o un «professionista» o un «supertecnico» o un «intellettuale» o un «giornalista» o un «politico» o un «funzionario». Egli così prende dentro di sé e in blocco, quello che presume sia il Sé dei vecchi, e ne viene invaso; gli verranno dati, magari, soldi e potere, verrà lodato, ma non verrà lodato – riconosciuto, cioè, e amato – il suo Sé autentico, bensì quello degli invasori. Inverando il detto di Oscar Wilde: «L'ambizione è l'ultimo rifugio del fallito».

La seconda alternativa è l'emarginazione, ed è per quei giovani che, diversamente dai primi, hanno sviluppato almeno una parte di Sé autentico, quella che credeva sinceramente nelle belle cose del riflusso disimpegnato, nella musica e nella vacanza, nella sensualità e nella compagnia giocosa. Questi giovani non riescono allora ad accettare che, diventando adulti, queste cose si svelino non come valori della vita, ma come semplici «divertimenti», semplici «piacerti» da accostare ad altri presunti piaceri – l'ambizione e il potere – e da finanziare con la fatica di un lavoro non amato e con l'umiliazione della sottomissione a volontà e ideologie altrui. E i valori? «Non esistono – si sentono dire – pensarne l'esistenza è da immaturi, da spostati idealisti». Questi giovani, allora, non servono, non obbediscono, non imitano e non si fanno totalmente invadere; non hanno successo, e rimangono fedeli ai valori parziali di tipo ludico. Ma questa potenzialità rapidamente mostra di non essere vitale: le simpatie per la vacanza, per la compagnia giocosa, per la bellezza del corpo, per l'indipendenza tendono a trasformarsi in altrettante dedizioni coatte all'ozio, all'aggressività, all'irrequietezza, alla sensualità disordinata, all'irresponsabilità.

Certo, l'ipotesi di due sole alternative di sconfitta è astratta, prende in considerazione solo il punto di vista dei vecchi (e qui sento il bisogno di sottolinearti che, quando parlo di «vecchi», non parlo in primo luogo di vecchi anagrafici, ma di una posizione mentale, quella delle persone che cercano di sfruttare la giovinezza degli altri ai fini di un proprio potere senza speranza). L'astrazione è, del resto, la caratteristica del male; nella realtà, che è concreta e non

è astratta, al male si contrappone sempre il bene. E ci sono, dunque, tante altre alternative per i giovani; anche, magari, per quei giovani che hanno ceduto un ingiusto consenso in favore di un ingiusto successo. E io e tu e tanti altri cercheremo, sia in favore di chi è rimasto sano sia di chi vuole ritornare sano, di esplorarle, mandando – letteralmente – al diavolo concetto e prassi di «riflusso», «disimpegno» e cose del genere.

Esempi di rapporti cattivi tra generazio-ni: massa eccitata, sessualità disturba-ta, effi-cienza e cinismo

Ecco qualche immagine del cattivo rapporto tra vecchi e giovani, in cui i ruoli vengono prima deformati e poi confusi. C'è uno stadio di calcio colmo di gente di tutte le età, ma soprattutto sul modello giovanilista tutti sono uniformati; nell'abbigliamento, per esempio, e nel fatto di essere quasi tutti maschi come nei gruppi monosessuali adolescenziali, dimentichi di impegni, progetti, responsabilità, pronti alla rissa senza motivo, al turpiloquio, ai feroci insulti, proni al desiderio di perdere la propria individualità come in ipotetiche bande di ragazzini da strada – cioè abbandonati dai genitori – in cui l'io non conta ma contano i «nemici», i «nostri», i «capi».

O anche: la pornografia stampata, filmata o live: al centro ci sono fantasie masturbatorie tipiche di quegli adolescenti che non hanno potuto avere dei buoni legami affettivi con persone reali; c'è il mito del corpo giovane e inossidabile; la fantasia segue la falsariga di un pensiero immaturo e disturbato: come quello di un bambino disorientato perché deprivato dalla presenza di genitori buoni, che creda la vita priva di conflitti, priva di fatica, priva di delusioni, priva di responsabilità, priva di amore.

O anche: un'azienda che vuole apparire «moderna» ed «efficiente»: essa – nella sua stessa idealizzazione – è «giovane», fatta da «giovani»; è «veloce e dinamica» e «forte». Così come ci si può immaginare il metabolismo, la motilità e la potenza muscolare di un giovane uomo; essa funziona solo con computer e cioè con regole meccaniche – senza dialogo, né con-flitti, né riflessione e dubbi, senza la complessità dei rapporti umani, insomma – come in un gioco da ragazzi spensierati. Questa azienda crede di entrare nel presente facendo finta che non ci sia un passato – diversificazioni di bisogni e divisioni culturali, necessità di mediazioni sociali dei conflitti – come un bambino traumatizzato che non sa nulla del proprio passato; essa presume che vi siano dei «grandi» cui delegare le responsabilità (di evitare la catastrofe ecologica, di evitare la lotta di classe) mentre vede sé stessa irresponsabile ed irruenta come un bambino viziato e vizioso. Allora, in nome del suo «giovane dinamismo», danni ecologici, licenziamenti selvaggi, spionaggio industriale, evasione fiscale, condotta antisindacale sono componenti sentiti come vere risorse, e dunque virtù, da contrapporre a un «vecchio» e stantio «moralismo».

Esempi di rapporti buoni: Einstein, il «mouvement», il volon-tariato

Ecco, invece, qualche immagine del rapporto giusto tra vecchi e giovani: Anni Cinquanta a Princeton, nel College, Albert Einstein e alcuni studenti universitari: le età anagrafiche sono molto diverse, ma il modello uniforme è «giovanile»: non c'è gerarchia di potere, tutti studiano, tutti si sentono nell'età della formazione, vestono con pantaloni flosci e sciarpe di gomma, condividendo uno stesso idealismo pacifista, internazionalista e antimaccartista.

O anche: tra la fine dei Sessanta e i Settanta, le manifestazioni dei giovani americani davanti alla Casa Bianca per andarsene dal Viet Nam: un movimento di giovani anagrafici con la sua musica, i suoi vestiti, le sue parole d'ordine, i suoi stili di vita privata, attrasse su di sé, per un po' di tempo, riguardo certi aspetti, l'autocoscienza di un intero popolo.

O anche: in una qualsiasi città di un qualsiasi paese industrializzato si organizzano servizi di pronto soccorso con autoambulanze, sono servizi di volontari, in maggior parte non medici e in maggior parte studenti o giovani lavoratori. Due, tre, quattro notti alla settimana ciascun volontario dorme nella camerata del Centro assieme agli altri, si è pronti per le chiamate notturne, si parte quando queste vengono e, intanto, si chiacchiera, si diventa compagni: un modello «giovanile» di piacere immediato nello stare tra compagni, potenzial-mente liberi dagli schemi di isolamento familiare e di rituale domestico, senza uno stipendio, non contando tanto sulla competenza tecnica quanto sul desiderio di imparare e di fare: questo modello attrae a sé anche chi non è giovane anagrafico e tra i compagni ci son certamente anche i sessantenni.

— • — • —

Una condotta contraria alla forza: la sottomissione personale

Una condotta contraria alla virtù della forza è la sottomissione personale. Qualcuno può cercare di legarti a sé al di fuori di ogni contenuto di verità. Con sorrisetti, pacche sulle spalle e con lodi e spiritosaggini dubbie si plasma uno scenario in cui tu sei presentato come simile e compagno di gente del tutto diversa da te e a te antipatica, o come amico di gente di cui al massimo potresti essere compagno. Tu sei paesano come loro, furbo come loro; come loro tu sei cinico, avido di ricchezza e sensualità, odi la debolezza nel senso che disprezzi il dolore e aspiri ad entrare in una corporazione di «forti» cuius deus ventre est. È chiaro che, per farti ammettere in quella corporazione, devi sospendere il tuo Io, la tua storia complicata e lunga che essi non conoscono e a cui sono indifferenti, devi sospendere l'entusiasmo per ciò che crea la tua fantasia, e anche la speranza che le tue nostalgie più profonde un giorno possano essere consolate e che i tuoi desideri più speciali e strani un giorno possano essere appagati. Se tu ti vincoli alle loro *persone* non starai mai bene.

Per «persona» (in latino significa «maschera»), dunque, qui non intendo la ricchezza dell'individuo: l'individuo è una realtà completa di tutti gli infiniti singoli eventi della sua storia passata, e dunque è una unità unica ed irripetibile. La «persona», invece, nel senso che ora sto usando, è il «tipo» o «ruolo» che si spaccia per individuo, è la maschera stereotipa che l'individuo si mette addosso senza ammettere che è una maschera (spesso è necessario, e anche giusto e bello, portare maschere, ma non però dicendo a sé stesso e agli altri che esse non sono maschere). Con aria di sfida il sottomesso dice al suo interlocutore: «Tu non sei furbo, forte, navigato, intelligente, sociale, integrato, se non abbandoni l'inutile e "molle" complessità della tua storia individuale e, come faccio io, non ti trasformi in qualcosa fatto di chiari e semplici caratteri, tutti omologati e standard»

Il sottomesso non è forte perché non è coraggioso: ha paura della disapprovazione degli altri, ha paura di non farcela da solo cercando di realizzare la propria individualità. Non è forte perché non è intransigente: anzi crede di difendere la propria individualità debole indebolendola sempre più, transigendo sulle proprie intime convinzioni e accogliendo in sé l'invasione degli altri. Non è forte perché non si autostima: anzi vive solo in rapporti narcisistici in cui ciascuno vuol far credere all'altro di essere ciò che non è. Insomma, il sottomesso è tanto debole che non sopporta l'imparzialità e la trasparenza: è angosciato che in uno scenario di imparzialità e trasparenza la sua individualità si manifesti talmente debole da risultare per forza perdente.

Un esempio, limitato ma perspicuo, è ciò che a volte può accadere tra i soldati di leva in una caserma dell'esercito: tutti hanno paura sia di essere sé stessi sia di seguire la ragione, e ciascuno è vincolato alla persona degli altri, senza avere in comune principi, scopi, ideali. Si può infatti essere in un libero rapporto con gli altri se si è in rapporto con degli ideali razionali che discriminano ogni volta, mille volte al giorno, le qualità buone o cattive dei mille atti diretti agli altri o dagli altri provenienti. Così, invece, quel legame con le astratte persone fa diventare, subito, e in misura grave pur se temporanea, sperduti ed irresponsabili quei giovani in caserma: ciascuno sfida l'altro ad adeguarsi in maniera più completa e prona all'omogeneità della persona, a essere più prepotente, più insensibile, più osceno, più traditore, più anarchico, più nullafacente, più reazionario, più ladro.

Patroni e clientes

Un esempio più generale della sottomissione personale è il cosiddetto clientelismo, il rapporto tra il postulante e il patrono. Tra chi chiede una raccomandazione e un privilegio per scavalcare la ragione e la giustizia e chi, per asservire il primo, concede il privilegio e tende a far perdere a tutto il resto della comunità la fiducia nella ragione e nella giustizia. Tu, infatti,

potresti rimanere disorientato nel vedere come in tutte le istituzioni, piccole e grandi, dalla famiglia, alla classe scolastica, all'azienda, al municipio, agli uffici dello stato, spadroneggiano i raccomandati e i loro patroni. Potresti quasi pensare che il legame personalistico e clientelare sia l'unico possibile per andare avanti, per realizzare qualcosa.

Proprio tra le istituzioni che danno a sé stesse la patente di maggiore impotenza e nobiltà – quali la politica e il giornalismo - potrebbe sembrare che il clientelismo sia l'unico e totalitario criterio. La voglia di rapporti giusti, la creatività, lo studio, l'intelligenza, la voglia di dire la verità, l'originalità, la diligenza, l'onestà, sembra che in queste istituzioni siano solo ingenuità per ingenui, qualcosa da evitare con cura.

Ma, io credo, in gran parte questa è un'illusione. Non c'è molto da invidiare ai raccomandati (e, dunque, non c'è molto da sperare dai loro patroni): che felicità può avere un giornalista che non può dire la verità, sia perché ha promesso di non dirla sia, soprattutto, perché non la conosce? Che felicità può avere un politico che non può, non conoscendo la giustizia, aiutare una comunità a vivere e a progredire? La gente, inoltre, non li ama; desidera la loro «persona» cioè i loro ruoli, e cercherebbe di strapparglieli, non appena potesse. E poi, ti sembra bello vivere ogni giorno non in rapporti autentici con compagni eguali e vivaci, originali perché liberi, ma, invece, nella servile e timorosa adulazione verso il patrono e nel freddo ed incerto dominio sui non privilegiati che stanno poco lontano, invidiosi ed affamati?

Inoltre: tu potresti essere disorientato nel credere che, in certe sedi, *tutti* siano raccomandati. Non è vero: nella moltitudine dei clientes personalistici troverai sempre, e in numero maggiore di quanto possa aspettarti, degli individui liberi che riescono, con il loro lavoro instancabile e grazie ad una misteriosa coincidenza di fortuna, furbizia, onestà, intelligenza, a convivere con quegli altri – i clientes – salvando così le istituzioni dall'autodistruzione.

E poi, ricordati che questo fenomeno del clientelismo organizzato, non è una realtà perenne e perentoria: esso varia nella storia ed è legato al sottosviluppo: nei paesi del Terzo Mondo esso è l'unico modello istituzionale esistente; in Europa esso è molto diffuso ma convive con altri modelli e altre prassi, diversi e anche opposti; negli Stati Uniti d'America esso è in minoranza. Dunque: se la civiltà progredirà, anche il clientelismo arretrerà; e questo è un motivo di speranza.

A livello della società generale la responsabilità maggiore del clientelismo è in molti politici (e nei loro clientes: burocrati e giornalisti), perché essi sono ipocriti, cioè attivamente

confondono le idee degli altri e gli impediscono di vedere bene la differenza tra principi razionali e personalismo. Sono ladri, cioè, non hanno fedeltà al bene pubblico e lo divorano e lo danno da divorare ai loro clientes. La responsabilità è «maggiore» in questi politici, perché in qualsiasi sistema c'è sempre chi è più responsabile di altri, e questi è sempre il detentore del potere (se è vero che un figlio quando nasce cambia la vita dei genitori, è però vero che molto più sono i genitori a cambiare la vita al figlio).

La responsabilità minore è invece nella gente comune e non potente: essa è però comunque responsabile perché non riesce a desiderare l'imparzialità e la vera eguaglianza; preferisce, nel rapporto coi potenti, i legami privilegiati: al massimo può richiedere un'eguaglianza meccanica (che non è la vera eguaglianza, come già ti ho detto parlando della giustizia) in nome della quale esige sanatorie e condoni, prescrizioni e ope legis, l'esaltazione degli inerti e la depressione dei valorosi. La gente comune, inoltre, può aver paura di fare da sé: proprio e soprattutto perché amministrata da politici clientelari e antidemocratici, essa preferisce essere comandata e favorita, sforzata e «protetta».

Un antisotto-messo: il creativo

Ma contro questo sistema del clientelismo noi dobbiamo diffondere l'idea e la lealtà dell'individuo che va avanti facendo conto dei propri meriti, spinto dalla fiducia in sé e attratto dalla speranza di un rapporto con gli altri fondato sulla verità: il «self made man» creativo che in tutti i campi della comune umanità, e non certo solo in quello della produzione economica, produce la cultura del contenuto e denuncia – come squallida, come odiosa, come disastrosa – la cultura della sottomissione personale.

Il creativo è amante dello «studio», non intendendo certamente con ciò solamente né in primo luogo quello fatto sui libri, ma, più in generale, un metodico confronto tra esperienza interiore ed esperienza esteriore, tra passato e presente, tra volontà e riflessione; lo «studio» va fatto, almeno per una parte non eliminabile, in solitudine: una certa capacità di appartarsi al momento opportuno, infatti, è necessaria per la critica dei miti e per aguzzare lo sguardo. Inoltre, lo «studio» è un contatto libero – cioè fuori da materiali interessi e paure – col passato e col futuro. Il passato mostra che le attuali istituzioni non sono sacre, perché prima non c'erano, esse sono state montate dagli uomini, e quindi dagli uomini sempre possono essere riformate. Il futuro è ignoto, solo lo «studio» può mostrare che esso è veramente ignoto ed aperto e può dissipare il mito di un futuro prevedibile, quasi predeterminato dalle «tendenze medie» del presente.

L'individuo creativo e non clientelare, inoltre, deve avere dei veri amici: con loro stabilisce un universo di discorso autonomo, con leggi proprie e cioè libere dai miti correnti. Questi amici lo consigliano con sincerità e dunque aumentano la sua capacità di una realistica valutazione dei fatti. Essi, inoltre, lo aiutano, sono una riserva di forza anche materiale che va controcorrente, che costituisce una risorsa insospettata e inattaccabile del cosiddetto e semplicistico «meccanismo di mercato», che non farebbe, sulle prime, che favorire i già favoriti ed amplificare l'esistente più superficiale. Gli amici, invece, giocano sul piano di un «mercato» enormemente più vasto e libero, un «mercato» veramente ottimo che, solo, può permettere l'innovazione.

Ancora, il nostro individuo creativo possiede il gusto di essere considerato per quello che è e non vive negli occhi degli altri, e dunque agli altri non si consegna e dunque non è oppresso dal senso di colpa per la propria individualità. Egli sa che il patrono non potrà che fargli sperimentare la personalità del patrono o quella «media» e «tipica», ma non mai la sua. Ha, poi, il gusto di vedere la vitalità delle proprie opere, anche se staccate – apparentemente – da sé: voglio dire che il riconoscimento della propria azione è da lui cercato nello sviluppo delle opere che possono anche non contenere un riferimento al suo nome materiale (flatus vocis), possono anche non mostrare un legame con gli aspetti più meccanici della sua personalità. Egli infatti sa che le sue parti più vive si esprimono nell'opera che vive, con o senza garanzia di copyright. Se riesce a vedere questo, si sottrarrà a un grande numero di lusinghe e di minacce, che possono colpire con facilità il copyright del nome, ma non un'opera fatta bene, cercata dalle altre persone perché utile e bella.

Ancora, egli ha piacere, e ha quindi capacità di resistenza, nel lavoro: la quantità e la qualità del proprio lavoro sono un'«aggiunta» inconfutabile che lo pongono sempre un passo più avanti nella contrattazione: egli ha già delle ricchezze che quindi i patroni non potranno promettergli o lesinargli per legarlo a sé. Egli deve avere pazienza ed elasticità: se volesse «tutto e subito», il lavoro «dietro una scrivania», «sotto casa», senza fare studi o concorsi o aggiornamenti professionali, un lavoro che dia «potere e prestigio» e senza obblighi di fatica, allora certo, un lavoro simile dovrebbe cercarlo da un patrono diventando suo cliente.

Egli, poi, deve essere spregiudicato e forte; sa, cioè, trovare risorse e relazioni umane in scenari inediti, in «nicchie ecologiche» da lui scoperte o costruite; e sa essere deciso nell'individuare chiaramente le insufficienze a lui circostanti, denunciandole e portandole alla

luce, tagliando quindi terreno di manovra all'arbitrio di patroni e clientes. L'arbitrio si sviluppa soprattutto nella segretezza.

Infine, egli deve avere buona fortuna: è più facile essere non clientelare tra gli ingegneri di Silicon Valley piuttosto che nel sottobosco politico-amministrativo di Napoli o di Città del Messico; è più facile vivendo in un momento storico di fiducia e ricostruzione piuttosto che in un momento di sfiducia e decadenza.

Se riusciremo a riconoscere individui creativi tra bambini, giovani e uomini, allora il mondo si rivelerà un po' più bello, e percepiremo attorno a noi la crescita di un «mercato» più aperto, più simile a quella razionalità amata dagli economisti ottimisti. La cosa peggiore sarebbe lamentarsi del clientelismo e poi promuoverlo cercando qua e là favori iniqui con il pretesto che «non c'è altra via! così fan tutti!». Ma così fan solo tutti i sottomessi, cioè tutti i deboli.

— • — • —

Una condotta contraria alla temperan-za: la «laus temporis acti»

Una condotta contraria alla temperanza è quella di coloro che fanno l'elogio del passato, la cosiddetta «laus temporis acti», e contemporaneamente disprezzano il presente, intonando i lamentosi «o tempora! o mores!» e «ubi sunt?». Questi tali sostengono che oggi scienza e complessità sociale avrebbero reso gli uomini più infelici e più cattivi che nel passato. Per loro, oggi la vita sarebbe grigia, nevrotica, stancante, pericolosa e violenta, superficiale, solitaria, disonesta, corrotta, quando invece ieri essa sarebbe stata semplice, emozionante, sana, riposante, sicura e pacifica, profonda, conviviale, onesta, pura.

Siccome è vero il contrario, mi chiedo come sia potuta nascere un'idea tanto falsa. C'è un motivo psicologico che è – in generale – un'oscura invidia e un oscuro senso di colpa che questi tali hanno verso i propri «genitori» (ed è giusto, quindi, l'aforisma di Erasmo: «Quis patrem laudet, nisi proles indigna laudis?»). C'è poi un motivo intellettuale, e cioè una grave ignoranza della storia.

Infatti, in realtà, ieri la vita era più «grigia» di oggi, la grande maggioranza della gente era fatta da contadini che vivevano sempre nello stesso posto, facendo sempre le stesse cose e vedendo sempre le stesse persone.

La vita era anche più «nevrotica», solo che allora coloro che si ammalavano per traumi psicologici, anziché essere curati, venivano incanalati in tunnel distruttivi e, a seconda delle classi sociali, venivano chiamati aristocratici «viziosi» o almeno «originali», artisti

«decadenti» e «maudit», «streghe», «indemoniati», criminali per «tare ereditarie», o «scemi del villaggio» dileggiati, sfruttati e abbandonanti in sostanziale solitudine.

La vita, inoltre, era più «stancante», nei campi si lavorava dal buio prima dell'alba al buio dopo il tramonto, senza macchine e spezzandosi la schiena, nelle fabbriche lavoravano anche i piccoli bambini, anche di notte, per 12-14-16 ore al giorno, con tassi di inquinamento dei luoghi di lavoro inimmaginabili oggi.

La vita era più «pericolosa» e «violenta», perché su due bambini nati uno moriva, la medicina era impotente verso quasi tutte le malattie, la criminalità era così poco controllata che tra una città e l'altra non si poteva viaggiare di notte, carestie e guerre erano così frequenti che ogni generazione ne vedeva più di una, nei posti di lavoro, in famiglia, nelle osterie, in caserma i conflitti venivano «risolti» non con una discussione ma con le mani e con i bastoni, e anche con i coltelli.

La vita era più «superficiale», perché la mancanza di mobilità sociale e geografica delle persone e la diffusione prevalente dell'analfabetismo costringevano spesso a giudicare la realtà in base solamente all'abitudine, alla tradizione, alla superstizione.

La vita era meno «conviviale», perché, non essendoci mobilità, si conoscevano poche persone, perché c'era troppo lavoro materiale e troppo poco tempo libero, perché i bambini lavoravano da subito e non avevano l'adolescenza libera per il gioco, le discussioni e le amicizie coi coetanei, perché agli uomini veniva sconsigliato di essere affettuosi e spontanei e alle donne di essere intraprendenti e razionali.

La vita era meno «onesta», perché c'erano meno controlli e meno trasparenza, i nobili non venivano tassati e ricchi borghesi venivano sempre preferiti dallo stato per i posti belle varie burocrazie, un povero, allora, non aveva possibilità perché il sistema clientelare «degli amici degli amici» era quasi totalitario; le merci venivano vendute adulterate – in genere ai più poveri – senza controlli statali né possibilità di ricorrere e denunciare, e a prezzi – essendo poca la concorrenza e pochissima la pubblicità – estremamente variabili ed arbitrari.

La vita era anche meno «pura», perché l'incesto era molto diffuso nelle isolate famiglie contadine, perché bambini e bambine erano spesso molestati dagli adulti senza poter far sentire in alcun modo la loro voce di protesta, perché nei collegi e nei vari convitti la moralità era spesso degradata, perché esistevano postriboli addirittura gestiti dallo stato, perché uomini

e donne vivevano sempre in sedi e attività separate e, dunque, non conoscendosi, si incontravano più come maschi e femmine che come amici.

Passato vero, pas-sato falso

Ora, non voglio veramente dirti che la vita oggi sia più felice di ieri: la felicità è un discorso molto complesso, noi abbiamo i nostri guai e questi per noi sono quelli decisivi, perché viviamo una vita sola e questa è oggi. Però chi c'è tra noi che realmente – se potesse – vorrebbe vivere, poniamo, nell'Ottocento o nel Medioevo o nell'antichità greco-romana? Non senti, al solo pensarci, un disgusto immediato, un senso di oppressione soffocante, di noia e di solitudine invincibili? Bisogna dunque affermare che il passato, preso come ideale del presente, è un'assurdità, è cenere. Se ci pensi, chi oggi loda il passato lo fa perché considera dei piccoli spicchi di realtà – i boschi verdi, il pane fatto in casa, l'onore cavalleresco – e li amplifica molte volte, dimenticando, d'altra parte, tutto quanto è spiacevole: le belve nei boschi, il sudore nel fare il pane e soprattutto il fatto che il pane mancava troppo spesso, la prepotenza feudale e i duelli per «la dritta è mia!».

Questi nostalgici sono simili, in questa loro manipolazione del passato, a chi, avendo paura delle responsabilità e delle libertà adulte, idealizza la propria infanzia, protetta e guidata da genitori presunti onnipotenti e presuntivamente del tutto amorevoli: ricorda tutte le buone esperienze ed ha rimosso tutte le debolezze e le angosce, sia quelle proprie sia quelle dei genitori.

Non dico certo che il passato non abbia avuto delle cose buone, ma queste, proprio perché buone, e cioè vitali, sono ancora presenti. Più precisamente: sono la capacità che il passato aveva di arrivare a produrre il presente e di diventare presente. Le cose cattive sono invece il passato per quella parte che è stata incapace di sopravvivere ed è divenuta, appunto, passato. Non disprezziamo, dunque, il passato né lo rinneghiamo, ma lo demitizziamo: se la ragione ci aiuta a demitizzare, cioè a togliere la sottomissione servile e la crudeltà superstiziosa, non per questo ci costringe allo scetticismo, cioè a perdere la fede e l'entusiasmo. Come diceva Cicerone: «Nec vero superstizione tollenda religio tollitur».

I nostalgici, questi «difficiles, queruli laudatores temporis acti», in genere sono antidemocratici, aspirano a un mondo chiuso e immobile e dedito – quasi come una droga – a forti e continue eccitazioni esterne, sommerso nell'ignoranza e comandato da una sapienza per pochi eletti, di provenienza magica, in cui i rapporti umani sono senza amicizia (perché si immaginano ruoli e non conoscono storie personali) e sono sostituiti da un astratto cameratismo. Jünger, Spengler, Rosemberg – scrittori tedeschi del Novecento – hanno, tra gli

altri, descritto, con un tono tra l'eccitato, il languido e il disperato, mondi del genere, e li hanno chiamati: «mito del XX secolo».

— • — • —

Una condotta contraria all'umorismo: l'emarginazione psicologica

Una condotta contraria all'umorismo è l'emarginazione psicologica. Mentre l'umorismo è segno efficace di comunicazione, perché demitizzando, consolando, inventando fa sviluppare i rapporti interpersonali, in certe situazioni qualcuno, discriminando ed emarginando, cerca di danneggiarli. Si comportano così coloro che vogliono sentirsi più forti nei confronti di coloro che essi ritengono e vogliono far ritenere più deboli. Parlo di emarginazione «psicologica» per far risaltare quella componente che, pur se sempre più o meno presente, oggi compare in primo piano nei rapporti tra chi discrimina e chi è discriminato.

Nell'antica società di predazione e conquista e anche nella vecchia società industriale i più «fortunati» potevano sentirsi al centro della vita anche e soprattutto perché possedevano beni materiali in misura molto maggiore degli altri, e questi, i meno fortunati, privi di tali beni che erano considerati il centro, erano per definizione ai margini. Oggi questo in parte senza dubbio rimane, ma poiché i beni materiali sono enormemente cresciuti e sono molto meglio distribuiti, ecco che alcuni criteri di discriminazione tendono a staccarsi dai beni materiali e tendono a legarsi a quelli più immateriali della personalità. Colui che discrimina, allora, gode e trionfa nel far parte di una corporazione che emargina un'altra o delle altre: egli cerca di persuadere coloro che vuole emarginare che essi possiedono una personalità, o «carattere», più brutta, più malata, più disprezzabile.

Un esempio evidente della storia pubblica è stato l'antisemitismo dei nazisti. Perseguitando gli ebrei essi non cercavano beni materiali, anzi distrussero enormi quantità di ricchezza con l'impedire le attività di commercianti ed imprenditori ebrei, con l'esiliare scienziati e tecnici ebrei, con l'uccidere molte migliaia di cittadini laboriosi e risparmiatori. I nazisti volevano che un gruppo di persone di sentisse e fosse sentito inferiore a causa del suo «carattere», automaticamente facendo sentire superiori tutti gli altri sempre a causa del loro «carattere». Per «carattere» non intendo ciò che per me è più umanamente profondo – individualità, visione del mondo, religione – ma le caratteristiche che il superficiale senso comune ritiene più immutabilmente legate al destino di una persona. Ecco perché i nazisti perseguitarono la «razza» (il «carattere semitico») e non la religione ebraica. La razza,

diversamente dalla religione, era considerata la fonte immutabile di un certo carattere psicologico.

Estromessi dalle scuole e dalle professioni, rinchiusi nei ghetti, deportati nei lager, spogliati, affamati, torturati e uccisi, gli ebrei servivano a mostrare a tutti gli altri tedeschi che esistevano esseri umani così inferiori che potevano, senza altro motivo che il loro «carattere», essere trasformati in cenere da altri esseri umani. Specularmene, questi ultimi dovevano sentirsi fortemente diversi e quindi superiori. Dopo la soluzione finale, in realtà, nulla sarebbe finito, perché bisognava trovare altri gruppi da discriminare: e già il Terzo Reich pensava agli slavi, agli zingari, ai latini, ai malati mentali, ai bambini malformati, agli anziani inabili, ai cattolici e ai cristiani confessanti in genere.

Criteri di emargina-zione

Ma, per guardare a noi, consideriamo i criteri con cui coloro che discriminano cercano di godere della posizione di centro grazie alla posizione di margine dei discriminati. Tra essi ci può essere la bellezza; questo sin da piccoli, magari per opera degli stessi genitori, e già nei gruppi di preadolescenti immersi nel flusso iconico dei media. Non che i bellissimi siano gli unici a stare al centro nei gruppi; anche durante l'adolescenza, che sovrastima questo criterio, sempre si affiancano altri criteri; però quasi sembrerebbe che ai belli tutto possa essere perdonato.

Un altro criterio è l'età: c'è quella dei vecchi potenti che marginalizzano i giovani senza potere, c'è quella dei giovani accessoriati di bellezza, convivialità, fantasia, forza fisica e salute che marginalizzano i vecchi che realmente o presuntivamente siano privi di tali cose.

Un altro criterio di emarginazione è la moda, ossia l'aggiornamento sull'effimero: chi non è elegante, «moderno» e informato sulle ultime parole d'ordine può sentirsi spinto fuori.

Un altro è l'allegria esteriore: gli allegri maniacali credono di dover valutare solo gli allegri, e i tristi, anch'essi, credono di doverlo fare; dunque chi è un po' cronicamente triste sarà cronicamente emarginato, chi è trista saltuariamente lo sarà saltuariamente.

Poi c'è la «durezza»: chi è aggressivo, spietato, senza scrupoli, col pelo sullo stomaco e con la faccia di bronzo, chi è infatuato di sé stesso e gode nel comandare gli altri riuscirà, da una parte, a raggruppare molte persone ma tutte un po' pusillanimi, un po' credulone, un po' squilibrate, e, dall'altra, a raggruppare tutti quelli che disprezzano sé stessi e godono nell'essere comandati e affascinati. E allora si cercherà di emarginare i miti, gli scrupolosi, i sensibili, coloro che non disprezzano sé stessi.

Poi c'è il «successo», e con questo non intendo in primo luogo il possesso dei beni materiali: non penso a uno che possieda tante bistecche e tante torte e a color che cercano di fare gruppo con lui per poterle mangiare con gusto. Penso, invece, a uno che *dichiari* di possedere queste bistecche e torte, ma anche che non abbia nessuna intenzione di farle assaggiare agli altri; eppure, molti cercheranno lo stesso di far gruppo con lui, perché la materiale coabitazione con chi è riuscito a possedere dei beni può creare l'illusione di ricevere da lui – come per un magico trasloco di aura energetica – la capacità di riuscire a fare altrettanto. Poiché i tipi di beni sono tanti e dunque son tanti i tipi di successo, secondo questo criterio fanno gruppo tra loro le persone di successo nei vari settori: soldi, potere, eros, gloria professionale o sportiva o letteraria, o altro. Tutti gli altri tendono a sentirsi ai margini.

Un tipo notevole, tra i tanti del successo, è quello di chi afferma a propaganda di possedere molti «amici» (compagni, ammiratori, amanti, alleati, soci, collaboratori, servi). Quest'ultimo criterio di emarginazione – siamo tranquilli al centro noi che abbiamo tanti «amici», sei angosciato ai margini tu che non li hai ed appari «solitario» - è forse il più caratteristico dei nostri tempi. Essere o apparire solitario, ritirato, riservato, ascetico o contemplativo, ma comunque non conviviale, difficilmente nelle età passate veniva considerato un difetto vergognoso e anzi – dal monachesimo antico e medievale fino all'eroe dei film americani degli Anni Cinquanta – poteva anche essere considerato un pregio (segnacolo di aristocrazia, prova di forza d'animo). D'altra parte, fino a pochi decenni fa, la maggior parte della società lottava per i beni materiali di sopravvivenza e poteva darsi che quest'altro problema fosse in secondo piano. Oggi forse la compagnia – col suo alone di affettività, allegria, solidarietà, forza – emerge più chiaramente come un bene prezioso che può esaltare chi crede di possederlo e può deprimere chi crede di esserne privo. Può dunque crearsi questa situazione: non è un bene materiale posseduto che attrae il consenso intorno a sé, ma è lo stesso consenso – avere «amici» – che attrae altro consenso.

Naturalmente, la compagnia, in sé, è un bene semplice e diretto. Ma qui, in questa parte della mia lettera dedicata al male, non sto parlando della compagnia in sé, ma della compagnia usata come criterio per emarginare chi non l'ha. Infatti nella compagnia sana e buona, quella in cui io godo di essere circondato da tante persone solo perché queste mi piacciono e non per altri motivi, io mi sento fortunato e grato di avere tale bene, e non certo «buono» o «superiore». Inoltre non cerco di escludere nessuno da tale compagnia, anzi chiunque è per me un tale potenziale, perché può accrescere con la sua presenza quel bene che per me è la

compagnia. E parallelamente, sempre in questa prospettiva sana e buona, quando mi capita di essere in solitudine mi sento sfortunato ma non certo «fallito» o «colpevole»; e inoltre ho fiducia che, proprio come io desidero la compagnia degli altri, gli altri comprendono ed approvano questo mio desiderio e desiderano, almeno potenzialmente, avere anche la mia compagnia.

Ciò non accade – invece – quando non godo dei compagni per quel bene che essi sono in sé stessi, ma li considero segno esteriore del «successo»: in questa prospettiva malata, allora, se mi capita di stare in compagnia sono ottenebrato da un'esaltazione irreale di me stesso, e se mi capita di stare in solitudine sono oppresso da vergogna e disperazione: in entrambi i casi sono chiuso alla comunicazione con gli altri.

Ambiguità dell'appel-lo alla «so-cializza-zione»

Da qui la notevole ambiguità dell'odierna «pedagogia della socializzazione». Il fatto che oggi famiglia, scuola e mass media sono persuasi che un bene essenziale per la formazione della personalità sia la capacità di creare buoni rapporti interpersonali, è un indiscutibile progresso: si è guadagnata una consapevolezza che non c'era mille, cento o cinquanta anni fa. Prima l'educazione si proponeva alcune altre mete – una moralità astratta e senza amore, le «buone maniere», il quoziente intellettuale – ma non questa.

Però nella attuale società c'è anche una mentalità pragmatica di tipo avido e non illuminato che interferisce con questo progresso e, almeno in alcune occasioni, può trasformare l'istanza buona della «socializzazione» in qualcosa di profondamente diverso e negativo: anziché preoccuparsi che l'individuo sia sé stesso – e, dunque, in quanto essere umano, «animale sociale», inevitabilmente socializzato – famiglia, scuola e mass media possono insistere sul fatto che l'individuo *mostri* di essere socializzato. Gli educatori possono essere interessati non al fatto che l'individuo sia aperto a un rapporto interpersonale autentico in quanto egli stesso, in primo luogo, è autentico, ma la fatto che egli sia accessoriato, oltre che con un bel corpo e con una professione prestigiosa e con soldi, anche con «tanti amici».

È chiaro che questo distorto invito alla socializzazione non aiuta in nulla l'individuo all'essere realmente socializzato, ma anzi lo danneggia. Se io – e ognuno di noi può a volte trovarsi in questa situazione – ho delle difficoltà nell'aprirmi al rapporto interpersonale, l'angosciante ordine a «socializzare» che mi danno questi educatori confusi non fa che accrescere le mie angosce e le mie difficoltà. Io non solo non saprò nulla in più sul perché ho difficoltà nei rapporti, ma sarò anche avvilito di non rispecchiare un modello che appare tanto apprezzato e da cui sembro essere tanto lontano.

L'educatore vero, invece, non dirà mai a qualcuno incerto e in difficoltà: «Sii più socievole!», ma comincerà a cercare di diventare suo amico, introducendolo di fatto, cioè, all'esperienza di almeno un buon rapporto interpersonale. Inoltre valuterà tutte le risorse buone che questo individuo già ha, opportunamente consigliandolo perché le sviluppi al meglio; con la convinzione, ottimistica e assieme realistica, che quando una persona si sente sicura di avere in sé le cose buone che ha, naturalmente, spontaneamente, e con entusiasmo cercherà di comunicarle agli altri, e cioè di ritrovarle negli altri e farle ritrovare agli altri.

L'educatore vero, dunque, non solo non emargina, ma neanche sfida chi è o teme di essere emarginato a uno sforzo volontaristico di autosalvezza; anzi, questi viene da lui consolato perché lo stato di temporanea e relativa emarginazione viene sdrammatizzato, perché la presunta meravigliosità di chi si crede integrato e al centro viene smitizzata, perché gli sono mostrate nuove vie per l'integrazione, in primo luogo per quella con sé stesso. Il vero educatore, dunque, non pecca contro la virtù dell'umorismo.

— • — • —

2
Temi

I temi o radici del male rimandano necessariamente ad una realtà interna. Ai mali esterni, infatti, si può giustamente applicare la massima di Epicureo: «Il male si può facilmente sopportare, perché se è grave dura poco, se dura a lungo non è grave». Ma i mali interni possono essere molto gravi – mortali – e durare molto a lungo, tutta una vita. Qui ti parlerò dell'idealizzazione, della confusione, della visione in negativo.

L'idealizzazione

«Idealizzazione» vuol dire dichiarare che un qualsiasi ente o situazione individuale sia perfetto. Poiché nessuna individualità reale, nell'unica storia reale, è composta solo da un bene privo di imperfezioni, ecco che l'idealizzazione è falsificazione.

Credere che la vita sia tutto piacere è una brutta maniera di introdursi alla vita: qualsiasi esito reale, che non è mai fatto tutto di piacere, farà sentire falliti. Credere che un singolo amore o una singola amicizia crei una situazione perfettamente appagante ostacola l'amore per le persone reali e costringe a struggersi dalla nostalgia per un rapporto mai vissuto e in realtà invivibile; inoltre, nell'illusione di un amore totalmente appagante, si trascurano tutte le altre realtà della vita – le altre amicizie, il lavoro, la scienza, il gioco, gli scopi collettivi – che in esso non si possono trovare, e così l'orizzonte del proprio Io si riduce ad un «lucignolo fumigante». Credere che gli altri o alcuni alti siano felici e beati, senza conflitti e paure, limiti e ignoranze, senza ossessioni e squallori, solitudini e incomprensioni, porta a sentirsi crudelmente inferiori ed esclusi da un presunto, e inesistente, Eden.

L'idealizzazione è dunque una radice del male, ma solo se intesa così. Infatti, vi sono altri significati della parola, che intendono, invece, qualcosa di positivo. Qui ho inteso l'idealizzazione come la credenza che la realtà fenomenica, così com'è qui ed ora, sia totalmente semplice, buona e aproblematica, sia priva di complessità e di male. Siccome questo è falso – perché nella realtà così com'è qui ed ora c'è la complessità, c'è il problema, c'è il conflitto, c'è la lotta, c'è il dolore e c'è il male – dobbiamo ammettere che c'è un significato cattivo.

L'idealizzazione, in questo senso, crea un mondo irraggiungibile che, però, sembra l'unico valido ed interessante; dunque alimenta necessariamente una continua insoddisfazione,

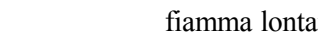
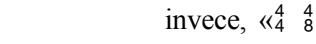
la quale, man mano che la vita mostra i limiti del proprio futuro, tende a diventare disperata. L'idealizzazione, in quanto è credenza che alcune realtà finite e contingenti siano totalmente buone, depaupera di bontà tutto il resto, lasciandolo sentire come totalmente cattivo. Poiché tutta la bontà viene fittiziamente traslocata in un punto, tutto il resto, il contesto, rimane nella cattiveria e così ci si sente circondati dal male, da persecutori spietati perché privi di ogni residuo di bene: si diventa dunque paurosi, malfidati, contraggressivi, aridi. L'idealizzazione, in quanto postulazione di realtà perfetta, corrispettivamente è esigenza di prestazioni perfette, di risultati meravigliosi, e, dunque, rende severi ed inflessibili verso le imperfette prestazioni degli altri e di sé stessi: una giornata intessuta di relativi errori non può essere tollerata, un carattere impostato con relativi difetti non può essere perdonato.

Ma con «idealizzazione» si può anche intendere qualcosa di diverso, e cioè il *desiderio* che la realtà sia totalmente buona, la *speranza* che la realtà diventerà sempre un po' più buona, l'*ammirazione* per quei valori non fenomenici ma, appunto, «ideali», verso i quali la realtà fenomenica deve gradualmente avvicinarsi per diventare più buona. In questo significato, come vedi assai diverso dal primo, l'idealizzazione è qualcosa di positivo. Anzi, si può dire che, se la credenza che una qualche realtà fenomenica sia *già ora* perfetta genera unilateralità, confusione, intolleranza e disperazione (l'idealizzazione nel senso negativo), la speranza che una qualche realtà *possa avvicinarsi* alla perfezione è la radice stessa di ogni nostro sforzo verso il bene (l'idealizzazione nel senso positivo). Parlare dell'idealizzazione nel senso positivo è molto più complesso che parlarne nel senso negativo, e lo farò, almeno in parte, più avanti in questa mia lettera: quando, trattando della filosofia, della fantasia, dell'amicizia e dello spirito completo, cercherò di mostrarti come il concetto completo di realtà è molto più ampio di quello di realtà fenomenica, lo comprende ma da esso non è compreso.

Qui ti accenno a eminenti tratti storici di idealizzazione negativa; e tu considera i dolori che essi continuamente – ancora oggi – evocano in noi, quando siamo tentati, per un motivo o per l'altro, a dare ad essi valore.

Della bellezza

La bellezza fisica per gli antichi Greci era qualcosa di idealizzato: da qui tutta la straziante nostalgia del loro , che diventa quasi follia come appare nei poeti Teognide, Alceo, Saffo, Pindaro e negli autori della *Antologia Palatina*; quel nucleo idealizzato di bellezza, giovinezza e astratta libertà (intesa come distacco dalla vera amicizia, dagli impegni famigliari e politici, dal lavoro, dalla sofferenza, dalla meditazione della morte) veniva materialmente simboleggiato nei bellissimi e , i fantasmi di ragazzi e ragazze che

aleggiano nell'arte e nella letteratura greche, arte e letteratura che sono assieme reliquie di quella società storica e simboli di una perenne posizione mentale. In quei vasi e in quegli epigrammi innumerevoli volte si legge – sbiadito dal tempo ma aureolato da un calore di fiamma lontana – il motto laudatorio «  » («il ragazzo è bello»), ma non si legge, invece, «  » («il ragazzo è buono»). È chiara l'idealizzazione della bellezza fisica: chi stilava quel motto non disprezzava certo la bontà, ma, nella sua idealizzazione, si illudeva che la bontà potesse essere di per sé compresa nella bellezza, credeva che la bellezza anziché essere un valore parziale fosse un valore totale (come diceva Oscar Wilde: «È meglio essere belli che essere buoni. Anche se io sono il primo ad affermare che è meglio essere buoni che essere brutti»).

E questo è falso, perché la bellezza fisica è un valore importante, ma non è un valore totale, comprensivo di tutti gli altri. L'adolescente Alcibiade può essere certamente bello e, assieme, forte, temperante, prudente, giusto e socievole; ma egli ha questa molteplicità di virtù grazie a una molteplicità di cause, non grazie a una causa sola. Invece, l'idealizzazione greca diceva, anche se non esplicitamente: «Alcibiade è forte, prudente, giusto, eccetera, *perché* è bello, in conseguenza al fatto di essere, almeno per ora, bello».

Della religione

Un altro tratto di idealizzazione è nella deformazione platonica e bigotta del cristianesimo: la vita di Gesù è vista, per i primi trent'anni, come un'arcadica pastorelleria nella bomboniera della sacra famiglia a Nazareth, e, negli anni della missione pubblica, è vista come il superomistico eroismo di un martire privo di umani sentimenti, chiuso in un senso di superiorità e dedito ad un inspiegabile ed irraggiungibile spirito di sacrificio. Questa visione falsifica la realtà dei Vangeli, dove di Gesù compaiono, invece, i conflitti coi suoi genitori, l'occasionale isolamento emotivo rispetto a sua madre e ai suoi fratelli, gli umani problemi di una personalità che si formava in un mondo in parte ebraico e legalistico, in parte ellenistico e passionale (le tentazioni nel deserto, i rapporti coi démoni e gli indemoniati, i rapporti con le donne «perdute», la preghiera continua e solitaria, le ambigue dispute con farisei e sadducei), e poi il rapporto a volte visionario e a volte triste coi discepoli, e, via via, la storia di uno che, a parte il peccato, condivise veramente in tutto la condizione umana (e questa condivisione sarebbe una burla se, come vuole il catechismo bigotto, Gesù avesse provato solo dolori e malattie fisiche ma non dolori e malattie psichiche: gli sarebbe sfuggita infatti la parte più grande della sofferenza umana).

Una natura di «verus homo», dunque, e, se non la si comprende nella sua radicalità, rimane inaccessibile l'altra natura di Gesù, quella di «verus deus». E il catechismo idealizzato fa proprio questo: idealizzando la natura umana di Gesù toglie qualsiasi importanza e realtà alla natura divina. Questo catechismo infatti – che ripete gli errori dell'antica eresia monofisita – recita: «Gesù, nella sua coscienza umana, *già sapeva* di essere Dio, allo stesso e identico modo in cui sapeva che un triangolo ha tre lati o che il sole splende di giorno e non di notte; già sapeva che sarebbe risorto, prevedeva il futuro, e, quindi l'efficacia dei suoi stessi miracoli». Ma, se questo fosse vero, allora cosa ci sarebbe di autenticamente divino (cioè di unico, dei misterioso, di straordinario) nella passione e nella morte di Gesù? Un uomo che nella sua autocoscienza umana sapesse di essere dio, un uomo che potesse prevedere la propria risurrezione proprio come si può prevedere che dopo la fine della notte sorgerà il sole, è evidente che, nel salire al Calvario, non compie assolutamente nulla di divino. Non sarebbe che un antropomorfica e macchiettistica figura, simile a quelle già immaginate per gli dei olimpici – supereroi dotati di superpoteri, che ne combinavano di tutti i colori sapendo che, tanto!, erano immortali – ma quegli dei erano falsi e bugiardi e, soprattutto, inutili.

Per tale idealizzato, deformato e bigotto cristianesimo esisterebbe un mondo ideale di «buoni», e per «buoni» intende persone ascetiche, vestite decorosamente, beneducate e manierose, spaventate dalla scienza e dalla filosofia, piene di diffidenza per le libertà individuali e sociali, circondate costantemente da un dolce e quasi soffocante profumo di gigli estenuati, languide rose, incenso consunto, cera fusa. In questo «cristianesimo» l'idealizzazione produce come immediata conseguenza la sacralizzazione, cioè la separazione («sacer» in latino significa «riservato, messo da parte»): la realtà sacra dei santi sarebbe perfettamente «buona», priva di conflitti, di angosce, di incertezze, di cadute, ed è separata dalla realtà profana dei laici, degli uomini comuni che sarebbe, pur se presuntivamente ricca di gioie materiali, sostanzialmente peccaminosa e spiritualmente volgare.

Questa separazione, però, immediatamente, crea come suo effetto la disperazione. Chi si autoinserisce nel mondo sacro e «buono» sente, profondamente, che nella sua superiorità «morale» è però disperato perché non può sperare di ricevere nessun bene, nessun alimento vitale dal presuntivamente corrotto mondo profano che lo circonda da ogni parte. Chi viene, invece, inserito nel mondo profano e «cattivo» è disperato nella sua presunta ricchezza di gioie materiali, perché non può sperare di essere felice umanamente, e cioè anche spiritualmente. Ed entrambe le separate categorie di disperanti non possono far altro che abbandonarsi, al di là

delle pie intenzioni, a un sostanziale disordine morale. Su una tale maniera con cui alcuni cristiani intendono il cristianesimo, Friedrich Nietzche ci ha lasciato delle efficaci descrizioni.

Del sentimento

Un altro tratto storico di idealizzazione è il sentimentalismo romantico, costume sociale nato nel primo Ottocento ma anche perenne posizione mentale. Il romanticismo fa idealizzare i propri sentimenti «nobili»: uno si sente triste, nobile, buono, e piange, e mentre piange si compiace di questo dolore e si sente superiore agli «altri», che svaluta definendoli duri, insensibili, aridi e calcolatori. L'«anima bella» romantica – i cui limiti sono stati efficacemente descritti da Hegel – idealizza la bellissima fanciulla abbandonata, lontana e prigioniera (delle fate o della «società filistea»), la quale riunisce in sé, per il suo ammiratore, tutto il valore raggiungibile per almeno una vita: il supremo sacrificio di sé, al limite del suicidio. Se l'amante greco per raggiungere il proprio oggetto ideale dispone solo della porta stretta della sessualità, l'amante romantico dispone soprattutto di un'altra – e non molto più larga – porta: la morte.

E intanto, mentre tutta la nobiltà viene concentrata nei dolci e tristi sentimenti dell'amante, nella fragilità smarrita dell'amata, nei pochi amici eletti che il destino inevitabilmente allontana, tutta l'ignobiltà è nel mondo, nei tempi presenti, corrotti, imbelli, pusillanimi e volgari. L'idealizzazione del sentimento fa porre la parte – il «frammento» - al di sopra dell'intero; poiché quando «sente», sente, di volta in volta, una cosa sola, e questa dal romantico è resa, di volta in volta, assoluta: la Patria, la Religione mistica, la Fanciulla divina, l'Arte sublime, l'Amicizia aristocratica, il Sacrificio gratuito, la Natura cosmica ed invitta (la vita è, invece e in realtà, l'intero, con una tollerante esplorazione di tutte le parti, sia quelle fulgenti sia quelle meno fulgenti).

Un caso particolare di questa idealizzazione del sentimento è quello della famiglia borghese, nata alla fine dell'Ottocento ma anche perenne posizione mentale: la madre è una santa, piena di pudicizia, dolcezza, remissività e spirito di sacrificio per i suoi cari; il padre è un eroe, impegnato in imprese esterne ammirate dal mondo, egli è pieno di forza, giustizia e idealismo; i figli sono obbedienti ed alacri, spontaneamente autoprivatisi delle facoltà critiche sono però pieni di entusiasmo, soprattutto dell'entusiasmo per i propri genitori, che venerano («set divus, ne set vivus»). I contatti di questa famiglia con gli «altri» sono pochi e, comunque, poco spontanei e privi del fuoco sacro del sentimento; i suoi membri, insomma, vivono in un continuo sequestro emotivo in cui ciascuno esalta la perfezione degli altri membri. Se nella realtà la perfezione non esiste giammai, la famiglia idealizzata crede però

che esista, e le imperfezioni non sono tollerate: per idiosincrasie di carattere, fatica, insuccesso, desiderio di novità e di verità non c'è indulgenza.

In questi esempi di idealizzazione, che è una forza del male, non voglio certo condannare le concrete situazioni storiche; in esse, oltre all'idealizzazione, agivano molte altre e vitali forze: nella civiltà antico-greca agivano anche la filosofia, le arti, le scienze, l'amicizia; nella civiltà cristiana agiva anche la carità reale, né sacra né profana, degli imperfetti ma grati e speranzosi figli di Dio; nella sensiblerie romantica agivano anche le esigenze di libertà e di solidarietà (la «patria, la «costituzione»); nella famiglia borghese agivano ed agiscono anche l'interiorità delle vite emotive, la personalizzazione dei ruoli affettivi, la nuova responsabilità per le libertà e per le vocazioni individuali. Quel che ho messo in luce è solamente la possibilità di una cattiva posizione mentale, possibilità perenne e non coincidente con nessuna situazione storica reale.

— • — • —

La confusione

Un altro tema fondamentale del male è la confusione. Se l'idealizzazione rimanda a un soggetto «duro», che spezza gli oggetti reali e complessi in oggetti irreali semplici e uniformi (o totalmente buoni o totalmente cattivi), la confusione rimanda a un soggetto «molle», che non riesce a riconoscere e delimitare, nella struttura complessa degli oggetti reali, la concorrenza di parti distinte che – esse, in quanto parti – sono semplici e dunque o buone o cattive, esclusivamente.

Poiché la realtà – come dicevano Aristotele, Tommaso d'Aquino, Hegel e Croce – è unità nella distinzione, e né il momento dell'unità né il momento della distinzione possono essere tralasciati, essa può dunque essere contraffatta e tradita in due modi: con l'idealizzazione che considera quegli aspetti dell'unica realtà che sono distinti logicamente, nel pensiero, come se fossero realtà separate materialmente, e sussistenti ciascuna per conto suo; oppure con la confusione che considera la realtà, che dal soggetto cioè dal pensiero è colta sempre distinta nelle sue diverse articolazioni (nella sua storia), come se fosse un tutto indistinto e amorfo.

Dal male non viene il bene

La persona confusa ritiene che siano possibili queste due cose impossibili: che dal male possa derivare un certo qual bene, e che dal bene possa derivare un qual certo male. Dal male il bene: i confusi credono che un vizio possa essere «curato» con un altro vizio; per esempio, che il lussurioso possa essere reso vigoroso dalla cinica ferocia della guerra, e che l'avido calcolatore possa essere reso sensibile dai sensi di colpa e dall'ozio sentimentale romantico.

Ma questo è falso, da queste alchimie non nascono i virtuosi – nell'esempio fatto: il vigoroso e il sensibile – ma nascono due viziosi ancora più viziosi: nasce il sadico (lussurioso *e* feroce) e nasce il politico fanatico e il prete fariseo (avido calcolatore *e* sentimentale ozioso).

Ancora sull'erronea credenza che dal male possa venire il bene: un bambino per i motivi più vari è malato di timidezza e i genitori e i coetanei lo costringono ad essere duro, attivista, in continua eccitazione maniacale di parole e gesti: il bambino – e poi l'uomo – continuerà ad essere internamente timido, cioè timoroso di un contatto spontaneo e profondo con gli altri, e, in più, con l'attivismo esteriore e maniacale, impedirà a chiunque di accorgersi del suo bisogno di comprensione e fiducia; prima era solo timido, ora è timido e disperato, perché ha perso la possibilità di far riconoscere e aiutare il suo bisogno e perché ha perso il senso di dignità e di autostima che deriva da un comportamento coerente col proprio vero Sé.

Dal bene non viene il male

Dal bene il male: il confuso crede che la ragione sia un bene, ma, crede anche che «troppa» ragione sia invece un male, che renda aridi, non spontanei, svigoriti, lontani dal buon senso; egli crede che l'empatia, cioè la capacità di sentire i sentimenti altrui, sia un bene, ma che «troppa» empatia sia un male, renda spersonalizzati, esposti alla sofferenza e al tradimento, renda non oggettivi e irrazionali; egli crede che tolleranza, pazienza e indulgenza siano un bene, ma che persistere «troppo» in questi atteggiamenti sia un male, renda irresoluti, vigliacchi, compromessi nella corruzione.

Questa è forse la forma più grave di confusione. Infatti la verità è completamente diversa: più la ragione sarà ragionevole meno sarà intellettualista, e cioè meno arida, meno rigida, meno svigorita, meno lontana dal buon senso e conoscerà la complessità della realtà che è fatta di eventi singoli e differenziati, di teoria e di pratica, di idee e sentimenti. E l'empatia quanto più è empatica tanto più si accorge caso per caso delle intenzioni amichevoli ovvero ostili degli altri, dei loro bisogni costruttivi ovvero di quelli distruttivi, e meglio permette la difesa. E la pazienza – che è la virtù dei forti – proprio perché imperturbabile è coraggiosa, cioè resiste all'impeto delle minacce dell'astratto presente, ed è decisa, cioè resiste all'impellenza delle seduzioni dell'astratto materialismo.

È il difetto del bene – della ragione, dell'empatia, della pazienza, per esempio – e non la sua pienezza a provocare il male. E corrispettivamente, dal male, dal difetto, non può venire alcuna pienezza, alcune bene: ex nihilo nihil.

Eliminan-do il male bisogna preservare il bene. Esempi

Confusione è non distinguere, non analizzare. Come si dice, «fare di ogni erba un fascio» e «buttar via il bimbo assieme all'acqua sporca». Una persona può avere un desiderio potente e radicato, più o meno trasformato in prassi e in abitudine, cioè in un tratto più o meno profondo ma comunque costante ed annoso del proprio carattere; vede che questo desiderio e questa abitudine sono cattivi, si sente in colpa, oppure si sente malato e vuole liberarsene. Io direi a questa persona: «Se questo desiderio-abitudine è radicato in te fino a far parte del tuo carattere, vuol dire che non tutto, in esso, è cattivo; tu fai bene a cercare di liberartene, ma sappi che esso ha anche parti buone e vitali, e la sua cattiveria è nel percorrere vie sbagliate per raggiungere degli scopi buoni; il tuo processo di liberazione non deve contenere odio per il desiderio in sé – altrimenti odieresti anche le giuste motivazioni che concorrono a farlo nascere – e devi invece cercare altre vie, giuste, per perseguire quegli scopi che quel desiderio perseguiva per vie sbagliate. Non odiare (non odiarti) dunque, e distingui e preserva quel buono che c'è (che c'è in te).». Questo direi.

Ed esemplificando: c'è un uomo maturo che, sulla base di proprie angosce infantili e sulla scia dello sviluppo neocapitalistico del secondo dopoguerra, ha perseguito essenzialmente l'ideale del guadagno economico, sacrificando sia i rapporti interpersonali, sia l'arricchimento del proprio mondo interiore. Più o meno consciamente, però, egli sente che nessuno gli è veramente amico, né sua moglie, né i suoi figli, né i suoi collaboratori, né i vecchi compagni della gioventù; in mezzo a tante persone che dipendono da lui e da cui egli dipende non c'è neanche un vero amico. Non c'è nessuno, quindi, da cui egli si aspetti di poter essere compreso nelle rabbie intollerabili che a volte lo dominano, nel conflitto apparentemente insuperabile tra coazione al lavoro e una stanchezza che sta diventando sempre più profonda, nelle nostalgie vaghe ma strazianti degli anni passati, per persone buone «che non ci sono più», nella paura di non riuscire ad addormentarsi e in quella notte di morire.

Quest'uomo, può o meno consciamente, potrebbe essere tentato di odiare sé stesso e la sua opera di lavoratore e capitalista. E può, allora, magari, cominciare ad assumere un'ideologia di tipo idillico-regressivo secondo la quale progresso e benessere sono cose sospette e negative, mentre i padri e gli avi possedevano i «veri valori», ora deplorevolmente corrotti. Il senso di colpa verso la propria famiglia potrebbe portarlo a viziare, come si dice, i propri figli, e con soldi, aiuti indebiti, raccomandazioni cercare di dare loro una presunta facilità edenica priva di sforzo personale; ed egli comincerebbe allora a porre la speranza della propria pace nella presuntiva realizzazione di questo successo edenico dei propri figli. Potreb-

be, inoltre, affidarsi ad organizzazioni presuntivamente filantropiche laiche o religiose, versando ad esse i propri soldi, ma senza conoscerne la storia, le finalità concrete e i metodi, e dunque senza poter controllare veramente il giusto uso di queste risorse alienate.

Ecco, allora, che quella parte buona del suo carattere pratico ed ordinato, che era il cercare l'ordine delle cose pur in mezzo ad esperienze di disordine dei rapporti umani, viene buttata via – come il bimbo del proverbio – assieme alla parte cattiva, che era il disconoscimento che l'uomo vale comunque più delle cose. E ora egli può trovarsi, dalla relativa indipendenza di prima, in un'assoluta dipendenza dagli altri, anche dai loro capricci, dal loro disorientamento, dal loro disordine.

Oppure, altro esempio, c'è una donna matura, professionista vivace e di successo, si è sposata ma ha deciso di non avere figli per salvaguardare la propria carriera; la parte cattiva in lei è avere disprezzato per lungo tempo quelle donne, meno brillanti, che invece si dedicavano soprattutto al ruolo di madri di famiglia, e l'essersi sentita distaccata e superiore. Ma ora, coltivando, per un motivo o per l'altro, un senso di colpa, vuole ardentemente avere figli, e, più non potendo, cerca di adottarli, e non riuscendole neanche questo comincia a cambiare sé stessa: costruisce una mistica dei bambini, che cerca di incontrare dai parenti o in parrocchia, trascura i propri impegni professionali, che sono diventati ora l'attuale suo oggetto di disprezzo, e con le nipotine assume il ruolo di invasata sacerdotessa del focolare domestico Anni Cinquanta, cercando di propagandare il ruolo «sacro» dell'appagata madre di famiglia sottomessa, ignorante, possessiva, sdolcinata e reazionaria. Assieme alle parti cattive – l'unilateralità e il senso di superiorità – questa donna confusa getta via anche le parti buono, e cioè l'intuizione inconscia di non essere capace di essere una madre equilibrata e l'esperienza conscia che per una donna sono possibili altre vocazioni per realizzarsi.

Oppure c'è un uomo, apparentemente ben sistemato nel lavoro e nella convivenza con moglie e figli, che ha una malattia, un'ossessione sessuale:gli sembra di poter essere autenticamente libero solo quando ha rapporti promiscui con molte donne, sempre diverse. La forte vergogna e paura per questo suo desiderio in un momento di crisi lo spingono a cercare di cambiare vita e di punirsi: lavora progressivamente sempre di più, senza piacere, come per un sacrificio espiatorio; comincia ad essere pieno di scrupoli e completamente arrendevole verso i desideri, buoni o cattivi indifferentemente, della moglie, alla quale, però, non manifesta mai i suoi; comincia a scomparire davanti ai figli, ai quali non riesce più a parlare e, disprezzando sé stesso, ad esprimere le proprie opinioni. Ha buttato via la parte cattiva – il

dongiovannismo – assieme alla parte buona che era un desiderio profondo di indurre qualcuno a entrare in contatto coi suoi sentimenti. Infatti, con mezzi sbagliati, e cioè col mutamento ossessivo delle donne, egli prima cercava qualcuno che finalmente riconoscesse la sua individualità emotiva, nascosta nel lavoro e in famiglia.

Oppure c'è un giovanotto che estremizza i tratti del cosiddetto «riflusso» o «disimpegno»: disprezza la politica e tutte le istituzioni e le accetta così come sono, tali e quali, «perché, tanto, non c'è nulla da fare…». Egli è misologo, cioè odia ragionamenti, discorsi, introspezione, riflessione critica, letture e studi; vede il valore solo nella spensieratezza, nelle virtù ricreative di ogni genere, e spera che dal consumo delle cose possa venirgli una salvezza sufficiente. Egli, inoltre, può vergognarsi di questo suo stile di vita e aspirare ad una seriosità priva di spensieratezza, a una decorosità fatta di forme rigide e prevedibili; reagendo al disimpegno si volge non all'impegno ma ad una routine meccanica di gesti e pregiudizi: vuole essere un «manager» tutto ordine, tutto sicurezza, tutto equilibrio emotivo, col doppiopetto grigio, gli occhiali e scartoffie piene di «razionali» numeri o diagrammi. Getta via la parte cattiva, cioè il sospetto sistematico e paranoide verso l'organizzazione del lavoro sociale e verso la scienza, ma – confuso – assieme getta via anche le parti buone, cioè l'amore per la fantasia, la capacità di provare piacere tra eguali, fuori dai rapporti di potere, l'incredulità verso i miti della generazione precedente, il fastidio verso il latinorum arrogante degli intellettuali intellettualisti.

Oppure c'è un adolescente, abbastanza estroverso e intelligente, ma la cui autostima è stata indebolita in occasione di antiche e ripetute aggressioni da parte dell'ambiente: essendo stato non amato da chi era in dovere di amarlo ed essendo stato aggredito e disprezzato da chi era in dovere di non aggredire e di non disprezzare, egli si sente senza valore e questo gli provoca dolore. Per anestetizzare questo dolore egli diventa dedito alla droga, e questa sostanza, pur momentaneamente rendendolo ottimista, orgoglioso e fiducioso di sé, lo lega sempre di più – impedendogli di lavorare, facendogli frequentare solo persone variamente degradate, inducendolo alla menzogna e al furto – a situazioni in cui la sua autostima è sempre più distrutta.

Egli allora reagisce, seguendo il confuso vocìo di chi lo esorta a smettere di essere «cattivo» e a cercare di fare il «buono»: e cioè smette di drogarsi, va in una comunità di recupero e diventa dedito all'obbedienza ad assistenti e compagni; un'obbedienza assoluta – per essere «buono», lui «cattivo», ritiene di dover diventare solo lo strumento inerte di quelli già «buoni» - in cui della sua fiduciosità si abusa ed egli diventa sempre meno capace di decisioni autonome. Per paura di interferire con le iniziative dei «buoni», perde il dono

dell'estroversione, l'attitudine a comunicare; per paura di deformare le idee dei «buoni», perde il dono dell'intelligenza, l'attitudine a comprendere la realtà. Ormai chiunque lo contatti si troverà di fronte a un automa servizievole e accomodante, ma chiuso ermeticamente, incapace di dare contributi personali.

Lui e i suoi cattivi consiglieri hanno gettato via la parte cattiva, l'illusione che una sostanza chimica potesse restaurare ottimismo e autostima, ma hanno gettato via anche la parte buona, e cioè il giusto desiderio di essere considerato dagli altri come essere umano e non come «assistito», di riuscire a produrre autonomamente cose buone.

Oppure c'è un bambino dal fisico robusto e di intelligenza normale; egli è però fortemente aggressivo e distruttivo, rompe gli oggetti, ferisce le persone e disordina e disturba le situazioni sociali, non riesce a stare fermo e dunque non riesce a stare a scuola e a studiare. I genitori confusi, che non si sono mai veramente occupati di lui per tutto ciò che andava oltre il cibo e alle necessità materiali, ora sono costretti ad occuparsene e, consigliati da un pediatra confuso, cominciano a riempire il bambino di psicofarmaci tranquillanti. Egli così perde la motilità, smette di rompere e picchiare, sta fermo al suo banchetto (ma non riesce ad ascoltare), passa molte ore a letto. Genitori e pediatra hanno gettato via la parte cattiva – oggetti rotti e situazioni imbarazzanti – ma anche la parte buona, che era il tentativo del bambino, attraverso la «violenza», di costringere gli altri ad accorgersi di lui, a entrare in contatto con un mondo interiore da sempre isolato e timoroso di collassare nel vuoto.

Confusio-ne tra pre-sente e passato

Confusione è anche un atteggiamento che, in qualche modo, tutti abbiamo: la confusione tra passato e presente. Prendiamo il caso di un uomo che ha avuto, nei momenti più delicati della sua vita, alcune gravissime persecuzioni da parte di altri: è stato oggetto, in forma grave, di inganni, violenze, ingiustizie. Quelle (poche) persone che allora lo perseguitarono attentarono realmente – intenzionalmente o meno, non importa qui – alla sua vita, cercando di ucciderlo. Ora, in ogni occasione che appena assomigli a quelle, drammatiche, di un tempo, quest'uomo, confuso, si rivela incapace di distinguere il presente dal passato: ogni persecuzione, reale, sì, ma piccola o piccolissima, o anche solo presunta, che si manifesti come umiliazione o inganno, gli appare strenua e mortale come quelle di un tempo. E questa è una trasformazione, o falsificazione, della realtà che egli, volens nolens, compie ora. Le persone che egli incontra oggi, imperfette sì, ma diverse, che non hanno né il potere né la volontà né comunque le caratteristiche finalità dei persecutori di allora, gli appaiono impegnate solidalmente in un unico e continuo complotto o progetto che tenderebbe a sopprimerlo. Le sue

reazioni di difesa – che, certo, in qualche misura è giusto che ci siano, dato che stiamo parlando di rapporti interpersonali cattivi – diventano però eccessive ed ingiuste, soprattutto fuori bersaglio, e stimolano i piccoli, temporanei, inconsapevoli «persecutori» del presente a ripetere e ad accrescere il loro comportamento negativo, che diventerà così più grave e provocherà – in un circolo vizioso – una reazione ancora più ansiosa e drammatica nel nostro uomo, sempre più confermato nella sua convinzione di stare lottando anche oggi – come una volta realmente nel passato – per la vita e per la morte.

— • — • —

La visione in nega-tivo

Un altro tema o radice del male è la visione negativa (o visione in negativo). Ne siamo catturati quando, nel considerare una cosa, una persona, un fatto, una situazione, siamo incapaci di vedere altro che gli aspetti negativi. E qui mi riferisco a quando vediamo quegli aspetti negativi che veramente ci sono; non sto parlando di proiezioni nevrotiche di cose negative interne all'esterno. Sto parlando, ora, di quando siamo capaci di vedere ciò che oggettivamente la realtà ci presenta di negativo, e siamo – però – incapaci di vedere ciò che nella medesima realtà, c'è di positivo (e che non può non esserci, perché una realtà totalmente negativa sarebbe Non-essere e, dunque, non esisterebbe).

La visione negativa è dunque più difficilmente smascherabile della semplice nevrotica proiezione all'esterno del male interno, perché quel negativo che si vede – e che si denuncia, di cui ci si lamenta, che si odia, di cui si è spaventati – c'è veramente. Eppure la visione negativa è una falsificazione della realtà perchè, nel mentre si vedono e si descrivono le cose negative e sé stessi e agli altri, esplicitamente o più spesso implicitamente si sostiene anche la tesi falsa che afferma quelle reali cose negative essere non solamente una parte della realtà, ma bensì la realtà tutta.

Questa falsificazione è una radice del male perché ci porta a disprezzare la cosa, persona o situazione che abbiamo visto come unilateralmente negativa, ci porta a disprezzare noi stessi che siamo coinvolti con tale cosa, persona o situazione, ci porta ad essere terrorizzati dal male, assoluto, che ce ne verrà, ci porta ed essere disperati riguardo alla nostra capacità di trovare o fare qualcosa di buono.

Esempi: infanzia, vecchiaia, malattia,

Ti propongo qualche esempio. L'infanzia può essere vista negativamente: il bambino è piccolo di statura, è debole, è ignorante, è dipendente per le questioni economiche, è volubile, è imprudente. Questo è vero. Ma se, assieme, non riesco a vedere anche che il bambino ama

solitudine, sradicamento, crisi di una amicizia, capitalismo

imparare, ama amare, ama crescere e fortificarsi, allora disprezzerò i bambini che incontro e – più al fondo – disprezzerò la parte infantile mia e degli altri adulti, diventando così rigido, frigido, senza vitalità.

Se nella vecchiaia vedo solo la stanchezza, l'esaurirsi della creatività, il distacco dal nuovo, e non vedo la prudenza, la dottrina, la pazienza, la libertà esteriore, allora avrò brutti rapporti con le persone anziane e – più al fondo – per me invecchiare acquisterà il significato di un'inevitabile condanna.

In una malattia se vedo solo la corruzione, il dolore, il blocco dell'attività, facilmente mi ammalerò ancor di più. Vedrò solo l'organo – o la parte della personalità – malato e lo scambierò per l'intero organismo o per l'intera mia personalità; il che porta a non far fruttare ciò che ancora è sano – se sono zoppo non sono però morto, se sono nevrotico posso pur essere generoso, spiritoso, intelligente, eccetera – opprimendo, così, e immobilizzando ogni risorsa sotto l'ombra di una presunta condanna al fallimento.

Sappiamo, invece, che, nella malattia, non solo altre parti vitali continuano ad agire accanto alle parti bloccate, ma anche che la stessa presenza di parti malate può diventare occasione per scoprire nuove realtà positive, prima ignorate: nell'immobilità il valore della meditazione, nella sofferenza la comunicazione solidale con gli altri in quanto sofferenti, nel bisogno la generosità di chi aiuta, e così via.

Nella solitudine materiale, dovuta sia alla propria più o meno duratura incapacità di entrare in contatto con gli altri, sia al più o meno duraturo isolamento dagli altri voluto, posso vedere solo il lato negativo: la carestia per i bisogni che da solo non riesco a soddisfare, l'angoscia per i conflitti che da solo non riesco a relativizzare, l'angustia ed aridità per una scienza del mondo e per una esperienza emotiva che da solo non riesco ad allargare, un senso di colpa e di inutilità per beni morali che da solo non riesco a creare. Ma allora rapidamente comincio ad odiare gli altri giudicati «cattivi» perché mi isolano e comincio ad odiare me stesso giudicato «fallito» finché non riesco a superare l'isolamento.

Questo accade perché non riesco a vedere le realtà buone che pur ci sono anche nella solitudine materiale: questa situazione, infatti, può essere occasione per riflettere sulla condotta mia ed altrui e per compiere quel lavoro di discernimento del bene dal male di cui prima, nella mia ingenua sicurezza, non sentivo il bisogno: faccio bene a comportarmi così e così nei rapporti interpersonali? Faccio bene a dare fiducia a questo o quel tipo di persona? Inoltre il

bisogno di rapporti, sperimentato nella solitudine materiale, mi può far valutare appieno quanto essi siano preziosi per la vita, mentre prima, nella mia ingenua sicurezza, ero magari portati a pensarli come un fatto «dovuto» e scontato, a sottovalutarli – poniamo – in confronto ad altri beni quali il possesso delle cose e il successo solamente esterno, a trascurarli e sprecarli.

E dunque, in questa situazione di solitudine, fuori dall'urgenza di prestazioni sociali magari irriflesse e convenzionali, poco personali, posso impegnarmi nella preparazione di nuovi rapporti centrata sulla qualità prima che sulla quantità, indagando meglio su quale sia la mia vera personalità, quali i miei veri bisogni e quali le mie vere risorse con cui io possa contribuire positivamente, e indagando – attraverso uno sforzo di identificazione e di amore – su quali siano veramente personalità, bisogni e risorse di coloro con cui intendo entrare in rapporto.

In una situazione di sradicamento – poniamo, se sono costretto senza volerlo ad essere inserito in un ambiente estraneo, magari perché sono emigrato in cerca di lavoro, o per altri motivi – posso vedere solo le realtà negative: lascio le persone amiche e mi ritrovo solo, lascio gli ambienti noti e mi trovo ignorante, lascio le abitudini solite e mi trovo affaticato, lascio le imprese già avviate ed indirizzate verso la raccolta dei frutti e mi trovo, ormai non più ragazzo, a dover cominciare daccapo, al momento della semina e dell'incerta attesa. Ma se mi fisso in questa visione negativa, certo mi scoraggerò, e lo spazio nuovo che mi si apre davanti sarà per me solo un invivibile spazio vuoto.

Invece, noi sappiamo che, poiché il vuoto non esiste, e dunque esiste la realtà, varia e diversa, ma sempre realtà, ogni sradicamento è assieme anche un trapianto. E non solo alcuni beni che lascio possono essere compensati da alcuni beni che trovo – lascio vecchi amici ma posso cominciare amicizie nuove, e così via – ma anche vi son beni specifici e propri del cambiamento in sé: arricchisco la mia conoscenza, dinamizzo le mie abitudini, ritrovo il gusto del progetto e della lotta che sono tra i principi della giovinezza e della vita. Il ricominciare, poi, non è mai un cominciare da zero: una pianta sradicata e trapiantata non torna pollone e seme ma rimane pianta cresciuta, pronta a profondare le sue radici in un terreno nuovo e ricco di risorse non ancora attinte.

Ci può essere una crisi nel rapporto che ho con un amico. Lo pensavo tutto generoso e ora scopro lati di egoismo, lo pensavo tutto fantasioso e ora scopro lati di convenzione e di aridità, lo pensavo tutto fedele e ora scopro lati di infedeltà, lo pensavo tutto forte e sano e ora scopro lati di malattia e di angoscia. Se non riesco a vedere altro che queste realtà negative,

penserò che questa amicizia è finita, che sono stato deluso perché mi ero illuso e che una parte della mia vita è finita nel niente. Se poi questa amicizia era fondamentale, potrò addirittura credere che non solo quest'amico ma l'amicizia in sé è un inganno, rinuncerò non solo a questo rapporto ma anche ad altri futuri, e la mia vita si impoverirà gravemente.

Ma posso anche – invece – riuscire a vedere le realtà positive che in un momento di crisi, accanto a quelle negative, pur sempre ci sono. Il mio amico non è generoso ma è pur in parte generoso, e questa parte di generosità rimane e continua a produrre frutti per il suo e il mio bene; e così rimangono parti di fantasia, fedeltà, forza. Inoltre, il fatto che quest'amico non riesca a soddisfare più l'interezza dei miei bisogni mi può far rendere conto più realisticamente di essi: prima li avevo ma li vivevo più nella fantasia che nella realtà, ora, nella sofferenza della delusione, sono stimolato ad analizzarli più accuratamente e a cercare di soddisfarli più concretamente, sia migliorando, per quanto sta in me, la qualità del rapporto con quest'amico al fine di facilitargli l'espressione delle sue risorse buone, sia accettando i suoi limiti e rivolgendomi ad altri e nuovi amici. E questo, non per sostituire lui ma per aggiungere ed integrare risorse buone che andranno a vantaggio non solo mio ma anche suo, in quanto egli è mio amico.

Esiste un fenomeno della società che è il capitalismo. Secondo il regime giuridico ed economico capitalistico l'imprenditore, in gran parte libero da ingerenze esterne, organizza i mezzi di produzione in primo luogo per il suo vantaggio individuale. Posso subito vedere le realtà buone di questo fenomeno: la varietà delle idee e dei metodi propri di ciascun imprenditore resa possibile dalla libertà; la diligenza e la laboriosità di chi può scegliere e curare con autonomia la propria attività rese possibili dal riconoscimento della proprietà privata; il miglioramento della qualità e del prezzo delle merci per impulso della libera concorrenza reso possibile dal pluralismo.

Ma posso – invece – vedere solo gli aspetti negativi: col capitalismo si accresce la disparità di condizioni tra alcuni gruppi sociali, tale disparità può indurre i più ricchi a sentirsi, oltre che ricchi, anche in diritto di essere onorati come più buoni e sapienti e di ricevere privilegi politici; inoltre la libertà da ingerenze e controlli può permettere agli imprenditori di danneggiare direttamente la società: licenziando personale senza giusta causa, imponendo straordinari obbligatori, corrompendo gli amministratori, sfruttando le risorse pubbliche, inquinando l'ambiente.

Secondo tale visione unilateralmente negative, posso allora vedere nel capitalismo il diavolo, organizzare insieme con altri scontenti come me una rivoluzione violenta per togliere ai capitalisti le loro ricchezze e per distribuirle a tutti in parti meccanicamente uguali e imporre un regime giuridico che abolisca la proprietà e l'iniziativa economica private. Sappiamo per esperienza, però, che tali regimi portano con sé qualcosa di molto diverso dai beni sperati: il totalitarismo politico e la povertà economica.

Altri esempi si potrebbero fare, ma qui mi fermo, dopo aver accennato alla visione negativa dell'infanzia, della vecchiaia, della malattia, della solitudine, dello sradicamento, della crisi di un'amicizia, di un fenomeno sociale quale il capitalismo. Spero che questi esempi ti abbiano stimolato a riflettere su come le realtà negative siano vere in quanto esistono, ma come siano false in quanto la persona malata nota solo esse senza notare le realtà positive, poiché da parti che sono le trasforma nel tutto che non sono.

— • — • —

L'ignoran-za e il male

Come hai visto la mia esposizione dei temi del male mostra come la mia interpretazione segua due direttive: le azioni malvagie hanno, oltre a quelle esteriori, anche un'origine interiore; quest'origine ha qualcosa a che fare con l'ignoranza. Infatti idealizzazione, confusione e visione in negativo sono processi per cui la persona arriva a non avere una conoscenza realistica sia di quanto è interno sia di quanto è esterno.

Già Socrate pensava che il male fosse causato per mancanza di scienza. Aristotele corresse la tesi di Socrate: è vero che la saggezza (la conoscenza morale) produce le azioni buone, ma bisogna dire che essa non è una conoscenza dei meri concetti universali, come invece lo è, per esempio, la geometria, ma è una conoscenza eminentemente dei fatti e delle situazioni individuali; inoltre, se la saggezza rende possibili le virtù, è anche vero che senza virtù (senza la volontà orientata verso il bene) non c'è saggezza ma solo una neutra ed astratta abilità o furberia.

Tommaso d'Aquino indagò la natura dell'ignoranza: se l'ignoranza semplicemente precedesse la volizione-azione, essa non sarebbe un fatto interessante per la morale. Infatti, essa sarebbe completamente esterna alla persona: la persona allora saprebbe o ignorerebbe in base agli ignoti disegni del Fato. Ma, se esiste l'ignoranza «precedente», esiste anche l'ignoranza «susseguente», quella cioè prodotta dalla stessa persona: dalle sue passioni, dalle sue cattive abitudini, dalla sua negligenza.

Ed è questa concezioni sia «esterna» sia «interna» dell'ignoranza quella che io accetto come una causa del male. Non solo la realtà non rivela sé stessa al soggetto che in maniera imperfetta; ma anche il soggetto – attraverso l'idealizzazione, la confusione, la visione in negativo – non si apre alla conoscenza della realtà che in maniera imperfetta. Vuole male perché ignora, sì, ma anche ignora perché, in un certo senso, vuole ignorare.

— • — • —

3
Problemi

A volte siamo con-vinti che esistano le «intenzio-ni malva-gie», a vol-te non lo siamo

Considerando la fenomenologia del male, ci si trova di fronte a un problema fondamentale che può essere espresso con alcune semplici domande: esistono intenzioni malvagie? Gli uomini, o almeno alcuni uomini, possono fare azioni malvagie proprio perché malvagie? Il male può essere desiderato e perseguito *in quanto* male?

Se fossimo interpellati da queste domande mentre siamo immersi nell'immediatezza dell'azione e nella contingenza pura della «vita quotidiana», quanto spesso risponderemmo affermativamente! Osserviamo, infatti, che esistono realmente i calunniatori, gli intriganti, i sadici, i truffatori, i ladri. Questo è indubitabile. E quando la sfera d'azione di tali personaggi comincia ad intersecare la nostra, soprattutto quando ad essi arride il successo e noi siamo impantanati nell'insuccesso, in noi può nascere la convinzione, espressa o più spesso inespressa, che costoro, desiderando e perseguendo il nostro male, desiderino e perseguano il male in sé, il male *in quanto* male.

D'altra parte, non ci troviamo sempre in queste condizioni. Possiamo infatti essere tranquilli, seduti a riflettere, e prendere quelle domande da un punto di vista universale e filosofico; possiamo osservare le azioni malvagie – calunnia, sadismo, truffa, eccetera – in persone che consideriamo molto deboli o, addirittura, in nostro «potere» (i bambini, i nostri figli, i malati mentali, i poveri all'estremo limite della miseria); possiamo osservare noi stessi in una fase passata della nostra vita di cui adesso ci pentiamo, i cui atti adesso consideriamo cattive azioni. Ecco, quando ci troviamo in situazioni del genere di queste tre, alle medesime domande di prima possiamo dare una risposta negativa: le intenzioni malvagie non esistono.

Ci viene in mente, cioè, che coloro – e in primo luogo noi stessi – che fanno azioni malvagie le fanno non in quanto le vedono malvagie, ma perché si sbagliano e ritengono che siano azioni giuste, appropriate o, se non altro, inevitabili.

In sede di tranquilla riflessione, per esempio, possiamo leggere il libro della psicologa Alice Miller, *La persecuzione del bambino*: l'autrice narra l'infanzia di una tossicodipendente terminale, l'infanzia di un maniaco sessuale, l'infanzia del dittatore Adolf Hitler; leggendo queste tre storie ci persuadiamo che queste tre persone non erano demoni, hanno fatto azioni

malvagie che però rientravano inevitabilmente – senza scampo! – nella mentalità in cui le persone erano state formate: da formazioni distorte provengono le idee distorte su ciò che è giusto fare e da idee distorte provengono azioni distorte.

Chi nega l'esistenza delle intenzioni malvagie non è un indifferentista né un determini-sta

Ma se noi dicessimo: «L'essere umano dalla natura è dotato di un intelletto debole e di una volontà ancora più debole, e l'ambiente circostante è molto più forte di lui ed è estremamente complesso: capire cosa è giusto fare è difficile, e ancora più difficile, se non impossibile, è realizzarlo se degli ostacoli si oppongono, ecco perché tanto spesso si fanno azioni ingiuste: per debolezza e offuscamento, non per pura malvagità»; forse qualcuno si sdegnerebbe e ci accuserebbe di «indifferentismo morale» (di non distinguere tra il bene e il male) e di «determinismo morale» (di negare la libertà umana).

Ma sono, queste, accuse fuori bersaglio. La nostra posizione non è affatto indifferentista, perché noi riconosciamo – eccome! – l'esistenza della azioni malvagie, ben distinte dalle azioni buone. E non è affatto determinista perché per noi che una persona abbia motivazioni per la sua volontà (per esempio, un'infanzia così e così martoriata) non significa che non abbia una volontà; per noi – come per Aristotele, per Tommaso d'Aquino, per Hegel, per Croce, anche se non come per Platone, per Guglielmo d'Ockam, per Kant – la volontà è sempre motivata da tutte le esperienze concrete del soggetto che vuole, ma tali esperienze sono poi proprio quelle del soggetto che vuole e di nessun altro (dunque egli è libero, cioè è irriducibilmente sé stesso).

Intemperanza, incontinenza, continen-za, tempe-ranza sono le sole po-sizioni possibili rispetto al male

Più utile è vedere se siamo capaci di immaginare esempi in cui una persona non solo compia azioni malvagie, ma anche si compiaccia del fatto che esse siano malvagie. A me pare che noi non ne siamo capaci; infatti, seguendo l'analisi che già fecero sia Aristotele che Tommaso d'Aquino, non riesco ad immaginare che queste quattro situazioni: l'intemperanza, l'incontinenza, la continenza e la temperanza (qui «temperanza» non significa una virtù speciale, quella tra le virtù attive che presiede al rapporto con le cose, ma significa virtù in generale).

L'intemperante è colui che ha un'idea sbagliata su ciò che è bene e si comporta di conseguenza a questa sua idea. Per esempio: il tossicodipendente hippy degli Anni Sessanta (o l'oppiomane decadente e maudit del secolo scorso) che ritiene il drogarsi buono – spregiudicato, creativo, liberante, eccetera – e si droga.

L'incontinente è colui che ha un'idea giusta su ciò che è bene, ma ha in sé parti della propria personalità che non la pensano allo stesso modo; queste parti sono più forti, ed egli,

pur con la sofferenza del senso di colpa e la paura del vedersi in una prospettiva di autodistruzione, non riesce che a comportarsi in maniera opposta alla giusta idea di bene che pur ha. È il tossicodipendente che sa che la droga porta alla degradazione della personalità e alla morte, eppure, pur sforzandosi, non riesce a smettere di drogarsi.

Il continente è colui che ha un'idea giusta su ciò che è bene, ma ha in sé parti della propria personalità che non la pensano allo stesso modo; queste parti sono più deboli ed egli, pur con continua sofferenza e fatica, riesce a comportarsi coerentemente alla sua idea giusta. È il tossicodipendente che riesce a non drogarsi più, anche se la sofferenza e la fatica della lotta lo rendono irrequieto, privo di concentrazione, disorganizzato, irascibile, pessimista.

Il temperante è colui che ha un'idea giusta su ciò che è bene, non ha in sé parti contraddittorie della propria personalità, e riesce dunque senza sforzo e anzi con gioia e soddisfazione a comportarsi coerentemente alla sua idea giusta. È la persona che non è mai stata tossicodipendente ed è contenta di non esserlo (naturalmente questo schema si potrebbe esemplificare con altri vizi: ira e violenza, lussuria, avidità, pigrizia accidiosa, menzogna).

Sia per Aristotele sia per Tommaso d'Aquino (sia – si parva licet – per me) l'intemperante è più malato dell'incontinente, l'incontinente è più malato del continente, il continente è più malato del temperante; quest'ultimo non è malato affatto ed è l'unico sano.

In nessuna di queste quattro posizioni si trova l'«intenzione malvagia» che, dunque, non esiste

Ora, nessuna di queste quattro posizioni mi sembra essere quella dell'«intenzione malvagia». Da una parte, l'intemperante si comporta male a causa dell'ignoranza («antecedente» o «susseguente», secondo i diversi casi): egli scambia un male per un bene. D'altra parte, l'incontinente, il continente e il temperante, pur se con diversi comportamenti, condividono la stessa idea giusta del bene.

Chi sostiene la teoria dell'«intenzione malvagia» potrebbe forse dire che è l'incontinente quella persona che ama il male in quanto male. Infatti l'incontinente, pur sapendo cosa è il bene, compie pur tuttavia il male. Ma allora l'incontinente dovrebbe essere peggiore (più cattivo, più malato, più pericoloso) dell'intemperante!

Ciò, però, è assurdo. Dovremmo forse pensare che il drammatico grido dell'apostolo Paolo che denuncia la propria incontinenza («faccio il male che non voglio, e non faccio il bene che voglio») sia qualcosa di peggiore del divertimento dell'antica

plebe di Roma che, considerando giusta l'idea che gli schiavi non fossero trattati come esseri umani, assisteva soddisfatta ai sanguinosi giochi dei gladiatori?

L'intemperante (la plebe romana al Colosseo), dal canto suo, non compie il male in quanto lo crede male, ma in quanto lo crede bene: ha infatti, per ignoranza, un'idea sbagliata del bene. Come insegnava Tommaso d'Aquino: il male viene sempre desiderato «sub ratione boni», in quanto è creduto bene.

Dobbiamo dunque concludere che, pur esistendo le persone malvagie (per essendo noi stessi malvagi in tante azioni della nostra vita), nessuno compie il male intenzionalmente. E questa è una buona conclusione perché, nei momenti in cui riusciamo ad esserne realmente convinti, ci impedisce di essere spietati verso le malvagità nostre e delle altre persone: arriviamo infatti, in quei momenti, a vedere che tutti facciamo parte di una medesima ed unica natura, di una medesima ed unica umanità che aspira sempre al bene e mai al male, anche se spesso o per ignoranza (l'intemperante) o per debolezza ed impotenza (l'incontinente) compie il male e non compie il bene.

La teoria sull'esistenza delle intenzioni malvagie deriva da una falsa teoria sul bene

Ma da dove viene, allora, le teoria della «intenzione malvagia»? Ho già accennato a *quando* noi siamo propensi ad abbracciarla: quando ci sentiamo perseguitati dai malvagi (o dalle parti malvagie di noi stessi) e temiamo che essi stiano per avere successo. Ci distacchiamo da questa teoria, invece, quando il male che vediamo non pare sopraffarci: in sede di discussione filosofica, coi bambini, con le persone care, coi miseri della Terra e – soprattutto – quando consideriamo i nostri stessi errori passati e li riusciamo a riconoscere sia come errori sia come passati.

Ma più precisamente, ora, dobbiamo vedere che la teoria sbagliata sulla malvagità deriva – e questa è la risposta alla domanda «da dove viene?» – da una teoria sbagliata sulla bontà, teoria che, quando ci sentiamo perseguitati, noi abbracciamo.

La teoria sbagliata sulla bontà dice: «Il bene non è diffusivo, cioè: ciò che è bene per uno o per qualcuno non necessariamente è un bene anche per tutti gli altri; anzi, di solito, ciò che è bene per un individuo, per una coppia, per una corporazione, per una nazione, è un male per gli altri individui, coppie, corporazioni, nazioni».

La teoria vera sulla bontà dice, al contrario, che il vero bene, se è bene per uno, è bene per tutti: «bonum diffusivum». Ma di questa teoria vera ti parlerò più avanti nella lettera, quando affronterò l'argomento dell'«azione buona».

— • — • —

Il rappor-to tra il male e il dolore

Un problema legato al precedente è il rapporto tra il male e il dolore. Si potrebbe dire che il male e il dolore siano cose profondamente connesse tra loro: un bambino che soffre l'aggressività o la perversione di cattivi genitori (dolore) può diventare un uomo aggressivo e perverso (male). In una comunità isolata, affamata, perseguitata come la Germania dopo la prima guerra mondiale, come nel feudalesimo e durante le invasioni barbariche, come nelle tribù africane, come in una prigione, come in una caserma (dolore), le persone possono diventare violente, avide, spietate, superstiziose, incontrollate ed incapaci di comunicare (male). Se io sono tradito e umiliato (dolore) posso essere portato a tradire ed umiliare (male).

Questa connessione tra il male e il dolore è di identità oppure di differenza? Secondo me sono vere entrambe le tesi, ma ciascuna delle due è vera se sostenuta nella situazione opportuna. Vi sono infatti due situazioni fondamentali: quando ci troviamo a fronteggiare il male, la cattiveria; e quando ci troviamo a fronteggiare il dolore, la sofferenza.

Come identità

Nella prima situazione dobbiamo sostenere la tesi dell'identità: il male è la stessa cosa del dolore. Quando infatti sperimentiamo la nostra cattiveria o la cattiveria degli altri, dobbiamo considerare che essa non è altro che l'altra faccia del nostro o del loro dolore, evidentemente così insopportabile che ci ha come impedito di usare la ragione, quella ragione che cerca sempre il bene e mai il male. Se riesco ad avere, in questa situazione, questo giusto approccio, di fronte alla cattiveria degli altri riuscirò ad evitare sia un delirio di persecuzione e di paura («cercano me, proprio me, fino a quando non mi avranno distrutto») sia un delirio di odio incontrollabile («se loro vogliono intenzionalmente il mio male, io devo distruggerli, o anche autodistruggermi per impedire che le mie cose buone possano giovare a loro»). Sfuggirò alla possibilità di questi deliri perché ho detto a me stesso: «Coloro che si comportano male con me lo fanno perché sono disturbati, perché soffrono un dolore tale che non permette loro di perseguire quel bene che, pure, nell'intimo dei loro cuori, non possono non desiderare anche loro».

E di fronte alla mia stessa cattiveria riuscirò ad evitare un delirio di colpa, fallimento, autodisprezzo, perché ho detto a me stesso: «La mia attuale incapacità di fare il bene non è dovuta a un'innata malvagità della mia natura, ma ad esperienze di trauma e di sofferenza passate e presenti che ostacolano quella tendenza profonda al bene che anche io, come tutti, necessariamente ho».

Sia di fronte alla cattiveria degli altri sia di fronte alla cattiveria mia, se sostengo la tesi dell'identità del dolore e del male, sono nella giusta posizione per vedere una via attraverso cui il male potrebbe diminuire: se rimuovo le fonti di sofferenza e di deprivazione che opprimono me e gli altri, avrò rimosso anche uno degli impulsi a compiere azioni cattive.

In questa situazione, dunque, dobbiamo concepire il male non come intenzionalità malvagia, ma come qualcosa del dolore, un suo effetto operativo. In questo senso il male è un essere svuotati, in misura più o meno grande, di sé stessi; questo non riuscire ad essere sé stessi porta ad agire in modo irrazionale, cioè in un modo tale che facilmente induce a non essere sé stessi anche gli altri con cui abbiamo rapporti.

Chi non riesce ad essere sé stesso è come se albergasse in sé un'altra persona, cattiva, che lo invada e lo possegga facendolo obbedire ai suoi ordini. Come ha fatto questo invasore ad entrare in me? Certamente col mio consenso, ma io ho dato il mio consenso perché, da una parte, avevo un bisogno necessario e urgente e, dall'altra, un dolore ottundeva la mia capacità di ragionare. L'invasore non tanto e non solamente faceva finta di essere un modello buono, ma soprattutto ero io che, pur se intravedevo la sua cattiveria, mi illudevo anche di avere lo stesso un assoluto bisogno di scendere a patti con lui, per sopravvivere.

L'esempio iniziale è il rapporto della madre con il bambino piccolo: anche se, in un caso sfortunato, la madre fosse una donna disturbata, immatura, infedele, incostante, depressa, angosciata, severa, sessualmente confusa, il bambino potrebbe credere di avere un bisogno talmente assoluto del suo latte, della sua attenzione, della sua protezione, della sua parola, al fine di poter sopravvivere, di imparare a muoversi e a parlare, di umanizzarsi, che si sentirebbe quasi costretto a seguire i ritmi di lei, le sue decisioni, le sue credenze, le sue abitudini, le sue amicizie. In questa maniera – pur di sopravvivere e di umanizzarsi – potrebbe scendere a patti con un modello umano che, anche se riesce a vedere in parte cattivo, ritiene però inevitabile accettare in blocco e, come si dice, interiorizzare. Questo, sia nei casi gravi, sia negli infiniti casi di sfumature intermedie, in quanto ogni madre è un essere umano col suo retaggio, grande o piccolo, di cattiverie.

Questo processo di «accettazione in situazione di necessità» oltre che col caso della madre e del piccolo bambino può essere esemplificato con tutti gli altri casi in cui una persona si trova di fronte ad un'altra che monopolizza le fonti di qualche risorsa ritenuta dalla prima essenziale alla vita. Così si forma l'invasore, composto da una miriade di oggetti cattivi interiorizzati durante le varie fasi della vita, invasore che ordina all'invaso, di volta in volta, di

sentirsi insensibile oppure ipersensibile, inferiore a tutti oppure a tutti superiore, di cercare di essere astrattamente «perfetto» senza darsi tregua e calpestando il proprio desiderio di tranquillità, di sentirsi perseguitato oppure di fare il «giustiziere» e cioè il persecutore, di dover cedere a tutti oppure di non dover cedere mai a nessuno e di essere schiavo del desiderio di vendetta, di amare in maniera adorante oggetti pericolosi e avvilenti e di odiare spietatamente oggetti vitali e benefici.

Come opposizione

Nel rapporto tra male e dolore, però, c'è una seconda e diversa situazione fondamentale: è quando ci troviamo non di fronte alla cattiveria (nostra o altrui), ma bensì di fronte alla sofferenza (nostra o altrui). In questa situazione dobbiamo sostenere l'altra tesi, quella che afferma che il dolore e il male sono realtà nettamente diverse. Quando, cioè, siamo angosciati da un dolore che ci colpisce direttamente o siamo straziati da una compassione per il dolore altrui, allora dobbiamo considerare il dolore non come qualcosa che comprende e produce il male, ma come un nemico del male, come la reazione sensibile del bene contro l'aggressione del male.

Per esempio, il male è la fiamma che mi brucia un dito, il dolore è la vitalità del mio corpo che non vuole essere distrutta e mi impedisce – in quanto io voglio evitare il dolore – di rimanere vicino alla fiamma. Un corpo in cancrena, senza vitalità, non sente dolore; il morto – che non ha più in sé il bene, cioè la vita – non soffre. Dunque questo tipo di dolore è un bene. Come diceva Agostino: «adhuc est bonum quod dolet esset in poena». Fino a quando avrò qualcosa di buono, di sano, di vivo, esso lotterà contro il male, che mi aggredisce per distruggermi, e la lotta sarà accompagnata dal dolore. Ecco perché tanti stati di acuta sofferenza sono più sani e più vicini alla convalescenza e alla guarigione di stati di insensibilità artificiale ed esaltata, in cui, in realtà, la azione del male sta trionfando incontrastata. Giustamente lo psicologo Donald Winnicott diceva che, secondo la sua esperienza, c'è molto più dolore tra le persone sane che dentro le mura di un manicomio, dove i malati mentali sono appunto malati in quanto hanno deciso di non più soffrire per le cose cattive dentro e fuori di loro.

Molti dolori testimoniano l'esistenza di un bene, di una parte viva della persona. Se soffro di solitudine è perché in me c'è un cuore che ama ed è capace di relazioni con gli altri. Se soffro la fatica del lavoro, allora in me c'è un cuore che aspira alla libertà e alla creatività. Se soffro la nostalgia e la malinconia è perché ho un cuore capace di provare il dubbio e il senso di colpa, capace di far l'autocritica per un'azione distruttiva che nel passato ho

compiuto, per esempio il rifiuto o lo spreco dell'amore che un altro mi ha offerto. Se provo la vergogna del fallimento e l'angoscia dell'inferiorità è perché ho ancora vivo il senso di preziosità e dignità della mia vita, e mantengo lo sguardo verso il suo riconoscimento. Se mi atterrisce la paura per qualcuno o qualcosa, vuol dire che ho un cuore capace di ragionare e cioè di valutare realisticamente un pericolo che può distruggermi, capace di avvertirmi e di indurmi a reagire con la fuga o con tutti gli altri mezzi appropriati. Se mi addolora il vedermi disprezzato e perseguitato, significa che da una parte amo me stesso, e dall'altra ho vivo il senso della giustizia e dunque ho la speranza che esistano relazioni migliori – giuste e costruttive – con gli altri, relazioni di cui ora sono privato.

Ci sono, certo, quelli che non soffrono, e si sentono contenti da soli, o drogati da un lavoro sempre più totalitario, o privi di dubbi e senza rimpianti, o affascinati dalle proprie imprese, o trionfalmente spericolati, o masochisticamente proni all'adorare e al servire o insensibili alle offese. Ma costoro, che non sentono il dolore, non sono membri di un'altra natura, diversa da quella umana, magari super o subumana, venusiana o marziana, e capaci di essere felici nel male. Anche essi, in realtà, appartengono alla medesima e unica natura umana, ma sono – fino a quando loro stessi, o qualcuno di noi, o Dio non riescano ad aiutarli – i membri più malati, i più invasi dal male, coloro che non riescono più a difendersi dalla incombente morte della loro individualità.

Insomma, quando ci troviamo a fronteggiare non la cattiveria ma la sofferenza, dobbiamo dire a noi stessi e agli altri, con Tommaso d'Aquino, che non solo non tutte le sofferenze sono mali e, anzi, alcune di esse sono beni, ma anche che, comunque, nessuna tra le sofferenze può essere considerata il peggiore dei mali. Infatti: ogni dolore o è causato da un vero male, o è causato da un male apparente, che in verità è un bene. Ma il dolore causato dal vero male non può essere il peggiore dei mali: c'è infatti qualcosa di peggiore, e cioè il non giudicare male ciò che è veramente male e dunque non rifiutarlo e non far nulla per evitarlo. E neanche il dolore causato dal male apparente può essere il peggiore dei mali, perché sarebbe peggiore l'assenza di questa causa solo apparentemente cattiva, ma in realtà buona. «Unde impossibile est quod aliqua tristizia vel dolor sit summum hominis malum».

Dobbiamo dunque ricordarci che le situazioni fondamentali, riguardo a questo argomento, sono due e due devono essere i nostri atteggiamenti nel giudicare il nesso tra il male e il dolore.

— • — • —

La presun-ta potenza del male alla felicità

Un altro problema riguardante il male è questo: una persona diventando malvagia può sviluppare delle cose buone, proprio in grazia del suo star diventando malvagia? Cioè: attraverso le azioni cattive posso ottenere dei beni? O anche: il fine buono giustifica i mezzi cattivi?

Tutti i filosofi hanno risposti negativamente a questi quesiti (né il povero Machiavelli ha mai pronunciato né scritto la frase sul fine che giustificherebbe i mezzi), ma molte persone rispondono ad essi affermativamente, e tutti noi, in certi momenti, siamo tentati di rispondere allo stesso modo, se non con l'intelletto, almeno con l'atteggiamento pratico. Qui, volendo io appoggiare l'opinione filosofica e vera, mi sento però impari al compito: è questo uno di quegli argomenti dell'etica in cui più difficile sembra il confutare a parole un errore che fiumi di altre parole e di presunti fatti rendono agli occhi altrui un'evidente verità.

A molti, infatti, sembra evidentemente vero che proprio diventando più sensuali e narcisisti e dediti al culto del corpo, si possa diventare più belli, e dunque più amati, e dunque più felici. A molti sembra evidentemente vero che proprio diventando più cinici, violenti, ingannatori, sleali si possa vincere la lotta della vita e «avere successo», e dunque essere più amati, e dunque più felici. A molti sembra evidente che proprio diventando più falsi, incoerenti, pronti alle mode e alle parole d'ordine, snobisti, oscuri, vuoti ed incomprensibili, si possa diventare più intelligenti, e dunque più amati, e dunque più felici.

Cosa si potrà dire a costoro? Forse nulla di molto efficace. Comunque, ciò che sembra evidente a me – almeno ora, in sede di tranquilla discussione filosofica, come in questa lettera – è che il sensuale narcisista riuscirà solo apparentemente bello, ma non otterrà quella bellezza stabile e profonda che fa essere belli anche dormendo, anche a sessant'anni, anche durante una malattia o un dispiacere. E comunque mai sarà felice perché mai sarà oggetto di vero amore, se egli ritiene amore l'adorazione e lo sfruttamento del suo corpo.

E mi sembra evidente che l'uomo senza scrupoli, il cinico arrivista mai avrà successo, perché «successo» vuol dire realizzazione della propria natura, dei propri scopi individuali, quando, invece, egli è costretto a perseguire sempre gli scopi degli altri. E mai sarà felice, persistendo in tale via, perché mai sarà amato, non essendo amore la compagnia di cui egli – che non pratica la sincerità, né la fedeltà, né la giustizia, né la dolcezza, né la generosità – è circondato: saranno cortigiani, clientes ed adulatori, mai

amici, perché, per esserlo, dovrebbero avere proprio quelle cose che lui ha cercato costantemente di distruggere.

E mi sembra evidente che l'intellettuale narcisista non diventerà mai intelligente, perché l'intelligenza è coerenza, sincerità, coraggio, convincimento profondo, paziente ricerca, democratico desiderio di apprendere dagli altri, desiderio di comunicare e di farsi capire. E mai sarà felice, perché mai può essere amato, non essendo amore il timore reverenziale dei pusillanimi che, non riuscendo a comprendere le sue vuotezza intellettualistiche, lo gratificano di una vuota ammirazione; ma nulla sanno di lui, ammirano ciò che completamente ignorano: «sit divus, ne sit vivus».

C'è, nelle concezioni di costoro, qualcosa di assurdo, cioè di contraddittorio. Essi pensano di poter diventare felici anche grazie al proprio essere cattivi, cioè falsi, infedeli, ingiusti, avidi, eccetera. Essi, però, non vorrebbero che anche le altre persone fossero cattive, false, infedeli, ingiuste, avide nei loro confronti. Come fare, però, ad avere attorno persone buone se si è cattivi? Similis cum simili. E i propri figli, avendo genitori cattivi, come potrebbero essere buoni? Perché anche i cattivi vogliono avere figli buoni, che cioè non siano vili, stupidi, falsi, privi di amore, eccetera. Ma cosa intendono fare, allora? Dire loro: «cari bimbi, fate i buoni mentre noi siamo cattivi?»

E se anche fosse possibile per i cattivi il convivere con persone buone – coniuge, figli, parenti, amici, compagni, collaboratori – sarebbe questa felicità? Non sarebbe piuttosto un dolore straziante e continuo? Se infatti io amo il bene (fedeltà, coraggio, sincerità, generosità, dolcezza) che gli altri attorno a me hanno, e lo dimostro desiderando di convivere con persone buone, vedendo che solamente io non ho questo bene, mi sentirò solo, inferiore, sperduto, disumano, e mi sentirò colpevole perché lascio tutta e sola agli altri la responsabilità di lottare per difendere questo bene per cui io invece non faccio niente. E se gli altri non ci fossero? Allora il bene – che pur mi piace, in quanto mi fa piacere avere intorno a me persone buone – sarebbe completamente distrutto, non esisterebbe più, e io sarei in un inferno fatto tutto, senza eccezione, di tradimento, di menzogna, di violenza, di avidità. Grande angoscia! Ed è grande l'angoscia, perché è grande la contraddizione.

Qualcuno pensa di poter sfuggire questa contraddizione attraverso manipolazioni dell'immaginazione, tipo: «io sarò cattivo fino a un certo momento della mia vita, fino a quando riuscirò a raggiungere il "successo" (poiché credo che la cattiveria sia un mezzo efficace per ottenere il successo) e poi, di colpo, mi metterò a fare e ad essere buono». Per

esempio, qualcuno pensa di poter essere dedito al culto della bellezza astrattamente sensuale, della sensualità libertina, fino a quando è giovane, e poi di poter diventare saggio e «pacificato» durante la maturità e la vecchiaia. Qualcuno pensa di poter essere cinico e ingiusto e opportunista fino a quando troverà un «posto» prestigioso, e poi di poter essere razionale, morale e creativo durante il resto della sua carriera e della sua vita.

Un'altra manipolazione immaginativa è quella di coloro che credono di poter essere cattivi con alcune persone, di comportarsi male in alcuni ambienti, e di potere – però – essere buoni con altre persone, di comportarsi bene in altri ambienti. Per esempio, con i maschi sono brutale, avido e competitivo, mentre con le femmine sono dolce, protettivo e generoso. Oppure, con le femmine sono brutale, avido e sensuale, e con i maschi sono leale e razionale. Con colleghi, conoscenti ed estranei sono falso e ingiusto, mentre con gli amici e i famigliari sono sincero e giusto Oppure, con famigliari ed amici sono dominatore, maleducato, narcisista, mentre con colleghi, conoscenti ed estranei sono servizievole, cortese e modesto.

Ma sono tutte cose impossibili: quel che io cerco di essere per il primo periodo della mia vita mi porterà ad esserlo ancor di più nei periodi successivi; ancora più incontrollabilmente lussurioso, ancor più gigantescamente cinico e ingiusto. E quella persona che è difettosa e malvagia verso alcune persone, in alcuni ambienti, lo sarà ugualmente, anche se per motivi diversi, con altre persone e in altri ambienti. Il fatto è che la contraddizione è reale, e dunque è risolvibile non spostando i termini nel tempo e nello spazio, ma solo eliminando uno dei due termini.

Coloro che si sbagliano – e tutti noi quando ci capita, come in effetti ci capita, di sbagliare – invece non risolvono la contraddizione perché mantengono i due termini contradditori: il male e la potenza (la quale è un attributo del bene, e non del male). Invece, in realtà, il malvagio è impotente *assolutamente*; è anche «potente», sì, ma *relativamente*, cioè in quanto ha il potere di aumentare l'impotenza, propria e altrui. Colui che distrugge, mentre, abbandona e tradisce, ha potere solo in quanto può aumentare il disordine, l'ignoranza, la solitudine e la sfiducia che sono nel mondo.

L'illusione che il ma-le abbia potenza origina, anche, da un errore

L'illusione che il male abbia potenza ha una sua causa, certo, nelle difficoltà della vita. Ma forse, ha anche una causa ideologica, un errore teorico: il credere che non vi sia un'unica natura umana. Infatti, se noi non accettiamo che la natura umana sia unica ed uguale per tutti gli individui, arriviamo allora a pensare che alcuni, pur compiendo cose che noi sentiamo cattive, possano essere ugualmente felici, abbiano – cioè – la potenza sufficiente per

teorico: la credenza che la na-tura uma-na non sia unica

autorealizzarsi pienamente. Creiamo (fingiamo) cioè, in riferimento alle varie categorie di persone, una pluralità di nature, le quali, in quanto di fatto sono settoriali e non possono avere la pienezza dell'unica e reale natura umana, sono manchevoli e sono, pertanto, da noi sentite – anche se inconsciamente – cattive. Ma credendo (fingendo) che esse siano «nature», e cioè realtà complete e necessarie, ciascuna con un proprio adeguato ultimo fine, noi pensiamo che possano realizzarsi e dunque raggiungere, così come sono, la felicità.

E così – fingit creditque – crediamo che gli ebrei siano finanzieri avidi e corrotti e felici in questa loro natura; che i negri siano bestioni ignoranti e barbari e felici in questa natura; che le femmine siano narcisiste sensualizzate e sentimentaloidi e felici così come sono per natura; che i maschi siano cinici e competitivi e materialisti e felici in tal loro modo; che i ricchi, i fortunati e i belli siano superbi, frivoli, incapaci di amare e di compassionare, eppure siano felici; che i ragazzi e i giovani siano spensierati e allegroni, isterici ed esagerati, irresponsabili e felici così; che gli intellettuali siano meravigliosi e vuoti e inutili e arroganti eppure riescano ad essere felici così; che i santi siano tranquilli e idillici, stupidamente inconsci dell'esperienza del peccato, disumanamente privi del dubbio e della vergogna, eppure siano felici così.

Il credere che tali molteplici «nature» - nella loro unilateralità necessariamente cattive – siano veramente nature e dunque immutabili, ci porterà, magari inconsciamente, ad odiare gli altri, gli appartenenti alle altre e non comunicabili nature. Il credere che tali «nature» siano veramente umane, e dunque possano attingere – seguendo le proprie caratteristiche – un'adeguata felicità, ci porterà ad invidiare gli altri. Invidiando gli altri, non penseremo che essi possano soffrire, non li aiuteremo, dunque; inoltre cercheremo di imitarli: cominceremo a pensare che anche noi potremo attingere la felicità pur nella manchevole unilateralità e dunque nella cattiveria. Non vedremo più nella cattiveria degli altri una malattia, la quale potrebbe spingerci alla compassione e all'aiuto solidale, e nel contempo potrebbe spingerci alla vigilanza e all'autocorrezione per evitare di ammalarci a nostra volta. Ma vedremo, invece, qualcosa di desiderabile.

Come diceva il filosofo latino Severino Boezio nel suo *De consolatione philosophiae*, se il fine è unico, in quanto unica è la natura, tra due individui che per camminare procedono uno appoggiandosi sui piedi e l'altro appoggiandosi sulle mani, il secondo sarà giudicato malato, e – cioè – assieme anormale e impotente, perché, se gli

fosse permesso, vorrebbe anch'egli camminare sui propri piedi. Ma se si pensa – anche se solo implicitamente – che le nature siano molteplici, ecco che colui che cammina sulle mani verrà giudicato assieme cattivo e potente (potente alla felicità). Nel primo caso il sano non dubiterà della propria salute e, anzi, simpatizzerà con gli sforzi del malato. Nel secondo caso il normale dubiterà della propria normalità e potrà odiare l'anormale. Se si pensa che ci sia una sola natura e si vede il nesso tra comportamento deviante ed impotenza, si instaura un circolo virtuoso; se si pensa che ci siano due nature e si crede che il comportamento deviante sia potente, s'instaura un circolo vizioso.

Ma da dove viene questo errore teorico del credere in una pluralità di presunte nature umane? Secondo me, da un precedente errore teorico, cioè dal non riuscire a comprendere l'essenza della natura umana reale. Questo errore ha due forme. C'è quella degli ottimisti – gli antichi eretici pelagiani e più recentemente, Rousseau e Marx – che così definiscono l'essenza: «L'uomo ha un profondo e innato desiderio del bene ed ha anche le innate risorse sufficienti per ottenere tale bene». C'è la forma dei pessimisti – gli antichi eretici manichei e, più recentemente, Nietzche e tutti gli irrazionalisti del Novecento – che così definiscono l'essenza: «L'uomo, quali che siano le sue risorse, non ha un innato e profondo desiderio del bene».

L'errore sulla pre-sunta plu-ralità di nature ori-gina da un altro erro-re teorico: l'incom-prensione della vera essenza della na-tura uma-na

Poiché l'ottimismo è continuamente deluso dall'esperienza e il pessimismo è disperato anche senza ricorrere all'esperienza, entrambe queste posizioni mentali anelano alla fuoriuscita dalla realtà dell'unica natura umana. Se c'è una pluralità di nature, l'ottimista spererà che ve ne sia qualcuna in cui le risorse buone innate, finora sperimentate inefficaci, finalmente si dimostrino efficaci per la felicità. Se c'è una pluralità di nature, il pessimista spererà che ve ne sia qualcuna – gli eletti, gli aristocratici, i superuomini – che abbia un profondo desiderio di bene.

Ma, in realtà, l'essenza è un'altra, e cioè questa: «L'uomo ha un profondo ed innato desiderio del bene, ma non ha le risorse innate sufficienti per ottenere tale bene». Non è detto che sia una prospettiva disperata, almeno per alcuni che sostengono questa tesi. Per esempio, Aristotele pensava che i «beni di fortuna», tra cui i principali sono l'amicizia e la salute, possano integrare le virtù, cioè le risorse potenzialmente innate, e permettere di arrivare al bene ultimo, dunque alla felicità. E la *Bibbia* e i filosofi medievali sostenevano che l'integrazione sufficiente sia la grazia di Dio. Anche per Benedetto Croce e Sigmund Freud l'integrazione dell'«altro» è risolutiva per ciò a cui non riescono le insufficienti risorse innate: per Croce l'integrazione è la «novità storica», per Freud è l'incontro terapeutico.

Perché ottimisti e pessimisti a livello anche ideologico e tutti noi molte volte almeno a livello pratico non sosteniamo la tesi vera sull'essenza della natura umana? Perché qualcuno mai e tutti noi almeno a volte non riusciamo ad avere la fiducia che l'«altro», da cui avere l'integrazione sufficiente, sia più buono di quanto sia cattivo. E questo, in parte, dipende dalle difficoltà della vita: l'esperienza passata e presente negativa ci farà propendere per la sfiducia; l'esperienza passata e presente positiva ci farà propendere per la fiducia. Dunque, in parte, anche l'originario errore teorico – l'errore sull'essenza della natura umana, da cui deriva l'errore sulla presunta pluralità di nature, da cui deriva l'errore sulla presunta potenza del male a sviluppare cose buone (il fine buono giustifica i mezzi cattivi) – non è del tutto originario, ma è derivato da una condizione pratica.

Questo errore di incomprensione origina, anche, da un misterioso rifiuto

Ma, in parte, l'origine è un'altra anche questa «pratica», sì, ma interna e non esterna. È il rifiuto, che ciascuno di noi può coltivare, di accettare che il bene umano, in quanto puramente umano, non è un desiderio con le annesse risorse sufficienti, ma è *solamente* un desiderio. Rifiuto di accettare che la nostra bontà, il nostro valore è essenzialmente nel desiderare, nel cercare, nell'aprirci al bene. Non nell'averlo già; né in atto, né in potenza.

— • — • —

4
Reazioni

Le reazio-ni al male

Quali sono, caro amico, le nostre esperienze di reazione contro l'aggressione del male? Innanzitutto, convinciamoci del fatto che l'aggressione c'è comunque, sia come evento esterno, sia come evento interno, sia come problema teorico irrisolto; prendendo spunto – anche se poi trasformandosi in qualcosa di diverso e di specifico – dall'ignoranza così come dal dolore così come dall'impotenza; comunque, nessuno di noi può evitare l'aggressione del male. Anche se non ce ne accorgiamo – rectius: soprattutto quando non ce ne accorgiamo – essa però c'è, e l'invasione conquista dei territori dentro di me: quando sono presi da lui essi non ci sono più per me, e mi sembra che ci sia, invece, il vuoto.

Le reazioni immediate sono, allora, fondamentalmente tre: due sbagliate – opposte tra loro ma equivalentesi, perché entrambe sono vicoli ciechi – e una giusta, che costituisce il primo passo – quello della lotta e dello sforzo – verso la vittoria (e qui vorrei puntualizzare che con «primo passo» non intendo ciò che viene prima nel tempo, ma quell'atto che, di per sé non porta molto lontano dal male; quell'atto grazie al quale dal male ci allontaniamo, pur rimanendovi ancora assai vicini).

Chiamo le dure reazioni sbagliate: «ascesi cattiva» o anche «apatia» la prima, cioè il tentativo di abbandonare i desideri; e «sfogo» o anche «iperpatia» la seconda, cioè il tentativo di trovare tutto il bene nei desideri. Chiamo la reazione giusta «lotta e sforzo» o anche «attività morale».

L'ascesi cattiva o apatìa

L'ascesi cattiva o apatia è una specie di discorso, di solito implicito, che faccio a me stesso e agli altri: «Vedo che c'è l'invasore e che egli vuole impormi i suoi desideri; allora, per ribellarmi, cerco di non desiderare più. Nonostante, così, io debba reprimere anche i desideri miei».

La mia ascesi di apatia può manifestarsi in una serie di inibizioni dell'azione e del piacere che deriva da un'azione riuscita. Per esempio, se desidero comprare delle cose per me, per l'utilità e il piacere che mi derivano dal loro uso e possesso, subito posso sentirmi «egoista» o disordinato scialacquatore; e allora rinuncio a comprare e preferisco vivere come un povero insoddisfatto. Oppure: mi viene da ridere o da sorridere, ma ciò che mi appare

frivolo e mi nascondo la bocca e mi costringo, volendo essere «decoroso», ad essere serioso. O anche: non riesco a praticare con piacere e convinzione nessuno sport, anche quegli sport che mi piacciono, mi viene la paura che sia una perdita di tempo, e posso anche manifestare un disprezzo «morale» per lo sport in genere.

Ancora: posso avere delle fobie: a parlare in pubblico, a trattare con gli animali, a giocare e parlare coi bambini, a sentire musica e rumori, a parlare e a sentir parlare con un timbro della voce dolce e con un tono pacato. Caratteristico della fobia è uno stato di ansiosa paura e quindi di insicurezza che mi rende penosa non solo la cosa cui devo – a causa della pena che mi provoca – rinunciare, ma anche l'atto stesso della rinuncia, che mi fa sentire malato, paralitico, insoddisfatto.

Oppure, possono sentire che, se sto con gli altri, devo sempre starci avendo un incarico «tecnico», «lavorativo»; non riesco ad immaginare di poter dare piacere e prendere piacere nella compagnia al di fuori di ruoli previsti e al di fuori del «dover fare». O anche: chiacchiero e rido e gioco ma non riesco mai a parlare delle cose che mi interessano veramente, e devo sempre, invece, fare da specchio e da eco agli interessi altrui. E ancora: posso non riuscire a mangiare o a dormire perché, altrimenti, qualcosa o qualcuno dentro di me mi fa sentire avido o ozioso o irresponsabile.

Il grado più grave dell'apatia è raggiunto quando non solo si subisce la perdita dei propri desideri, ma anche si elaborano dei progetti per estendere sistematicamente tale perdita; e questi progetti vengono ritenuti segno di nobiltà e di forza di carattere: «se mi comporto così, progredirò verso il meglio, dimostrerò, con la mia ascesi, di essere resistente e superiore alla gente ordinaria che è pateticamente schiava dei suoi desideri». Quasi come diceva Oscar Wilde: «La vera tragedia dei poveri è che non possono permettersi altro lusso che il sacrificio».

Non esistono azioni «disinteressate»

Nella sua superbia l'asceta comincia a credere che le uniche azioni buone siano quelle «disinteressate» (senza partecipazione del desiderio). Questo è falso, perché le azioni disinteressate non solo non sono buone, ma neanche esistono: dovunque e sempre quando c'è un'azione c'è un soggetto agente, dunque c'è un individuo il cui essere individuo è appunto nel possedere delle finalità totalmente sue, cioè uniche ed irripetibili, e queste finalità sono i suoi desideri, sia quelli buoni sia quelli cattivi. Reprimendoli, non si agisce «bene», perché non si agisce affatto, e si lascia agire, al proprio posto, qualcuno o qualcosa d'altro.

Caro amico, non credere mai, per favore, a chi ti predica che esistono azioni disinteressate – di solito a dirlo sono persone affette da una grande superbia – perché una simile credenza non può che cercare di convincerti ad abbandonare i *tuoi* interessi, affinché un altro possa coltivare i suoi anche a nome tuo. Se per «morale» intendiamo questa morale dell'asceta che accusa tutti (sé stesso e gli altri) di non essere «buoni» perché non si è «disinteressati», allora condivido il motto di Oscar Wilde: «L'atteggiamento morale è semplicemente quello che adottiamo verso chi ci sta antipatico».

Tutte le azioni, invece, in realtà, sono interessate da desideri: una mamma sopporta la gravidanza e veglia la notte per accudire il suo bambino, anche perché questo bambino è «suo» cioè in quanto – essendo a lei collegato almeno per un segmento dello spazio-tempo – ratificherà con la sua salute e la sua gioia il valore dell'azione benefica della sua mamma, permetterà a questa donna di accorgersi di avere in sé dei beni, di avere un valore. E il martire della fede o della patria, sacrificando la sua vita per l'ideale, sacrifica appunto la vita sua, cioè cerca di dare proprio ad essa, e non ad una vita astratta e generica, il suo senso più completo, più adeguato ai propri desideri più profondi ed ultimi. E, per fare un altro esempio, il missionario laico o religioso che dal benessere dell'occidente, in cui è nato, chiede di andare in un misero e pericoloso paese del Terzo Mondo per prestare la sua opera di assistenza materiale e spirituale a quelle popolazioni, lo fa per un motivo suo, per realizzare la vita sua e dunque per essere felice lui: certo, si può essere felici in molti modi diversi (infinitamente diversi, come gli individui) e il suo modo personale può essere assai differente da quello «medio della maggioranza»; allontanandosi da una società che magari non gli va a genio – quella occidentale – e in cui, dato quello che lui è, non riesce a trovare occasioni per amare con spontaneità ed autenticità, e avvicinandosi a un'altra società – quella sottosviluppata – in cui certi specifici tipi di bisogni risvegliano e attivano in lui la sua specifica capacità di amare e così lo fanno sentire significativo e lo gratificano.

I desideri non si «spengo-no»

L'asceta, invece, crede che quanto più si allenerà a rinunciare ai suoi desideri tanto più riuscirà ad estirparli da sé estirpando, nel contempo, anche l'invasore; pensa che ora soffre per la rinuncia ma poi – una volta «allenato» – diventerà veramente apatico e quindi, secondo lui, tranquillo e felice. Ma questo è impossibile, perché i desideri di un uomo sono infiniti e non possono mai essere esauriti: il suo «allenamento» servirà all'asceta soltanto a renderlo sempre più incapace di far valere e di soddisfare i desideri propri – sempre nuovi – nei confronti di quelli dell'invasore.

I desideri, infatti, col passare del tempo e col cambiare continuo del contesto reale, sono sempre nuovi e diversi, e solo una grave confusione ce li fa credere uguali a quelli passati. Per esempio: quando avevo quindici anni desideravo aver rapporti con le ragazze belle, con qualsiasi ragazza bella; se provo questo desiderio a trent'anni in realtà si tratta di un altro e diverso desiderio: allora la mia scarsa autonomia economica, giuridica, intellettuale, affettiva rendeva molto difficile per me pensare di avere un rapporto umanamente integrale con una ragazza intera e concreta, e non solo con fantasticate Ragazze in Sé; ora, invece, l'autonomia è molto cresciuta e se prova un desiderio di rapporti con qualsiasi ragazza bella si tratta di un desiderio nuovo e diverso; un desiderio che non simboleggia più, attraverso la fantasia della Ragazza in Sé, la tendenza e l'aspirazione a un rapporto integrale e concreto, provvisoriamente non ancora possibile ma auspicabile nello sviluppo futuro, ma significa, al contrario, la paura e il rifiuto per questo tipo maturo di rapporto. Per esempio: quando ero un bimbo di dieci anni potevo desiderare che «da grande» sarei diventato ricco, non importa come, se facendo il calciatore o il dottore o l'autore o l'imprenditore; se a trent'anni ho lo «stesso» desiderio, in realtà ho un desiderio nuovo e diverso: ora il cercare il successo economico senza aver chiaro il tipo preciso di attività indica non una volontà di emancipazione dalla dipendenza economica verso i genitori, ma significa la mia incapacità di scegliere e di amare un'attività reale e di comprendere le mie attitudini personali.

Se comprendesse dunque, la continua novità e la tendenziale infinità dei desideri, l'asceta potrebbe capire che con la sua autorepressione non potrà mai esaurirli ed essere «libero» da essi (posto che tale «libertà» sia una cosa buona, e non lo è). Con la sua autorepressione egli riuscirà solo ad esaurire la sua inconscia speranza di realizzarli. Il tempo, l'«invecchiamento», la «saggezza», la fuga mai e poi mai potranno «spegnere» i desideri.

— • — • —

Lo sfogo o iperpatia

L'altra sbagliata reazione al male, lo sfogo o iperpatia, è come un discorso, di solito implicito, che faccio a me stesso e agli altri: «Mi sento pieno di desideri troppo forti e contradditori, che con la mia ragione non approvo totalmente, che disturbano altre parti di me: desideri non propriamente miei, insomma. Desideri che posso chiamare "pulsioni", "istinti", "carnalità", "tendenze di carattere", ma ai quali, comunque, devo lasciare uno spazio autonomo, perché non si identificano realmente con me. Io posso però liberarmi da queste forze inquiete e disturbanti facendoli "sfogare": vi cedo subito, faccio loro strada, così li posso espellere, essi fuoriescono da me e io posso con tranquillità occuparmi di altre cose».

Il mio sfogo iperpatico può manifestarsi in una serie di costrizioni all'azione e al presunto piacere che conseguirebbe alla sua realizzazione. Per esempio, posso credere che devo stare continuamente in compagnia ed immerso in attività ricreative, che devo «sfruttare» la mia giovinezza; se non facessi questo mi sentirei fuori posto, frustato, fallito, e – comunque – angosciato.

Oppure, devo adorare qualcosa o qualcuno, un'amante, una squadra di calcio, un'idea politica, un superiore dell'azienda; se non l'adoro mi sento vuoto, mi sento superbo, mi sento solo. Invece, se l'adoro, assimilerò, come credo, la sua «forza», la sua «bellezza», e – sazio – non avrò più bisogno di dipendere dagli oggetti esterni in maniera così spasimante.

O anche: ho studiato, ho lavorato, sono bravo, esperto e meritevole, però sento che se non ottengo un riconoscimento materiale, se questo mio merito oggettivo, che pur in sé già mi da gioia, non si trasforma in un poter sentirmi superiore, in un poter comandare, vuol dire, allora, che io sono stato stupido perché ho lavorato invano, sono invecchiato sprecando la mia vita, sono ridicolo. Se invece otterrò quel potere che «mi spetta», allora – sazio – riuscirò a reinteressarmi dell'attività di studio o di lavoro o di filantropia per sé e non per il «successo».

Ancora: se sono perseguitato, oggetto di forte ingiustizia, effettivamente umiliato e offeso, allora sento che devo «sfogarmi» per ristabilire la giustizia ferendo e distruggendo o direttamente chi mi ha offeso, o – più spesso, in quanto chi mi ha offeso di solito è più potente ed intaccabile – chiunque altro (di solito proprio chi non c'entra, perché questi, non aspettandosi la mia aggressione, mi permette di agire più facilmente; e di solito proprio i più deboli, perché essi non possono reagire contro di me): se «sfogo» la mia rabbia e la mia aggressività rimetterò le cose in pari e poi, come credo, potrò di nuovo essere mite e benevolo.

Oppure: per vari motivi – tra cui una grave depressione che la mia struttura mentale narcisistica mi rende incapace di riconoscere esplicitamente per quello che è, e cioè sofferenza – ecco che sorge in me un astratto desiderio sessuale, e diventa impellente e tirannico: devo «sfogare» quel presunto surplus di «gioventù», di «virilità», di «forza» che credo sia presente in me; se avrò tanti rapporti astrattamente sessuali avrò fatto giustizia a questo capitale che «va usato», non avrò «sprecato» la mia occasione, avrò ottemperato ai doveri del mio status, e, allora, sazio, potrò volgermi anche ad altre e non sessuali attività.

Il grado più grave dell'iperpatia è quando faccio di questa mia reazione malata un'ideologia e non penso tanto di essere costretto a «sfogarmi», quanto, bensì, che questo sfogo è giusto, doveroso, e bello; e penso che esso non sia precisamente uno «sfogo» (un'espulsione di tensione), ma sia un «nutrimento», un acquisto di energia buona; e penso non più il pensiero – sbagliato – che la perversione sia una spiacevole convalescenza però necessaria alla guarigione, ma penso bensì il pensiero – sbagliatissimo – che la perversione sia la salute stessa, sia anzi un progredire verso una supersalute perfetta e superiore.

È la distinzione che faceva Aristotele tra l'«incontinente» e l'«intemperante»: il primo è colui che cede a una pulsione che non sente però integrata alla propria personalità globale; il secondo è colui che soddisfa la pulsione cattiva perché la considera un buon mezzo per il raggiungere un buon fine. E Aristotele aggiungeva che se l'incontinente è un malato, l'intemperante è un incurabile.

Nel suo accecamento intemperante il perverso comincia a credere che le vere azioni buone debbano essere *completamente* interessate, che in esse, cioè il desiderio non sia solo una parte, ma sia il tutto. Egli non sa che, invece, nessuna azione (né le azioni cattive, né, a maggior ragione, le azioni buone) coincide col desiderio o con l'interesse di un Io astratto dagli altri. Egli non sa che in realtà, dovunque c'è un'azione c'è un oggetto agito, non c'è solamente una modificazione del soggetto (placando un desiderio) ma c'è anche la modificazione di qualcosa o qualcun altro (esprimendo un comportamento). Il risultato di un'azione non può mai coincidere con il desiderio e un'azione non può mai essere completamente soggettiva; oltre all'Io c'è sempre infatti un Non-io che condetermina il risultato.

Il perverso non riesce a capire – se riprendiamo un esempio già fatto – che una madre non solo prende piacere dal possedere il suo bambino, ma anche, dando qualcosa di sé – latte, tempo, energia – permette a una vita staccata da sé di vivere autonomamente. Né il perverso capisce – anche qui rifacendosi a un esempio già fatto – che il martire non solo si sente contento della sua santità che lo salva dalla perdizione del paganesimo, ma anche deve passare per una feroce morte per arrivare al suo Dio, ad essenziale è proprio questa presenza dell'altro superiore, Dio, e dell'altro sofferente, il popolo pagano che assiste, ancora perduto ma che può convertirsi anche grazie alla presente testimonianza del martire che muore.

I desideri non si

Il perverso iperpatico crede che quando avrà «sfogato» i suoi desideri, le sue pulsioni, i suoi istinti, le sue tensioni, i suoi bisogni, le sue energie presuntivamente «eccessive» o

«espellono»

«esuberanti», allora sarà liberato dalla costrizione a vuotarsi, potrà smettere di aprirsi e di eccitarsi e potrà essere tranquillo, a tal punto da essere in grado di cominciare a costruire qualcosa di nuovo.

Ma questo è falso. Il perverso è confuso da un pensiero sbagliato che, con una metafora, chiamerei «idraulico»: egli paragona e assimila la concretezza degli atti spirituali dell'uomo all'astrazione dei movimenti meccanici delle cose, anzi, neanche delle cose (che anch'esse sono concrete) ma degli schemi della fisica o della chimica o della geometria. Assimila le proprie tensioni a una differenza di potenziale elettrico o idrodinamico; assimila il proprio spirito e quello degli altri a figure geometriche perfettamente individuabili e reciprocamente delimitatesi una fuori all'altra. Come se pensasse: «più sfogo le mie "pulsioni", più una quantità di tensione uscirà – come un liquido da un recipiente – fuori da me per disperdersi e scaricarsi o nelle cose o nelle persone».

Oscar Wilde – che morì di iperpatia – diceva che «la maniera migliore per sbarazzarsi di una tentazione è cedervi». E qui certo non condivido l'aforisma del simpatico e sfortunato scrittore irlandese. Infatti noi sappiamo che accade proprio il contrario, cioè che cedendo ora a un desiderio aggressivo la prossima volta lo ritroverò più forte e il mio carattere diventerà sempre più iracondo e prepotente; cedendo a un desiderio di matta sessualità ora, la prossima volta lo ritroverò più forte e il mio carattere diventerà sempre più drogato e lascivo. Anziché «sfogarmi» o «svuotarmi», al contrario mi «riempio» sempre di più.

Il pensiero che ho chiamato idraulico è falso.

— • — • —

Apatia e iperpatia non sono il male, ma sono reazioni malate al male

Queste due reazioni, apatia e iperpatia, in quanto sono reazioni sbagliate al male e sono, dunque, malattie, sono però qualcosa di meglio del male puro e semplice: una malattia è pur sempre una lotta ingaggiata contro il male, la quale impedisce, in qualche magari minima misura, l'immediato e completo affermarsi dell'invasore: la morte della persona. Tutto ciò, infatti, che in queste due malattie è un vissuto di dolore, è anche una efficace resistenza al male: dove c'è l'invasore non ci sono più io, anche se sofferente, ma c'è l'invasore. Ma la parte di dolore – la delusione per i desideri repressi e la frustrazione della speranza di non doverli più reprimere, nell'apatia, e il disturbo dei desideri inquieti e la frustrazione della speranza di non doverli più sfogare, nell'iperpatia – non è il tutto di queste malattie. C'è anche una parte di compiacimento e di resa. Noi comunque vediamo che l'asceta apatico diventa

sempre meno capace di avere desideri suoi e il perverso iperpatico rafforza sempre più i desideri dell'invasore. C'è dunque una dinamica che procede verso la sconfitta.

L'ascesi buona o lotta o sforzo morale

Esiste però una terza via, che è quella giusta, e che chiamerei ascesi buona, o lotta o sforzo morale. Essa, anche se, certo, non è garantita dalla sconfitta, è una dinamica che però decisamente è volta in direzione della salvezza. Essa cerca di riunire l'intenzione giusta dell'ascesi apatica – il disgusto verso i desideri dell'invasore – con l'intuizione giusta dello sfogo iperpatica, e cioè la speranza di soddisfare i desideri propri.

Spesso la lotta morale è stata descritta in maniera fuorviante; qui io ti voglio precisare che essa non è affatto disinteressata; al contrario, essa è assai interessata, cioè ben coinvolta nei desideri, nella soggettività di colui che lotta. Inoltre, essa non è un'attività tanto bella da indurre a desiderarla stabilmente, né di per sé: è invece instabile, faticosa, incerta, strumentale, e, comunque, di limitata efficacia. Voglio dire che chi è impegnato nello sforzo morale lo fa non perché così si sente «nobile» o «bravo», ma perché, se vuole guarire, proprio questo deve fare; e anche che gli scopi per cui lotta – rifiutare i desideri dell'invasore mantenendo simpatia e speranza per i desideri propri – sono sempre raggiunti in misura largamente insufficiente. Eppure la lotta o sforzo morale è quanto di meglio uno possa fare di fronte al male sulle prime, quando cioè non ha ancora altre risorse buone.

Ora vorrei farti qualche descrizione più particolareggiata di sforzi morali; pur essendo virtualmente infinito il numero dei modi io te ne propongo tre, che da una parte corrispondono alla mia esperienza e dall'altra mi sembrano attuali anche per te: la capacità di faticare; la lealtà; lo sforzo di distinguere contro l'impulso di generalizzare.

— • — • —

Alcuni modi dello sforzo mo-rale: la ca-pacità di faticare. Nell'uso del denaro

La capacità di faticare ha come scopo la produzione, la creatività, e non quello pensato dagli asceti apatici, e cioè la «purificazione o elevazione» di sé verso un piano di «superiore» virtù e attraverso una sorta di allenamento alla sofferenza. Questa capacità ha molte espressioni. Una è nel rapporto col denaro: diversamente dal prodigo bisogno saper faticare nel risparmio quotidiano, diversamente dall'avaro bisogna saper faticare nello spendere qualcosa, tanto o tutto al momento opportuno quando è necessario. L'emorragia continua del prodigo, infatti, non gli permette mai di avere la ricchezza sufficiente per fare certe necessarie spese eccezionali nel momento del bisogno; la rigida paura dell'avaro non gli permette neanche di fare certe necessarie spese di tutti i giorni. Per vincere entrambe le tendenze

viziose ci vuole fatica, perché bisogna abbandonare un atteggiamento schematico – o spendere sempre o non spendere mai – e impegnarsi in continue decisioni su quando e come, caso per caso, è opportuno spendere ovvero non spendere. Non è facile.

Nella mobilità

Una seconda espressione della capacità di fatica è nel muoversi, nello staccarsi subito e senza rimpianti da un'attività quando questa diventa, almeno per il momento, sconveniente, e dunque nel saper cogliere il momento giusto per cambiare. «Muoversi» significa sapersi correggere con prontezza se si è detto qualcosa di sbagliato, significa andare di persona – quando è opportuno – senza delegare ad altri o porre il diaframma del telefono o della lettera, significa non ritualizzarsi nel tempo dato a certe attività: per esempio mangiare e dormire devono essere funzionali al bisogno proprio più che al «si dice» sociale, in certi momenti devo potermi sentire libero e non angosciato se, per un qualsiasi buon motivo, mi nutro con un pasto al giorno anziché tre e con cinque ore di sonno anziché otto.

Mobilità significa anche saper interrompere un rapporto interpersonale quando questo diventa incontrollabile o potenzialmente distruttivo, e saper iniziare un rapporto nuovo quando – a parte orgogli e timidezze – il bisogno proprio si mostra in consonanza col bisogno altrui e con l'opportunità della situazione. Significa, anche, saper partire ed emigrare, quando necessario, e significa, quando necessario, saper cambiare lavoro o rimettersi a studiare. Se riesco a non chiudermi in un recinto di «sicurezze» immobili – pregiudizi, routine, progetti rigidi – e se mi muovo, conoscerò in vivo la mia capacità di adattarmi, più forte di quanto immaginassi, e la capacità altrui di accogliermi, più forte di quanto sperassi. Pian piano la mia mente e il mio cuore cominciano a considerare più lati della questione, a sentire più voci in capitolo, ad allargare la propria dimora. Tutto questo, però, non è senza fatica.

Nella memoria

Un'altra espressione della capacità di faticare è l'esercizio della memoria: il progresso di questa dimensione mentale, infatti, testimonia lo sforzo riuscito di conservare e collegare esperienze diverse e lontane, esperienze che sono anche il fenomeno e cioè il segno di parti della personalità diverse e lontane. C'è un utile memoria materiale: ricordo parole, informazioni, formule, immagini, nomi propri, sensazioni, opinioni mie e altrui. C'è una memoria esistenziale, quella di cui parlava Freud quando diceva che la psicanalisi, tra le altre cose, serve a ricordare quello che si era stati costretti a scordare: se dei mali profondi hanno reso delle esperienze intollerabilmente dolorose, esse vengono scordate, anche se rimangono, inconsce, all'interno della personalità pronte sempre ad agire più o meno disordinatamente, in

quanto, non avendone consapevolezza, non possiamo controllarle, criticarle, confrontarle e medicarle con nuove e buone esperienze e così, indirettamente, imparare qualcosa di buono anche da esse. Per esercitare questa memoria esistenziale spesso, da soli, non si può far molto; però possiamo tener presente, come scopo buono, il non volere scordare: capita qualcosa di doloroso, cerchiamo di capire chiaramente che è tale, cioè doloroso, da superare cioè con esperienze diverse e migliori: il ricordo del dolore è fatico ed esso stesso doloroso ma, essendo ricordo della vita che si ribella quando il male la aggredisce, è un presupposto per il progresso.

In generale la capacità di faticare, nelle sue varie espressioni, per essere buona non deve essere imposta dagli altri: se è frutto di una libera scelta ed è accompagnata dalla consapevolezza serve per produrre cose nuove e migliori, essa è assieme segno e confronto della mia vitalità.

— • — • —

La lealtà

Un secondo esempio di sforzo morale è la realtà. Essa ha due parti: la sincerità e la fedeltà. Sono, queste, due diamanti, sono due soli o due stelle, sono le due parti del cuore: esse sono dei «mezzi» – mezzi per la lotta contro il male – che per la loro bellezza, per la loro nobiltà umana, sembrano quasi dei «fini».

Come sincerità

Guardiamo la sincerità. Io e tu, caro amico, dobbiamo convincerci che il dire bugie è sempre male; non esistono bugie «a fin di bene» non esiste neanche un'utile differenza tra piccole e grosse bugie perché, come dicevano gli aristotelici, «e falso sequitur quod libet» le conseguenze del male non sono prevedibili. La bugia è dire una cosa falsa. E questo dobbiamo cercare di non farlo mai, e di addolorarci profondamente e cercare realmente, coi fatti, di riparare se purtroppo non riusciamo ad evitarlo. Naturalmente, se non voglio dire delle cose a qualcuno, posso tacere o, come anche si dice, *dissimulare*; mai però devo *simulare*: non dire tutto ciò che è vero (dissimulazione) può essere opportuno, necessario e buono; dire qualcosa che non è vero (simulazione) è sempre cattivo.

Se dico bugie perdo fiducia nella sincerità degli altri: proietterò la mia falsità fuori di me e mi sentirò circondato da bugiardi attuali o potenziali. E, quel che è più grave, perdo la stima che ho per me, diminuisce il mio amore per me e, se la «fortuna» potrà distrarmi, in ogni evenienza di «sfortuna» sentirò essere solo con un Io che non amo. Se invece sono sincero, al di là delle evenienze di fortuna o sfortuna, sentirò più tenerezza e più affetto per me; mi sentirò ancora in gioco e aperto verso gli altri cuori e verso il futuro.

Essere sinceri non è facile; è uno sforzo e una lotta, ma è una lotta bella. La sofferenza è connessa a due sentimenti che la sincerità spesso provoca: la vergogna e lo sgonfiamento dell'orgoglio narcisistico. Infatti, il mio sforzo di apertura contrasta direttamente le aspettative false che io, magari per lungo tempo, ho indotto negli altri riguardo le mie capacità.

Lo sgonfiamento del narcisismo è una sofferenza tutta positiva. La vergogna, invece, ha dei lati negativi (e infatti sia Aristotele sia Tommaso d'Aquino non consideravano il «pudore», cioè la vergogna, una virtù perfetta): se è inevitabile vergognarsi quando si confessano agli altri le proprie miserie, intuiamo che però è ingiusto: aver ammesso miserie e debolezze infatti un atto nobile e non dovremmo provare vergogna; se la proviamo è perché attribuiamo spesso senza ragione, all'altro che ci ascolta, un animo almeno in parte cattivo, incapace di apprezzare la nostra sincerità, di simpatizzare con la nostra lotta contro le nostre miserie, e invece pronto a disprezzarci a causa di esse. Noi dobbiamo, perciò, in un angolo del nostro cuore, recitare continuamente questo discorso: «Il senso di vergogna che provo sulle prime è inevitabile, eppure è ingiusto; infatti l'altro, cui apro il mio cuore ferito, non mi disprezza; io immagino che egli mi disprezzi perché in lui proietto il disprezzo che io, in realtà, ho per me stesso; anzi, ad essere più preciso, proietto in lui quel disprezzo per me stesso che ha l'invasore cui ho permesso di entrare in me e che ancora mi tiranneggia».

Eppure la sofferenza della vergogna può essere subito accompagnata dai sentimenti positivi cui ci si può appoggiare per confrontarsi nella lotta: «sto aprendomi, sto dando modo a chi mi ascolta di vedermi così come sono, nelle mie reali difficoltà, e di poter dunque aiutarmi, di essere lui stesso per me un liberatore o di chiamarne uno in mio soccorso.». Diminuisce il senso di solitudine; diminuisce l'oppressione di un troppo severo senso di responsabilità; diminuisce l'estenuante dubbio di stare sbagliando nel voler decidere ogni cosa senza guardare la realtà.

Certo, vi sono vari livelli di sincerità: c'è quella generica e rivolta a tutte le persone indistintamente, per la quale non devo mai dire bugie, ma posso riservarmi ampi o amplissimi spazi per la dissimulazione, cioè il non-dire, per il tacere, per la riservatezza. Ma già ai miei collaboratori non posso tacere i miei progetti, ai miei amici non posso tacere quei miei difetti che più pesantemente incidono sulle relazioni interpersonali e sulla mia capacità di essere felice.

Prova ad essere sincero, espandendo la tua sincerità, gradatamente, a tutta la giornata. Allora vedrai che comincerai ad abituarti a convivere con un'immagine di te reale. L'immagine che proponi agli altri sarà in comunicazione coi sentimenti che tu provi; gli altri ameranno o eviteranno qualcosa che ha a che fare veramente con te, su questo imposteranno il loro lavoro di relazione, non su qualcosa di sconosciuto sia a loro sia, alla fine, anche a te. Se ti affezioni alla tua immagine reale, quando ti capiterà ancora di dover dire bugie, ti sentirai in vero disagio, proverai subito nostalgia per la tua immagine reale che con quella bugia viene separata da te, schizza lontano, viene come rinchiusa in un buio carcere a soffrire.

Esempi: la vita quotidiana, il coniuge, il genitore, l'intellettuale

Questa sincerità generica e costante, quotidiana, in tram o al telefono, in ufficio o in negozio, in una festa o davanti alla televisione o nelle conversazioni durante i pasti, rende più facile, da una parte, e, dall'altra, più desiderabile la sincerità profonda, quella che non si appoggia alla dissimulazione. Dunque è molto utile – è un «allenamento» buono e non ascetico nel senso dell'apatia – perché abitua e prepara all'esercizio della sincerità vitale, di quella che, in certi momenti della vita, salva la vita, ed è quindi imprescindibile: pensiamo alla sincerità profonda che, per poter diventare un essere umano, un bambino deve avere, in certe occasioni, verso un genitore, e da un genitore deve, in certe occasioni, ricevere; o a quella che, per guarire moralmente, un «paziente» o un «penitente» devono avere verso lo psicanalista o il confessore (e ricevere da loro). E se lo sposo non ha questa sincerità, almeno in certe occasioni, con la sua sposa, egli sarà solo tutta la vita e, per tutta la vita, si chiuderà all'amicizia. E se un genitore non ha – quando si presenta esplicitamente come un genitore, non in quanto è semplicemente compagno, coabitante, tutore, collaboratore – questa sincerità con suo figlio, gli renderà più difficile il diventare un essere umano, non dico felice, ma in cammino verso la felicità. E se un intellettuale non ha questa sincerità – che è assieme realistica umiltà e coraggiosa confessione dei propri limiti – quando comunica col suo pubblico, non solo non esorterà nessuno alla ricerca della verità, ma anche perderà lui stesso la via, l'intelligenza.

Come fedeltà

L'altra parte della lealtà è la fedeltà, esercizio difficile, che non solo s'impara durante tutta la vita come la sincerità, ma anche si realizza e costruisce, data la sua natura, come sforzo di tutta una vita. La prima e più superficiale motivazione per essere fedeli è la sicurezza che danno la costanza e la regolarità dei rapporti e il consenso che esse suscitano presso gli altri. Una motivazione alla fedeltà già più profonda è la produzione dell'«onore»: se io sono fedele nel mantenere la parola data, nel mantenere gli stessi propositi e gli stessi

atteggiamenti quando le circostanze che li fondano non mutano, comincio a sentire di avere una qualità propriamente adulta, di stare diventando il testimone di un antico e venerato valore sociale, di essere candidato potenziale al ruolo di eroe in una saga familiare, in un romanzo d'amore e d'amicizia, nelle cronache della storia patria; rimango così ammirato di me stesso per un atteggiamento così difficile e così gradito, e nel contempo divento commosso proprio perché sento quanto esso sia gradito agli altri. Nasce in me il senso dell'onore.

Ma il livello più profondo e buono che mi motiva allo sforzo di fedeltà è una confutazione del senso di solitudine: io infatti percepisco che in ogni caso, de facto, sono chiamato alla fedeltà da quella cosa così individuale ed irrevocabile che è lo scorrere del tempo per me: ho una vita sola, se non le sono fedele io, chi lo sarà al mio posto? Solo io sono inserito in una costellazione famigliare così e così, avendo avuto queste e queste esperienze di educazione, fantasia, nutrimento, dolore e gioia, avendo vissuto questi e questi discorsi – ascoltati e pronunciati – avendo conosciuto (ed essendo conosciuto da) queste e queste persone: chi può esserlo al posto mio? Il tempo va e non torna e disegna una strada individuale ed irripetibile che è solamente mia.

Ora, l'unica maniera di non sentirmi, nel fondo del mio cuore, disperatamente solo in questa strada unica è, appunto, esserle fedele, cioè essere fedele alle mie convinzioni profonde e ai miei veri desideri, cercare di comprendere le esperienze che capitano a me, rispondere con attenzione a tutte le persone che interpellano, in certe circostanze, proprio me. Se infatti sono fedele alla mia singola strada, avrò raggiunto un bene non egoista né solitario, ma bensì un bene comune e anzi universale perché condiviso da tutte le altre persone: il rispetto, la docilità verso la strada assegnata. Infatti, questa stessa docilità può averla un'altra persona che ha una sua strada, altra e molto diversa dalla mia: ma ci unisce e ci permette di comunicare l'esperienza interiore, e reciprocamente di accrescerla, proprio questo desiderio di docilità, che è lo stesso per me e per lei.

Questa apertura agli altri dipende da una fedeltà «verticale» al proprio destino individuale si esprime però, credo, a livello di coscienza, in questa forma un po' mutata: «se io sono fedele, mi aspetto e spero che gli altri lo siano, la fedeltà vissuta da me si proietta intorno e crea un mondo in cui posso muovermi aspettando di poter ricevere, alle mie potenziali richieste, risposte di fedeltà». Nella mia coscienza, o almeno nella sua parte superficiale, appare soprattutto come un legame «orizzontale» e diretto tra persone.

Alle persone. Esempi: Filemone e Bauci, Abramo e Sara, Giuseppe e Maria, Cloridano e Medoro, i partigia-ni, i fuori-legge, Be-ren e Luthien, Sam Gamgee

Tra i casi illustri della fedeltà personale ricordiamo Filemone e Bauci, sposi umili e altrimenti, se non per questa fedeltà, anonimi, che dagli dei ebbero il regalo di poter morire insieme e, trasformati in alberi, insieme continuare a vivere. Ci sono Sara e Abramo: lei era sterile e vecchia e decrepita, ma lui non prese – contro il volere di Sara – altre mogli o concubine per poter avere figli; ebbe fede che solo dal suo unico e fedele amore per lei sarebbero potuti nascere i suoi veri e unici figli, che poi Dio proprio gli regalò. Ci sono Giuseppe e Maria: qui lei non era sterile, ma era incinta di un «altro»; eppure Giuseppe amava proprio lei, sopportò la voce della società che lo fustigava mostrandogli un presunto disonore, e non la ripudiò: il regalo di Dio fu di diventare padre adottivo di Gesù. Ci sono Cloridano e Medoro, soldati dell'esercito arabo che guerreggiava contro Carlo Magno: Medoro, un adolescente, vuole recuperare il corpo del suo signore, Dardinello, morto in battaglia e rimasto insepolto; Cloridano più adulto , pur sapendo i rischi accompagna Medoro, il suo amico più caro, nell'impresa: Cloridano morì e qui il regalo divino fu che, grazie a questo sacrificio, l'amico rimase in vita. Ci sono i partigiani della Resistenza europea, a volte quasi ancora ragazzi, che, presi dai nazisti, resistettero alle più atroci torture per non tradire i loro compagni. Ci sono esempi di fedeltà anche tra i paria e i fuorilegge, e il regista Sam Pekinpah lo ha ben rappresentato nel film *Mucchio selvaggio*, dove i quattro membri della banda delinquenziale, per altri versi corrotti, pur avendo già guadagnato il loro bottino ed essendo al sicuro, rinunciano all'oro e alla vita per tentare di salvare un loro compagno fatto prigioniero e torturato a morte.

Tra gli esempi di fedeltà a me sono molto simpatici quelli narrati nei libri di Tolkien: Beren e Luthien, l'uomo e l'elfa, caso strano in cui l'amor passione, di distillato sapore romantico, si congiunge alla vera fedeltà sponsale: le loro vicende, di puro dolore e di pura intensa bellezza, sono la verità umana di ciò che nel mito di Orfeo ed Euridice appariva incompleto e disumano. E c'è – sempre da Tolkien – Sam Gamgee, servo e amico fedelissimo di Frodo: pur arrivando a trascinarsi sulle spalle il corpo esanime del padrone sulle pendici del Monte Fato – verso la morte certa – Sam non era «plagiato», cioè fuso con la personalità di Frodo; egli aveva u carattere molto diverso ed aspirava a fare il tranquillo giardiniere, sposarsi con Rosie Cotton, fumare l'erba-pipa circondato da figli e nipoti; ma sapeva che mai avrebbe potuto essere proprio sé stesso se non avesse fatto di tutto per salvare il suo maestro e benefattore (a lui poi furono regalati il giardinaggio, Rosie e tutto il resto).

Agli ideali. Esempi: Socrate, gli eroi della repubblica romana, i martiri cristiani, Sigmund Freud e Benedetto Croce, gli Stati Uniti d'America, Frodo, Aragorn e Gandalf

Forse più difficile da capire ma non meno importante di quella alle persone, è la fedeltà agli ideali (che son come il fuoco di convergenza della vita e della felicità di innumerevoli persone): ricordiamoci di Socrate che con la sua opera di educazione voleva essere, da privato, quasi il politico riformatore della sua patria Atene, e per fedeltà a questo compito rifiutò di fuggire dal carcere e quindi di infrangere le leggi patrie. Fedeltà alla patria, o meglio all'onore e all'immagine di essa, mostrarono gli eroi della repubblica romana come Attilio Regolo e Muzio Scevola. I martiri cristiani dal canto loro, per la loro fede così nuova e diversa rispetto allo sfacelo morale di gran parte dell'impero romano, non abiurarono e furono tormentati ed uccisi in mille modi. Per fedeltà alla stessa fede, quando l'impero fu ormai cristianizzato, alcuni fuggirono le città, dove lo sfacelo pur permaneva, e andarono ad abitare i deserti della Tebaide, della Palestina e della Siria, per decenni, fino alla morte, monaci cenobiti o eremiti, severi anacoreti e stiliti.

Arrivando a tempi più recenti, ricordiamoci di due grandi pensatori contemporanei, Sigmund Freud e Benedetto Croce; entrambi sentirono fortemente e vissero instancabilmente la fedeltà a questi ideali: verità e lavoro. Da giovani ebbero la pazienza e il coraggio di appartarsi per lunghi anni dalle convinzioni intellettuali delle loro società, e di compiere una solitaria introspezione alla ricerca di una luce viva sui problemi della natura umana; entrambi fino alla morte, che li colse ultraottantenni, non smisero mai di lavorare molte ore al giorno, nonostante guerre, lutti famigliari e malattie.

Ancora, esempio di fedeltà all'ideale mi sembra la storia degli Stati Uniti d'America che, costituitisi nel Settecento attraverso una guerra di liberazione, durante le due guerre mondiali del nostro secolo hanno cercato di difendere la libertà minacciata: l'Europa – antica e civile – aveva mostrato che antichità e civiltà senza fedeltà agli ideali servivano a poco: tra anni Trenta e Quaranta essa era quasi interamente caduta sotto tiranni più o meno feroci. Hitler in Germania, Stalin in Russia, Mussolini in Italia, Horty in Ungheria, Franco in Spagna, Salazar in Portogallo, Dolfuss in Austria. Furono essenzialmente gli Stati Uniti d'America a salvare la civiltà europea.

Ricordo, infine, la fedeltà di Frodo, di Aragorn e Gandalf alle loro rispettive missioni: Frodo a quella di soffrire senza sapere né volere nulla di certo per il futuro, al fine di tentare di salvare gli altri e sé stesso; Aragorn a quella di difendere i deboli dal male e di usare il potere solo e sempre al servizio dell'umanità e della pace; Gandalf a quella di scoprire, sempre e in ogni luogo, la verità e di dirla sempre, comunque essa fosse accolta.

Sincerità e fedeltà formano, dunque, la lealtà, che è uno sforzo e una lotta, non un tranquillo e scontato regalo; che, in mezzo alle sofferenze causate dal male e a quelle stesse della fatica nello sforzo, dà però un reale conforto alla vita: non è dunque né un'ascesi né uno sfogo.

– • – • –

Il «distin-gue fre-quenter»

Il terzo esempio di sforzo morale che ti propongo è il «distingue frequenter»: è questo un motto medievale che significa «ragiona!», indicando che tanto più si riesce a ragionare quanto più frequentemente si è in grado di operare distinzioni. Distinguere è un atto arduo dell'intelletto, mentre facile è l'altro atto, il trovare qualcosa in comune (o, come si dice, «astrarre»). Immediatamente tutti gli esseri ci sembrano uguali perché tutti hanno l'essere, cioè esistono; e troviamo uguali tra loro tutti gli esseri luminosi (conosciuti di giorno) e uguali tra loro tutti gli esseri oscuri (conosciuti nelle tenebre); e troviamo uguali tra loro tutti gli anziani e, tra loro, tutti i bambini; e troviamo i maschi uguali tra loro e le femmine tra loro; e così tutti gli stranieri da una parte, e tutti i concittadini dall'altra. Più facciamo attenzione, però, più riusciamo a fare delle distinzioni: per esempio tra i vecchi distinguiamo i maschi dalle femmine, e nei vecchi maschi quelli malaticci da quelli robusti, e nei vecchi maschi malaticci quelli gentili da quelli scortesi, e così via.

Questo lavoro di distinzione è infinito, non si può mai concludere: arriviamo ad inserire gli unici esseri reali, che sono gli individui, in categorie mentali (gruppi, insiemi, tipi, classi) sempre meno generici e sempre più distinti; ma senza mai arrivare a conoscere altro che queste categorie mentali. L'individuo di per sé non può essere definito dalla mente: «individuum ineffabile». Eppure aumenta il nostro senso di realtà, che è precisamente questo continuare – senza mai arrestarsi – a distinguere l'individuo dal gruppo (classe, tipo) in cui provvisoriamente lo abbiamo inserito. Distinguendo non raggiungiamo mai l'individuo ma ad esso ci avviciniamo e con tale operazione testimoniamo a noi stessi di sapere come è fatta la realtà.

La realtà è individua-le

La realtà, infatti, è fatta solamente da individui (cose, persone, pensieri) tutti diversi. E così, per esempio, ogni periodo storico è nuovo; e sbaglia molto chi lamentosamente e con aria saputa dice «nihil sub sole novum»: ogni configurazione sociale e ogni cosa che emerge nella storia è nuova, ben al di là delle analogie con altre cose, essa è originalmente nuova ed unica. Così anche, per fare un altro esempio, non è vero che i desideri dell'infanzia rimangano nell'età adulta: da adulti tutti i desideri infantili, nel nuovo e più complesso

contesto, acquistano un significato profondamente diverso e sono, realmente, desideri diversi. O anche: io non sono la sera lo stesso della mattina, e non perché il mio «carattere» sia «sempre» così e così ogni mattina e così e così ogni sera, ma perché ogni cosa attorno e dentro di me muta continuamente e stasera io sono diverso da stamattina così come stamattina ero diverso da ieri mattina. E poi: anche le idee cambiano: la mia attuale idea di giustizia è molto diversa da quella che io stesso avevo dieci anni fa, e così l'idea che ho dei miei genitori, fratelli, amici; ma anche l'idea che due più due faccia quattro è diversa da quando andavo in prima elementare: l'aritmetica ha un impatto sentimentale e razionale assai diverso per il bambino che impara per la prima volta, per lo studente che la collega alle altre conoscenze (di geometria, storia, fisica, chimica), per l'uomo che la sua per i suoi calcoli pratici nella professione, per il vecchio o il morente che la ignora.

E se voglio avere contatto con delle persone reale e non con dei fantasmi, devo abituarmi a pensare che in ciascuna di esse i caratteri comuni, con cui si fabbricano le generalizzazioni – e cioè essere giovane o vecchio, femmina o maschio, sano o malato, ricco o povero, ignorante o intelligente, aggressivo o timido, religioso o ateo, membro di questa o di quest'altra famiglia – sono tutti meno importanti del fatto unico di essere ciascuno un individuo unico.

E riguardo a me: quelli che siano i ruoli che attualmente rivesto e potenzialmente rivestirei, questi ruoli sono in me meno importanti della mia unica individualità, della singolare e irripetibile via che, sola, può condurre me alla felicità. Infatti, per la mia autorealizzazione, sono disposto ad assumere e ad abbandonare infiniti ruoli.

Per noi è inevitabile generalizzare, attribuire caratteri comuni ai periodi della vita, ai sentimenti (credere, per esempio, che tutte le tristezze siano uguali tra loro, e così tutte le gioie, gli amori e gli odi, le gelosie e le curiosità). Ma, su questa dimensione ineliminabile che è la nostra tendenza alla generalizzazione – che è parte della natura umana – possiamo applicare lo sforzo della distinzione: anche essa, infatti, fa parte della natura umana.

Consigli particolari: aspettare e riflettere

Sulla pratica della distinzione voglio proporti qualche consiglio. Prima di parlare o agire – certo, secondo i casi, che richiedono tempi ed urgenze diversi – è bene aspettare un po', riflettere, ascoltare la voce di quel «démone» che a Socrate diceva sempre di «non fare» e mai di «fare». Naturalmente, fare bisogna, ma molto spesso avremmo il tempo per riflettere eppure non lo facciamo. Chi non sa attendere quando il tempo di attendere c'è, lo fa perché è spaventato, perché è angosciato, perché ha una visione del mondo troppo angusta e ristretta

che non gli concede di potersi dedicare ad altro mentre le cose esterne ed interne maturano. Lo sforzo dell'attesa e della riflessione è, invece, spesso indispensabile per fare emergere le opportune distinzioni.

Relativiz-zare il vantaggio immediato

Inoltre, non si può pretendere da ogni discorso, atteggiamento, azione un vantaggio immediato; tante cose bisognerebbe dirle e farle non per ottenere un'esterna e pronta risposta secondo il proprio progetto, ma perché riconosciamo e diamo spazio al nostro desiderio di comunicazione, perché c'è la fiducia sufficiente per potersi aprire nella propria verità senza timore di essere giudicati con severità, di essere frustrati o espulsi. Certo, io cerco sempre ultimamente un vantaggio – la mia realizzazione – ma appunto, *ultimamente*, come completa parabola o disegno esauriente della mia individualità, la quale non dovrebbe, almeno tendenzialmente, essere frazionata in tanti piccoli vantaggi slegati tra loro: se avessi la fiducia e la forza sufficienti, vedrei che spesso questi vantaggi frazionati, che spasmodicamente vorrei ottenere subito dalle mie azioni, non sono concreti con la mia personalità, ma sono, invece, idee generiche di vantaggio impostemi dall'invasore al fine di conseguire, per mezzo mio, vantaggi suoi. In certi casi la frustrazione del progetto può essere una chance e non un rifiuto (a questo alludeva Oscar Wilde dicendo: «In questo mondo esistono solo due tragedie. La prima consiste nel non ottenere quello che si desidera, l'altra sta nell'ottenerlo. La seconda è di gran lunga la peggiore.»).

Questa ricerca di un vantaggio immediato e frazionato dipende dal non riuscire a distinguere, dal trattare l'interlocutore astrattamente, genericamente, e non come persona individuale. La mai natura profonda mi spinge ad incontrarmi con persone individuali, ma, se non mi dedico allo sforzo della distinzione, mi rivolgo invece a un «compagno», a una «donna», a un «nemico», a un «esperto», a tipi astratti, insomma, dai quali posso attendermi solo qualcosa di previsto e di settoriale, e quindi dai quali, se questo qualcosa non viene, non posso attendermi più nulla.

Fuggire la ripetitività

Ancora: prima di un giudizio, prima di arrivare a certe azioni che coinvolgono parti profonde della propria personalità, ci può essere bisogno di molta conoscenza e molto tempo. Il tempo, però, potrebbe anche passare in un'illusoria ripetitività. La realtà cambia sempre, ma io posso illudermi che essa non cambi. E dunque, quando uno si accorge che sta *ripetendo* delle esperienze, delle sensazioni, dei giudizi, sa già che questa è un'illusione, sa di essere sulla cattiva strada. Se io mi ripeto mentre la realtà tutta, anche quella interna, non si ripete, allora c'è qualcosa di irrealistico e malato nella mia coscienza. Devo allora riflettere, cercare

di interrompere l'attività ripetitiva, alzare la testa ed aprire gli occhi, avere il coraggio e la fiducia di sopportare la fatica delle distinzioni.

La distinzione libera l'individuo dalle classi

Dunque, la mia capacità di distinzione si deve manifestare come critica continua alla tendenza di considerare un interlocutore per tipi, come membro di una classe. Per esempio, osservando il suo comportamento non devo fermarmi a pensare «egli è sicuro» (è membro della classe delle persone sicure). Ma devo sforzarmi di distinguere in lui quella parte di sicurezza che certamente è presente in ciascuna persona, e quella parte di insicurezza che, inevitabilmente, è pure sempre evidente. Se faccio questo, allora lui non è più il «sicuro» o l'«insicuro», ma è quell'individuo che all'ora X riguardo alla questione Y è stato sicuro, e all'ora W riguardo la questione Z è stato insicuro: questa descrizione storica è – come tutto nella storia –unica e può attagliarsi solamente a lui.

Oppure: osservando il suo comportamento non giudicherò «egli è un narcisista» (membro della classe delle persone che preferiscono essere ammirate); né, viceversa, giudicherò «è un affettuoso» (membro della classe delle persone che preferiscono amare); ma, attraverso lo sforzo della distinzione, cercherò di riconoscere i suoi momenti di narcisismo (che in tutti sono presenti) distinti dai suoi momenti di affettuosità (che pure sono presenti in tutti): anche qui la serie storica dei suoi distinti momenti lo individuerà da ogni altro.

Oppure: nell'interlocutore distingui, di volta in volta, le sue parti realistiche da quelle fantasiose: non c'è individuo «serio e posato» che non abbia filoni fantastici, né individuo «fantasioso» che non abbia lucide intuizioni sui meccanismi più pratici e materiali.

Oppure: in qualunque persona ci sono sia parti relative a un lontano passato (della persona stessa o dell'umanità), sia relative al presente, e bisogna distinguerle; se no, si tratteranno alla stessa maniera le parti più legate ed inerti e riottose e le parti più mobili e attive e disponibili; se no, si crederà che quella persona sia comunque e sempre «caratterizzata» (legata al passato) o, viceversa, che sia sempre e comunque influenzabile dalla ragione e dall'esperienza (attiva nel presente).

Oppure: è bene distinguere due componenti, sempre presenti, in misure e momenti diversi, in ciascuno: l'adesione a un interesse individuale e l'adesione ad un'ideologia sopraindividuale: anche la persona più calcolatrice e pragmatica ha parti e momenti in cui agisce – e bisogna saperlo riconoscere – in base a un'ideologia che la indirizza e le fa fare scelte «strane» o comunque divergenti dal suo interesse personale; d'altra parte, anche la

persona più dottrinale e più pesantemente dominata da un'ideologia che lei venera e segue, in certe situazioni e secondo certi punti di vista, fa servire la sua ideologia ai suoi fini più privati.

Maestri della distinzione sono stati l'antico Aristotele e i filosofi-teologi aristotelici del Medioevo (sono loro ad avere inventato il monito «distingue frequenter»); lo è stato il filosofo italiano Benedetto Croce e lo sono stati Freud e gli altri psicanalisti. E ci ricordiamo delle storie narrate da Tolkien, in cui bene e male si confrontano sempre da vicino, senza mai potere eliminare l'un termine in favore dell'altro, fino all'interno delle singole persone – Frodo, Gollum, Saruman, Boromir – in cui la buona distinzione riesce a riconoscere la compresenza di parti buone e di parti cattive.

— • — • —

Lo sforzo morale non è propriamente una virtù

Lo sforzo o lotta morale, dunque, di cui ti ho parlato qui con l'accennare a tre suoi modi – la fatica, la lealtà, la distinzione – e con il confutare le due deviazioni principali – l'ascesi e lo sfogo – è una buona e necessaria reazione dell'individuo che aspira ad essere sé stesso, contro l'invasore che aspira a mangiarlo e a trasformarlo in qualcosa d'altro.

Se è una risorsa necessaria, non è però una risorsa sufficiente. C'è bisogno, infatti, di altre risorse, che non sono in sé, reazioni al male, ma sono, più direttamente attrazioni verso il bene. Sforzo e lotta morale sono un inizio della vita, ma non garantiscono la vita: in fin dei conti e pur sempre, come diceva Paolo di Tarso, «pugnare cum vitiis tormentum et mors est». E Tommaso d'Aquino, citando Aristotele, scriveva che la perseveranza (lo sforzo di pazienza per sopportare fatica e dolore) e la continenza (lo sforzo di vigilanza per non cedere a impulsi confusi e negativi) «non sunt virtutes sed aliquid minus virtute».

— • — • —

PARTE TERZA

VIRTÙ CONTEMPLATIVE

1
Meraviglia e curiosità

Contemplazione

La dimensione contemplativa della vita – meditazione, fantasia – ha un suo valore autonomo: anche se il male non esistesse, la natura umana cercherebbe la contemplazione come valore autonomo e tutto positivo, come un suo bene proprio e non finalizzato ad azioni esterne. Io però vorrei suggerire che questa dimensione della vita può essere vista anche come risorsa nutritiva e medicinale in una realtà, quale è evidentemente la nostra, in cui il male esiste in effetti.

– • – • –

Meraviglia e curiosità

L'invasore, tra le altre cose, pone degli ostacoli al pensiero dell'invaso: gli mostra la realtà come immobile e immutabile, gli mostra una realtà banalizzata e sciocca, come una grande superficie magari vastissima ma sempre uguale e cioè superficiale e senza profondità, povera e semplificata, magari con tante parti ma tutte slegate e, in fondo, equivalentisi. In breve, l'invasore gli mostra la realtà secondo le parole della conversazione banale, quella che si può fare quando si è depressi e distratti, nella routine e nel meccanismo; una realtà fatta di luoghi comuni presi passivamente dagli altri, rimasticati, mai digeriti, e riespulsi fuori verso gli altri.

Eppure a volte qualcosa fuoriesce dal magma e dalla routine e suscita in noi meraviglia. Un simbolo di questa chance può essere il cielo stellato: intuiamo, intravediamo che la realtà è molto più ricca e profonda di quanto siano le nostre impaurite credenze, che noi viviamo solo in una piccola parte dell'universo, e che questa nostra abituale dimora, quando la assolutizziamo, si rivela molto angusta e soffocante. Io mi meraviglio di vedere le pullulanti – infinite? – stelle, belle e vive, indipendenti da me, ma potenzialmente accoglienti; non conosco la loro storia, né i meccanismi dei moti celesti, ma mi piacerebbe conoscerli.

In questa conoscenza il mio mondo angusto, così come mi sono abituato a trattarlo e bistrattarlo, non mi aiuta; devo piuttosto sfondare delle barriere e lasciando aperto ed esposto alla luce tenue ma viva e profondissima del cielo stellato. La meraviglia per la bellezza – per la vita che vive autonoma, ricca ed accogliente , fuori dai miei schemi – mi suscita la curiosità di avvicinarmi ad osservare tale vita, di capire come è fatta e come si sviluppa. E così, usando le mie risorse intellettuali del momento, faccio ipotesi sul funzionamento di questo «altro» che osservo, ipotesi che saranno poi verificate oppure no da successive osservazioni, e saranno modificate quando – mutando io col tempo – muteranno le mie risorse intellettuali e i miei interessi; intanto, comunque, nel fare ipotesi, io penso.

Il costitu-irsi del pensiero come atti-vità auto-noma e la filosofia «di primo livello»

Sul piano dei contenuti, l'autonomia della vita delle stelle può incoraggiarmi a valutare la autonomia della mia vita, può aiutarmi a valutare e dar corso alla mia natura personale, eludendo l'invasore e i suoi desideri. Sul piano della forma, quando comincio a costruire ipotesi su questi grandi casi della vita universale che mi meravigliano ed incuriosiscono, il mio pensiero lavora un po' per conto suo, senza dover continuamente rendere conto di sé alle presunte urgenze pratiche: faccio quella filosofia che io chiamo di «primo livello», cioè la filosofia esplicita e tematica, quella a cui io – per darle modo di svilupparsi e fortificarsi per costruire una propria identità – permetto di stare un po' per conto suo, di costituirsi senza trattata, sistemi, lunghe ed elaborate figure o catene o reti concettuali; a cui permetto di crearsi un vocabolario apposito, tradizioni apposite – per esempio, la storia dell'etica, o della logica, o della metafisica, o dell'estetica – e sedi specifiche di espressione, organizzazioni formative e figure professionali proprie. Quella che si riconosce nei momenti in cui leggo, studio, rifletto su problemi che già altri si son posti e su cui hanno lasciato le loro annotazioni. Quella che si riconosce nei libri e nelle cattedre di filosofia, e, soprattutto, nei grandi filosofi della storia, le cui classiche opere si possono acquistare in libreria o leggere in biblioteca.

De conso-latione philoso-phiae: il pensiero cura solo i mali del pensiero, non tutti i mali

Spesso gli stessi filosofi hanno trattato il tema del «de consolatione philosophiae». Vale a dire: la filosofia aiuta a vivere meglio? E se aiuta, come lo fa, in che senso lo fa? Rifacendomi alla trattazione tradizionale, anche se io rispondo che la filosofia aiuta la vita, sì, certamente, ma solo in quel settore della vita che le compete. Io non posso chiedere alla filosofa di consolarmi ovvero di guarirmi dal dolore di sentirmi solo quando sono solo, dal disagio di essere affamato quando ho fame, dalla stanchezza quando ho sonno o sono spossato. Ogni tipo di male ha il suo tipo di medicina, ed io credo che esistano sempre le medicine adatte a guarire qualsiasi tipo di male; ma, appunto, secondo i tipi corrispondenti: unicuique suum.

Il pensiero può solo consolarmi ovvero guarirmi dai mali del pensiero, dai pensieri malati. Per esempio, ho fame e non ho da mangiare. Il pensiero non può farmi materializzare il cibo di cui ho bisogno. Però: può, in primo luogo, criticare il pensiero cattivo-disperato che suggerisce (facendo leva su antichi ed oscuri complessi di persecuzione): «non solo ora non mangi, ma non mangerai mai». In secondo luogo può presentare alla volontà, affinché vi volga la sua attenzione, altre cose buone per me che ora sono possibili: dormire, giocare, conversare e comunicare. E così critica il pensiero cattivocce dice: «l'unica cosa buona per l'uomo che ha fame è mangiare». In terzo luogo, può considerare se per caso io non sia un po' troppo grasso, se io tenda a mangiare più di quanto ne abbia bisogno, se parte del mio stimolo di appetito sia «nevrotico» o «compensatorio», e se per caso, dunque, un po' di moderato digiuno non mi faccia bene; e può assicurarsi che, comunque, un moderato digiuno non è un pericolo per la mia vita, contro il pensiero cattivo che dice: «il dolore di qualsiasi tipo di digiuno distrugge parti della tua vita». In quarto luogo, può studiare i mezzi efficaci affinché io non riesca a procurarmi quel cibo che desidero ma che ora non è disponibile; contro il pensiero cattivo che dice: «il cibo non c'è perché altri non ha concesso che ci fosse, e tu non sei in grado di procurartelo con il tuo ingegno e le tue forze».

Il pensiero guarisce solo i mali del pensiero, eppure anche questi sono veri mali: per essi l'invasore ci rinchiude in un mondo angusto e povero, in cui non speriamo più di poter far valere in nostri desideri al di là della presente prepotenza dei suoi.

La filoso-fia è ne-cessaria perché ne-cessario è il collega-mento col pensiero degli altri

Mi immagino che, a questo punto, tu possa farmi una domanda: «Ma, se questa è l'importanza del pensiero e se, come mi dici, esso si è sviluppato dalle "virtù contemplative", come mai in una lettera che ha per argomento l'etica in generale – e cioè il comportamento buono per l'uomo in generale – tu mi dice una di tali "virtù" è una cosa così specifica come la filosofia professionale? Forse che una persona qualunque, per arrivare a realizzarsi in quanto persona, nell'unica natura umana, deve necessariamente studiare i manuali di filosofia o seguire i corsi specializzati? Sembra patetico e ridicolo; e comunque mi pare assurdo».

Devo dunque senz'altro prevenire questo tuo possibile dubbio e spiegarmi meglio. Secondo me non è necessario che tutti gli uomini direttamente leggano, studino e discutano Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino, Pascal, Voltaire, Adam Smith, Kant, Hegel, Darwin, Einstein, Gandhi o Freud:; però, secondo me, è necessario che tutti gli uomini rimangano aperti alla possibilità di avere influssi diretti o indiretti dalle idee di costoro e di tutti gli altri grandi pensatori della storia.

È il problema, in fondo, del collegamento tra pensiero individuale e pensiero sociale, e tra le novità del presente e il patrimonio del passato. Nessun individuo può pretendere di risolvere i suoi problemi individuali attingendo solo alla risorsa della propria esperienza diretta: e questo in generale, cioè sia nelle questioni pratiche – organizzative, economiche, tecniche – sia nelle questioni teoriche, che riguardano le idee. E, analogamente, nessuna società di un dato momento storico può pretendere, per risolvere i suoi specifici problemi, di attingere solo alla sua esperienza generazionale, quasi fosse possibile reinventare tutto daccapo, prescindendo dal lavoro, sia pratico che teorico, delle generazioni precedenti.

E perché, poi, questo? Perché i problemi dell'individuo sono anche il prodotto di tutta la società in cui egli vive (anche se egli aggiunge qualcosa di nuovo e li vive – li interpreta – in maniera unica ed originale). E perché i problemi della società presente sono anche il prodotto dei problemi di tutte le società passate che l'hanno preceduta (anche se essa aggiunge qualcosa di nuovo e solamente uno).

Io, come individuo, non accolgo l'urgenza – che è assieme necessità e chance di libertà – di confrontarmi coi problemi della giustizia, della guerra e della pace, del progresso scientifico, della morale sessuale e familiare, del rapporto tra vecchi e giovani, della bellezza e della bruttezza nelle varie e molte forme di espressione artistica e ricreativa, indipendentemente dalla società in cui sono nato e in cui vivo. Come faccio, dunque –se dentro di me, di fatto, queste urgenze e questi problemi di derivazione sociale e interpersonale comunque ci sono – a pretendere di disinteressarmi delle soluzioni o dei tentativi di soluzione che il pensiero di questa stessa società ha prodotto affinché problemi ed urgenze siano vissuti in maniera giusta e non in maniera sbagliata?

Inoltre, sia io come individuo sia noi come società attuale, non accogliamo dentro di noi l'urgenza – che è assieme necessità e chance di libertà – di confrontarci coi problemi appena elencati e in più con tanti altri (l'essenza della natura umana e dunque il valore della vita umana; l'eguaglianza o le disuguaglianza tra gli individui e le razze; l'organizzazione costituzione e democratica o né costituzionale né democratica dello stato; l'esistenza di dio, la funzione della religione, le forme vitali del culto; la tolleranza o l'intolleranza del pluralismo ideologico; il rapporto con le altre specie animali e con le altre nature in genere; e così via) indipendentemente dalle tante società che ci hanno preceduto nel lungo cammino percorso dall'umanità alla ricerca del bene e del vero. Come facciamo, dunque – se dentro di noi, di fatto, queste urgenze e questi problemi di derivazione storica ed interpersonale comunque ci

sono – a pretendere di disinteressarci delle soluzioni e dei tentativi di soluzione che il pensiero dell'umanità nei suoi vari periodi ha prodotto affinché tali problemi ed urgenze siano vissuti nella maniera giusta e non in quella sbagliata?

Porto un esempio eminente, quello della chiesa cattolica. Essa sa ed ha sempre insegnato che il singolo cristiano e i singoli gruppi di cristiani hanno i loro propri carismi, doni, talenti originali, ma non possono fare a meno della chiesa come comunità universale per realizzarli ed, assieme, realizzarsi. Sa, inoltre, che essa stessa, la chiesa, in un momento storico dato non può fare a meno né della *Bibbia* né del «deposito della fede» cioè del patrimonio di speranze e di pensieri che nei millenni le altre generazioni di cristiani hanno elaborato. Nessun singolo cristiano può porsi di fronte ai problemi della fede e della morale indipendentemente dall'ascolto della tradizione cristiana passata di cui egli può avere notizia. Infatti la chiesa cattolica è certa che esiste un *progresso* nella meditazione dell'uomo sulla rivelazione di Dio, che esiste, come si dice, un «progresso del dogma». Per esempio, nei concili ecumenici del quarto secolo si sono esplicitate le verità sulla persona di Cristo e sulla natura trinitaria; nel medioevo il canone dei sacramenti; nell'età moderna e contemporanea le verità sul peccato, sulla natura umana, sulla tolleranza religiosa, sulla salvezza interpersonale.

Non che un singolo cristiano, che, per vari motivi, si trovi a vivere isolato dalla comunità ecclesiale, non possa avere un rapporto adeguato e pieno con Dio; certamente lo può avere, ma solo se egli è aperto – cioè docile, curioso, accogliente – all'interscambio con gli altri cristiani qualora, mutando la situazione, egli si trovi ad incontrarli. Non che la chiesa del primo secolo non avesse un rapporto adeguato e pieno con Dio; certamente lo poteva avere, ma solo in quanto era aperta all'intelligenza futura, era in ricerca, si interrogava e voleva approfondire – con quanto zelo e passione! – la verità conosciuta che sentiva molto inferiore alla verità conoscibile.

E così, lasciando questo esempio particolare, il discorso fatto vale per qualsiasi campo del pensiero: esiste un progresso, interpersonale e intergenerazionale, del pensiero: nessun individuo e nessuna singola epoca storica possono pretendere di risolvere da soli quei problemi che non da sé soli si trovano ad avere. Siamo «imbarcati» – come diceva Pascal – e sarebbe assurdo che disprezzassimo l'arte marinara, così come elaborata da tanti altri navigatori, e che aspirassimo assurdamente ad improvvisarne completamente ed ex nihilo una inventata da noi. Ance se, certamente, siamo noi che dobbiamo perfezionare tale arte proprio con l'applicarla ai casi concreti, nuovi ed unici, che sono posti davanti a noi.

Poiché comunque noi siamo in mezzo ai complessi mutamenti della storia – all'evoluzione del diritto privato e pubblico, al progresso scientifico e tecnologico, al cambiamento di rapporti tra i sessi e tra le generazioni – non è possibile che rifiutiamo di conoscere il pensiero di coloro che in gran parte tali problemi hanno preparato e prodotto. Il mutamento della pratica c'è comunque, ed è sociale e storico; dunque dobbiamo aspirare alla conoscenza della teoria, e anche questa è sociale e storica.

Platone versus Aristotele

Platone riteneva che la conoscenza fosse «reminiscenza»: che ciascun uomo, cioè, «prima» di nascere avesse contemplato tutta la Verità, così come essa è in Sé, e poi, nell'incarnazione della nascita, l'avesse dimenticata, ma, grazie a uno sforzo di purificazione morale, potesse «ricordarsene» via via, durante la vita. C'è qualcosa di vero nel mito platonico: ed è, appunto, l'idea che tutti noi, alla nascita, siamo già «imbarcati» in problemi complessi non creati da noi. Questo è – per usare la terminologia platonica – cioè che è «innato»: l'essere già inseriti in una complessità, la quale è subito anche «nostra» ed «interna», in quanto inevitabile urgenza di desideri e problemi pratici. Ma Platone aveva torto col pensare che anche la teoria capace di rispondere a questi problemi sia innata e che un'ascesi individuale permetta, indipendentemente dal patrimonio interpersonale del pensiero, di «ricordarla».

E aveva, invece, ragione Aristotele ad insegnare che la teoria, la conoscenza, sia non una reminiscenza ma bensì un apprendimento. Egli giustamente iniziava i suoi trattati di filosofia appoggiandosi ai tentativi di soluzione dei vari problemi – etica, logica, metafisica, eccetera – dei filosofi che lo avevano preceduto, cercando di cogliere gli aspetti di verità, per poi giungere ad una sintesi sua.

Ricorrentemente, ci si è trovati di fronte ad esortazioni – a mio parere, pur nella loro varietà, tutte profondamente irrazionalistiche – che hanno svalutato l'importanza vitale della teoria e del suo approfondimento. Si è detto che la teoria è inutile o dannosa perché la saggezza è nella stessa natura animale dell'uomo (Diogene e cinici); perché, tanto, c'è un'«illuminazione» divina che basta a tutte le domande dell'individuo (agostiniani e mistici medievali); perché l'uomo non civilizzato ha già tutte le risposte giuste per trovare la felicità (Rousseau); perché i pensieri degli altri e il patrimonio di pensiero del passato sono solo «inganni» elaborati al fine di dominio e di vendetta (Nietzche); perché la risposta ai problemi della pratica e dell'azione è in una pratica e in un'azione nuove e superiori (un certo tipo di marxismo, il fascismo).

Discussio-ne dell'e-vangelico «beati pauperes spiritu»

E, oggi, non sentiamo forse da più parti, analoghe svalutazioni della teoria? C'è anche un «cristianesimo» pervertito che predica il disprezzo dell'intelligenza e della ragione, che idealizza il «semplice», intendendo con tale figura l'ignorante soddisfatto; credendo così di interpretare – e invece fraintendendo gravemente – la pericope evangelica «beati pauperes spiritu».

Infatti questo monito di Gesù – ed esso mi permette di indicarti il seme di verità delle opinioni antiteoretiche più su ricordate – voleva dire un'altra cosa. E cioè che anche la persona attualmente ignorante può essere felice, perché risorsa per la felicità non è il materiale possesso della conoscenza. Chiunque può, per i casi della vita, essere impossibilitato ad istruirsi; come chiunque può, per i casi della vita, essere indotto ad istruirsi. Non per questo il primo è necessariamente infelice o il secondo necessariamente felice.

Come in generale l'essenza della natura umana è il «desiderium naturale» del bene, non il suo possesso attuale, così in particolare accade per quello specifico bene che è la verità. Bisogna essere aperti ad ascoltare la verità –a fare filosofia – e cioè bisogna essere pronti tutte le volte che i casi della vita lo permettano. Potrà accadere raramente nelle forme previste, ma accade - a tutti – frequentemente in forme impreviste. Il punto, comunque, è che, quando è possibile, bisogna fare filosofia: solo così si manifesta che il «desiderium naturale» di quel particolare bene necessario alla felicità che è la verità, è reale, cioè è un desiderio profondo e vitale della persona.

Il «povero di spirito» non è, di per sé, né l'attuale ignorante né l'attuale sapiente, ma è colui che, comunque i casi della vita l'abbiano fornito riguardo alla conoscenza, è desideroso ed aperto ad acquisirla. Il «povero di spirito» è il sapiente potenziale, è colui che appena può ascolta la verità, accoglie nella «terra buona» il «seme della parola» e lo fa crescere. Il «povere di spirito», cioè, non è egli stesso il seme – la verità è divina, come anche Platone sapeva, e il filosofo è l'«amante» che la ama ma non la detiene – ma è la stessa «terra buona».

Invece, l'attuale ignorante che è anche ignorante potenziale, che è soddisfatto della propria ignoranza e disprezza la teoria quando ha modo di poterla ascoltare e meditare, certamente non è il «povero di spirito». Così come certamente non lo è il sapiente attuale che è anche ignorante potenziale, colui che, per motivi famigliari, sociali, eccetera, è stato riempito di teoria, ma che non la ama, e dunque non la ascolta né la media quando essa è proposta alla sua libertà.

Al proposito mi viene in mente il mondo immaginato da Tolkien: nella Contea gli Hobbit sono gli ignoranti attuali; ma tra di loro alcuni sono anche ignoranti potenziali – coloro che chiudono occhi e orecchie ai grandi avvenimenti della Terra di Mezzo, avvenimenti che però, volenti o nolenti, comunque li coinvolgono – mentre altri sono potenziali sapienti: sono Frodo, Sam, Merry e Pipino, che ascoltano Gandalf, consultano gli Elfi, ammirano gli Uomini, imparano e crescono e saranno gli unici a saper fronteggiare la marea che arriverà a sommergere la stessa pacifica Contea. D'altra parte, ci sono i sapienti attuali, per esempio gli Ishtari (gli «stregoni»), e tra essi c'è chi è ignorante potenziale, come Saruman Curunir, che corrompe la sapienza posseduta e diventa progressivamente cieco, incapace di imparare dall'esperienza, e c'è chi è anche potenziale sapiente, come Gandalf Mithrandir, che tutti ascolta e da tutti impara, e nel suo socratico «so di non sapere» vive la sua vocazione di ricercatore e di testimone della verità.

Sul sapiente attuale che è ignorante potenziale ti ho già parlato quando ho criticato la condotta viziosa dell'intellettualismo (e credo che qui siano da trovare le responsabilità maggiori). Ora vorrei fermarmi un attimo sull'ignorante attuale che è anche ignorante potenziale, la figura idoleggiata dai Rousseau di tutti i tempi e che un cristianesimo pervertito confonde col «pauper spiritu».

Per esempio, pensiamo ad un uomo non istruito. Egli immediatamente può sembrare buono: può essere pacifico, tollerante, lavoratore, affettuoso. Ma egli è soddisfatto della sua ignoranza; quando gli si presenta l'occasione per imparare, conoscere, riflettere, egli si tira indietro. Costui sembra, ma non è buono. Si trova di fronte al male e non sa riconoscerlo come male. I suoi figli hanno problemi e difficoltà, si muovono in un mondo nuovo, complesso e conflittuale, ed egli non sa capire cosa loro accade, non sa prendere una posizione rispetto alle ideologie corruttrici, alle seduzioni insidiose di presunti loro «amici» o «maestri», e tantomeno rispetto alle loro interne confusioni. Un padrone sfruttatore ed ingiusto instaura nell'azienda dove quest'uomo lavora condizioni di sfruttamento e di ingiustizia ed egli non capisce di essere sfruttato né sa come aiutare i suoi compagni, non sa difendersi né difenderli; anzi, può fare il gioco del padrone. Un regime di tipo fascista tende ad affermarsi nel suo paese ed egli non sa distinguerlo dal regime democratico che è insidiato, dunque non sa difendere questo ma anzi può farsi reclutare per supportare i miti irrazionalistici e libertici di quello.

Se quest'uomo fosse stato aperto alla conoscenza avrebbe ascoltato i consigli di qualche buon prete, dei suoi amici più istruiti e genitori come lui, di qualche sollecito insegnante dei suoi figli, avrebbe cercato di leggere qualcosa sul mondo giovanile sui quotidiani o nelle riviste, avrebbe chiesto a qualcuno più esperto di consigliarlo sui libri divulgativi di psicologia, avrebbe seguito corsi elementari presso un consultorio famigliare del comune. Se quest'uomo fosse stato aperto alla conoscenza avrebbe ascoltato qualche compagno di lavoro più addentro nelle questioni sindacali, avrebbe frequentato qualche circolo operaio; e si sarebbe iscritto a qualche partito politico democratico, avrebbe letto volantini e quotidiani di ispirazione democratica e li avrebbe discussi con gli amici, avrebbe partecipato ad organi democratici quali i comitati di quartiere, i consigli scolastici, le assemblee di fabbrica, le riunioni di condominio, dove avrebbe imparato il funzionamento e il valore della democrazia.

Ciascuno può accedere alla divulga-zione filo-sofica appropriata al suo stile di vita

Io ritengo che sempre vi sia la possibilità oggettiva della divulgazione – e cioè della traduzione secondo i vari livelli culturali e i vari stili della vita – delle idee dei pensatori originali, e che non manchino mai momenti di possibilità soggettiva di apprendimento. Anche io ho avuto, ho, e avrò urgenze pratiche ad ostacolarmi la contemplazione. Ma so, avendone tanto spesso provato i benefici, che devo rimanere aperto alla possibilità della contemplazione.

Qualunque persona può aprirsi all'approfondimento del pensiero sociale e storico, e può effettivamente approfondirlo secondo il livello divulgativo adatto al proprio stile di vita. In un discorso di assemblea sindacale vengono divulgate le idee di Adam Smith e di Marx, in un discorso di sezione di partito vengono divulgate le idee di Montesquieu o di Toqueville, in un discorso di consultorio famigliare vengono divulgate le idee di Freud, in un discorso di gruppo parrocchiale vengono divulgate le idee di Rahner e di De Lubac; e tutti gli autori citati sono come «ponti» o intermediari delle idee che essi stessi ascoltarono: quelle di Spinoza, Hegel, Locke, Kant; e anche questi ultimi sono come intermediari per le idee di Tommaso d'Aquino, di Agostino, di Platone, di Aristotele.

Consigli per far filosofia: avere un interesse autonomo

Ecco perché a te, che sei già abbastanza letterato, non mi vergogno di rivolgere un'esplicita esortazione a «far filosofia». E ti vorrei dare anche qualche consiglio tecnico.

Il primo è di metterti a pensare perché è emersa la curiosità suscitata dalla meraviglia, e non per altri motivi; per esempio, non per accedere ad una corporazione snob ed esclusiva di intellettuali intellettualisti. Altrimenti uccidi alla radice ogni possibilità di crescita e di fecondità del pensiero.

Riferirsi ai «classici»

Il secondo consiglio è di ricordare che ci sono stati, nel passato, grandi pensatori che hanno scritto opere ricche di verità profonde: li chiamerei i «classici». Allora bisognerebbe conoscere i classici della Grecia, di Roma e delle varie tradizioni nazionali post-antiche; e magari bisognerebbe evitare di farsi rapinare il proprio tempo leggendo astruse banalità di autori brillanti solo perché «di moda». Un autore va seguito non perché «se ne parla», ma perché dice cose che tu senti vere, profonde, utili, belle, persuasive, stimolanti; anche se nessuno o quasi attorno a te «ne parla».

Cercare il sistema

Un terzo consiglio è di costruire, coi concetti pensati, un «sistema», cioè un insieme organico e coerente; questo sistema sarà cambiato continuamente in base alle nuove esperienze e ai nuovi pensieri, ma, di volta in volta, vorrà essere così: cioè, appunto, sistematico e non frammentario, non ripetitivo, non contraddittorio, non lacunoso. In un «sistema» di pensiero, infatti, vengono trattate tutte le parti della realtà (è completo); vengono trattate una volta sola (è razionale); vengono coordinate e subordinate tra loro (è organico); vengono accettate solo se non si contraddicono reciprocamente (è coerente).

Confron-tare i con-cetti col vissuto

Un quarto consiglio per cominciare la filosofia è di confrontare costantemente i prodotti concettuali con l'esperienza per vedere se sono proprio concetti, e cioè comprensioni della realtà. Per «esperienza» intendo la concretezza del proprio vissuto personale. Solo su *questa* esperienza – l'unica che conti, l'unica su cui si possa sapere qualcosa di vero – va fatto il confronto con il sistema filosofico elaborato dal pensiero (e non sulla cosiddetta «esperienza oggettiva» delle statistiche, dei laboratori, delle immobili e levigate presunte «leggi» naturali escogitate da qualche matematico o, peggio, da qualche sedicente umanista con in realtà la vocazione di matematico). Cioè vorrei consigliarti di chiederti sempre, a proposito di un qualche concetto: «ma è proprio vero nella mia vita? Negli episodi di rapporti interpersonali e di sensazioni interiori della giornata di ieri e oggi? Ma è veramente applicabile, utilizzabile per i problemi che io qui ed ora sento importanti per la mia vita?». Questo è del tutto essenziale per una filosofia vera, diversa da una filosofia immaginaria, tanto inutile quanto arrogante.

Criticare i luoghi co-muni

Un quinto consiglio è di criticare continuamente i «luoghi comuni»: un luogo comune è un falso pensiero che in realtà non contiene pensieri ma bensì interessi pratici dei soggetti collettivi e maggioritari che ci hanno preceduto e che ci circondano. I luoghi comuni sono volontà, ma vogliono spacciarsi per verità. Eccone alcuni esempi: «i caratteri psicologici sono innati, non sono acquisiti»; «la gioventù è l'età più felice»; «l'uomo è composto di due

elementi separabili, l'anima e il corpo»; «Dio sta nel cielo , e il cielo è separato dalla terra»; «i maschi hanno qualità psicologiche essenzialmente diverse dalle qualità psicologiche delle femmine»; «è sufficiente avere intorno a sé molte persone per essere realmente liberi dalla solitudine»; «l'interesse economico è l'unico motore delle azioni dell'individuo e di quelle della società»; e così via.

Scegliere i problemi importanti

Un ultimo consiglio è di scegliere *cosa* concettualizzare a livello sistematico; e cioè solo i problemi importanti e non quelli non importanti. Voglio dire: ci deve essere sempre il confronto con ciò che è presente nel vissuto – e questo l'ho già detto prima – ma nel vissuto ci sono di volta in volta, cose più o meno importanti, più o meno urgenti, più o meno coinvolgenti e, per il momento presente, decisive. La regola fondamentale, allora, deve essere di non distrarsi e di concettualizzare soprattutto e in primo luogo le cose più importanti: nel vissuto c'è il problema se mangiare risotto o pastasciutta, ma quasi sempre un individuo ha nel suo vissuto problemi più importanti di questo, e se si distraesse in una «filosofia della gastronomia» probabilmente farebbe una falsa filosofia, guidata dall'invasore che vuole rimpicciolire la statura dell'invaso. Invece, come diceva Agostino: «maximae res, cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere».

Ecco perché ora vorrei discutere molto brevemente, ad illustrazione di quanto appena detto, alcuni problemi importanti: sono solo due esempi di ciò che potrebbero essere problemi filosofici. È chiaro che sono, questi, problemi importanti per me – cioè sono presenti nel mio vissuto e sono più fondamentali di altri problemi di questo mio vissuto – e che solo a titolo di ipotesi congetturo che possano essere importanti anche per te.

Perdona, nelle note che seguono, un'eccessiva sinteticità, che potrebbe rendere faticosa la lettura, d'altra parte si tratta solo di un'esemplificazione, che non vuole allungarsi fino a diventare una digressione.

— • — • —

Il Tempo

Il Tempo. L'errore sempre risorgente è di considerare il tempo come un'estensione geometrica, in cui tutte le parti siano in qualche modo compresenti come i punti nello spazio sono esterni gli uni agli altri; per cui passato, presente e futuro non sarebbero che arbitrarie frammentazioni della stessa estensione continua, senza una differenza qualitativa tra loro. Siccome, però, noi sappiamo che c'è un solo verso del tempo – dal passato al futuro e non viceversa – ecco allora che questa erronea concezione del tempo può darci una prospettiva

abbastanza disperata: secondo essa, infatti, noi ci «allontaneremmo» sempre più dal passato, verso cui non si potrebbe «tornare», e ci «avvicineremmo» sempre più al futuro, verso cui saremmo «sospinti» necessariamente, senza possibilità di non farlo.

Esiste so-lo il pre-sente, di cui passa-to e futuro sono modi di esisten-za

La realtà del tempo, invece, è un'altra: il passato non esiste (più), il futuro non esiste (ancora), e l'unica cosa che esiste è il presente. Passato e futuro sono due diversi punti di vista, peraltro mai separati materialmente l'uno dall'altro, attraverso cui si vive il presente.

Benedetto Croce, che giustamente preferiva parlare di «storia» piuttosto che di «tempo» (in quanto nell'idea di storia c'è l'idea di continua diversità e novità, assente nel tempo «geometrico») sosteneva che la storia è sempre «contemporanea», cioè che non è possibile, per esempio, pensare gli antichi romani se essi (i loro costumi, le loro leggi, le loro idee) non vivessero ora in noi, non fossero parte dei nostri costumi, delle nostre leggi, delle nostre idee. Inoltre riteneva che non è possibile *pensare* (prevedere) il futuro; in nessun modo. Egli infatti sosteneva che il passato non è altro che il presente visto sotto l'aspetto del pensiero – analizzare il proprio spirito nella sua vivente articolazione, in cui ciascuna parte ha debiti verso persone ed esperienze diverse – mentre il futuro non è altro che il presente visto sotto l'aspetto della volontà, dell'azione.

Il passato è il pre-sente in quanto pensiero

Cerco di spiegarmi meglio. Per me vivere il presente secondo l'aspetto del pensiero vuol dire mantenere coscienti quante più parti del mio carattere, riuscire a tollerare di convivere con i miei desideri e le mie esperienze di lattante, di piccolo bambino, di ragazzino, di adolescente, di giovane uomo, eccetera. Vuol dire riuscire a convivere sia con le esperienze di frustrazione sia con quelle di gratificazione. Quanto più sono capace di pensare – di tollerare la diversità delle mie parti – tanto più passato vive in me: si riducono le lacune, le mutilazioni, i divieti incrociati, le fobie, i vicoli ciechi e muri mistici.

Per esempio: se riconosco i miei desideri buoni di bambini e quelli cattivi, anche di bambino, che sono, comunque e in ogni caso, in me, e se decido di dare spazio e pubblicità ai miei desideri infantili buoni e decido di compassionare e cercare di guarire i miei desideri infantili malati, ecco allora che la mia vita si allarga, è meno angusta; cioè si mostra «matura», non nata oggi, ma sviluppo di una crescita «passata».

Il futuro è il presente in quanto volontà

Quanto al «futuro», e cioè al presente considerato dal punto di vista della volontà e dell'azione: esso è possibile solo se riesco ad amare, a riferirmi a persone veramente buone e degne di fiducia le quali dunque mi amano a loro volta; se c'è questo, allora ho la motivazione

per sopportare le frustrazioni, per incuriosirmi dei particolari della realtà, per imparare dall'esperienza, per lavorare, costruire, organizzare progetti, prendermi cura di altre persone. E si costituisce dunque il futuro.

I due peccatori contro il presente: il reazio-nario no-stalgico e l'utopista anarchico

Un vizio che minaccia il presente è una sorta di impulso all'irresponsabilità: è l'erronea credulità che il passato e il futuro esistano di per sé separatamente, come luoghi o regioni autonome, e non come pure dimensioni del presente. Se sono succube di questo impulso vizioso, il passato mi sembrerà un meraviglioso paesaggio di cose buone, staccato da me, cui posso credere di tornare solo se decido di trasformare la realtà così da riuscire a ricostruire quel paesaggio nel mio «futuro». È la posizione evasiva di tutti i reazionari nostalgici che lodano il «buon tempo antico», i costumi «sani» e «onorati» del passato, eccetera: essi confondono il passato col futuro, cioè il pensiero con l'azione, e così non passano mai al momento della volontà, cioè dell'azione, che permette la creazione di cose nuove e originali, e rimangono indefinitivamente ad invidiare le cose create da altri. E a questi tali bisogna allora dire, con Oscar Wilde, che «il passato ha un unico merito: quello di essere passato».

Se sono succube dell'impulso all'irresponsabilità, inoltre, il futuro mi sembrerà un meraviglioso paesaggio di cose buone, staccato da me, cui posso avvicinarmi solo se decido di trasformare la realtà, in questo caso negando che vi possa essere qualcosa di buono nel passato, degno di completare la sua maturazione nel futuro. È la posizione dell'utopista anarchico che confonde, egli, il futuro col passato, cioè la volontà col pensiero: vuole passare al momento della volontà, cioè dell'azione, che permetta la creazione delle cose nuove ed originali, senza passare attraverso il pensiero, e cioè attraverso l'osservazione e l'ammirazione di ciò che è bensì nel soggetto, ma viene – ed è stato creato – da altri. E così questo tale, nel profondo, si sente oppresso dall'urgenza di raddrizzare da solo tutte le ingiustizie del mondo; come diceva Seneca: «calamitosus est animo futuro anxius».

Il reazionario nostalgico non crede di poter creare niente da sé, l'utopista anarchico crede di poter creare da sé tutto. Entrambi odiano e sono distruttivi, perché non riescono a vivere un vero rapporto d'amore: quando infatti l'amore è reale bisogna sapere *sia* dare *sia* ricevere.

Ogni gior-no ha la sua pena: cioè ogni

Un'ultima riflessione che qui ti accenno è: «ogni tempo ha il suo tempo», con cui traduco il proverbiale «ogni giorno ha la sua pena». Noi dobbiamo riconoscere che esista *solo* il presente, che passato e futuro sono la forma teoretica e la forma pratica del mio spirito che,

tempo ha il suo tem-po

siccome esiste, esiste presente. Dunque non dobbiamo, per esempio, abbatterci rimuginando quanto siamo stati sfortunati, colpiti dal crudele ed ingiusto destino che solo contro di noi si è accanito: il fatto che noi siamo capaci di pensare i mali che abbiamo (come effetti delle cause «passate») deve essere risorsa per un rinnovamento positivo da decidere ora, non la profezia di una qualche immutabile vicenda «futura».

Infatti anche il futuro non esiste indipendentemente dal presente, come «oggetto»; e proprio per questo motivo la previsione del futuro è impossibile, futuro e previsione sono termine contrari. Su questo sia Benedetto Croce sia Karl Popper hanno elaborato persuasive dimostrazioni, e ai loro scritti ti rimando. Qui voglio solo sottolineare l'illogicità dell'angustiarsi per immaginare difficoltà future: se il presente è vivibile, ciò vuol dire – evidentemente – che le forze vitali ci sono, e non vanno certo indebolite con il pessimismo, cioè con una presente distruttività che le aggredisce, le svaluta (dice, cioè, che esse non sono «ora» operanti «sul serio», perché «poi» essere saranno sopraffatte dalle difficoltà).

Ricordiamoci che ogni girono ha la sua pena: quelle presenti e reali bastano, non abbiamo bisogno di aggiungervi quelle passate (che sono solo materia di un'interpretazione, dati di un problema) né quelle future (che non possiamo sapere in alcun modo).

— • — • —

La libertà

La libertà. Essa è una precondizione per gli altri importanti valori umani quali la giustizia, il coraggio, la fedeltà, la generosità, la conoscenza. Senza libertà neanche questi altri valori potrebbero esistere né essere concepiti. Eppure, a volte, nel tentativo di porre gerarchie, alcuni pensatori si sono confusi e hanno detto che la giustizia, per esempio, è più importante della libertà.

Ma ciò è sbagliato: infatti se è vero che la giustizia – e più ancora l'amicizia – è qualcosa di più ricco e complesso della libertà, però la libertà, che non è né «virtù» né «bene di fortuna», è precondizione di una virtù come la giustizia e di un bene di fortuna come l'amicizia. Molti ideologi di un confuso cristianesimo e di un confuso socialismo non l'hanno capito, hanno confuso cioè condizione e condizionato e hanno immaginato regni di giustizia o di amicizia costruiti indipendentemente dalla libertà o, addirittura, contro di essa.

Giustamente, invece, da Hegel e da Croce è stato detto che la stessa storia della realtà è storia della libertà: nel duplice senso che la libertà è sia lo strumento necessario sia il fine adeguato del mutamento – e del progresso – storico. Se io, diversamente da loro, non sono del

tutto convinto che la libertà sia fine adeguato, sono però completamente d'accordo sul fatto che la libertà è strumento necessario.

Certo, su questo argomento, molti ostacoli provengono da un grave errore filosofico – imputabile soprattutto al medievale francescano Guglielmo d'Ockam, ma prima di lui già in qualche modo presente nei filosofi e nei teologi – e cioè dal definire la libertà come «liberum arbitrium indifferentiae».

Non esiste l'indifferenza del «libero arbitrio»

Secondo questa definizione, che si è molto diffusa nel senso comune più acritico e superficiale, la libertà sarebbe la facoltà di scegliere o una cosa o un'altra indifferentemente, svincolandosi magicamente dalla catene delle cause e degli effetti, cioè senza che un motivo o causa per scegliere la cosa scelta sia più forte, e dunque determinante, rispetto ai motivi per scegliere le cose non scelte. Questa posizione, come vedi, implica la credenza – per definizione assurda – nell'esistenza del Caso. Nel medioevo, mostrando la paradossalità di questa concezione, il filosofo Buridano racconta questa parabola: c'è un asino affamato che ha a destra un cesto di fieno e a sinistra un altro cesto di fieno, le due ceste sono a distanza identica dell'asino, la qualità e la quantità del fieno sono identiche sia a destra sia a sinistra, l'asino non è prevalentemente destro né è prevalentemente mancino, eccetera. Buridano concludeva: l'asino potrebbe morire di fame perché non avrà nessuna causa o motivo determinante che lo farà volgere a destra piuttosto che a sinistra o viceversa; e una causa ci vuole, perché un effetto determinato senza causa determinante è inconcepibile.

Il punto è che nessuna cosa o persona dell'universo reale può trovarsi nella situazione dell'asino immaginato da Buridano, perché non esistono due cose identiche (due ceste di fieno, due distanze, due disposizioni psicologiche); se esse fossero veramente identiche, sarebbero una cosa sola e non due, come giustamente notava il filosofo settecentesco Leibniz. Siccome la realtà è fatta da cose individuali – determinate, diverse ed uniche – esistono solo rapporti causali individuali, ciascuno non uguale a ciascun altro. La nostra ragione, che procede per generalizzazioni successive e non attinge – intuisce – mai l'individualità, è incapace di conoscere *quali* siano questi rapporti causali; d'altra parte, però, essa ci impone di sapere *che* essi esistono, altrimenti vi sarebbero effetti senza cause.

Non esiste l'indiffe-

La concezione del «libero arbitrio» («arbitrium indifferentiae»), per la quale la volontà sceglierebbe senza motivo, deriva da un'altra concezione sbagliata, che non è, come

renza del determinismo

superficialmente può sembrare, ad essa opposta, ma che è proprio la sua matrice: la concezione del determinismo. Il determinismo dice: «da condizioni (cause) uguali necessariamente derivano effetti uguali». Coloro che sostengono il libero arbitrio intendono ribellarsi a questa prospettiva, che pare soffocare il nostro amore per la libertà vista come valore buono, e dunque aggiungono il magico intervento della volontà immotivata, ma in realtà accettano la possibilità del determinismo, e cioè l'esistenza di condizioni o cause uguali.

Queste, invece, non esistono nella realtà; esistono solo in quelle astrazioni che sono gli esperimenti dei laboratori di fisica o chimica. Nei laboratori, infatti, si opera come se vi fossero cause uguali per effetti uguali; poiché le differenze invidiali tra questa e quest'altra molecola di H_2O, tra questo o quest'altro processo di riscaldamento, non interessano, si prescinde da esse e ci si accontenta di un'approssimazione, dichiarata vera perché utile. Ma riguardo al mondo umano prescindere dalle differenze individuali è evidentemente più problematico di quando si parla di acidi, gas o accelerazioni.

Ma qualcuno – e sono sia i materialisti sia i sostenitori dell'«arbitrium indifferentiae» - usa tali astrazioni anche in campo morale. E questo è grave: perché, se lo scienziato nel suo laboratorio è ben conscio di usare delle astrazioni quando considera una molecola di H_2O *come se* fosse uguale ad ogni altra e quando nell'analizzare un movimento reale considera solo tre delle infinite concause, per esempio l'accelerazione, la massa e la forza, il materialista che ammette l'esistenza di cause identiche non sa quello che fa e crede di parlare della realtà.

Perché questo errore? Secondo me nasce da un delirio di onnipotenza per il quale si suppone che la ragione dell'uomo sia superumana o divina. Si presume infatti, che sia possibile conoscere, di volta in volta, quali cause individuali producono l'effetto individuale di cui abbiamo esperienza. Noi invece, in realtà, non ne siamo mai capaci: possiamo e dobbiamo pensare che delle cause esistono – pena l'assurdo di effetti senza cause – ma non possiamo sapere quante e quali siano qui ed ora: infatti la ragione umana è sempre in qualche misura astratta, procede per «concetti», cioè per classi mentali, sempre meno generiche, ma che non arrivano mai ad esprimere l'ente individuale. Certo, se potessimo conoscere tutte le cause che qui e ora producono questo effetto, avremmo la possibilità che, riproducendole tutte, si otterrebbe un effetto uguale. Ma noi non abbiamo il potere di controllare e riprodurre tutte le cause di un evento, posto di conoscerle. E, più alla radice, noi non le conosciamo. E così ogni volta le cause sono diverse nel numero e nella qualità e la previsione del futuro è impossibile (

il futuro è realmente futuro, cioè una dimensione del presente qualitativamente diversa dal passato, di cui non è estensione o proiezione).

Esiste, dunque, la razionalità del reale, perché esistono le cause, ma non esiste il determinismo (e quindi non c'è bisogno, per sfuggirgli, di postulare quella forza magica che sarebbe il libero arbitrio) perché non si ripresentano mai cause o condizioni uguali; e non si ripresentano mai cause o condizioni uguali sia perché, se le conoscessimo, saremmo incapaci di controllarle e riprodurle, sia perché – più alla radice – siamo incapaci di conoscere, di volta in volta, le cause che agiscono nei singoli eventi, in quanto esse sono individuali e in quanto esse sono infinite.

Visto, però, che noi sappiamo che la libertà esiste – è un'evidenza, infatti, che noi l'amiamo e la consideriamo un valore – e visto che essa non è «libero arbitrio» ossia «scelta tra uguali cioè tra indifferenti», allora cosa possiamo dire in positivo della libertà?

La libertà non è un rapporto indifferen-te tra due o più og-getti, ma è il coinvol-gimento di due o più sogget-ti in un processo di libera-zione

Secondo me (e, prima di me, secondo Benedetto Croce) possiamo dire che, se non sperimentiamo una facoltà di scelta tra cose uguali e indifferenti, sperimentiamo però a volte, e con certezza, un processo di liberazione. Sperimentiamo, cioè, che c'è qualcuno o qualcosa che vuole decidere al posto nostro e cerca di invaderci e costringerci. A volte, cioè, ci sentiamo invasi o prigionieri e ci sentiamo prigionieri non perché sperimentiamo motivi determinanti per le nostre scelte (e dunque perché sperimentiamo di non essere nella condizione presunta «libera» dell'asino immaginato da Buridano), ma perché ci sembra che i motivi delle nostre scelte sano: in primo luogo non-nostri, ma di qualcuno o qualcos'altro; in secondo luogo, siano non-buoni e volti al nostro bene, ma cattivi e volti alla nostra distruzione.

Ora, evidentemente, il prigioniero può sperimentare, se si libera o se qualcuno lo libera, la liberazione dal suo carcere. Il malato la liberazione dalla malattia. L'ignorante la liberazione dall'ignoranza e dalla confusione. L'uomo solo la liberazione dalla solitudine che frustra il suo desiderio di amare. L'uomo che vive in un mondo morale angusto, povero, crudele la liberazione dalle sue paure, dai suoi orgogli, dalle sue unilateralità.

La libertà è liberazione. Non è dunque una qualità statica, ma è un processo dinamico i cui elementi sono: uno o più liberatori; un prigioniero che viene liberato; una sana coscienza del dolore dovuto alla propria prigionia da parte del prigioniero non ancora liberato; la coscienza della gratitudine per il liberatore da parte del prigioniero che viene liberato; la coscienza, in lui,

che il processo di liberazione è infinito, non c'è mai una libertà statica acquisita una volta per sempre, ma c'è sempre bisogno di un'ulteriore liberazione che porti ad una maggiore libertà.

Come vedi, tra questi elementi componenti la mia definizione di libertà, non ho citato le «cose» acquisite durante il processo di liberazione. Non ho precisato i «contenuti» perché non voglio essere un ingenuo materialista; so, infatti, che un uomo fuori da una prigione, fisicamente sano, istruito, non solo ma in compagnia, può non sentirsi libero o sentircisi molto meno rispetto a un altro uomo che non abbia spazio di movimento, sia malato, sia ignorante e solo, ma che rimanga aperto alla possibilità della liberazione ed in essa realmente riesca a sperare. Spazio, salute, cultura, compagnia non sono cose assolutamente buone, ma solo se aiutano la persona ad essere sé stessa, a rendersi conto che la libertà non è mai definitiva, che permane un relativo dolore per la relativa prigionia del momento, che c'è esigenza di una maggiore libertà, che esiste una gratitudine per il liberatore.

— • — • —

Con questi esempi di pensieri filosofici – il concetto di tempo, il concetto di libertà – ho voluto suggerirti come la curiosità suscitata dalla meraviglia che noi troviamo di fronte alla realtà vista né come persecutrice né come seduttrice, ma come «altro da noi» che però ha l'«essere» - l'esistenza – proprio come noi, possa non venire mortificata, ma anzi, contemporaneamente, in parte soddisfatta e in parte stimolata dal pensiero. Il pensiero, esercitandosi a pensare, acquista uno spazio suo nel contesto delle altre attività della persona; e mentre questo accade, l'immagine immediata suggeritaci dal mondo diventa più ricca ed aperta. Ho, perciò, cercato di mostrarti come il pensiero critichi sempre i «luoghi comuni», e dunque costituisca un passo in più per fuoriuscire da quella dipendenza verso l'invasore, che si manifesta come imitazione di qualcosa di qualcosa di usato ma non di giudicato.

La filoso-fia «di se-condo li-vello»: sto-riografia e autoanali-si

Esiste anche una filosofia «di secondo livello», di cui, però, in questa parte della mia lettera, ti accenno solo fugacemente, in quanto essa non è solamente l'effetto di meraviglia e curiosità come la filosofia di primo livello, ma è l'effetto complesso di molte altre risorse dello spirito. Questa ulteriore filosofia potrebbe essere chiamata «storiografia della vita quotidiana».

Essa è infatti un'attività, in parte conscia e in parte inconscia, che una persona riesce a mantenere come parte del suo carattere: attività di analisi dei singoli fatti sulla propria vita quotidiana, piuttosto che di analisi dei problemi più generali oggetto della prima filosofia.

Freud la chiamava «autoanalisi» e, sulla base della propria esperienza biografica, diceva che essa doveva avere una fase «sistematica», cioè avere un tempo in cui – per un numero variabile ma comunque finito di anni – con continuità e dedizione ci si dedica ad essa come alla propria attività prevalente, e una fase «occasionale», cioè un tempo – che è poi tutto il resto della propria vita – in cui essa viene esercitata ogni giorno, ma non come attività prevalente.

Nell'autoanalisi sistematica cioè – se non ho capito male il suggerimento di Freud – l'oggetto del pensiero è, oltre ai fatti dell'oggi, anche tutta la propria vita passata nel suo complesso; nell'autoanalisi occasionale l'oggetto sono più che altro i fatti dell'oggi. Ma comunque, in entrambi i casi, sempre di «storiografia» si tratta, e cioè di analisi non di concetti generali, ma di eventi singoli. Intesa in questo senso, la storiografia è la massima attività, non dello spirito, che è complesso, ma dell'intelletto, che è una parte dello spirito; è la massima virtù contemplativa. E, a proposito di essa, diremo, con Sallustio: «Ceterum, ex allis negotis, quae ingenio exercentur, in primis magno usui est memoria rerum gestarum»; e, con Cicerone: «Historia est testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae».

Naturalmente, una delle risorse necessarie per questa storiografia o autoanalisi della vita quotidiana è costituita proprio dai concetti critici, aperti e dinamici, elaborati dalla filosofia di primo livello. Per interpretare i singoli fatti concreti, infatti, ho bisogno, tra le altre cose, anche di un insieme sistematico di concetti generali, ho bisogno di un apparato di «teoria».

— • — • —

2
La natura della fantasia

Oltre al pensiero, un'altra forma di contemplazione è la fantasia. Di essa fan parte il sogno, l'arte, la letteratura, il gioco, l'invenzione umoristica e l'invenzione linguistica in genere.

Fenomeno e fantasia: due di-mensioni dell'unica Realtà

Il mondo fenomenico, intorno a noi e dentro di noi, è complesso e spesso difficile da capirsi. Eppure noi dobbiamo capirlo per non aiutoingannarci e anche per poterlo amare e godere. La fantasia è quella facoltà con cui noi, anche se non capiamo i fenomeni, ci ricordiamo che essi *devono* essere capiti: il mondo fantastico è quella parte della realtà – e cioè quella dimensione esistente e reale come il mondo fantastico, anche se diversa da questo – nella quale noi ricordiamo a noi stessi il nostro desiderio di capire il mondo fenomenico nel mentre non lo capiamo ancora e siamo in attesa di capirlo.

Come già s'è detto, un elemento fondamentale del capire è la distinzione: distinzione tra bene e male, tra grande e piccolo, tra vicino e lontano, tra ricco e povero, tra attivo e passivo, e via dicendo. Spesso nel mondo dei fenomeni esterni (cose e persone che ci circondano) ed interni (impulsi, sentimenti, idee, abitudini nostre) non riusciamo a vedere con facilità e chiarezza, per esempio, la distinzione tra bene e male. Nel mondo fantastico, invece, la distinzione tra bene e male – che nel mondo fenomenico è solo concettuale: non essendo cose, bene e male non sono percepibili dai sensi esterni né dai sensi interni – viene rappresentata *come se* fosse sensibile: attraverso, in questo esempio, immagini del bene che appaiono sensibilmente distinte, e dunque separate, dalle immagini del male.

Il mondo fenomenico, in quanto agisce direttamente e urgentemente su noi considerati solo oggetti e non soggetti, fenomeni nel contesto degli altri fenomeni, può renderci difficile la distinzione: un fenomeno può sedurci e confonderci, per esempio, facendoci credere che non esista il male; un altro fenomeno può perseguitarci e confonderci, per esempio, facendoci credere che non esista il bene.

Ma il mondo fantastico in cui convivono assieme eppure distinti nettamente, per esempio, il bene e il male, non ci spaventa né ci seduce, perché sappiamo che esso è proprio

fantastico e cioè non è fenomeno. È un mondo in cui rimane la coscienza che noi siamo soggetti: siamo quei soggetti che si rappresentano un mondo fantastico.

Dunque condizione per questa possibilità di distinguere *facilmente*, per esempio, bene e male è il sapere che la distinzione è presente a qualcuno che non fa parte del mondo in cui tale distinzione appare; è la coscienza della diversità dei due mondi fantastico e fenomenico, coscienza che, se noi possiamo essere oggetti e parte del mondo fenomenico, non possiamo esserlo del mondo fantastico.

Una volta che questo mondo fantastico è stabilito, esso ci ricorda che, quando non ci sentiremo né sedotti né perseguitati, dovremo operare distinzioni anche nel mondo fenomenico: non saranno le stesse facili distinzioni del mondo fantastico – saranno concettuali e non sensibili come nelle immagini fantastiche; saranno continuamente mobili e non relativamente fisse come nelle immagini fantastiche – ma, come quelle, saranno distinzioni. Nel mentre la pressione seduttiva o persecutoria ci impedisce di fare le distinzioni proprie del mondo fenomenico, le distinzioni del mondo fantastico – possibili perché questo non ci perseguita e non ci seduce, in quanto noi non siamo suoi oggetti – ci manterranno la fiducia che far distinzioni è possibile ed è opportuno.

Il bene come distinzione tra le due dimensioni e il male come con-fusione

Se non ci fosse il mondo della fantasia, non ci ricorderemmo del bisogno di distinzione e, nella dimenticanza, non opereremmo distinzioni nel mondo fenomenico: si prospetterebbe allora una vita senza una nostra personale attività, una vita fatta tutta di compiacenza alle convinzioni che al momento sembrano più diffuse nel contesto, tra gli altri; una vita senza senso per noi e dunque senza un vero motivo per essere vissuta da noi.

Ma ciò in realtà non accade. Quello che accade è – invece – altro: anziché sognare dormendo si sogna ad occhi aperti; anziché fare o godere un'opera d'arte si vuol fare un'opera d'arte della propria vita; anziché leggere o scrivere romanzi e ascoltare e tramandare miti si aspira a vivere in un mito romanzesco; anziché giocare si gioca con la vita. Cioè: anziché mantenere la coscienza che il mondo fantastico è fantastico e non è fenomenico, si crede che –esso – sia il mondo fenomenico. Cioè: quando si esclude il mondo della fantasia, in verità non lo si esclude ma lo si fa diventare fenomeno, anche se fenomeno malato.

Mentre la fantasia che esplicitamente si riconosce come fantasia e il gioco che esplicitamente come gioco sono realtà vive perché sono simboli e cioè strumenti conoscitivi

che svolgono un servizio – il ricordo di dovere operare distinzioni, di essere soggetti, di essere attivi – al mondo fenomenico vivo, ed essendo realtà vive mutano e si evolvono proprio come si evolvono i fenomeni di cui sono simboli, la fantasia e il gioco non riconosciuti esplicitamente come tali – invece – non sono vivi, non crescono, non sono più al servizio del mondo fenomenico ma entrano in esso e diventano fenomeni, per quanto fenomeni pazzi.

Come dice bene M. Ende nella *Storia infinita*, nel dialogo tra il ragazzo Atreiu e il maledetto lupo Mork, tutto ciò che nella fantasia produce illuminanti e profonde allegorie, traslocato a forza nella fenomenicità produce manie, fobie, malattie mentali, ideologie fanatiche, tabù e pregiudizi sociali. Ciò che in realtà è reale fantasia viene irrealmente ad essere confuso con la realtà fenomenica e si crede – mentendo a sé e agli altri – che sia realtà fenomenica.

La parabo-la del pa-dre confu-so

Ti propongo, al proposito, una parabola: c'è un bambino a cui piace giocare ai soldatini, cow boys, alieni spaziali, eccetera: insomma, guerre e battaglie, capi e gregari, ordine e disciplina, spietatezza, machiavelleria. Ma, a questo bambino, piacciano queste cose come *gioco*. Se il padre di questo bambino non fosse un buon padre e lo volesse educare come un soldatino vero, lo trattasse in maniera meccanica in una vita quotidiana di capi e gregari, disciplina e spietatezza, questo bambino soffrirebbe enormemente, cercherebbe di ribellarsi: egli sa quando gioca e guarda al mondo fantastico, e sa quando agisce e guarda al mondo fenomenico. Se il padre lo confonde e non lo tratta più come il suo bambino, con tutte le imperfezioni, la complessità, la ricchezza, l'imprevedibilità di un bambino, il bambino cercherà di ribellarsi e, se non ci riuscirà, per evitare un dolore insopportabile, potrà deformare il proprio carattere ed uccidere una parte di sé.

Il mondo reale del bambino era fatto dal mondo fenomenico (mamma, papà, scuola, amichetti, alimentazione e corporeità, eccetera) e, assieme, del mondo fantastico (peraltro composto da molte fantasie, e non solo da quella guerresca: giocava al dottore, al genitore, allo scienziato, all'esploratore, al pagliaccio) in cui elaborava e sperimentava quelle facili distinzioni che, per vari motivi, risultavano invece molto difficili, per il momento, nel mondo fenomenico. Ma il padre confondente ha voluto deformare la realtà ignorando tutti gli altri mondi fantastici, prendendone solo uno, quello militaresco, e contrabbandandolo come parte del mondo fenomenico, come una cosa – assurdamente – posta sullo stesso piano della mamma, della scuola, degli amichetti, del cibo.

Altri esempi di confusione: il Barbaro Forte

E, dopo questa parabola, vorrei farti qualche altra esemplificazione di quanto sto dicendo, confrontando da una parte alcuni tratti del nostro mondo fenomenico e dall'altra alcune ricorrenti fantasie. Con questo confronto vorrei suggerire come, se non si riconosce la natura fantastica della fantasia, certi bisogni che questa, nella sua propria forma, serviva, vengono fatti ricadere indebitamente sul mondo fenomenico, che si ammala.

Nella tradizione fantastica (medievale, che qui esaminiamo a titolo di esempio) compare la figura del barbaro supermuscoloso, un po' rozzo ed ingenuo, ma coraggioso e leale, anche allegro, spaccone ed ingenuamente sensuale. Se questa figura scompare dalla mia coscienza come fantasia, può darsi allora che nel mondo fenomenico io cominci a valutare erroneamente la passionalità e la rozzezza, la prepotenza e il fanatismo, la distruttività fisica e le sensualità astratta, e cominci ad approvare – sotto una superficie magari soft, apparentemente ragionevole – le follie collettive degli ultras da stadio, o il razzismo, o l'autoritarismo e la prepotenza nella società e nella famiglia.

L'Apprendista Stregone

Nella tradizione fantastica esiste anche la figura del giovane apprendista stregone che si impratichisce dei più vari incantesimi, ben discernendo tra magia bianca e magia nera. Se io elimino questa fantasia può darsi che cominci a credere che nel mondo fenomenico la bellezza del mio corpo, i miei soldi, la tecnologia sofisticata di cui posso disporre siano mezzi efficaci da usare sempre e comunque per affascinare e controllare le altre persone, sottomettendole ai miei desideri, non comunicando con loro, disprezzando la fatica di imparare come e cosa sentono e non manifestando loro i miei sentimenti; credendo che sia «da deboli» persuadere dimostrando e che invece sia «da forti» affascinare, proprio come con la magia.

L'Accademia di Scienze Arcane

C'è anche la figura della scuola o accademia di scienze arcane n cui il giovane eroe, lasciato l'oscuro villaggio della sua infanzia, viene socializzato ed iniziato al vasto mondo delle avventure, delle grandi missioni, dei grandi misteri minacciosi e promettenti, attraverso una trasmissione di conoscenze ed esperienze globali: confronto di cameratismo, competizione, solidarietà e lealtà coi conovizi; rapporto di fiducia, venerazione, obbedienza ma anche emulazione con i maghi maestri; addestramento alla fatica, alla sofferenza, al coraggio; consegna di singole missioni importanti per un mondo esterno minacciato dal male e che nasconde segreti che urgentemente devono essere svelati. Se io elimino la coscienza di questa fantasia come fantasia, può darsi che nel mondo fenomenico io cominci a credere che le scuole professionali e le università specializzate siano in grado di darmi una formazione intellettuale ed umana completa; cercherò allora i corsi più esclusivi ed elitari, i master da yuppy, le discipline

più specialistiche, strane, dai nomi esotici: semiologia, strategia aziendale, logica dei sistemi, psicologia statistica, tecniche della comunicazione multimediale, analisi finanziaria, e così via. E anziché prendere queste cose per quel che sono, e cioè modesti strumenti per raggiungere mete molto circoscritte, utili ma limitati ferri del mestiere per campare la vita in un mondo in cui la specializzazione è una necessità pratica, comincerò invece a chiedere ad esse una visione del mondo, una direttiva di vita, un'immagine globale della mia vocazione.

La «Quest»

Un altro elemento della tradizione fantastica è la «quest» o «cerca», cioè la vocazione-missione dell'eroe a un'impresa molto importante per lui o per altri; impresa di vario tipo, ma soprattutto recupero di segreti perduti, di eredità usurpate dal padre o dagli antenati, di oggetti preziosi e magici e benedetti. Attorno alla cerca, impresa tanto difficile e lunga quanto di importanza vitale, si costruisce la maturazione del carattere dell'eroe: a sua responsabile messa in opera di ciò che i genitori o i maestri dell'accademia arcana avevano insegnato, le sue scelte morali, le sue virtù, la sua fede. Se io elimino la coscienza di questa fantasia come fantasia, essa magari può ripresentarsi come malattia nel mondo fenomenico: la mia «cerca» è allora l'ansiosa ambizione di carriera, il fatuo ma ferreamente tirannico desiderio di prestigio, le effimere ma, di volta in volta, monomaniacali passioni per una persona, ideologia, attività, moda. E in tale illusione c'è l'assoluta inefficacia: i vari oggetti preziosi perduti – i valori, le parti buone di me – in realtà non si trovano e dunque sopraggiunge una sorda e potente tristezza.

La Compagnia

Un altro elemento fantastico è la Compagnia di forti alleati, fedeli amici, devoti servitori che si affianca all'eroe per aiutarlo a compiere la sua cerca, sia combattendo con lui i paurosi ostacoli, sia sostenendolo nella fede. Se io elimino questa parte del mondo della fantasia, ecco che magari essa si ripresenta come deformazione del mondo fenomenico: desiderio di «amicizie», prefabbricate ed immote, materiale ornamento della vita, cosa posseduta assieme alle altre cose per alimentare la mia grandiosa ed insicura richiesta di affetto epidermico. Dalla Compagnia allora si può passare alla camarilla, alla cricca, alla camorra, alla corporazione chiusa.

La guerra contro le forze del Male

Un'altra figura fantastica è l'opposizione strenua alle oscure forze del male: l'eroe sa che il male è potente, che esso è misterioso e forse dotato di volontà personale; da esso, ora attraverso spaventose minacce ora attraverso insidiose seduzioni, emana un potere ultimamente distruttivo; contro di esso bisogna combattere con costanza e senza compromessi, rimanendo puri. Se io elimino questa fantasia come fantasia, può darsi che avrò la diffusa

sensazione paranoide che il male è veramente una volontà unitaria e dovunque ha servitori, non mi fiderò più di nessuno, e mi fiderò troppo di me.

Le sfide della Morte

Un'altra figura: l'eroe, al fine di compiere la sua cerca e per opporsi alle oscure forze del male, deve superare numerose prove difficili, pericolose, prove che ultimamente sono altrettante sfide lanciate dalla Morte: se ad alcune di esse egli scampa, ad altre soccombe, ma tutte le raccoglie e le affronta. Se io elimino questa fantasia come fantasia può darsi che essa ricada come fenomeno deformato nel mondo fenomenico: per sentirmi intero e vivo magari comincerò a cercare prove e sfide, ma in modo del tutto arbitrario, intempestivo e fuori bersaglio: anziché essere sfidato dalla Morte, cioè dalla necessità, sfiderò me stesso – cercando di essere sempre perfetto – e sfiderò gli altri, cercando di farmi considerare sempre superiore. Se l'impegnarsi in sfide necessarie è un atteggiamento sano, l'impegnarsi in sfide arbitrarie proprio non lo è.

— • — • —

Se si permette alla fantasia di esistere come fantasia – coscientemente, esplicitamente fantastica – si permette l'esistenza di una dimensione della realtà nella quale continuamente ci ricordiamo un debito ossia un compito: il compito di distinguere – di pensare – nel mondo fenomenico.

Le risorse della fantasia, gli eroi della fantasia, gli scenari della fantasia sono allora, indirettamente, risorse, eroi e scenari del pensiero, come intuì Giambattista Vico, e come svilupparono Hegel e Croce.

— • — • —

3
Le risorse della fantasia

La fantasia, come il pensiero, è una facoltà interna della persona, ma, proprio come il pensiero riesce a creare solo appoggiandosi su quanto è già stato pensato dagli altri, così anche la fantasia sana – quella riconosciuta come tale e non come fenomeno – per vivere e svilupparsi deve appoggiarsi su una tradizione e su una conversazione fantastica: dunque sui giochi e sulle creazioni artistiche e letterarie di coloro che ci hanno preceduto e di coloro che ci circondano.

Le risorse esterne: storia e archeologia

In questo senso esistono risorse «esterne» - il fantasticato – per la fantasia fantasticante. Secondo me, inoltre, queste risorse sono più numerose e vaste dei recinti ufficiali del gioco e dell'arte: molti fenomeni – se coscientemente così li si interpreta – possono valere anche come fantasie, e cioè valere non solo per sé stessi ma anche come simboli di altri fenomeni magari più nascosti, più sfuggenti, più profondi, più importanti. Ecco perché ora gli esempi che ti porterò quali risorse per la fantasia-facoltà non saranno solo lo sport, l'arte e la letteratura, ma anche alcune attività che pur non essendo solamente simboli hanno un'elevata potenzialità simbolica.

La storia e l'archeologia. Egiziani, Babilonesi, Etruschi, Greci, Romani, Aztechi hanno lasciato monumenti e scritti che disegnano mondi alternativi e spesso alieni rispetto al nostro, eppure affascinanti perché alludono ad alcune parti oscure dei nostri comportamenti e delle nostre convinzioni. Antiche e misteriose iscrizioni, templi diroccati e sotterranei, mosaici complessi ed allegorici, strani arredi, tesori, sepolcri e mummie, vasi, colonne e statue possono alludere a parti buone nostre – verità, valori, capacità – che, almeno in parte, sono state perdute e che vorremmo riportare alla luce. Possono anche alludere a parti nostre cattive: non sempre, nel passato, l'uomo ha condannato ed aborrito i giochi gladiatori, o i sacrifici umani, o gli esperimenti magici, o la pederastia, o la vita senza famiglia coi figli anonimi, o gli oracoli e i vaticini, o la credenza in angeli e demoni, o l'evocazione dei morti, o la credenza che dio sia il comandante in capo di un esercito nazionale. Ora, noi siamo diversi, ma tutte quelle cose, essendo cose umane, sono in un certo senso anche nostre potenzialità: l'archeologia, facendoci vedere come allora esse sono sorte e come sono state superate nel

continuo svolgimento della storia, ci aiuta a riconoscere sia la possibilità di un loro ritorno in altre forme sia la possibilità di nuovi superamenti.

Astronau-tica

L'astronautica. Le esplorazioni, con telescopi ed astronavi, degli spazi siderali alludono a un nostro possibile sviluppo futuro in cui dovremo risolvere problemi nuovi pur avendo un'identica essenza di natura umana. La vita su altri mondi e con altri scopi (se accettiamo quanto diceva Mashall Mac Luhan: la tecnologia non è altro che una protesi, un'estensione dei nostri organi corporei) è una prospettiva che ci interroga abbastanza esplicitamente su quella nostra capacità fondamentale che è la scelta morale: ciò che rimarrà di me, ciò che sempre di più risulterà essere il mio Io quale elemento continuo tra il passato e il futuro, tra la condizione A (corpo di bambino; tecnologia meccanica; pianeta Terra) e la condizione B (corpo di adulto; tecnologia bionica; galassia di Andromeda) è la responsabilità – che rimane e anzi si rinsalda da una fase all'altra – della scelta morale.

I pulsanti della rutilante consolle di comando elettronica dell'astronave, il luccicare dei metalli, sullo sfondo nero del cielo stellato, delle sonde americane o sovietiche che arrivano fino a Marte e oltre e sfiorano Nettuno portando incise le figure dell'uomo e della donna assieme ai geroglifici delle conoscenze scientifiche del genere umano, sembrano anche un'apertura di comunicazione verso altri esseri viventi intelligenti che possono aiutarci a trascenderci, a superare le strettoie ideologiche e psicologiche che da secoli ci fanno trascinare conflitti apparentemente distruttivi e confusioni apparentemente inestricabili.

Geografia esotica

Ma già sulla Terra lo spazio geografico e geopolitica ci offre nutrimento per la fantasia: pensa alle civiltà del Terzo Mondo o comunque non-occidentali: gli arabi, gli africani, gli esquimesi, gli indios sudamericani, gli aborigeni australiani, i cinesi, gli indù. La loro materia di vivere attualmente, i paesaggi in cui vivono, il retaggio monumentale, letterario o anche solo mitologico della loro storia ci impediscono di credere che il mondo sia piatto e rigido, prevedibile e senza sorprese. Noi possiamo fisicamente viaggiare in questi paesi, se abbiamo i soldi e l'occasione, o possiamo soltanto, in altri casi, guardare film e fotografie e leggere libri su quei popoli e quelle storie.

Non saremo completamente pessimisti sui limiti della ragione, se percepiamo che esistono antiche e venerabili sapienze procedenti da principi diversi e tendenti a un bene comune. Pensa, per esempio, quanto la conoscenza del buddismo e della vita delle popolazioni tibetane – tra sviluppo del «terzo occhio» e famigliarità con le montagne più alte del mondo – possa confortarci nella critica alle ideologie nostre variamente materialistiche.

Scienze biologi-che: pale-ontologia, zoologia, etologia, ecologia

Un'altra risorsa per la fantasia è lo studio delle «meraviglie» biologiche degli animali e dell'uomo: paleontologia, zoologia evoluzionistica, etologia, ecologia. Nella paleontologia, cioè nello studio delle antiche forme viventi, campeggiano i dinosauri, e il mondo popolato da essi mi suggerisce che essendo in qualche forma esistiti i draghi in qualche forma devono essere anche esistiti gli eroi e i maghi. Sappiamo che tra i milioni di specie animali conosciute il 99,9% dei ceppi evolutivi è fossile e cioè estinto; e questo – un'enorme varietà di forme relegate nel passato, incapace cioè, nonostante l'apparente bellezza e complessità di organizzazione, di durare fino al presente – mi fa pensare alle ideologie umane e agli umani imperi: ubi sunt? Dove sono quei famosi regni degli Egiziani, dei Romani, degli Asburgo? Dove sono quelle famose ideologie perle quali tante vite, tante passioni, tante parole furono versate, quali il desiderio di liberare il Santo Sepolcro nel Medioevo, l'odio per l'eretico nel Cinquecento, il giacobinismo settecentesco, il patriottismo dei risorgimenti nazionali ottocenteschi, il nazismo, il marxismo? E quasi ripeterei subito, col poeta Giacomo Leopardi:

«fieramente mi si stringe il cuore,
a pensare come tutto al mondo passa,
e quasi orma non lascia»

Il paleontologo ci parla anche dell'origine della vita sulla Terra, o meglio fa azzardare speculazioni in proposito, dato che, per ora, poche sono le certezze. L'universalità del DNA – il «codice» genetico – ci costringe a dedurre che l'enorme varietà degli esseri viventi deriva tutta da un'unica origine, da uno stesso unico e singolare fatto storico: non è infatti concepibile che per 2 o più volte il Caso sia riuscito a combinare l'estrema complessità della molecola del DNA. Questo fatto singolo avvenne miliardi di anni fa, e prima, per altri miliardi di anni, la Terra era senza vita pur essendoci tutti gli elementi chimici che servivano a costruire il DNA e le proteine. Infatti la materia vivente è fatta dagli stessi elementi della materia non vivente; non ha nulla di «materiale» che le sia caratteristico ed esclusivamente proprio, l'unica sua caratteristiche è un fatto «formale», cioè la complessità dell'aggregazione-organizzazione degli elementi.

La paleontologia ci parla anche dell'ominizzazione, degli stadi evolutivi tra alcuni primati («scimmie») e l'uomo preistorico, e, scardinando i luoghi comuni, ci insegna che l'uomo non è geneticamente più «complesso» o «sofisticato» della scimmia, ma che l'uomo è una scimmia «neotenica», cioè una scimmia in cui il processo di sviluppo individuale è ritardato e rallentato: l'uomo è una scimmia che rimane bambino, e questo rimanere bambino – inattivo per un lungo tempo di debolezza, legato lungamente al gioco e all'apprendimento e

non alla sessualità o al lavoro, a lungo dipendente ma anche elevato dal coinvolgimento educativo con le generazioni precedenti – lo fa accedere all'intelligenza.

La zoologia mi fa ammirare il volo della farfalla, dell'aquila, del pipistrello; esseri alati in cui certe parti del corpo e certi rapporti di pesi e proporzioni rispondono alle stesse leggi: eppure essi sono «analoghi» e non «omologhi», cioè sono adatti alle stesse condizioni ambientali – l'aria – ma l'una è un insetto, l'altra un uccello, il terzo un mammifero: non hanno parentela tra di loro. A me allora, riferendomi al mondo umano, viene da pensare a quanto i gesti esterni possano ingannare riguardo ai rapporti profondi. Invece la balena, il cavallo e il pipistrello, così apparentemente diversi perché adatti ad ambienti diversi – l'acqua, la terra, l'aria – sono «omologhi» e non «analoghi», hanno cioè una prossima parentela tra loro, sono tutti e tre mammiferi. E a me, riferendomi al mondo umano, viene da pensare a quanto, al di là delle diversità esterne, si possano trovare, nei rapporti interpersonali, profondi punti d'incontro.

L'etologia, cioè la scienza che studia i comportamenti degli animali in quanto singoli e soprattutto in quanto associati in gruppi, mi porta altre suggestioni. Se un uomo assiste allo schiudersi delle uova di piccole ochette, in assenza di loro madre, queste lo vedranno all'alba della loro vita quale primo essere vivente e cominceranno a seguirlo e a lisciargli le «penne» con i loro piccoli becchi, a nuotare con lui, come se egli fosse loro madre: il bisogno di relazione –dunque, io penso – è innato, ma non è innato l'oggetto di tale relazione, oggetto che dipende dall'ambiente. E, riferendomi al mondo umano, mi viene da pensare che – contro i luoghi comuni – in certe circostanze un uomo può fare da madre al posto di una donna, che possono esservi più madri, e così via.

Ci viene presentata la società dei lupi: i loro complessi riti per individuare chi debba essere il capo del branco mi fan pensare, riferendomi al mondo umano, a quanto il concetto di «gerarchia» sia una derivazione animale, e che quando noi uomini ce ne vantiamo, pensando che esso sia una caratteristica «razionale» della nostra organizzazione «civile», ci sbagliamo: in realtà con la strutturazione del potere non facciamo che amplificare (e a volte peggiorare) i meccanismi inconsci delle orde dei lupi.

I gruppi dei delfini, con la loro solidarietà e soprattutto con l'uso che fanno di un linguaggio complesso per comunicare, mi fanno pensare, invece, all'universalità dell'intelligenza, istintivo ed insopprimibile bisogno già negli animali, e dunque a maggior ragione nell'uomo: l'intelligenza è, tra l'altro, una comprensione dei propri limiti di individuo che spinge a cercare aiuto e ad aiutare. D'altra parte, le complesse società delle api e delle

formiche mostrano che una perfetta organizzazione in cui viene perseguito il bene del gruppo e non il bene dell'individuo (molte api o formiche gregarie devono sacrificare la propria vita per procacciare cibo e per difendere il gruppo dai nemici) non riesca a far molta strada nella scala evolutiva: in questo caso il meccanismo naturale ha imboccato una strada chiusa e sofisticata (un po' come le ideologie totalitarie tra gli esseri umani); e da sempre nessuna formica – per quanto ne sappiamo – riesce a capire che il vero e superiore bene dell'amato formicaio dipenda dalla promozione e dalla salvaguardia di sé come singolo individuo.

Gli esperimenti, inaugurati da Pavlov, fatti in laboratorio con cavie, conigli e topolini, mostrano un'importante verità: il comportamento angosciato e reattivo è legato alla ricerca del piacere più che alla ricerca del bene (della vita, del cibo, della salvezza-salute). A un topolino è applicato un elettrodo sul cervello, in una zona che, quando viene sollecitata, cede la sensazione piacevole della sazietà, quella che si ha dopo aver bene mangiato: il piccolo animale continuerà, da solo, a battere la testa nella gabbietta elettrificata così da essere continuamente stimolato alla piacevole sensazione, pur senza mangiare realmente niente e pur se la ripetizione delle scariche elettriche tende a distruggerlo.

E noi esseri umani, vedendo questo topolino, continueremo a credere al falso aforisma, proprio dei decadenti di ogni epoca, che dice: «Il piacere è nobile, perché è quel lusso disinteressato che solo l'uomo, svincolato dall'animalesco meccanismo dei bisogni, può desiderare.»? In realtà, questo fenomeno – la ricerca del piacere svincolata dalla ricerca del bene – è un universale cortocircuito di qualsiasi vita animale.

Anche l'ecologia, cioè la scienza che studia l'adattamento delle specie viventi all'ambiente, può aiutare la fantasia: contro l'idea volgare per cui esisterebbe una «lotta per la vita» ad excludendum, quasi la vittoria di una specie fosse la sconfitta e la strage delle altre, l'ecologia ci mostra il ciclo degli alimenti e dell'energia, gli equilibri vitali di controllo, collaborazione e simbiosi tra le varie specie, i limiti delle risorse in ambienti considerati immobili, la creazione di nuove nicchie ecologiche da parte delle specie e, dunque, il superamento creativo di quei limiti. E in ciò, allusivamente, si confutano i «darwinismi sociali», le filosofe della storia in cui ogni figura successiva spazza via quella precedente, le teorie sulla «lotta di classe» per cui sembrerebbe – paranoicamente – pericoloso il pluralismo e sembrerebbe – pessimisticamente – impossibile la collaborazione tra chi è diverso e non uniforme all'altro.

Tecnologia

Un'altra risorsa esterna per la fantasia può essere un certo tipo di tecnologia: sia perché questa, mostrando la forza dell'uomo nel penetrare la natura, mostra – quasi per simboli ed accenni – il desiderio e la speranza dell'uomo di restaurare le devastazioni che ha permesso all'invasore di produrre in lui; sia perché questa tecnologia amplifica ed organizza in un sistema coerente alcune parti belle della realtà, quasi a preannunciare una più vasta e profonda armonia di tutta la realtà.

Il computer usato non solamente per scopi pratico-lavorativi, ma anche come fedele compagno per la ricerca, sia di tipo scientifico-naturalistico, sia di tipo più storico-letterario; e usato per videogiochi e videosimulazioni di tutti i tipi. Il videoregistratore, con la possibilità di archiviare qualsiasi reperto materiale che sia sussidio alla memoria del nostro immaginario visivo, cinematografico o televisivo o anche – nel fai da te – autobiografico. L'automobile, sempre più potente, comoda e sofisticata, che permette di portarsi una porzione di sicurezza domestica – per sé e per un gruppetto di amici – in viaggio verso il mondo in gran parte sconosciuto, eventualmente anche ostile e potenzialmente affascinante. Lo stereo hi-fi e la possibilità di impiantare invisibili strutture ovvero atmosfere musicali – una diversa dall'alta e tutte diverse dai rumori della vita quotidiana – dentro ed attorno lo stesso consueto scenario della propria camera.

Ma pensa anche a una tecnologia di uso meno comune, che comunque sappiamo operante nel mondo attorno a noi. Alle più avanzate tecniche medico-chirurgiche e al continuo potenziarsi delle capacità di salvare, guarire, conservare, restaurare, modificare, penetrando e addomesticando la complessità del corpo umano. Alle esplorazioni oceanografiche di sommozzatori, sottomarini, batiscafi e sonde che ci consentono di riavvicinarci a quel vasto mondo sommerso che è stato, tra l'altro, la sede originaria della vita. Ai grandi ciclotroni o acceleratori di particelle, dove la materia viene scomposta sempre più alla ricerca dell'ipotetico atomo (indivisibile) vero, e dove si scopre sempre qualcosa di più piccolo, di più mutevole, di più sfuggente, dove pian piano si comincia a intravedere che la materia – cioè un'ipotetica fondamentale passività, un'ipotetica fondamentale inerzia qualitativamente diversa dall'attività, dall'energia – non esiste.

Sport

Un'altra sede – e questa più propria ed esplicita – per il nutrimento della fantasia è evidentemente il gioco, lo sport. Già negli stessi luoghi fisici dello sport si organizzano in scenari fantastici dotati di una coerenza interna specifica e propria: un palazzetto dello sport, emisferico, col cielo elettrico, col linoleum colorato rosso, giallo, azzurro, con gli echi diffusi tra campo e tribune.

Uno stadio polisportivo dalla figura enorme e parabolica, con le tettoie che si aprono sull'azzurro del cielo esterno e – sotto – il rosso e il bianco della pista sintetica e la grande radura di erba verde e rasa del campo, con le migliaia di spettatori sulle gradinate dal basso fino a molto in alto, l'unisono fragoroso delle urla di incitamento entusiasta e di trionfo, il tabellone gigante con le multicolori e cangianti grafiche elettroniche.

La piscina con l'acqua trasparente e celeste della vasca delle corse, distinta da strisce gialle e arancioni, i blocchi di partenza da cui si proiettano i corpi guizzanti degli atleti, l'azzurro cupo della vasca dei tuffi con la torre dei trampolini e delle piattaforme da cui volteggiano coraggiosi, fragili e confidenti gli artisti della specialità.

I campi da tennis, piccole arene, col pubblico ad avvolgere i duellanti sul rosso del campo a geometrie bianche, coi sùbiti silenzi della folla in cui dappertutto si sente solo il rumore della pallina che schizza velocissima in tutte le posizioni, e coi sùbiti applausi di ammirazione per il colpo potente, acrobatico e intelligente.

E poi le palestre della ginnastica attrezzistica ed artistica, i campi da sci, i campi da golf, i bacini della canoa e del canottaggio. L'insieme di questi scenari è lo scenario complesso del villaggio olimpico, globale organizzazione di un paese fantastico dove si riuniscono tutti i giovani più forti, abili e veloci del mondo, attorno a cui si dirigono – durante il tempo dei giochi – gli sguardi fraterni di tutto il mondo.

Arte e letteratura

Un'altra esplicita, e molto importante, risorsa per la fantasia è nell'arte e nella letteratura. Qualcuno ha detto che l'arte è morta, ormai da tempo; già nell'Ottocento. Credo che questi (Hegel) abbia avuto ragione solo in parte: molta arte del passato è morta, ma c'è l'arte nuova. Un'arte è la musica: non abbiamo più Mozart o Beethoven, ma abbiamo i poeti-cantautori, i gruppi rock, il jazz. La musica «classica» riesce comunque a descriverci quei mondi che, in ogni caso, sono già dentro di noi, figli del Ventesimo secolo: e cioè lo spirito di preghiera del canto gregoriano medievale; il fastoso e intellettualistico mondo del Seicento e del Settecento sia religioso (Bach) sia galante (Vivaldi); il romanticismo dell'Ottocento sia eroico (Beethoven), sia sentimentale (Chopin), sia nostalgico (Ciaikovskij), sia perverso (Wagner).

La musica contemporanea coi suoi timbri nuovi, soprattutto elettronici, e con le sue parole poetiche tanto più originali e personali di quelle della musica classica vocale, evoca mondi ancora diversi e, come colonna sonora, conferisce un modulo interpretativo al mondo

fenomenico cui si accompagna. Mi vengono in mente i Beatles, Bob Dylan, Joan Baez, Francesco Guccini, alcuni gruppi rock come i Pink Floyd e i Dire Straits.

Ci sono anche le arti visive come la pittura e la scultura sia contemporanee – grafica pubblicitaria e design industriale – sia quelle passate che riempiono i nostri musei e, in certi paesi, anche le vie cittadine: ammirando le sculture greco-romane e i quadri del Rinascimento e del Barocco il nostro immaginario si amplifica fortemente: è questa un'esperienza fondamentale per lo sviluppo della fantasia visiva.

Anche l'architettura: le chiese e le cripte bizantine, romaniche e gotiche, e poi quelle cinquecentesche, barocche e rococò; i castelli e i palazzi del Medioevo fino all'Ottocento e gli edifici del «razionalismo» novecentesco; e poi anche i parchi delle ville venete e romane, quelli maestosi francesi, quelle variamente intrecciati di neoclassicismo e di romanticismo delle dimore inglesi.

Arte visiva caratteristicamente contemporanea è il cinema che espande e perfeziona le potenzialità espressive dell'antico teatro «tragico» realizzato da Aristotele.

Ma l'arte più potente è la letteratura così come il linguaggio verbale è il più potente tra i linguaggi (numerico, iconico, musicale, gestuale). Della letteratura il supporto materiale più comune è il libro.

Elogio del libro

Direi anche che il libro è un arredo ideale per la propria casa, perché allarga, moltiplica e sfonda le pareti di questa verso mille altre prospettive: una parete coperta da scaffali di libreria non è un comune limite dello spazio, ma è, come lo specchio di Alice, una porta di passaggio verso altri spazi. Il libro è l'inizio di un percorso e anche parte del percorso stesso che, dalla soglia di casa, dal proprio studiolo, dalla propria poltrona, può avviare verso qualsiasi posto e tempo; immagine di quella Via «that goes ever on» di cui parla Tolkien e che, pur arrivando lontano, parte dallo stipite famigliare del proprio backyard.

Il libro, inoltre, è trasportabile con facilità – in vacanza, in bus o in treno, alla coda davanti uno sportello di ufficio – e molte sono le situazioni in cui io posso non perdere tempo ma anzi bene utilizzarlo leggendo e potendo riprendere – là dove l'avevo lasciato – il percorso ricco e avventuroso che prima ed altrove ho intrapreso.

Ci sono vari tipi di libri. Ci sono quelli di storia: naturalmente ci vuole un bravo storico e non un semplice erudito, ma, posto questo, considera come leggere di Alessandro

Magno, dell'Impero Romano, della Rivoluzione Francese sia uno stimolo alla fantasia e al pensiero. Ci sono i libri di poesia: qui specificamente si avvantaggia la memoria per il permanere dei bei versi, con cui si arricchisce il proprio linguaggio: difficilmente la mia conversazione sarà del tutto banale se in essa risorgono immagini e parole delle terzine di Dante, dei sonetti di Shakespeare, dei carmi di Goethe. Ci sono poi i romanzi e i racconti, e pensa quante esperienze possono nascere nella fantasia con la buona narrativa: Rabelais, Voltaire, Manzoni, Stendhal, Hugo, Dickens, James, Tolstoi, Carrol, Flaubert, Wilde, Poe, Mann, Joyce, Kafka, Proust, l'amato Tolkien e tanti altri. Ci sono i libri di scienze umane e naturali, vera palestra in cui il mio pensiero acquista continuamente abilità e conoscenze, diventa sempre più libero dai luoghi comuni, sempre più variegato e fantasioso nei suoi processi: astronomia, fisica, medicina, geologia, biologia, economia, psicologia sperimentale, sociologia, diritto, linguistica, etnologia. Ci sono poi i libri di filosofia dove s'impara a formulare le domande sul Tutto e ad evitare le risposte evasive ed inutili del senso comune: Platone, Aristotele, Tommaso d'Aquino, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Freud, Croce, Popper, Bergson. E ci sono i libri di spiritualità – cioè di oratoria religiosa e politica, di riflessioni morali, di psicoanalisi e di preghiera – che mi aiutano, in un dialogo quasi di personale amicizia, a fare i conti con la mia giornata, i cui fenomeni reclamano di essere giudicati ed armonizzati.

– • – • –

Gli impe-gni subcre-ativi della fantasia

Se la facoltà fantastica di una persona ha delle risorse che trova esterne a sé come un prodotto delle attività degli altri, essa ha anche delle altre risorse che trova sempre esterne a sé ma come prodotto dell'attività della persona stessa. In questo senso si può parlare di un «impegno subcreativo» per la fantasia: voglio evidenziare ora, cioè, non tanto l'aspetto conoscitivo quanto quello produttivo della fantasia.

Il termine «subcreazione» è stato coniato da Tolkien in un suo saggio sulla fantasia: non è «creazione» perché la realtà simbolica prodotta da una persona si basa su e dipende da quella di altre persone; è però «subcreazione» perché l'esistenza di questa realtà simbolica è nuova e dipende dall'esistenza e dall'impegno volontario di ciascuna persona in particolare. Di tale impegno ora vorrei indicare due atteggiamenti: la costituzione di rapporti con amici fantasiosi; l'uso fantastico del linguaggio parlato.

Trovare compagni fantasiosi

Prima di tutto speranza ed impegno devono essere messi nel cercare amici e compagni capaci di apprezzare la fantasia: essi esistono, noi dobbiamo arrivare a conoscerli e a

frequentarli. Se io non ho simili amici, le altre risorse della fantasia – letteratura, sport, e così via – saranno precarie, insicure, minacciate da difetti ed eccessi e dal senso di colpa.

Fin da bambini bisogna resistere, ispirati da un'ariosa e superiore fiducia, alla tentazione di stringere relazioni umane basate sulla repressione della fantasia e sulla sottomissione ai pregiudizi, alle volgarità, alle piattezze, alle uniformità. Io ho bisogno di compagni liberi con cui io possa essere libero; non posso sopportare di scegliere una compagnia di bambini, ragazzi, giovani, uomini uniformata da soffocanti luoghi comuni e in cui io, per l'angosciosa urgenza di voler far parte comunque di un gruppo qualsiasi, cerchi di uniformarmi e di reprimere la mia individualità.

Non posso scegliere una compagnia in cui i sentimenti siano disprezzati e si esibisca un cinismo di facciata; in cui chi è più sensibile e più entusiasta faccia la figura del più ingenuo; in cui campeggino i discorsi avidi sul denaro e sul potere e si irrida l'amore per il lavoro, l'amore per la scienza e lo spirito di avventura. Compagnia vagamente paranoica, perché ognuno, esibendo cinismo e autosufficienza, mostrerebbe di non amare nessuno. Compagnia vagamente isterica, perché ognuno si mostrerebbe costantemente eccitabile, disponibile all'ebbrezza e all'eccesso caotico, dunque alla dimenticanza di sé.

Certo, una compagnia così interamente negativa non esiste, e spesso sono io stesso ad essere accecato ed incapace di vedere che anche gli altri non amano i luoghi comuni, che anche gli altri sono sensibili, che anche gli altri sono bisognosi d'affetto e sono bisognosi di scienza e solo per debolezza e controvoglia cedono ai luoghi comuni e cedono all'esibizione del cinismo. Se io fossi abbastanza forte da rimanere fiducioso anche in mezzo ad una compagnia di persone già arresesi a rapporti umani privi di fantasia, io darei un buon esempio e pian piano le parti vitali e desiderose di autenticità che sono negli altri prenderebbero il sopravvento e la qualità di questa compagnia cambierebbe.

Naturalmente, non possiamo trovare quella fiducia e quella forza che servono a scoprire continuamente negli interlocutori qualsiasi la nascosta parte fantastica e viva, se non avessimo degli interlocutori inizialmente privilegiati, in cui questa parte è già emersa in buona ed attraente misura, se non avessimo, cioè, dei compagni e degli amici che già con convinzione e fermezza apprezzano la fantasia.. Preziosi compagni! Preziosi amici! E se attualmente vicino a noi non vediamo simili persone, ne andremo in cerca, in un'attesa vigile ed attiva.

Usare un linguaggio fantasioso. Nella for-ma: lessi-co, sintassi e retorica, citazioni, dizione

Un altro atteggiamento dell'impegno «subcreativo» della fantasia è l'uso fantastico del linguaggio parlato. Io di solito mi trovo immerso in un flusso linguistico che mi appare abbastanza povero e trascurato, e vorrei, invece, che il linguaggio fosse tale che, attraverso la sua bellezza, mi si presentasse già come una regione della fantasia e, dunque, in una dimensione incipialmente conoscitiva.

Io voglio dunque usare il linguaggio nella sua forma naturale e ricca, non repressa e spenta, e voglio impegnarmi ad avere una conversazione subcreativa. Se il linguaggio represso usa poche parole, le parole naturali sono invece tante e continuamente ne nascono delle nuove. Io, quando parlo, non solo nelle occasioni solenni ma anche in quelle modeste, voglio usare tante parole diverse; anche quando parlo al negoziante quando faccio la spesa o col passante cui chiedo informazioni su una via, quando parlo coi colleghi di lavoro, con le persone di famiglia, coi compagni di gioco.

Per esempio, non dirò solo «stanco», ma, secondo i casi, dirò anche «pigro», «indebolito», «esausto», «esaurito», «affaticato», «spento», «depresso», «estenuato», «affranto». «debilitato», «spossato», «stufo», «stressato», «scocciato»: non dirò solo «fare», ma, secondo i casi, dirò anche «costruire», «fabbricare», «ideare», «comporre», «plasmare», «generare», «elaborare», «creare», «predisporre», «trattare», «compiere», «terminare», e così via. Le parole precise vengono ascoltate con più attenzione, viene apprezzato l'impegno della scelta e ci si interroga sui loro diversi connotati; queste parole rimandano a contesti altri rispetto a quello che ci sembrava essere monoliticamente e poveramente fenomenico e che ci fronteggiava totalitario prima che le pronunciassimo; e ci si rende conto che questi contesti erano in qualche modo già presenti e circondavano da ogni parte quello fenomenico che noi ci fingevamo fosse l'unico.

Come e più che nelle singole parole bisogna essere attenti nelle frasi, nel congiungere i nomi con gli aggettivi, i verbi e gli avverbi, nell'usare le figure retoriche. È bello usare – quando è opportuno, ma spesso è opportuno – la metafora, la sineddoche, la litote, la perifrasi, l'ironia, l'iperbole, l'iperbato e l'anastrofe, l'antonomasia, la prosopopea, l'ossimoro, la gradatio, l'allitterazione, l'anafora, il sillogismo e l'entitema, la paronomasia, la figura etimologica, la metonimia, e via dicendo. Anche importante è inserire le citazioni, non quelle appiccicate per sfoggio snobistico, ma quelle adatte, appropriate, che fanno rispendere l'intenzione in forma economica ed elegante e che richiama i contesti umani di chi le ha inventate e di chi le ha usate in altre epoche e culture; le citazioni sono motti, proverbi, in

latino e greco, nella madre lingua e nelle altre lingue moderne. Particolari citazioni che potenziano il linguaggio come impegno fantastico sono i versi della poesia. Anche importanti sono il tono, il timbro e il ritmo della voce, modulazioni che materializzano gli affetti nel suono, che rimandano direttamente alle persone e ai contesti in cui, parlando, di volta in volta ci si identifica.

Negli schemi di contenuto: categorie molteplici, vissuto del soggetto, vissuto dell'interlocutore, coinvolgimento dei terzi

E i contenuti di questa conversazione? Non voglio certo suggerire questo o quello degli infiniti possibili contenuti; però ti consiglio degli schemi generali. Per esempio, è opportuno usare categorie che provengono da contesti «altri» (diversi) rispetto a quello che si sta trattando. Se si parla di calcio – e, dunque, di partite, giocatori, goal, rendimenti, tifo, pronostici – si possono usare categorie (immagini, metafore, parole, schemi di ragionamento, esempi) che provengono dal mondo guerresco, o da quello della tecnologia, o da quello dell'economia politica; si possono inserire versi di Ariosto, citazioni latine, accennare agli eroi omerici e agli dei dell'antica mitologia o ai santi di quella medievale. Se si parla di lavoro si possono usare categorie che provengono dal mondo dello sport, o dalla psicologia delle relazioni famigliari e amorose, si possono fare citazioni storiche, usare metafore biologiche, usare i concedetti – essere, divenire, trascendentale, a priori – della filosofia.

Un altro schema generale è: quale che sia l'argomento di conversazione, non bisogna dimenticare di coinvolgere il privato, il concreto vissuto individuale; come diceva Oscar Wilde: «solo chi parla di sé è sempre interessante». Naturalmente, parlar di sé non sistematicamente, non come tema del discorso, ma indirettamente, occasionalmente, a titolo di esemplificazione del discorso che, ovviamente, avrà un tema diverso. L'argomento «pubblico» - sport, politica, lavoro, letteratura – dovrebbe, cioè, essere visitato dalle esperienze individuali e dirette.

Un terzo schema generale che suggerisco è il coinvolgere il vissuto privato degli interlocutori: la conversazione fantastica non può prescindere da una qualche conoscenza del concreto ascoltatore; nella coscienza di chi parla deve rimanere presente una meta: produrre qualcosa di vantaggioso oltre che per sé anche per l'interlocutore, dunque vicino alle sue problematiche. Per questo, per poter parlar bene bisogna sapere ascoltare bene.

Un quarto schema è il coinvolgimento dei terzi: non bisognerebbe mai rinchiudersi in un mondo a due; questo, infatti, è sempre sentito, almeno inconsciamente, come falso, scialbo, angusto, svitalizzato, debole ed esausto. Bisogna, invece, continuamente presentare all'interlocutore le opinioni, i comportamenti, le parole, i sentimenti, le avventure e le

disavventure di terze persone le quali, così, partecipano in qualche modo alla conversazione, relativizzando – ma anche, così, arricchendo – il punto di vista del parlante e introducendo l'ascoltatore ad una realtà vasta, mobile, imprevedibile, in cui l'esito della battaglia delle idee o la tonalità degli affetti non sono cose già decise e scontate.

Il conversatore dotato di forza fantastica riuscirà, inoltre, non solo a rendere i terzi oggetto delle proprie parole, ma anche a farli precipitare direttamente, di persona, alla conversazione, nel ruolo di interlocutori sussidiari. Cioè: quando parlo col collega, col compagno, con l'amico potrò trovare gli stimoli migliori per un discorso fantastico se riesco a fermare vicino a noi due almeno un altro, o, ancora meglio, più altri interlocutori: essi saranno spettatori del nostro dibattito, ma anche interverranno o per loro o per mia iniziativa: la loro attenzione, il loro giudizio pendente, i loro interventi, la mia possibilità di lasciare di tanto in tanto l'interlocutore principale per rivolgermi a loro con l'intento di alleggerire, variare, distrarre, comprovare, drammatizzare, far sorridere, tutto ciò può rendere veramente subcreative le mie parole.

Linguag-gio e arte secondo B. Croce

Giustamente Benedetto Croce diceva che linguaggio e arte non sono due cose ma una sola, sono entrambe una stessa attività di espressione (sub)creativa. Mentre gli altri studiosi del linguaggio predicavano che la lingua fosse una «struttura» universale retta da «leggi» ferree e nascoste nell'inconscio dei parlanti (i quali – poverini – sarebbero come marionette o cursori di una macchina per scrivere elettronica, pronti e proni ad emettere al momento giusto ciò che il programma della Gran Madre Sintassi vuole, a nome e per conto suo, emettere), Croce invece capì che la lingua si compone e cresce grazie alle singole aggiunte originali dei parlanti: ciascun parlante, lungo la storia, può regalare il suo contributo individuale, libero, unico e assolutamente nuovo, che egli ha realizzato lì per lì, seguendo il proprio desiderio di aprire a sé e ai suoi amici e compagni il mondo della fantasia.

— • — • —

4
Gli eroi della fantasia

Seguendo l'impostazione che ti ho proposto, per la quale non solo il pensiero ma anche la fantasia è una reltà intersoggettiva che si rinnvoa e cresce grazie ai contributi individuali inseriti, però, in un contesto e in una tradizione, vorrei ora darti un'esemplificazione un po' più minuziosa di due delle risorse che prima ti ho solo compendiato: la letteratura e la storia. Comincio col presentarti alcune eminenti figure letterarie.

Achille

E, più precisamente, comincio con la letteratura classica, quella dell'antico popolo greco, una delle radici culturali dell'Occidente. Achille, pur figlio della dea del mare Tetide, era figlio del mortale Peleo ed era un uomo. Alle nozze dei suoi genitori le Moire, le divinità del Destino, avevano canto cupe e terribili, perché il figlio che sarebbe venuto sarebbe stato più di ogni altro legato alla grande guerra di Troia, che voincolse per molti anni tutti gli dei e gli uomini più notevoli di quei tempi.

Lattante, Achille fu immerso dalla madre nelle acque del fiume infernale Stige, acque che davano l'invulnerabilità, ma la mano materna, nel reggere il bimbo per il calcagno, fece sì che questa parte del corpo rimanesse vulnerabile. Fanciullo, egli fu affidato a un precettore, il saggio centauro Chirone; costui, un essere mezzo umano e mezzo equino, gli insegnò l'uso delle armi, la musica e la poesia.

Adolescente, fu educato, vestito da ragazza, assieme a delle ragazze figlie del re Licomede; così la madre Tetide cercava di nasconderlo per impedirgli di partecipare alla grande spedizione dei Greci contro Troia. Ma Odisseo lo scoprì; arrivò come un mercante di stoffe al palazzo di Licomede, le fanciulle si estasiarono di fronte alle vesti preziose ed eleganti, ma solo Achille si entusiasmò al vedere delle armi, che Odisseo aveva nascosto sotto le mercanzie.

Achille dunque partì, assieme al figlio Pirro Neottolemo, suo e di Deidamia. Nel campo dei Greci fu noto come l'Eroe Mortale, l'Eroe dalla vita breve (aveva infatti scelto di vivere un'avventura breve ma gloriosa piuttosto che arrivare in tarda età dopo una vita piatta e comune), ma anche come il Più Bello tra gli eroi, e come il Più Veloce Achille. Noto anche

per la sua ferocia (come poi anche suo figlio): egli aveva testo un agguato, presso la fonte sacra ad Apollo Timbro, alle fanciulle troiane che uscivano dalle porte di Scee per attingere acqua; ma non per loro aveva teso l'agguato, bensì per l'adolescente a cavallo che le scortava, Troilo: uscito dal boschetto in cui si era nascosto, si gettò sul ragazzo, lo afferrò per i lunghi capelli e lo sgozzò – come sacrificio per la vittoria su Troia – sull'altare del dio e gettò la sua testa contro i guerrieri troiani che accorrevano al soccorso.

Quando Agamennone, re dei re dei Greci, con prepotenza gli tolse la bellissima schiava Briseide, per farla sua concubina, Achille iniziò la sua «ira funesta», lasciò l'esercito dei Greci e con tutti i suoi si accampò poco distante, rifiutandosi di combattere ancora. E senza di lui Troia non sarebbe mai caduta. Ma il suo amico più caro, Patroclo, voleva continuare a combattere, cosa che, col permesso di Achille, fece, e morì ucciso dal più grande dei Troiani, Ettore, figlio del re Priamo. Questo fatto addolorò ed infuriò Achille che, dimenticato ogni risentimento, tornò sotto Troia e, per vendicare l'amico, fece strage dei Troiani ed uccise, in un duello memorabile, Ettore, non più di un agnello di fronte a lui, leone ruggente.

Altre imprese di lui si raccontano, ma quando, imbaldanzito dall'aver ucciso il bellissimo giovane Memnone, figlio della dea Eos, l'Aurora, inseguì i Troiani fin dentro la città, Paride con una freccia guidata da Apollo lo colpì al calcagno e lo uccise. Dopo i giochi funebri il suo corpo e quello dell'amico Patroclo furono cremati su un'alta pira e le loro ceneri, raccolti in un'anfora dorata donata da Dioniso, furono collocate in un mausoleo eretto sulla cima più alta del promontorio all'entrata dell'Ellesponto, così in alto che i naviganti potessero vederle a qualsiasi distanza. La sua anima finì nell'Ade, nei campi Elisi fioriti dei pallidi asfodeli, e tutti gli altri morti lo onoravano come loro re; ma quando Odisseo giunse vivo nel regno dei morti per trarne auspici e lo incontrò, Achille gli disse che avrebbe di molto preferito essere lo schiavo del più umile contadino che si scaldava sotto la luce del sole piuttosto che essere l'onorato Re degli ami campi dei morti.

— • — • —

Odisseo

Diversa fu la vita dell'eroe Odisseo, uomo come Achille e di lui ancora più umano, che amava la tranquilla vita famigliare più della guerra, eppure più della famiglia amava l'avventura, non per capriccio, ma per avere la conoscenza dei misteri del mondo.

Hermes, dio messaggero degli dei, generò Autolico, eroe astuto e principe dei ladri e degli inganni, questi sposò Anticlea, figlia dell'astutissimo Sisifo, ed essi generarono Odisseo – l'«Odiato», perché spesso chi è astuto e prudente è odiato – che fu adottato dall'eroe Laerte, re di Itaca, isola del mare Egeo di cui, a sua volta, divenne Re. Egli fu sempre amato e protetto dalla dea Pallade Atena dagli occhi lucenti, grande tra tutte le figlie di Zeus, e a lui fu donato l'arco di Apollo, inflessibile a tutti tranne che a lui.

Quando Elena, la più bella tra le donne della Terra, si doveva sposare, lui, unico tra i pretendenti, non mandò doni al padre; preferiva infatti la meno bella ma più saggia Penelope, figlia di Icaro, il cui nome significa l'«Anitra», la Fedele. Quando Agamennone chiamò a raccolta i re e gli eroi degli Achei, per portarli contro Troia a vendicare il fratello Menelao cui era stata rapita, da Paride troiano, la moglie Elena, Odisseo non voleva partire: si finse pazzo, e solo l'astuto Palamede, andato ad Itaca, dove quegli, nel simulare follia arava con i buoi la sabbia introno allo sterile mare seminando chicchi di sale, lo smascherò, ponendo di fronte agli zoccoli dei buoi il figlioletto Telemaco, ancora lattante: Odisseo s'arrestò, per salvare la propria progenie, rivelandosi savio e, dunque, dovendo partire.

A sua volta Odisseo smascherò Achille travestito da fanciulla e mote altre astuzie pose al servizio degli Achei per la conquista dell'alta Troia: riuscì a convincere Filottete – la cui presenza era voluta dal Fato – a raggiungere l'esercito; assieme a Diomede penetrò nella città assediata e rubò la statua di Pallade Atena (se la statua fosse rimasta, la città mai sarebbe caduta); inventò e preparò il grande e risolutivo inganno del concavo Cavallo di legno. Per gratitudine ai suoi servigi Agamennone, re dei re degli Achei, assegnò a lui le armi del morto Achille (e non ad Aiace Telamonio, dopo Achille il più forte in battaglia, che, per il pazzo orgoglio ferito, si tolse la vita da sé).

Finita la guerra, gli eroi degli Achei tornarono alle loro case, ma per Odisseo il ritorno fu lungo e doloroso: durò dieci anni. Questo, perché aveva accecato l'orrido mostro monocolo Polifemo, figlio di Poseidone, che era fratello di Zeus e dio degli oceani. Poseidone non poteva ucciderlo, perché il Fato – conosciuto ed approvato da Zeus, padre degli dei – così non voleva; ma poteva rendergli ben amaro il ritorno.

L'eroe aveva molti compagni, che da Itaca l'avevano seguito a causa dell'alta impresa, e tutti li perse: il versatile e scaltro Odisseo salvò sé stesso ma perse tutti i cari compagni, che pur aveva cercato di salvare. Sei ne perse nella battaglia contro i Cìconi, in Tracia, e prima li aveva chiamati tre volte ad uno ad uno; sei li perse, divorati empiamente, nell'antro di

Polifemo, e, pur felice di essere lui vivo, sulla nave assieme agli altri a lungo pianse e si rattristò per i morti; quando i compagni dalla maga Circe in Eea furono trasformati in porci e lui solo, salvato da Atena, rimase umano, non allungò la mano sui cibi che Circe gli offriva, ma pianse per i compagni e così pregava la maga:

> «O Circe, e quale uomo che sia giusto e assennato può avere cuore di saziarsi di cibo e di bevanda, prima di liberare i suoi compagni e vederseli davanti agli occhi? Ma se tu davvero mi inviti premurosa a mangiare e bere, scioglili, fammeli vedere coi miei propri occhi, i cari compagni.»

Sei altri compagni furono afferrati da Scilla, il mostro dai molti colli che si ciba di pescecani e di delfini, e di cui – essendo esso un male incurabile, contro cui era vano anche solo il pensare di lottare – Odisseo non raccontò niente prima, ai compagni; e quando essi furono acciuffati, lo chiamarono per nome, disperati, per l'ultima volta. Gli ultimi compagni li perse dopo aver lasciato l'isola dei buoi sacri al Sole Iperione: Zeus scagliò il fulmine vendicatore sulla nave, e Odisseo, che salì a cavalcioni su un frammento della chiglia, vide i compagni gettarsi in acqua, stridenti e dispersi, come cornacchie.

Eppure i compagni anche se la vollero; continuamente furono sedotti nonostante Odisseo cerasse di svegliarli dal fumo drogato della seduzione: nel paese dei Lotofagi masticarono il fiore che dà l'oblio della patria e lui fu costretto a legarli in fondo alla stiva delle navi; quando erano già in vista di casa, di Itaca, approfittando del sonno di Odisseo, stremato, che pur li aveva avvertiti, aprirono gli otri fatati di Eolo in cui erano racchiusi i potenti venti del mare, essi credevano che Odisseo, per egoismo, vi avesse nascosto tesori che non voleva spartire con loro, e invece balzarono fuori Euro, Noto, Zefiro e Borea a tempestare le acque e a chiudere, per loro, la strada del ritorno. Sedotti furono da Circe, il cui orzo, miele e vino mangiarono senza precauzioni, e scordarono la patria e la verga della dea li tramutò in porci; sedotti furono in Trinacria dove, nonostante le preghiere accorate di Odisseo, uccisero e mangiarono i buoi sacri al Sole Iperione, attirandosi l'ira fatale di Zeus.

Odisseo, dal canto suo, voleva tornare sì alla dolce casa, ma voleva anche vivere, intanto, la vita che viveva comunque: gli anni delle peregrinazioni erano pure anni di vita che egli voleva avere in pienezza, da par suo: non era timido ma era audace, e sempre cercava di accrescere – spinto dal dèmone della curiosità – la sua conoscenza del mondo. Nell'isola dei Ciclòpi voleva vedere quelle creature, sapere chi erano, se prepotenti ed incivili, oppure ospitali e timorate degli dei; anche nell'antro di Polifemo – quando ormai gli era manifesta la mostruosità dell'abitante – volle rimanere per vedere se il padrone gli dava ospitalità.

Nell'isola di Eea, dalla divina Circe, s'inoltrò per vedere chi facesse uscire fumo dalla casa nella selva; si diceva infatti che in quell'isola sorgesse l'Aurora: questa era dunque l'occasione buna per verificare. Quando, coi compagni, navigò accanto agli scogli tumultuosi delle Sirene, egli non volle otturarsi le orecchie di cera e così evitare di ascoltare il terribile canto, ma si fece legare all'albero maestro e volle ascoltare, e ascoltò e, sedotto, soffrì acutamente di non poter accondiscendere – perché legato, ma si era fatto legare lui – alla potente seduzione. Quando andò nell'Ade, nel regno dei morti, pur riconoscendo l'ombra di sua madre Anticlea, che voleva bere il sangue votivo delle vittime sgozzate, a lei non cedette, non la fece bere, prima infatti doveva far bere l'indovino Tiresia che gli profetò molte cose future e svelò molti misteri.

Neanche l'Ade, dunque, distolse Odisseo dalla sua ricerca del sapere; oltre che Tiresia egli interrogò Agamennone, Achille ed Eracle, e osservò tutte le grandi eroine dell'antichità e anche Sisifo e Tantalo; ma pietoso fu, appunto, l'incontro con sua madre Anticlea. Ella, sulle prime, vedendo che lui non la faceva avvicinare al sangue e vergognosa che il figlio la vedesse ormai così disumana e distrutta, vana ombra di una morte, inutile e svolazzante come le altre ombre simili a cornacchie, era timorosa e non aveva il coraggio di alzare la testa per guardare il figlio; ma poi anche lei potette bere e parlò e –oh, fortunato, nella sua sfortuna, Odisseo! – gli lodava a lungo la nuora Penelope e il nipote Telemaco e il marito Laerte: questa madre amando suo figlio amava anche senza gelosie tutti i cari di suo figlio; morì, era morta di dolore perché il figlio non tornava più. Odisseo cercò di abbracciare la madre fedele ma non ci riusciva, ella era infatti un'ombra, e per tre volta le braccia gli tornarono al petto.

Altre avventure visse Odisseo: resistette molte ore attaccato con le sole mani all'albero di caprifico per non cadere nel gorgo mortale della divina Cariddi; arriva ad Ogigia, l'isola della ninfa Calipso, che lo brama e lo vorrebbe fare immortale e sempre giovane accanto a lei: ma egli è triste e desidera il ritorno ad Itaca; dopo nove anni gli dei, riuniti a concilio, decidono di liberarlo e Calipso obbedisce. Ma la zattera viene avvistata e distrutta da Poseidone furente, che scorge l'odiato Odisseo; per ore e giorni questi nuota nella tempesta, ma, protetto da Atena e da Leucotea, e soprattutto dal decreto inaccessibile del Fato, non muore e riesce ad approdare stremato e gonfio d'acqua salata nell'isola dei Feaci, Scheria; infatti un dio fluviale lo accoglie nella sua calma foce salvandolo dalle onde e dagli scogli aguzzi.

Qui, con prudenza ed astuzia, egli riesce a farsi accogliere dalla figlia del re, Nausicaa, e poi dal re stesso, Alcinoo, il quale, commosso dai bellissimi racconti dell'eroe, lo farà

riportare ad Itaca con una nave magica carica di doni. Ad Itaca, finalmente! E qui Pallade Atena, in sembianza di un giovane pastore, gli si fa incontro, e quel prudente non rivela di essere Odisseo, ma anzi continua ad interrogare per accertarsi che l'isola sia proprio Itaca, la sua patria, ed inventa fantasiose fandonie per nascondere la propria identità.

Atena dagli occhi lucenti sorrise e gli si rivelò e, carezzandogli la mano, a lui rivolgeva parole:

> «Sagace deve essere, e ben furbo, chi intende superarti in ogni sorta di inganni, anche se è un dio che ti viene incontro! Ostinato raggiratore, insaziabile di astuzia, non dovevi neppure ora che sei nella tua terra smettere gli imbrogli e i discorsi bugiardi che ti son cari sin dalla culla? Ma non parliamone più: conosciamo bene, entrambi, vari espedienti, poiché tu sei il migliore tra tutti i mortali per senno e per l'arte di parlare, ed io fra tutti gli dei ho fama, per la saggezza e gli scaltri disegni. Però tu non riconoscesti Pallade Atena, la figlia di Zeus: non riconoscesti me che sempre in ogni difficoltà ti assisto e ti proteggo, e ti resi caro a tutti i Feaci. Ed ora sono venuta per ordire con te una trama e nascondere le ricchezze che i nobili Feaci ti diedero alla partenza. E sono venuta a dirti quante pene è destino che tu sopporti nella tua casa. Ma pazienta, anche se ti costa: e non raccontare a nessuno, né uomo né donna, che sei giunto dopo varie peregrinazioni, ma in silenzio patisci e soffri e sappi subire le violenze degli uomini.»

E a questo discorso Odisseo rispose, però, con ulteriori domande: persino alla dea, ormai rivelatasi, continua a chiedere se quell'isola è proprio Itaca, e vuole prove. Gli rispondeva allora la dea dagli occhi lucenti, Atena:

> «Sempre tu hai lo stesso carattere. Per questo non posso abbandonarti nella tua infelicità, perché sei assennato e perspicace e prudente. Un altro uomo tornando dalle sue peregrinazioni correrebbe con gioia a casa a vedere i figli e la sposa.»

E così dicendo la dea dissipava la nebbia e gli mostrava il suolo di Itaca, il porto di Forco, lo speco delle Naiadi, il selvoso monte Nerito. Assieme, poi, sotto un ulivo si siedono e come cari compagni ordiscono le trame contro gli arroganti giovani nobili, i Proci, che da anni occupavano la casa di Odisseo, divorandone le sostanze, affinché qualcuno di essi riuscisse a convincere Penelope a sposarsi di nuovo.

La dea lo rese brutto e vecchio e lo ricoprì di ripugnanti abiti da mendicante. Ed Odisseo, nell'umiltà e nel nascondimento, poteva ora vedere tutti, i famigliari, gli amici, i servi e le ancelle, i Proci nemici, senza essere riconosciuto e mettendo tutti alla prova: per vedere chi, sinceramente, senza potere sperare niente di preciso e sicuro, ancora lo amasse e gli fosse fedele, e chi no. Conobbe la fedeltà del porcaro Eumeo, si rivelò al figlio Telemaco, venne riconosciuto dalla nutrice Euriclea e dall'esausto cane Argo; i Proci, accecati, invece, lo schernivano ed umiliavano.

Ma lui preparava la vendetta e col figlio e coi servi fedeli e con Atena invincibile che innalzò e scosse l'égida di morte, chiuse i giovani prìncipi nell'ampia sala dei banchetti e compì la strage: alla fine i Proci erano come pesci morti brulicanti in un lago di nero sangue. E infine Odisseo si rivelò alla moglie, ma la savia Penelope, con l'animo rattrappito dal lungo dolore non voleva credergli subito, e solo dopo molte prove gli credeva. Allora gli sposi nel talamo nuziale godettero il loro dolce amore e, dopo, si misero a chiacchierare a lungo, aprendosi a vicenda il cuore carico e quasi paralizzato dal dolore; e potevano chiacchierare quanto volevano perché Atena dagli occhi tratteneva l'Aurora dalle dita rosate nelle dimore di Oceano, per prolungare la notte. Infine mandava su Penelope e su Odisseo il dolce sonno.

— • — • —

Davide

Un'altra radice del nostro immaginario è Israele; dalla sua tradizione ti ricordo le gesta di quell'eroe che per diversi secoli fu considerato per antonomasia l'Unto – in ebraico «unto» si dice «messìa», in greco si dice «cristo» - cioè il Re, poiché in Israele i re si consacravano con l'olio, e non si incoronavano. Il suo nome era Davide.

Saul fu il primo re di Israele, ma col tempo il suo cuore si pervertì e il dio Jahvè parlò al sommo sacerdote Samuele e lo incitò a trovare un altro e più degno re: che Samuele prenda il suo cornetto d'olio e vada dal pastore Jesse, a Betlemme, a cercare tra i suoi figli.

Jesse gli presenta orgoglioso i tre figli maggiori, che per statura e atteggiamento piacevano a Samuele ma non piacevano al signore Jahvè. «Son tutti qui i figli tuoi, o Jesse?»; «No – dice il pastore – c'è ancora il più piccolo che ora è nei campi a pascolare le pecore»; Samuele, ispirato da Dio, dice a Jesse di farlo chiamare. Si chiama Davide, è ancora un ragazzo, di aspetto grazioso, coi capelli rossi e dagli occhi belli. Samuele, ispirato, lo unge e consacra.

Si sparge la voce che questo ragazzo sappia suonare bene la cetra e cantare, e, siccome era di aspetto gradevole, il re Saul lo chiama tra i giovani di compagnia del palazzo: infatti il re sente dentro di sé uno spirito malvagio che lo rende cattivo e triste e ha bisogno di distrarsi con la musica; quando sente cantare Davide questo spirito si dissipa, per un po'.

Israele è in guerra coi Filistei, gli eserciti si fronteggiano; da quello nemico esce Golìa di Gat, un guerriero gigantesco, orgoglioso e feroce, con una pesante corazza coperta di

scaglie di bronzo e una lunga lancia; egli con voce potente sfida Israele: «C'è qualcuno di voi che osi combattere con me a duello? Noi Filistei promettiamo che se vincerà Golia tutti voi sarete nostri schiavi, se vincerà il campione di Israele tutti noi saremo schiavi vostri!». Ma gli Israeliti hanno paura e nessuno osa offrirsi.

A parte Davide; pur se disprezzato e rimproverato dai fratelli maggiori per la sua temerarietà, si offre al duello; Saul cerca di dissuaderlo ricordandogli che è ancora solo un ragazzo; ma Davide risponde al re:

> «È vero, ma ancora più giovane mi sono abituato a strappare gli agnelli del mio gregge dall'artiglio rapace del leone e dell'orso, e ho spezzato la schiena all'orso e rotto il cranio al leone, e come il signore Jahvè mi ha salvato dalla bocca delle belve così io credo e so che mi libererà dall'arroganza di questo incirconciso.»

Saul cede, gli viene data una corazza, ma Davide, non abituato, se la toglie e getta via anche le armi pesanti, prende un bastone da pastore e una fionda, raccoglie cinque ciottoli e va sul campo. Golia irride il giovinetto, non lo stima un degno avversario, ma Davide gli dice: «Oggi il signore Jahvè, attraverso di me, colpirà duramente sia te che tutti i Filistei.» Detto ciò corre verso il gigante, rotea la fionda e getta un ciottolo che si conficca sulla fronte di Golia, che crolla. Davide con la spada di lui gli taglia la testa che porta a Saul. I Filistei quel giorno vengono tutti sconfitti da Israele.

Allora Gionata, il giovane figlio del re Saul, si sentì legare d'amore verso Davide, lo amò come amava la sua anima stessa e fece un patto di lealtà e fedeltà con lui; si spogliò delle armi e delle vesti e le donò al vincitore di Golia. Da allora Davide diventa guerriero terribile e capitano di successo, che speso porta alla vittoria manipoli di Israeliti contro i nemici. Israele lo ama e, nel suo cuore, comincia a preferirlo a Saul.

Saul comincia dunque ad essere geloso; il suo spirito malvagio a volte ha il sopravvento: una volta mentre Davide cantava nel palazzo, il re gli scagliò contro una lancia, ma lui la schivò e, per quel giorno, si eclissò. Un giorno Saul gli propone di sposare sua figlia Micol; come prezzo per la fanciulla però vuole dal prode capitano cento prepuzi di Filistei circoncisi, sperando che in battaglia egli muoia. Ma Davide invitto porta al re i cento prepuzi.

Sempre più spesso, in cuor suo, il re medita la morte di Davide, ma il figlio Gionata se ne accorge e avverte il suo diletto amico, con lui rinnova l'alleanza – egli infatti lo amava come amava sé steso – e, scoperto dal padre, viene duramente offeso da lui: Saul gettò contro Gionata una lancia, ma egli la evitò e si alzò adirato. Davide fugge dal palazzo e

diventa capo di una banda di fuorilegge; per anni, nel deserto e sui monti, chiunque avesse malcontento e fosse oggetto di ingiustizie incurabili, si avvicinò a lui e diventò suo fedele guerriero. Saul gli dà la caccia tutti i giorni, inferocisce e fa strage dei villaggi che ospitano la banda di Davide, scanna tutti i sacerdoti che a lui diedero aiuto. Eppure Jahvè mai glielo consegna. Gionata, di nascosto, va nel deserto e incoraggia l'amico: «Tu sarai re d'Israele, ed io ti sarò secondo!».

Nella sua caccia all'uomo, una volta Saul entra in una caverna per riposare all'ombra, ma dentro era nascosto Davide coi suoi giovani armati, e, nel buio, senza che quello se ne accorga, taglia con la spada un lembo del mantello del re. Poi, sul campo, da lontano glielo esibisce e grida: «Guarda, o Saul, avrei potuto ucciderti, ma non alzerei mai la mano sul consacrato di Israele; perché continui a dar la caccia a uno come me, che vale meno di una pulce del deserto?». Ma Saul, se si commuove sul momento, mai in cuor suo riesce a scacciare la propria dannata gelosia e paura.

Davide, per sfuggirgli, deve abbandonare anche i margini del territorio di Israele, va dai Filistei e diventa feudatario del loro re; eppure sempre, in terra straniera e tra dèi stranieri, prima di ogni decisione e battaglia, si fa coprire con l'efod e invoca e dialoga col suo dio Jahvè. Coi suoi soldati si mostra sempre molto saggio e prudente, sempre distribuendo con giustizia i frutti del bottino e sedando le liti; mai porta le armi contro Israele Egli non è a Gelboè quando in battaglia i Filistei vincono Israele, Gionata viene ucciso e Saul si suicida.

Affranto dal dolore Davide musica un'elegia funebre per onorare il re Saul e compiangere l'amato Gionata: «Una grande pena ho per te, fratello mio Gionata, mi eri tanto caro! Era meraviglioso per me il tuo amore, più dell'amore delle donne. Come sono caduti i prodi, e sono perite le armi di guerra?»

L'altro figlio di Saul, Is-baal, viene fatto re d'Israele, sotto la tribù di Giuda segue Davide; scoppia una guerra civile per la successione al trono; uno dei suoi capibanda uccide a tradimento Is-baal e ne porta la testa a Davide sperando ricompensa; Davide, sdegnato, però lo uccide. Allora tutte le tribù di Israele si sottomettono a Davide che di nuovo, pubblicamente ora, viene unto Re. Aveva trent'anni e per quaranta avrebbe regnato su Israele.

Ebbe molte mogli e concubine e molti figli e figlie. Sbaragliò Filistei, Moabiti, Aramei, Ammoniti, Amaleciti, Idumei, e fece del suo regno un piccolo impero. Sulla propria vita, sulle proprie sofferenze e vittorie egli compose e musicò molti salmi tra cui questo:

> «Il Signore è mia roccia e mia fortezza, mio scampo per me è il mio Dio; mia rupe in cui mi rifugio, mio scudo e mio corno di salvezza; mia roccia e mio scampo, mio salvatore. Tu mi salvi dalla prepotenza. Invocai il Signore, degno di lode, e fui salvato dai miei nemici. Essi mi affrontarono nel giorno della mia calamità, ma il Signore fu sostegno per me. Mi fece uscire in un luogo spazioso, mi liberò perché si compiace di me. Il Signore mi ricompensò secondo la mia giustizia; secondo la purezza delle mie mani mi retribuì; perché io ho osservato le vie del Signore e non ho agito male lontano dal mio Dio; perché ogni suo precetto fu davanti a me, e dalla sua legge non mi allontanai. Egli rese i miei piedi come cerve, mi fa stare in piedi sulle alture; egli addestrò le mie mani alla guerra e pose un arco di bronzo sulle mie braccia. Inseguii i miei nemici e li distrussi, non tornai indietro finché non li annientai. Li annientai e li percossi, tanto che ora non poterono rialzarsi, essi caddero sotto i miei piedi. Li ho stritolati come la polvere della terra, come il fango delle strade li ho stritolati e calpestati. Per questo ti lodo, o Signore, tra i popoli e salmeggerò al tuo nome. Egli concede grandi vittorie al suo re e compie opere d'amore per il suo consacrato, per Davide e la sua discendenza per sempre.»

Per rendere Gerusalemme capitale religiosa, oltre che politica, il re Davide fa trasportarvi da Silo l'arca dell'alleanza, in cui, sotto i cherubini, sono conservate le tavole della Legge, e davanti ad essa, in corteo, per entusiasmo religioso si mise a danzare coperto solo da un efod di lino, eccitato e discinto. Micol, sua sposa, lo vide dal palazzo e lo disprezzò: egli aveva fatto vedere le proprie vergogne alle sue serve. Ma Dio punì l'orgogliosa Micol e non le fece avere figli; e Davide le rispose: «Voglio danzare alla presenza del Signore, che mi ha preferito a tuo padre, stabilendomi principe su Israele; sì, alla presenza del Signore mi renderò spregevole ancor più di così».

Il profeta Natan, ispirato da Dio, un giorno disse al re Davide che egli avrebbe avuto da Jahvè una discendenza che sarebbe rimasta salda in eterno; allora il re si pose di fronte a Jahvè e pregò: «O Signore, a motivo della tua parola e secondo il tuo cuore operi tutte queste grandi cose, per farle conoscere al tuo servo. Per questo sei grande, o Signore Dio; non c'è nessuno come te e non c'è Dio fuori di te.»

Eppure Davide, se qualcosa certo aveva di buono, come tutti i figli degli uomini non era completamente buono. Un giorno, dalla terrazza del palazzo, vide in un giardino una fanciulla nuda che si lavava nel bagno; era Betsabea, al sposa di un suo generale, Uria l'Ittita, che in quei giorni stava combattendo lontano per Israele. Il re arde d'amore per lei, la chiama e gode del suo corpo adultero e concepisce un figlio. Allora il re medita la morte di Uria, il marito, e manda lettere ai suoi generali in guerra dicendo di esporre Uria alle imprese più pericolose e disperate dell'avanguardia e poi di ritirarsi a sorpresa col resto dell'esercito, affinché quello sia ucciso dal nemico. E così avviene; Davide sposa Betsabea che gli partorisce quel figlio.

Ma ciò appare malvagio agli occhi del signore Jahvè, che ispirò il profeta Natan a parlare al re: Divide era uno che possedeva tanto eppure toglie con rapina quel poco che un altro più povero possedeva. Davide è addolorato e si riconosce colpevole, si pente e si accusa pubblicamente e fa dure penitenze. Jahvè decide allora di non farlo morire, ma morirà il piccolo figlio suo e di Betsabea. Anche in altri modi Davide e i suoi figli vennero puniti da Jahvè: il figlio Ammon con violenza compie incesto con sua sorella, la figlia di Davide Tamar; il figlio Assalonne, sdegnato, uccide il fratello Ammon. Davide non ha la forza di punire nessuno dei suoi figli per questi crimini; ha il cuore debole.

Assalonne anche si ribella col padre perché vuole il regno e gli fa guerra; va anche a giacere, per spregio, con le concubine di Davide. La guerra civile è lunga e dolorosa, ma Davide dice sempre ai suoi guerrieri di risparmiare suo figlio Assalonne; eppure infine questi viene ucciso e Davide piange e trasforma la vittoria e la fine della guerra civile da festa in lutto.

Davide diventò molto vecchio e impotente, aveva sempre freddo e gli fu data una fanciulla vergine per riscaldargli il letto, ma lui non riesce a godere il suo corpo. Si scatenano tra i figli e le mogli lotte di corte per la successione, ma Davide stesso fa sì che Salomone, un altro figlio di Betsabea, sia scelto e unto re. A Salomone Davide fa questo testamento: «Osserva la legge di Dio e compi le vendette mie, che sono tuo padre; fa scendere negli Inferi, con le teste insanguinate, i miei nemici.». Ciò detto, Davide si addormentò coi suoi padri.

— • — • —

Sigfrido

Un'altra radice culturale europea è quella nordico-germanica. E ora, dunque, parliamo di Sigfrido. Sigmund, re di Danimarca sposa Hirdis, da cui nasce il bimbo Sigfrido, ma subito dopo viene ucciso dai discendenti del re Hunding, lasciando orfano il piccolo. Questi sarà il più grande tra tutti i re del Nord.

Egli, ragazzo, fu educato ed addestrato dal magico nano Regin: questo nano aveva un fratello, Fafnir, assieme al quale aveva ucciso nel sonno loro padre per appropriarsi di un magnifico tesoro d'oro e di gemme, che il padre, con un ricatto, aveva estorto al malvagio dio del Wahlalla, Loki. Ma i due fratelli non avevano spartito: Fafnir prese tutto per sé e se ne andò via lasciando Regin con la sete dell'oro e la sete di vendetta. Avendo il magnifico ragazzo Sigfrido come apprendista e discepolo, Regin tenta l'occasione e lo aizza contro Fafnir, nel frattempo trasformatosi in un repellente e pericoloso drago e dimorante, a custodia dell'oro, in una landa lontana e desolata.

Come lo aizza? Sfidando il suo coraggio, dicendogli: «O giovane eroe, tu sei valente a lottare con gli altri giovani, a domare cavalli e ad attraversare i deserti di ghiaccio. Ma avresti l'ardire e lo spirito per, sconfiggere no, non dico, ma almeno affrontare il drago Fafnir?». Regin forgia per Sigfrido la spada Gram, tanto affilata che essa poteva tagliare con un sol colpo un fiocco di lana immerso nella gelida corrente del fiume Reno.

Assieme il nano e il ragazzo si spingono sugli orridi sentieri su cui striscia Fafnir per andare a bere ai ruscelli; scavano una buca in cui Sigfrido si nasconde con Gram in agguato; Regin si defila; dopo alcun tempo arriva il sozzo drago vomitando veleno; quando il ventre dal soffocante fetore copre la buca, Sigfrido vi immerge Gram fino all'elsa.

Un acuto dolore di morte afferra il serpente, che si contorce orribilmente devastando e facendo tremare il terreno d'intorno; quando poi scorge, nell'agonia, Sigfrido, così lo interpella: «O giovane eroe, chi sei tu, quale uomo ti ha generato?». Ma Sigfrido non voleva sulle prime rivelare il proprio nome, conosce infatti la forza maligna delle maledizioni incantate dei draghi morenti, e risponde: «Mi chiamo Prodigio, e non ho padre, sempre sono solo, e sono venuto per ucciderti perché così mi piaceva, per mostrare il mio coraggio al cospetto degli uomini.»

Ma Fafnir non gli crede e con astuzia ribatte: «Se nessun uomo è tuo padre, sei forse figlio di un mostro, il verme di una carogna, o un laido omuncolo artificiato dall'impuro siero magico di una fattucchiera?». Allora l'orgoglioso Sigfrido risponde: «No! Son figlio del re Sigmund, io sono Sigfrido e ti ho vinto e distrutto solamente con la forza delle mie armi!». E Fafnir, con odio: «Maledetto Sigfrido, questi gingilli d'oro, per rubarmi i quali certamente sei venuto ad uccidermi a tradimento, ti porteranno alla rovina!».

Ma il ragazzo vuol cogliere l'occasione a farsi istruire dal drago, che, come tutti i figli dei draghi, si sa, è sapientissimo, e gli chiede: «O caro Fafnir, tu, che sai tutto, dimmi chi sono le Norne, le dee inavvicinabili del Fato. Sono esse di un'unica razza e famiglia, o di molte stirpi, forme e specie?». E il drago morente: «Ragazzo, le Norne divine non sono tutte sorelle, ma sono dee generate secondo molte stirpi e famiglie, e ciascuna, quando vuole, agisce per sé. Ma tu, caro ragazzo, mio eroe, non prendermi l'oro e le gemme, è molto meglio per te contentarti di avermi vinto e ucciso e cavalcare subito via e ricevere la gloria dagli uomini.». E Sigfrido: «Chi sei tu per dettar condizioni, laida bestia morente? Io prenderò quello che è mio piacere prendere, e tu va' all'inferno!».

Quando Fafnir esala l'ultimo respiro pestilente, e solo allora, Regin balza fuori dal suo nascondiglio per assaporare con voluttà avida la sua vendetta, e a lui parla il ragazzo, velato di malinconia: «O Regin, amato maestro, se tu astutamente non mettevi in dubbio il mio coraggio, io non sarei stato eccitato a combattere ed uccidere il drago!». Ma Regin forse non l'ascolta e si avvicina all'immane carogna e gettandosi nello squarcio di Gram si abbevera al sangue di Fafnir, poi gli strappa il cuore e ordina al ragazzo di cuocerlo a puntino, mentre, intanto, lui va a dormire.

Sigfrido obbedisce, ma dopo un po', per vedere se è cotto, tocca il cuore con un dito e la schiuma sanguigna lo scotta; per alleviare il bruciore si mette il dito, intinto di sangue draghesco, in bocca. E subito, per magia, diventa capace di capire il linguaggio degli uccelli. Dagli alberi dintorno ode infatti le cinciallegre chiacchierare tra loro concitate: «Il nano magico Regin tradirà certamente l'eroico ragazzo Sigfrido, se questi non lo previene: dovrebbe ucciderlo prima, per non essere ucciso egli stesso! La sete dell'oro, ancor più di quella di vendetta, è infatti antica nel cuore marcio del vecchio Regin, e mai permetterà che altri possa anche solo contemplare il suo brillante tesoro.».

Subito furente di rabbia, allora, Sigfrido con Gram mozza la testa del nano che dorme: era stato pur questi a forgiare essa, la spada! Poi divora il cuore di Fafnir e beve il sangue di entrambi i fratelli morti. Ancora ode i discorsi delle cinciallegre ignare: «Su un monte lontano, in un castello di pietra nera e di bronzo, circondato da altissime mura di fiamme, dorme da anni la tremenda valchiria Brunilde, la bellissima sorella magica del re Attila degli Unni; ella è così punita dal dio Odino, che l'ha punta con una spina incantata perché lei, come valchiria, e non come donna, amava e salvava, portandolo al Wahlalla, un eroe non amato da Odino, il potente signore degli dei. Ella è bellissima e solo – è il Fato – l'eroe Sigfrido potrà liberarla.».

Sigfrido entra allora, seguendo le orme sul terreno, nell'antro di Fafnir, chiuso da porte di ferro: all'interno un tesoro enorme risplende di luce propria: monili, coppe, diademi, statue, tutto è d'oro levigato e puro, e i gioielli contengono coloratissime gemme. Così, con quest'oro, l'eroe diventa famoso e importante, desiderato e stimato da tutti. Viene dunque accolto famigliarmente alla corte dei Burgundi dove la Regina Madre ha tre figli: Crimilde, Gunnar, Hagen. Ella gli promette in sposa la figlia Crimilde se egli, travestito magicamente, con le sembianze di Gunnar, riuscirà a liberare la valchiria Brunilde e ottenerla in sposa dal fratello Attila.

Sigfrido arriva al castello di bronzo e roccia nera e riesce, poiché aveva mangiato il cuore del drago, ad oltrepassare l'altissima muraglia di fiamme e a risvegliare la valchiria, tremendamente armata, sul suo letto di pietra intagliata. Brunilde, appena lo vede, subito lo ama e l'amore si accresce quando egli la riporta alla corte di Attila e si esibisce come vincitore di Fafnir e come possessore dell'oro fatato del Reno. Ospite al palazzo, Sigfrido, sempre sotto le spoglie di Gunnar, dorme otto notti nel letto di Brunilde e la tratta come una sorella senza mai toccarla e lei come un fratello felice e orgogliosa. A Sigfrido però piange il cuore di chiedere in sposa per un altro una donna che lo ama più di tutti al mondo e che anche lui ora crede di amare.

Attila consente alle nozze, e i due partono per il palazzo dei Burgundi dove, nello stesso giorno prestabilito si svolgono le fastosissime nozze delle due coppie: Sigfrido e Crimilde, Gunnar e Brunilde. Ma Brunilde ben presto si accorge dell'inganno e dentro di lei cresce un odio sempre più feroce per Gunnar e Crimilde, e un odio misto a gelosia per Sigfrido: lui voleva sposare, perché solo lui è il vincitore del drago e dunque degno di una grande valchiria; se lui non può essere suo, non deve essere di nessun'altra.

Lei allora, comprendendo come l'avido Gunnar desiderasse l'oro di Sigfrido (e anche temesse che con esso un giorno l'eroe potesse oscurare la potenza sua e di suo fratello Hagen), fomenta i tristi pensieri del marito e gli fornisce un pretesto: presenta a lui la falsa accusa che Sigfrido, quando venne da Attila, ebbe rapporti carnali con lei. Gunnar ed Hagen allora s'induriscono il cuore e una notte uccidono Sigfrido mentre dormiva nel letto nuziale.

Crimilde si sveglia e lo vede immerso nel sangue, mentre, morente, le dice: «La colpa è, soprattutto, di Brunilde, che mi amava più di qualsiasi altro uomo sulla terra; e mi accusò falsamente; ma io, ti giuro, mai tradii la fedeltà verso l'amico Gunnar, io mai, quando giacqui con Brunilde, nel suo palazzo per otto notti, la toccai». Crimilde piange disperatamente sul cadavere dell'eroe ed esce fuori di senno, Brunilde la vede e scoppia in una risata così fragorosa che ne trema il palazzo dei Burgundi, ma, quando vede lo squarcio nel petto di Sigfrido, si mette a vomitare veleno e a spruzzare fiamme gialle e azzurre dagli occhi; e mentre Crimilde, folle, cominciò a vagare esule per i deserti, Brunilde uccise i propri paggi e scudieri ed ancelle e poi, presa la sua spada di valchiria, si suicidò.

— • — • —

Parsifal

Dalle radici culturali dette – e da altre – nasce in Europa la civiltà cavalleresca e sedicente cristiana. Un suo eroe è Parsifal.

Era il tempo in cui gli alberi fioriscono e si levò l'adolescente figlio della vedova della Guasta Foresta, nel Galles; a cavallo con tre giavellotti per la caccia. Ma in campagna vede cinque cavalieri – mai prima ne aveva visto uno – con i giachi brillanti, gli elmi luccicanti, l'oro e l'azzurro e il bianco e il vermiglio: crede di vedere gli angeli del paradiso di cui gli parlava la madre, e uno di loro, dieci volte più bello degli altri, gli sembra il buon Dio: si getta dunque di fronte a lui per adorare e recitare il *Credo*.

Quelli ridono della semplicità del ragazzo e gli dicono di essere cavalieri del cortese re Artù. Tornato a casa, la madre si dispera perché non voleva che suo figlio conoscesse l'esistenza dei cavalieri e, di malavoglia, racconta: il padre di Parsifal era un grande cavaliere ma fu crudelmente ferito alle gambe e infermò per tutta la vita perdendo ogni ricchezza, i suoi due fratelli maggiori, anch'essi investiti cavalieri, morirono fatti a pezzi in battaglia, rimase a lei solo il piccolo Parsifal.

Ma ora lui vuole andare da re Artù e farsi cavaliere; addolorata, la madre allora lo lascia partire, non senza prima dargli consigli: «Soccorri le dame che han bisogno di aiuto, se esse ti concedono solo un bacio non le importunare e contentati. Prega nostro Signore in chiesa e nei monasteri!». Egli parte a cavallo, dietro sente un grido, si volta e vede la piccola figura della madre accasciarsi a terra, la crede svenuta per il dolore, ma non torna indietro e prosegue.

In mezzo alla campagna trova un grande e ricco padiglione, entra e trova una donna sola: fraintendendo gli insegnamenti della madre, Parsifal le salta addosso, lei spaventata non riesce a difendersi se non con grida e con deboli gesti, lui crede che per «servirla» debba per forza baciarla e la bacia a forza; soddisfatto poi si mette a banchettare con le pernici e le torte apparecchiate in vasi d'argento sui tavoli del padiglione; lei lo minaccia: arriverà il suo amante che si vendicherà orribilmente sia sul ragazzo sia su di lei, credendola infedele; ma il ragazzo non capisce e mangia di gusto.

Alla fine le vede al dito un anellino di smeraldo, glielo strappa e se lo prende come ricordo – la madre gli aveva detto di accettare dalle damigelle solo un anellino e nient'altro, ma lui non capiva bene il significato di «accettare» - e quella si dispera perché era un regalo del suo amante che, non trovandoglielo addosso, si sarebbe certo infuriato. Poi il ragazzo le

risalta addosso, la stringe e la strizza, lei si dibatte, ma lui le dà gli ultimi baci e poi, sazio, se ne va salutandola con un inchino.

Dopo molte ore Parsifal arriva al castello di Artù, Cardoel; sul limitare vede uscire un cavaliere tutto vestito di un'armatura di acciaio purpureo – ogni cosa brilla del rosso metallo – e il ragazzo se ne innamora: mai vorrà indossare un'armatura diversa da quella! Poi entra, a cavallo, nella sala dei banchetti e vede Artù pensoso, seduto in silenzio tra i suoi, al saluto due volte non risponde, è assorto, il muso del cavallo di Parsifal gli fa cadere la corona dal capo, ma Artù non se ne accorge, è triste perché il Cavaliere Rosso lo ha offeso e lo ha minacciato di togliergli il trono.

Finalmente Artù lo vede, e ammira la bellezza del ragazzo, ancora senza barba, di forme tanto belle e perfette che mai erano state viste in quella terra; tutte le dame e i cavalieri ugualmente ammirano e si rallegrano per la venuta dell'ospite. Parsifal è deciso: «Sire, fatemi cavaliere, che me ne voglio andare». Il suo visto mostra occhi chiari e ridenti: appare contemporaneamente bello, nobile e forte.

Fatto cavaliere, però, Parsifal rifiuta le armi che Artù gli vuole donare: egli vuole quelle del Cavaliere Rosso, e solo quelle. Subito dunque parte alla sua rincorsa. Lo trova nella foresta: «Signor cavaliere toglietevi presto l'armatura, se no verrò io a togliervela perché non posso lasciarvela; le armi sono mie perché mi piacciono e non porterò altre.» Il Cavaliere crede pazzo il ragazzo, non vuole duellare e si limita a bastonarlo con il manico della lancia; ma il ragazzo, adirato e contuso, tira un giavellotto che s'infila nella celata, poi nell'occhio, poi esce dalla nuca del Cavaliere Rosso, che spargendo sangue e cervella subito muore; e viene spogliato delle belle armi di acciaio vermiglio.

Cavalcando, poi, Parsifal arriva al castello di un valente duca, ser Gurnematz, che accoglie il cavaliere con tutti gli onori; presto si accorge della sua semplicità, vede che neanche sa usare la spada; comincia allora ad addestrarlo. Lo fa duellare con sé e con i suoi cavalieri con le spade e con la lancia e ammira i suoi rapidi progressi. Poi gli insegna: «Ricorsati, quando l'avversario è battuto e non potendo difendersi chiede grazia, devi, ti prego, averne misericordia e non ucciderlo. Inoltre, farai cortesia se, con persone conosciute da poco o di alto rango, non sarai troppo loquace: ascolta, pensa e non far troppe domande. Soccorri le dame in pericolo, le vedove, gli orfani e qualsiasi debole oppresso. Va spesso al monastero a pregare Messere Dio Onnipotente, che ti conservi cristiano».

Parsifal lo abbraccia, felice che gli insegnamenti del nobile duca siano così simili a quelli della ormai lontana madre. Poi parte e cavalcando per la campagna arriva a un castello ricoperto d'ardesia dove tutti, valletti e damigelle, sono tristi e provati nell'aspetto; ne è signora dama Biancofiore, bionda e dalla pelle candida come avorio o marmo. Accoglie l'ospite che si astiene dal parlare (per seguire il consiglio di Gurnematz sulle buone maniere).

Ma poi la gentilezza della dama e il calore del banchetto rompono il mutismo del giovane, che mangia bene e poi chiede di andare a letto: nulla sa dell'amore e non ci pensa: datagli una camera, subito dorme. Invece Biancofiore veglia sola nella sua, finché si decide e va in quella dove dorme Parsifal e lo sveglia mettendosi a piangere e a singhiozzare. Lo abbraccia e gli racconta di essere perseguitata dal re Clamandeu, che la vuole sposare a forza e toglierle il feudo, da molti mesi la assedia e sono rimasti pochissimi viveri e i suoi cavalieri sono stremati. Biancofiore chiede a Parsifal di combattere a duello col re prepotente come suo campione.

Parsifal si commuove e la accoglie sotto la coperta: si baciano e si abbracciano tutta notte, ma nulla più. Il mattino Parsifal si offre come campione della dama, sfida re Clamandeu, combatte e vince: sta per uccidere l'avversario, ma questi domanda grazia e il giovane (che si ricorda del consiglio di Gurnematz) ha misericordia e, come riparazione, solo chiede a Clamandeu di andare da re Artù e di mettersi al suo servizio. Finalmente libera e felice, Biancofiore tiene il giovane a vivere con sé al castello.

Ma i pensieri di Parsifal sono lontani, si ricorda della madre, che rivede svenuta in lontananza. Ora il suo unico pensiero è di tornare a rivederla. Se è viva lo porterà al castello della sua amica, se è morta tornerà ugualmente. E dice alla sua amica: «Io infatti ti amo e ti prometto che ti amerò, e, se Dio me lo permette, ti chiederò di essere mia moglie». Biancofiore allora, pur se triste, lo lascia partire.

Cavalcando per la campagna, arriva a un castello con una torre altissima; viene ben accolto, liberato dalle armi e condotto in un'ampia sala in cui è seduto il signore, re Amfortas, che si scusa col giovane perché non può alzarsi per riceverlo degnamente; è malato e non può farlo. Amfortas è chiamato anche «Re Pescatore», perché non può più cavalcare, duellare né andare a caccia e solo può sedersi su una barchetta a pescare nel fiume. Egli onora lo straniero – che sente mandato dal Cielo – regalandogli una bellissima spada dal pomo cesellato in oro; Parsifal la brandisce, la vede adattissima a sé, sia appesa al corpo sia in pugno, e si sente adatto a giostrare come un vero barone.

Mentre i due parlano, nella sala, piena di dame e cavalieri, si da silenzio all'improvviso e da una porta entra una strana processione: un paggio porta una lancia dritta verso l'alto, dalla cui punta trasudano gocce di sangue che scorrono verso l'asta, sul braccio del fanciullo, fino dentro la sua manica di velluto; poi seguono ventiquattro fanciulle variamente vestite portando chi lumi chi coltelli d'argento; poi ecco la moglie di Amfortas, la regina, che su un cuscino verde porta una Coppa dai riflessi ora bronzei ora dorati, ricoperta dai colori di antiche gemme, si ferma al centro della sala e cento paggi si prostrano davanti al misterioso Calice, recando vassoi d'argento, poi si allontanano coi vassoi – prima vuoti – ora pieni di timballi, pani, arrosti di cacciagione, brocche di bevande, dolci e frutta e servono tutti i cavalieri e le dame presenti.

Parsifal, accanto al re, è vivamente spinto dal desiderio di conoscenza e chiedere cosa sia la lancia, cosa il calice, cosa tutto lo strano banchetto incantato; ma si ricorda le parole di Gurnematz suo maestro di cavalleria («Non parlare troppo né fare domande importune a persone importanti che conosci da poco!») e si trattiene e tace e non rivolge nessuna domanda, nonostante il re ripetutamente lo guardi e, guardandolo, sembri quasi accorato, quasi lo preghi di parlare e di domandare.

Terminato il banchetto, il giovane viene accompagnato a letto, ma egli è nervoso, agitato e dorme male, si ripromette l'indomani di chiedere ai paggi che lo avrebbero rivestito la spiegazione di quanto aveva visto; spossato, si sveglia solo a giorno inoltrato, il sole è già alto, e nessun paggio è venuto; si alza e chiama, nessuno risponde, si aggira per le sale del castello e non vede nessuno, scende nella corte e trova il suo cavallo sellato e le sue armi, si appresta così a partire dolendosi di non poter ringraziare re Amfortas, che immagina partito per un viaggio urgente.

Ma, appena passato il fossato, il cavallo deve saltare sul terreno perché il ponte levatoio viene alzato di colpo da un paggio sulle mura, Parsifal lo chiama e gli grida, ma nessuno si dà la pena di rispondergli. Non sapendo bene per quale motivo, ma ora Parsifal cavalca oppresso da uno scuro rimorso, nella mente gli risuonano delle misteriose parole, forse pronunciate il giorno prima dal triste Re Pescatore a proposito di una profezia che lui e tutta la sua gente tengono come remota speranza: «Per compassione sa il puro folle».

Prima di andare da sua madre, Parsifal vuol vedere re Artù per raccontargli le sue avventure e rassicurarlo che la fiducia con cui lo fece cavaliere era ben riposta. Giunto nei pressi del castello vede un volo di oche selvatiche che la neve aveva abbagliato; un falcone ne

aveva trovata una sbandata e separata dal branco, l'ha colpita e urtata così forte che essa è abbattuta; Parsifal sprona il cavallo per raggiungerla: l'oca è ferita al collo, e ne escono tre gocce di sangue sparse sul bianco della neve che ricopre la landa. Ma l'uccello non è tanto in pena da non rialzarsi involo prima che il cavaliere arrivi.

E Parsifal vede la neve su cui l'oca è posata e le gocce di sangue, s'appoggia alla lancia per contemplare l'effetto di quei colori freschi che sembran quelli sul viso della cara Biancofiore, cui ha fatto la promessa d'amore. Tutto dimentica e gli sembra proprio di vedere il viso dell'amica e contempla le tre gocce per tutta la mattina. Gli scudieri di Artù che lo scorgono credono che sonnecchi. Il malvagio siniscalco Keu, che invidiava Parsifal di cui aveva udito le grandi imprese, istiga alcuni cavalieri ad andarlo a prendere, volentieri o malvolentieri, per venire a onorare re Artù.

Ma Parsifal non vuole essere disturbato e disarciona i cavalieri che gli fanno fretta. Solo per Galvano capisce la situazione e dice al re: «Sire, non è giusto che un cavaliere tragga dai suoi pensieri un altro cavaliere. Forse Parsifal pensava a qualcuno che aveva perduto, oppure all'amica rapita, e ne provava gran dolore. Potrei andare io e vedere se ora uscito dai suoi sogni, vuol venire da voi». A quell'ora il sole ha fatto sciogliere due delle gocce e la terza già sta impallidendo: Parsifal è dunque meno assorto di prima; ser Galvano si avvicina e lo capisce e gli dice: «Certo, il tuo pensiero fu nobile e cortese. Folle e rude fu colui che voleva separartene. Bene amerei sapere cosa pensate di fare». E Parsifal: «Verrò con voi a vedere il Re, perché ora sono vostro amico». E i due si abbracciano e poi cavalcano verso Artù.

Il re accoglie commosso i due cavalieri e bandisce un gran banchetto. Ma a un tratto, mentre tutti si danno al bel tempo, entra nella sala una fanciulla deforme, dalle pelle nera, dagli occhi di orsa e dalle zanne gialle e con le mani adunche di artigli; cavalca una mula. È la vergine strega Cudrie che comincia a gridare: «Maledetto chi ti saluta, o Parsifal! Non hai saputo cogliere la fortuna quando ti è passata accanto! Entrasti nel castello del Re Pescatore e vedesti la lancia insanguinata e il sacro Graal, ma non hai chiesto né dell'uno né dell'altra. Era tempo di parlare e tu restasti muto. Se tu avessi posto la domanda, il Re Pescatore sarebbe guarito; ora invece soffre e le mogli perderanno i mariti e le fanciulle non si sposeranno più. E tutti questi mali vengono da te!»

Parsifal è attonito, dapprima, ma poi si riscuote e decide che non dormirà più di due notti nello stesso luogo fino a quando non saprà del Graal e della lancia. E parte alla cerca. Cavalcando nella campagna incontra una fanciulla sotto un albero che piange un cavaliere, il

suo amato, senza testa. Scopre che è sua cugina, ella lo riconosce e gli dice: «Oh, infelice Parsifal, molte disgrazie verranno dalla domanda che non hai posta al castello del Graal. Una disgrazia è già accaduta molto tempo fa: tua madre è morta di dolore, si accasciò al suolo col cuore spezzato lo steso giorno che ti vide partire. Ma ora va', che devo piangere il mio amico morto!».

Parsifal vaga per molte terre e vince in duello molti cavalieri, e perde il timor di Dio, per cinque anni non va più a Messa in chiesa o al monastero, né prega il Signore Gesù Cristo. Un giorno però – era il venerdì santo in cui Gesù muore in croce – incontra alcuni cavalieri e dame a piedi, penitenti, han lasciato cavalli e ricchezze e hanno il volto pieno di gioia, vogliono andare a far la Comunione Santa: essi raccontano a Parsifal l'amore che hanno per il Corpo del Signore e che vengono or ora dall'eremita Trevizent, che li ha confessati.

Parsifal sente un desiderio irresistibile di vedere questo eremita. Lo cerca e lo trova in mezzo al bosco mentre con un prete e alcuni chierici fanciulli era al servizio divino. Trevizent gli rivela molte cose: «Fratello, ti ha nuociuto un peccato che ignori, è il dolore che provocasti a tua madre che cadde morta davanti alla porta di casa il giorno stesso in cui partisti. Ella era mia sorella (e dunque io sono tuo zio) e nostro fratello è anche Amfortas, il Re Pescatore. Egli dimora in un castello servito da Cavalieri Templari dove si conserva il Graal. Questo è il Sacro Vaso in cui Gesù versò il vino nell'Ultima Cena e in cui, dopo averlo fatto indorare e ingemmare, Giuseppe d'Arimatea raccolse il sangue del Crocifisso dopo la deposizione. Questo meraviglioso oggetto ha il potere di ardere la Fenice, di mantenere la giovinezza di chi ad esso si espone, di curare le ferite e di procacciare il cibo a coloro che lo servono. Molte antiche avventure l'han portato dall'Oriente e da Costantinopoli fin al castello dei Templari: quei cavalieri servono il Graal per espiare i loro peccati, e devono fare voto di castità e di carità. Mio fratello Amfortas ebbe invece una passione impura e l'amico della fanciulla da lui amata lo sfidò a duello e lo ferì all'inguine con quella lancia che da allora sempre sanguina. Sul Graal allora comparve (e poi disparve) una scritta che diceva che Amfortas sarebbe guarito dalla ferita solo se un puro folle per compassione facesse a lui la domanda del sapere; in quel momento il predestinato diverrebbe lui il re del Graal al posto di Amfortas».

Poi il buon eremita confessa Parsifal dai suoi peccati e da quel giorno il cavaliere non mancò di andare alla Santa Messa. Ma ancora ha qualcosa da espiare. Cavalcando nella campagna incontra una dama bella ma distrutta, è vestita di stracci laceri che la lasciano seminuda, è sporca e graffiata, piange senza lacrime ed è legata per un piede a una lunga

corda, cammina davanti a un guerriero a cavallo che tien stretto l'altro capo della corda. È la dama del padiglione che Parsifal ragazzo baciò a forza, importunò e derubò di vivande e di un anellino; il suo amante, geloso, credette che lei lo avesse tradito e da allora la costringe a vagare in tale stato mentre lui uccide ogni cavaliere che provi compassione per lei.

Parsifal allora racconta all'uomo come andarono le cose e che la colpa era solo sua. Ma lui, l'Orgoglioso della Landa, lo stesso gli è addosso,combattono e Parsifal vince ma non uccide l'uomo: gli impone, invece, di andare prigioniero al servizio di re Artù e di riprendere con tutti gli onori la dama come sua amica ed amante. E l'Orgoglioso è felice, perché salva la vita e viene convinto a tornare dalla donna che in realtà aveva sempre amato: infatti come prova Parsifal gli dà quell'anellino che un dì aveva strappato e sempre aveva conservato: ha ancora intorno la pelle della fanciulla cui fu tolto a forza.

Cavalcando per la campagna, Parsifal giunge al castello di Klingsor il cui signore, un potente stregone, ha ferito con la sua lancia il re Amfortas e ha decapitato il cavaliere amico di sua cugina; là c'è un parco stupendo, tutto fiori, fontane e uccelli esotici, dove splendide fanciulle vestite solamente dei propri capelli cantano e intrecciano ghirlande; esse ammirano Parsifal e si gettano ai suoi piedi, e lo pregano di permettere loro di amarlo come e quanto lui vorrà. Ma Parsifal ad un'altra dama ha fatto la promessa d'amore, e inoltre è ancora vergine. Rifiuta le streghe (ché tali erano le fanciulle) e il castello di Klingsor si inabissa assieme al suo oscuro signore.

Arriva poi al castello dei Templari dove re Amfortas chiede continuamente di morire, ma non può perché il Graal lo tiene in vita; ma ora Parsifal gli pone la domanda: «O caro zio, cosa ti fa soffrire? Troppa è la compassione che ho per te.» Subito Amfortas guarisce e, senza più l'aiuto dei paggi, riesce a camminare. Ora il re del Graal è Parsifal, che non perde tempo e reca con sé Biancofiore, la sua amica. Si sposano. Loro figlio fu chiamato Lohengrin.

— • — • —

Orlando

Un altro eroe cavalleresco – e, come si dice, «cristiano» - è Orlando, conte palatino dell'imperatore Carlo Magno e suo diletto nipote. Egli era anche il figlioccio del duca Gano di Maganza.

Accadde che Carlo faccia concilio dei suoi Pari: la Spagna è quasi tutta conquistata dai cristiani tranne Saragozza, governata dal moro re Marsilio. Bisogna mandare a costui

un'ambasceria per imporgli di sottomettersi a Carlo e di lasciare la perfida regione infedele e farsi battezzare. Orlando si offre di andare, ma il suo amico conte Olivieri propone invece il nome del patrigno Gano, che viene accettato. Gano ha paura dei pericoli e teme che Marsilio non risparmierà l'ambasciatore, crede che la sua proposta sia dovuta a un'ostilità del figlioccio, e gli promette vendetta.

Orlando però si mette a ridere, cosa che addolora Gano e lo infuria ancor più invincibil-mente. Egli già odiava Orlando, qualcuno disse, perché era geloso di quanto questi fosse amato e privilegiato da tutti i Francesi e da Carlo in ispecie. Più probabilmente, però, Gano era geloso, sì, ma di Carlo e non di Orlando: egli cioè non sopportava che il suo figlioccio amasse tanto più lo zio imperatore che il padrino duca: si sentiva, nel profondo, tradito da Orlando nell'amore che il giovane gli doveva, e ormai ogni gesto di quegli, anche questo del concilio, gli sembrava una persecuzione.

Gano allora va dal re dei Mori e li tradisce, promettendo ci consegnare a Marsilio il conte Orlando con molti valorosi francesi: anche Marsilio infatti odia Orlando, perché lo vede iniquo rivale, uomo avido di potere al quale lo zio Carlo darà come feudo metà della Spagna, della cara Spagna da tanti anni abitata dai suoi correligionari. Accade quindi che Gano, con inganni vari, riesca a convincere Carlo ad assegnare a Orlando la retroguardia dell'esercito cristiano che sarebbe tornato in Francia, in quanto (ed era una menzogna) il re Marsilio sarebbe stato ansioso di sottomettersi, far la pace e battezzarsi.

Orlando è fiero del compito e promette a Carlo di proteggerlo, comunque vadano le cose. Con lui, nella esigua retromarcia, rimangono gli altri undici dei Dodici Pari di Francia: Olivieri, Gerin, Gerier, Ottone, Berengario, Astor, Anseis, Gerardo di Rossiglione, il duca Guaifier, il conte Gualtieri e l'arcivescovo di Reims, Turpino.

Al valico di Roncisvalle, sui monti Pirenei, Olivieri di lontano vede un'enorme turba di armati saraceni: vede le insegne di tutti i duchi e gli emiri di Spagna ed Africa; gonfaloni bianchi, blu e vermigli si alzano sopra schiere innumerevoli di argentee armature e di candidi turbanti, scintillano gli elmi di Saragozza, le lance di Valenza, le spade di Siviglia: egli sospetta il tradimento e incita Orlando a suonare il suo potente corno da battaglia per richiamare subito l'esercito di Carlo, che, immancabilmente, li avrebbe salvati.

Ma Orlando, nel suo orgoglio, risponde sdegnato di no: «Perderei così la mia fama nella dolce Francia; ora invece avrò l'occasione di menare grandi colpi con la spada

Durindarda; tutti quei pagani che vediamo avvicinarsi sono ormai votati alla morte! L'imperatore Carlo ci stima proprio perché noi colpiamo bene con le nostre spade!». Ma ciò era temerario perchè molte volte superiori per numero, rispetto alla retroguardia franca, erano i pagani. Né Orlando vuol credere al tradimento di Gano: «Egli è il mio padrino!».

L'arcivescovo Turpino, salito su una rupe, fa un esagitato discorso alle truppe cristiane: che combattano con eroico coraggio, la morte in questa battaglia contro i pagani ne farà altrettanti martiri di Cristo e le anime dei morenti saranno subito prese dagli angeli e portate in paradiso!

Ecco il conte Orlando in treno da battaglia: cavalca il destriero Vailantif, ha vestita l'armatura che calza perfettamente, brandisce la lancia e ne volge la punta al cielo, con allacciato al sommo un gonfalone tutto bianco, le cui lingue d'oro gli battono, mosse dal vento, fino alle mani; ha un nobile aspetto, il viso chiaro e ridente.

Gli eserciti si azzuffano. Orlando fa una grande carneficina di baroni pagani. Ma la sproporzione delle forze militari è troppo grande e il destino della retroguardia franca è segnato. A mezzogiorno il cielo, commosso a pietà, si oscura. Al di là del valico l'imperatore Carlo è angosciato e teme per il nipote e per i suoi Pari. Infine anche il conte Orlando si convince del tradimento di Gano, ma dice con tono esaltato: «Eppure Carlo ci vendicherà! E dell'opera delle nostre spade non sarà cantata una cattiva canzone!». L'amico Olivieri però gli rimprovera mitemente il suo orgoglio e la sua leggerezza: non volle suonare il corno, ora morranno tutti i più prodi baroni e sarà un grave danno per la dolce Francia.

Orlando, allora e finalmente, suona il corno, con forza e disperazione: dallo sforzo gli si spaccano le tempie. Carlo, di là dai monti, ode il richiamo del conte suo nipote e fa rispondere con i sessantamila corni dei Franchi, che risuonano per ogni dove tra le cime e le valli: tornerà indietro, se non a salvar almeno a comporre i cadaveri per riportarli in terra cristiana e seppellirli all'ombra di un chiostro monastico. Come andranno le cose lo sanno tutti, eppure Orlando e gli altri Pari, nella zuffa, continuano a insultare i pagani: «Felloni e codardi, credete che Carlo ci abbia abbandonati, eh! Ma è falso: egli viene, perché non vuol perderci, e ci salverà tutti!»

Olivieri ormai, dopo aver ucciso innumerevoli nemici con la forte spada Altachiara dal pomo di cristallo, è ferito a morte, ha perso la vista e brancola e colpisce per errore

Orlando semisvenuto sul suo cavallo, gli spacca l'elmo ma non lo ferisce, poi capisce e si scusa; confessa, infine, i suoi peccati a Dio e muore. Una cappa di dolore cala sul cuore di Orlando.

Ma già il conte vede l'arcivescovo Turpino a piedi, circondato e ferito al ventre da quattro lance saracene, e gli urla, pungendo coi dorati sproni Vailantif: «Io odio i codardi e amo solo chi è valoroso. O Turpino, vengo in tuo aiuto, e nessun uomo di carne mi impedirà di arrivare e combattere con te!»

Ma muore anche Turpino e, solo tra i cristiani, rimane ancor vivo il conte; muore anche il suo cavallo, ma Orlando rimane in piedi, ferito da ogni parte. Ma alfine si odono troppo vicine le innumerevoli trombe argentine di Carlo, e i pagani, terrorizzati, fuggono. Tutto per qualche momento è silenzio sul campo di morte. Orlando riconosce i suoi compagni morti, i Pari di Francia, e il suo cuore è sempre più oppresso dal dolore.

La vista, la cara luce del sole, ormai gli manca, egli cerca di spezzare Durindarda su una roccia nera affinché nessun pagano se ne appropri; ma questa rimane intatta; allora egli comincia a parlare alla sua spada:

> «Oh, Durindarda, come sei chiara e bianca! Sotto il sole tu risplendi e fiammeggi! Con te io conquistai, per Carlo e per la dolce Francia, l'Anjou e la Bretagna, il Poitou e il Maine, la Normandia e l'Aquitania, e ancora la Provenza, la Lombardia e tutta la Romagna, la Baviera e tutta la Fiandra e la Bulgaria e tutta la Polonia e Costantinopoli, e conquistai la Scozia e l'Irlanda e l'Inghilterra. Ah, Durindarda! Come sei bella e santa! Nell'elsa doro tu contieni molte reliquie: un dente di San Pietro e del sangue di San Basilio e dei capelli di San Dionigi e un lembo del vestito di Santa Maria. Non è giusto che dei pagani ti posseggano!»

Orlando sente la morte che vince, si siede sotto un pino e col corpo copre il suo corno e la sua spada, poi volge il busto verso i pagani e verso la Spagna perché, in verità, vuole che Carlo veda che è morte come colui che va a conquistare. Poi grida a Dio ripetutamente i suoi peccati grandi e piccoli, e, per le sue colpe, tende a Dio il proprio guanto, omaggio feudale.

Glielo prende l'arcangelo Gabriele che, subito, anche l'anima del conte porta nel Paradiso.

— • — • —

Gandalf Mithrandir

Ma agli eroi Achille e Odisseo, Davide e Sigfrido, Parsifal e Orlando, pur grandi e belli, pur se eccitano in noi ammirazione e commozione e se le loro vicende alludono alle nostre, sono superati tutti – e di molto – da un eroe più grande: Gandalf Mithrandir.

Chi era Gandalf? Qualcuno dei Fedeli ipotizzò che «Gandalf» fosse l'ultima apparizione di Manwë, il capo dei Valar (gli dei della beata terra dell'Ovest, Valinor, i quali – sottomessi a Eru Iluvatar, l'Unico Creatore – aiutarono sempre i popoli mortali della Terra di Mezzo; come è narrato nel *Silmarillion*, nel *Signore degli Anelli* e nei *Racconti Incompiuti*).

Ma questa interpretazione è improbabile: infatti Manwë verrà per affrontare direttamente Melkor Morgoth, il principe del male ; mentre è lecito pensare che egli inviasse nella Terra di Mezzo, per sconfiggere Sauron, che è solo uno dei servi di Melkor, un membro minore (ma possente) del popolo angelico, Gandalf, appunto, senza dubbio coevo e pari a Sauron agli inizi dei tempi, ma non superiore a lui.

E così, solo nella Terza Età, il concilio degli dei decise di inviare dall'Ovest nella Terra di Mezzo gli Istari, un gruppo di «stregoni» (come li chiamavano gli Uomini) al fine di contrastare la crescita dell'ombra di Sauron. Essi furono sempre più attivi, man mano che passava il tempo, tra Uomini e Elfi e, dopo un primo periodo di incognito, furono chiaramente riconosciuti. Essi erano angeli ma erano incarnati come creature simili agli Uomini nell'aspetto, soggetti alle paure, ai dolori, alle stanchezze della terra, suscettibili di provare fame, sete e di essere uccisi; sebbene, a causa dei loro nobili spiriti, gli emissari non morissero di morte naturale e, se invecchiavano, erano solo per le preoccupazioni e le fatiche dei molti lunghi anni.

Essi non dovevano mai presentarsi agli Uomini e agli Elfi in forma di maestà, né cercare di governare le volontà facendo sfoggio dei loro grandi poteri; dovevano, invece, presentarsi in aspetto debole e dimesso, e dovevano consigliare e persuadere Uomini e Elfi al bene, provando a unire nell'amore e nella comprensione tutti coloro che Sauron, se fosse tornato, avrebbe cercato di corrompere e di dividere nell'odio e nel sospetto per poterli dominare.

I principali Istari erano cinque. Il primo a giungere, e considerato capo dell'Ordine, era Curunir – uomo di destrezza – biancovestito, coi capelli corvini e con la bella voce, chiamato anche Saruman dagli Uomini del Nord. Altri due non sono nominati se non come gli «stregoni blu», perché andarono all'Est e presto se ne perse notizia nelle nostre tradizioni. Un quarto, vestito di marrone , chiamato Radagast, s'innamorò degli animali del suolo e dell'aria che vivevano nella Terra di Mezzo, e abbandonò Elfi e Uomini per

trascorrere i suoi giorni tra le creature selvatiche (da cui il suo nome, che significa «custode di bestie»).

D'altra parte, e più gravemente perché fu con malizia, anche Curunir-Saruman il Bianco tradì il suo compito, perché diventò orgoglioso e impaziente e innamorato del potere, e tentò di imporre la sua volontà mediante la forza e di soppiantare Sauron: ma, invece, fu irretito da quell'oscuro spirito, di lui più potente. Gli Istari, infatti, essendosi incarnati come creature della Terra di Mezzo, proprio come Uomini e Elfi, potevano venir meno ai loro propositi e alla loro missione, e fare il male, dimenticando il bene, magari proprio nella ricerca del potere ritenuto efficace per compiere il bene.

Si dice infatti che, essendo incarnati, gli Istari avevano necessità di imparare molte cose daccapo, per lenta esperienza, e, sebbene sapessero da dove venissero, il ricordo del Reame beato degli dei dell'Ovest era per loro una remota visione alla quale (finché rimanevano fedeli alla loro missione) fortissimamente anelavano. Solo così, sopportando per libera scelta le pene dell'esilio e gli inganni di Sauron, potevano ovviare ai mali dell'epoca.

Di tutti gli Istari solo uno, dunque, restò fedele, e fu l'ultimo venuto. Come angelo, all'Ovest, si chiamava Olorin, che vuol dire «sogno», immaginazione, memoria, chiara visione di cose non fisicamente presenti.

Tra gli Elfi, nella Terra di Mezzo, fu invece chiamato Mithrandir, il «Pellegrino Grigio», poiché non dimorava in nessun luogo e non ambiva a ricchezze né a seguaci, ma andava sempre di qua e di là per la Terra di Mezzo facendo amicizia con tutte le genti in tempo di bisogno. L'Elfo Guardiano, Cirdan, indovinò in lui il massimo spirito e il più realmente sapiente, e gli affidò il Terzo Anello, Narya il Rosso.

Cordiale e sollecito era infatti il suo spirito, egli era colui che si opponeva al fuoco che distrugge con il fuoco che illumina e soccorre nella disperazione; ma la sua gioia e la sua sùbita collera erano velate da panni grigio cenere, sicché soltanto chi lo conosceva molto bene scorgeva la fiamma che era in lui. Gaio, egli poteva essere, e gentile col giovane e col semplice, eppure a volte pronto a rimbrottare la stoltezza; ma non era orgoglioso, e non ambiva né al potere né alle lodi, sicché ovunque era benvoluto da tutti coloro che non fossero essi stessi superbi.

Per lo più viaggiava a piedi, appoggiandosi a un bastone, forse magico, ragion per cui gli Uomini del Nord lo chiamavano Gandalf, l'«Elfo dalla verga» (perché lo ritenevano, erroneamente, di razza elfica).

E i Nani lo chiamano Tharkûn, che significa «Uomo bastone».

Gli Uomini del Sud lo chiamavano Incanùs, parola dall'etimologia incerta, che può significare sia «Spada del Nord», sia «Mente di Capo», sia «Uomo Canuto».

All'Est non aveva nessun nome, perché, all'Est, Gandalf non andava.

Ma il momento del fato per Gandalf furono gli ultimi anni della Terza Età, quando toccò a lui eccitare, confortare, coordinare tutte le ultime forze buone rimaste nella Terra di Mezzo per combattere le mire di Sauro, l'ultimo emissario dell'Oscuro Signore Melkor, e Oscuro Signore egli stesso: fu il momento della Guerra dell'Anello, e, tra quanti si presero il compito di salvare la Terra di Mezzo, Gandalf fu il primo.

Gandalf si reca spesso nella Contea, il paese degli Hobbit, popolo piccolo, un po' sempliciotto e molto pacifico, ma là lo conoscono solo come un vecchio originale, abile costruttore di fuochi d'artificio, non sospettano neanche il suo vero lavoro. È comunque ben accetto, oltre che per i fuochi che deliziano i bimbi Hobbit, anche perché socievole e pieno di bonario humour.

In particolare è amico di Bilbo, un Hobbit che un tempo, in un’avventura di gioventù, aveva trovato un anello in una caverna abitata da un viscido essere sotterraneo, Gollum, che si diceva proprietario di quell'anello. Bilbo raccontava che Gollum glielo aveva dato in premio, perché Bilbo aveva indovinato alcuni enigmi. Ma Gandalf non aveva mai creduto a questo particolare del «premio» ; sentiva una sfasatura nel racconto e voleva sapere la verità; sia perché crede che la verità sia vera solo se è vera in tutti i particolari, per quanto sembrino insignificanti, sia perché vuol bene a Bilbo, suo amico e vorrebbe che lui non cedesse alla tentazione di non dir la verità.

Attraverso lunghe ricerche, Gandalf si sta convincendo che l'anello di Bilbo potrebbe essere l'Anello del Potere, l'Unico, cercato da Sauron il Terribile, perché, con esso, l'Oscuro Signore potrebbe sottomettere e divorare l'intera Terra di Mezzo. Vuole dunque convincere Bilbo ad abbandonare per il suo bene il terribile oggetto; ma Bilbo, ormai in parte già schiavo dell'Anello, fa questo molto mal volentieri, non senza credere – per un momento – che Gandalf in realtà voglia l'Anello per sé. Ma, per fortuna, Bilbo da una parte aveva usato

poche volte l'Anello, e mai per scopi importanti, d'altra parte viene indotto a lasciarlo a Frodo, suo figlioccio adottivo, che sente quasi come una parte di sé; in tal modo riesce a rinunciarvi, ma, pur così, con grande sforzo.

Bilbo poi, unico tra gli Hobbit, parte dalla Contea per andare a vivere alla corte degli ultimi Elfi – la razza più nobile e bella della Terra di Mezzo – e lascia tutto in eredità a Frodo. Dopo molti anni – Frodo è già un Hobbit maturo – Gandalf torna nella Contea ha scoperto nel frattempo molte cose sull'Anello, perché ha molto viaggiato, cercato e lottato; i suoi capelli ora sono più bianchi di prima e la sua barba e le sue sopracciglia forse più lunghe e il suo volto più segnato dalle preoccupazioni, ma i suoi occhi brillano della stessa luce ed egli fuma la pipa e fa anelli di fumo con lo stesso vigore e piacere di allora.

Vuole raccontare a Frodo , piccolo e ignaro Hobbit, la terribile storia dell'Anello:

> «Un mortale, caro Frodo, che possiede l'Anello del Potere , non muore ma non cresce e non arricchisce la propria vita; continua semplicemente, fino a quando ogni singolo minuto è stanchezza ed esaurimento. E se adopera l'Anello per rendersi invisibile, *sbiadisce*: infine diventa permanentemente invisibile e cammina nel crepuscolo, sorvegliato dall'oscuro potere che governa l'Anello. Sì, presto o tardi – tardi se egli è forte e ben intenzionato , benché forza e buoni propositi durino ben poco – presto o tardi, dicevo, l'oscuro potere lo divorerà. Bilbo non conosceva questi pericoli, altrimenti – poiché ti vuole bene – non ti avrebbe dato l'Anello. Egli trovava l'Anello splendido, e se qualcosa non funzionava o gli pareva strana, pensava sempre di averne lui la colpa . Diceva che l'Anello era diventato negli ultimi tempi un peso enorme, ma non sospettò che la colpa di questo fatto fosse dell'Anello stesso. Egli grazie ad esso ha prolungato molto la sua vita, ma non sapeva che ciò avveniva a causa dell'Anello. Se ne attribuiva il merito ed era orgoglioso. Nonostante ciò stava diventando irrequieto, teso e come nauseato.»

Gandalf si confida a Frodo perché sa che è buono, ma un sesto senso gli impedisce di confidarsi con chi intuisce essere cattivo, per esempio con Saruman, il capo del suo stesso Ordine degli stregoni, che gradatamente, per superbia e avidità, aveva lasciato la giusta via e aveva cominciato a cercare un potere personale.

Ora Gandalf si sente responsabile per Frodo come prima lo era per Bilbo; ma ora Bilbo è al sicuro con gli Elfi, mentre è Frodo a dovere possedere l'Anello… Gandalf intuisce che Sauron, l'Oscuro Signore, sta rafforzandosi, sta tramando per preparare una guerra di conquista; Gandalf non sa precisamente come né quando ciò avverrà, ma sa comunque che c'è un grave pericolo e che bisogna agire *subito*.

Egli è capace di trovare e capire il lato buono, grande o piccolo, che c'è in tutti, anche in quelli che comunemente sembrano perversi e corrotti; anche nel viscido assassino Gollum

intuisce un lato buono, umano, che desidera amore, lato buono che fu la causa del suo incontro con Bilbo: se Gollum non avesse conservato il desiderio di udire una voce gentile ed umana, non si sarebbe fermato a parlare con Bilbo e subito, invece, lo avrebbe strangolato e divorato.

Gandalf capisce che, nella grande Guerra che si sta preparando, le potenze in gioco sono *molteplici*: c'è l'Oscuro Signore che tutto vuole dominare; ma c'è anche l'Anello stesso, che ha bisogno di venire usato e proprio per questo, essendo troppo a lungo stato quiescente nella caverna di Gollum, si è fatto trovare da Bilbo; e c'è – sopra tutti, grandi e piccoli – un Destino il quale vuole che sia Bilbo, e non un essere malvagio, a trovare l'Anello.

Gandalf sa che il valore morale – la pietà – è molto più importante della cosiddetta «logica»: secondo la «logica» Gollum avrebbe dovuto essere ucciso, a causa dei molti suoi crimini, proprio come diceva Frodo, ma Gandalf:

> «Molti tra i vivi meritano la morte e molti tra i morti avrebbero meritato la vita. Sei forse tu in grado di dargliela? E allora non essere troppo pronto a distribuire morte nei tuoi giudizi: neanche i più saggi sono in grado di vedere tutte le conseguenze. Forse è improbabile che Gollum riesca ad essere curato e a guarire prima di morire . Ma c'è una possibilità. Il cuore mi dice che prima della fine di questa storia a Gollum spetta un'ultima parte da recitare, malvagia o benigna che sia; e, quando l'ora giungerà, la pietà di Bilbo, che non l'uccise quando avrebbe potuto farlo, potrebbe cambiare il corso di molto destini, soprattutto il tuo.»

Gandalf capisce che il Valore verso cui si muove il Destino non è legato, ultimamente e fondamentalmente, né alla forza né alla sapienza di questa terra; perché, infatti, è stato scelto, per portare l'Anello, il debole ed ignaro hobbit Frodo ?

> «Queste sono domande senza risposta – a lui dice Gandalf – puoi credere che ciò non è dovuto ad alcun merito particolare o personale, non certo alla forza e alla sapienza, in ogni caso. Ma sei stato scelto tu, e hai dunque il dovere di adoperare tutta quella forza, sapienza e coraggio di cui puoi disporre.»

Gandalf, come tutte le creature, ha un desiderio personale riguardo l'Anello: egli vorrebbe usarlo per poter aiutare i più deboli ed innocenti a difendersi dalla crudeltà di Sauron. Ma sa anche che persino un simile «buon» desiderio è in realtà una pericolosa tentazione: e con tutte le sue forze vi si oppone e rinuncia. Quando Frodo dunque mostra di offrirgli l'Anello, lui lo rifiuta; egli non vuole *sostituirsi* al Destino di Frodo; eppure, continuerà a rimanergli vicino per consigliarlo ed aiutarlo fino a costo della vita.

Nel colloquio con Frodo sulla storia dell'Anello, appare evidente come Gandalf abbia la capacità di collegare i fatti più dispersi e apparentemente slegati e di costruire narrazioni esplicative che servono, a Frodo e agli altri, per agire con mente libera da falsi giudizi e con forte motivazione ideale. Questi fatti, inoltre, non gli sono caduti nel grembo, egli ha passato lunghi anni in infaticabili ricerche, viaggiando, per scoprire la verità sull'Anello, dalla Contea a Gran Burrone, a Gondor, a Isengard, fino alle frontiere della maledetta Mordor.

Quando Saruman – l'ex-sapiente e ex-buono Curunir, che già sta per tradire – gli propone di tradire anche lui l'antica missione degli Istari, e di governare insieme – loro, i Saggi, gli illuminati – sui volgari destini degli uomini «ignoranti», egli rifiuta con sdegno: sa infatti che la illuminata e fragile scienza anche dei più saggi non dà loro nessun diritto al potere.

Gandalf ha piena coscienza dell'enorme forza del male, ma non è disperato: egli non mitizza Sauron e sa che la sua forza è meno grande di quanto la paura la faccia apparire. Così anche, pur sapendo quanto il cuore dell'uomo sia esposto al tradimento, non crede alla teoria paranoide del «complotto»: sa che ogni singolo attore ha scopi suoi, non completamente identificabili con quelli degli altri. Per esempio, non si fa ingannare da Saruman, quando questi vuol fargli credere che anche Radagast ha tradito; Gandalf si fida della propria intuizione, con cui vede Radagast onesto, non si fa prendere dall'angoscia di persecuzione e, quindi, non si fa confondere da Saruman.

È Gandalf a suggerire che, se l'Anello non può essere usato a scopi buoni, allora esso va distrutto; e così egli si pone in una posizione più forte di quella di Sauron. L'Oscuro Signore, infatti, tutto preso dal suo desiderio per il potere, non riesce neanche a immaginare che qualcun altro, disponendo dell'Anello, non lo voglia usare per il potere e desideri, anzi, distruggerlo; egli pensa che gli altri siano come lui stesso è, e questo è il suo errore e la sua follia.

Quale è la gioia di Frodo, Sam, Pipino, Merry, Granpasso (Aragorn), Gimli e Boromir quando anche Gandalf si unisce alla Compagnia dell'Anello! Questa Compagnia deve aiutare il Portatore, cioè Frodo, ad arrivare fino all'immenso vulcano del Fato, l'unico posto dove l'Anello possa essere distrutto. Ora è come se accanto a loro avessero, oltre che un amico, anche un padre. Il re degli Elfi, Elrond, profetizza che questo sarà il grande incarico

di Gandalf nella Terra di Mezzo: la Guerra dell'Anello esaurirà la sua missione e concluderà i suoi travagli .

La Compagnia si dirige verso sud, a Mordor, Terra di Sauron ma anche terra del Vulcano del Fato. Braccata dal nemico, deve passare all'interno dell'abbandonato regno sotterraneo di Moria; un tempo dimore dei Nani, e ora infestata da Orchetti e da esseri ancora più terribili. In essa regnano la morte e l'oscurità. Ma Gandalf col suo bastone fa luce, si orienta, e guida i compagni sbigottiti: considera i cunicoli, i bivi, i pozzi, e decide, dopo un po' di riflessione, la strada.

Ma vengono assaliti dagli Orchetti e dai Troll, e, soprattutto, da un Balrog, un potente angelo corrotto, dèmone dell'oscurità. Le armi degli altri membri della Compagnia nulla possono contro questo Mostro; devono oltrepassare la voragine di Khazad-dûm per potere uscire da Moria, essa è varcata da un unico ponte di pietra; ma il Balrog è subito dietro di loro e Gandalf deve fermarlo: «Attraversate il ponte – gridò – fuggite!». Aragorn e Boromir rimasero, però, con le spade all'estremità del ponte in attesa di Gandalf.

Il Balrog giunse all'inizio del ponte, Gandalf era in piedi al centro di esso e si appoggiava al bastone. Il nemico si fermò un momento e intorno a lui si aprivano le sue grandi ali d'ombra, schioccò la sua frusta di fuoco e le code fischiavano, altro fuoco si sprigionava dalle sue narici. Ma Gandalf rimase immo0bile : «Non puoi passare», disse. Gli Orchetti dall'altra parte tacquero e si fece un silenzio di morte, e Gandalf :«Sono un servitore del Fuoco Segreto, e reggo la fiamma di Anor. Non puoi passare. A nulla ti servirà il fuoco oscuro, fiamma di Udûn. Torna nell'Ombra! Non puoi passare.»

Il Balrog non rispose, il fuoco intorno a lui parve estinguersi ma l'oscurità crebbe. Avanzò lentamente sul ponte, e a un tratto si eresse imponente, estendendo le ali da una parete all'altra; ma Gandalf si sporgeva ancora, un bagliore tra le tenebre; pareva piccolo e del tutto solo: grigio e curvo come un albero avvizzito prima dell'assalto della tempesta. Dall'Ombra, il Balrog rizzò una spada rossa, di fuoco. Rispose il bagliore bianco, di ghiaccio, di Glamdring, la spada di Gandalf. Vi fu un fragore squillante e un lampo di fuoco bianco.

Il Balrog cadde indietro e la sua spada volò in mille pezzi. Gandalf oscillò sul ponte, fece un passo indietro e rimase immobile come prima. «Non puoi passare», disse. D'impeto il Balrog balzò in pieno sul ponte. La frusta turbinava sibilando. Ma in quel momento Gandalf drizzò il bastone, e gridando con voce piena di autorità, colpì il ponte innanzi a sé.

Il bastone si frantumò e gli cadde di mano. Avvampò abbacinante una parete di fiamme bianche. Il ponte si ruppe sotto i piedi del Balrog mentre il resto rimase come una lingua di roccia nel vuoto. Con un urlo terribile il Balrog precipitò giù, ma, mentre cadeva, diede con la frusta una sferzata e le code si avvinghiarono intorno le ginocchia del vecchio trascinandolo sull'orlo della voragine: Gandalf vacillò, cadde, cercò un appiglio, guardò gli amici : «Fuggite, sciocchi!», gridò, e scomparve poi nella buia profondità .

La Compagnia, da lui salvata, appena fuori da Moria, lo pianse a lungo. Poi proseguì il suo viaggio.

Solo dopo mesi accadde ad Aragorn, Legolas e Gimli, mentre camminavano nella foresta di Fangorn, di vedere un vecchietto curvo sotto un manto grigio; credevano che fosse lo stregone Saruman travestitosi per spiare, ma il manto cadde, e davanti a loro apparve Gandalf in candide vesti, Bianco e non più Grigio, oramai diventato lui il maestro del suo Ordine, perché solo lui era rimasto fedele. E Aragorn allora ripeté le antiche parole: «Qual velo copriva i nostri occhi, e non riconoscevamo il nostro maestro Gandalf, al di là di ogni speranza tu torni nel momento del bisogno!»

Gandalf, infatti, precipitato nelle viscere della terra col Balrog, il cui fuoco era stato spento dalla fredda melma primordiale, aveva a lungo lottato nel buio, e poi lo aveva inseguito nei cunicoli che riportavano in superficie, fino alla cime del monte Celebdil, ricoperto di ghiaccio. Infine aveva vinto il nemico e, rimasto solo e nudo sulla cima di ghiaccio, era stato raccolto da Gwahir , il principe delle aquile.

Ora Gandalf deve lavorare, in fretta, perché Sauron avanza, e la guerra è imminente, e i pochi giusti rimasti nella Terra di Mezzo sono tra loro slegati, sono deboli e, soprattutto, sono dubbiosi e frenati dalla menzogna e accecati dal tradimento.

Va nel regno dei biondi cavalieri di Rohan, deve convincerli del pericolo imminente e di prepararsi allo scontro, ma dal loro re Theoden viene accolto con freddezza e malcelata ostilità; infatti c'è Vermilinguo, un ministro traditore, già venduto al nemico, che lo accusa davanti al re di portare sempre con sé sventure, paure e guai. E Gandalf risponde: «Ma vi sono due motivi , o Vermilinguo, per cui un uomo può giungere accompagnato da cattive notizie. Può essere egli stesso artefice di malvagità, o far parte invece di coloro che non molestano chi sta bene, e vengono solo a porgere il loro aiuto nel momento del bisogno».

Gandalf, poi, riesce a denunciare e dimostrare con prove manifeste il tradimento di Vermilinguo, a riscuotere il vecchio re sfiduciato: certo, c'è una prospettiva di guerra e di morte, forse; ma dalla parte giusta, combattendo sotto il sole nella fresca aria libera, combattendo per la libertà: ora Theoden porterà il popolo di Rohan ad aiutare i resti dell'impero di Gondor, l'ultimo baluardo rimasto a fronteggiare le formicolanti, immense, nere armate di Sauron.

Gandalf tenta anche, pur se in cuor suo è quasi impossibile, di convertire Saruman, ex maestro dell'Ordine degli stregoni, non più Bianco, ma ancora scrigno di sapienza, affinché lasci la sua brama di potere e ritorni ad aiutare gli ultimi buoni nell'estrema lotta contro l'Oscuro Signore. Saruman era però pericoloso a causa dei suoi eserciti – ma questi furono sconfitti dall'alleanza tra gli Uomini e i misteriosi, antichissimi Ent – e soprattutto a causa della sua Voce, reliquia di una sapienza corrotta, con cui Saruman seduceva ed ammaliava.

Gandalf e alcuni suoi amici vanno sotto la Torre di Orthanc, dimora assediata di Saruman, a imporgli la resa. E improvvisamente si udì una voce lenta e melodiosa, il cui suono era già di per sé un incantesimo. Coloro che l'ascoltavano imprudentemente di rado riuscivano a riferirne le esatte parole, e rammentavano soltanto che era una delizia ascoltarla, e che tutto ciò che diceva era saggio e ragionevole: nasceva allora anche in loro il desiderio di apparire saggi, accondiscendendo rapidamente. Quando qualcun altro prendeva la parola, dava, per contrasto, l'impressione di essere goffo e rozzo, e, se contraddiceva l'incantevole Voce, nel cuore di chi da essa era soggiogato, avvampava la collera.

Saruman ora si rivolse a ciascuno dei presenti, singolarmente, affascinandoli, e infine a Gandalf, invitandolo a far pace con lui, ad allearsi con lui – erano entrambi grandi stregoni, in fondo, no? – e così potere insieme governare – loro, i Saggi, gli Illuminati – quei poveri ignoranti che, lasciato a sé stessi, si sarebbero fatti del male con le loro proprie mani.

A sentire questo discorso, a tutti i presenti sembrò di essere esclusi, di essere bambini maleducati chiusi fuori da una porta mentre due adulti parlano di cose importanti. I due interlocutori sembravano plasmati di un’altra e più nobile materia: erano venerabili e saggi. Un’alleanza tra di loro era inevitabile; Gandalf sarebbe tra poco salito sulla torre a discutere con Saruman profondi problemi a tutti gli altri incomprensibili. La porta sarebbe stata chiusa ed essi avrebbero aspettato fuori che venissero distribuiti compiti e castighi.

Ma all'improvviso Gandalf rise. E i fantasmi suscitati dalla Voce di Saruman svanirono come il fumo; egli non solo rifiuta l'alleanza con Saruman, ma neanche la prende in considerazione e gli impone anzi subito la resa incondizionata. Gandalf sa che la vera sapienza non ha nulla a che fare con una meravigliosa alleanza tra saggi che escluda gli altri, poveri e ignoranti. La *vera* sapienza è sempre in una parola che va annunciata, come servizio e come atto di amore, a *tutti*, nessuno escluso, e che tutti contribuiscono a elaborare e difendere.

D'altra parte Gandalf, dopo averlo sconfitto, non costringe Saruman a seguirlo nella guerra contro Sauron: così come prima con Gollum e con Vermilinguo, anche ora Gandalf mostra che con i «cattivi» – con i malati, con le prede dell'invasore – non serve a nulla essere autoritari e severi: l'unica speranza, per quanto debole, che essi guariscano è nel lasciarli liberi, nel rispettare la loro dignità di persone – dignità fondata sulla libertà individuale – per quanto la loro personalità possa essere, in quel momento, deturpata e corrotta: nessuno (nessun «buono», né Gandalf né altri) può imporre il bene e il vero a qualcun altro. Bene e Verità possono essere abbracciate e seguite solo liberamente.

Dopo altre avventure Gandalf va a Minas Tirith, capitale di Gondor, il regno degli Uomini, oramai quasi assediata dallo strapotere dell'Oscuro Signore e cerca di ben consigliare l'orgoglioso Sovrintendente della città, sir Denethor. Anche Denethor era un uomo molto saggio, ma Pipino, lo hobbit che aveva seguito Gandalf, assistendo al colloqui tra i due vecchi, intuì la differenza tra i due.

Denethor, assai più di Gandalf, aveva l'aspetto del grande stregone, più bello e potente, sembrava più vecchio. Eppure un sesto senso avvertiva l'hobbit che in realtà Gandalf aveva un maggior potere e una saggezza più profonda e una maestà occulta. Ed era anche più anziano, molto più anziano. «Quanto più anziano?», si domandò Pipino. In quale epoca remota Gandalf era comparso nella Terra di Mezzo, e quando se ne sarebbe andato ?

Denethor, comunque, a causa del proprio orgoglio, sospetta che Gandalf voglia il comando per sé e il suo lavoro di ricerche, lotte e consigli per combattere l'Oscuro Signore abbia come ultimo fine un desiderio di potere personale. Ma si sbaglia e Gandalf gli dice addolorato

> «Voglio che una cosa sia chiara: io non comando in nessun reame, né a Gondor né in altri, grandi o piccoli che siano. Ma di tutte le cose di valore che in un

momento come questo si trovano in pericolo, io mi preoccupo, mi prendo cura di esse.
E, per quanto mi riguarda, non fallirò del tutto nel mio intento».

Queste preoccupazioni per Gandalf non sono motivo di alienazione o di «ascesi» : egli è sempre fresco; ciò significa che il rischiare, il lottare, l'amare per lui sono motivi, nel profondo, di gioia. Chi ascolta la sua risata improvvisa, nel mezzo delle storie più tristi, si stupisce perché il suono di quella risata è gioioso; s'intuisce che nel profondo di quest'anima vi è una misteriosa, immensa gioia: una fonte di allegria che, se fosse sgorgata, sarebbe bastata per suscitare risa ovunque.

Il suo ottimismo è, però ,nel profondo: nelle osservazioni particolari egli è molto realistico e, dunque, appare pessimista; leggendo a fondo la natura umana sa che ciò che più bisogna temere è il tradimento; né Sauron né nessun altro potentissimo nemico potrebbero fare cadere i reami liberi della Terra di Mezzo se al loro stesso interno non serpeggiasse il tradimento. Ogni fortezza cade perché qualcuno, all'interno, cede e tradisce.

Eppure, leggendo la natura umana fino in fondo, egli vede che nell'uomo non c'è solo la natura umana, ma vi sono anche forze imprevedibili e diverse: «Ricordiamoci che un traditore può tradire sé stesso e compiere del bene che non intende fare. A volte può accadere». E, senza saperlo, si riferiva a Gollum, che, nel suo ultimo tradimento, strappando a morsi il dito di Frodo su cui era infilato l'Anello, e poi precipitando nella voragine di fuoco del Monte Fato, salverà Frodo e tutta la Terra di Mezzo: sì, lui, il viscido strangolatore, il corrotto mentitore, la persona spezzata, la creatura che sbava per pochi pesciolini nelle tenebre fangose! Perché Frodo, il martire puro, all'ultimo istante aveva ceduto anche lui alla schiavitù dell'Anello e, arrogatoselo, più non lo voleva distruggere.

All'assedio di Minas Tirith da parte degli sterminati eserciti di mostri di Mordor, Gandalf incontra il Re degli Schiavi dell'Anello, il principale servitore di Sauron; potente vincitore, ha appena sfondato la prima cinta muraria della città: egli è un non-morto – antico re degli Uomini vendutosi all'Oscuro Signore secoli addietro – ora è uno spettro schiavo dei voleri di Sauron.

Tutti fuggono al suo entrare nella capitale di Gondor; rimane solo Gandalf Mithrandir, sul suo cavallo Shadowfax, immobile, ad attenderlo. Si rinnova il confronto col Balrog: «Non puoi entrare qui – disse Gandalf, e l'enorme ombrasi fermò – torna negli abissi preparati per te. Affonda nel nulla che attende te e il tuo padrone. Via!». Ma il Re degli Schiavi rise orribilmente : «Vecchio pazzo! Questa è la mia ora. Non riconosci la morte

quando la vedi? Muori adesso, e vane siano le tue maledizioni!». E levò alta la spada infernale mentre, appena dietro il suo nero cavallo, attendevano assetati di sangue gli sterminati eserciti di Orchi, Troll, Vagabondi, Sudroni, Easterlings, Cavalcalupi.

Ma Gandalf non si mosse, non sapeva – egli – nulla del futuro, egli era infatti una creatura come tutti noi, ma sapeva con forte fede che anche sotto il cielo più tempestoso e sconvolto dagli uragani c'è una speranza, perché al di sopra delle più alte nubi di tenebra splende sempre, sereno ed eternamente vivo, il Sole.

E aveva ragione, perché in quel momento si udirono i corni dei Cavalieri di Rohan che venivano al soccorso degli antichi alleati di Gondor, e le sorti dell'assedio cambiarono di colpo.

Questa la forza di Gandalf. Invece Denethor, antico Numenoreano, grande sapiente, Sovrintendente di Gondor, il regno più nobile e potente della Terra di Mezzo, stretto però nella morsa di Sauron cade nella disperazione, non crede che sia possibile scampare, diventa folle e il suo orgoglio malato gli suggerisce che, piuttosto che vedere la propria sconfitta (ma l'ha già vista, dopotutto? Chi, tra le creature, conosce il futuro?) era meglio suicidarsi ed assieme assassinare suo figlio Faramir che, ferito e nel delirio della febbre, non poteva difendersi.

Denethor non sapeva, a causa del suo orgoglio, ciò che Gandalf e gli amici fedeli che lo seguono sanno: che il destino di ciascuno è unico, incomunicabile, e che vivere e morire non dipendono dalla volontà di chi vive e muore.

Dopo molte altre avventure, e dopo l'imprevedibile distruzione dell'Anello nel Vulcano del Fato, situato proprio nel cuore del regno di Sauron, la Guerra dell'Anello infine si conclude. Ed è Gandalf, nei Campi di Cormallen, ad incoronare il ripristinato Re di Gondor, il nuovo protettore della Terra di Mezzo nella Quarta Era appena iniziata, l'Era degli Uomini: Aragorn, ora Elessar – cioè «Gemma Elica» – e prima l'umile e quasi losco ramingo Granpasso.

Ed è Gandalf ad incoronarlo, poiché la vittoria su Sauron, su quell'Oscuro Signore di quell'Epoca (altri ce ne furono, altri ce ne saranno; ma ciascuno di noi lotta nel momento che gli è dato, e questo basta) è soprattutto la sua vittoria.

E quando, dopo alcuni anni le ferite della Guerra vengono rimarginate, e gli Elfi – gli ultimi rimasti – emigrano verso Ovest per attraversare l'Immenso Mare ed abbandonare per

sempre la Terra di Mezzo oramai consegnata al governo degli Uomini, partirà allora anche Gandalf. Anche gli hobbit Bilbo e Frodo devono partire, perché avevano portato l'Anello del Potere e dunque, in ogni caso, avevano dentro il cuore una ferita, insanabile nella Terra di Mezzo. Così anche loro si uniscono agli splendidi Elfi: ai Porti una bianca nave attendeva.

Ma, sul molo, c'era un cavallo candido con sopra una figura umana ammantata di bianco. E quando si avvicinò a loro, Frodo riconobbe Gandalf Mithrandir, che portava ora visibile al dito il Terzo Anello Elfico, Narya il Grande, e la pietra era rossa come il fuoco. Allora coloro che dovevano partire furono sereni, perché compresero che Gandalf sarebbe salpato con loro.

E a chi restava, gli allegri hobbit amici di Frodo e cioè Sam, Merry e Pipino, Gandalf disse:

> «Non vi esorterò a non piangere, perché non tutte le lacrime sono un male. Ma, qui ed ora, finisce la Compagnia dell'Anello nella Terra di Mezzo. Andate in pace! Perché tutto - anche ciò che è più nobile, bello e santo - passa e finisce; ma dal suo passare e dal suo morire sempre, nella Terra di Mezzo, viene fatta nascere una vita nuova.»

— • — • —

5
Uno scenario della fantasia

L'antica storia dell'Inghilter-ra

Un'altra risorsa esterna della fantasia è, oltre la letteratura, la storia, e qui vorrei proporrtene un esempio (che sarebbe piaciuto a Tolkien): la storia dell'Inghilterra.

L'Inghilterra verde di prati e di boschi e di coste, povera di montagne, all'inizio abitata da varie popolazioni celtiche, i Britanni, ebbe poi, a differenza del mondo germanico e di quello slavo orientale, per diversi secoli l'invasione militare e l'influenza culturale degli antichi Romani. Di questo, a parte tante altre cose, è chiara testimonianza la lingua inglese.

Nel quinto secolo dopo Cristo i Romani, vacillando l'impero, si ritirarono, e rimasero dei Britanni romanizzati e cristianizzati a difendere la civiltà sull'isola dalle invasioni dei Sassoni e degli Angli pagani: re Artù (Artorius) e i suoi cavalieri della Tavola Rotonda erano appunto questi eroici celto-romani, che per circa mezzo secolo riuscirono a contrastare vittoriosamente gli invasori. Poi soccombettero.

La geografia storica delle varie invasioni e migrazioni è complessa: Pitti, Caledoni, Brigantes, Gallesi, Irlandesi, Belgi, Norvegesi si avvicendarono in regni sempre più o meno piccoli, mai riuscendo nessuno a dominare tutta l'isola. Si ricorda con paura l'invasione dei neri pagani Danesi. Poi nell'XI secolo dalla Francia invadono i Normanni, un'aristocrazia di cavalieri che organizza sotto un governo monarchico le varie popolazioni, costruisce castelli, divide le contee.

Il cristianesimo in quest'isola ebbe la caratteristica di essere tollerante e mite verso i culti pagani preesistenti. Forse questa è una delle radici del liberalismo inglese, così come del «self control» e dell'antipatia per l'«enthusiasm». Per questa mancanza di passione per il proselitismo gli Inglesi sono poi stati, a volte, accusati di «egoismo»: ma a tali detrattori bisognerebbe giustamente rispondere, con Oscar Wilde, che «L'egoismo non consiste nel vivere come ci pare, ma nell'esigere che gli altri vivano come pare a noi»; o anche: «una rosa rossa non è egoista perchè vuole essere una rosa rossa. Sarebbe orribilmente egoista se volesse che tutti i fiori del giardino fossero tutti rossi e tutte rose.» E dunque, in questo senso, gli inglesi non furono certo egoisti.

Monarchi Plantageneti (Riccardo Cuor di Leone!), Guerra dei Cento Anni, Guerra delle Due Rose, dinastia Tudor, dinastia Stuart. Fiorisce il sommo poeta Wiliam Shakespeare che tanto amplia il mondo della fantasia con la vena tragica di Hamlet, Macbeth, King Lear, nei loro manieri insanguinati, e con la vena fiabesca e giocosa di Prospero e Calibano, di Oberon e Puck, di Falstaff.

Edward Coke e la nascita del costituzio-nalismo

Ma i monarchi Stuart vengono in attrito con il Parlamento e dunque si preparano le due Rivoluzioni inglesi che portano alla prima monarchia costituzionale del mondo moderno. Quanto è debitore, questo nostro mondo, a quelle lunghe lotte di Cromwell e degli altri! In questa storia, eminente è la personalità di Edward Coke: giudice del XVII secolo, fu forse il più pericoloso degli avversarî dei re Stuart e del loro assolutismo. Giusperito, si rifaceva continuamente all'autorità del più famoso dei giusperiti inglesi, Bracton, ma forzandone il senso delle sentenze in direzione nuova, liberale: sempre volendo mostrare che il «rex» deve stare «sub Deo et Lege».

Coke, praticamente, inventò il mito della Magna Charta – antica protesta baronale contro il re – trasformandola, agli occhi dei contemporanei e dei posteri, in un'antica «costituzione» anti assolutista. Fu magistrato alla Corte dei Piati Comuni, poi alla Corte del Banco del Re, infine fu uno dei capi dell'opposizione parlamentare.

Se, secondo l'opinione dei monarchi Stuart, i giudici dovevano essere come dei leoni accovacciati sotto il trono del re e pronti ad amministrare la sua giustizia, secondo l'opinione di Coke – invece – essi dovevano essere come dei leoni che proteggono il cittadino da qualsiasi arbitrio, anche da quello del re. Coke riuscì a convincere l'opinione pubblica che la «prerogativa» legislativa del re era un arbitrio, mentre la «iurisdictio» dei giudici non era altro che… l'incarnazione della Ragione.

La legge, in Inghilterra, è raccolta storica di sentenze, è «common law»; per questo Coke diceva che la Ragione è «storica», nel senso che è formata lungo i secoli dai giudizî delle persone sagge e competenti, i giudici. Uno storico ha così scritto di Coke:

> «Dalla sua impostazione derivava un chiaro rapporto tra ragione e storia, nel quale la prima non si contrapponeva alla seconda, ma soltanto la perfezionava. Questa fu, ed in gran parte ancora è, la forza della *common low*; e, senza tenerla presente, poco o nulla capiremo del costituzionalismo inglese. È una *forma mentis* giuridica, una tradizione sotterranea e nascosta, una parte del paesaggio inglese. Il costante richiamo all'esperienza, a un'esperienza che si costruisce nel tempo, attraverso i precedenti e la prescrizione, a un'esperienza che non è del singolo cittadino o di un'effimera maggioranza politica del momento, ma connette nel tempo le passate e le future

generazioni, a un'esperienza come grande capitale collettivo della nazione e dei secoli, fu uno strumento determinante nella lotta all'assolutismo monarchico.»

Gli scritti di Coke sono noti solo ai cultori del diritto, trattandosi di noiosissime raccolte e discussioni di sentenze sui casi processuali più prosaici, non hanno certo lo splendore letterario che rese famose le opere di Rousseau, Montesquieu, Bodin; ma, forse molto più di questi, gli scritti di Coke sono alle fondamenta del costituzionalismo e del liberalismo moderni.

Liberali-smo poli-tico e libe-rismo eco-nomico

Questo liberalismo è proprio inglese, non è nè francese nè italiano nè scandinavo nè spagnolo nè tedesco nè – a fortiori – russo. Nasce e si sviluppa forte in Inghilterra e poi si diffonde in tutto il mondo civile. Liberale è il garantismo: ogni cittadino non può essere arrestato se non per un'accusa fatta da un magistrato per contravvenzione ad una norma già esistente ed esplicita; egli ha diritto a un processo penale ritualmente organizzato, eccetera. Liberale è il parlamentarismo: il governo viene espresso da un'assemblea – il parlamento – che è eletta dal popolo; quest'assemblea di fatto si evolve grazie alla concorrenza e al pluralismo dei partiti. Liberale è l'opinione pubblica: libertà di parola e di associazione permettono che il comportamento del potere sia giudicato, almeno potenzialmente, da tutto il popolo: non si può fare qualsiasi cosa, perchè questo si verrebbe a sapere.

Del tutto inglese e legato al liberalismo è il liberismo economico e la sua scienza, l'economia politica. Nei paesi continentali, ancora nel XX secolo, si sono susseguite ideologìe non liberistiche, che inseguono il sogno – impossibile – di un dirigismo o programmazione economica del tutto centralizzata e statale. Gli Inglesi, invece, hanno sempre detto: ciascun imprenditore, lavoratore, commerciante abialibertà contrattuale e non abbia impedimenti alla sua iniziativa economica; la «giustizia» economica non può essere «diretta» o «programmata» da nessun gruppo di «saggi», ma bensì nasce dallo stesso libero gioco della domanda e dell'offerta (anche se «domanda» e «offerta» sono concretamente sociali e culturali, e non astrattamente solo economiche e materiali).

Empiri-smo filo-sofico

Caratteristica infatti inglese è una sanissima insofferenza per le ideologie dirigistiche, è una forma mentis che da sempre è stata chiamata *empirismo*. Le filosofie di Ockam, F.Bacon, Locke, Hume, Adam Smith, Bentham, Stuart Mill, Bertrand Russell hanno mostrato nei secoli, dal medioevo ad oggi, il costante amore inglese per la pacata analisi dei fatti, e la diffidenza per le gabbie teorico-sistematiche ritenute provenienti dalla passionalità

maleinteressata di chi le fabbricava, e non certo dall'onesta e, assieme, modesta ricerca della verità.

Sola Britannia stetit

Tolleranza religiosa, costituzionalismo e liberalismo politico, liberismo economico, empirismo filosofico. Di fatto, è capitato che tra gli anni '30 e gli anni '40 del nostro secolo i paesi del continente si sono messi a poco a poco in una situazione suicida: caudillismo reazionario di Franco in Spagna e di Salazar in Portogallo, dittatura parafascista di Dolfuss in Austria, dittatura militare di Pilsudski e Rydz-Somigli in Polonia, dittatura militare di Horty e Gömlös in Ungheria, governi parafascisti senza partiti nè parlamento in Romania, Bulgaria, Jugoslavia, Albania, Grecia, dittatura fascista di Mussolini in Italia, Reich nazista di Hitler in Germania, totalitarismo comunista di Stalin in Russia.

Con la guerra si aggiunse il governo di Vichy – del generale Petain, collaborazionista dei nazisti – in Francia. *Sola Britannia stetit*. Hitler l'assalì con la sua aviazione e fu la «battaglia d'Inghilterra» in cui – quasi assistendo tutori gli dei celtici, gli dei dell'Olimpo ellenico e il dio cristiano, assieme contrapposti ai sanguinarî dei del Wahlalla germanico – la libertà venne eroicamente e vittoriosamente, difesa anche sul piano militare. Ma essa – la Libertà – aveva già vinto sul piano della civiltà, quando, nel decennio precedente, gli spiriti liberi di tutta Europa si erano rifugiati esuli in Gran Bretagna. Tra i tanti mi piace ricordare Sigmund Freud e Karl Popper.

Qualcuno ha poi detto: «Sì, empirismo e buon senso, ma la genialità? Essa non è inglese.» Ma già ho citato Shakespeare e Adam Smith. E voglio ricordare Isaac Newton e Charles Darwin. Cosa sarebbe la scienza stessa della quale va così orgoglioso il mondo contemporaneo, senza il loro «buon senso»?

— • — • —

Sport

E questo sia detto, sia pure per accenni, sui contributi teoretici e religiosi, così salvifici per noi tutti, del mondo inglese. Ma voglio ora accennare al suo contributo nel costume e nella letteratura. Per cominciare: lo sport, invenzione inglese. Da Derby, Wimbledon, Wembley, dal Tamigi, dai verdi campi di gioco di Eton, Oxford e Cambridge ci vengono queste immagini: la coppia duellante del tennis, l'aristocratica geometria del cricket e dell'hockey, l'agonismo giovanile e studentesco del canottaggio, i cavalli purosangue dell'ippica e del polo, il vigoroso gruppo maschile attorno alla palla ovale del rugby e a quella rotonda del soccer.

Home e giardinag-gio

Un altro contributo è l'amore per il giardinaggio e per la home. Il prato «all'inglese» riesce a dare contemporaneamente un'idea di esterno e un'idea di interno, di manufatto casalingo e di natura rigogliosa. Questi prati all'inglese – da cui, simili a nuvole di colore ora più cupo ora più chiaro, si alzano ogni tanto le siepi e i cespuglî di fiori e gli alberi – si stendono attorno alla raccolta villetta di mattoncini col tetto spiovente, così come anche attorno alla chiesa o ai castelli o ai collegi universitari in pietra, neogotici e dunque preraffaelliti, ma – alla lontana – normanni.

Il sole è bello su questi giardini ma anche bella è la pioggia, il cielo coperto da grigie e azzurre nuvole basse, che rapide si muovono al vento, con l'aria umida e la pioggia, non violenta – anzi, rada – e tiepida: l'erba e i cespuglî bagnati più forte profumano ed emanano le loro linfe e a piedi nudi sul soffice verde tappeto si può camminare, quasi shakespeariani folletti Puck, per raccogliere fragolini, mirtilli e lamponi e catturar coccinelle.

Oltre il prato del giardino, il prato continua, ma in una via erbosa e viva che s'inoltra nel bosco, e la siepe confinaria proprio a questa avventura accenna. Ma in casa ci si può asciugare al fuoco, consapevoli di avere attorno il proprio letto preparato, i proprî arredi e i proprî libri, seduti con gli amici più famigliari sulle poltrone più comode, si possono consumare té e torte e raccontare e sentir raccontare, e dire – con Cicerone – che «Si hortum in bibliotheca habeas, deerit nihil».

Canto

Ma anche britannico è sentir cantare. Contributo inglese è infatti anche quello canterino: immaginiamo i cori celtici di minatori del Galles o di allevatori scozzesi in kilt, o cori normanni di marinai, soldati, studenti. Anche i cori limpidi e flautati dei pueri cantores, fanciulli guidati dal maestro di cappella, nel transetto absidale di una cattedrale gotica o neogotica.

Ricordiamo il giovane celta Stephen Dedalus, protagonista del romanzo di James Joyce, che torna a casa sua, tra gli avanzi del tè dei propri fratelli più piccoli, mentre

> «il triste, quieto chiarore grigio azzurro del giorno morente entrava per la finestra e per la porta aperta, ricoprendo e calmando pacatamente un improvviso senso di rimorso nel cuore»

E oltre le croste di torta rese scure dal té,

> «la voce del fratello minore dall'altra parte del caminetto intonò l'aria *Sovente nella notte silenziosa*. A uno a uno gli altri ripresero il motivo, finché fu un intero coro che cantava. Cantavano così per ore, una mélodia dopo l'altra, fino a quando l'ultima pallida luce moriva all'orizzonte, fino a quando uscivano le prime scure nubi notturne e cadeva la notte».

E, dal *Signore degli Anelli* di Tolkien, ricordiamo il canto *Candia neve, candida neve, limpida dama* degli Alti Elfi sotto le stelle, nei boschi della Contea, primo conforto ai tre hobbit in fuga dopo il primo pericolo mortale. O ancora le canzoni degli amici hobbit a Crifosso, nella nuova casetta di Frodo, prima di lasciare la contea verso l'ignoto. È sera, prima della cena i tre amici si precipitano al bagno, che deve per forza ospitarli tutti insieme, perchè l'appetito urge, tra rumori di schizzi, sguazzi e spruzzi, e una voce domina le altre:

«Canta! Perchè il bagno nel finir del giorno
Sai che laverà via il fango più immondo!
Pazzo è colui che si rifiuta di cantare.
Dell'acqua calda non vi è piacer più salutare!»

Né ci scordiamo di altri ragazzi canterini, quei quattro «Beatles» di Liverpool, Puck coi capelli da paggio e con gli occhi che irridono perbenismi e conformismi, negli Anni Sessanta: *Help!*, *Octopus's garden*, *Let it be*, *Yesterday*, *Strawberry fields*, *Girl*, *Penny Lane*, *Eleanor Rigby*, *In my life*, e le altre.

Il retaggio dell'Impero

Estetico è anche questo messaggio: esiste il retaggio di un vasto impero di dimensioni mondiali, che si è in gran parte autoabolito promuovendo – direttamente, indirettamente – la coscienza della libertà nei popoli dominati. Il British Empire che dal Canada selvoso si estendeva all'Australia corallina, al Sud Africa, all'Egitto, al Medio Oriente, all'India e alla Cina.

La storia del mahatma Gandhi è esemplare in questo senso: dal Sud Africa all'India quest'uomo coraggioso – prima avvocato, poi profeta, poi leader messianico, e sempre sacerdote, cioè solidale col suo corpo e con la sua anima alle sofferenze e alle gioie della sua comunità – riuscì a compiere una grande opera di liberazione, sempre usando del legalismo liberale e garantistico delle civili – le più civili allora disponibili – istituzioni di Sua Maestà Britannica.

Nella sua *Autobiografia* spesso e in maniera prolungata Gandhi testimoniava questo: solo da quelle istituzioni e, non solo, ma, più radicalmente, solo da quelle *idee* proprie del più evoluto paese dell'evoluto occidente poteva venire il contributo necessario e sufficiente per trasformare una rivolta di scontenti in una rivoluzione non violenta e definitiva. Per trasformare alcuni principî antichi e slegati e non autocoscienti della sapienza indù in una filosofia viva, compiuta, chiara, persuasiva ed efficace nel XX secolo, secolo in cui ciascun popolo ha rapporti con tutti gli altri popoli del mondo.

La riforma sostanziale, la «rivoluzione» (nell'unico senso reale che è quello non-violento) può avvenire solo se lo stesso oppressore – colui che ha il potere – critica in sé stesso la sua parte di oppressore e promuove la libertà dell'oppresso; la ribellione violenta dell'oppresso contro l'oppressore potente e renitente, invece, non ha nessun esito buono. Ne ha però due entrambi cattivi: o non riesce e viene soffocata con altre e più atroci sofferenze (e questo è il caso più frequente), o, se riesce, sostituiscve a un potere oppressivo un altro potere ugualmente oppressivo. Siccome mi accorgo che queste affermazioni potrebbero sembrare «pie», «retoriche», «edificanti», ma non storicamente reali, voglio soffermarmi su degli esempi storici.

Primo esito cattivo (la ribellione viene soffocata): pensa agli ebrei nei campi di sterminio nazista dell'Olocausto. Qualcuno, con grande superficialità, li ha accusati di non essersi saputi ribellare allo stesso modo di come facevano, invece, i prigionieri di guerra. Ma in realtà gli ebrei lo fecero, quando fu loro possibile; solo che per loro non fu quasi mai possibile: la ribellione violenta all'oppressore spesso ci fu, ma, essendo insufficiente, fu soffocata. E fu insufficiente a causa del comportamento dei dominatori-perscutori: dai nazisti i prigionieri di guerra venivano trattati da esseri umani e gli ebrei, invece, no; ai primi erano concessi alcuni spazi di diritto e di libertà, spazi che essi potettero usare, tra l'altro, per ribellarsi, fuggire, combattare; ai secondi tali spazi non furono concessi.

Un ebreo fortunosamente scampato ad Auschwitz, Primo Levi, ha scritto un libro, *I sommersi e i salvati*: i «sommersi» sono coloro che non venivano trattati da esseri umani e non trovavano, dunque, neanche sufficiente forza per la ribellione; i «salvati» erano quelli a cui – per i motivi più vari – dagli oppressori venivano riconosciuti tratti di umanità e allora trovavano la forza per lottare per la sopravvivenza.

Primo Levi riuscì a sopravvivere perché era laureato in chimica – laurea: allora privilegio di un'infima minoranza – e dalle SS gli furono risparmiate varie cose: la camera a gas, le torture fisiche, il lavoro più distruttivo, la denutrizione più estrema; lo utilizzavano, infatti, come tecnico per il laboratorio dei lager. Ma la grande maggioranza nei lager non aveva tali privilegi. Levi scrive:

> «A distanza di anni si può bene affermare che la storia dei lager è stata scritta quasi esclusivamente da chi, come io stesso, non ne ha scandagliato il fondo. Chi lo ha fatto non è tornato; oppure la sua capacità di osservazione era paralizzata dalla sofferenza e dall'incomprensione.»

Passo ora al secondo esito cattivo (la ribellione cruenta al potere oppressore che non cede, ribellione che riesce, ma riesce solo a sostituire un nuovo oppressore a quello vecchio): tutte le rivoluzioni sanguinarie hanno sostituito ad una mannaia una ghigliottina, alla dittatura di un grupo quella di un altro. Ma, mi dirai, e la Rivoluzione Francese? Naturalmente «est gradus in rebus» e modelli «puri» non esistono, esiste invece la serie infinita dei gradi intermedi, misti. In cascun concreto episodio storico parti di bene sono mescolate a parti di male: non per questo il bene coincide con il male.

Quella parte di Rivoluzione Francese che era terrore non fece che produrre un nuovo assolutismo; l'autocrazia di Robespierre opposta a quella di Luigi XVI produsse l'autocrazia di Napoleone imperatore; lo sterminio giaconino opposto alle atrocità dei Borboni produsse lo sterminio di centinaia di migliaia di popolani di tutta Europa nelle decennali guerre napoleoniche.

Quello che invece c'era di buono, di ideale, di rivoluzione non violenta – i Diritti dell'Uomo, l'abolizione del feudalesimo, l'elezione popolare dell'Assemblea Legislativa, l'allargamneto dell'istruzione popolare secondo i razionali precetti dell'Illuminismo – questo produsse tutto quel grande e buon cambiamento in France e in Europa che ben si vedeanche durante e dopo Napoleone (un effetto anedottico fu che il trono dei restaurati Borboni si autocostrinse a dare comunque una Costituzione alla Francia). Alessandro Manzoni volle scrivere una storia della Rivoluzione Francese per distinguere le parti buone e le parti cattive in essa e per mostrare gli effetti buoni delle parti buone e gli effetti cattivi delle parti cattive. Manzoni non riuscì a completare questo libro, ma ti invito a leggere quanto scrisse riguardo all'anno 1789.

Dal bene viene il bene; dal male viene il male. Nei casi misti – tutti i casi concreti della storia, cioè della realtà, sono misti – le parti buone producono novità buone, le parti cattive novità cattive. Giustamente Benedetto Croce scrive:

> «Un errore del grande Hegel fu l'ammettere che le infrazioni alla morale, le azioni cattive, i delitti possano essere benefici o condizioni al bene nella storia. Sul qual punto è richiesta la più netta e rigorosa intransigenza, perché mai e poi mai si dovrà consentire che la morale conceda di fare ciò che la coscienza, cioè essa stessa, dichiara che non è da fare a niun patto. Infatti la storia è storia della libertà, è una sequela di atti creativi, vari di valore ed efficacia, e l'efficacia degli errori, delle colpe e dei delitti è nella loro negatività, nel provocare l'orrore, il castigo, la correzione, la condanna, l'espiazione, e non già nel lavoro costruttivo.»

Per tornare al punto di partenza di questa che non ha potuto evitare di diventare una digressione: furono l'opinione pubblica liberale britannica, il «Times», i Codici penali e di procedura penale britannici a permettere la «rivoluzione» di Gandhi, prima in Sud Africa e poi in India. Il potente dominatore in questo caso permise – anche non essendone veramente conscio, anche se in mezzo a parziali pentimenti e a locali o individuali resistenze – ai dominati di liberarsi.

Ho parlato di Gandhi come figura «alta» dell'immaginario che è retaggio dell'impero britannico. Possiamo però guardare anche figure minori. Immaginiamo per esempio la dimora di un anziano signore inglese: zanne di elefante, turbanti di marajah, terracotte egizie, imbalsamati uccelli del Pacifico, foto ingiallite di uomini in divisa impegnati in battaglie su mari lontani. Questi cimelî non ispirano rabbia o senso di colpa, non fanno venire in mente popoli oppressi e malvagî oppressori che li depredano per adornare le proprie dimore nella capitale odiata di un impero odiato. Ciascuno di essi piuttosto richiama una storia antica ed esotica fatta di uomini liberi, nei più lontani angoli del mondo. E così la letteratura «imperiale»: il resoconto di Darwin dal viaggio del Beagle, i diarî di Livingstone, i romanzi di Kipling.

— • — • —

Letteratura fantasy (e, nominatim, Lewis Carrol, Oscar Wilde, J.R. R. Tolkien

La letteratura anglosassone – più in generale – ha conservato quella «tradizione delle fate» di cui parlava Tolkien. Anch'essa, come quella continentale, propone monumenti del «realismo aulico», con Dickens, Henry James, Virginia Woolf, eccetera; ma non è questo che qui c'interessa. A noi interessa piuttosto quella letteratura fantastica che dalle streghe del *Macbeth* e dagli elfi del *Midsummer's night dream* shakespeariani prosegue con *Robinson Crusuoe* di Defoe, i *Gulliver's travels* di Swift, *Ivanohe* di Walter Scott, *L'isola del tesoro* e *Lo strano caso del dottor Jeckyll e di mister Hyde* di Stevenson, *Mary Poppins* di Pamela Travers, *Peter Pan* di James Barrie, *Dracula* di B. Stoker, i *Racconti* di Edgar Allan Poe e di Lovecraft, le fiabe di Andrew Lang e di George Mac Donald, *La macchina del tempo* di H.G.Wells, *1984* e *La fattoria degli animali* di Orwell.

A parte, per la sua originalità e la sua omogeneità, ricordo la narrativa «gialla», e, tra i tanti autori tutti anglosassoni, in specifico ricordo il Grande Deduttore Sherlok Holmes di A. Conan Doyle, celibe gentiluomo londinese amante del mistero quanto della scienza; Padre Brown di Chesterton, detective in clergyman cattolico, celibe prete amante della morale quanto del mistero; Miss Marple di Agatha Christie, nubile vecchietta, elusiva nella sua

seraficità, comunque coraggiosa e tenace; e Monsieur Poirot, anche di Agatha Christie, celibe grassoccio ed imperturbabile segugio nel regno del crimine.

E a parte ricordo il reverendo Lewis Carrol e la sua *Alice nel Paese delle Meraviglie*. Il mondo di Carrol – insegnante di matematica ad Oxford e prete – è caratteristicamente inglese: Alice porta avanti le rivendicazioni di un'infanzia che critica un certo convenzionalismo del mondo adulto, ma condivide con questo l'amore per la conversazione, la venerazione per le buone maniere, il culto per l'umorismo.

Importante non solo come letterato è Oscar Wilde: ci ha dato il delicato moralismo delle sue Fiabe e il brillante umorismo delle sue commedie, ma anche si è distinto come organizzatore culturale nel generale panorama del decadentismo europeo. Egli, come altri decadenti del suo tempo, era psichicamente malato, ma, diversamente da loro, Wilde riuscì a preservare dalla malattia una parte del suo nativo buon senso. Ci riuscì, tra l'altro, grazie alle armi «feeriche» ed inglesi dell'umorismo e della fantasia: leggendo i suoi aforismi o la commedia *The importance of being Earnest* si rimane in un mondo benevolo, familiare ed ottimista, lontano dalla confusione morale del decandentismo.

Ma il più inglese degli Inglesi è J.R.R. Tolkien. Nato in Sud Africa e vissuto in Inghilterra, educato da un prete cattolico (al cattolicesimo a volte «torna» il buon anglicano), insegnò Filologia Anglosassone all'università di Oxford.

Le tradizioni feeriche del suo paese (e degli altri) gli furono ben note, dal *Beowulf*, al *Mabinogion*, al ciclo bretone – arturiano, ai favolisti moderni; e, più a fondo, conosceva bene le radici linguistiche dell'anglosassone, del gaelico, del gotico, del finnico, del greco, del latino, dell'indoeuropeo; inoltre aveva i fondamenti del grande pensiero: la *Bibbia*, Platone e Aristotele, Agostino e Tommaso d'Aquino.

Proprio per la sua profonda preparazione culturale, Tolkien meglio di tutti può difendere il valore della letteratura «fantasy» dai critici snob che ritengono unica buona quella «realistica» e bollano l'altra col titolo dispregiativo di «letteratura d'evasione»; contro questa definzione arrogante Tolkien scrisse un saggio in cui, tra l'altro, si legge:

> «In quella che chi ne abusa ama chiamare la Vita Reale, l'Evasione è chiaramente, di regola, molto positiva e può persino essere eroica. Perchè un uomo dovrebbe essere disprezzato se, trovandosi in carcere, cerca di uscirne e di tornare a casa? Oppure, se non lo può fare, se pensa e parla di argomenti diversi che non siano carcerieri e mura di prigione? Usando "Evasione" in questo senso, i critici hanno scelto la parola sbagliata e, ciò che più importa, confondono, non

> sempre in buona fede, l'Evasione del Prigioniero con la Fuga del Disertore. Un militante politico avrebbe potuto etichettare allo stesso modo la fuga dalle miserie del Reich del Führer o di qualcun altro, e definire tradimento la critica ad esso.»

In Tolkien, comunque, troviamo – in un'arte narrativa unica – molti temi tipicamente inglesi: l'amore per la libertà; la comprensione dell'infanzia; l'amore per la natura rigogliosa e selvaggia e per quella educata del giardino e della home; il pudore che non ignora le problematiche erotiche eppure non si compiace di esibirle; la valutazione del caro club dei cari amici e compagni; l'«empirismo» mentale che, senza convoluzioni «dialettiche», lucidamente distingue il bene e il male.

— • — • —

Gli Stati Uniti d'America

Episodio notevole ed espansione importante della cultura inglese è la cultura americana, che da quella prende origine e in quella si alimenta. Con qualche variazione. Gli anglosassoni americani ci han dato, come contributo speciale, la democrazia, cioè quel regime politico che prosegue e migliora il regime liberale. Grazie per la democrazia! Essa mi è essenziale perché mi permette di pensare che anche il più ricco e potente ha la mia stessa dignità di fronte allo Stato, non può avere nessun privilegio.

Tipico dell'America è poi lo spirito di avventura, originato nello «spirito di frontiera» del cammino verso il West: è quel che leggiamo nelle poesie di Walt Whitman e nei romanzi di Jack London.

Democrazia e spirito di avventura, in sinergia, ci hanno dato gli Statunitensi liberatori dalla morsa del fascismo e del nazismo, prima, e dell'imperialismo sovietico, poi; e il mondo, pur in tutte le sue inevitabili imperfezioni, è rimasto libero.

Anche questi anglosassoni amano lo sport e ci hanno regalato di esso variazioni originali: il basketball, il baseball, il football, il surf, il volleyball.

I loro college universitari sono entrati nell'immaginario collettivo un po' in tutto il mondo; se sui prati di Oxford immaginiamo camminare Carrol e Tolkien, su quelli di Princeton, Harvard o Yale immaginiamo la figura dell'americanizzato Albert Einstein. In effetti la scienza è un altro contributo degli Stati Uniti: lì essa, in tutti i campi, è all'avanguardia. Il nostro immaginario conserva la visione della prima astronave sulla Luna. Su di essa c'era la bandiera a stelle e a strisce.

Non a caso in America si è anche sviluppata la fantascienza: R. Bradbury, I. Asimov, R. Shekley, J. Vance e tanti altri hanno fatto scuola in tutto il mondo. Americana è anche la

regione fantastica del fumetto, originale forma di letteratura, anche questa poi diffusasi ovunque, sia come narrativa illustrata di avventura sia come sceneggiata comica. Un nome tra i tanti: Walt Disney.

E Disney mi porta ad accennare ad Hollywood e al cinema, arte americana e imprescindibile retaggio di emozioni e fantasie per tutti.

Anche nella musica e nel canto c'è una variazione originale americana: il rock and roll, il jazz, la country music, e tutti i loro numerosi sottotipi; anche da questo non può prescindere il nostro immaginario.

Se, come emblema di una fantasia britannica, mi piace pensare ad un'anziana ed educata signora del Sussex o del Kent che coltiva con costanza il suo giardino, la sua religione anglicana e la sua avversione per tutto ciò che è fanatico ed irragionevole; per una fantasia statunitense ho, invece, l'emblema di un «kid», adolescente dell'universalmente diffusa middle class, riedizione aggiornata alla fine di questo secolo di quel che, agli inizi del secolo scorso, erano i Tom Sawyer e gli Huckleberry Finn di Mark Twain.

E pluribus unum

Fresco nei suoi blue jeans, corre sul suo skate board a giocare a baseball con gli amici, spegnerà la sete con una coca cola; nella sua camera ha modellini di astronavi e dinosauri e tanti libri di fantascienza e la *Bibbia*; ama poi la scienza, quella vera; al college vorrà studiare astrofisica o biologia o ingegneria elettronica. Ma dentro, per quanto ancora ben esplicitamente non lo sappia, ha anche un amore più profondo: la fede in un'idea di libertà e di fratellanza tra i popoli, tra quelli neri, asiatici, latini, slavi, germanici che già si vede accanto come cittadini americani, e che dunque, come cittadini del mondo, non sente né pensa diversi da sé. E pluribus unum!

— • — • —

PARTE QUARTA

SOLITUDINE E COMPAGNIA

1
Natura del rapporto interpersonale

Premessa e avvertimento

Spesso, in questa mia lettera, come avrai visto, emergono due temi: una lotta contro un invasore; e il bisogno di riuscire ad aver contatto con le persone buone e con le parti buone delle persone cattive. Cerco di tener presente sempre un doppio binario: un fuggire ciò che ci spaventa perché vediamo falso e brutto e distruttivo (o, se non perché lo *vediamo*, certo perché lo *pensiamo* tale); e un cercare ciò che ci piace perché ci sembra vero e bello e creativo: e sia questo fuggire sia questo cercare si realizzano nel riferimento, diretto o indiretto, alle persone. Quasi che un valore costante e necessario per poter percorrere la nostra via di salvezza sia il non essere soli e sia, invece, l'essere in un reale contatto con gli altri. Quasi che, più o meno sempre, la solitudine si trova ad essere un disvalore, essendo un valore la reale compagnia.

Mi sembra giusto il momento di discutere meglio questa idea, perché essa mi pare veramente centrale e dobbiamo dunque affrontarla esplicitamente e tematicamente, dobbiamo evitare di lasciarla nella distorsione dei luoghi comuni. Non vogliamo confuse definizioni su cosa è la solitudine e sua cosa è la compagnia. Il senso comune infatti spesso è confuso: per esempio nega che il ridere da soli possa essere una cosa buona – mentre per noi a volte lo è – e affermare che il ridere in compagnia è sempre raccomandabile, mentre noi osserviamo che spesso esso denota acquiescenza e spersonalizzazione.

E questo è solo un esempio, se vuoi minore, ma reale, di come sia opportuno che noi approfondiamo e critichiamo la vaga ed immediata identificazione tra solitudine e male e tra compagnia e bene; oppure, magari, che la confermiamo filosoficamente, ma proprio con il dare un nuovo e complesso e più esatto significato a «solutine» e un nuovo e complesso e più esatto significato a «compagnia».

So che esistono due categorie di persone che, se leggessero quanto sto per scriverti, si arrabbierebbero subito. La prima categoria è quella di coloro per cui sempre e comunque la

solitudine è male e la compagnia è bene, di coloro i quali non riescono a distinguere i molteplici significati di solitudine e compagnia – hanno infatti paura di farlo – e si rinserrano ansiosamente all'interno delle definizioni più rigidi e stantìe del senso comune. La seconda categoria è quella di coloro che, invece, fingono di avere già capito che vi possono essere diversi e anche opposti significati di solitudine e compagnia e che – gli aristocratici! – quasi si offendono a sentire questo lavoro, faticoso e continuo, di distinzioni e chiarificazioni: essi son pronti a dichiarare di apprezzare molto, per esempio, la solitudine «creativa» e di disprezzare la compagnia «alienante». Ma sono falsi; dichiarano questo solo per sentirsi superiori e, appunto, aristocratici; in realtà vivono, almeno per certe parti della loro personalità, una solitudine coatta e non riescono a vivere una compagnia vitale, e, nel loro intimo inconscio, sono angosciati della propria triste impotenza.

In un certo senso, ciascuno di noi ha in sé degli aspetti che fan parte dell'una o dell'altra o di entrambe queste categorie di persone. Il profitto che forse riceveremo dai discorsi che seguono dipenderà dunque dalla nostra capacità, da un alto, di riconoscere l'esistenza in noi di simili parti della personalità e, dall'altro, di relativizzare il ruolo comprendendo che sono, appunto, solo parti.

— • — • —

Il rappor-to inter-personale è necessa-rio per l'umaniz-zazione dell'uomo

Partiamo dal fatto che l'uomo è un animale sociale ossia relazionale; per lui il rapporto con le altre persone non è un accessorio, buono, magari, e nobilitante, ma comunque solo un accessorio: è, invece, una condizione necessaria alla vita nel senso anche stretto e biologico della parola. Voglio dire che per tutti gli aspetti di una vita umana, anche per quelli riguardanti le funzioni vegetative ed animali, è vera la sentenza di Seneca: «alteri vivas oportet, si vis tibi vivere».

Ciascuno di noi, dal momento della nascita in poi, è reso umano nella relazione con gli altri esseri umani, dalla mamma a tutti gli altri. Dopo di allora – e si tratta dei primi minuti dell'esistenza – l'uomo già vive come uomo e non più come astratto ammasso di cellule; e, se per sciagura non gli fosse dato di vivere come uomo in quanto egli venisse gravemente deprivato nella relazione con altre persone, egli non riuscirebbe a vivere neanche biologicamente, ma, anche biologicamente, presto morirebbe.

Consideriamo, poi, che il singolo individuo umano – io, tu, i nostri conoscenti, chiunque altro – viene creato come tale sempre ed esclusivamente in un *contesto* determinato: tutto ciò che è ereditariamente fissato nelle cellule è solo un'astratta predisposizione, che verrà attuata

così e così (e cioè in forme infinitamente diverse) dall'individuale contesto storico e umano in cui tale predisposizione emerge.

L'individuo, allora, in ogni momento della sua esistenza, e quali che siano le sue contingenti esperienze, ha sempre il bisogno di un rapporto con il contesto, perché è proprio il contesto a renderlo individuo (unico, irripetibile); e il contesto cambia ad ogni istante, la storia è un flusso continuamente nuovo, i genitori invecchiano, i fratelli crescono e se ne vanno e poi comunque, cambiano, diventano più distaccati o più partecipi, più intelligenti o più ottusi, più sereni o più depressi, comunque diversi; e tante altre persone si incontrano e molteplici legami vengono intrecciati e interrotti; e il proprio Io cambia, e così cambiano le sue modalità di relazione con tutte le altre persone.

Cambiando dunque il contesto, l'individuo è distaccato in qualche modo dal contesto precedente, dal «passato», e deve continuamente guadagnare il rapporto col contesto nuovo, il «presente», mentre non deve perdere la fiducia interna che riuscirà a guadagnare un rapporto anche coi contesti che seguiranno, il «futuro». E in questo continuo bisogno di contesto, mentre i contesti singoli continuamente passano e sopraggiungono, si pone la continua – ed ineliminabile – possibilità sia del senso di compagnia sia del senso di solitudine.

Quando la tradizione dice che l'individuo umano è creato *direttamente* da Dio, forse in questa affermazione c'è un significato interessante: nessuno schema, cioè nessuna classe generale di fatti «uniformi», genera l'individuo: né i cromosomi dei genitori, né la razza o il clima o la cultura nazionale. L'individuo è generato da un contesto unico in cui quei fatti e infiniti altri si uniscono, in un attimo irripetibile, a formare una realtà storica diversa da tutte quelle che mai sono state e diversa da tutte quelle che mai saranno; e il rapporto fondamentale dell'individuo non è con nessuna classe astratta di enti – i bianchi, gli Europei, i moderni, i concittadini, la famiglia Rossi, gli Anni Sessanta, i maschi, le femmine, gli istruiti, gli analfabeti, i simpatici, gli antipatici, i ricchi, i poveri, i miti, i violenti – ma il suo rapporto fondamentale («diretto») è con l'unicità del suo contesto, così unico come si dice essere unico Dio.

Dunque l'amore è una neces-sità vitale e non è

Se noi abbiamo *necessità* del rapporto interpersonale buono (quello cattivo – in quanto cattivo – non è neanche rapporto interpersonale; del resto pur avendo bisogno necessario dell'acqua non ne abbiamo dell'acqua avvelenata, pur avendo bisogno necessario di conoscenza non ne abbiamo conoscenza falsa) allora dobbiamo negarne la «gratuità», cioè la

una virtù facoltati-va: confu-tazione dell'«altru-ismo»

facoltatività. È un bisogno vitale: quando amiamo è come se mangiassimo o respirassimo: stiamo contemporaneamente conservando ed allargando la nostra sfera vitale.

Purtroppo il senso comune accoglie la diversa e distorta concezione per la quale l'amore non è tanto un piacere quanto un «dovere» nel senso di un compito aggiunto, non è tanto un arricchimento di sé quanto un «sacrificio» per l'altro. Questa concezione è falsa, perché, se comprendiamo che l'amore è una necessità vitale e che dunque non è «facoltativo» (quasi potessi scegliere indifferentemente tra l'«egoistico» non amare e il «generoso» amare), cadendo la facoltatività cade, come priva di senso, anche l'idea del «dovere» come compito aggiunto e in realtà estraneo.

Chi afferma che l'amore è facoltativo e doveroso, lo fa perché è malato e in gran parte non riesce a soddisfare la necessità vitale dell'amore. Nella sua malattia egli tende a falsificare la realtà e a sentirsi superiore agli altri, e allora immagina sé stesso come un generoso donatore di un quid materiale (il presunto «amore») di cui egli si «svuota» per «regalarlo» agli altri; e nel mentre si svuota colpevolizza gli altri.

Egli sembra infatti rivolgere alle altre persone un discorso del genere: «Cari, io sono superiore e migliore di voi: avevo infatti qualcosa che voi non avevate, e mentre voi, egoisti, vi siete limitati a mangiare, io, generoso e magnanimo, ho deciso di nutrirvi. Sentitevi dunque in colpa, perché è giusto, dato che voi siete cattivi e io, che ottempero al dovere dell'amore e mi sacrifico per sublime altruismo, sono il solo buono. Voi siete debitori verso di me, io invece non devo niente a nessuno e sono solamente creditore».

Vedi dunque quanto profondamente distorta è la concezione moralistica dell'amore (quell'amore «facoltativo», «doveroso», «altruistico», «generoso»), concezione che non riconosce la vera natura dell'amore, cioè del rapporto interpersonale buono: l'essere una necessità vitale. Quella concezione è infatti falsa e contraddittoria: il moralista «altruista» proprio mentre afferma di sentire il dovere di amare e afferma anche che tutti gli altri sono suoi debitori mentre lui non deve niente a nessuno: dice contemporaneamente di «dovere» e di «non dovere».

È, inoltre, una concezione disperata: infatti il moralista «altruista», che come tutti gli uomini ha in sé solo una quantità limitata, precaria e insufficiente (insufficiente per essere felice) di bene, è convinto che solo lui (o pochi eletti come lui) ha il bene mentre tutti gli altri non ce l'hanno, e possono solamente riceverlo avidamente da lui. Egli ha dunque poche

speranze, perché, nel profondo, sente che il bene limitato che egli ha è insufficiente, e, d'altra parte, non ha speranza di ricevere altri e nuovi beni dalle altre persone.

La concezione giusta, invece, è: se io non amo perdo il significato della mia vita, se non amo mi sento profondamente inutile, e allora preferisco morire. Amare si «deve» solo nel senso di una «necessità fisica ossia mentale» (se voglio vivere, devo amare) e mai nel senso di «obbligo morale» (se voglio sentirmi speciale, devo sacrificarmi per gli altri).

Le persone «pie» e moralistiche sono veramente esasperanti e scoraggianti, perché in loro la falsità portata dalla malattia ha operato una devastazione che sembra invincibile: esse sono persone maggiormente ostacolate e incapaci di amare (amare è infatti desiderare, ed esse dagli altri non desiderano niente, credono di avere loro tutte le cose buone) e invece credono e propagandano di essere le uniche che sanno amare.

Sono, però, riconoscibili: per loro l'amore è solo sacrificio e mai desiderio; in un modo o nell'altro, quali che siano le forme di seduzione, simpatia, apparente volontà di amare che esse mostrano, farà sempre capolino questa verità: che per loro l'amore è un sacrificio e non è un desiderio, è una cosa che credono faccia bene agli altri ma che non possa dare nulla di buono a loro stesse.

La ricerca del rapporto interpersonale buono libera la volontà della per-sona dalla volontà dell'inva-sore

Perché «necessità vitale»? Perché solamente cercando di amare, cioè tentando di stabilire un autentico rapporto interpersonale, si arriva ad impostare in maniera favorevole il processo di liberazione della schiavitù verso l'invasore. Tutte le altre risorse che ti ho fatto esaminare – le virtù attive, lo sforzo morale, la conoscenza, la fantasia – sono solo elementi preparatori, necessari ma non sufficienti. Se queste risorse venissero finalizzate a sé stesse o comunque a un fine diverso dal rapporto interpersonale buono, esse sarebbero inefficaci nella lotta contro l'invasore.

Inoltre, anche se avessimo decine di mamme, papà, spose, amici e compagni che ci amassero e fossero premurosi con noi, ma noi non riuscissimo ad amare, cioè non riuscissimo ad aprirci a questo tentativo di conoscere il mondo interiore degli altri, che è diverso dal nostro e trascende il nostro, tentativo di conoscere che non è un dovere o un sacrificio gratuito, ma è un – per usare le parole di Tommaso d'Aquino - «desiderium naturale» il quale, per quanto in mezzo a fatica, blocchi, paura, procede però spinto dalla necessità, allora queste presenze «esterne» - amanti ma non amate – non riuscirebbero ad essere significative per il nostro

mondo «interno». E allora le variegate forme di distruzione che opera dentro di noi l'invasore potrebbero continuare.

Se invece questo tentativo c'è, ecco che le persone esterne diventano altrettante speranze di vittoria nella lotta contro l'invasore. Quale che sia l'aggressività distruttiva, la depressione paralizzante, la disperazione angosciante, la perversione degradante, l'autoaccusa spietata che si possono impadronire di me, se io riesco a dare spazio al mio desiderio di amare – e dunque riesco in effetti a fare ciò di cui ho un necessario bisogno – sono io, e non l'invasore, ad avere una fondata speranza di vittoria. Non senza fatica e non senza dolore, certo; ma comunque aggressività, disperazione, perversione, autoaccusa non potranno più determinare il corso reale della mia vita.

Vedi, un'idea sbagliata è pensare che sia possibile *non avere* l'aggressività, la depressione e le altre tendenze viziose. Questa è un'idea molto sbagliata, perché né io né tu né chiunque altro può sfuggire a queste cose che, pur non facendo parte della natura umana in linea di diritto, sono però di fatto sempre associata ad essa nei singoli esseri umani.

Se io comincio ad avere l'idea sbagliata che sia possibile vivere senza dover lottare contro aggressività, depressione, perversione, eccetera, facilmente mi dispererò perché: in primo luogo vedrò che non riuscirò mai, durante tutta la mia vita, ad annullare definitivamente la loro presenza; in secondo luogo, vedendo questo, crederò che sono solo io l'ingiustamente perseguitato da un Destino Irrazionale, mentre gli altri uomini «normali» riescono a vivere senza quelle brutture, e se penso all'esistenza di un Destino Irrazionale la disperazione non avrà freni.

L'idea vero è invece che, posta l'impossibilità di eliminare definitivamente la presenza, nella mia vita così come nella vita di tutti, delle tendenze viziose, non per questo esse sono, di per sé, capaci di determinare la mia vita. Sono delle forze, man on le uniche forze in gioco.

— • — • —

L'amore ama direttamente il bene e solo indirettamente ama il pia-

Un altro punto da sviluppare riguarda le relazioni tra amore, oggetto di amore e piacere. Esiste una concezione distorta – molto diffusa in tutte le epoche storiche e, oggi, in tutti i gruppi della società, quale che sia la loro appartenenza ideologica e culturale – per la quale una persona ama un'altra persona allo scopo di avere piacere e benessere; concezione per la quale, dunque, l'oggetto d'amore sarebbe il mezzo e il piacere sarebbe il fine.

cere che deriva dal conseguimento del bene

Forse tutti noi – io, tu, chiunque – quando stiamo male e diamo spazio alle nostre parti cattive, abbracciamo una simile concezione. Ma questa è una debolezza pratica. Essenzialmente è sapere, sul piano teorico, che questa concezione è completamente falsa. La concezione vera è, invece, che l'amore è diretto all'oggetto d'amore, l'altra persona, e che il piacere è la semplice eventuale conseguenza del riuscire ad amare l'oggetto d'amore.

Anche nel semplice amore per le cose questo è vero. Io non cerco il cibo per ottenere il piacere della sazietà; il fine reale del mio cercare è, invece, assumere nutrimento, è incorporare un oggetto buono; certo, contestualmente al conseguimento dell'oggetto – qui il cibo – provo un piacere, una sazietà. Ma considera quanto gravemente sarei malato se io cercassi il piacere della sazietà e non il cibo: potrei infatti ottenere tale piacere con l'assumere appositi farmaci o con un neurochirurgo che mi stimolasse elettricamente alcune parti del mio cervello: mi sentirei così piacevolmente sazio, pur non avendo assunto alcun nutrimento da alcun cibo. E, piacevolmente, dopo un po', morirei.

Perché la concezione che voglio confutare afferma che si cerca l'effetto e non la causa, il piacere, cioè, e non il bene? Vediamo. Si potrebbe dire che il piacere cercato è una specie di bene perché serve a non far sentire un dolore insopportabile: piacere come contro-dolore, «anestetico»; è la definizione dell'antico Epicureo del piacere come «atarassia» (mancanza di turbamento). Ma questo vorrebbe dire che il dolore di per sé sia un male, cosa che abbiamo già discusso prima in questa lettera, ed escluso.

Qualcuno (anche Aristotele e Tommaso d'Aquino in quanto, in parte, risentono della concezione dualistica ed ascetizzanti di Platone) condanna la ricerca del piacere come contro-dolore perché questo sarebbe solo un piacere «sensibile» o «materiale» che, in quanto tale, sarebbe più «intenso» dei piaceri, più importanti, «spirituali»: come se i piaceri di mangiare tanti dolci, di assumere droga, di abusare della sessualità fossero cattivi perché riuscirebbero ad anestetizzare il dolore in quanto più intensi di altri e migliori piaceri che sarebbero invece da preferire. Ma a me non sembra che le cose vadano così: persone malate e molto malate possono cercare, come contro-dolore, piaceri del tutto non «materiali», non «sensuali»: per esempio il piacere della vendetta, il piacere del dominio, il piacere dell'essere narcisisticamente adulate o idolatrate.

Secondo me, per capirci qualcosa, dobbiamo tornare a convincerci che il problema sta nell'opposizione tra male e bene e non tra piacere e dolore. La nostra ragione – e cioè noi stessi in quanto cerchiamo di capire cosa è il bene e cosa è il male al fine di seguire il bene e di

fuggire il male – può sbagliarsi e credere che un male sia un bene. Secondo me, cioè, anche il tossicodipendente, l'affetto di bulimia, il perverso sessuale, il narcisista, il vendicativo, l'ambizioso non cercano in primo luogo il piacere ma il bene: però questo bene è solo apparente e in realtà è un male. Il piacere, in ogni caso, è ottenuto lo stesso perché il piacere deriva dal conseguimento di ciò che *si crede* bene, sia poi esso realmente un bene o realmente un male (così come il dolore deriva dal non riuscire ad evitare ciò che *si crede* un male, sia poi esso realmente un male o realmente un bene).

Il piacere che deriva da un bene solo apparente che in realtà è un male diventa pericoloso quando si accetta la teoria che ciò che bisogna cercare («amare») è il piacere e non l'oggetto, il bene: infatti, accettando tale teoria, si rimane soddisfatti perché veramente sempre il piacere «funziona», serve cioè allo scopo per cui è usato, di contrastare o anestetizzare il dolore. Ciò impedisce di riesaminare la natura del bene apparente da cui deriva il piacere, quando il riesame che la ragione potrebbe fare potrebbe mostrare che il bene apparente in realtà è un male.

Voglio dire che, se i motivi per cui la ragione del malato (o del cattivo, se si preferisce chiamarlo così) si sbaglia nell'individuare il bene sono numerosi e vari, certamente un motivo che fa *continuare* l'errore è i credere che il bene sia il piacere, sì che non viene riesaminata la causa di tale piacere. In tal modo il malato solo inconsciamente ora cerca il bene apparente – male reale – che causa il piacere, mentre consciamente cerca solo il piacere per sé stesso, piacere che mai, di per sé, potrà svelarsi come male alla ragione. Ecco perché è importante convincersi della teoria vera: sempre si cerca un bene – reale o solo apparente – e mai un piacere; se si crede di cercare un piacere si continuerà in realtà a cercare il bene, ma inconsciamente, e dunque senza poter esaminare con la ragione se è vero o falso.

L'esempio del piacere sessuale

Un esempio importante: esiste il desiderio sessuale, e sappiamo che a volte, in certe persone, in noi stessi potenzialmente in certi momenti, questo desiderio può tendere principalmente al piacere ottenuto grazie all'oggetto sessuale e non all'oggetto sessuale stesso: in tal modo evitiamo di considerare se l'oggetto (che provoca in noi il piacere perché lo presupponiamo un bene) sia o no veramente un bene; ci concentriamo sull'effetto e trascuriamo la causa. E questo accade forse proprio perché oscuramente intuiamo che, se andassimo in cerca – nelle situazioni in cui assumiamo tale distorto atteggiamento – dell'oggetto sessuale anziché del piacere sessuale, scopriremmo che esso non è un oggetto buono, e ciò ci angoscerebbe moltissimo, non tanto perché scoprendo che il presunto bene è

un male non potremmo più avere piacere, quanto perché non avremmo più l'oggetto, il bene, e dispereremmo – per motivi che qui non affronto – di poterlo avere mai. È così nel libertinismo, nel dongiovannismo e in forma più chiara ed estrema, nella pornografia e nell'autoerotismo. Seguendo tali forme di desiderio è possibile raggiungere un piacere senza mai avere un rapporto autentico con una persona.

Sappiamo anche che il libertino, il dongiovanni, colui che si dà alla pornografia e all'autoerotismo rimangono soli, se ne accorgano o non se ne accorgano, comunque la loro sfera viale non si allarga e non si arricchisce. Nonostante il susseguirsi di piaceri la vita non viene costruita e il tempo passa invano. Infatti la vita si costruisce su quei beni che, pur dando, tra le altre cose, anche il piacere, non coincidono però con il piacere in generale; beni legati ai rapporti buoni con le persone: sensibilità, conoscenza individuale, giustizia, sincerità, trasparenza, fedeltà.

Quando si cerca in primo luogo il piacere non si cerca dunque in primo luogo l'oggetto e si rimane soli. Soli con l'invasore e, anzi, il piacere che si prova va a vantaggio dell'invasore, perché occulta – nell'ebbrezza che si prova – la situazione reale, e cioè, appunto, il fato che si è rimasti soli con l'invasore. Si è rimasti soli ma il piacere scisso dal bene impedisce la consapevolezza, ritarda e allontana il momento in cui, impauriti ed addolorati, tornerà la consapevolezza e si cercherà di prendere dei provvedimenti. Si ha piacere e non si ha dolore, ma intanto «vivit sub pectore volnus».

— • — • —

Gli altri beni non sono indi-pendenti dalle per-sone

Un altro errore è credere che si cercano in primo luogo beni e non piaceri, cause e non effetti, sì, ma che questi beni possano ottenersi anche indipendentemente dalle altre persone. Per esempio: su un campo ci sono dei ragazzi che giocano a calcio. È sbagliato credere che questi ragazzi nel gioco cerchino in primo luogo la palla, il progresso nella tecnica calcistica, l'ossigeno dell'erba, l'irrobustimento del corpo. Essi cercano, in realtà, in primo luogo i propri compagni di gioco e i propri avversari: vincere significa qualcosa solo riguardo a compagni ed avversari, e così il progresso della tecnica. Giocare è un veicolo, uno strumento, più che un fine. Questi ragazzi non amerebbero giocare con persone magari brave ma indifferenti o antipatiche. Sarebbe assurdo, perché essi cercano nell'occasione strumentale, il rapporto buono con altre persone – i compagni buoni che aiutano ciascun ragazzo a confrontarsi, ad autocriticarsi, a imparare, a formarsi e a crescere – e un'occasione vuota non direbbe niente.

La perso-na è un bene anche indipendentemente da-gli altri beni

Un altro errore è credere che, se non esistono veri beni al di fuori delle persone, le persone però non sono altro che «contenitori» dei beni e che, dunque, se non contenessero beni, sarebbero vuote, non sarebbero esse stesse un bene. Per esempio: io ho un amico, egli mi è diventato amico dopo anni, e col tempo e le esperienze e i discorsi e le azioni abbiamo cominciato a conoscerci, a lasciare le aspettative astratte ed idealizzate e oggi più di ieri e meno di domani conosciamo i nostri difetti, i nostri conflitti, le nostre paure, insomma: oltre alle nostre risorse buone e vitali, anche i nostri lati problematici; vederli in lui ha aiutato il vederli in me, e viceversa; ha aiutato a fare i conti più da vicino con la realtà e cioè con la vita, e quest'amico è diventato col tempo un po' parte della mia vita. Poniamo che per un qualsiasi motivo, egli abbia una crisi morale e psicologica e non riesca più a darmi quei beni che prima mi dava: ascolto, comprensione, tolleranza, consigli, humor, aiuti materiali, disponibilità di tempo, sincerità, fedeltà, e così via. Se io sono sano – e cioè non sono soggetto anch'io a una crisi morale e psicologica – io continuerò a volergli bene: cioè continuerò a trovare in lui un bene anche indipendentemente dai beni.

Ci si accorge cioè, in tali momenti di conflitto con un amico, che «voler bene» non è solo «volere i beni» di una persona, ma è anche «volere il bene» di una persona. Che il mio amico viva e prosperi è per me un bene: anche se egli non riesce più a darmi i beni che sopra ho elencato, pure mi dà un bene: il fatto stesso di vivere e prosperare, e, se non di prosperare, almeno di vivere. Sono addolorato perché non mi sorride più e più non parla con me, sono addolorato perché non mi vuole più bene; ma sarei molto più addolorato se egli subisse delle disgrazie, fosse aggredito da un persecutore, morisse.

Questa è la comune esperienza delle vere amicizie, e posso solo appellarmi all'evidenza. Ma tu potresti chiedermi perché ciò accade. La risposta non può essere che questa: perché nell'altro vive una parte di me, e dunque la vita dell'altro di per sé è un bene per me. Come dicevano sia Aristotele sia Tommaso d'Aquino, l'amore per l'altro si basa sull'amore per sé. I beni che prima – prima del litigio, dell'incomprensione, della separazione – il mio amico mi dava sono serviti a farmi accostare a lui, a frequentarlo, a dargli in cambio altri beni e a indurlo, dunque, a fidarsi e ad aprirsi; aprendosi lo ho potuto conoscere, e, conoscendolo, ho potuto vedere che in lui ci sono parti di *me*. Dopo questa scoperta so che la sua vita e la sua prosperità sono, almeno in parte, un bene per me, anche se, per deplorevoli esperienze, egli non fosse più in grado di darmi dei beni.

Dobbiamo dunque fare questo postulato «metafisico» - parti di noi vivono negli altri – per spiegare un'evidenza dell'esperienza comune: continuiamo a voler bene ai nostri amici anche se essi non ci vogliono più bene. Aristotele, aveva parlato di una «comunanza» ($\frac{3\,4\,2\,4\,4\,4\,2\,1}{4\,4\,8\,2\,4\,2\,8\,n}$) di natura; l'apostolo Paolo aveva usato la metafora delle membra e del corpo. Io qui non mi soffermo su questo argomento, sui cui non ho delle idee chiare, ma ho dovuto accennarvi perchè, parlando del rapporto interpersonale, dovevo chiarire che in esso non esiste solo – per usare i termini di Tommaso d'Aquino – l'«amor concupiscentiae» ma esiste anche l'«amor benevolentiae»; non sperimentiamo solamente che nell'altro ci sono dei beni, ma sperimentiamo anche che l'altro è esso stesso un bene.

L'amore, di per sé, ama il be-ne e non il possesso del bene

Se siamo convinti di questo, possiamo allora confutare anche un altro errore, che è connesso al precedente, e cioè che l'amore sia desiderio del possesso dell'altro. Secondo questo errore ciò che mi interesserebbe non è l'altra persona ma il mio potere su di lei. Tutti, almeno in parte, possiamo cadere in questo errore. E possiamo accorgercene: tutte le volte che noi siamo poveri nel possesso eppure continuiamo ad amare, allora, in noi prevale l'apertura amorosa reale; tutte le volte che noi siamo poveri nel possesso e ci troviamo ostacolati ad amare, allora in noi prevale questa malattia narcisistica che chiude al rapporto (e ci lascia soli con l'invasore).

Cerco di spiegarmi. Spesso c'è il rischio che io sia bloccato nell'esprimere il mio amore per l'altro perché sono incerto se l'altro accetterà tale mio amore. Questo accade perché in me c'è l'idea di voler possedere l'altro, e non l'idea di aprire il mio cuore all'altro. Ecco allora che, nel momento dell'incertezza della risposta, io sono bloccato. È una logica perversa perché secondo essa io riesco a manifestare il mio «amore» (metto le virgolette perché non è amore vero) solo se, a torto o a ragione, mi sento già sicuro del possesso.

Ecco allora che l'amore – che è una componente della natura umana, ed è quindi una realtà universale, possibile a tutti ed in qualsiasi situazione, non determinata da una Fortuna o da una Sfortuna – è trasformato in un accessorio materiale, particolare e precario, perché solo alcuni possiedono e altri no, alcuni possiedono molto e alti possiedono poco, e tutti, riguardo al possesso, dipendono dalla Fortuna e dalla Sfortuna, cioè dal senso esterno. Tutti hanno il timore di perdere il possesso e magari l'angoscia di non riceverlo più.

Un rischio attuale: il «capitali-smo affet-

Questo errore è evidente ai nostri tempi; nel passato era nascosto da altre ricerche di possesso. Nel passato, infatti, c'era molta più povertà economica e molta più povertà culturale, e la distorsione che saltava più agli occhi consisteva nel desiderare non le ricchezze o la cultura, ma il possesso delle ricchezze e della cultura, nel ritenere di trovare bene e salvezza

tivo»

non nei beni economici e culturali, ma bensì nel semplice fatto di comandarli, di possederli, capitalizzarli, controllarli ed esibirli agli altri per sentirsi superiori agli altri (illudendosi di essere «amati» dagli altri; come se l'adorazione eccitata o l'invidia corrosiva verso chi si ritiene superiore abbiano a che fare con l'amore).

Nel passato, cioè, il fenomeno più evidente era l'illusione ritrovare la salvezza nell'esibire un patrimonio economico o nell'esibire un patrimonio intellettuale. Questo, certo, rimane anche oggi. Ma oggi è più evidente e caratteristico un altro rischio: emerge l'angoscia della solitudine materiale e compare l'illusione di trovare felicità e salvezza nel capitalizzare ed esibire presunti rapporti interpersonali, nell'accumulare «amore» e «amicizia» e nell'esibire agli altri il fatto di avere tante persone amanti ed amiche.

Considera questo caso: c'è un ragazzo che, per un motivo o per l'altro, si sente «inferiore» perché, secondo quanto ritiene di vedere confrontandosi coi suoi coetanei, egli non ha amici né compagni (o ne ha troppo pochi, o ne ha di poco prestigio). Egli si tormenta e si mortifica di fronte agli occhi di chi egli crede, a torto o a ragione, lo disprezzi per questa sua «inferiorità», per questa sua «povertà» di amici. Tali giudici spietati (che probabilmente sono solo interni, sono proiezioni della sua personalità angosciata e confusa) secondo lui sono gli stessi suoi coetanei, la sua famiglia, i suoi insegnanti, i simpatici personaggi dei mass-media.

Egli è angosciato ma, sbagliandosi, crede che questa angoscia derivi da un giusto senso di colpa – egli infatti mancherebbe al «dovere» di possedere tanti amici e compagni – mentre non riesce a capire che essa in realtà deriva da due distorsioni incontrollate: la prima distorsione è che gli amici si «debbano» avere per esibirli come ricchezza narcisistica e degli osservatori esterni o interni; la seconda distorsione è credere che questi osservatori, vedendolo «povero» di amici, anziché (come invece è più naturale) provare un senso di solidarietà e un impulso all'aiuto, provino un senso di disprezzo e un impulso ad abbandonare.

Il circolo vizioso del capitali-smo affet-tivo

A questo punto s'instaura un triste circolo vizioso: questo ragazzo, per evitare il senso di inferiorità e di abbandono, si rivolge con ansiosa e maldestra urgenza ai propri coetanei affinché diventino suoi «amici», ma questi coetanei coincidono anche con gli osservatori spietati che lo disprezzerebbero perché lui è «povero», perché non possiede amici e compagni. Ma allora, se lo disprezzano, come potranno desiderare di diventare suoi amici? E, se lo disprezzano, come riuscirà a fidarsi di loro come fossero vere persone buone e dunque potenzialmente amiche, e dunque come potrà comportarsi con naturalezza, sincerità,

creatività, che sono proprio le doti ordinarie con cui una persona manifesta la sua umanità e permette agli altri di diventare suoi amici?

Il ragazzo non sa come uscire da questo circolo vizioso. Si troverà piuttosto in una situazione paradossale secondo cui egli pensa di non potere avvicinarsi ai suoi coetanei per chiedere la loro amicizia se non possiede già degli altri amici: se infatti – egli pensa – possedesse già altri amici questi coetanei potenziali amici non lo disprezzerebbero come «povero» ed «inferiore», in quanto privo di amici, e allora lo accetterebbero come loro amico. Ma il punto è che lui non ha già «amici»! Cosa può fare allora? Deve entrare in una difficile e degradante catena di falsità e avvicinarsi ai suoi coetanei fingendo di possedere già un patrimonio di «amici», anche se ciò non è vero?

Vedi a quale intricato groviglio si giunge se si è succubi della falsa idea che il Valore, il Bene non sia – come invece è in verità – l'«oggetto», cioè i beni interessanti ed arricchenti che sono nelle persone e che sono le persone stesse, ma che, invece, il Valore sia nel possesso dell'oggetto, nel possesso «materiale», «capitalistico» (di un nuovo e psicologico capitalismo) delle persone.

Oggi potrebbero essere la stessa famiglia, la stessa scuola, la stessa cultura dei mass media a instillare questa idea distorta nell'individuo: «Ma sei abbastanza "socializzato"? Ma sei abbastanza "estroverso"? Ma ha un "pacchetto" sufficiente di amici e compagni?».

Tale propaganda può avere successo, in quanto si appoggia sulla confusione tra un dolore buono e sano – quello che deriva dal non avere, in certi momenti, quei contatti buoni con le persone, come e quanto si vorrebbe – e un dolore cattivo e malato, quello che deriva dal sentirsi colpevole per essere stato poco «efficiente» nelle proprie «prestazioni sociali».

La categoria della quantità non ha significato nel rapporto interpersonale buono

Il ragazzo del nostro esempio si aggira angosciato in un circolo vizioso perché non capisce che la vera cosa che «non va» in lui è il suo stesso concetto materializzato di «patrimonio», di «possesso». Non va, perché l'amicizia non è materia, per essa la categoria della quantità non ha significato. La posizione sana sarebbe che egli rimanesse tranquillamente aperto all'amicizia, avesse fiducia che le altre persone hanno la stessa naturale necessità e dunque hanno necessariamente simpatia per la sua necessità e necessariamente – certo: nei modi e nei tempi opportuni – lo accoglieranno.

Oltre al caso di chi è angosciato perché non possiede «amici», c'è anche il caso di chi è insoddisfatto perché non possiede «tanti amici» e, al limite, perché non tutti gli sono «amici». Costui desidera qualcosa di impossibile (e, in quanto impossibile, anche di indesiderabile).

Infatti chi afferma di possedere mille amici è falso; gli amici non sono né «pochi» né «tanti», perché sono, essi, quelle persone a cui tu apri il tuo cuore, che fai oggetto del tuo bisogno di amare e dunque sono le persone che appaiono nella tua vita nei momenti in cui sei sincero ed aperto al rapporto. È un problema di qualità interna tua e non di quantità esterna degli altri (di «alcuni» o «tanti» altri). E la qualità interna continuamente cambia: per esempio, per molti e vari motivi, a volte puoi essere scoraggiato, pessimista, avido, narcisista e non aprirti o aprirti in maniera falsa e deformata.

Chi si impone il «dovere» di avere «mille amici» o, addirittura, che tutte le persone che materialmente incontra nello spazio-tempo diventino suoi «amici», sarà inevitabilmente deluso, e comincerà a non credere più alla reale possibilità dell'amicizia.

— • — • —

Distinzio-ne tra due dolori pos-sibili in un rappor-to: il «lut-to» e la «melanco-nia»

Uno degli ostacoli all'apertura al rapporto è la confusione tra dolore di separazione e dolore di persecuzione, o, come anche si può dire, la confusione tra «lutto» e «melanconia».

Pensiamo a un esempio qualsiasi: al rapporto con un genitore, con la propria donna amata, con un amico o compagno, e pensiamo alla qualità del rapporto: l'intimità allegra *e* la calma famigliarità, la continua scoperta del nuovo *e* la rassicurante stabilità della durata, la possibilità di amare *e* la possibilità di essere amato (cioè: la possibilità di conoscere il mondo interiore dell'altro *e* la possibilità di essere conosciuto dall'altro nel proprio).

Può avvenire, però, una perdita: l'altro amato e amico può essere perduto. Se avviene che la causa di tale perdita sia completamente e chiaramente esterna al rapporto tra me e lui – poniamo: il mio amico muore in un incidente d'auto mentre stava andando a lavorare – allora la mia reazione probabilmente è quella del «lutto», del dolore di separazione, puro e semplice (e sano): io avevo arricchito la mia sfera vitale nel rapporto con questo amico, le cui cose buone mi nutrivano e mi piacevano: la sua disponibilità, la sua compagnia, il suo ascolto, la sua attenzione, le doti del suo carattere, la collaborazione in imprese comuni, e così via. Se lui muore e lo perdo io soffro, acutamente, perché non ho più lui né le sue cose buone.

La mia sfera vitale viene in parte ristretta, ciò che di me si era proteso per uscire nell'incontro verso di lui e verso quel bene nuovo e comune che, *insieme*, io e lui potevamo

attingere, deve tornare indietro e rimanere inattivo, in attesa e momentaneamente non più in crescita. Io soffro acutamente, a seconda dell'intensità del rapporto, per un mese, un anno, e poi soffro magari meno disordinatamente ma non meno acutamente per tutta la mia vita, perché in effetti lui è veramente morto, è veramente perduto, e io non potrò mai più attivare quella crescita – individuale, unica, irripetibile – che potevo fare con lui.

Però io vivo e non sono morto; se ora sono ritirato, tra un po' posso espandermi di nuovo verso nuovi e diversi oggetti d'amore, che non sostituiranno mai quel mio amico – poiché, nessuna cosa esistente essendo uguale a un'altra, nessuna cosa può essere sostituita da un'altra – ma mi daranno nuovi e diversi motivi di vita e di azione e di gioia. Io ho sofferto e soffro per la separazione da un particolare Bene, ma è rimasta intatta la mia capacità di aprirmi al Bene in generale, e, dunque, ad altri Beni particolari.

L'incidente stradale, l'emigrazione per necessità di lavoro, e altre cose del genere sono perdite in cui, per quasi tutte le persone, è chiaro che la causa è esterna sia all'oggetto perduto sia a chi lo perde. Ancora più chiara è la morte dei propri anziani genitori, perdita tipicamente «naturale», che fa soffrire, ma che è parte di tutte le vite sane.

Può, però, accadere qualcosa di nettamente diverso in un altro tipo di perdita. Per esempio può accadere che a un bambino sembri che sua mamma lo abbandoni perché si dedica solo a un fratellino che lei ingiustamente privilegia; può capitare che una fidanzata o moglie dopo anni di rapporto, per un qualsiasi motivo che appare arbitrario e ingiusto, si metta con un altro ragazzo o uomo, può capitare che un mio amico, per motivi che a me sembrano arbitrari e ingiusti, smetta di frequentarmi e di confidarsi con me; può capitare che io abbia cercato di essere accolto da un gruppo di coetanei che compongono una comitiva affiatata che gioca ed esce insieme, e loro, a un certo momento, per motivi che mi paiono arbitrari e ingiusti, decidano che io non gli sono più simpatico e non mi invitino più con loro.

Anche in questi casi ho perso il mio oggetto d'amore, ma ora posso aggiungere al dolore di separazione, o «lutto», un altro e diverso dolore, che chiamerò dolore di persecuzione o «melanconia». In questi casi infatti mi può capitare di credere che l'oggetto di amore che mi abbandona lo faccia «intenzionalmente», quasi perché mi disprezza o addirittura per farmi soffrire; e posso anche pensare di essere io in colpa, di avere sbagliato a comportarmi, di essere privo di cose buone e, proprio per questa mia privazione e povertà, di essere disprezzato e abbandonato nell'oggetto di amore.

Ecco allora un nuovo dolore, di tipo diverso dal primo perché è composto di odio e disperazione: odio per l'amico che penso mi abbandoni ingiustamente e intenzionalmente; odio verso me stesso perché ho fallito e non sono amabile; disperazione perché perdo la fiducia nella bontà degli altri, disperazione perché perdo la fiducia nella mia amabilità cioè nel mio valore cioè nella mia bontà. (Potresti obiettarmi: «Ma è contraddittorio odiare gli altri perché si pensa che abbiano abbandonato ingiustamente e, contemporaneamente, odiare sé stessi perché si pensa di essersi comportati male e di avere fallito. Il comportamento cattivo e il fallimento, infatti, potrebbero essere una giustificazione dell'abbandono da parte degli altri, abbandono che, così, cesserebbe di essere ritenuto arbitrario e ingiusto». Ti rispondo: «Certamente c'è una contraddizione, hai ragione. Del resto la contraddizione è la radice di ogni vizio morale cioè di ogni malattia mentale.»).

Il puro dolore di separazione mi aveva lasciato ritirato dall'oggetto d'amore, ma ancora capace di amare, di aprirmi ad altri nuovi oggetti; la melanconia, invece, mi lascia impigliato in tormentosi e a volte spietati rimproveri ed autorimproveri, che disturbano e, in tutto o in parte, bloccano la mia capacità di amare, di aprirmi ad altri nuovi oggetti.

Nell'esempio del gruppo dei coetanei: il loro non invitarmi più può essere interpretato da me come qualcosa di molto più grave ed oscuro del fatto di non avere più contatto con loro (con quei precisi ed individui compagni). Può infatti accadere che io pensi che sono goffo, brutto, antipatico, patetico, noioso, ignorante, impacciato, infantile; che io pensi che il «mondo» è cattivo perché è fatto da persone che disprezzano ed abbandonano chi è goffo e brutto; che io pensi che, essendo io così disprezzabile ed essendo il «mondo» così cattivo, non sarà per me possibile essere accolto ed invitato da nessun'altra comitiva di coetanei. Non solo *questi* compagni non mi vogliono, ma *nessun* compagno mi vorrà mai.

Nella melanconia l'oggetto è perduto, nel lutto è conservato

In tale caso l'oggetto d'amore è completamente perduto; non tanto perché non c'è più, quanto perché ho perso la mia capacità di amare: non solo non riesco ad amare l'oggetto assente, ma non riesco, o riesco con estrema difficoltà, ad amare altri e nuovi oggetti che la vita mi presenta.

Invece, nel primo caso – il semplice lutto – l'oggetto d'amore era sì veramente assente, ma non era completamente perduto: io gli volevo ancora bene, io non avevo perduto la mia capacità di amare. Se muore un mio buon amico che mi ama, io continuo a conservare dentro di me le cose buone che egli mi ha dato – insegnamenti, momenti di serenità che mi hanno fortificato, gli ideali che abbiamo condiviso – e proseguo a fare quelle opere che avrei fatto

con lui e che so che lui continuerebbe a fare con me, se potesse giocare, lavorare, studiare, lottare contro le ingiustizie, ammirare le cose belle, entrare in rapporto con le altre persone. Queste cose, che sono parte di lui come parte di me, io le continuo a fare, dunque, in qualche modo, sono ancora in contatto con lui; il mio stesso piangere testimonia che manca una risposta a una domanda che per io continuo vitalmente a rivolgere: «Beati qui lugent, quondam ipsi consolabuntur».

La distinzione tra lutto e melanconia non è una separazio-ne mate-riale

Benedetto Croce, Sigmund Freud e Karl Abraham hanno ben descritto questa capacità del lutto di conservare le parti buone dell'oggetto, e ai loro scritti ti rimando. Qui invece vorrei sviluppare una considerazione ulteriore: la separazione tra lutto e melanconia non è insuperabile, non è imposta e quasi dettata dalle circostanze esterne. Che io sia in lutto sano o in melanconia malata dipende in gran parte da qualità interne, da quello che sono io stesso come carattere individuale, e, dunque, è un fatto che coinvolge la libertà.

Voglio dire che più io sono per carattere inclinato alla mania di persecuzione, alla diffidenza, più vedrò anche nei fatti incidentali o casuali che provocano la perdita dell'oggetto amato una cattiveria, un'intenzionalità arbitraria, una volontà di abbandonare: in questa prospettiva se l'oggetto muore io posso pensare che è morto apposta per farmi soffrire col lasciarmi solo, e così via. Più io, invece, per carattere sono inclinato alla fiducia negli altri e in me stesso, più vedrò anche nei tradimenti, nelle consapevoli dichiarazioni di disprezzo, negli abbandoni progettati, una necessità non intenzionale, vedrò i miei oggetti d'amore che divergono, sì, da me, ma lo fanno non perché vogliono farmi del male o perché io non abbia cose buone, bensì perché, in quel momento, non sono capaci di fare altro, una necessità a loro superiore li costringe a credere che altre sono le cose e le persone buone di cui hanno bisogno. «Pater, dimitte illis; non enim sciunt quid faciunt.»

Riprendiamo l'esempio di quel gruppo di coetanei cui si era avvicinato il ragazzo in cerca di compagni, di identità, di sicurezza, di dolce allegria; se questo ragazzo ha una personalità sana cioè inclinata alla fiducia, riuscirà a tollerare come semplice lutto e non come persecuzione il fatto che questa comitiva, dopo averlo accolto per un po' di tempo ed averlo osservato, decide di non invitarlo. Questo ragazzo, solo e addolorato di essere di nuovo solo, ma – nell'ipotesi – fiducioso, sente e pensa queste cose: «Sarebbe stato bello poter uscire con questo gruppo, andare a giocare a calcio o a divertirmi nei locali, trovarsi sotto casa insieme e chiacchierare degli eventi del nostro mondo giovanile, esplorare se qualche compagno poteva candidarsi ad amico, essere protetto negli eventuali conflitti con persone più ostili, sentirmi

parte di una comunità un po' stabile e unita e leale in cui, almeno latentemente se non esplicitamente, circola la promessa: uno per tutti, tutti per uno! Sarebbe. Mai, nei fatti, non è così; non ancora; non qui e ora; con queste particolari persone. Questi giovani non sono i giovani in generale; questo gruppo non è il gruppo archetipo. Sono in realtà individui; sé stessi e diversi da ogni altro; con le loro limitazioni. Loro non mi hanno voluto non per cattiveria, non per desiderio di escludermi, ma perché non hanno potuto fare diversamente; le loro individualità, ora, sono troppo lontane dalla mia».

Lo stesso ragazzo può riconoscere che i membri di questo gruppo hanno in realtà ideologie e bisogni diversi dai suoi: loro – per esempio – hanno l'ideologia cattolica e borghese, lui quella laica e proletaria (o viceversa); loro hanno il bisogno di divertimento per combattere l'oppressione di una morale apatica; lui ha il bisogno di riflessione e di concentrazione per combattere l'oppressione di una morale iperpatica (o viceversa); loro amano più la gara, la concorrenza, l'emulazione per contrastare la propria tendenza a riposare sugli allori, tendenza che viene dalle proprie famiglie narcisiste, lui ama più la collaborazione, la solidarietà, il cameratismo per contrastare la tendenza al superlavoro avido e individualistico, tendenza che viene dalla sua famiglia povera e arida di beni materiali (o viceversa).

Se questi compagni hanno diverse ideologie e diversi bisogni, è comprensibile che non riescano ad accogliere immediatamente questo ragazzo, che pur si era avvicinato a loro in cerca di compagnia. Questo ragazzo, nell'ipotesi sano cioè fiducioso, allora penserà: «Questo gruppo ha una vocazione parzialmente diversa dalla mia e dunque è difficile che ora ci possiamo incontrare; e questo, non perché io non valga niente né perché loro siano cattivi persecutori. Io posso, del resto, trovare altre individualità, altri singoli grippi con ideologie e bisogni più simili ai miei; questo stesso gruppo magari tra un po' di tempo, potrà essere più vicino a me ed accogliermi; magari perché saranno cambiati loro, o perché sarò cambiato io; infatti tutti si cambia e ogni individualità è diversa e non esistono destini ineluttabili, tendenze generali, schemi rigidi, contesti perenni».

E allora questo ragazzo, pur distaccandosi con dolore da questo gruppo, rimarrà aperto al desiderio fiducioso di trovare un altro gruppo, e ne andrà alla ricerca.

Come può questo ragazzo essere così equilibrato, avere una tale capacità di discernimento? La risposta è nella sua storia e nel suo rapporto – questa volta – non con gli individui o coi gruppi respingenti, ma con gli individui e coi gruppi accoglienti. Egli non ha mai mitizzato nessuno, a partire da sé stesso da sua madre e da suo padre, e s che nessuna

persona o gruppo di persone accoglienti poteva, può o potrà dargli il Bene assoluto (in effetti, se qualche essere umano potesse dare veramente il Bene assoluto, e costui abbandonasse, allora sarebbe veramente necessario disperarsi): egli sa che ciascun incontro che ha fatto era solo con *alcuni* aspetti delle persone incontrate e solo per *alcuni* momenti.

Il ragazzo sano cioè fiducioso sa che qualunque gruppo, anche quello che lo accoglie e mostra di conservarlo calorosamente nel suo intento, anche quello che lo invita tutte le sere a fare qualche «uscita» o «avventura», anche quello più ricco di individualità interessanti, belle, spiritose e abili nella parola, negli sport, nelle relazioni sociali, è un gruppo che può dare solo *qualcosa* e non può mai dare *tutto*.

Il ragazzo sano sa che se il gruppo accogliente si vanta della propria meravigliosa calorosità di gruppo accogliente, fa una cattiva retorica, perché anche il gruppo più accogliente, è sempre in parte anche respingente, e, se pretende di essere tutto accogliente, è falso perché mitizza indebitamente sé stesso e confonde gli individui, i quali aspirano ad avere realtà e non falsi miti. Egli sa che anche il gruppo più accogliente, al di sotto della propaganda che lo vorrebbe sempre rispondente alle esigenze del singolo, vive mille momenti in cui non riesce a capire il mondo interiore di quel singolo individuo e, nonostante le materiali apparenze di calorosità, in realtà a volte lo lascia solo, non lo capisce, non si interessa di lui come individuo irripetibile e, dunque, in mille momenti non è in grado di soddisfare i suoi bisogni.

Ebbene, se il ragazzo capisce tutto ciò, allora quando incontrerà un gruppo respingente, che abbandona e mostra disprezzo e spira un'aria di superiorità e di annoiata indifferenza, il ragazzo si dispiacerà (dolore di separazione) ma non si confonderà e dispererà (dolore di persecuzione). Saprà infatti che quel gruppo respingente non è che l'esplicitazione, l'emersione o il galleggiamento di una verità sommersa: esistono sempre delle aree di incomunicabilità. *In un certo senso*, il gruppo respingente è un'occasione per confermare l'intuizione di questa verità, è quasi un grido: «Non puoi aspirare a una situazione perfetta, di placida immobilità, in cui tu sia compreso totalmente e definitivamente, esimendoti dalla necessità di disilluderti, ricrederti, far fatica, muoverti, andare avanti verso il nuovo».

— • — • —

Se è vero che nessun singolo rapporto è perfetto e basta da solo a soddisfare i bisogni della persona, pure è necessario che esistano i rapporti nella loro singolarità e limitazione; non

si può non amare. È una legge della natura umana: se nessun rapporto interpersonale da solo è sufficiente, però avere un qualche rapporto è necessario.

Un rap-porto in-terperso-nale non può essere sostituito da altre realtà del-la vita

Una conseguenza di questa «legge» è che solo un nuovo rapporto interpersonale permette di avere motivazioni per vivere quando un precedente rapporto si interrompe: un rapporto interpersonale può stare sulle stesso piano solo con altri rapporti interpersonali, ma non con dei piaceri, dei possessi di cose materiali, dei pensieri per quanto profondi, degli ideali per quanto nobili, degli sforzi di volontà per quanto tenaci ed eroici.

Dobbiamo quasi immaginare la vita come un lungo cammino o guada su un fiume, in cui si guada poggiando i piedi su rocce qua e là emerse, rocce che sono i rapporti interpersonali? Forse l'immagine del guado non è molto buona, perché suggerisce l'idea di una terraferma «migliore» e più desiderabile prima e dopo il passaggio, e il passaggio stesso come una necessità solo facoltosa e rischiosa che, se fosse possibile, volentieri si eviterebbe. Eppure l'immagine del guado tiene per quanto riguarda le «rocce», cioè i rapporti: o io mi appoggio su questa roccia, o io mi appoggio su un'altra roccia, ma su una comunque devo poggiarmi, se non voglio scomparire nei gorghi.

Quello che voglio sottolineare, per quanto appaia radicale, è che mai può essermi capitato di vivere periodi in cui stavo solo materialmente accanto alle persone, ma mi sentivo sostanzialmente distaccato e indifferente a tutte; fisicamente inserito in compagnie, attività, pensieri, lavori e progetti, ma emotivamente solo e lontano dal mondo interiore vero o immaginato di *tutte* le altre persone. Cioè: magari questa situazione può essermi capitata; ma in questi momenti io non vivevo e in parte morivo, sono morte cioè alcune parti di me, divorate dall'invasore, e, rispetto alle potenzialità di sviluppo creativo che avevo prima, mi sono trovato più piccolo, più debole, più spaventato, più stanco, meno speranzoso, più confuso, meno intelligente, più chiuso e meno aperto alle fonti della vita.

È possibile non capire questo e sbagliarsi: credere che, se per un qualsiasi motivo ci si trova ad aver perduto i rapporti, si possa continuare a vivere trovando nutrimento solamente nel piacere o nel possesso o nel pensiero o nella lotta o nello sforzo del lavoro o nell'impegno civile. Certo, tutte queste cose possono salvare e rimotivare, dopo una perdita, non però a motivo di quel che sono in sé stesse, ma perché sono occasioni di generazione di nuovi rapporti interpersonali.

Possono, però, anche non esserlo, essere solo occasioni di incontro materiale, mentre il cuore rimane distaccato e indifferente e ci si impegna molto nelle singole attività e si parla e si toccano o urtano mille persone, ma si rimane soli. E chi crede di trovare nel piacere in sé, anche il più acuto, motivo di vivere, o nel lavoro, anche il più sofisticato ed intenso, o nel pensiero, anche il più filosofico, o nell'impegno sociale, anche il più generoso, si sbaglia e questo motivo non trova e, passo per passo, rischia di perdere sé stesso.

Se dunque il gruppo di coetanei, cui il ragazzo si è avvicinato per essere accolto e mantenuto in mente nei giorni della sua crescita adolescente, lo scoraggia e lo espelle, il ragazzo non potrà trovare una motivazione vitale nel chiedere e ottenere attraenti beni materiali – per esempio motociclette o vestiti o soldi o vacanze esotiche – dai genitori, o nel guardare e collezionare videofilm, o nell'accumulare letture piacevoli, o nell'eccellere a scuola, o nell'immergersi nello studio-lavoro-gioco col computer: queste sono tutte cose buone, ma che agiscono con funzioni diverse da quelle dei rapporti interpersonali e, se a questi sono integrazione, non possono però essere alternativa: il ragazzo non avrà motivazione fino a quando non avrà deciso di ricercare un altro gruppo di compagni.

E così se la ragazza con cui avevo deciso di sposarmi mi lascia e io mi ritrovo un futuro prossimo da solo e non con una moglie in una casa *nostra* (e non solamente più *mia*) dove interesse progetti comuni sui figli e sulla nostra missione sociale, ecco allora che né il piacere della carriera né il piacere dell'erotismo né il piacere della mondanità potranno mai darmi quella motivazione vitale che mi è tolta, e questa motivazione riavrò solo quando riuscirò di nuovo a sperare di intessere un progetto comune con una cara persona.

E così se muore il mio più caro amico, cui sin da ragazzo e attraverso tutta la mia gioventù confidavo le pene e le gioie mie più trepide ed ero spesso da lui compreso o almeno di essere compreso avevo spesso la sensazione, ecco allora che questo bene di comunicazione non riuscirò ad avere nella più profonda delle ricerche intellettuali, né in un rigoroso sforzo morale o in un generoso impegno sociale: ritroverò invece quel bene quando andrò alla ricerca di un altro autentico confidente del mio cuore.

Né può essere sostituito da altri rap-porti interperso-nali

Voglio però tornare su una precisazione. Quando dico che solo con altri rapporti interpersonali ritrovo quelle specifiche motivazioni vitali che piacere, possesso, lavoro, pensiero non possono darmi (perché mi danno beni, sì, ma di un'altra specie), non voglio neanche dire che un nuovo rapporto interpersonale possa *sostituire* un altro rapporto interpersonale. Nel profondo, niente può sostituire niente e nessuno può sostituire nessuno:

quel gruppo di compagni che non mi ha voluto e che io ho lasciato in un certo senso non lo ritroverò mai più anche se sarò accolto da altri gruppi, né più vivrò con *quella* ragazza anche un'altra mi amerà e mi sposerà, né con *quell'*amico potrò più confidarmi anche se riuscirò a farlo con un altro.

Ciascuna persona, in quanto con essa ho veramente istituito un rapporto interpersonale e dunque sono entrato in contatto con la sua individualità, è insostituibile, e nessuna nuova gioia di comunione può veramente eliminare un dolore di separazione. La mia speranza non è nel non sentire più il dolore per la mancanza di chi ho perduto, ma nel pensare che nella mia vita accanto a rapporti interrotti vi sia l'intreccio di nuovi rapporti.

Nella vita tutto in un certo senso passa e tutto in un certo senso muore, ma essa è vita e non è morte quando accanto a ciò che passa qualcos'altro continuamente nasce e si sviluppa. Al termine del loro rapporto di compagnia nella Terra di Mezzo, Gandalf, partendo per l'Occidente divino, dice a Sam, Merry e Pipino:

«It will be better to ride back three together than one alone».

— • — • —

Il rappor-to inter-personale buono è sempre a-perto a un «terzo»

Il rapporto interpersonale buono non è mai, per così dire, un rapporto a «due», ma è sempre, in un certo senso, un rapporto «a tre». Oltre all'«Io» e al «Tu» ci vuole un «Lui» oppure un «Loro» oppure un «Esso» (un'attività o un ideale apparentemente impersonali che però in realtà veicolano rapporti con «Loro»).

Io posso cercare di capire te e il tuo mondo interiore e posso cercare di rivelare a te me e i miei problemi di timore e di speranza solamente attraverso il comune confronto di te e di me con un Terzo che quasi dia una «sanzione» di approvazione al rapporto tra me e te; è il fatto che noi includiamo il Terzo nella nostra relazione che il Terzo ci approvi a far sì che noi sentiamo la nostra relazione come una relazione buona.

Cerchiamo, però, di capire i modi di presenza del Terzo. Vi sono infatti rapporti materialmente a due che sono invece spiritualmente, e cioè umanamente e realmente, a tre. Per esempio, ci possono essere un marito e una moglie che non hanno figli perché per varie cause (biologiche, psicologiche, organizzative, economiche) non possono averne; lui ama lei e lei lui e vorrebbero che l'esperienza buona del loro amore venisse conosciuta e comunicata alla nuova generazione; non possono avere figli, ma se potessero gli piacerebbe averli, e questo desiderio si vede nell'apertura grande che questa coppia ha non solo verso i bambini dei

parenti e degli amici, ma in generale verso gli altri e verso le attività sociali; essa tende a comunicare l'esperienza del suo amore, non lo può fare con i figli che non ha, cerca di farlo in altre forme; in questa coppia esiste il Terzo.

Un altro esempio è quello della donna, madre di un figlio, che è rimasta vedova: il marito-padre non c'è più materialmente, ma è nel cuore della moglie-madre che continuamente, anche se magari non sempre esplicitamente, mostra a suo figlio, con il suo comportamento concreto, che ella desidererebbe avere con sé il marito amato e ora morto: lo si vede da come cerca di portare avanti i valori, gli interessi, gli ideali, i progetti, le opere che erano del marito, o meglio che erano della coppia unita, e il figlio lo sente e lo sa; anche qui esiste il Terzo.

Un altro esempio: ci sono due amici, due personalità che, per storie loro, hanno avuto esperienze singolari e non sono riusciti, in precedenza, a trovare nessun'altra persona che li capisse, con cui confidarsi con abbandono; sono contenti e si reputano fortunati di aver trovato finalmente l'un l'altro come confidente, ma sono dispiaciuti di non aver trovato, finora, altre persone con cui potere capirsi; per adesso sono solo loro due, ma vorrebbero avere altri amici, e lo si vede dal fatto che, pur muovendosi in coppia, si muovono, appunto: vanno in giro nelle sedi di azione sociale cercando di conoscere gente, di intavolare discussioni, di comunicare le proprie convinzioni; anche quando parlano solo loro due, non parlando di una loro soddisfatta sufficienza a essere in due, ma parlano dei loro ideali, dei loro bisogni, di come avrebbero desiderio di comunicarli ad altri e confrontarli con quelli degli altri; anche qui, dunque, esiste il Terzo.

D'altra parte, invece, possono esserci rapporti materialmente a tre che però sono spiritualmente, cioè umanamente e realmente, a due. Per esempio, ci sono un marito e una moglie che hanno tanti figli, però loro due non si amano, non comunicano, diffidano l'uno dell'altro, hanno voluto i figli non perché sentivano che i loro amore e la loro felicità erano una cosa buona da condividere con una nuova generazione, ma per desiderio di possesso (dunque illudendosi di tamponare originarie angosce depressive): sia lei che lui, ciascuno solitario alla propria maniera, hanno voluto i figli come appendice narcisistica di sé, lei per idealizzare sé stessa come madre feconda, generosa, angelica e perfetta, lui per idealizzare sé stesso come maschio virile e come pater familias dominatore; qui manca il rapporto con il Terzo (e, dunque, manca anche un autentico rapporto a due, sia tra lui e lei, si tra ciascuno dei due e i suoi figli come persone, come autonome alterità).

Un altro esempio: c'è un insegnante con alcune decine di studenti o un leader politico con molte migliaia di seguaci: qui, come vedi, materialmente oltre al terzo c'è anche un quarto, un quinto, e così via; eppure se l'insegnante e il leader sono autoritari e narcisisti, se impediscono cioè o con la paura o con la seduzione che studenti e seguaci ragionino con la propria testa – ciascuno dei tanti con la sua – il rapporto rimarrà a due: da una parte la massima indifferenziata, dall'altra il maestro o il leader; qui manca il Terzo.

Affinché ci sia il Terzo, ci dovrebbe essere, al posto del desiderio del potere o dell'affermazione della propria angosciata individualità, l'ideale della scienza nell'insegnante e l'ideale del progresso e della pace nel leader politico: l'insegnante che ama la scienza attirerà su di essa l'attenzione degli studenti lasciandoli liberi di discutere e anzi essendo lui per primo a desiderare da ciascuno di loro un contributo intellettuale per avvicinarsi, nello sforzo comune, sempre più alla verità; il leader politico che ama veramente la pace e il progresso ugualmente spererà da ciascuno dei suoi seguaci un contributo autonomo per aumentare le forze dell'impegno comune, e dunque lascerà il massimo spazio possibile alla libertà di discussione e all'esercizio della decisione «dal basso» o, come si dice, «democratica». Solo così ciascuno degli studenti e dei seguaci non sarà solamente in contatto con l'insegnante o col leader, ma anche con ciascuno degli altri studenti e seguaci e, attraverso l'universalità degli ideali (scienza, pace, progresso, giustizia), col mondo esterno, cioè con la realtà.

Il rapporto interpersonale, dunque, quando è autentico non è mai esclusivo. Se io mi sento escluso perché un mio amico ha altri amici oltre me e vedo questi come rivali, vuol dire che non c'è un autentico rapporto interpersonale tra me e il mio amico. Questo lo so, perché le mie esperienze migliori di rapporto, quelle veramente buone, sono sempre esperienze diffusive: esperienza di stare bene in tre, quattro, cinque, sei: tutti godono della rispettiva compagnia degli altri, la varietà di ciascuna individualità è sentita da tutti come un arricchimento; tutti ci sentiamo in pace, senza timore che qualcuno cerchi di concentrare narcisisticamente l'ammirazione ideale degli altri ostacolando il rapporto reciproco tra gli «ammiratori» o sedicenti tali; senza timore che qualcuno esibisca di privilegiare qualcun altro per far sentire il suo rapporto privilegiato e «meraviglioso» con lui come se fosse superiore e inarrivabile agli altri «poveri mortali».

Le mie esperienze più belle, anzi, sono state quando un mio amico mi introduceva e accoglieva nel suo gruppo di amici, e il vedere i buoni e sereni rapporti che lui aveva con i suoi amici – proprio nel mentre egli mi accoglieva nel loro gruppo – non induceva in me

nessun senso di rivalità, ma piuttosto un senso di forza e di speranza, quasi stessi ricevendo un'«educazione» ai rapporti buoni e sereni.

Esiste, pe-rò, una ge-losia giu-sta: è la protesta contro chi disconosce l'indivi-dualità degli indi-vidui

Quanto ti sto dicendo non implica affatto, però, che non debba esistere, in certi casi, una giusta gelosia che si indigna e protesta: tra rifiuto dei rapporti esclusivi e riconoscimento di una giusta gelosia non c'è opposizione, ma c'è invece una perfetta integrazione.

Io ho veri rapporti interpersonali quando tratto gli altri come persone, cioè come individui, ciascuno diverso dagli altri e, dunque, quando sono «giusto», cioè quando «unicuique suum tribuo». L'amicizia non è esclusiva propria quando riconosco la realtà reale, e cioè che ciascun amico può darmi qualcosa di specifico e non interscambiabile con ciò che può darmi chiunque degli altri, e che può ricevere da me qualcosa di specifico e non interscambiabile con ciò che da me può ricevere chiunque degli altri.

Capisci come questa cosa è importante? L'unica maniera per lasciare posto nel mio cuore a chiunque desideri avervi posto, perché mi vuol bene, è riconoscere la realtà: cioè che ciascuno ha il suo individuale posto e non può non averlo, in quanto tutti siamo individui con caratteristiche uniche ed irripetibili, e dunque a nessuno nella realtà è possibile togliere il posto di un altro: per farlo dovrebbe essere l'altro, dovrebbero cioè – contraddizione logica – esservi due individui identici che, allora, non sarebbero per definizione più «individui». La condizione per la quale tutti possono avere un posto nel mio cuore (dico «possono» perché è questo un principio potenziale: di fatto, nella storia che si attua progressivamente, io non incontro tutte le persone del mondo, ma ne incontro – la mia vita mi fa incontrare – solo alcune) è che io riconosca ciascuno come individuo insostituibile dagli altri, conosca la sua storia unica e i suoi unici contributi.

Ecco perché – e questa è l'importante distinzione che vorrei ti fosse chiara – ci sono situazioni in cui la gelosia è giusta e sacrosanta: io sono ingiustamente geloso quando vorrei avere col mio amico un rapporto solo a due e mi addoloro quando vedo il suo desiderio di aprirsi a terzi; ma io sono giustamente geloso quando vedo che il mio amico *confonde* il rapporto che io ho con lui con quello che uno o più altri individui hanno con lui, quando vedo che egli ha una concezione del rapporto interpersonale tanto malata da far sì che egli creda di poter *sostituire* uno dei suoi amici con un altro.

Se lui si comporta così, in realtà smette di avere amici, perché smette di considerare le persone, con le quali dice di avere un rapporto, come individui. Se lui si comporta così è un

mio diritto ed è un mio dovere essere geloso: è un mio dritto perché desidero non essere confuso con nessun altro, io sono io e basta; è anche mio dovere perché desidero che il mio amico rinsavisca dal suo comportamento malato, si riavvicini alla realtà ed eviti di proseguire su una strada che lo porterebbe al distacco da tutti i rapporti umani. In questo caso la gelosia è una giusta protesta contro una malattia che ha preso il mio amico e che gli fa interrompere non solo il rapporto che egli ha con me, ma anche tutti i possibili rapporti che egli vorrebbe avere con gli altri.

Per esempio, una madre confusa e depressa ha un figlio, ma le sembra brutto e meschino; poi ha un altro figlio, che invece le sembra bello e nobile e comincia a privilegiarlo, praticamente se ne «innamora»; ora trascura manifestamente il primogenito ed è tutta per il suo idolo, anzi non perde occasione per far confronti e lanciare espressioni di disprezzo per la presunta bruttezza e la presunta goffaggine dell'uno, al cospetto dell'altro. Se il figlio disprezzato è geloso, egli è il vero savio della situazione, mentre la madre – che confonde i propri figli reali con immaginarie proiezioni narcisistiche di disprezzo e di idolatria – è la persona malata, incapace di riconoscere le persone reali e dunque incapace di avere rapporti interpersonali.

Oppure: c'è un giovane che incontra un altro giovane all'università, sono entrambi collegiali fuorisede, per loro il periodo universitario è come una seconda chance nella vita perché la loro infanzia e la loro adolescenza nelle rispettive famiglie sono state infelici, né nei loro paesi d'origine sono riusciti a trovare coetanei che comprendessero il loro dramma e, sopportando il loro dolore riuscissero a trovare in loro cose buone e fossero motivati a diventare loro amici. Ora i due diventano uno amico dell'altro, trovano finalmente, per la prima volta nella vita, qualcuno a cui confidare tutti i propri dolori e tutte le proprie speranze, qualcuno anche simile per cultura ed interessi, qualcuno con cui allearsi per un ingresso più sicuro nei rapporti con gli altri coetanei e con le altre persone in generale.

Ma uno dei due amici, quando grazie alla buona esperienza con l'altro riesce ad essere accolto da altri compagni, ha un momento di debolezza e di regresso, si confonde, comincia a credere che questa accoglienza – benevola ma superficiale perché ignara di tutta la sua storia dolorosa e dei suoi problemi più profondi – sia dello stesso tipo di quella del suo amico, e, nell'illusione e nella confusione, comincia a trascurare il suo amico e lo accusa anche di grettezza quando questi protesta e cerca di metterlo in guardia; in realtà l'amico è giustamente

geloso perché vede che l'altro non riesce a distinguere i diversi rapporti con le diverse persone e, dunque, non riesce ad avere veri rapporti interpersonali.

La radice di questa confusione è l'incapacità di autocoscienza, incapacità cioè di capire che s'incontrano certe persone solo in certi momenti della vita e nel confronto con certi problemi, e, poiché nessun momento e problema della vita si ripete (nascita, infanzia, adolescenza, ieri, l'altro ieri, il Natale di quattro anni fa, eccetera) nessuna persona ha un ruolo uguale a nessun'altra. La posizione buona cioè sana è mantenere distinti nella propria autocoscienza i distinti periodi e problemi della vita, e dunque avere amicizie individuali e insostituibili. Da questa posizione consegue, in quanto la vita va avanti con nuovi e diversi periodi e problemi, che non bisogna avere mai amicizie che escludano le altre, perché ciascuna risponde al suo problema e mostra la sua ricchezza, mentre io, per vivere devo rispondere a molti problemi e voglio contemplare molte ricchezze.

È proprio l'unicità di ciascun problema della vita, vita in cui ai problemi già emersi si aggiungono problemi sempre nuovi e ugualmente unici, a imporre, da una parte, l'insostituibilità degli amici di volta in volta chiamati a risolverli, e, dall'altra, l'apertura a sempre nuove amicizie che si aggiungono alle precedenti (per meditare su questo argomento ti suggerisco di tornare a quando, in un'altra parte della mia lettera ti parlavo del «tempo» e della «storia»: ogni parte del passato, ogni periodo della propria vita non svanisce nel nulla, ma rimane, cioè costruisce con la sua presenza un'articolazione della personalità globale).

— • — • —

Solitudine e compa-gnia sono entrambe originarie

Sembrerebbe che nella nostra umana esperienza siano compresenti due cose: un senso ineliminabile e originario di solitudine e un senso ineliminabile ed originario di compagnia. Essi sono originari perché, almeno in parte, si fondano l'uno con l'altro. Il senso di solitudine esiste anche perché esiste il desiderio naturale di una compagnia profonda e fedele, che comprenda tutta la mia personalità e che continui sicuramente a comprenderla: eppure nessuna compagnia riesce a comprendere la mia intera personalità, e nessuna compagnia è totalmente fedele. Il senso di compagnia esiste perché esiste l'intuizione che nella solitudine non si può vivere; eppure la vita c'è e va avanti: allora, fin quando ci si accorge di vivere, c'è necessariamente anche l'intuizione di stare superando, almeno in parte, la solitudine.

Ora vorrei appunto mettere in luce come sia la solitudine sia la compagnia sembrino essere elementi primi, nessuno dei quali è riducibile definitivamente all'altro. A proposito dell'originarietà del senso di solitudine e del senso di compagnia, Benedetto Croce scriveva:

> «Quando l'opera che si prosegue è irrazionale, o la concezione della vita, che si vagheggia, ha un fine irrazionale, esse sono perciò stesso divise dal tutto, particolari, arbitrarie, solitarie; e al chiarirsi dell'irrazionalità di quell'opera e di quella concezione, allo scoprirsi delle loro interne contraddizioni, sorge, con le altre forme di scontento e di rimorso il sentimento angoscioso della solitudine morale. Questo sentimento accompagna dunque tutte le crisi della coscienza morale al dissolversi dei falsi ideali. Si è posto il valore della vita nella voluttà e nell'erotismo: ed ecco l'erotismo si mostra alla fine come egoismo a due, lontananza, indifferenza, o inimicizia di anime nel contatto dei corpi: solitudine. Si è creata la soddisfazione nel rumore mondano e nell'ebbrezza della vicendevole adulazione; ma giunge il momento della pausa e del silenzio in quel frastuono: il mercato delle vanità appare in tutta la sua aridezza: l'uomo che si credeva di essere nel cuore perché era sulla bocca di tutti, avverte la solitudine. Si è creduto di poter riposare in una falsa fede e in un falso Dio; ma quel falso Dio vacilla e cade, appunto perché è falso e contraddittorio, e l'uomo si trova smarrito nell'universo, senza fede alcuna: in solitudine. Tale angoscia, in chi non se ne lascia abbattere e vincere, si converte in un processo di liberazione dall'irrazionale e in un elevamento spirituale. Nel suo operare razionale, infatti, l'uomo ha la coscienza di un'intima comunione con la vita di tutti gli altri esseri operanti razionalmente, che sono, furono e saranno, con la vita dell'universo. Il sentimento di solitudine morale gli è estraneo. Anche colui che, materialmente solitario, lotta tra le condizioni avverse per un ideale che gli altri uomini disconoscono o contrastano, se poi quel suo ideale è davvero razionale, non è moralmente solitario. La preghiera, che rafforza l'animo del credente, o la sicurezza di sé stesso sotto l'usbergo del sentirsi puro, sono sentimenti di alta comunione e non di solitudine.»

In questo testo Croce distingue dunque un *essere* in solitudine o in compagnia, da un *sentirsi* in solitudine o in compagnia. La persona «cattiva» cioè irrazionale, che persegue un falso ideale, è in solitudine, ma non si sente in solitudine. Quando qualche fatto interviene sì che questo falso ideale *cominci* a dissolversi, nasce nella persona qualcosa di nuovo e di buono; questa nuova parte buona della personalità è quella che soffre e geme perché è insidiata da quanto rimane del falso ideale, è quella che fa *sentire* in solitudine (ci è riproposto, dunque, un argomento che già avevo trattato in questa lettera: la funzione salutare del dolore che deriva dall'accorgersi della presenza di un male reale, in quanto questo dolore è il campanello dall'allarme che, continuando a suonare fino a quando non abbiamo fuggito il male, impedisce che ci dimentichiamo di quell'errore di cui ci siamo accorti. In questo caso il male reale veniva considerato un bene dalla ragione erronea, e anche in parte essa lo considera così).

Se si riesce a sopportare questa sana sofferenza (e ci si riuscirà, se qualcosa o qualcuno ci aiuta) e ci si mantiene dunque nel *sentirsi* soli, si sarò stimolati a completare il processo di dissoluzione del falso ideale: quando il falso ideale sarà tutto dissolto sparirà anche la sofferenza cioè il senso di solitudine; ma questa volta in una situazione sana: non ci si sente più soli, perché realmente non si è più soli e non perché non ci si accorge di essere soli.

D'altra parte, l'uomo «cattivo» cioè irrazionale, che persegue un falso ideale, nel mentre lo persegue con convinzione assoluta, si sente in compagnia-comunione, ma non è in compagnia-comunione; e solo quando avrà completato il processo di dissoluzione del falso ideale si sentirà in compagnia e assieme realmente sarà in compagnia.

Per Croce dunque, è sempre possibile avere una sana sensazione di compagnia-comunione con tutto e con tutti (impossibilità della solitudine delle persone buone e razionali). Croce, d'altra parte, nota anche come, quali che siano le compagnie «materiali» cioè solo apparenti, è sempre possibile essere in solitudine se non ci si sente (impossibilità della compagnia per le persone cattive e irrazionali). Due esperienze, dunque, originarie.

Esse si manifestano in un con-tinuo pro-cesso di illusione e di disillu-sione

Ma è possibile non avere «falsi ideali» (cioè non concepire idee che, prima o poi, si rivelino false)? Un filosofo contemporaneo, Karl Popper, ha affermato che non è possibile, e – contro la tesi empirista che pensa alla verità come un immediato imporsi dell'oggetto sul soggetto considerato solo passivamente ricettivo – sostiene che la conoscenza vera è una serie di ipotesi fabbricate dal soggetto in base ai suoi stessi bisogni. Queste ipotesi – o teorie, o idee, come anche si possono chiamare – non sono però arbitrarie: la loro verità è basata sul fatto che possono essere falsificate dal confronto con l'oggetto, cioè che possono essere viste come imperfette nel loro descrivere l'oggetto, e così essere migliorate. Se fossero state idee arbitrarie, nessun oggetto avrebbe potuto falsificarle, perché avrebbero parlato di sé stesse e non di esso. Proprio perché dicono qualcosa che realmente riguarda l'oggetto, l'oggetto può mostrarne l'imperfezione. Per Popper, dunque, la conoscenza è una serie continua di teorie sull'oggetto, via via falsificate dall'oggetto e dunque rese dal soggetto via via sempre meno imperfette.

Se questo è vero e se vogliamo mantenere anche quanto suggeritoci dal testo di Croce, allora il senso di solitudine che deriva dal processo di dissoluzione di un falso ideale è inevitabile: fino a quando continua a progredire la conoscenza, e cioè fino a quando si vive, lo si avrà.

C'è però una differenza tra la persona sana e la persona malata. La persona sana ricambia continuamente le sue idee, e inoltre ha molte idee: dunque il processo di abbandono di un vecchio e inadeguato ideale non è mai troppo lungo e doloroso, e inoltre, mentre alcuni ideali sono ancora nella fase di abbandono del vecchio e dell'inadeguato (fase che provoca il senso di solitudine), altri sono già nella fase di conquista del nuovo e del più adeguato (fase che provoca il senso di compagnia). La persona malata, invece, ricambia raramente o quasi

mai le sue idee, e inoltre ha poche o pochissime idee: dunque il processo di abbandono di un vecchio ideale è lungo e doloroso, e inoltre, mentre alcuni ideali sono nella fase di abbandono, quasi non ve ne sono altri nella fase di conquista. Se il ricambio continuo della persona san è fisiologico, quello eccezionale della persona malata è traumatico ed essa, per paura del dolore del trauma, potrebbe decidere di non cambiare niente del tutto: non si *sentirà* sola, ma, così, *sarà* sempre più sola (isolata dalle altre persone e dalla realtà).

Per usare le parole della religione tradizionale, la persona sana sembra non convertirsi mai perché in realtà si converte continuamente; e dunque non appaiono momenti più solenni di altri; la persona malata si converte, ma la conversione è eccezionale ed eccezionalmente dolorosa; la persona molto malata non si converte mai in effetti, ma così pecca mortalmente contro Dio, cioè muore alla realtà.

Per illustrare quanto ho appena detto, ecco un esempio di conversione di una persona concreta, e dunque un po' sana e un po' malata. C'è un ragazzo che, riservato e timido nell'infanzia, ora si aggira in un ambiente troppo uniforme: persone «serie», riservate, tendenti un po' all'intellettualismo e all'apatismo. Ma ha sempre avuto, in cuor suo, il desiderio di avere anche compagni di altro genere. E un bel giorno gli capita proprio di entrare in contatto con due ragazzi, apparentemente assai legati tra di loro, che lo accolgono e lo introducono nella loro comitiva: si tratta di persone diverse da quelle da lui frequentate di solito: allegre ed esuberanti, con loro sperimenta il gusto per il gioco, per lo sport, per la fantasia, tutti simboli, per lui, di un futuro non già formato ma ancora giustamente in formazione, che si prospetti lungo ed aperto, più sede di spensieratezza che assillo di responsabilità.

Stando con loro, al nostro ragazzo sembra solo ora di essere anche lui veramente un adolescente e inoltre di poter anche recuperare un'infanzia allegra non vissuta prima. Gli dà, inoltre, forza ed ottimismo il rapporto che hanno vicendevolmente quei due ragazzi della comitiva più strettamente amici tra loro: mentre aveva sempre creduto di vedere tra i suoi coetanei «allegri» solo rudezza, passionalità anarchica e rivalità, tra quei due vede gentilezza e solidarietà, confidenza e fedeltà, ma non associate a intellettualismo e ascetismo come nel caso dei suoi amici di prima, bensì proprio associate a quell'allegria, spontaneità e fiduciosità nelle realtà «corporee» del mondo che lo attraggono.

Egli scopre poi (anche qui per la prima volta, perché il nostro ragazzo ha delle parti narcisistiche e tende a proiettarle proprio sulle persone che più gli piacciono se appena crede di cogliere indizi di un presunto narcisismo loro) che i due amici molto legati tra loro non

escludono gli altri del loro amore, ma anzi, proprio fondandosi sul loro buon rapporto, sono capaci di essere molto aperti e accoglienti con gli altri, per esempio con lui. Riesce dunque ad ammirare senza invidiare quella maggiore amicizia che lega loro l'un l'altro, più grande di quella che lega ciascuno dei due a lui. Così vanno le cose, o almeno così a lui sembrano andare durante i primi mesi successivi all'incontro.

Ma in occasione delle vacanze di Natale egli deve profondamente criticare ed integrare questa sua credenza. Ormai il nostro ragazzo non ha più desiderio di passare le vacanze coi suoi vecchi amici e preferirebbe passarle con coloro che ritiene i suoi nuovi amici. Loro, però, non gli fanno nessuna proposta concreta. Lui pensa che, in fondo, non è strano perché a Natale, di solito, i ragazzi passano il tempo coi famigliari. Ma giunge la vera disillusione la notte dell'Ultimo dell'anno, quando il rito sociale fa sembrare quasi naturale passare tutta la nottata fuori casa a divertirsi coi propri amici e compagni.

La mattina dell'Ultimo egli incontra i due amici, che si sarebbero visti per il veglione tra loro e con gli altri della comitiva. Lui, però, non lo invitano. La mattina dopo, incontrandolo per strada, gli raccontano le avventure della notte, quasi dando per scontato che per lui fosse normale non essere invitato.

Egli non osa dire loro i suoi sentimenti; non fa bene, ma gli risulta troppo difficile: la sua parte narcisistica si vergogna di mostrare loro un desiderio che loro così chiaramente esibiscono di ignorare e che, forse, non valutano. Egli soffre ma, a parte la sofferenza, ecco che deve affrontare il fatto che l'idea fattasi sui suoi amici era inadeguata: per esempio, loro non lo consideravano veramente membro della comitiva. Chi sono dunque le persone che egli ha amato? Sono in un certo senso proprio quei due ragazzi, o sono solo dei suoi modelli ideali, dei suoi progetti soggettivi?

La questione è difficile e non è risolvibile con lo schema dilemmatico dell'«aut-aut». Egli ha condiviso con loro tante ore, attività, discorsi e non è riuscito a non illudersi nei loro confronti; dunque non è riuscito ad evitare la possibilità di disillusione. Nei mesi dell'illusione non si sentiva più così insoddisfatto; con la disillusione si sente di nuovo insoddisfatto. Ma non rimpiange di essersi illuso perché l'illusione è stata necessaria per entrare in contatto con persone nuove, per distribuire in maniera nuova la scelta delle sue azioni, dei suoi pensieri e del suo tempo, e la conseguenza è stata un suo maggiore benessere.

Inoltre, se i due non lo hanno invitato quella notte, lo hanno però invitato altre volte, e dunque i loro motivi per invitarlo le volte precedenti, se pure non coincidevano con quelli che lui pensava, erano tuttavia reali: un incontro, anche se per altri motivi, infatti c'è stato. Inoltre, prima il nostro ragazzo pensava che i suoi amici fossero tutti allegria, fantasia, solidarietà, spontanea; ora, se sopporta la sofferenza e vuole mantenere il rapporto, dovrà mettersi a ridisegnare la mappa delle loro personalità.

Essi, infatti, magri non lo hanno invitato per l'Ultimo dell'Anno perchè pensavano che a lui sarebbe risultato imbarazzante ballare, o che si sarebbe sentito spaesato per la presenza di troppa gente sconosciuta, o perché temevano che altri loro amici avrebbero potuto trovarlo antipatico, o perché temevano che egli avrebbe rifiutato l'invito e un loro eventuale narcisismo avrebbe potuto essere urtato, o perché – essendo abbastanza leggeri e bloccati in certe situazioni psicologiche – si sono semplicemente dimenticati. Motivi buoni e motivi meno buoni; comunque il ragazzo deve cominciare a ipotizzarli. Prima nei due vedeva solo un troppo retorico giovanilismo – «troppo retorico» a considerarlo a posteriori – ora dovrà cominciare a pensare presenti in loro spirito di riflessione e capacità di dolore, ma anche perplessità, leggerezza, aree di narcisismo.

L'importante è che egli, dopo essersi disilluso, si sia reilluso: fuor di metafora, che a un'inadeguata ipotesi sulla personalità dei suoi amici abbia provato a sostituire un'ipotesi meno inadeguata. L'importante è che non abbia, invece, pensato che, ferma restando la precedente ipotesi, essi non lo abbiano invitato solo per «cattiveria», cioè per un motivo immotivato: pensare questo infatti lo avrebbe scoraggiato e avrebbe diminuito la sua capacità di amare.

Ma, se questo non accade, la sua capacità d'amare non è stata indebolita o confusa: certo egli non la incarnerà più esclusivamente verso quelle persone: ha dovuto riallocarla parzialmente verso altri oggetti d'amore (ma la vita è sempre nuova e sempre nuovi oggetti d'amore si presentano…) e parzialmente mantenerla sui due amici, anche se con aspettative diverse (perché, intanto, anche lui è un po' cambiato…).

Scriveva Benedetto Croce:

> «Considerando questa continua suggestione che gli uomini esercitano gli uni sugli altri mercè immagini irreali, molti sono tratti a giudicare che la "la vita è menzogna", o, più dolcemente, che "la vita è illusione". E ci sono coloro che maledicono la menzogna della vita e sospirano il momento in cui saranno fuori e potranno detergersi da tanta bruttura, sia pure nella palude stigia; e altri, più mitemente disposti, che celebrano la benefica

Illusione, ultima Dea dei mortali. Ma il fatto sta che qui non c'è illusione né menzogna: non c'è altro che la Vita, la vita nella sua spontaneità, intenta a procurarsi stimoli per mantenersi e crescere su sé stessa.»

— • — • —

2
I quattro stati di solitudine e compagnia

La solitudine si distingue in materiale e spiritua-le, e così la compa-gnia: i quattro stati

Abbiamo dunque visto che c'è una differenza essenziale tra il sentirsi in solitudine o in compagnia e l'esserlo veramente. La communis opinio, però, non lo sa e, presa da un generico ed immediato timore per il sentirsi in solitudine così come è presa da un generico ed immediato desiderio di sentirsi in compagnia, si confonde. È, dunque, una communis opinio «materialista» perché la materialità – il mero apparire, il mero sentire – è solo una parte della reltà, ma, da sola, non esaurisce la realtà né la giustifica.

Noi, invece, dobbiamo distinguere e non dobbiamo confonderci, e dobbiamo dunque dire che esistono quattro stati o situazioni fondamentali per una persona: essere in compagnia materiale e in solitudine spirituale, cioè sentirsi in compagnia mentre realmente non lo si è; essere in solitudine sia materiale che spirituale, cioè sentirsi in solitudine mentre lo si è realmente; essere in solitudine materiale e in compagnia spirituale, cioè sentirsi in solitudine mentre realmente si è in compagnia; essere in compagnia sia materiale che spirituale, cioè sentirsi in compagnia ed esserlo realmente.

Le prime due situazioni sono quelle della vita malata, cioè della vita in quanto viene arrestata e danneggiata dai colpi dell'invasore; le altre due situazioni sono quelle della vita sana, cioè della vita in quanto, pur nel confronto e nella lotta, dall'invasore non viene danneggiata né arrestata.

In tutti gli esseri umani esistono sempre tutti e quattro gli stati, in turni alterni o anche in compresenza nel contesto delle varie parti della personalità, dei vari settori di attività. Però in alcune persone può prevalere uno degli stati malati e allora la persona può essere convenzionalmente definita malata o in una fase malata della propria esistenza, mentre in altre persone può prevalere uno dei due stati sani e allora la persona può essere convenzionalmente definita sana o in una fase sana della propria esistenza (queste definizioni convenzionali non servono per conoscere, sapere cosa è una persona, ma servono per agire, decidere cosa fare assieme a una persona).

Cerchiamo ora di osservare questi quattro stati uno ad uno.

— • — • —

Il primo stato: compagnia materiale e solitudi-ne spiri-tuale, cioè sentirsi in compagnia senza esserci

Il primo stato è dunque quello della compagnia materiale associata alla solitudine spirituale: si ha la sensazione di stare in compagnia con altri, loro mi chiamano e nominano, mi invitano, e io faccio altrettanto, si condividono attività, ruoli, parole d'ordine, ideologie; ma io non penso realmente alla vita degli altri, cioè di ciascuno altro. Posso certo pensare come servirmi di ciò che vedo essere le loro funzioni e i loro ruoli, ma non mi interesso al loro essere sé stessi considerato come fonte di arricchimento per me, non mi sforzo di osservare la loro vita così come la vedono loro, e cioè come una continua irruzione del nuovo, del singolare, del non previsto.

Conseguentemente non penso veramente che gli altri possano pensare alla vita così come la vedo o meglio, come la dovrei vedere io: certo, mi cullo nell'immaginare che gli altri, poiché hanno in bocca il mio nome, lo abbiano anche nel cuore, che magicamente mi amino in via definitiva – indipendentemente dai loro problemi, limiti, e dalle mutevolezze della vita – e che magicamente non possano fare a meno di me, nel senso della mia materiale presenza, del mio condividere i loro stessi riti, parole d'ordine, attività, ruoli.

Una caratteristica: il nascondimento del mondo interiore

Ma questo mio cullarmi nell'immaginazione, questo mio sentimento cosciente, va assieme a una credenza inconscia e profonda: gli altri non mi conoscono, non sanno il segreto del mio Io, che tengo così ben celato credendo di appagarmi dei riti esterni; e, come io non mi metto a cercare di comprendere il loro mondo interiore e la verità della loro vita, così loro non si mettono a cercare di comprendere il mio mondo interiore e la verità della mia vita. Nel profondo inconscio io comincio a credere che, poiché mi sono rivelato a loro solo come camerata spartitore di atti non pensati e di riti impersonali, essi non possono aver visto la mia veramente preziosa e insostituibile ricchezza, cioè la mia individualità, e dunque, agli occhi loro, io sarei sempre e subito sostituibile.

In questo sentire di essere in contatto mentre non lo si è, in questo illudersi fluttuante di aver un bene mentre non li sa (o non lo si ha nella forma e nel senso sentiti), questo stato di compagnia materiale e di solitudine spirituale mi sembra da paragonarsi – usando cioè una metafora – alla dipendenza dalla droga o dall'alcool, o all'uso dei sonniferi, degli analgesici, degli altri psicofarmaci, situazioni in cui, tramite una sostanza chimica completamente esterna al proprio organismo, per lungo tempo il tossicodipendente – riuscendo a tacitare i sintomi della sua angoscia, ma non le cause – crede di raggiungere stati di autenticità e di comunione;

quando, invece, la sua vita non cresce, anzi si consuma il tempo concesso alla vita per crescere.

Esempi letterari: re Salomo-ne

Tra gli esempi letterari, penso al re Salomone, che eredita dal padre Davide un vasto impero, senza combattere, senza aspettare; in questo reame che rigurgita di uomini, donne e bambini che lo ammirano – oltre che per la sua potenza anche per la sua sapienza – che dipendono da lui, che cercano i suoi favori, egli si circonda di generali, guardie di palazzo, cortigiani, mogli e concubine.

Eppure egli non è in contatto col suo popolo, che non conosce, né con suo figlio, che ugualmente non conosce: il suo popolo e il suo figlio già preparano e realizzeranno poi alla sua morte, lo scisma del regno di Israele, e la sua gloria – ma lui nulla avverte – andrà in fumo.

Don Gio-vanni

Eppure, in qualche modo, nel profondo inconscio, sa di non amare veramente e di non essere veramente amato; lo dimostrano due suoi comportamenti: il moltiplicare mogli e concubine, non legandosi a nessuna; e il ripristinare i culti idolatrici pagani accanto al vero culto di Jahvè ereditato dal padre (quel Davide che proprio dalla fedeltà di Jahvè aveva avuto – in mezzo a mille pericoli mortali, dubbi, amarezze, tradimenti – il regno).

Dunque re Salomone non si sente amato neanche dal suo dio, da colui che egli avrebbe dovuto pensare come il più saldo dei protettori della sua vita e della fortuna della stirpe davidica. E, incerto sull'amore di Jahvè, egli cerca Baal, Astarte e gli altri idoli, quasi che la quantità potesse sopperire all'assenza della qualità (ma se dio per un uomo è diventato un vuoto zero, la somma di tanti zero rimarrà sempre zero).

Un altro esempio è Don Giovanni, nel Seicento spagnolo. È un cavaliere che, in quanto nobile, non deve lavorare per vivere e passa il suo tempo incontrando gente: ma in una compagnia solamente materiale. Egli viaggia sempre assieme al servitore Leporello – che lo segue per interesse ma che non lo ama e che lo tradirà – allo scopo di avere rapporti sessuali con il maggior numero di donne e di avere rapporti aggressivi con il maggior numero di uomini (i mariti, i fidanzati, i padri, i tutori, gli amici delle predette donne). Lo scopo del suo viaggiare è un materiale stare tra la gente – non cerca infatti altre cose materiali: bei paesaggi o bei monumenti, né cerca guadagni mercantili – e in tale compagnia confermare le proprie idee malate.

Perché? Uno psicanalista direbbe: per un oscuro odio verso la prima donna della sua vita, la madre, e il primo uomo, il padre. Di fatto, quando lo spettro del Commendatore – da lui ucciso in duello perché voleva difendere l'onore della propria figlia che egli aveva sedotta – lo viene a portare all'Inferno, la solitudine di Don Giovanni si mostra chiara e terribile: nessuna donna, delle tante che lo hanno accarezzato, è con lui, nessun uomo, dei tanti che lo hanno temuto e invidiato e riverito e applaudito, è al suo fianco, tantomeno il servo e complice Leporello. E nell'inferno della sua vita Don Giovanni solo sta.

Blaise Pascal

Un altro e molto diverso esempio è il matematico e filosofo francese del Seicento Blaise Pascal: sin da piccolo bambino egli fu educato dal padre alla matematica e alla fisica. Fu un fanciullo prodigio. Il padre lo portava con sé nei circoli degli scienziati che lo ammiravano e vezzeggiavano; privilegiato sulle due sue sorelle, fu al centro dell'attenzione per la sua intelligenza.

Ma era veramente riconosciuto per quello che era, un uomo e non solo un cervello? Di fatto, a un certo punto, la stima e la frequentazione dei dotti non lo soddisfò più, cercava un tipo più vivo di relazioni umane: credette che la vita «mondana» potesse dirglielo e, sfruttando la fama delle sue invenzioni, frequentò il circolo aristocratico della duchessa di Lussemburgo, stava tra dame e cavalieri, tra feste, cacce, giochi della Pallacorda, galanterie, brillantezze salottiere.

Ma solo per un breve tempo riuscì a sentirsi in compagnia (in questo caso la guarigione ci fu). Infatti anche così l'insoddisfazione tornò, tornò il senso di solitudine. Alcune malattie corporali che gli capitarono gli fecero intuire che nessuna compagnia solamente materiale poteva salvarlo, perchè essa era un condividere le cose (salute, fortuna, ricchezze, piaceri) ma non era un condividere il cuore della persona. Soprattutto però l'esempio della sorella Jaqueline che entrò in monastero e quello di due medici che curando le malattie del corpo insegnavano anche il Vangelo (e mostravano come la scienza dovesse esser valutata, sì, ma all'interno dei suoi limiti, e sottoposta all'amore), fecero sì che Blaise decidesse di cambiar vita.

Si «convertì»: una notte di veglia ufficializzò questo lungo e decennale processo, e scrisse un foglio che poi si cucì sotto i vestiti e portò fino al giorno della morte: «Grandezza dell'anima umana. Padre giusto, il mondo non ti ha conosciuto, ma io ti ho conosciuto. Gioia, gioia, gioia, pianti di gioia. Io me ne sono separato. Derelinquerunt me fontem aquae vivae. Mio Dio, mi abbandonerete voi? Che io non sia mai separato da lui per l'eternità.

Gesù Cristo. Gesù Cristo. Io me ne sono separato; l'ho fuggito, rinnegato. Che non sia mai separato da lui.»

Cominciò allora a lasciare la vita mondana e gli studi di matematica e fisica, e si avvicinò ai «solitaires» di Port Royal, una sorta di monaci laici. Nella maggiore solitudine materiale cercò fino alla fine della vita la compagnia spirituale che prima gli era mancata.

Dorian Grey

Un altro esempio è il protagonista di un romanzo di Oscar Wilde, Dorian Grey: questi è un giovane aristocratico inglese di fine Ottocento; è immerso nella compagnia materiale della vita mondana, cerca e trova la compagnia di aristocratici, ma anche di popolani, di belle ragazze e di bei ragazzi, di letterati e di potenti.

Egli crede che fulcro della possibilità di incontrare le persone siano i possenti materiali di ricchezza e di intelligenza, eleganza, raffinatezza e, soprattutto, di giovinezza e bellezza, soprattutto la sua stessa bellezza di giovane. Cosa questa che, per quanto si falsifichi (e Dorian era maestro nel falsificare) non si può conservare per sempre: per questo, vedendosi vecchio e brutto, non avendo più la possibilità che la compagnia materiale lo distragga dalla sua solitudine materiale (nessuno, neanche i suoi più intimi amici, conoscono i suoi pensieri, i suoi desideri, i suoi crimini e misfatti; in realtà ormai non li conosce neppure lui stesso) disperato si uccide.

Marylin Monroe

Un altro esempio è la bellissima diva del cinema americano degli anni Cinquanta, Marylin Monroe: la sua vita fu un'immersione nella più sfavillante compagnia materiale; ammirata per la sua bellezza da milioni di uomini e imitata, sempre nella sua bellezza fisica da quasi altrettante donne, era sempre in mezzo o alle troupe cinematografiche, quando lavorava o al jet set mondano, nel tempo libero. Sposò il più famoso sportivo del tempo – il giocatore di baseball Joe di Maggio – e poi sposò anche un famoso intellettuale, lo scrittore Arthur Miller; fu l'amante dell'uomo più potente del mondo, il presidente degli Stati Uniti John Kennedy.

Eppure fu sempre realmente sola: c'era dentro di lei, sepolta e segreta, una bambina abbandonata, che voleva essere compresa nel suo dolore, che voleva essere amata per le sue reali speranze, che voleva essere tollerata nel suo disinteresse e fastidio per la bellezza fisica e il successo ad ogni costo. Ma nessuno riuscì, nonché ad aiutare, neanche a vedere quella bambina: la Marylin diva brillante e bomba dei sensi si opponeva attivamente a che questa bambina dolorante si mostrasse, anche se le era legata come la parte più autentica di sé. Forse credeva che nasconderla equivalesse a proteggerla, anche perché pensava – nel profondo – che

tutte le persone che la circondavano fossero infide, e che non esistessero, fuori, persone veramente buone.

Non sperando che questa bambina potesse un giorno essere vista e consolata da una persona buona e tollerante – nella falsa ipotesi che tali persone non esistano in questo «mondo crudele» – Marylin si tolse la vita.

Esempi attuali

Per individuare dal vissuto anche attuale gli esempi del sentirsi in compagnia mentre non lo si è, ti suggerisco queste ipotesi generiche: un bambino costantemente accudito – negli studi, nel corpo, nel vestire, nei giochi e sport, nella «socializzazione» – da genitori presenzialisti e narcisisti, che però non lo conoscono e lo lasciano internamente solo.

Oppure un disc jokey che eccita i giovani di una discoteca con discorsi e gergo apparentemente famigliari, ma che di loro non si interessa, non li conosce, e da loro non è conosciuto; spreca gran parte del tempo della sua unica vita impedendosi veri rapporti con persone, perché quel tempo lo passa in mezzo a questi giovani che lui non considera persone ma solo risorse di sfruttamento economico e narcisista.

Oppure, un manager sempre indaffarato in mezzo a gente indaffarata, la cui compagnia materiale non sana la sua solitudine interiore; infatti il lavoro è per lui proprio una droga e teme con angoscia il momento della pensione perché allora dovrà fare i conti con la sua incapacità di tenere dentro di sé le immagini delle persone, di riempire con l'amore un Sé che, nel profondo, sospetta insopportabilmente vuoto.

Oppure, dei giovani goliardici e «spensierati» tra altri tanti giovani, in una caserma durante il servizio militare o in uno stadio di calcio ad assistere a un'importante partita: tanta compagnia materiale, ma anche tanta incomunicabilità.

Oppure, un uomo e una donna che si piacciono, si incontrano e si frequentano solamente perché reciprocamente attratti dal bel corpo dell'altro: un'unione solamente «sessuale», che sembra intima e si realizza invece in un isolarsi dal mondo, un isolarsi dall'umanità del partner, un isolarsi dall'autenticità, magari problematica ma comunque reale, del proprio Io.

Oppure un frate nel convento di un ordine religioso o un medico negli affollati reparti di un grande ospedale: il frate, pur sempre in mezzo ai suoi confratelli nel coro, nel refettorio, nei laboratori, segue in realtà solo una regola impersonale – che lo fa sentire «morale» – e dei riti di comodità borghese – che lo fanno sentire «furbo» – ma non ha nessun amore per i

confratelli che considera solo una conseguenza secondaria del suo stile di vita. E il medico, quotidianamente interpellato da persone sofferenti che da lui si aspettano salute e speranza, considera questi malati come macchine da aggiustare, operazione che – di volta in volta – può essere soddisfacente perché accresce il prestigio professionale o deludente perché stancante e ripetitiva, ma che non lo porta mai, di per sé, né a conoscere gli altri, né ad essere conosciuto dagli altri, né a conoscere un po' più sé stesso.

Oppure, un eremita, laico (in qualche buen retiro ecologistico) o religioso (in qualche sperduta Certosa). Egli, per quanto eremita, è in compagnia materiale; infatti per «materialità», come già ti ho detto, non intendo «fisicità» o «corporeità», ma intendo il *sentirsi* in compagnia o in solitudine, l'*apparire* o il *sembrare* qualcosa che poi, realmente, può esserci o non esserci. Egli si sente in compagnia perché si sente «buono» e «a posto» con tutti quelli che lui considera i suoi doveri umani e/o divini. Ma non è in compagnia; spiritualmente e realmente egli è solo: infatti gli basta questo sentirsi buono (cioè «a posto», «perfetto», eccetera) e non pensa agli altri, a coloro che – fuori dalla salubre foresta o dall'incontaminata isola deserta o dalla Certosa arredata di teschi e crocefissi del Duecento – soffrono, sperano, costruiscono, generano e gioiscono; egli non si addolora col loro dolore e non si rallegra con la loro gioia. Nonostante si senta in compagnia dei suoi ideali scientifici o civili o del suo dio, egli in realtà è totalmente solo.

Gli atti del primo stato: di-strazione, euforia, a-vidità, il-lusione

Le inclinazioni e gli atti di questo primo stato in parte sono uguali a quelli del secondo, ma sono qui meno evidenti perché più nascosti: ecco perché ti parlerò del desiderio di auto-distruzione e della confusione mentale quando ti parlerò della solitudine sia spirituale che materiale, anche se questo desiderio e questa confusione sono ancora più forti nello stato di compagnia materiale e di solitudine spirituale.

Caratteristica, invece, di questo primo stato è la distrazione: quando si crede che la compagnia di cui si ha bisogno può essere solo materiale, si danno per scontati i «caratteri» degli altri: si crede che essi siano così e così e basta, e che continuino fissi per sempre: io allora, avendo già per dir così deciso chi sono io e chi sono gli altri una volta per tutte (mentre ho solo accettato un fragile schema di ruoli) non problematizzo più l'attività di osservazione e di conoscenza al fine di comprendere sempre più, nelle varie e sempre nuove situazioni, me egli altri, ma mi distraggo, problematizzando solo cose di dettaglio: l'immagine esterna, le attività esterne, l'impiego delle cose.

Un altro atto tipico della compagnia solamente materiale è l'euforia: infatti stando in mezzo a molte persone o molte attività, se lo scopo dello starci è solo la distrazione, io avrò continuamente stimoli gradevoli perché effettivamente riesco a distrarmi; ma questa gratificazione è meccanica, non è dovuta ad un mio processo profondo, viene solamente dal di fuori, e mi induce a questo stato di soddisfazione falsa – l'euforia – privo di una reale crescita. E questa euforia che mi viene dall'usare le persone o le attività o gli ideali come droga, senza cioè riconoscere l'individualità delle persone né la problematicità e la continua necessità di critica e di progresso degli ideali, sta quasi a confermare in me la credenza che l'eliminazione dell'angoscia, pur nella mancanza della crescita vitale, sia un bene sufficiente.

Un altro atto caratteristico di questo stato è lo scontento e l'avidità quantitativa: poiché nessuna relazione solamente materiale in realtà mi soddisfa, io credo che la causa della mia insoddisfazione sia da cercare nell'insufficienza di questa o quella relazione materiale (e non nel fatto che *tutte* le relazioni solo materiali sono insoddisfacenti). Cerco allora di averne sempre di nuove e sempre di più; e così, evidentemente, rimango esposto alla frustrazione tutte le volte in cui non riesco ad aumentare e a variare il «pacchetto» quantitativo delle mie relazioni.

Un'altra caratteristica è l'illusione: credo che più grande sia il numero e più lunga sia la durata di queste relazioni solo materiali, più io cresca, maturi, mi rafforzi, guarisca: quasi che ripetendo il quantitativo esso si capitalizzi e a un certo punto si trasformi in qualitativo.

Si può dire infine, con una considerazione generale, che questo stato di compagnia materiale e solitudine spirituale è, tra i quattro possibili, il più confuso, quello in cui più difficilmente la persona si rende conto di come realmente vive, in cui distrazione, euforia, avidità ed illusione possono togliere, anche per lunghi periodi, la consapevolezza della propria malattia non curata e della catastrofe che si viene preparando.

La funzio-ne positiva del primo stato

D'altra parte anche questo stato, essendo essere e non essendo non-essere (che non è), ha i suoi aspetti positivi: la compagnia anche solo materiale toglie la disperazione, il senso di fallimento e parte della tendenza all'autodistruzione. Inoltre il variare avido permette di arrestare la crescita di quella cattiveria che il soggetto, insoddisfatto, attribuisce (attribuisce perché la prende da sé e la proietta) agli altri: variando si rinnova la speranza di riuscire a vedere qualcosa di buono nelle relazioni. Così si sopravvive.

Superamento e passaggio:

Sopravvivendo, anche se io in effetti sono incapace di vedere cose buone negli altri (perché, in primo luogo, non riesco a vederle in me), però permetto agli altri, o almeno ad

le persone buone mi incontra-no

alcuni altri, di vedere loro le residue cose buone che ancora sono in me. Se, in quanto sopravvivo, alcune persone buone mi incontrano e, riuscendo a vedere in me i residui di bontà che mi mantengono in vita, ad essi si interessano, io posso accorgermi di questo interesse diverso da quello che di solito credo gli altri abbiano per me. Posso accorgermi che questo interesse della persona buona che mi ha incontrato non è basato sul mio successo esterno. Comincio ad intuire che esiste nel mondo (sia esterno che interno) un valore insospettato (o dimenticato), un valore da cui assolutamente non devo staccarmi.

La persona buona non mi piace, non mi soddisfa: non sono neanche io ad averla incontrata ma è lei che ha incontrato me (anche se, in un certo senso, anch'io l'ho incontrata perché ho cercato di sopravvivere e, sopravvivendo, le ho permesso di incontrarmi). Eppure anche nell'insoddisfazione e nella noia, io non l'abbandono: essendo io malato sono incapace di vedere in lei cose buone, ma, non essendo io morto, in una qualche forma mi accorgo che lei vede in me le cose veramente buone che ancora ho. Mi comporto dunque con lei in maniera diversa da come mi comporto con le altre persone che, non soddisfandomi, abbandono, sperando di trovare salvezza nella varietà e nelle quantità.

La contraddizione tra la sensazione di insoddisfazione e l'incapacità di abbandono è il punto in cui comincia il passaggio al secondo stato esistenziale. C'è una contraddizione e questa contraddizione mi appare; me ne accorgo. Riconosco esserci una contraddizione che c'è in realtà, comincio ad essere nella verità. Se quella persona non mi piace eppure non la abbandono, vuol dire che c'è in me una parte per cui quella persona piace, ed è una parte tanto forte da poter emettere un veto efficace: «non abbandonare!».

Accorgendomi della contraddizione subito viene criticata l'illusione che con l'aumentare e il variare delle relazioni si passi dal quantitativo al qualitativo. Criticando l'illusione viene l'angoscia perché, allora, quell'avidità che mi sembrava nutrimento, quella euforia che mi sembrava benessere, quella distrazione che mi sembrava crescita cominciano a balenare, a tratti, sinistramente, come spazi vuoti della mia vita. Ne proverò dunque fastidio, e, nel fastidio, non mi impegnerò più con slancio e anche con proterva ingegnosità nella ricerca di relazioni materiali. E potrò di conseguenza trovarmi, anche materialmente, da solo. Potrò cioè, essendo solo, anche cominciare ad accorgermi di essere solo.

— • — • —

Il secondo stato: solitudine sia materiale che spiri-tuale, cioè essere soli e sentire di esserlo

La solitudine sia materiale sia spirituale è la situazione che nessuno desidera. Se perdo la fiducia di trovare persone che mi soddisfino, prima o poi comincerò a non incontrare molte persone. E non solo non le incontro materialmente ma anche non ho un contatto spirituale con loro: cioè penso e mi convinco che gli altri non pensano a me, non hanno bisogno di me; penso che gli altri sono ben inseriti nella vita e da questa vita mi escludono perché sono autosufficienti e vogliono fare a meno di me. Non ho quindi, nella mia ragione, le forze sufficienti per vedere la realtà, e cioè che nessun essere umano è autosufficiente e quindi non può dichiararsi pregiudizialmente indifferente alla mia vita.

No: io sono sfinito, asfissiato e non ho le forze per capire come è fatta la realtà. Mi fingo invece questa irrealtà in cui gli altri possono beatamente e in linea pregiudiziale fare a meno di me.

Perché mi capita questo? In parte, posso pensare, anche per «colpa» degli altri: per ignoranza e per malattie a loro interne, anche gli altri possono non riuscire – in certe situazioni, riguardo a certi problemi – ad entrare in contatto con la mia realtà; non perché non gli piacerebbe, non perché non ne hanno bisogno, ma perché certi loro limiti gli impediscono di vederla bene e, prima ancora, di vedere i loro propri bisogni.

Una caratteristica: mi inte-resso ai ti-pi e non agli indi-vidui

In parte, però, ciò accade anche per «colpa» mia: forse la mai convinzione che gli altri non pensino a me deriva anche da un mio profondo (e non cosciente) non pensare e non interessarmi veramente agli altri. Forse gli altri, che definisco crudeli perché non si interessano a me, non sono i veri e reali altri, ma sono delle mie plasmazioni idealizzate: io fingo che esistano realmente dei «tipi» umani, e non riesco a capire che esistono solamente i singoli individui. La persona buona che si è interessata alle mie residue cose realmente buone e non solo al mio successo esteriore mi ha fatto capire che esiste almeno la possibilità che gli altri si interessino realmente a me. Ora però tutti gli altri mi deludono; non riesco a vedere il realizzarsi di questa possibilità. Questo però accade anche perché io in realtà non ho conosciuto veramente gli altri nella mia vita precedente, nel mio primo stato: devo cominciare a conoscerli ora; eppure non mi rendo conto di essere all'inizio, credo già di conoscere gli altri; mentre, invece, conosco solo genericamente, conosco solo i tipi: e i tipi (le classi, i generi, le specie) non esistono in realtà, ciò che esiste in realtà sono solo gli individui.

Posso fingermi che i «giovani» siano tutti entusiasti, generosi, ingenui, socievoli, superficiali, giocherelloni, disinteressati, speranzosi, ottimisti; o che tutti i «belli» siano buoni, o, viceversa, siano tutti cattivi; o che tutti i «tecnici» siano decisi e che tutti gli «umanisti»

siano sognatori; o che tutti gli «espansivi» siano affettuosi e sinceri e che tutti i «freddi» siano calcolatori ed egoisti; e così via.

Esiste poi un super-tipo, cioè una finzione fondamentale che io posso plasmare: «gli altri sono senza problemi, sono felici e soddisfatti, non hanno interesse in me». Forse a volte posso essere costretto a pensare così; ma è sempre un pensiero falso: infatti, poiché tutti siamo individui e non «tipi» e siamo dunque infinitamente diversi, abbiamo tutti infiniti desideri e bisogni. Poniamo: un «giovane», un «espansivo», un «umanista», avrà magari anche i bisogni che io attribuisco ai giovani, agli espansivi, agli umanisti, ma ne ha anche infiniti altri che lo realizzano appunto come individuo, cioè come realtà esistente che non può non essere in necessario rapporto con tutte le infinite realtà esistenti nell'universo reale. E tra gli infiniti bisogni – nel necessario rapporto con tutte le parti dell'universo reale – c'è anche il bisogno di me, perché io sono una realtà e dunque una reale possibilità per lui di rendersi conto che la sua realtà è tale, cioè reale, solo in quanto esiste *tutto* l'universo reale.

In quanto fingo tipi, con queste finzioni non riesco a pensare agli altri reali e, di conseguenza, nel mio profondo non posso aspettarmi che gli altri reali pensino a me. Ecco perché mi trovo a desiderare di non sforzarmi ad incontrare gli altri. Ecco perché sono solo materialmente, cioè mi *sento* solo.

D'altra parte la mia solitudine materiale, il mio sentirmi solo, è concomitante a quest'altro fenomeno: questi tipi che io consciamente credo esistenti e credo di amare (e privilegio sopra le singole persone individuali che sono le uniche realtà esistenti) e da cui mi aspetterei amore, inconsciamente so che non esistono e non possono dunque amarmi, e so, sempre inconsciamente, che ho intanto tradito le vere e reali persone, gli individui unici ed irripetibili. Consciamente mi sento abbandonato, ma inconsciamente mi sento in colpa, e questo inconscio senso di colpa - che rispetta la realtà – è un presupposto della fine della solitudine spirituale, solitudine spirituale che non è altro, infatti, che il distacco dalla realtà.

Esempi letterari: Filottete

Ti propongo qualche esempio letterario dello stato di duplice solitudine. Uno è Filottete: egli –il cui nome significa «colui che ama il possesso» - era coi Greci che andavano alla guerra di Troia, ma in viaggio fu morso al piede dal serpente della dea Crise; il piede gli andò in cancrena e la puzza della malattia era così insopportabile ai Greci che essi abbandonarono il loro compagno, solo, sull'isola di Lemno.

Dopo dieci anni, però, un oracolo disse loro che non avrebbero potuto espugnare Troia se non andavano a riprendere con sé Filottete. Così mandarono a Lemno una piccola spedizione capitanata da Odisseo. Ma Filottete non voleva venire: per dieci anni era stato lasciato solo materialmente dai suoi compagni, e anche spiritualmente: infatti egli riteneva che l'abbandono fosse dovuto non alla debolezza e alla necessità ma al tradimento e alla mancanza di umanità nei suoi compagni, che avrebbero dovuto superare il disgusto per il suo difetto.

Ora, Filottete nei suoi compagni trovava unicamente interesse (lo venivano a prendere per vincere la guerra di Troia) e non ancora amore per lui: lui si sentiva ed era ancora solo. Proprio il suo rifiuto di far pace coi compagni una volta che essi erano tornati a riprenderlo ci fa capire perché egli fosse stato solo oltre che materialmente anche spiritualmente: egli pensava più a dei compagni ideali che a dei compagni reali, pensava a dei compagni che – secondo il suo «tipo» - dovevano essere estremamente forti, generosi, disinteressati, e immobilmente sempre tali, senza mutamenti e senza parti contrastanti. Non riuscì dunque a comprendere che i compagni reali, nei loro limiti e nel loro agire anche in base a interessi (come fanno tutti gli esseri umani e, tra l'altro, anche Filottete), non riuscirono, in quel momento, tanti anni prima, a sopportare nella nave quel puzzo nauseabondo che li faceva vomitare e ammalare e li spossava ancor prima che giungessero sotto le mura di Troia per iniziare una guerra rischiosa e dagli esiti incerti. Filottete non capì che a loro quella cancrena sembrava, nella loro limitatezza, auspicio infausto degli dei; e soprattutto non capì che essi sbagliavano, certo, però sbagliavano addolorandosi e non certo trionfando: una parte di loro non riusciva a sopportare la malattia di Filottete – e questa parte allora prevalse – ma un'altra parte continuava ad amare il compagno Filottete e si addolorava nell'abbandonarlo. Filottete, inoltre, non riusciva a capire che i compagni reali cambiano, non sono sempre gli stessi: e che quando erano tornati a prenderlo erano, almeno un po', diversi, e lui ora poteva trovare prevalenti in loro quelle parti accoglienti ed amiche che dieci anni prima erano state troppo deboli.

Evidentemente Filottete aveva pensato di essere marcio tutto e non solamente di avere un piede marcio: per questo si sentiva totalmente abbandonato dai compagni, e, quando questi tornarono, in loro vide solamente ipocrisia: «come possono infatti ora volermi sinceramente riprendere, se io continuo ad essere tutto marcio?»

La cosa che lo guarì fu allora un sogno: gli apparve l'eroe Ercole che gli disse che solo con lui – preso così com'era, anche malato e disabile, e ormai invecchiato, stanco e inaridito – solo con lui i compagni potevano espugnare Troia. Allora Filottete – che si fidava di Ercole –

non si sentì più totalmente marcio, e capì di avere in sé qualcosa di prezioso, di dovere compiere una missione, di essere necessario per la salvezza dei compagni. E riuscì, allora, ad amare di nuovo i compagni, riuscì a lasciare, prima ancora che la solitudine materiale, la sua solitudine spirituale.

Gustav von Aschenback

Un altro esempio è il protagonista del racconto di Thomas Mann *Morte a Venezia*, Gustav von Aschenbach: egli, lontano dalla città, in viaggio all'estero, riesce a sentirsi solo, scopre la sua solitudine spirituale. Non era mai riuscito a perdonare alla sua famiglia – sua moglie e sua figlia – di essere morta, così come non aveva perdonato a sé stesso di averla lasciata morire. Nel lavoro da «artista», nell'ambiente intellettuale» urbano, era in realtà solo ma non lo sapeva; lavoro, collaboratori e ammiratori gli sembravano una compagnia. Vedendo i bagnanti dell'Hotel des Bains a Venezia, dove si era ritirato, li vede distanti e senza rapporti con lui, e comincia a sentirsi solo. Si sente solo soprattutto guardando un adolescente, Tadziu, che gli sembra bello, semidivino e irraggiungibile. L'umiliazione di questa passione senza sbocco, la tristezza per non poter comunicare col ragazzo costituiscono un'esperienza a due facce: da una parte sono un bene quando egli si accorge della propria solitudine, di cui prima non si accorgeva; dall'altra sono ancora un male perché Gustav crede di poter superare la propria solitudine cercando di ridiventare giovane e fondendosi in maniera paraerotica con Tadziu, che per lui è solo il «tipo» della giovinezza presuntivamente aproblematica e beata in mezzo ad esperienze puramente sensuali, ma che – come individuo reale – gli è del tutto sconosciuto. Il sentirsi separato e triste è un bene (è l'accorgersi di una realtà); il credere che la causa della separazione sia la vecchiaia e che lo strumento per superarla sia la fusione col «tipo» del $\frac{3}{4}\frac{4}{4}\frac{6}{8}\check{r}\frac{4}{4}\check{z}$ greco è un male (è il non accorgersi di un'altra realtà).

Il giovane Holden

Un altro esempio è il giovane Holden, protagonista dell'omonimo romanzo di J. Salinger: questo studente di college americano anni Cinquanta si trova progressivamente a cercare la solitudine materiale: litiga coi compagni del college; respinge le ragazze che pur desidera; polemizza con gli insegnanti. I genitori, del resto, da sempre non ci sono: sono sempre occupati in qualcosa d'altro.

Vediamo vagare Holden per tragitti metropolitani in cui la gente fluisce rapida come in un film alla moviola: lui passa di zona in zona, di appartamento in appartamento tentato di trovare una compagnia solo materiale, ma con sempre un sesto senso che lo avverte della falsità di tali legami e lo fa andare oltre, rimuginando il suo monologo interiore di tristezza.

Infatti Holden è solo spiritualmente, cioè in realtà. Il suo rifiutare rapporti occasionali è una maniera di rendersi conto della propria solitudine profonda. Perché è solo? Perché pensa che gli altri siano cattivi, incapaci di capire il suo desiderio di non vivere in mezzo a rivalità e competizioni, il suo bisogno di poter rivivere anche estremamente i propri sentimenti infantili (evidentemente bloccati quando lui era stato anagraficamente bambino).

Ma gli altri sono realmente così cattivi? Forse la società americana degli anni Cinquanta – come direbbero un marxista o un esistenzialista o un cattolico platonizzante – è tutta ipocrita, spietatamente avida, borghesemente piatta, consumisticamente superficiale, ideologicamente reazionaria? È chiaro che queste sono pretestuose astrazioni. In realtà, il mondo è sempre dotato di cose buone, quale che sia il tempo e il paese; sempre nelle persone vi sono parti e possibilità buone; le ricchezze estetiche, intellettuali, etiche sono disseminate ovunque.

Certamente è anche Holden stesso ad impedirsi l'uscita dalla solitudine, attraverso questa sua visione negativa degli altri, che egli non riesce ad amare e capire. L'unica sua visione positiva è un'idealizzazione: il mito dell'infanzia: sé stesso bambino; il suo fratellino morto da piccolo e che allucina come fantasma antico; la sorellina Phoebe, alla quale unicamente attribuisce la capacità di comprendere i suoi bisogni e di essere autentica, tollerante e generosa.

Il sentirsi solo di Holden – la sua solitudine materiale – è una parte buona di Holden, un presupposto (necessario, anche se non sufficiente) per comprendere quali sono le cause della propria solitudine e per eliminarle; ma il credere di poter non essere più solo in mezzo ai bambini è una parte cattiva di Holden. Mitizzando questa infanzia ideale, luogo del valore assoluto, già egli preconfeziona per gli «altri» dei ruoli stabiliti, tutti inferiori moralmente a quel meraviglioso mondo infantile. Gli altri, da Holden, non sono visti come concreti individui liberi, ciascuno con la sua unicità, la sua novità, il suo futuro imprevedibile (e ciascuno con la sua infanzia interiore: anche gli «altri» sono stati bambini! e non tutti gli «altri» sono paranoici che rinnegano e fanno a pezzi il proprio bambino interiore! certo, magari così erano quei particolari «altri» che erano i genitori del giovane Holden…). Egli considera invece solamente i «tipi» astratti: i «compagni» sono tutti superficiali, competitivi, materialoni e volgari, incapaci di provare il dolore; le «ragazze» sono tutte fatue, infedeli, narcisiste, attratte dal successo e dalla forza esteriore; gli «adulti» sono tutti insensibili, severi, avidi, ipnotizzati dalla propria insicurezza, contenti nel potersi comportare con conscia ipocrisia; i «bambini» sono tutti generosi, autentici, fantasiosi, sensibili, saggi, fedeli, leali.

Ecco dunque che il giovane Holden, isolato dal contatto con gli altri individui reali, si riduce a coltivare struggentemente il mito nostalgico – tra il vittimismo e l'eroismo – di un Sé buono e profetico con la missione di «salvare» su un campo di segale – simbolo della vita – questi buoni bambini-tipo da questi cattivi adulti-tipo.

Esempi attuali

Tra gli esempi attuali dello stato di duplice solitudine potrei citare tutte le situazioni in cui una persona sta sola e si accorge di essere sola, ma attribuisce solamente all'«esterno» e agli «altri» la «colpa» di ciò; e questo accade perché non conosce i veri altri ma solo dei tipi (se li conoscesse veramente starebbe fuoriuscendo dalla solitudine e starebbe passando al terzo stato). Possiamo dunque penare all'adolescente che si sente escluso dal gruppo dei coetanei: egli magari può pensare di essere lui in «colpa» e fallimentare, ma anche così egli si fissa su motivi solamente esterni: pensa di essere solo perché non ha questa o quella qualità, questo o quel patrimonio materiale o psichico, e non perché *non vuole* uscire dalla solitudine, non perché *non ama* gli altri, perché *non li conosce,* non – cioè – per un motivo interno. E così possiamo pensare al coniuge che sente di non comunicare con l'altro coniuge; all'impiegato che si sente «alienato» nell'azienda «anonima»; all'anziano che si sente «emarginato».

Gli atti del secon-do stato: odio degli altri e odio di sé

Gli atti caratteristici del secondo stato fanno riferimento alla malinconia: non che nel primo stato non ci fosse – e in forma più grave – la malinconia, ma lì era nascosta dall'illusione, dall'euforia, dalla distrazione; ora queste sono criticate, e appare la malinconia (dolore di persecuzione) nella sua duplice forma di odio per gli altri e odio per sé stessi. Odio per gli altri: perché non sono perfettamente belli-felici-buoni li disprezzo; perché sono perfettamente belli-felici-buoni li invidio e li ritengo ingiustamente favoriti dalla sorte; perché, se riesco a immaginare me perfetto, ho paura della loro invidia; perché, se non riesco a immaginare me perfetto, ho paura del loro disprezzo. Odio me stesso: sono un fallimento che non riesco a perdonarmi sia perché lo vedo totale (e senza speranze per il futuro) sia perché né in me né negli altri riesco, almeno consciamente, a trovare un motivo per perdonare e accogliere un fallito.

La funzio-ne positiva del secon-do stato

In sé, la funzione positiva di questo stato sta nel riconosce una realtà, e cioè che si è soli (anche se si disconosce un'altra realtà, e cioè la causa di quest'essere soli). Rispetto agli stati successivi, questo stato potrebbe essere positivo in vari sensi: quando questo stato viene superato, poi si riesce a vedere con più chiarezza come certe vie (per esempio il vittimismo e il profetismo) siano vicoli ciechi e come ormai sempre dovrebbero essere evitati. Quando questo stato viene superato, si riesce con maggiore facilità e autenticità emotiva ad entrare in contatto col mondo interiore di altre persone che ora, a loro volta, si trovano in tale stato: ora non mi

farò più ingannare dai comportamenti vittimistici o profetici o ipercritici o iperautocritici dell'altro che me li esibisce: ora capisco come tutti questi comportamenti non siano che altrettante – seppur deformate o molto deformate – richieste di aiuto e di amore tollerante, paziente, forte ed ottimista da parte mia. Quando questo stato viene superato, avendo io conosciuto gli effetti devastanti della mia solitudine con l'invasore, apprezzerò maggiormente il valore dell'altro, qualsiasi altro, per quanto «brutto», «povero», «sciocco», «banale»: infatti, pur essendo solo, egli riesce a sopravvivere, dunque necessariamente ha in sé delle ricchezze che glielo permettono, e se io riuscirò a scoprirle saranno un bene anche per me.

Superamento e passaggio: mi accorgo che le persone buone mi hanno incontrato

Come avviene il superamento del secondo stato e il passaggio al terzo? L'accorgersi di essere solo è infatti solo un *presupposto* all'inizio della fine della solitudine spirituale, cioè reale, ma non è, in sé, quest'inizio. Nel secondo stato io sono stato incontrato dalle persone buone (almeno da una persona buona) e, pur non trovando piacere in loro, non le ho abbandonate. Non so il perché, ma di fatto non le ho abbandonate: questo permette alle persone buone di manifestarmi fedeltà facendomi credere che, avendo visto le cose buone in me, ora ci pensano (le contemplano, pensano a come farle sviluppare, pensano a come trarne benefici, pensano a come integrarle coi loro propri beni) pensano cioè al mio autentico me, al me buono.

Mi accorgo allora che le persone buone mi hanno incontrato. Questo accorgermi conscio far sì che avvengano due fatti: il primo è che l'altro (questo altro buono che mi ha incontrato) comincia a piacermi, almeno a tratti. Il secondo è che comincio a capire non solo di essere solo ma anche quale è la causa della mia solitudine: il mio non amare le persone buone (le parti buone degli altri e, prima ancora, le parti buone di me).

Questi due fatti producono l'inizio della fine della mia solitudine spirituale, cioè del mio *essere* solo. Infatti, in me, la mia ragione acquisisce questa verità (questa «adequatio realitatis et intellectus»): «Se la causa del mio essere solo è interna e non esterna – è infatti il *mio* non amare le persone buone – allora io sono libero e liberamente non posso che cercare il bene per me, cioè la compagnia. Questa necessità la vedo perché, *di fatto*, mentre mi scopro libero assieme cerco e trovo il bene per me: l'altro (la persona buona che mi ha incontrato) mi piace»

Io però continuo a *sentirmi* solo perché la ragione in me ha acquisito questa verità, ma lo ha fatto in forma inconscia: io coscientemente non collego i due fatti (l'essere libero e il trovare il bene). Di essi, presi a sé stanti, come singole premesse, ho coscienza (ho una certa qual coscienza). Non ho coscienza, invece, del loro collegamento che conclude in quella verità.

Questo sentirmi solo è il permanere della solitudine materiale anche mentre ho cominciato ad acquisire la compagnia spirituale: è l'esperienza del terzo stato.

— • — • —

Il terzo stato: soli-tudine ma-teriale e compagni-a spiritua-le, cioè essere in compagni-a ma non sentircisi

Il terzo stato è quello della compagnia spirituale e della solitudine materiale: sto in prevalenza materialmente separato dagli altri, e di questo soffro. Sto materialmente separato dagli altri proprio perché mi sento solo, perché, pur vivendo già la compagnia, mi concentro su quella compagnia che ancora non c'è. È vero che essendomi scoperto libero (la causa della mia solitudine è il *mio* non-amore, è la *mia* non-conoscenza dell'altro reale) potrei cercare e trovare il bene; ma non riesco a vedere che quel bene che già ho (la persona buona che ora mi piace) l'ho potuto acquisire *proprio perché* sono libero: il bene che ho già mi sembra invece un dono totalmente esterno fatto a me ancora prigioniero. E sentendomi solo non cerco la compagnia materiale, la desidero ma non la cerco: temo che essa sia quella falsa compagnia solamente materiale (falsa perché è un sentirsi in compagnia non essendoci) del primo stato.

In quanto soffro per il sentirmi solo non posso certo dire di aver scelto io la solitudine materiale; in quanto, però, soffrirei ormai di più per la paura di sentirmi in compagnia non essendolo (per la paura di falsificare la realtà) posso dire di aver accettato pazientemente la solitudine materiale, cerando i lati buoni presenti in essa.

Una caratteristica: il bisogno di riflessione e di calma

In questo stato pur essendo materialmente solo penso che gli altri (gli altri buoni che mi hanno incontrato e le parti a questi simili presenti in ulteriori e nuovi altri) pensano a me: sento che essi, pur impegnati ora in altri luoghi e in altre attività, non mi dimenticano; conservano nel loro cuore un posto per me; contano di applicare nelle loro esperienze lontane anche i pensieri buoni che sono venuti loro a proposito di me; desiderano – una volta che si creerà la situazione opportuna – ritornare a confrontarsi direttamente con me.

In questo stato io sto materialmente da solo ma penso alla vita delle persone buone (o alle parti buone a quelle simili presenti in altre persone), penso a cosa fanno, alla struttura della loro personalità, alle cose che a loro piacciono, ai loro dolori, ai loro problemi, a cosa si potrebbe fare con loro, a cosa potrò dirgli e a come potrò comportarmi con loro, alle cose buone che ora posso sviluppare per poi farle partecipare anche a loro.

Come metafora di questo stato penso alla convalescenza di una malattia appena terminata. Se il primo stato era l'incubazione della malattia – lo stato in cui il male distruttore

sorge e distrugge silenziosamente, senza trovare ostacoli – il secondo stato era la malattia con i suoi sintomi di dolore, stanchezza, febbre, lo stato in cui il male distruttore viene ostacolato e l'ostacolo immunitario è lo stesso mio accorgermi che il male c'è. Nel terzo stato sono ancora degente, ma ora perché convalescente: nella debolezza prodotta dal male qualcosa della mia vita «normale» (la compagnia materiale, fuor di metafora) non può essere subito riattivato. L'efficienza del periodo di incubazione (la compagnia solo materiale) era evidentemente un inganno; ora accetto, per il momento, di rimanere degente per ricoverarmi, corroborarmi, ricostruirmi, con la coscienza che il mio rimanere a letto non è certo un disprezzo per il movimento e la salute efficiente, ma è una forma con cui testimonio il mio desiderio per un movimento e per una salute veri.

Esempi letterari: Odisseo nell'isola di Ogigia

Tra gli esempi letterari e storici di questo stato, ti ricordo Odisseo nei suoi otto anni passati nella favolosa e sperduta isola di Ogigia assieme alla ninfa Calipso: dopo lo spegnersi della passione per lei, egli passa le sue giornate da solo, sulla spiaggia, lontano dallo speco della ninfa, e triste e nostalgico pensa a Penelope, a Telemaco, a Itaca, e a come potrebbe tornare da loro.

Eppure ora è più vicino spiritualmente a loro di quando era tra le braccia profumate di Calipso o in quelle di Circe, o di quando, punto dal desiderio di avventura, si spingeva nell'antro di Polifemo, o di quando lottava assieme agli Achei contro i Troiani, o di quando nell'isola del Sole disputava con gli impazienti compagni sul destino dei buoi sacri.

Allora era in mezzo alla gente e alle attività, ai discorsi e ai progetti e questo, almeno in parte, nascondeva il suo bisogno per Penelope, Telemaco ed Itaca. Tanto è vero che, allora, gli dei dell'Olimpo non si commuovevano a sufficienza per lui; mentre si commossero della sua solitudine di Ogigia, solitudine piena del desiderio di ritorno; e mandarono – alato messaggero – Hermes a liberarlo.

Antonio abate nella Tebaide

Un altro esempio è Antonio abate, il più famoso di tutti gli eremiti: a quindici anni fugge la vita lussuriosa e pagana della città (siamo a cavallo tra il terzo e il quarto secolo dopo Cristo, nell'impero romano) e si rifugia in un abbandonato e diroccato castello oltre il Nilo, nella deserta Tebaide egizia: rimase in solitudine fino alla morte, che lo colse centenario.

Egli però sempre pregava Dio, che amava, e per mezzo dei suoi esercizi di asceta e per mezzo della sua lotta contro il demonio, che quasi giorno e notte lo assaliva con sozze

tentazioni, voleva mostrare alle popolazioni cristiane un esempio vissuto di come la vita sregolata del paganesimo potesse essere non amata e abbandonata.

Egli non si distaccava spiritualmente dagli uomini; una prova è che, per quanto eremita, noi conosciamo la sua vita: di tanto in tanto, con prudenza, egli ammetteva che persone di cui riconosceva la sincerità e la buona volontà venissero a trovarlo, condividessero i suoi esercizi ascetici, ascoltassero le sue narrazioni e le sue prediche bibliche. Egli voleva essere un'icona per la cristianità di allora – erano finite le persecuzioni ormai da tempo – e nei suoi solitari duelli col demonio egli intuiva a favore di quali e quante persone contemporanee e postere stava combattendo.

Dante Alighieri in esilio

Un altro esempio è Dante Alighieri, il sommo poeta fiorentino a cavallo tra il XIII e il XIV secolo: egli fu esiliato dai suoi concittadini – a causa dell'odio politico del partito, a lui avverso, che aveva vinto a Firenze – e dovette morire in esilio. L'accusa-pretesto era poi infamante: egli, uomo sempre onesto, avrebbe abusato delle cariche politiche per arricchirsi.

Con lui furono esiliati tutti gli altri del partito sconfitto: ma egli non si mescolò a loro e ai loro tentativi di rientrare con le armi in Firenze; egli preferì rimanere da solo, «far parte di sé stesso», come disse. Non voleva infatti contribuire alle lotte civili comunale che erano una delle più brutte piaghe del tempo suo, vedeva anche negli uomini del proprio partito la stessa volgarità, prepotenza, opportunismo che vedeva nei nemici.

Non solo a Firenze o nei Comuni italiani vedeva il male, ma anche nella Chiesa di Roma, tutta presa da mire temporali, nell'Impero, dimentico della sua funzione di pacificatore e tutore della legge, nei regni «cristianissimi» come la Francia, attirata dalle proprie ambizioni particolaristiche di gloria, nella emergente borghesia mercantile distratta dal denaro e dai consumi morali rilassati.

Ma questa visione del male non escludeva una sua reale corrente d'amore: in tutte le sue opere del periodo dell'esilio e soprattutto nella *Divina commedia* tutto il suo intento è nel cercare di mostrare a sé stesso e ai suoi contemporanei i valori giusti, la buona vita della vita: descrivendo le pene dell'Inferno e i gaudi del Paradiso, mostrando i grandi uomini virtuosi di tutta la storia dell'umanità, nella sua solitudine di esule era tutto proteso verso il tempo suo (verso i fiorentini, gli italiani, il papa, l'imperatore, gli intellettuali, tutti i cristiani) perché tutti insieme si facesse – e lui stesso, Dante, in primo luogo – la grande decisione o «conversione» verso i salvifici piani di Dio.

Gli antifascisti e gli antinazisti durante le dittature

Penso anche agli antifascisti e agli antinazisti italiani e tedeschi negli anni Venti-Quaranta: piccola o piccolissima minoranza di persone in mezzo a milioni che o per fanatismo o per opportunismo o per paura o per ignoranza seguivano folli tiranni verso la distruzione del mondo; la gente intorno a loro li chiamava disfattisti, debosciati, antipatrioti, gli diceva: «siete angusti, invidiosi, avari, vigliacchi e – soprattutto – asociali!».

Ma essi, isolati materialmente, non lo erano spiritualmente: si sentivano soli, ma erano in compagnia dei buoni del precedente periodo liberale e democratico, in compagnia degli antifascisti magari lontani e nascosti o prigionieri o morti, ma assieme a loro nella comune lotta e nel comune ideale; in compagnia delle generazioni future che immancabilmente avrebbero condiviso questo ideale, perché sarebbero vissute di nuovo nella democrazia (nessuna tirannia infatti può durare a lungo: o è distrutta o si autodistrugge).

Ed erano in compagnia delle parti buone – se pur nascoste e sottomesse – dei fanatici, degli opportunisti, dei paurosi, degli ignoranti loro concittadini, che li isolavano, quando non li aggredivano, ma che – essendo ogni persona una realtà complessa e non essendo alcuna persona ancora vivente totalmente distrutta dal male – nel loro intimo, più o meno inconscio, li ammiravano e speravano, nella loro lotta, il riscatto liberatorio anche per sé.

Frodo nel-la Contea

E penso al caro hobbit Frodo, nella sua vita quotidiana nella Contea sia prima sia dopo la grande sua avventura nella Guerra dell'Anello: egli era l'unico hobbit a conservare l'eredità spirituale di Bilbo che, a sua volta, era l'unico hobbit ad aver conosciuto l'avventura nel grande mondo esterno e la realtà drammatica della storia assieme alle cose bellissime e buonissime ancora contenute nella Terra di Mezzo.

Gli altri hobbit ritenevano Frodo un «originale», magari non pericoloso, ma stupido e noioso e in interessante. Egli, non sposato (fatto eccezionale per gli hobbit!), viveva dunque da solo, leggeva gli antichi libri, cantava le antiche canzoni elfiche, vagava per boschi ai confini della Contea ammirando il cielo stellato e aspettando di rivedere l'amato Bilbo e di incontrare gli Elfi. Gandalf gli era amico, ma veniva solo per brevi periodi distanziati gli uni dagli altri di molti anni. Come amici aveva tre o quattro giovani hobbit: Pipino, Merry, Grassotto, e il fido servo Sam.

Ma neanche con quei giovani condivideva veramente l'osso duro della vita quotidiana: condividevano le serate di allegria, le cene, le gite nei boschi, i racconti accanto al fuoco; ma i

percorsi esistenziali loro – di matrimonio e di vita borghese a Hobbiville – non erano il suo: lui materialmente viveva da solo, cioè si sentiva solo.

Eppure, come sai, egli non era solo: amava molto i suoi concittadini hobbit, al di là delle incomprensioni di superficie; amava la pace e voleva che essa durasse, ma conosceva l'ineluttabilità della guerra e in essa voleva impegnarsi insieme agli altri eroi Uomini, Nani, Elfi, Istari suoi amici e compagni. Un giorno poi partì per i Rifugi Oscuri. Ora, come sai, *Frodo vive ancora*: è a Valinor, nell'Ovest, tra coloro che, nella Terra di Mezzo, chi mantiene lucida e vigile la coscienza chiama Dei.

Vorrei ora proporti esempi presi dal vissuto attuale: se il monachesimo medievale o la figura dell'artista romantico ottocentesco erano tradizioni culturali che parlavano chiaramente del terzo stato, illustrandone le funzioni positive, oggi mi sembra che non vi siano tradizioni esplicite che ne parlino. Naturalmente i vissuti individuali esistono ancora oggi, in quanto i quattro stati sono possibilità perenni dell'esperienza umana. Mi viene in mente un giovane quando studia da solo e si prepara al futuro: ha una certa compagnia spirituale, e cioè la strada stessa che sta percorrendo, volta a una missione sufficientemente buona nella comunità degli uomini. Penso a una madre di famiglia magari materialmente sola molte ore al giorno in casa, ma in realtà non sola perché pensa e lavora per suo marito e per i suoi figli. Penso a un sacerdote o un altro qualsiasi uomo impegnato in un servizio sociale:spesso è materialmente solo, ma intanto pensa ai problemi dei suoi amici e dei suoi assistiti, progetta cose sufficientemente buone da fare per loro e con loro.

Gli atti del terzo stato: lut-to, umiltà, calma, de-siderio di incontro, pensiero, sicurezza dell'opera

Vediamo ora gli atti caratteristici del terzo stato. In generale c'è il «lutto», cioè il dolore di separazione: poiché nessuno è «superiore» alla mancanza di compagnia materiale, che è una componente vitale necessaria, in questo stato una persona non può non provare un certo dolore per la separazione dalla compresenza con gli altri. Questo dolore implica umiltà, coscienza della propria insufficienza e delle proprie mancanze, desiderio continuo e intenso di terminare questa solitudine materiale.

Ma, assieme a questo lutto, c'è una calma profonda nei pensieri e nelle decisioni fondamentali, derivante dalla compagnia spirituale, che è pazienza e che è collegata a una viva e sempre nuova – sempre diversamente motivata – fiducia di sé e, direi ancor più, negli altri. Sono calmo perchè l'ambiente intorno a me, in questo stato, è molto meno arido ed è molto più accogliente: è infatti riscaldato dalla presenza di quelle persone buone che mi hanno fatto scoprire la bontà negli uomini e che – io so – pensano a me come individuo e non come tipo.

L'ambiente circostante è popolato, comunque, da multiformi persone buone: dagli eroi dell'antichità, dai santi, dai modelli ideali dei miei contemporanei: la mia compagnia spirituale – combattiamo per la stessa causa! – abbraccia sia i defunti buoni, sia i buoni contemporanei che non conosco ma che, a tratti, intuisco esistenti nel mondo.

L'ambiente è inoltre arredato con l'arte e con la cultura: voglio dire che si moltiplicano le risorse di cui dispongo per cercare di entrare in contatto con gli altri. So infatti scrivere e posso comporre e inviare lettere agli amici lontani, così come sto facendo con te (e lo scrivere permette, a volte, di dire cose che al momento sarebbero troppo difficili in un incontro faccia a faccia: epistula non erubescit). So leggere e posso cercare di immergermi nel mondo interiore dei romanzieri e dei poeti e in quello dei filosofi che mi presentano idee che so comuni e necessarie a tante altre persone,tendenzialmente a tutti, perché tutti aspirano alla verità e tutti – se le circostanze sono prive di ostacoli – sono capaci di accoglierla. «In bibliothecis immortales animae loquuntur», come diceva Plinio.

Leggere e scrivere, praticamente, sono attività che faccio in nome degli amici lontani, ma ce ne sono tante altre: l'importante – e questa è la compagnia spirituale – è la sincerità con cui dedico l'attività – cioè la fatica del lavoro, l'abilità dell'ingegno, l'ardore dell'impegno – all'amico e agli amici.

Ma il fondamento della ricerca di contatto è comunque l'attività del pensiero: c'è il semplice rimuginare, ossia ricordare e fantasticare, attorno alle persone lontane ed amate. C'è il pensiero analitico che osserva con spregiudicatezza e calma le informazioni disponibili sulle persone amate, scopre cose veramente nuove e prima sconosciute, che si annidavano in quelle conosciute ma non si facevano vedere, nascoste com'erano dai pregiudizi, dalla distrazione degli atti esterni, dai meccanismi dei riti sociali, dall'urgenza, dalla timorosa incertezza, dalla seduzione, dall'angoscia che a volte la compagnia materiale può eccitare. E c'è il pensiero pratico e progettuale, che costruisce procedure e va alla ricerca di informazioni per preparare quelle attività che si faranno si avrà l'occasione – vicina e lontana – di incontrare l'amico.

Quello che è importante capire è che ogni attività fatta nel nome degli amici, non solo le attività visibili come scrivere lettere o costruire oggetti o guadagnare soldi o manipolare l'ambiente fisico e umano circostante, ma anche quelle più invisibili come il rimuginare, l'analizzare e il progettare, sono già *opere*.

Cos'è l'opera? È l'azione quando la si riesce a considerare – liberati dai velari della paure, delle seduzioni e dei pregiudizi – finalmente nella sua essenza: come realtà, e dunque come qualcosa di eterno. L'azione – qualsiasi azione, esterna o interna, pratica o teorica – è opera perché è vista come «essere», cioè come qualcosa di necessario, concretamente individuato, unico e irripetibile, ben collocato nel corso di tutta la storia. L'essere non può mai, per sua natura, non essere.

Questa mia opera potrà essere subito manifestata agli altri, o potrà esserlo solo tra mesi o anni, potrà esserlo anche dopo la mia morte fisica, o potrà non esserlo mai. Cioè, può anche accadere che mai nessuna persona riconosca quest'opera legata al mio nome. Ma l'opera – manifesta o nascosta – esiste e produce i suoi effetti sulla realtà. In primo luogo su quella realtà che sono io: le opere esistono e io che le faccio esisto. Inoltre: ho agito in nome degli amici? Allora, in specifico, queste mie opere, anche se non le riesco a considerare con mente chiara e cuore libero, sono già quella parte di me che non è più sola.

Quanto ti sto dicendo non vuole affatto essere arrogante e spiritualistico, non vuole certo suggerire una presunta e superiore distanza dalla compagnia materiale, cioè dal sentire e dall'accorgermi pienamente di essere in compagnia: no! È chiaro che io necessariamente voglio tendere alla compagnia materiale, al sentire pienamente la realtà della compagnia. Io so che un'opera vera potrà inserirsi nella vita degli altri, anche se spesso non so, neanche approssimativamente, né dove né quando né come né perché: ma questa mia ignoranza non mi esime affatto dal cercare con tutto me stesso di venire a saperlo. Se l'ignoranza fosse vissuta da me con soddisfazione non mi troverei nel terzo stato, ma nel primo, cioè nel credere di essere in compagnia mentre realmente non lo sono.

La funzio-ne positiva del terzo stato

Il terzo stato svolge funzioni positive. Infatti mostra alcune verità sulla natura umana sconosciute ai luoghi comuni. In esso si scopre con meraviglia e senso di liberazione, che le radici della compagnia sono dentro e non fuori di noi; si scopre che ciò che promuove e nutre la capacità di essere in compagnia è l'amore e non altri valori singolarmente e separatamente presi come la bellezza, l'intelligenza, la ricchezza, il potere, il successo. È vero che l'amore è un valore molto più articolato e complesso degli altri appena citati (infatti pur potendo accoglierli tutti non ha necessità di nessuno di essi), ma, mentre l'amore, pur se difficile, è accessibile a tutti gli esseri umani, senza eccezione di nessuno, gli altri valori secondo gli imperscrutabili piani della storia, sono distribuiti in maniera molto ineguale, sono fragili e precari, e inaccessibili alla maggioranza. Di qui, il senso di liberazione quando si scopre che

quel valore, l'amore, che è accessibile a tutti, è proprio quello che fonda una cosa così preziosa per la vita, ciò senza di cui la natura umana è portata ineluttabilmente verso l'autodistruzione: la compagnia spirituale e reale.

Questo stato, inoltre, mi induce a non inserirmi nel tunnel dei rapporti standard della compagnia solamente materiale, rapporti che si concatenano all'infinito e possono continuamente distrarre dalla ricerca della vera compagnia; mi induce, cioè, a non sentirmi in compagnia per la parte – grande – di compagnia spirituale che ancora non c'è; mi induce a sopportare la privazione pur mantenendo il desiderio.

In questo stato sperimento inoltre che la via maestra per il buon rapporto con gli altri è *capire* gli altri; il capire è qualcosa che ha a che fare con la ragione e dunque con la componente più interna ed essenziale della mia natura umana; il capire gli altri è un'attività che, se non è possibile mentre sono nella solitudine spirituale, mentre cioè sono profondamente e realmente solo, è però possibile nella solitudine materiale, quando cioè mi sento solo.

Superamento e passaggio: le persone buone che mi hanno incontrato mi mostra-no la loro felicità e anche io desidero incontrar-le

Come avviene il superamento del terzo stato e il passaggio al quarto? Nel terzo stato mi accorgo che le persone buone pensano a me, mi scopro libero, cioè avente in me la causa del mio essere o non essere in compagnia; mi rendo conto che le persone buone, almeno a tratti, mi piacciono; sono dunque interessato a mantenere e a intensificare, in varie forme, il mio contatto con loro.

Allora le persone buone che mi hanno incontrato sono in grado di manifestarmi la loro fedeltà in una forma nuova: esse, che vogliono bene a me, sono *felici* (cioè sono sane, vitali, ricche di risorse umane sia «materiali» sia «spirituali», sono non confuse, sono non sole, sono non angosciate, sono non depresse, sono non bisognose, sono non mancanti, sono non dipendenti, sono non incomplete). Anzi: *proprio* perché sono felici, vogliono bene a me. Vedo, cioè, che il loro amarmi non deriva da bisogni loro e mancanze loro, indipendenti da me e precedenti a me, ma, anzi, deriva dal loro non avere tali bisogni e mancanze.

Prima, invece, ero ancora preso da un falso dilemma tra i due corni del quale oscillavo dubbioso: *o* le persone buone mi volevano bene perché bisognose e mancanti e quindi perché cercavano in me un sostegno alla loro depressione; *o* esse non erano depresse, erano felici, e in quanto tali, non mi volevano bene ma piuttosto si degnavano di condiscendere «per pietà», per «altruismo» a una gratuita e arbitraria immotivata elargizione unilaterale di beni su di me.

Nel primo caso la persona buona avrebbe dunque potuto sostituirmi con qualsiasi altra persona capace di venire a consolarla, con qualsiasi altra medicina per la sua malattia, con qualsiasi altro cibo per la sua denutrizione. Nel secondo caso avrebbe potuto, senza alcun motivo, non interessarsi più a me, data la capricciosità arbitraria del suo immotivato interessarsi a me. In entrambi i casi prima non vedevo la *necessità* che la persona buona volesse bene proprio a me, come realtà individuale e insostituibile.

Questa di ora è una scoperta che fa la mia ragione, perché prima c'era una collusione cattiva tra una parte malata di me (che immaginava l'amore come ricerca di una medicina capace di riempire un mio buco, di togliere una mia depressione) e uno dei peggiori luoghi comuni circolanti nell'ambiente circostante, luogo comune che, appunto, recita: «uno ama proprio quando ha delle mancanze, proprio quando non è felice; colui che non ha mancanze, il felice, non ama».

Nella realtà, invece, accade il contrario: più uno è malato, più uno è depresso, più uno è incompleto, più uno è angosciato dai bisogni, meno egli è capace di amare. Guai se un uomo e una donna psichicamente deboli e malati e moralmente confusi si sposassero credendo di «curare» così la propria malattia, quasi che l'angosciata ricerca di un calmante fosse l'amore che stabilirebbe, poi, un'unione salda e fedele! Guai se un uomo e una donna tali decidessero di avere dei figli, quasi cercando un restauro ai propri bisogni di persone deprivate nella «compagnia» dei figli! Non di una compagnia andrebbero in cerca, ma – anche se, certo, non se ne rendono conto – di vittime per il loro triste e coatto vampirismo psicologico. Un uomo cerca, invece, l'amore di una donna quando si sente maturo, ricco, sano, equilibrato, fiducioso, credente nella vita: così, *e solo così*, la cerca con vero amore; e così la donna cerca con vero amore l'uomo. E un vero uomo e una donna solo se e quando saranno felici, e cioè pieni di risorse morali, fiduciosi del futuro e amanti del mondo, della società, del proprio compagno, amanti – cioè – della vita, allora, *e solo allora*, vorranno per vero amore procreare un'altra vita.

E lo vorranno *necessariamente*. Non c'è infatti, nella realtà – che è razionale – il caso, l'arbitrio, la contingenza. Chi è felice necessariamente ama perché l'amore non è altro che la felicità dal punto di vista dinamico, e cioè della sua diffusività nella storia, così come i raggi di luce e calore rispetto al sole, così come il corso d'acqua rispetto alla sorgente.

La prova che l'amore viene solo dalle persone felici è che se degli ostacoli esterni impedissero a queste persone di incontrare i loro oggetti d'amore esse non per questo

diventerebbero infelici (si addolorerebbero, ma non tutto il dolore è male, è distruttivo, come già in parte abbiamo visto e come forse, in seguito in questa lettera, torneremo a osservare: non ogni dolore è incompatibile col concetto e con la realtà di felicità), cioè non per questo diventerebbero meno fiduciosi per il futuro e meno amanti della vita.

La prova che l'amore deriva necessariamente, e non contingentemente, dalla felicità è la constatazione che *sempre*, se vengono rimossi gli ostacoli esterni, la persona felice ama gli altri.

Gli infelici non amano (non amano in quantum infelici: sarà poi da vedere se esiste una persona viva completamente infelice, senza alcuna parte di felicità; ma questo è un altro discorso). Guardiamo noi stessi nella nostra vita passata: se vediamo che ci sono stati dei momenti in cui non siamo riusciti ad amare – e di cui ora, retrospettivamente ci addoloriamo – vedremo ance che in quei momenti non riuscivamo a farlo perché eravamo infelici, o più infelici di ora. Guardiamo i nostri amici quando si comportano con noi in maniera distratta, insensibile, importuna, invadente, intrusiva, tesa e nervosa, severa, magari addirittura persecutoria, adulatrice, seduttiva, ipocrita: se riusciamo, nonostante il dolore, a rimanere calmi e sani, in una posizione di esercizio della ragione, e cioè di felicità, vedremo sempre che in quei momenti i nostri amici si comportano così in quanto sono infelici.

Cicerone scriveva:

> «Se alcuni pensano che l'amicizia derivi dalla debolezza e dalla necessità di cercare qualcuno in grado di procurarci quel che ci manca, è perché attribuiscono all'amicizia, se così posso esprimermi, un'origine davvero bassa e ignobile, volendola figlia del bisogno e dell'indigenza. Se così fosse, quanto più uno si sentisse insicuro, tanto più sarebbe adatto all'amicizia. Ma la verità è un'altra! Infatti quanto più uno ha fiducia in sé, quanto più è armato di virtù e di saggezza, in modo da non aver bisogno di nessuno e da considerare ogni suo bene un fatto interiore, tanto più eccelle nel cercare e nel coltivare le amicizie.»

E Tommaso d'Aquino, meditando sulla rivelazione del *Nuovo Testamento*, osservava che Dio è l'amante supremo, anzi è lo stesso amore, proprio perché è perfettamente felice, perché non manca di niente: ama tutti proprio perché non ha bisogno di nessuno. E necessariamente ama: dio non *ha* l'amore (contingenza) ma *è* l'amore (necessità). La necessità non aborre da Dio perché essa coincide con la libertà: non significa «coazione da parte di altri» (nessun altro può costringere Dio), ma significa fedeltà alla propria natura. Dio ama assieme «necessariamente» e «liberamente» non perché sia costretto da qualcuno o

qualcosa d'altro ma perché la natura di Dio è l'amore e Dio è l'unica persona in cui la natura sia completamente realizzata in atto.

Entrambi, Cicerone e Tommaso, s'ispiravano direttamente, per queste loro riflessioni, ad Aristotele, che entrambi li precedeva e che aveva scritto:

> «I sentimenti di amicizia che si provano verso chi ci sta accanto e con i quali si definiscono le amicizie sembrano provenire dai sentimenti verso sé stesso. Si definisce infatti un amico colui che vuole e che fa ciò che è bene per l'amico stesso, o colui che vuole che l'amico esista e viva per amore dell'amico stesso. Sentimenti, questi, che le madri provano verso i figli. Ciascuno di questi sentimenti appartiene all'uomo virtuoso nelle relazioni con sé stesso. L'uomo virtuoso, infatti, resta sempre d'accordo con sé medesimo e sono *sempre* le stesse cose che egli desidera con tutto il suo animo. E vuole per sé ciò che è buono e che insieme gli sembra tale, e lo compie, e fa tutto questo in vista di sé stesso, giacché lo fa a beneficio della parte razionale della sua natura, parte che – tutti ne convengono – costituisce l'intima realtà di ciascuno. E l'uomo virtuoso vuole che egli stesso viva e si salvi, soprattutto questa parte con la quale conosce. Perché per il virtuoso l'esistere è un bene, e ciascuno a sé stesso vuole ciò che è buono, e nessuno sceglie di avere qualsiasi cosa diventando un altro, ma essendo ciò che è. L'individuo di tal natura vuole trascorrere il tempo con sé stesso, giacché lo piacevolmente fa questo; infatti i ricordi delle cose che ha compiuto gli sono dolci e così le speranze di quelle che compierà. E nel pensiero abbonda di oggetti da contemplare. Pertanto, per il fatto che ciascuna di queste prerogative compete alla persona virtuosa nei rapporti con sé stessa, e che nei rapporti con l'amico sta come nei rapporti con sé stesso (giacché l'amico è un altro sé stesso), anche l'amicizia consiste in una di queste prerogative. C'è però qualcuno che dice che per coloro che sono beati e bastano a sé stessi non vi è nessun bisogno di amici: infatti già possiedo i beni. Essendo dunque autosufficienti, non avrebbero bisogno di niente (e l'amico, che è un altro sé stesso, procura ciò che l'uomo non può avere da sé medesimo). Ma questa opinion ha tutta l'aria di un'assurdità. Infatti, è senza dubbio assurdo il fare di chi è felice un solitario; nessuno infatti sceglierebbe di possedere tutti i beni per goderne da solo, giacché l'uomo è un essere interpersonale *per natura*. Ora, questa caratteristica appartiene soprattutto all'uomo felice, giacché egli possiede ciò che per natura è buono. Inoltre, la felicità, nella sua essenza, è una sorta di attività, e l'attività più propria dell'uomo è il conoscere. Ma nell'uomo è più facile contemplare questa attività della conoscenza, in cui consiste la felicità, nell'altra persona piuttosto che in sé stesso: infatti contemplare la propria attività di conoscenza implica uno sdoppiamento di attività, mentre conoscerla nell'altra persona è un atto semplice. Ecco perché l'uomo felice avrà bisogno di amici: per osservare meglio le azioni virtuose a sé proprie. Qual è – però – la parte di verità presente nell'opinione di coloro che dicono che l'uomo felice non ha bisogno di amici? Essa sta forse nel fatto che la massa degli uomini ritiene che sono amici coloro che riescono utili per sopperire a delle privazioni. Certo, allora, chi è felice non avrebbe bisogno di quegli amici che si cercano per il piacere; essendo infatti già piacevole la sua vita non ha nessun bisogno di un piacere aggiuntivo. E siccome non ha bisogno di amici di questo tipo, secondo il luogo comune si crede che non abbia affatto bisogno di amici. e questo senza dubbio non è vero. È vero, invece, che i malvagi cercano persone con le quali trascorrere le giornate allo scopo di fuggire sé stessi. Infatti sono assaliti dal ricordo di molte azioni scellerate, ed essendo soli con sé stessi prevedono che in futuro ne commetteranno altre di questo genere, mentre se sono in compagnia le dimenticano. Non avendo nulla di amabile, neppure provano verso sé stessi nessun sentimento di amicizia. Infatti gli individui di questo genere né gioiscono né si addolorano con sé stessi.»

A commento di questo testo del Filosofo, vorrei sottolineare un passaggio. La teoria per cui l'uomo felice compie ciò che è buono, ama, in vista di sé stesso e anzi di quella «parte razionale» che è in sé stesso, è la base su cui, meditando sul Dio rivelato nel *Nuovo Testamento*, i teologi cristiani affermarono che Dio – uno e trino, essendo padre, figlio e spirito – ama in vista di sé stesso e, anzi, in vista della «parte razionale» di sé stresso: in vista del Figlio – seconda persona della trinità – che è anche chiamato «[illegible]», «verbum» dall'evangelista Giovanni ed è chiamato «nosse» da Agostino. Dio ama in Cristo. Dunque, se è vero che Dio crea il mondo solo contingentemente (può crearlo come non crearlo), egli però ama necessariamente (non può non amare): infatti nella sua felicità perfetta egli è comunque una trinità in cui lo spirito d'amore procede dal Padre e dal Figlio (e procede ab aeterno, cioè sempre).

Ma torniamo, dopo questa digressione, al nostro presente argomento, che è il superamento del terzo stato e il passaggio al quarto. Vedendo dunque che non è la deprivazione, e cioè una causa esterna, a far sì che l'altro mi ami necessariamente, diventa conscio in me ciò che prima non lo era: è proprio la mia libertà (l'essere felice e cioè liberato) a far sì che io ami necessariamente l'altro, che sia in compagnia. L'incontro con l'altro non è una fortunata contingenza ma è la necessaria conseguenza della libertà che ho scoperto in me.

Ecco, allora, che io, oltre a non essere più solo, non mi sento più solo. Ecco che ora amo con fiduciosità e senza paura. I modelli ideali – i «tipi», anche se buoni – mi stanno stretti, e ora cerco l'individualità degli altri e cioè la loro complessità, mutevolezza, imprevedibile novità. Fino a quando sono ancora debole e dubbioso perché dubito che la mia libertà possa anche non amare(il fatto che le persone buone mi piacciono mi sembra contingente e non necessario), sono portato ad amare gli altri in maniera idealizzata e cioè bloccata e parziale, aspettando solamente la loro iniziativa, e cioè la fortunata contingenza di trovare in loro cose buone che mi piacciono: ho dunque ancora il timore che le cose buone possano non piacermi e dunque non faccio, di mio, che amplificare - «polimerizzare» ripetendo indefinitivamente lo stesso modulo – quelle cose buone che già *di fatto* vedo piacermi: cioè, appunto, idealizzo. Le persone buone sono perciò costituite, ai miei occhi, solamente da quella bontà ridotta, semplificata e astratta – «povera» – che io stesso definisco come l'unica in quanto, in realtà, blocco la mai esplorazione della altre parti della persona buona che mi piace.

Ora, invece, vedendo che gli altri mi amano perché sono felici e non perché, volendo sopperire a qualche loro privazione, dipendano da me, non credo più che essi abbiano bisogno di questa mia integrazione – amplificante, modulare – del loro bene. Ora comincio a vedere

che essi hanno un patrimonio di beni *loro*, e dunque diversi, particolari, variegati, in evoluzione verso la novità, indipendenti dalla mia immaginazione idealizzatrice, tali da reggersi e prosperare da soli senza bisogno di essa.

Ora, io ho fiducia che tutti i beni, diversi, nuovi, variegati, mi piaceranno necessariamente; e questo perché so che il piacermi dei beni precedentemente visti nelle persone buone non era dovuto al caso, alla contingenza fortunata, ma era la necessaria conseguenza della mia libertà. Allora, voglio esplorare la persona amata per scoprire questi beni variegati e nuovi in essa (e in tutte le altre persone, in cui ora comincio a sperare di poter vedere parti buone).

Cerco dunque, ora, la compagnia materiale. Infatti solo essa mi permette di incontrare le persone reali cioè individuali (solo il non sentirmi solo mi permette di avere il coraggio di cercare gli individui e non solamente i tipi, cioè le idealizzazioni bloccate, immobili). Le persone reali, come io stesso, vanni vanti nel novum della storia e dunque, per poterle incontrare realmente, io devo sempre incontrarle anche materialmente per poter «verificare» quanto e come le critiche, le analisi, le ipotesi del mio rapporto spirituale siano ancora realtà e non siano invece diventate immaginarie.

Direi anzi, prendendo spunto, come già ho fatto prima in questa lettera, della teoria di Karl Popper, che l'incontro materiale più che di «verificare» ha la precisa funzione di «falsificare» le mie ipotesi di comprensione degli altri. Questo perché le ipotesi sono una *mia* attività – provengono dalla mia libertà – e non provengono dalla compagnia solamente materiale in quanto tale, ma da quella spirituale: potrei stare tutta la vita nella compagnia solamente materiale e non produrre alcuna ipotesi sulla realtà individuale degli altri. Eppure, una volta che nel terzo stato queste ipotesi hanno cominciato ad essere prodotte da me, bisogna che ora io le ponga al vaglio della compagnia materiale, la quale, falsificando le loro parti solo immaginarie mi indurrà ad elaborare altre ipotesi più ampie, articolate e penetranti su cui – almeno per il momento, provvisoriamente (ma tutta la vita è fatta di situazioni provvisorie) – potrò progredire.

La bontà del mio lavoro di ipotesi sul mondo interiore degli altri – la bontà della mia compagnia spirituale – è provata dalla sua apertura alla falsificabilità da parte dell'incontro nella compagnia materiale: il terzo stato, per essere positivamente sé stesso, deve passare al quarto.

— • — • —

Il quarto stato: compagnia sia spirituale che mate-riale, cioè essere e sentirsi in compa-gnia

Nello stato di compagnia sia spirituale che materiale io sto assieme agli altri nei nostri comuni luoghi e nelle nostre comuni attività. Ho osservato bene quando è venuto il «momento opportuno» e ho potuto, senza forzature né frettolosità, trovare le giuste occasioni – non progettabili, eppure osservabili – di incontro pieno. E sto assieme agli altri pensando alla vita degli altri in quanto è la loro, così come penso che gli altri pensino alla mia vita in quanto è la mia. Stiamo insieme, come nel primo stato, ma in realtà è ora il nostro uno sforzo di conoscenza reciproca. Questo sforzo vigile fa su che io sia pronto a recedere dalla compagnia materiale, tornando al terzo stato, ogni volta che vedo essa confusa, meccanica, in autentica: sono cioè disposto a sentirmi nuovamente solo per proteggere il mio essere in compagnia.

Una caratteristica: il riconoscimento che dovere e piacere coincidono

Ma fino a quando questo non succede, il quarto stato mi sembra l'ottimo, e voglio rimanerci. Lo paragonerei a quando, dopo il decorso di una malattia e relativa convalescenza, tornato sano mi metto a muovermi, a correre, ad agire con libertà, pronto, però, se ce ne fosse il bisogno, a perfezionare la convalescenza rimanendo ancora inattivo al fine di proteggere la possibilità di essere attivo, possibilità che solo la salute piena può darmi. Quando son tornato sano vedo che per me il muovermi e il riprendere le attività è assieme un dovere e un piacere (una necessità che coincide con la libertà): *devo* muovermi perché la salute è incompatibile con l'atrofia di un organismo immobile; *mi piace* muovermi perché la salute, con l'attività implicata, è la realizzazione della mia natura.

Esempi letterari: Siddharta

Tra gli esempi letterari ricordo Siddharta, il protagonista dell'omonimo romanzo di Herman Hesse ambientato nell'antiva India buddistica: egli dapprima aveva provato l'immersione nella compagnia solo materiale attraverso la sensualità con le donne e i traffici coi mercanti; poi aveva cercato l'ascesi aristocratica degli «illuminati» religiosi, e aveva sperimentato che era un'arida duplice solitudine; poi, in riva al fiume, privo di ruoli e di mestieri, in materiale solitudine aveva cominciato a sperimentare la compagnia del cuore con le forze spirituali della natura. E, infine, era stato pronto ad accogliere chiunque – di qualsiasi stato sociale e carattere psicologico – venisse con lui a contemplare il fiume: è la prima volta – Siddharta è ormai anziano – che riesce a incontrare le persone.

Francesco d'Assisi

Ti ricordo anche Francesco d'Assisi, che a 24 anni, durante la duplice solitudine di una grave malattia, si «converte» e lascia la vita dissipata della compagnia solo materiale con gli allegri e sensuali coetanei. Dapprima cerca di vivere a San Damiano e alle Carceri una vita eremitica; non sa se questa sia la vocazione della sua vita: la compagnia solamente spirituale

di chi, monaco, prega Dio per tutti gli uomini e le donne della terra può esperienza conclusa in sé stessa?

Francesco pensò che non fosse così: egli sarebbe stato sempre disposto a tornare in eremitaggio quando fosse stato il ¾ř ò₂⁴₄ž ¾ⁿ₈²ř òž – come per esempio nel ritiro della Verna – ma quando le opportunità fossero state diverse egli voleva anche aprirsi all'incontro diretto con gli uomini: un incontro da povero scalzo, senza lavoro né cultura, sempre sentendosi «minore» rispetto al fratello e alla sorella che avrebbe incontrato, sempre da lui o da lei sentendosi arricchito nel suo tentativo di restaurare la propria vita. Vita che a 24 anni aveva visto – giovane ricco e circondato da presunti amici – mortalmente sbandata e persa.

Benedetto Croce

Un altro esempio è Benedetto Croce: tutte le testimonianze (i ricordi della figlia e degli amici, le sue lettere, i suoi diari, gli scritti filosofici a carattere più etico-psicologico) ci mostrano la lunga vita di un uomo estremamente devoto al valore dell'amicizia, in senso non convenzionale.

Egli rimase, a causa di un terremoto, orfano di entrambi i genitori e privato dell'unica sorella all'età di 16 anni. Da subito si diede con maggiore slancio agli studi storici, letterari e – poi – filosofici. Non da subito ma dopo alcuni anni di assestamento «monacale», in solitudine materiale nelle biblioteche e negli archivi, arrivò a tessere una trama – che oggi ci meraviglia per il caso unico della sua estensione e profondità – di relazioni umane ed amicizie; quasi tutte legate agli studi o alle attività politiche: ma erano le persone che incontrava e non le attività, a guidare il rapporto. Dai trentacinque anni fino agli ottantasei della morte fu l'intellettuale più importante e famoso d'Italia: ma continuava a ricevere tutti, senza bisogno di presentazioni o raccomandazioni di altri, e a parlare con tutti coloro desiderassero avvicinarlo, indipendentemente dal livello di cultura e di intelligenza. Manteneva per decenni rapporti con personaggi sconosciuti nel teatro sociale, con fedeltà e insistente affetto.

Ma tutte le sue amicizie erano sbilanciamento di affetto e di riflessione morale e razionale sui valori: l'affetto e la consuetudine non gli impedirono – e questo accadde varie volte – di interrompere la materialità di un'avida compagnia, quando si accorgeva che la sua spiritualità era compromessa da una confusione morale ed intellettuale. Il fascismo (egli fu il più noto antifascista italiano) fu un periodo che evidenziò questa sua caratteristica: non riusciva più a riconoscere come amico chi tradiva in maniera grave i valori morali (perlomeno in quanto tale amico li tradiva: ogni persona è complessa e nessuno ha in sé solamente parti traditrici, che partoriscono azioni di tradimento).

Gandhi

Ti ricordo anche il mahatma Gandhi: se leggi la sua *Autobiografia* vedrai con quanta libertà riuscì – nei vari periodi della sua vita, prima avvocato borghese nel Sud Africa, poi «santone» religioso in India – ad alternane periodi di solitudine materiale e di meditazione spirituale, con periodi di immersione nella gente, dalla sua famiglia al suo popoli di milioni.

Nel fare questo Gandhi era libero e sicuro, anche se tale libertà e tale sicurezza erano per lui una continua e faticosa conquista: non pensava che il successo della compagnia materiale dovesse impedirgli, quando ce n'era bisogno, di isolarsi in meditazione e preghiera, né pensava che la solitudine materiale di tale meditazione fosse finalizzata a un proprio perfezionamento ascetico individuale, e in esso conclusa: la vedeva, invece, chiaramente finalizzata alla comunione spirituale e dunque, in prospettiva, a una compagnia materiale non illusoria.

Aragorn

Come ultimo esempio, ti suggerisco Aragorn, chiamato Granpasso (ma anche Elessar cioè «Gemma elfica»), un personaggio del libro di Tolkien *Il Signore degli Anelli*. Discendente di Isildur e dunque del più nobile lignaggio tra gli Uomini della Terra di Mezzo, egli è l'unico legittimo pretendente al trono di Gondor e Arnor. Ma il suo tempo non è ancora giunto, Sauron il Nemico sta ingrandendo le sue forze per l'ultimo attacco e disperse sono le residue forze delle razze fedeli.

Aragorn, allora, passa molti anni ramingo tra i Raminghi dei boschi del Nord, vestito da scudiero pellegrino, in lotta continua (ma nascosta e in ombra e senza menestrelli che la registrino e la cantino) contro i satelliti emissari di Sauron, per difendere il Nord. È celibe, ma sa aspettare: solo nel momento in cui il Nemico fosse sconfitto e in cui egli fosse stato riconosciuto nei suoi diritti di re, avrebbe sposato l'unica donna del suo cuore, che poi donna non era ma era un'Elfa: Arwen.

Quando, anonimo e dall'aspetto losco (agli occhi dei più) incontra Frodo e i suoi amici alla locanda di Brea, non ha fretta di farsi riconoscere come Aragorn, discendente di re, né come amico di Gandalf: è solo Granpasso: egli vuole capire e vuole essere capito al di fuori di qualsiasi prestigio materiale che possa distorcere narcisisticamente la percezione dei rapporti reali tra le persone. Egli vuole avere un contatto vero. La fiducia che poi si guadagna – guadagna anche quella del sospettoso Sam – è guadagnataci fatti e non con dichiarazioni di credenziali, col salvare al momento giusto chi è in pericolo e ha bisogno d'aiuto.

Abituato alla solitudine dei boschi, quando il momento viene si dimostra ottimo compagno. Taciturno quando è giusto esserlo, espansivo quando è opportuno esserlo. Fedele

verso i compagni – Gandalf o i piccoli hobbit Frodo e Merry è lo stesso – a rischio continuo della sua vita.

Ben oltre i quarant'anni di età arriverà al regno, a immergersi nel popolo che lo aspettava, a sposarsi con Arwen. Paziente tanto a lungo come anonimo celibe ramingo al Nord, difficilmente ora potrà essere inebriato dalle illusioni adulatrici come re eroe e sposo di una figlia degli Elfi a Sud.

Esempi attuali

Non ti faccio, invece, esempi dal vissuto quotidiano più attuale: questo quarto stato mi sembra infatti troppo sfuggente per essere inserito in schemi. Sono infinite le situazioni in cui accanto alla compagnia materiale può essere vissuta anche la compagnia spirituale. E ciascuna di queste situazioni può essere solo apparente e, al di là di qualsiasi affetto o saggezza o nobiltà esibita, può essere in realtà compagnia solamente materiale.

Quello che è essenziale, quale che sia la situazione, è la capacità che io ho, con vera libertà interiore ed esteriore, di dire la verità alle persone con cui sto senza che il timore di perderle o di altro me lo impedisca. Anche essenziale è la convinzione che io devo avere che loro mi tollerano nelle mie inevitabili imperfezioni, sì che io non debba, per mantenere la compagnia materiale, falsificare tratti del mio carattere. E anche essenziale è che io abbia la capacità – mancanza di ostacoli fuori da me, presenza di determinazione in me – di potermi ritirare, quando ne vedo l'opportunità, in solitudine materiale al fine di non essere indebolito – da distrazioni, seduzioni o altro – nel mio sforzo di mantenere la compagnia spirituale. Non ultima è essenziale la continuità del rapporto: siamo uomini nella legge del tempo e abbiamo bisogno di un periodo di tempo sufficientemente lungo per riuscire ad abituarci, nel rapporto con le persone a cui siamo interessati, a mantenere il contatto spirituale insieme col contatto materiale.

Gli atti del quarto stato: ac-cettazione dell'imper-fezione, intuizione dell'indi-vidualità degli altri, intuizione

Tra i quattro, questo stato è il più complesso, e dunque è il più laborioso; d'altra parte è il più completo, e dunque è il migliore. Migliore, ma non mai perfetto: è proprio anzi questo stato a farci conoscere veramente che non esiste niente di perfetto né in noi né fuori di noi. Prima, persisteva una credenza nella perfezione, nel bene attinto o attingibile una volta per tutte; e questa credenza si manifesta in modo proprio in ciascuno degli altri tre stati. Il primo stato, nella sua euforia, supponeva di poter raggiungere – con un'accumulazione quantitativa di compagnie materiali – la perfezione; il secondo stato, nella sua asfissia, supponeva invece una perfezione nelle altre persone, ritenute «fortunate»; il terzo stato supponeva di raggiungere

che il piacere non è il fine principale dei rap-porti interperso-nali

la perfezione nel quarto, attraverso la sintesi qualitativa – da compiersi nel desiderato momento opportuno – di compagnia spirituale e compagnia materiale.

Il quarto stato, invece, vede che la perfezione non esiste, ma, assieme vede che il lato buono della imperfezione reale è la sua infinita possibilità; per usare una metafora tratta dalla geometria, in questo stato io posso vedere come la pienezza della compagnia è simile a un ramo di iperbole il quale realmente si avvicina sempre più all'asse delle ascisse, eppure realmente non esaurirà mai questa possibilità di avvicinarsi sempre più.

Un'altra scoperta è che tutte le altre persone sono individui; naturalmente lo erano anche prima, ma negli altri stati (anche, in un certo senso, nel terzo) io non mi rendevo conto di questo. Prima credevo che una persona fosse prima di tutto un vaso pieno di «caratteri» cioè di tessere di appartenenza a dei «tipi»: che uno, cioè, fosse un giovane, un estroverso, un pacifico, un intellettuale, eccetera, e che questa appartenenza a dei tipi fosse la cosa più importante, se non l'unica.

Invece, nel quarto stato – in cui il mio vissuto di comprensione (compagnia spirituale) viene continuamente provato e alimentato e rinnovato dalle esperienze imprevedibili del presente (compagnia materiale) – vedo sempre più chiaramente che la persona, anche se utilizza nel comportamento e inserisce nella sua ideologia i detti «tipi» di giovane, estroverso, eccetera, di fatto non diviene più importante, né per sé stessa né per me, a causa di questi comportamenti e idee tipici: essi sono per lui come cibo materiale che mangia, si metabolizza, si brucia e si defeca, poi bisogna cercare altro e diverso cibo materiale per vivere.

La persona si serve dei tipi, ma essi di lei non sono la cosa essenziale: di tipi ce ne sono infiniti e la persona ne usa alcuni e rifiuta altri secondo le occasioni e i bisogni suoi, e li muta continuamente nei vari momenti della vita. La persona è ed sempre stata un individuo e cerca e ha sempre cercato (anche se lei stessa non è conscia, e magari è conscia del contrario) di essere riconosciuta da me come quella che è, come individuo unico che attivamente si serve – assumendo ed espellendo – degli infiniti tipi disponibili secondo le occasioni.

Un'altra cosa che scopro è che anche io sono un individuo: negli altri stati (anche, in un certo senso, nel terzo) credevo che ogni tipo cui appartenevo implicasse – per «coerenza», pere «legge del carattere», eccetera – necessariamente una catena logica di altri tipi (se sono «giovane» dunque sono «bello» dunque sono «entusiasta» eccetera). Ora, invece, l'interazione tra compagnia materiale e compagnia spirituale mi presenta un percorso imprevedibile di

rapporti con persone che vedo importanti soprattutto in quanto individui unici e non in quanto tipi. Questo percorso intessuto di incontri individuali – e dunque indeducibili da alcun pensiero, coerenza «logica», progetto, immaginazione – mi fa capire che io, che lo percorro, sono unico, perché lo percorro solo io, non c'è nessun altro al mondo che potrebbe, per favolosa coincidenza, vivere la stessa trama di incontri unici e logicamente tra loro non deducibili.

Questo percorso di esperienze non è quello di tutti i giovani, di tutti gli studenti, di tutti i cittadini del mio paese, di tutti i maschi, di tutti i progressisti, di tutti gli appassionati di pallacanestro. No. È il mio e basta. Più vado avanti con la vita – se essa è vitale e dunque è capace in certi momenti di raggiungere il quarto stato – più riesco a intravedere i contorni maestosi di questa realtà.

Infine un altro atto importante di questo stato è un inizio di comprensione del fatto che il piacere non è il fine principale dei rapporti con le persone: nella duplice compagnia il continuo lavoro di comprensione (desiderio, ipotesi, verifica – o, come dice Popper, «falsificazione» - empirica) dell'altra persona è ciò che è principale, ciò che traina le mie esperienze, e che produce anche un vero piacere, dal quale questo lavoro non è distinto realmente (il piacere non è altro che la risonanza soggettiva in me del lavoro che si realizza), ma dal quale è distinto concettualmente: io nel mio rapporto buono con l'altra persona non sono intento al piacere (anche se dal rapporto un piacere verrà), ma sono intento al mio bisogno di conoscere l'altro e di farmi conoscere da lui.

L'idea che sia il piacere il fine principale dei rapporti interpersonali – fine rispetto al quale i rapporti interpersonali non sarebbero che «mezzi» - è un inganno dell'invasore dentro di me che cerca di spossessarmi di me stesso e della mia naturale tendenza a crescere nel rapporto con sfere sempre più vaste ed aperte della realtà umana.

La funzio-ne positiva del quarto stato

Aristotele pone come culmine e conclusione del suo trattato sull'amicizia l'analisi del concetto di «convivenza», e cioè della compagnia materiale che comprende anche l'«affetto», la «concordia», la «giustizia commutativa», la «benevolenza» e tutti gli altri elementi, cioè, della compagnia spirituale:

> «L'attuazione dell'amicizia ha luogo nella convivenza. Ciò che per ciascuna categoria di uomini rappresenta l'esistere, ovvero ciò in grazia di cui essi scelgono di vivere, in questo vogliono trascorrere il loro tempo con gli amici. Perciò gli uni bevono insieme, gli altri giocano insieme a dadi, altri ancora fanno assieme attività ginniche e cacciano assieme o assieme filosofano, tutti – ciascuno diversamente dall'altro – trascorrendo

> assieme il loro tempo in quella delle suddette occupazioni che soprattutto amano tra le cose della vita. Volendo infatti vivere assieme con gli altri, compiono queste cose e partecipano a queste cose nelle quali credono che consista la convivenza; giacché, ad avviso di tutti, i virtuosi diventano anche migliori esercitando l'amicizia e correggendosi a vicenda. Infatti si modellano gli uni sugli altri nelle qualità per le quali si gradiscono.»

Dunque è questa la funzione positiva del quarto stato: nella «convivenza» i beni al momento visti come i migliori vengono messi in comune (compagnia spirituale) e questa «comunione» viene realizzata attraverso una continua «correzione» della prova empirica (compagnia materiale).

Superamento e passaggio: protezione dell'autenticità

Il quarto stato è l'ultimo e il migliore, ma in esso non si arresta la vita: anche esso richiede un superamento. Il desiderio di mantenere la comunicazione con le persone buone (e quindi con le parti buone di me stesso) si consolida attraverso le esperienze di questo stato, così che esso, per proteggere l'autenticità di tale comunicazione, mi induce a passare, secondo i casi, al primo, al secondo o al terzo stato. Non regredendo, ma sempre progredendo perché il vissuto non potrà che essere nuovo e non potrà prescindere dagli acquisti precedenti.

C'è dunque una tendenza a passare al primo stato, quello della compagnia solamente materiale: nel cercare di tenere assieme le due compagnie la paura di perdere quella materiale può farmi trascurare quella spirituale. Ciò vuol dire che il secondo e il terzo stato – la «degenza» durante i sintomi della malattia e durante la convalescenza – erano stati vissuti in maniera insufficiente, non avevo avuto tempo e risorse sufficienti per ricoverarmi, curarmi, corroborarmi. Ritorno alla compagnia solo materiale perché poi dovrò ripassare per la duplice solitudine e per la compagnia solo spirituale e riviverle in maniera più adeguata al mio attuale momento di sviluppo. Ritorno al primo stato perché il secondo non era stato vissuto sinceramente e a fondo, non ero riuscito realmente a sopportare con fiducia e pazienza il sentirmi solo. Ritorno al primo stato perché il terzo non era stato, dunque, amato e valutato per sé stesso, ed era più una mia fantasia di difesa onnipotente contro la paura della solitudine materiale.

C'è un'altra tendenza: quella di passare dal quarto al terzo stato: tutte le volte in cui percepisco il contatto con gli altri incomprensibili e insostenibili con le mie risorse attuali, volendo io mantenere la mia personalità, l'acquisita comprensione che la sincerità serve a vivere e a non morire, il mio rifiuto della prepotenza e della seduzione e del luogo comune, allora torno alla solitudine materiale con decisione e convinzione – anche se con dolore – e

cerco di aggiustare la mia compagnia spirituale verso quella stessa persona di cui materialmente mi sono scostato.

Ma c'è anche una tendenza a passare dal quarto al secondo stato. Infatti – da un certo punto di vista – il terzo stato può essere considerato come una nuova forma del secondo, cioè della solitudine sia materiale che spirituale. Il punto di vista è quello relativo alla nuova maturazione mia: prima consideravo di avere, nella solitudine materiale, dei contenuti di pensiero verso le altre persone tali da essere in compagnia spirituale e, dunque, nel terzo stato. Ma ora, dopo aver sperimentato almeno in parte la continua correzione critica del quarto stato, quegli stessi contenuti di pensiero non vengono più vissuti da me come una compagnia spirituale; ora io – nel profondo, nell'inconscio – anelo a una maggiore concretezza, a una maggiore vicinanza alla realtà. Ora, dunque, rispetto alla mia accresciuta esigenza di realtà, io sono in effetti e propriamente non solo in solitudine materiale (come nel terzo stato) ma anche in solitudine spirituale (cioè nel secondo stato): non solo mi sento solo ma anche, rispetto al mio nuovo livello di sviluppo, lo sono effettivamente.

— • — • —

La presen-te teoria dei quat-tro stati come pos-sibile in-terpreta-zione di quella ari-stotelico-tomista di intempe-ranza, in-continen-za, conti-nenza, temperan-za

Come forse avrai già intuito, questa mia teoria dei quattro stati non è altro che una possibile maniera di guardare alla teoria di Aristotele – e poi di Tommaso d'Aquino – dei quattro stati etici: intemperanza, incontinenza, continenza, temperanza. Guardandola, cioè, dal punto di vista del rapporto interpersonale – punto di vista che mi sembra caratteristicamente contemporaneo – anziché dal punto di vista individualistico delle facoltà dell'anima, delle passioni, degli atti, degli abiti, etc.

Come nella teoria aristotelico-tomista, anche per me il primo stato (l'intemperanza) è quello in cui la malattia agisce e distrugge silenziosamente, nell'inconsapevolezza; il secondo stato (l'incontinenza) è quello in cui la malattia produce i suoi sintomi – dolore, febbre ansiosa, stanchezza depressiva, percezione angosciata del caos interno – sintomi che sono già un compromesso tra ciò che distrugge e ciò che, accorgendosi della distruzione, tende ad opporvisi; il terzo stato (continenza) è quello di convalescenza in cui gli effetti distruttivi della malattia non permettono ancora di ricominciare la crescita vitale, non vivendo ancora quell'adesione intima al rapporto interpersonale buono di cui elemento essenziale è la gioia; il quarto stato (temperanza) è quello in cui la crescita – e cioè l'allargamento, l'approfondimento, l'articolazione, il rinnovamento della propria sfera vitale – ricomincia.

Aristotele aveva definito, per quanto con cautela, «inguaribile» il primo stato. Tommaso d'Aquino, invece, aveva pensato guaribile anch'esso, e aveva posto come causa della guarigione la grazia di Dio. Io – si parva licet eccetera – ho cercato di esplicitare l'intuizione di Tommaso demitizzandola e mostrando come ogni superamento dello stato precedente e di passaggio allo stato successivo essenziale sia l'iniziativa dell'altro-da-me, che io ho chiamato le «persone buone», cosa che Aristotele aveva visto.

Abbiamo descritto degli «sta-ti empiri-ci»

Voglio ora, inoltre, cogliere il contributo filosofico dell'idealismo ottocentesco e del neoidealismo novecentesco e notare come i quattro stati vadano considerati in almeno due modi: come stati empirici; e come categorie dello spirito. Per «stati empirici» intendo che di fatto, seguendo l'attività quantizzante, astraente e calcolante propria del nostro intelletto pratico, noi decidiamo di classificare certi periodi – ore, giorni, anni decenni – della nostra vita come quelli in cui prevale il primo o il secondo o il terzo o il quarto stato: e parliamo allora di periodi di solitudine e di periodi di compagnia. E anche decidiamo, sempre per calcolo pratico, di attribuire a questo o a quell'individuo, come suo «carattere», questo o quello dei quattro stati: e allora parliamo di persone piene di «amici» ma che sono aride e insensibili; di persone sole e addolorate di tale loro solitudine; di persone riservate e solitarie ma affettuose e aperte; di persone comunicative e sicure, «materne» o «paterne» eccetera.

Chiamo «calcolante» e «astraente» l'intelletto pratico perché nel momento della scelta della volontà bisogna «decidere» cioè frammentare la realtà, e quello che in teoria è impossibile diventa in pratica necessario: sul piano della teoria, della conoscenza, è impossibile far paragoni tra varie persone e vedere realmente che una, poniamo, sia «migliore» o «peggiore» dell'altra, perché ogni persona è sé stesa e ha tutto quello che ha e che può avere, così come è impossibile far paragoni tra vari periodi della mia vita e vedere realmente che uno, poniamo, è «più buono» e un altro «più cattivo», infatti in ciascun periodo io ho fatto tutto quello che potevo fare e non potevo non fare. Sul piano della pratica, della volontà, è invece necessario decidersi e cioè interrompere il processo della conoscenza - che in sé è interminabile – nel momento in cui – a causa della necessità della situazione – abbiamo bisogno che uno dei termini della scelta ci appaia «migliore» o «peggiore» degli altri; e proprio facendo questo ci mettiamo in condizione di agire: solo su questo piano pratico è importante definire una persona, poniamo, «intemperante» e un'altra «temperante».

Ma anche delle «cate-

Per «categorie dello spirito» intendo, invece, che tutti e quattro questi stati sono in tutti e ciascuno di noi e sono sempre compresenti tutti e quattro, perché lo spirito – la vita – passa

-gorie del-lo spirito»

sempre in ognuna di queste categorie, e deve farlo perché ciascuna dà significato e funzione determinata alle altre. Per esempio, non si apprezza il secondo stato se non nel confronto col primo e nella speranza del terzo; ma anche il quarto stato – quello «migliore e completo» - ringrazia il primo – quello dell'euforia malata – perché l'aiuta a capire il motivo per cui ogni situazione di duplice compagnia è in parte illusoria e apre continuamente spazi alla perdita di realtà (e al lavoro successivo per superare tale perdita)

La vita cresce circolando continuamente in tutte le categorie. Cito Benedetto Croce:

> «Chi accresce conoscenza, accresce dolore. È un detto non esatto, quando si prenda alla lettera, perché accrescimento di conoscenza è superamento del dolore. Ma è vero, ove si intenda che la cresciuta conoscenza, anziché togliere i dolori della vita pratica, ne apre nuove fonti in luogo delle antiche. Non li toglie, ma li eleva. La saluta è nient'altro che il diritto di soffrire più in alto.»

Ora, io non concordo con Croce in questo «nient'altro» e credo che, nella salute, ci sia dell'altro; però accolgo una parte del messaggio del filosofo. Nel primo stato il dolore è insopportabile, e proprio perché non si riesce a riconoscere di essere soli. Nel secondo stato il dolore è sopportato, ma in maniera insufficiente: in quanto lo si sopporta ci si accorge di essere soli, in quanto non lo si riesce a sopportare non si riconosce la causa della propria solitudine. Nel terzo stato il dolore è sopportato in maniera sufficiente, e proprio per questo si riesce a riconoscere la causa della propria solitudine. Nel quarto stato il dolore non c'è: ma questo – ed ecco ciò che voleva dire Croce – solo nel senso che non c'è più *quel* dolore, relativo a un individuale problema vitale che ora è risolto: si «soffrirà più in alto», però, perché altri problemi (coi loro relativi dolori) che prima non potevano essere affrontati ora lo possono e lo devono.

A questa mia distinzione tra «stati empirici» e «categorie dello spirito» tu forse potresti obiettare: «Ma quali "categorie"! Sono solo "stati empirici"! Pensa a quanti sono i casi di persone che rimangono sempre abbandonate nello stato di duplice solitudine, e quanti i casi di persone che per tutta la loro vita rimangono sperdute in una serie di compagnie solamente esterne che non mutano nulla del loro carattere e in nulla accrescono la loro speranza. Pensa agli sfortunati, pensa ai malati, agli oppressi, pensa alle vittime del narcisismo, dell'ingiustizia, dell'avidità e della crudeltà degli altri e di sé stesse. Anche a questi vorrai tu parlare di "categorie esterne dello spirito" sempre tutte presenti in tutti e in ciascuno, eccetera?»

Non so rispondere, per ora, a questa tua possibile obiezione,se non dicendoti che la mia distinzione è una fede, prima di tutto. In secondo luogo, forse, nella parte finale di questa mi lettera riuscirò, magari indirettamente, a darti l'abbozzo di una risposta diversa, che non si appelli alla fede.

— • — • —

3
Tipologia del rapporto interpersonale

Utilità di una tipiz-zazione

Dopo averti parlato del rapporto interpersonale in sé e dopo averti descritto gli stati esistenziali relativi a tale rapporto, voglio ora passare a distinguere, nella maniera che credo più utile, i vari tipi di rapporti e, tra essi, quello intorno al quale ruotano gli altri, cioè l'amicizia. Distinguere è importante perché se, da una parte, ogni persona è un mondo infinito di profondità, pure, d'altra parte, non tutti i rapporti interpersonali sono ugualmente profondi nello stesso momento; e io devo riconoscere questa realtà, evitando di concludere che tutti siano rapporti di amicizia, o che, viceversa, nesusno lo sia. E ci sarebbe qualcosa di colpevole in tale negligente indistinzione; come diceva Cicerone: «capras et oves quot quisque haberet, dicere posse, amico quot haberet, non posse dicere».

Nella mia classificazione distinguo: i «conoscenti»; i «compagni» (a loro volta distinti in «fratelli» e «soci»); gli «amici».

I conoscenti

I «conoscenti» sono la grande maggioranza delle persone con cui abbiuamo a che fare e con cui abbiamo parlato: si vede che sono conoscenti perché quando li vedo mi metto a parlare con loro sapendoli riconoscere in mezzo agli altri e sapendo che anche loro riconoscono me, riuscendo a distinguere il loro carattere personale dal loro ruolo sociale, ruolo che costituiscel'occasione in cui li incontro.

I conoscenti servono a darmi un'idea di continuità: vedendo tante persone che popolano gli spazi del mondo che io frequento, ipotizzo che il mondo sia una realtà omogenea in cui io sono sempre significativo.

È sempre possibile che in momenti successivi della mia vita i conoscenti si trasformino in compagni o in amici. Non è, certo, solamente questione di tempo materiale: molte persone possono rimanere miei conoscenti per anni o per tutta la vita. Però è *anche* questione di tempo materiale: esistono conoscenti «a prima vista», mentre non esistono compagni e amici a prima vista. Per i rapporti più profondi, cioè, il tempo materiale, se non è condizione sufficiente, è però condizione necessaria.

Non posso, comunque, progettare che una certa persona rimanga per me sempre solo un conoscente: se ciò accadrà sarà dovuto ai limiti delle circostanze, ma io, dal canto mio, non devo decidere di chiudermi gli occhi sì da non vedere tutte le cose nuove che in quella persona, via via, possono essere viste, o sì da non vedere tutti i cambiamenti che avvengono in me e che mi potrebbero portare a entrare in un più profondo contatto con lei. Creare cancelli, barriere e scomparti, e dunque corporazioni e aristocrazie chiuse, è un male; barriere scomparti e corporazioni esistono, certo, perché sono manifestazioni dei nostri limiti, ma i limiti, se non sono un male in quanto sono vissuti come una necessità, sono invece un male in quanto sono ricercati come scopo desiderato.

— • — • —

I compa-gni «fratel-li»

Ci sono poi i «compagni», che distinguo in due tipi: «fratelli» e «soci». Per «fratelli» intendo quelle persone con cui mi trovo, di fatto, indipendentemente da una mia scelta conscia, coinvolto sin dall'inizio in esperienze continuate ed emotivamente rilevanti. Consideriamo il nostro rapporto come un destino. Queste persone possono essere i fratelli della famiglia biologica e legale; tutti gli appartenenti al mio sesso, alla mia razza, alla mia nazione, alla mia città; possono essere i camerati e i coetanei (dico «*possono* essere», perché niente impedisce che un fratello biologico possa per me essere, oltre che «fratello», anche «socio» e anche «amico». O, d'altra parte, in casi estremi, per esempio in storie di educazioni completamente separate e di mancanza di convivenza, può darsi che egli non sia neanche un «fratello», ma sia un semplice «conoscente», o magari neanche questo).

Il rapporto di fratellanza è buono: c'è una reale condivisione di alcune esperienze psicologiche, condivisione che permette ai fratelli di comprendersi e di farsi comprendere con una certa spontaneità e mancanza di fatica.

Il rischio della sper-sonalizza-zione

C'è però in esso un rischio: e cioè la credenza di dover avere, sulla base della materiale convivenza, una comunanza in tutte le esperienze psicologiche, anche quando questa comunanza non c'è affatto. Infatti il fratello, il concittadino, il camerata, il coetaneo possono incorrere nella tentazione di spersonalizzare sé stessi e le persone intorno a sé: in omaggio alla famiglia, alla corporazione, alla comunità locale, alla generazione di età, al genere sessuale – in quanto «fratello» – posso deformare sia la configurazione individuale (unica) dei miei pensieri e delle mie azioni, sia quella dei pensieri e delle azioni dei miei fratelli-compatrioti-coetanei-camerati.

Per esempio: sia a me che agli altri, in quanto maschi, sin da piccoli bambini è stato detto che è giusto ed è bello che noi combattiamo fisicamente per imporre il nostro punto di vista: ecco allora che so di avere una reazione psicologica comune con tutti i maschi: so di potere comprendere qualcosa in loro quando sono provati e sfidati a «fare a pugni», perché so che, qualsiasi cosa decidano di fare, essi sentono dentro di sé una voce accusatrice e moralistica che li fa vergognare se non reagiscono coi pugni a certi tipi di offese. Questa possibilità di comprendere è dunque positiva. Negativo è invece se io mi confondo e credo che io debba «naturalmente» condividere le azioni di alcuni maschi il cui comportamento esterno ho osservato: non solo, allora, condivido la sensazione di una voce accusatoria che mi dice «vigliacco!» se non reagisco ai pugni coi pugni; ma credo anche di dover condividere l'idea che tale voce ha ragione, che bisogna realmente cominciare un duello rusticano dal quale, eventualmente, ricavare anche un senso di trionfo. Questa confusione, però, può essere spersonalizzante, perché io se mi considerassi per quel che sono io, e non solamente come fratello tra fratelli, non avrei nessun diritto di cominciare duelli rusticani e sarei incapace di provare sensi di trionfo.

Altro esempio: i coetanei. È positivo che io sia conscio di come e quanto a tutti gli appartenenti alla mia generazione siano state insegnate determinate nozioni e siano state proposte determinate esperienze: conoscerò così un bel po' di illusioni, speranze, paure, ideali, perplessità, conflitti che premono come ordini o modelli dentro di loro quando li incontro e li invito a fare o non fare qualcosa. Ma è negativo che io creda di essere escluso o anormale se non seguo nei miei discorsi e nei miei comportamenti le mode seguite da alcuni coetanei il cui comportamento esterno ho osservato.

Insomma: nel rapporto di fratellanza-cameratismo so che a tutti i fratelli-camerati sono state assegnate risorse simili e a tutti proposte simili idee; e questo mi aiuta nel rapporto umano, perché ai fratelli-camerati non chiederò l'impossibile (conoscendone i limiti), proporrò gli argomenti adatti (conoscendone gli interessi), mi esprimerò con un linguaggio efficace (conoscendone il mondo immaginario). Ma con loro posso essere anche tentato di confondere quelle esperienze psicologiche che sono realmente vissute da me dall'interno, con quelle soltanto dedotte dal comportamento esterno osservato in alcuni «fratelli».

— • — • —

I compa-gni «soci»

L'altro tipo di compagni sono i «soci». Per soci intendo quelle persone con cui ho un rapporto speciale perché fan parte di un mio stesso gruppo, però non un gruppo in cui io sia stato passivamente e senza mia scelta inserito, bensì un gruppo che ho esaminato, valutato, desiderato, ricercato, raggiunto.

I soci sono i compagni di quelle compagnie che si formano per reciproca simpatia tra persone esteriormente diverse, tra più anziani e meno anziani, tra maschi e femmine, tra più istruiti e meno istruiti, tra gli appartenenti a questo e a quel quartiere della città, a questa e a quella classe sociale. I soci sono soprattutto i membri dei cosiddetti gruppi di interesse. Quei gruppi che si formano attorno a uno scopo comune esplicito e attraverso le scelte conscie e libere degli aderenti: associazioni di volontariato sociale, gruppi parrocchiali, club hobbistici e sportivi.

Il rapporto con soci patisce meno di quello coi fratelli la tentazione a buttare a mare la facoltà critica, a mitizzare l'uniformità, a disconoscere le preferenze personali. Infatti questo rapporto si fonda proprio su un certo esercizio critico, cioè su un esame e su una scelta, si fonda sull'affermazione delle proprie preferenze. La sua positività sta nel permettere incontri che esaltano e rafforzano il senso della propria vocazione: «è giusto, è bello, è conveniente seguire questa idea che mi convince, questa attività che mi piace?». Una risposta affermativa a tale domanda viene proprio dalla mia esperienza di associazione con gli altri che hanno gli stessi gusti e le stesse convinzioni.

Questo tipo di rapporto sembra anche maggiormente sincero rispetto a quello di fratellanza-cameratismo: coi camerati la comunione dei caratteri è vaga, implicita, presupposta e presunta, quasi imposta, a volte mitica: non ho un facile modo per esprimere il mio dissenso (quando c'è), per precisare la mia individualità (che c'è sempre). Invece coi soci ci si allea per fini almeno in parte consci ed espliciti e si discute continuamente se questi fini siano ancora ricercati nell'associazione e se è ancora un valore il ricercarli. Dunque, sia io non devo fare un tremendo sforzo di immaginazione per conoscere le convinzioni degli altri, sia gli altri non devono farlo per conoscere le mie.

Il rischio del setto-rialismo

In questo rapporto c'è però un caratteristico aspetto negativo: il settorialismo dei contenuti. Mentre coi fratelli, per quanto in maniera confusa, inconscia e meno libera, io sentivo di aver avuto esperienze comuni negli ambiti principali della vita, con i soci le parti comuni sono distinte, conscie e più libere, ma possono essere molto settoriali e cioè relative ad ambiti ristretti della vita.

Voglio dire che io scelgo di avere rapporti con i miei soci perché come a me anche a loro piace la filosofia, o gli scacchi, o le arti marziali giapponesi, o l'ideologia marxista, o la letteratura di fantascienza, o l'ecologismo, o i ruderi romani. Ma ciascuna di queste cose comuni ignora e non coinvolge tutte le altre. Con un socio posso avere una posizione comune rispetto agli scacchi e non averla rispetto alla politica o alla conservazione del patrimonio naturale; posso avere qualcosa in comune rispetto all'interesse per la matematica e non aver per niente rispetto alla letteratura o alle attività sportive; qualcosa in comune rispetto a ciò che ci sembra il bene e il male religiosi e niente rispetto a ciò che ci sembra il bene e il male politici o economici o psicologici o relativi all'etica famigliare.

Tu potresti obiettarmi che, se alcune associazioni sono più manifestamente settoriali (club sportivi o hobbistici), altre non lo sono altrettanto e investono più radicalmente e più globalmente i fondamenti dell'esperienza umana: gruppi religiosi, gruppi di volontariato sociale. Potresti obiettarmi, cioè, che, se io mi incontro cattolico tra cattolici o buddista tra i buddisti in gruppi di preghiera o se mi impegno con sforzo, rischio e sacrificio assieme ad altri per aiutare i tossicodipendenti o l'infanzia abbandonata, posso ben dire di avere in comune con i miei soci aree fondamentali della vita.

Rispondo: sono aree importanti e piene di dignità ma per nulla meno settoriali delle altre; guai ad illuderci che esse, in grazie della loro apparente «dignità» morale, siano sufficienti a decidere un rapporto interpersonale pieno, cioè di amicizia! Anche queste aree di convinzioni comuni, inoltre, sono ristrette a quella parte dell'esperienza umana che è prevalentemente conscia e lasciano fuori quella parte – molto e molto più vasta – che è prevalentemente preconscia e inconscia.

Prendiamo un gruppo religioso: aderisco assieme ai miei soci alle soluzioni di quei problemi che abbiamo scelto e discusso insieme: dove è la salvezza, chi è Dio, cosa dice esattamente la legge religiosa in un certo campo morale. Eppure, per quanto riguarda la maggior parte dei motivi inconsci del mio sentire e del mio agire (amore o fastidio per la vita; narcisismo o affettuosità; sicurezza fiduciosa o senso di persecuzione; aggressività o mitezza; simpatie e desideri per alcune categorie di persone; forme in cui dormo o non dormo, mangio o non mangio, mi eccito o mi annoio, rido o mi commuovo) posso non avere, coi miei soci, alcuna comunicazione.

— • — • —

Il rappor-to coi co-noscenti e coi compa-gni è in-sufficien-te, eppure anch'esso è necessa-rio

Sia i soci che i fratelli sono «compagni»: cioè ho con loro un rapporto più completo rispetto a quello coi conoscenti, eppure meno completo rispetto a quello con gli amici. Questo perché il rapporto coi compagni, in quanto tale, è statico, si basa su comunanze insufficienti e non integrate e non progredisce: necessariamente posso passare mesi, anni, decenni, una vita di accontentarmi, in questo rapporto, del già acquisito.

Posso infatti immaginare due fratelli nati e vissuti nella stessa famiglia fino all'età di vent'anni, che non sono amici: dormivano nella stessa cameretta, ascoltavano gli stessi discorsi dei genitori, andavano nella stessa scuola e negli stessi luoghi di vacanza, giocavano a pallone con lo stesso gruppo, hanno gli stessi disturbi intestinali, preferiscono gli stessi cibi e lo stesso tipo fisico di ragazze, guardano gli stessi sport e gli stessi spettacoli, fanno incubi simili, hanno la stessa irritabilità e gli stessi tic. Ma tutto ciò può significare poco per loro in quanto individui: la prova è che tutto ciò non si evolve. Vedranno che non aumenta la confidenza, tra loro, dei propri mondi individuali; crescendo e andando avanti nella vita non concepiscono neanche un progetto in comune. Le nuove esperienze diventano sempre più diverse e separate e reciprocamente ignote. E a un certo punto i due smettono di vedersi.

E d'altra parte posso immaginare due membri dello stesso ordine religioso e, anzi, dello stesso convento, che pregano insieme, che fanno insieme ritiri ed esercizi spirituali, che lavorano insieme, poniamo, per aiutare gli handicappati: ma fanno sogni diversi, uno ingrassa e l'altro dimagrisce, uno è estroverso e l'altro è timido, uno è irritabile e l'altro è mite, uno narcisista e l'altro no, uno desidera alcune persone che all'altro sono antipatiche. A parte le abitudini del convento, a parte il credo religioso, a parte l'impegno sociale, nessuno dei due è interessato a conoscere gli altri fenomeni della vita del compagno, né è interessato a parlargli dei propri.

Anche coloro che diventeranno miei amici partono dalla condizione di conoscenti o di compagni: ma, appunto, *partono*; poi, quali che siano i motivi, il rapporto si sviluppa.

La tipologia che qui ti sto proponendo non serve certo per giustificare una mia eventuale assurdità: e cioè un mio aprioristico progetto di discriminazione: «queste persone sono e rimarranno solamente conoscenti, queste compagni, queste altre amici.». Ciò sarebbe, oltre che assurdo, impossibile: non sono io a decidere chi sarà nell'una o nell'altra categoria, né se ci rimarrà per poco, tanto o per sempre. La tipologia serve, invece, a capire che, in un

momento dato, non tutte le persone con cui ho un rapporto sono miei amici; qualcuna di loro, o anche tutte, magari lo diverranno – se Dio così deciderà – ma per ora non lo sono.

Gli amici sono po-chi

Come diceva Virgilio, non omnes possunt omnia; nel nostro discorso: non tutti possono essere amici contemporaneamente. In un momento dato gli amici sono pochi, mi correggo: sono molto pochi. Aveva certamente ragione Gesù che insisteva nel dire di essere venuto «per tutti» e che mandava degli «apostoli» a portare «a tutti» il buon annuncio e che diceva che lo spirito soffia «dove vuole». Ma egli parlava di ciò che è potenziale: tutti possono diventare amici. per ciò che di volta in volta è, invece, attuale è vero quanto diceva Aristotele: gli amici sono molto pochi (e questo è insito anche nel concetto cristiano di «prossimo»: solo qualcuno, e non tutti, è prossimo, e gli altri sono lontani. Certo, non sono io a decidere chi è il prossimo, così come non lo decise quel mercante samaritano della parabola…).

Il tempo nell'ami-cizia

Ti ho detto che alcuni possono rimanere conoscenti o compagni per tutta la vita: cioè il tempo astrattamente preso –come contenitore che prescinda dalle vicende contenute – non è che uno dei nomi dell'inerzia e della passività. Eppure, se non è sufficiente, esso è necessario: non basta il tempo per diventare amici, eppure se non c'è il tempo non si può diventare amici. Se io ho troppo poco tempo, in un rapporto interpersonale non posso che usare schemi prefatti. Solo se ho abbastanza tempo posso arrivare a confutare, cambiare, moltiplicare, arricchire gli schemi che uso per interpretare, fino ad arrivare a qualcosa di nuovo, che prima non avevo, e che proprio il contatto con quell'individuale persona ha permesso e anzi mi ha indotto a scoprire.

Il tempo dell'amicizia è attivo, pieno di lavoro e di esperienze diverse, in cui la diversità si associa alla fedeltà nel rapporto; un tempo pieno di speranze e di capacità di accettare le inevitabili delusioni di molte delle speranze iniziali, ma anche pieno delle capacità – che è quel «principio di realtà» di cui parlava Freud – di generare, dopo quelle iniziali, nuove speranze ad ogni fase nuova, a ogni nuovo slancio vitale.

Sulla complessa fenomenologia dell'amicizia non vedo la necessità di soffermarmi io qui ed ora ti rimando – qualora tu volessi fare una lettura un po' impegnativa ma molto redditizia – all'insuperata trattazione di Aristotele nei libri VIII e IX della sua *Etica*. Qui solo ti cito qualche parola di Cicerone, al cui entusiasmo mi associo:

> «Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio. Quid dulcius quam habere quicum omnia audeas sic loqui ut tecum? Quis esset tantum fructus in prosperis rebus, nisi haberes qui illis aeque ac tu ipse gauderet? Amicitia res plurimas continet. Quoquo te verteris, praesto est, nullo

loco excluditur, nunquam intempestiva, nunquam molesta est. Cumque plurimas et maximas commoditates amicitia contineat, tum illa nimirum praestat omnibus, quod bona spe praelucet in posterum nec debillitari animos aut cadere patitur.»

— • — • —

4
L'azione buona

Dopo aver parlato della struttura, delle fasi e della tipologia del rapporto intepersonale, ora posso parlarti dell'«azione buona»: questa, infatti, è possibile solo all'interno del rapporto interpersonale buono, ed è distinta dai due tipi di azioni cattive: le azioni «egoistiche» e le azioni «altruistiche».

Le azioni «egoisti-che» sono azioni cat-tive: ricer-ca del pia-cere esclu-sivo e avi-dità

Le azioni «egoistiche» sono quelle che la persona concepisce e decide come se fossero volte al proprio *esclusivo* vantaggio, quasi credendo di poter raggiungere un bene che sia tale solo per sé e non lo sia per gli altri. Sono le cosiddette (e presunte) azioni puramente «utili», quelle dell'astratta «abilità», dell'astratta «furbizia». Sono quelle portate avanti all'insegna dell'incremento dell'astratto «*piacere*».

Ma le azioni egoistiche sono azioni cattive, cioè azioni che non permettono di essere felici. L'egoista, infatti, nella sua avidità, cercando di accaparrarsi quei «beni» da cui crede di eslcudere gli altri, si autoesclude proprio dai beni che gli sarebbero necessari per essere felice: la coscienza della propria capacità di amare, e la speranza di poter essere amato. Egli si aggira nella solitudine o nella compagnia solamente materiale e non arriva mai a un reale rapporto interpersonale.

Aristotele sottolineò come l'egoista non ama sé stesso proprio perché non riesce ad amare gli altri e non ama gli altri prorpio perché non è capace di amare sé stesso, e Cicerone riprese questa tematica dicendo, a proposito degli egoisti:

> «Si privano così dell'amicizia più bella e naturale, quella che si ricerca in sé e per sé, e non imparano dalla diretta esperienza quale sia l'essenza e l'importanza dell'amicizia. Ciascuno, infatti, ama sé stesso, non perché pretende di ricavare da sé il compenso del proprio affetto, ma perché amarsi è fine a sé stesso. Se non si trasferisce tale mentalità nell'amicizia, non si troverà mai un vero amico.»

Quando io cerco di strappare qualcosa a qualcun altro per prenderla io; quando uso il corpo e la mente di un altro come oggetti in cui credo di potenziare la mia soggettività; quando architetto elaborati piani di azione in cui gli altri sono trattati o come ostacoli o come risorse strumentali ma mai come fini, ecco che non sto lavorando veramente per il mio vantaggio: perché mi rinchiudo nella solitudine. E nella solitudine c'è l'invasore ma non c'è il vantaggio.

Il parados-so dell'e-goista: il disprezzo di sé stesso

Il paradosso dell'egoista è questo: egli si illude di disprezzare le altre persone perché si permette di usarle come strumenti, di spogliarle come fonti di un «bene» che dovrebbe «uscire» da loro ed «entrare» in lui, in tal modo «nutrendolo». Ma in realtà egli disprezza sé stesso: perché si vede tanto vuoto ed internamente privo di beni da essere costretto a risucchiarli continuamente dagli altri. Il bene, però, non è una quantità di massa, non «esce», non «transita», non «entra». Non lo si può togliere a chi non lo vuole donare spontaneamente, non lo si può dividere. Bonum autem diffusivum. E l'unica cosa reale che risulta da tali immaginartie operazioni è la sensazione del proprio vuoto e della propria avidità.

Anche le azioni «altruistiche» sono azio-ni cattive: senso del dovere esclusivo e superbia

Le azioni «altruistiche» sono quelle che la persona concepisce e decide come se fossero volte all'*esclusivo* vantaggio degli altri, quasi credendo di poter consegnare un bene che sia tale solo per gli altri ma non per sé. Sono le cosiddette azioni «disinteressatr», «pie», le «buone azioni» dei paternalisti e dei «benefattori» di ogni tempo. Sono le azioni dell'astratto «spirito di sacrificio» e dell'astratta «perfezione morale». Sono le azioni del masochismo («come soffro a volerti bene!») e del sadismo («come godo a farti sentire in colpa per la mia sofferenza!»). Sono quelle portate avanti all'insegna dell'espletamento dell'astratto «*dovere*».

Ma le azioni altruistiche sono azioni cattive, perché non permettono di essere felici. L'altruista, infatti, nella sua superbia, esibisce di essere tanto diverso dalla comune umanità, tanto autosufficiente e superiore, che può depauperarsi di tutti i suoi beni, può «consegnarli» agli altri che li godrebbero avidamente – nella sua immaginazione – in egoistica solitudine, mentre lui può essere felice anche senza beni.

E così, da una parte, l'altruista non aiuta gli altri ad essere felici, perché a nessuno piace essere trattato da egoista, a nessuno piace essere relegato nel ruolo di bocca avida che gode quando l'altro soffre, e perché la vera felicità è condivisione del bene (chi può essere felice se un altro lo convince di aver perduto ogni bene per causa sua?). D'altra parte, l'altruista stesso diventa infelice, perché una delle condizioni necessarie per la felicità è il rapporto interpersonale buono, e qui tale rapporto non c'è: l'altruista si sente l'unico «buono» perché è superiore ai beni mentre è circondato da tutti gli altri che sono «cattivi» perché da tali beni dipendono egoisticamente. Egli crede di essere il solo buono; in realtà è semplicemente solo.

Quando io lavoro a vantaggio dell'altro senza esserne contento, ma solo per «dovere», in realtà, oltre a non fare il mio vantaggio, non faccio neanche il vantaggio dell'altro: a chi,

infatti, piace sentirsi dire, esplicitamente o implicitamente: «Caro, io non ti amo perché mi dà gioia amarti, ma ti amo perché questo è il mio dovere, dovere che mi fa soffrire»? A chi piace capire che il suo interlocutore sta pensando: «Caro, io ti amo anche se tu non hai nessuna cosa buona e tutte le cose buone le ho io, infatti te le sto regalando; e sto soffrendo perché, così, io non le ho più.»?

Credo che non piaccia a nessuno essere «beneficato» da tale «benefattore», perché il «beneficato» sente che la pretesa del «benefattore» di essere fatto di una pasta totalmente superumana da essere felice anche senza beni è una pretesa falsa e pazza. Perché il «beneficato» sente che la pretesa del «benefattore» di avere solo lui tutti i beni e regalarli a chi non ne ha per niente è una pretesa superba. Perché il «benefattore» sente che chi ama «per senso del dovere» in realtà non ama.

A proposito della sfumatura superomistica dell'altruismo Tommaso d'Aquino insegnava che nell'ordine della carità prima viene la propria persona, e solo poi quella degli altri; intendendo che se uno «spoglia» sé stesso di «beni» che «regala» agli altri, lo fa non perché è una creatura superiore ma perché in realtà non considera quelli dei veri beni.

E a proposito della sfumatura masochistica dell'altruismo Croce scriveva: «L'altruismo è insulso quanto l'egoismo, e si riduce, in fondo, a egoismo; press'a poco come nel caso dell'amore solo sensuale, il quale fu detto, giustamente, egoismo a due. Infatti, per quale ragione noi potremmo, in ogni cosa e nonostante tutto, sacrificare gli altri e promuoverne i desideri? Per quale ragione se non per il cieco e irrazionale attaccamento ad essi? Attaccamento che è, in fondo, attaccamento ai nostri nervi, alle nostre fantasie».

Ma l'analisi più profonda e dettagliata della distorsione altruistica è stata fatta dalla psicanalista Melanie Klein e dai suoi discepoli, che chiamavano «ripartizioni maniacali» questo particolare tipo di cattive azioni, e ai loro scritti ti rimando (per esempio al chiaro libro di Hanna Segal, *Introduzione all'opera di Melanie Klein*).

Il para-dosso del-l'altruista: il disprez-zo degli altri

Il paradosso dell'altruista è questo: egli si illude di disprezzare sé stesso perché si priva di quei beni di cui dice di «non sentirsi degno»; ma in realtà egli disprezza le altre persone perché le vede vuote e prive di beni che solo da lui – parassiticamente – potrebbero ricevere.

Se il vizio evidente nelle azioni egoistiche è l'avidità, quello evidente nelle azioni altruistiche è la superbia. Il vizio comune è la disperazione: disperazione dell'egoista di trovare beni dentro di sé disperazione dell'altruista di poter trovare beni fuori di sé.

— • — • —

L'azione buona ten-de a un bene co-mune sia a me che all'altro

L'azione buona è invece l'azione volta al *bene comune*: cioè a un bene (e al conseguente piacere) che si crea ed esiste solo nel rapporto interpersonale tra me e l'altro; a un bene che diffonde i suoi effetti egualmente sia in me sia nell'altro. Nell'azione buona a ogni vero bene goduto dall'altra persona corrisponde un vantaggio per me, a ogni vero bene goduto da me corrisponde un vantaggio per l'altro.

Esempi: i coniugi in-namorati, l'impresa economi-ca, l'assi-stenza so-ciale

Nel proporti degli esempi di azione buona il primo che mi viene in mente sono i rapporti coniugali tra uomo e donna. Il coniuge innamorato è forse «egoista» nel suo piacere, cioè: può forse provare un piacere in cui non sia compreso anche il piacere del coniuge? O è forse egli «altruista», cioè: può forse pensare che l'altro coniuge possa avere un piacere senza che ci sia anche il suo?

O prendiamo un'azione apparentemente materiale-egoistica quale quella dell'imprenditore economico. Giustamente il sociologo Max Weber notò come, se questa azione economica è buona, e cioè veramente produttiva di ricchezza, essa ha un'origine religiosa: l'imprenditore sente di avere una missione di beneficenza per tutta la «chiesa», cioè per sé e per tutta la comunità. Potrebbe, invece, svilupparsi veramente e durevolmente, e senza artificiali supporti esterni di violenza e di inganno, un'impresa economica in cui vengano prodotte merci scadenti o nocive, in cui gli operai vengano governati col terrore lasciati senza incentivi, in cui il padrone spenda il suo denaro tutto in ville e yacht e non nel miglioramento della condizioni di lavoro, nella ricerca tecnologica e nel miglioramento della qualità delle merci, tutti investimenti che ricadono a beneficio, oltre che suo, anche degli altri? No. Una tale impresa economica non solo non sarebbe un vantaggio per la comunità, ma anche non renderebbe durevolmente ricco l'imprenditore.

O prendiamo un'azione apparentemente spirituale-altruisitca quale quella del volontariato assistenziale volto ai «poveri» e ai «bisognosi». Se tale azione è buona e cioè veramente riesce a promuovere lo sviluppo umano degli assistiti, ciò è possibile solo se essa è fatta con il piacere, la soddisfazione, la motivazione esistenziale, l'utilizzazione dei carismi, l'arricchimento di conoscenza e di esperienza, insomma con la promozione umana degli assistenti. Se il «santo dei ragazzi poveri», don Giovanni Bosco, non avesse amato naturalmente – per intima consonanza di carattere e non certo per «dovere» - i suoi ragazzi,sarebbe riuscito così efficace nel capirli, nel farsi capire, nel divertirli, nel consolarli,

nel convincerli a convivere con lui e con il suo ideale? O non sarebbe piuttosto risuscito un asfissiante e moralistico precettore?

Non esiste un'azione buona in cui qualcuno si «dissangui» del suo bene a favore di qualcun altro. Il medico riceve il suo bene di soddisfazione professionale e umana proprio quando «fa del bene» e cioè riesce a far star bene il malato.

Ma d'altra parte, non esiste un'azione buona in cui qualcuno «dissangui» del suo bene qualcun altro. Il bambino è felice e sviluppa sanamente il suo carattere non quando vede che sua madre è depressa e sfinita a causa del lavoro che fa per allevarlo (il senso di colpa infatti lo farebbe ammalare), ma quando, invece, vede che il suo essere ben nutrito, lavato, protetto, istruito, sono altrettanti motivi di gioia (gioia, non dolore!) per sua madre.

L'azione buona tra solitudine e compa-gnia

Potrei dunque concludere il mio discorso sulla solitudine e compagnia così: definendo che l'azione buona è la stessa sostanza della compagnia. E ricordandoti che, siccome noi non siamo completamente buoni (non tutte le nostre azioni sono buone nel senso ora precisato), possiamo dunque veramente sperimentare la solitudine; siccome però noi siamo anche buoni (alcune nostre azioni sono azioni buone) possiamo dunque veramente sperimentare la compagnia.

— • — • —

L'etica aristotelico-tomista tendeva a far conver-gere il di-scorso sulla felicità con quello sulla ra-gione e con quello sul rappor-to inter-personale. Ma nell' Antichità, nel Medio-evo e nell' Età Moderna que-

Aristotele definì la natura umana in due modi: l'uomo è «animale razionale», ed è «animale sociale». Tommaso d'Aquino, a proposito del fine ultimo dell'uomo e cioè la felicità (beatitudo) insegnò che esso consiste nella fruizione della persona di Dio attraverso un atto contemplativo dell'intelletto. Entrambi questi due filosofi, dunque, legavano strettamente questi tre elementi: felicità ossia realizzazione della natura umana; attività conoscitiva; rapporto interpersonale.

Ma non si può dire che il pensiero Antico, Medievale e Moderno, pur nella costante ammirazione per Aristotele e per Tommaso, abbiano seguito la loro strada. E questo anche, naturalmente, per difetti interni a quei sistemi filosofici: Aristotele riconosceva una dignità maggiore alla società che al singolo individuo, Tommaso d'Aquino riusciva a vedere la dignità della persona divina, ma non riusciva o riusciva male a vedere la dignità della persona umana.

Per secoli sia le filosofie sia il senso comune hanno tenuto separati i discorsi su felicità, ragione, amore. In tal modo si sono prodotte visioni della felicità emotivistiche, edonistiche e

sti tre discorsi so-no stati prevalentemente separati. Nell'Età Contemporanea, invece, i tre discor-si tendono ancora a convergere

mistiche: cioè senza connessione con la ragione o senza connessione col rapporto interpersonale. In tal modo si sono prodotte visioni della ragione intellettualistiche o matematizzanti: cioè senza connessione col rapporto interpersonale e senza connessione con la felicità. In tal modo si sono prodotte visioni dell'amore sentimentalistiche (come nel romanticismo) e ascetiche (come in Kant): cioè senza connessione con la ragione o senza connessione con la felicità.

Dall'Ottocento in poi, però, l'intrecciarsi delle cause più varie(che qui nella mia lettera, che non è un saggio storico, ti tralascio), alcune categorie di pensatori sono arrivate a convergere in una visione diversa, in cui i tre elementi costituiscono le parti di un discorso unico.

Nella sfera pubblica dell'attività umana i giuristi e i politologi dell'età contemporanea (cioè dell'Otto-Novecento) sostengono un'idea dello stato costituzionale, tollerante, garantistico, democratico ed assistenziale. Gli economisti (marxisti, keynesiani, cattolico-sociali) sostengono una visione della società economica in cui il benessere dell'individuo è connesso sia alla programmazione dei grandi sistemi, sia al rispetto della solidarietà.

Nella sfera privata dell'attività umana gli psicanalisti hanno lasciato perdere la psicologia degli istinti, delle passioni e delle facoltà mentali atomisticamente considerate ed astrattamente collegate a un soggetto individualistico ed intellettualistico; e sono arrivati, invece, a una visione per cui la malattia psichica deriva da una mancanza di introspezione razionale in connessione con rapporti interpersonali cattivi, e per cui la salute psichica e quindi la felicità deriva da un'adeguata introspezione razionale in connessione con rapporti interpersonali buoni.

In una istituzione sia giuridica sia culturale così importante come la chiesa cattolica, la teologia è passata – durante il Novecento – da una concezione di salvezza individualistica, fideistica e legalistica alla concezione attuale che è comunitaria, aperta all'apporto della scienza e pronta a riconoscere l'aspetto buono di quelle felicità «mondane» che non nascono certo dal dettato – assieme fideistico e legalistico – del «dovere».

Dal canto mio, senza pretese di originalità se non nell'organizzare la sintesi e nel modellare la forma di esposizione, ho cercato di comunicarti quanto ho capito nelle mie letture e nelle mie meditazioni riguardanti tale sviluppo della mentalità contemporanea. Nelle varie parti della mia lettera, infatti, ho cercato di far emergere come, per la soluzione del problema

antropologico («Cosa è l'uomo?») e del problema etico («Come l'uomo può essere felice?»), l'attenzione alla «salute» ossia alla felicità come realizzazione della natura umana, l'attenzione alla razionalità, e l'attenzione al rapporto interpersonale devono convergere, non devono separarsi né tanto meno contrapporsi.

Questo sviluppo del pensie-ro contem-poraneo potrebbe essere chiamato idealismo

Ora, nell'ultima parte di questa mia lettera, che, come tutti i trattati di etica che si ispirano ad Aristotele, vuole concludere parlando della felicità, cercherò di fare – senza dubbio – un discorso mio, cioè un discorso che nasca in primo luogo dalle mie esperienze. Ma, d'altra parte, e parimenti senza dubbio, so che le categorie mentali che userò e che ho già usato sono fortemente radicate i questo sviluppo del pensiero contemporaneo che da Hegel e dal romanticismo arriva a Benedetto Croce, a Freud e agli psicanalisti kleiniani, e che – non disponendo per il momento di un nome migliore – vorrei chiamare «idealismo».

PARTE QUINTA

IDEALISMO

1
Superamento del dualismo

«Chi scorge una separazione tra spirito
e corpo non possiede né l'uno né l'altro»
Oscar Wilde

Una precisazione terminologica

Vorrei farti ora quella che si chiama una precisazione terminologica: purtroppo non dispongo di due parole etimologicamente diverse per indicare, da una parte, quella funzione immaginativa della mente per cui si ritengono esistenti – esistenti da qualche parte: in me, negli altri, nel passato, nel futuro, nell'iperuranio, e così via – le cose e le persone «perfette», funzione che ho chiamato «idealizzazione»; e, d'altra parte, quella concezione filosofica della realtà – concezione antidualistica, storicista, umanistica – che voglio chiamare «idealismo». «Idealizzazione» è un termine che il più delle volte riferisco a realtà negative; «idealismo», invece, è per me un termine sempre riferito a una realtà positiva. Comunque, fatta ora questa precisazione, per te che mi leggi con attenzione non ci sarà pericolo di confusione.

L'eredità di Platone

Platone era un filosofo dell'antica Grecia, uno dei pochi pensatori veramente influenti nella storia delle idee di tutti i tempi. Tra l'altro, le sue opere filosofiche – i suoi *Dialoghi* – sono molto attraenti come opere letterarie. Egli presenta in forma precisa e profonda molti dei problemi di cui mi sono interessato in questa mia lettera, ma le soluzioni che dà a questi problemi sono in gran parte, a mio parere, fuorvianti.

Per me c'è un'eredità buona di Platone, ed essa è l'avere suscitato, come suo discepolo e assieme come suo avversario, Aristotele (colui che per molti secoli tutti gli altri filosofi chiamarono semplicemente il Filosofo). Ma c'è anche un'eredità cattiva, che è il platonismo, e cioè la schiera innumerevole delle persone – filosofi e non filosofi – che credettero e credono che le soluzioni di Platone ai problemi della psicologia e dell'etica siano giuste o pressappoco giuste. Schiera innumerevole di persone che, lungo i secoli e i millenni, non sono mai riuscite a superare, cioè, Platone e ad arrivare ad Aristotele.

Il fortunato errore filosofico di Platone è il «dualismo». Secondo la concezione dualistica lo spirito è una cosa realmente, e non solo concettualmente, separata dalla materia; l'anima è separata dal corpo; il fare dal conoscere; la ragione dal sentimento; la bontà dalla cattiveria; il «maschile» dal «femminile»; l'«infantile» dall'«adulto»; e così via.

Il duali-smo con-fonde ciò che è con-cettual-mente di-stinto con ciò che è realmente separato

Nota bene che l'errore del dualismo è porre una *separazione* tra i membri delle coppie concettuali; mentre non è certo un errore, e anzi è necessario, tra essi porre una *distinzione*. Separazione e distinzione sono cose completamente diverse. Le cose separate sono immaginate esistenti in maniera completa, concreta, autonomo; le cose distinte sono separate, invece, solo dalla e nella nostra ragione (la quale, infatti, non può funzionare se non creando distinzioni) mentre in realtà sono unite e non hanno autonomia.

Il platonismo dunque immagina che possano esistere una materia pura e uno spirito puro, che l'anima possa vivere senza il corpo, che vi possano essere cose e persone belle e utili ma non buone, quasi fossero corpi senz'anima cioè senza valore morale; crede che si possa agire senza conoscere e conoscere senza agire; che la ragione sia indipendente dai sentimenti e che i sentimenti siano indipendenti dai ragionamenti; che possa esistere una persona o un'azione totalmente buona e una persona o un'azione totalmente cattiva; che nell'essere umano vi dia un'età in cui si è perfetti e un'età in cui si è imperfetti o un'età in cui si sia in decadenza e un'età in cui si sia in fioritura.

Tutte queste cose, invece, non esistono.

La gerar-chia dua-listica: esempi

Nel dualismo la conseguenza immediatamente derivante dalla separazione è la *gerarchia*: uno dei due elementi distinti che sono stati falsamente separati viene considerato necessariamente più importante dell'altro, anzi l'unico importante e buono, mentre l'altro viene considerato così poco importante e così ignobile da poter essere distrutto o abbandonato, considerato o inutile o nocivo alla realtà (questo tipo di gerarchia non è dunque che una maniera di annullare la devastante irrazionalità della separazione dualista, tornando a una forma di monismo ossia unitarismo; ma, per riottenere una realtà unitaria,il dualista è costretto, a questo punto, ad annullare o sforzarsi di annullare una parte della realtà).

Ecco dunque le gerarchie dei dualisti: per alcuni di loro lo spirito è superiore alla materia e dunque tutto ciò che non è geometrico e prevedibile, che non rientra in schemi astratti di simmetria viene reputato ignobile e non essenziale alla realtà. Il mutamento storico viene disprezzato e si ispira a un mondo puro, metafisico, immobile.

Oppure, per altri dualisti, è la materia ad essere superiore allo spirito e dunque tutto ciò che è pensiero, interiorità, ideale, entusiasmo, commozione, viene ritenuto falso, finto, artificiale. C'è solo la quantità e la qualità è un'illusione, non esiste la libertà individuale, c'è un asservimento alla forza del «dato di fatto», al potere politico e psicologico del più potente al momento, non c'è speranza in ciò che è assolutamente diverso e nuovo.

Per alcuni dualisti l'anima è superiore al corpo e allora è ritenuto volgare avere una attività economica, mangiare, dormire, avere desideri sessuali, ridere e stancarsi, ingrassare e ammalarsi, giocare. Oppure, per altri dualisti, il corpo è superiore all'anima e allora studiare, analizzare il proprio mondo interiore e quello degli altri, pregare, amare pur se nella solitudine materiale, sono tutte cose sentite come deboli, inefficaci, inutili e perditempo, o anche esangui, aride, noiose e non vitali.

Per alcuni dualisti la conoscenza è superiore all'azione, e allora è volgare o sordido o superficiale o avido o patetico chi si entusiasma nel lavoro o nelle battaglie della vita. Oppure, per altri dualisti, l'azione è superiore alla conoscenza, e allora scienza, arte, filosofia, religione diventano gadgets di lusso per persone molli e handicappate, mentre le cose «serie» e importanti rimangono in mano agli uomini «pratici», ai politici, agli industriali, ai militari.

Per alcuni dualisti la ragione è superiore al sentimento e allora chi ama, odia, soffre o spera è ridicolo o è deprimente o è irritante. Oppure, per altri dualisti, il sentimento è superiore alla ragione e chi riflette e distingue è artificioso, ipocrita, frigido ed egoista.

Per alcuni dualisti la bontà è perfetta e piena e allora non si riesce a tollerare – diventando ferocemente e spietatamente severi – l'umana imperfezione, l'umana debolezza. Oppure, per altri dualisti, la cattiveria è perfetta e piena, e allora la si crede totalmente distruttiva, capace di sopprimere la verità e di annullare la realtà, ci si terrorizza e ci si dispera.

Per alcuni dualisti il carattere maschile, e solo esso, è tutto forte, deciso, intelligente; e allora è impossibile stimare veramente la donna. Oppure, per altri, il carattere femminile, e solo esso, è tutto dolce, sensibile, generoso; e allora è impossibile voler bene veramente all'uomo.

Per alcuni la giovinezza è tutta forza, entusiasmo, creatività e generosità; e allora ci si dispera invecchiando e ci si avvicina invidiosamente ed avidamente a tutto ciò che è «giovane». Oppure, per altri, la maturità è tutta saggezza, responsabilità, equilibrio e libertà; e

allora non si riesce più ad accettare e neanche a vedere ciò che è nuovo nei giovani, e che, con la sua sola esistenza, mostra i lati difettosi dello status quo.

La contraddizione dualistica: convivenza degli errori dello spiritualismo con gli errori del materialismo

Ma il fenomeno più sorprendente del dualismo è questo: l'estrema contraddizione, e cioè la convivenza all'interno della stessa persona delle due concezioni separate ed opposte a coppia di cui ho appena fatto qualche esempio. La contraddizione alla base di tutte le cose è la convivenza, all'interno di una stessa persona, della concezione spiritualistica e della concezione materialistica.

La stessa persona rimane scissa, confusa, contraddittoria. In quanto è spiritualista, essa crede che il bene sia esclusivamente legato agli atti dell'intelletto (e questo è falso perché, come tutti possiamo sperimentare, persone molto intelligenti possono essere molto cattive), e crede che il male sia esclusivamente legato al corpo, ai sensi, al piacere (e questo è falso perché i vizi peggiori – come la superbia e l'odio – non riguardano né il corpo né il piacere; e perché senza corpo o piacere non risarebbe neppure quel massimo tra i beni che è la vita).

In quanto invece è materialista, la persona dualista crede che i corpi e le sensazioni e i piaceri siano le uniche cose buone (e questo è falso perché l'uomo senza quegli altri beni che sono i pensieri e le virtù non starebbe bene, anzi starebbe molto male e morirebbe), e crede che tutto ciò che non è materiale sia inconsistente e sarebbe solamente frutto delle prediche ingannevoli dei filosofi, dei preti, delle mamme (e questo è falso perché, di solito, filosofi, preti e mamme cercano di nutrire con buoni insegnamenti e non di ingannare).

Il pensiero antidualista, cioè l'idealismo

Aristotele aveva corretto il dualismo di Platone affermando che materia e forma non hanno esistenze separate ed autonome, non sono «entia realitatis» ma sono, invece, «entia rationis», non sono sostanze reali ma bensì elaborazioni concettuali necessarie a conoscere le sostanze reali: le uniche sostanze reali, infatti, sono sempre concrete unioni di materia e di forma.

Ma Aristotele difficilmente fu compreso appieno. Bisognò arrivare a G. W. F. Hegel, padre dell'idealismo contemporaneo, per ricominciare a vedere di confutare Platone: «Tutto ciò che è reale è razionale; tutto ciò che è razionale è reale». Anche se poi Hegel non fu del tutto fedele a questo suo principio antidualista e in diverse dottrine fu egli stesso dualista e bisognò arrivare al XX secolo e cioè a Croce, alla psicanalisi, alla teologia della secolarizzazione per allontanarsi in forme ancora più decise dal platonismo.

— • — • —

L'ideali-smo conci-lia la parte vera del materiali-smo con la parte vera dello spiri-tualismo

L'idealismo critica il dualismo in tutte le sedi di discorso in cui questo si annida, e afferma l'unione reale di spirito e materia, di soggetto e oggetto. Da una parte dunque dimostra la razionalità del mondo ed è un «materialismo» sano, è una filosofia della «secolarizzazione» e delle «realtà terrestri»: mostra cioè come Dio non vada mai pensato come entità separata, e vada invece trovato in tutti i dettagli della vita quotidiana, i quali sono *tutti* ugualmente «sacri», cioè necessari alla realtà, e necessari e buoni l'uno per l'altro. Manzoni e Tolkien mostrano bene questa tesi sul piano artistico: nelle loro narrazioni la «Provvidenza» è dappertutto ma non è in nessun luogo separato o sacro o formalmente religioso.

D'altra parte l'idealismo dimostra la vitalità della ragione ed è uno «spiritualismo» sano: mostra cioè quanto intelletto e volontà siano forti ed efficaci nel trasformare la realtà «concreta» e, anzi, nel crearla.

La dimostrazione della razionalità del reale e della realtà di ciò che è razionale è poi quella «filosofia di secondo livello» di cui già in precedenza ti ho accennato. La quale è poi una forma di continua storiografia del presente: riconoscere che ogni evento – fatto, pensiero, incontro, persona – nella sua individualità è legato al tutto necessariamente, e necessariamente contribuisce all'esistenza e allo sviluppo vitale del tutto. Se la filosofia di primo livello è mossa soprattutto dalla curiosità suscitata dalla meraviglia, questa è mossa soprattutto dall'amore per la realtà, dall'interessamento, attenzione, affetto, responsabilità per ogni singola ed irripetibile articolazione della realtà che è assegnata ad una persona come ambito della propria vita.

La pagina scritta, come puoi ben capire, è incapace di veicolare questa filosofia di secondo livello che segue il flusso del presente ed è tutta nelle osservazioni empiriche, nei pensieri, nelle decisioni, nelle parole parlate. Essa è quell'indagine che Socrate – il quale non scriveva – faceva nei vari luoghi della vita quotidiana; essa è ciò che Freud chiamava il diuturno esercizio dell'autoanalisi.

Qui nella mia lettera, dunque, non posso mostrarti in opera tale filosofia; voglio però descriverne il suo nucleo centrale: e cioè la «realtà» (vitalità, efficacia, concretezza, creatività, sostanzialità) dello «spirito» (della ragione, della volontà, del mondo interiore, dell'esperienza psicologica, delle convinzioni morali).

Un'altra precisazio-ne termi-nologica

Lo spirito è reale. Quando uso la parola «spirito» intendo qualcosa di diverso dallo «spirito» degli spiritualisti dualisti e della coscienza comune, il quale non è realtà perché è un membro astratto della coppia dualistica spirito/materia, membro che esclude l'altro, lo nega e lo disprezza. Lo spirito reale non è lo spirito senza materia, ma è l'Attività concreta – sia materiale sia immateriale – di cui ora vengo a descrivere le qualità: creatività, forza, monadicità, attualità, libertà.

— • — • —

2
Le qualità dello spirito

Lo spirito è «creati-vo»: infatti si molti-plica e non si di-vide

Lo spirito è «creativo» perché si moltiplica e non si divide e perché cresce nella novità. Si moltiplica e non si divide: pensiamo alla conoscenza: chi la possiede possiede una cosa reale e importante, e, se la comunica ad altri, anche gli altri la possiedono; ma chi la comunica non per questo l'ha perduta, né in tutto né in parte: abbiamo avuto dunque una vera creazione di realtà. Così anche accade riguardo all'ottimismo vitale: ciascuno di noi, quando – essendo di buon umore – conforta e incoraggia e rallegra un altro che invece sia sfiduciato e impaurito e rattristato, fa nascere sentimenti buoni in lui, senza per questo privarne sé stesso. Così anche accade riguardo all'amore: se io amo un altro, gli permetto di amare sé stesso, di amare me, di amare altri, e questi altri, a loro volta, saranno aiutati ad amare; e io intanto non ho perduto – ma, anzi, ho rafforzato – la mia capacità d'amare.

È sempre nuovo

Lo spirito, inoltre, è creativo perché cresce nella novità. Al proposito, vorrei analizzare un concetto, il cosiddetto «imprinting»: si chiama con questo nome il fenomeno per cui pare che influssi determinati sul carattere possano avvenire solo nelle prime età della vita – infanzia, adolescenza – mentre poi, per tutta la rimanente e maggior parte della vita, veri e propri cambiamenti strutturali non potrebbero più accadere.

Ora, il fenomeno sembra evidente: ma certo sbaglia la coscienza comune ad individuarne le cause: essa infatti crede che sia la materialità biologica del periodo cronologico (poniamo: i primi anni di vita) ad avere intrinsecamente una «plasticità» che mancherebbe ai successivi e «sclerotici» periodi; come se lo spirito prima fosse forte ed attivo e capace di crescere, e poi fosse indebolito e passivo e immobile.

In realtà lo spirito non è immobile perché non ha più energia, ma è bloccato perché l'invasore lo ha sedotto e gli ha consigliato di volgere la propria energia contro sé stesso. Non appena l'invasore è riuscito – e ci vuole tempo – a internarsi nella persona e a chiedere allo spirito questa collaborazione autodistruttiva, ecco allora che lo spirito, pur possedendo la stessa «energia» di prima, non si muove più (c'è l'«imprinting»!).

Ci deve essere dunque una lotta contro l'invasore, un rifiuto a collaborare con lui: e in questa lotta lo spirito si accorge di ciò che aveva sempre posseduto: la sua stessa attività. Su questa lotta ho parlato lungo la mia lettera. Qui ricordo solo che uno degli aiuti per vincerla è una visione positiva della realtà esterna. Infatti ciò che è «esterno» - e che il dualismo pensa essere solo «materiale» - in realtà è anche «spirituale», non ha «routine» o «cicli» o «eterni ritorni», ma è continuamente nuovo: posso illudermi di stare sempre con le «stesse» persone, di fare sempre le «stesse» cose, di soffrire sempre degli «stessi» mali, di pensare sempre le «stesse» idee. Ma si tratta, appunto, di un'illusione. Niente si ripete e niente sta fermo, e io devo sapere, mentre lotto contro l'invasore, che sempre posso attingere risorse nuove e diverse dalla realtà attorno a me.

— • — • —

Lo spirito è «forte»: infatti è conservati-vo

Lo spirito è «forte» perché è conservativo, è preciso, è coerente. È conservativo: nulla va perso nello spirito e tutto rimane. Non è facile rendersi conto di questo fatto se si usano alcune categorie del senso comune; eppure a volte capita che un sogno, un «deja vu», un'«intermittence du coer» ci pongano di fronte ad esso: ogni esperienza da quando io sono nato fino ad oggi rimane in me, pronta ad essere attivata esplicitamente all'occorrenza, e comunque sempre implicitamente presente a costruire il mio carattere. Molte cose si scordano ma tutte rimangono e operano continuamente. Nessun volto, nessuna parola, nessuna emozione, nessun sorriso, nessun pensiero, nessun pianto, nessun profumo scompare. Nessuno.

È preciso

È preciso: a ogni azione corrisponde una reazione, come Freud mostra con abbondanza di esperienze e di ragionamenti nei suoi scritti sui lapsus. Ogni mia azione buona provoca in tutto il mio essere – anche se non ne ho una consapevolezza esplicita – salute e vita; ogni mia azione cattiva provoca in tutto il mio essere – anche se non ho una consapevolezza esplicita – malattia e morte. Non c'è alcuna eccezione. Sempre e in tutto, dal massimo al minimo.

È coerente

È coerente: cioè nello spirito non vi sono contraddizioni naturali: al bene corrisponde solo il bene, e al male solo il male. Le romantiche confusioni di piacere e dolore, di male e bene, odio e amore, vita e morte, sono illusioni di un'immaginazione sviata, ma non sono facoltà naturali. Un'azione buona non può mai produrre un effetto cattivo; semmai a produrlo saranno le azioni cattive mescolate a quella, ma che da essa si possono sempre distinguere concettualmente, anche se – a causa della nostra imperfezione – non sempre, o comunque non subito, si possono separare esternamente.

Comunque: utile pro inutile non vitietur. Il vero amore non può mai produrre in chi ama o in chi è amato l'esperienza dell'odio; semmai a produrla saranno i vari odi, anch'essi sempre distinguibili anche se a volte non subito separabili, a quell'amore mescolati.

Inoltre il male in quanto è visto come male non può provocare piacere così come il bene in quanto è visto come bene non può provocare dolore. Come osservava Tommaso d'Aquino:

> «Vincere, redarguire, punire sono atti piacevoli non in quanto male altrui, ma in quanto contribuiscono al bene proprio, che si ama più di quanto si possa odiare il male altrui. Infatti vincere è naturalmente piacevole, perché l'uomo così acquista la persuasione della propria superiorità. E il redarguire può in due soli modi provocare piacere: primo, perché dà all'uomo la persuasione della propria sapienza e personalità (infatti correggere spetta ai sapienti); secondo, perché uno nel rimproverare può far del bene all'altro: il che è piacevole. Il punire poi, per chi è in preda all'ira, è piacevole perché così egli ha l'impressione di togliere l'apparente minorazione dovuta a un danno precedentemente subito (infatti chi è stato offeso da un altro crede per questo di essere da lui minorato: perciò crede di liberarsi da questa minorazione restituendo l'offesa). Se è evidente che far del bene agli altri può essere direttamente piacevole, invece far loro del male è piacevole soltanto nella misura in cui produce un bene a sé stesso, bene vero o presunto».

— • — • —

Lo spirito è «mona-dico»: in-fatti non è plagiabile

Lo spirito è «monadico», cioè semplice e unitario, perché non è plagiabile e non è influenzabile. Non è plagiabile: infatti il plagio non esiste, non esiste cioè la possibilità, per dire così, di «imprimere», come con un sigillo di bronzo su della cera molle, il disegno delle proprie idee sulla mente di un'altra persona.

I dittatori degli Anni Trenta (Hitler, Stalin, Mussolini) forse «plagiarono» i milioni dei loro concittadini; quasi «violentando» le loro menti e «stampando» le ideologie nazista, comunista, fascista, quando invece costoro – presuntivamente buoni e innocenti – mai e poi mai avrebbero voluto liberamente una tale orribile cosa? No! I milioni che applaudirono alla distruzione della libertà politica e di opinione, che approvarono purghe e lager, che inneggiarono a guerre offensive ed imperialistiche, lo fecero per motivi di opportunismo.

Opportunismo di vario tipo, certo – a volte paura, a volte ignoranza negligente, a volte pigrizia, a volte avidità di ricchezza o di agi, a volte narcisistico desiderio di «prestigio», a volte brama di violenza e di mito, a volte odio per la ragione, a volte vendette personali, a volte noia – ma comunque un opportunismo attivo e responsabile e non una passiva ed irresponsabile ineluttabilità. Non ci fu un «plagio» di Hitler, Stalin e Mussolini sui milioni, ma ci fu, invece, tra quelli e questi una collusione di interessi (distruttivi):

Al proposito scrive Croce:

> «È vuoto il concetto, non so se meccanico o chimico, del pensiero che s'immetterebbe nel pensiero altrui per decomporlo, purificarlo, ricomporlo e variamente modificarlo: concetto che, non corrispondendo punto alla verità, induce poi ad accusare di vanità le dispute e i libri.
>
> Questa immaginata azione non accade nel rapporto dell'un disputante con l'altro, e non accade nemmeno nel più semplice rapporto di maestro e discente, o addirittura di maestro e scolaretto, per fanciullo che questo sia. Perché, come è noto, lo scolaro non è mai tabula rasa, e a qualunque punto lo si prenda, è già qualcosa di formato, con idee e tendenze proprie, o, per dirla con parola precisa, con problemi propri, che non sono quelli del maestro, il quale non può, a sua volta, avere altri che i suoi, né dare altro che le soluzioni dei problemi suoi. Lo scolaro perciò accetta dal maestro quel che gli giova, ossia che è conforme alle sue idee e tendenze, e rifiuta il resto: cioè, se è diligente ed ossequiente scolaro, non lo rifiuta pienamente, ma, senza fonderlo nel suo intelletto e nell'animo suo, ne riempie la memoria, come relegandolo in un luogo di deposito provvisorio, dal quale o scivolerà ancora più via, o, a suo tempo, passerà a migliore ufficio. Viene tempo, infatti, nel quale i suoi nuovi problemi diventano simili o analoghi o prossimi a quelli di cui il maestro dava la soluzione; e allora quelle parole, fin allora mute, parlano davvero, ma, allora, come parole proprie dello scolaro. È stata, dunque, inutile la scuola? Sembra che debba dirsi il contrario, e che sia stata doppiamente utile: la prima volta, in quanto ha fortificato in modo e negativo e positivo la personalità dello scolaro, e la seconda volta, in quanto gli ha recato altro aiuto. Inutile potrà dirla solo colui che si aspettava che lo scolaro diventasse il duplicato del maestro, cioè desiderava una perfettissima inutilità.»

Ancora più profondamente dobbiamo chiederci, sempre usando le parole di Croce, che cosa voglia dire «comunicare» ossia «trasmettere» agli altri quello che noi pensiamo sia la verità:

> «In effetti, noi non comunichiamo mai il vero, e solamente, quando ci rivolgiamo agli altri, foggiamo e adoperiamo una sequela un complesso di stimoli per porre gli altri in condizione di adeguarsi al nostro stato d'animo, di pensare quel vero che pensammo noi. Non "diciamo il vero" nemmeno – che so io? – dinanzi a una società scientifica, a un'accademia, a un uditorio di scolari. Non lo diciamo, perché non possiamo far altro che foggiare ed emettere suoni , che opereranno a preparare o agevolare effetti, i quali non appartengono a noi.
>
> E se la cosa sta così, il problema del comunicare con altrui, del parlare ad altrui, non è quello di dire o non dire il vero, ma di operare su altrui perché egli operi. Tra le esigenze di queste operazioni va compreso anche l'avviamento a pensare o ripensare il vero; ma sempre, e anzitutto, c'è quella che la vita sia promossa, cambiata o elevata.
>
> Tale esigenza si adempie col suggerire immagini che rechino con sé impulso di vita; e la forma generale di questo modo di operare si potrebbe chiamare, dalla sua manifestazione più cospicua, *oratoria*, quell'oratoria che i retori chiamavano "arte di muovere gli affetti". Assai volte (da Platone a Kant) l'oratoria è stata vituperata, perché "non diceva la verità"; ma, tutte quelle volte, la colpa non era nell'oratoria, sibbene degli unilaterali filosofi, che non riuscivano a scorgerne le profonde ragioni a l'ufficio proprio.»

Non è influenzabile

Inoltre lo spirito è monadico perché non è influenzabile, cioè io non solo non vengo «stampato» dalle idee degli altri, ma anche non vengo «impregnato» dalle altrui emozioni

(sentimenti, umori, caratteri, stati d'animo, eccetera). E anche su questo punto voglio citare Croce:

> «Conviene confutare o schiarire un comune equivoco psicologico, negando che possa provarsi mai, a rigor di termini, piacere per l'altrui piacere o dolore per l'altrui dolore. Il piacere e il dolore dell'individuo sono, in quanto tali, assolutamente incomunicabili, perché è assurdo che un individuo si trasfonda in un altro, ossia che un momento della realtà sia un momento diverso della realtà. Il piacere al piacere altrui o il dolore al dolore altrui è piacere e dolore nostro, *per motivi nostri*: al modo stesso che il piacere dei genitori per la felicità coniugale dei loro figliuoli non è certo identico alla luna di miele che godono questi figliuoli. Sicché nel piacere che prendiamo al dolore che altri soffre c'è sempre una ragione nostra, diversa dal soffrire altrui; la quale, nel caso della vendetta, è l'attuazione della forma utilitaria della giustizia, quella sorta di calcolo economico onde, nell'infliggere dolore a chi ci ha recato dolore, riteniamo di stornare lui o altrui dal recarci altro dolore in avvenire, o nel rallegrarci della vicenda che fa soffrire chi ci ha fatto soffrire, ci sembra quasi di avere dalla parte nostra, nostro aiuto e collaboratore, Dio, la Fortuna o il corso delle cose. Anche nella vendetta, insomma, non si gode del male di altri, ma del nostro bene.»

Ma che cosa vuol dire Croce con la frase «piaceri e dolori non sono comunicabili»? È vera? Risponde alla nostra esperienza?

Difficoltà (l'entusiasmo, l'affettività, l'eccitazione, la formazione del carat-tere)

L'esperienza parrebbe mostrare che le emozioni (piacere, dolore e tutte le altre) sono, invece, comunicabili e diffusive o addirittura contagiose. Infatti, quando siamo allo stadio e tutti si alzano per il goal, ci sembra di essere spinti ad alzarci anche noi, più che se nessuno o pochi si alzassero e la folla rimanesse compassata e silenziosa. Quando siamo con una o più persone irascibili, nervose e prepotenti pare che anche noi siamo spinti al nervosismo e a perdere la calma; quando siamo con persone allegre, spiritose e ridenti anche noi ci rallegriamo; quando vediamo fumare o sbadigliare o mangiare pare che anche a noi venga voglia di far lo stesso.

E pensa all'affettività. Non capita forse che l'affetto sorga anche dal pensiero che ci sia un analogo affetto nella persona amata, mentre non sorgerebbe se la persona amata fosse frigida o assente? Ancora: una forma degradata della sessualità, quale è la pornografia, pare stare tutta nell'influenzabilità emotiva: le eccitazioni degli altri – vere o solo recitate nelle immagini e nelle parole – paion far nascere eccitazione in chi guarda e ascolta.

Ma esaminiamo un problema più profondo e difficile: l'origine della formazione della personalità. Come fare a dire che lo spirito è monadico e non influenzabile? Infatti consta che un bambino nato e cresciuto tra genitori aggressivi e distruttivi sarà aggressivo; uno cresciuto tra genitori avidi e ladri difficilmente rispetterà le proprietà altrui; uno cresciuto tra genitori lussuriosi e perversi difficilmente potrà avere una sessualità sana.

Dunque parrebbe che Croce abbia torto.

Discussio-ne delle difficoltà

Da parte mia non dispongo di una soluzione sistematica e pienamente persuasiva a queste difficoltà. Però vorrei insinuarti dei dubbi e suggerirti delle riflessioni su questo argomento, al fine di renderci conto che, se non altro, esso è problematico e non scontato. Ipotizzo, dunque, che, quando mi alzo assieme agli altri spettatori allo stadio per il goal, faccio questo non perché gli altri mi «impegnino» con il *loro* entusiasmo quasi «trasfondendolo» in me, ma perché in questa occasione ritengo di poter rendere manifesto il *mio* bisogno di entusiasmo (di idealizzare qualcuno o qualcosa in forma liberamente infantile) senza timore di essere giudicato male dagli altri, in quanto gli altri fanno con me un implicito patto di tolleranza reciproca: anche loro, infatti, vogliono manifestare entusiasmo senza timore di disprezzo. L'entusiasmo dunque non è stato «trasfuso» in me, ma in me già c'era e in questa occasione mi sono solamente sentito libero di manifestarlo.

Inoltre: si tratta dello «stesso» entusiasmo degli altri? Cioè risponde agli stessi uniformi motivi? Direi di no: se guardassimo dentro ciascuno di coloro che al goal nello stadio si alzano gridando vedremmo che ciascuno ha motivi diversi per decidere di andare allo stadio e per potere, nella reciproca tolleranza, manifestare la sua idealizzazione entusiastica: qualcuno avrà trovato impraticabili altri canali di manifestazione dell'idealizzazione; qualcuno avrà trovato scialbe o impraticabili altre forme di idealizzazione; qualcuno non avrà trovato nel pomeriggio esperienze reali soddisfacenti o non le avrà ritenute possibili dato il curricolo della settimana appena trascorsa; qualcuno avrà scelto di andare lì per stare con alcuni cari amici o compagni; qualcuno per sentirsi in un curricolo di esperienze e di identità («sto diventando bravo, esperto, competente, almeno come spettatore, di quello sport che è il calcio»); e via discorrendo. Dopo l'urlo, infatti, ciascuno si ricompone in una faccia e in un'attività diversa – qualcuno arrabbiato, qualcuno distratto, qualcuno allegro, qualcuno chiacchiera, qualcuno cerca i volti umiliati dei tifosi avversari, qualcuno pensa a cosa farà dopo – dimostrando così che pur se il veicolo espressivo è stato lo stesso, e cioè l'urlo, la realtà espressa stata, per ciascuno, diversa.

E riguardo all'esempio dell'affettività: l'affetto nell'amante già c'è, ma si manifesta quando sa che può essere corrisposto e non frustrato, e la testimonianza di tale corrispondenza è il vedere un affetto anche nella persona amata. E, comunque, nei due partner gli affetti sono diversi e hanno storie e motivazioni diverse.

Riguardo all'esempio della pornografia: direi che nel voyeur l'eccitazione già c'è ma è repressa dal senso di colpa che deriva dall'intuizione di star trasformandole altre persone in oggetti privi di personalità. La recita pornografica, però, può eludere il senso di colpa perché mostra che le altre persone, con la loro stessa esibita eccitazione, consentono ad essere trasformate in oggetti.

E riguardo alla difficoltà maggiore, quella dell'influenza dei genitori sui figli, risponderei: è vero che il piccolo cresciuto tra genitori aggressivi, dissociati, avidi, lussuriosi, può sviluppare, di volta in volta, un carattere aggressivo, dissociato, avido, lussurioso (per limitare il discorso degli «influssi» negativi); ma ciò non perché in lui siano «trasfuse» simili passioni.

Seguendo l'immagine che Melanie Klein - «madre» della psicanalisi dopo il «padre» Freud – ha del bambino piccolo, io vedo piuttosto un soggetto che ha già in sé desideri aggressivi e avidi e ha già in sé un meccanismo incontrollato di scissione, proiezione, introiezione e idealizzazione. Questi desideri e questi meccanismi, nel complesso, risulterebbero autodistruttivi, ma il contatto coi genitori – e soprattutto con la madre quale prima rappresentante de facto dell'umanità in atto che si avvicina all'essere umano in potenza – risulta essere di solito il contatto con un comportamento del «mondo esterno» che inibisce gli impulsi autodistruttivi del soggetto, permettendo solamente o prevalentemente lo sviluppo di quelli – anch'essi già presenti in lui – costruttivi.

«Di solito» (e qui mi vengono in mente le belle descrizioni che lo psicanalista Donald Winnicott fa – sviluppando i presupposti di Klein – sulle «mamme abbastanza buone»), ma non sempre e non riguardo a tutti gli aspetti: dunque quei genitori che, malati o parzialmente malati essi stessi, non saranno in grado di inibire nel bambino l'impulso negativo A permetteranno che questo si manifesti e si sviluppi; quelli che non saranno in grado di inibire nel bambino l'impulso negativo B permetteranno lo sviluppo di tale impulso negativo B; e così via.

Il discorso vale, naturalmente, anche per i presunti «influssi» positivi: essi già sono nel bambino e i genitori abbastanza buoni costituiranno quell'ambiente che permette la loro manifestazione e il loro sviluppo, mentre genitori cattivi e cioè malati saranno coloro che impediscono – attraverso varie forme di frustrazione, minaccia, aggressione – tale manifestazione e tale sviluppo.

Ma sia gli impulsi negativi che quelli positivi già c'erano, nel bambino, e non sono stati «trasfusi» dai genitori. In effetti «impressione», «influenza», «trasfusione» sono immagini che vengono dalla fisica meccanica o idrodinamica o termodinamica o elettrodinamica; immagini astrattamente materialistiche e inadeguate per i fenomeni dello spirito concreto il quale è vita e per il quale meglio – anche se, certo, sempre restando a un certo livello di astrazione – sarebbero applicabili le immagini o metafore provenienti dalla biologia. Come l'immagine che sto usando ora, vagamente imparentata al modello innatistico del sistema immunitario dell'organismo.

— • — • —

Lo spirito è «attuale»

Lo spirito è «attuale», cioè sempre in atto e non si trova mai in una fase della sua storia che sia completa potenzialità – e dunque «mancanza», «imperfezione» – rispetto a una qualsiasi altra fase, presunta come più «perfetta».

La concezione dualistica, invece, crede che lo spirito possa trovarsi in molte situazioni di non attuazione in cui soffre incompletezza e miseria: il bimbo rispetto all'adulto, l'ignorante rispetto al dotto, il primitivo rispetto al civilizzato, l'amante rispetto all'amato.

Nella vita non esisto-no fasi perfette e fasi imper-fette

Per il dualista materialistico bambino, ignorante, amante, sono qualcosa in meno rispetto ai loro corrispettivi, sono «inferiori»: egli non riesce a vedere quei momenti come tanto necessari e sostanziali quanto i loro corrispettivi, e che non sono dunque «parti» (incomplete) di uno spirito che potesse anche non essere attuato, ma sono bensì «modi» (completi) di uno spirito che è sempre, per quanto sempre diversamente, attuato.

Esiste anche il dualista spiritualistico e romantico che, contrariamente a quello materialistico, pone la superiorità nell'altro elemento di ciascuna coppia di situazioni: egli pensa il bambino superiore all'adulto, il semplice superiore all'erudito, il primitivo superiore al civilizzato, l'amante superiore all'amato. Anche lui pensa che vi possano essere nella storia dello spirito fasi «perfette» e fasi «imperfette».

Ma così non è; e cito ancora Croce:

> «A dirla in breve, quella interezza della Verità che si vuole cercare grazie all'inseguimento delle singole verità in un processo mentale che presto si dimostra un progresso all'infinito, cioè di un fine non conseguibile, vedo che bisogna, invece, ricercarla non al capo – inesistente – della serie, ma nella serie stessa, in ogni anello della serie, immanente in ciascuno. Potete immaginare che il fanciulla non possiede la Verità del mondo in cui è entrato a vivere e che gioisce nel vivere? La possiede, tanto che nessun dubbio, nessuna inquietudine di ciò lo sfiora. Ma mi domanderete: "A che allora tutta le fatiche e gli affanni per la ricerca del vero, a che il gran pregio che agli acquisti di

> questo, alle verità particolari, si attribuisce, se possediamo sempre la Verità totale?". Poiché la verità s'intreccia sempre con la vita dell'azione e l'azione è sempre la Verità totale?". Poiché la verità s'intreccia sempre con la vita dell'azione e l'azione è incessante creazione del mondo, a ogni moto che si crea nuovo, il pensiero deve pensarlo e riportarlo all'unità precedente; e ciò richiede fatica e spesso sforzi gravi e lunghi, e nello sforzo si combatte contro il pericolo di smarrirsi e di non vedere chiaro e di non vedere affatto, di essere sedotti e indotti a credere il contrario del vero. Eppure tutte le verità particolari sono sufficienti nelle condizioni date, e tutte sono rese insufficienti dalle nuove domande che i fatti nuovi sollecitano, e tutte sono da integrare, e perciò non dissipano ma si conservano nelle nostre nuove verità, così come i fatti si conservano nei fatti. Non andiamo in cerca della verità, né del bene, né del bello, né della gioia in qualcosa che sia lontano da noi, distaccato e inconseguibile – e in effetti inesistente – ma unicamente in quel che noi facciamo e faremo, nel nostro lavoro, nel cui fondo c'è l'universale, di cui l'uomo vive.»

Nella natura umana non esistono facoltà superiori e facoltà inferiori

La ragione profonda, poi, del fatto che non esistono fasi o età o momenti privilegiati dello spirito, risiede nelle struttura interna dello spirito stesso. Esso è infatti l'unità di molte distinte facoltà, delle quali nessuna è privilegiata: lo spirito è senza gerarchia, è, per così dire, assolutamente «democratico».

Il dualista pensa che l'intelletto sia superiore alla volontà o la volontà all'intelletto, che la sensibilità sia superiore alla ragione o la ragione alla sensibilità, che sia meglio amare piuttosto che calcolare o meglio calcolare piuttosto che amare, che sia preferibile la memoria alla speranza o la speranza alla memoria, che la teoria sia superiore alla pratica o la pratica alla teoria, che sia più nobile la fantasia del pensiero o il pensiero alla fantasia. Insomma, crede che nello spirito vi siano facoltà «superiori» e facoltà «inferiori» e che dunque bisognerebbe coltivare quelle a scapito di queste e, al limite, tendere ad eliminare queste per conservare solo ed esclusivamente quelle.

L'idealista, invece, sa che tutte le facoltà sono ugualmente necessarie per la vita dello spirito, e che, trascurando qualcuna di esse, lo spirito si ammala, e che, eliminando qualcuna di esse, lo spirito muore. Lo spirito, infatti, morirebbe se fosse tutto ragione senza sensibilità, o se fosse tutto sensibilità senza ragione; se fosse tutto contemplazione senza azione, o se fosse tutto azione senza contemplazione.

Se dunque lo spirito non ha al suo interno parti inferiori «misere» e «mancanti» rispetto a parti «superiori», allora neanche al suo esterno si trova a vivere fasi perfette o fasi imperfette.

— • — • —

Lo spirito è «libero»: non esisto-no sedi privilegia-te della vita

Lo spirito è «libero»: spirat ubi vult. Esso è dovunque, in ogni luogo o parte della realtà, e cioè qualsiasi oggetto o atto si mostra, prima o poi, come spirituale, come inserito e collaborante in un piano unitario.

Questo non vuol dire che *contemporaneamente* ogni cosa ed atto mi appaiono con un senso e uno scopo, e tantomeno che appaiano con un senso e uno scopo buoni. Dire questo, oltre che assurdo, sarebbe uno schernire la dolorosa e faticosa esperienza della vita umana. Quel che, invece, voglio dire è che anche se in molte situazioni io non vedo *quale* particolare senso c'è, però, quando sono in una prospettiva sana e vitale, conservo nello sfondo della mia coscienza la convinzione che *un* senso, per quanto ora a me sconosciuto, comunque ci deve essere.

E voglio dire, inoltre, che l'apparizione del senso può avvenire in qualsiasi sede o atto, senza che vi siano sedi/atti privilegiati (dove sempre o per lo più il senso apparirebbe) e senza che vi siano sedi/atti emarginati (dove mai o quasi mai il senso apparirebbe).

Esempi: Pallade Atena e il Risorto

Lo spirito è come Pallade Atena nell'*Odissea*: compare ad Odisseo e a suo figlio Telemaco senza preavviso, ora sotto le spoglie di una persona nota come l'amico Mentore, ora sotto quelle di una persona ignota, ora come vecchio ora come giovinetto, ora come uomo ora come donna, e anche come un uccello, una nebbia, una spuma di onda marina. Certo, Atena potrebbe comparire nel tempio marmoreo e incensato dove, su un podio, sia esposto il simulacro ed arda l'altare di Atena stessa; ma, di fatto, Omero non ce la mostra lì.

Oppure pensa a Gesù dopo la risurrezione: appare alle donne e ai discepoli, cioè ai suoi amici, ora come un'assenza (un sepolcro vuoto); ora come un loquace e ritroso giardiniere; ora come un viandante pedone in un villaggio alla periferia di Gerusalemme; ora come un uomo affamato che si arrostisce del pesce sulla riva del lago di Tiberiade mentre gli apostoli stanno stancamente lavorando. Appare in maniera imprevista, tanto è vero che alle prime non viene riconosciuto. Certo, Gesù sarebbe potuto apparire nel tempio di Jahvè, che gli apostoli continuavano a frequentare, mentre essi pregavano il Dio degli Eserciti; ma, di fatto, gli evangelisti non ce lo mostrano lì. E perciò anche i cristiani potrebbero dire, con Ovidio, «est deus in nobis, agitante calescimus illo».

Per il dualismo, invece, lo spirito è o si mostra solo in aree privilegiate, e al di fuori di tali sacri recinti mai si mostra o anche neppure è. Hanno dunque, i dualisti, una concezione ben misera e sfiduciata dello spirito: per loro esso è solo nella preghiera esplicita o nel sacramento religioso o in luoghi ed edifici sacri o negli esercizi dell'ascesi e della penitenza. O, anche, nella bellezza della natura, dei corpi, dell'arte, o nell'amore passionale e romantico, o nelle opere della legge, o nella scienza e nella filosofia, o nella forza e nel potere dello stato o di altro. Lo spirito è comunque, per i dualisti, solo in quelle determinate cose altrove non è.

Auspicio di una continua critica alla sacralità

Ma anche un pensatore antidualista come Hegel manteneva residui di dualismo (pensava, infatti, che non tutti i fatti storici fossero necessari) e Freud e Croce, in forme diverse, nel XX secolo hanno criticato tali residui. Naturalmente, tale critica non è conclusa, e il lavoro del pensiero antidualista è ancora aperto, perché sempre, per quanto in forme diverse, risorge il fantasma del «sacro» (col suo compagno, il fantasma del «demoniaco»). Ma tale lavoro della critica non è frustrante processo in infinitum: è semplicemente il compito che ogni generazione e ogni individuo può e deve espletare nel suo tempo, nelle condizioni – sempre nuove – date.

È un po' come nelle parole di Gandalf agli hobbit:

> «Per molte ere dagli dei Valar, dai grandi re elfi antichi, dai possenti uomini di Numenor e da altri il Nemico è stato abbattuto e vinto. Per coloro che *allora* lo vinsero, la vittoria fu definitiva e soddisfacente; per loro il compito fu condotto al fine migliore. Ma *ora* c'è ancora il Nemico e la Compagnia dell'Anello deve combatterlo e, se potrà, vincerlo. Se lo vincerà, ci sarà ancora un Nemico nelle ere future? Sì, probabilmente, ma il combatterlo sarà il compito proprio ed esclusivo delle generazioni future, e attraverso tale compito - che è loro dovere inalienabile ma anche loro inalienabile diritto – esse realizzeranno sé stesse. A noi basti la nostra lotta e – come speriamo – la nostra vittoria»

— • — • —

3
Le attività dello spirito

Dopo averti proposto gli attributi dello spirito dal punto di vista interno, ora, dal punto di vista esterno, posso parlarti delle sue attività. «Interno» e «esterno» sono, naturalmente, categorie imprecise e di comodo, che uso solo per facilitarmi l'esposizione.

Lo spirito comunica diretta-mente con le persone e non con le cose

Le capacità espansive o «pratiche» dello spirito a volte, dalla tradizione poetica e in genere fantastica del passato, sono state ritenute «magiche». Questa interpretazione è però confondente: infatti implica la pretesa che lo spirito possa agire comunicando direttamente conel cose, staccandole dalla loro concreta esistenza che è di appartenere – assieme segno e strumento di un preocesso di espansione – alla sfera vitale degli esseri umani. Quest'illusione i comunicare direttamente con le cose, astraendole dal loro contesto umano, ha sempre prodotto, attraverso la confusione e l'ignoranza, sia speranze vane sia torbidi inganni. Con le cose, invece, lo spirito può comunicare solo indirettamente, cioè rivolgendosi direttamente alle persone, le quali poi risponderanno agendo e dunque producendo mutamenti che coinvolgeranno anche le cose rientranti nella loro sfera vitale.

Mi spiego con un esempio: Gesù fu «magico» nella moltiplicazione dei pani e dei pesci non certo perché produsse un frivolo ed inutile processo di germinazione spontanea di embrioncini di pagnottine dentro i grembi di gravide pagnottone, né clonazioni cadaveriche tra resti di non più vivi pesciolini; ma perché condivise – attraverso discorsi e comportamenti che non conosciamo e di cui sappiamo solo che presero spunto dal piccolo dono spontaneo di un ragazzo – la folla di coloro che possedevano a tirar fuori e dividere le proprie vettovaglie con la folla di coloro che non possedevano. Le vettovaglie – le cose – sono le espansioni strumentali ma anche segniche («sappi che io sono uno di quelli che possiede!») della sfera vitale di alcune persone, e su queste agì lo spirito di Gesù.

Bisogna inoltre dire – contro l'onnipotenza dell'interpretazione magica – che lo spirito è ben lontano da essere in continua espansione, intendendo con «espansione» una manifesta modificazione del mondo esterno. Lo spirito è, sì, sempre attivo, ma non sempre espansivo: la sua espansione può essere infatti continuamente – per quanto in forme sempre

diverse – ostacolata dall'invasore; e, dunque, tutta una dimensione della vita dello spirito riguarda, anche spasima, perché teme, collaborando con l'invasore, di potersi autodistruggere.

La dimensione espansiva, dunque, coesiste sempre con l'altra dello spasimo e della lotta;se da questa non è materialmente separabile,essa è però concettualmente distinguibile. E a questo proposito vengo ora a parlare di alcuni suoi aspetti: l'efficacia, l'intelligenza, l'esemplarità, la capacità di curare e guarire.

— • — • —

Efficacia: la volizio-ne coinci-de con l'a-zione

Efficacia: ogni *volizione* (atto di volontà) dello spirito ha un effetto, cioè si realizza in un'*azione*: non c'è una «pesante natura esterna» a rallentare o ostacolare o impedire la trasformazione della volizione nell'azione; e questo – ultimamente – perché volizione e azione sono la stessa cosa. Scriveva Croce:

> «La distinzione tra volizione e azione non si può affermare se non in forza e a documento di una concezione metafisica dualistica, di uno spiritualismo astratto che ha per termine correlativo la materia come entità e sostanza; ma è tolta via dalla concezione idealistica, la quale non conosce se non una sostanza unica, e questa poi non veramente come sostanza, ma come spiritualità e soggettività. Senza peraltro fondarci ora su tali considerazioni, e attenendoci in conformità dell'ordine da noi seguito all'esame dei fatti della coscienza, affermiamo che non si potrebbe additare un solo fatto volitivo che non sia insieme un movimento, come si dice, fisico. Questi atti volitivi i quali, secondo alcuni filosofi, si consumerebbero nell'interno della volontà e si distinguerebbero in tal modo da quegli altri che si tradurrebbero in fatti esterni, sono una chimera. Ogni volizione, piccola che sia, mette già in movimento l'organismo e produce effetti cosiddetti esterni: il proposito è già un'effettuazione, un inizio di combattimento; perfino il semplice desiderare non è senza effetti, se è possibile struggersi (come efficacemente si dice) in desideri. Per il verso opposto, non sarebbe possibile recare esempio di azioni senza volizioni. Si addurranno gli atti istintivi o quelli abitudinari, divenuti istintivi; ma anche questi non sono messi in movimento se non dalla volizione, non già nei loro particolari uno per uno, ma nel loro insieme; come una sola mano mette in movimento una macchina complicatissima, che mille mani già costruirono. Né volizione, dunque, senza azione, né azione senza volizione.»

Dunque, io so che la vita in me non vive mai invano. Questo estende, inoltre, il campo della mia responsabilità, fino ai semplici desideri. Come hanno saputo i saggi delle varie regioni: a un desiderio buono corrisponde una crescita nella realtà; a un desiderio cattivo un'involuzione.

L'azione è distinta dall'acca-dimento

Quanto appena detto non va confuso con l'idea onnipotente per la quale la mia volizione coinciderebbe con le volizioni delle altre persone sì da produrre quel che si chiama «successo». Distinzione già fatta da Croce:

> «Quando dunque si afferma che una volizione è tale davvero solo se produce effetti, o che una volizione si giudica dalle conseguenze, non si può non assentire. Ma nel predetto significato soltanto, e non in un altro che queste proposizioni prendono talvolta e che conviene rigettare: nel significato nel quale si confonde l'azione (volizione-azione) col *successo* o *accadimento*. La volizione coincide con l'azione, ma non già con l'accadimento.
>
> E non può coincidere: perché che cosa è l'azione e che cosa è l'accadimento? L'azione è opera del singolo, l'accadimento è opera del Tutto: la volontà è dell'uomo, l'accadimento di Dio. O, per mettere questa proposizione sotto forma meno immaginosa, la volizione dell'individuo è come il contributo che esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risoluta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolta a contemplare la sola. Se dunque si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si verrebbe a far dipendere un fatto da un altro fatto di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro.
>
> Sono perciò inesatti i concetti delle azioni che riescono e delle azioni che non riescono, delle azioni che si concretano pienamente nel fatto e delle azioni che si concretano solo in parte o niente del tutto. Nessun'azione (neppure quelle che empiricamente si dicono riuscitissime, neppure le più ovvie e ordinarie) riesce pienamente nel significato asserito, come se essa da sola costituisse il fatto: ogni azione diverge, di necessità e per definizione, dal successo o accadimento. Se io torno a casa per la via consueta, ogni giorno il mio ritorno a casa riesce nuovo e diverso da quello che avrei potuto immaginare: diversità sovente di particolari che diciamo minimi, ma che non però sono meno reali. D'altro canto, nessuna azione, per vana che si dica (se è azione e non già velleità d'azione e intrinseca contraddizione, o per quel tanto che è azione e non vuota immaginazione e contraddizione), passa senza traccia e senza successo. Se un'azione potesse mai essere resa vana del tutto, questa medesima vanificazione invaderebbe tutte le altre azioni, e nessun fatto accadrebbe.»

Certo, c'è in noi una voce che reclama quasi, o almeno auspica la convergenza delle volizioni diverse delle diverse persone e, dunque, la possibilità di vedere nella nostra singola volizione quasi il micromodello dell'ordinamento globale (a proposito se questa voce sia buona o cattiva, ti accenno solo che in essa c'è una parte cattiva – l'idea stolta di prevedere il futuro, di non arricchirsi con la novità dell'altro, di rimanere sempre nell'angustia di un Sé già dato ed immobile – e c'è una parte buona, cioè l'intuizione che la mia volizione, nonostante tutte le apparenze contrarie del momento, alla fine e nella sua sostanza più reale concorrerà a un bene comune, comune alla mia e a tutte le altre volizioni).

Quel che, però, reputo più importante farti notare è che in realtà abbiamo in noi un'altra e non meno insistente voce la quale ben distingue la volizione-azione dall'accadimento-successo e che, pur senza disprezzare questo, riconosce il valore autonomo di quella. E cito ancora Croce:

> «Che nessuno pensi sul serio a giudicare l'azione secondo il successo, ma che tutti la giudichino nel suo valore intrinseco di azione, può essere simboleggiato dall'esempio che non si riconosce pregio alcuno all'azione di chi in un tiro al bersaglio non colga nel segno sparando ad occhi chiusi, laddove se ne riconosce non poco a chi, dopo aver ben presa la mira, non colga nel segno ma vi si approssimi. Certamente, si sbaglia di frequentare nei nostri giudizi politici; e molte volte sono levati al cielo come uomini di grande capacità pratica gli uomini semplicemente fortunati, o vengono gettati nel fango come inetti gli sfortunati; ossia non si sa distinguere esattamente l'azione dal successo. Né soltanto nei nostri giudizi sulla vita presente, ma anche in quelli sulla vita del passato, nelle pagine delle storie, s'incontrano imbecilli erotizzati ed eroi calunniati; e a capitani sciocchissimi si attribuisce l'onore delle vittorie, a uomini di Stato ridicoli il vanto dell'accortezza, come per contrario ai saggi si addebitano le colpe dei matti o si fa loro colpa di ciò che non è colpa di alcuno, perché è l'accadimento. La storia degli uomini pratici e delle loro azioni si contorna facilmente di leggende, non mai del tutto eliminabili, perché non sono mai del tutto eliminabili il fraintendimento e l'errore.»

— • — • —

Intelligen-za: intui-zione ed empatia

Un'altra attività dello spirito è l'intelligenza, che si manifesta – oltre che come ragionamento – anche come intuizione e come empatia. Gli antichi profeti non erano astrologi che tirassero ad indovinare i fatti futuri; essi non erano altro, invece, che coraggiosi fustigatori delle eresie e delle immoralità dei re di Israele prostituiti in dubbie alleanze politiche e culturali con Egitto e Babilonia. Così, qualsiasi spirito è profetico non in quanto pre-veggente, ma in quanto veggente, cioè capace di intuizione. Come scriveva Croce:

> «Cosa significa *prevedere*? Non c'è, in questo concetto, qualcosa di assurdo, che l'etimologia stessa della parola indica, accostando e congiungendo il *pre* e il *vedere*? La prima condizione per vedere, cioè per conoscere, un fatto è che esso accada, cioè che il fatto sia. Parlare della possibilità del prevedere sembra, dunque, discorso a vuoto, su qualcosa che è per definizione contraddittorio.
>
> Pure, di "prevedere", "previsione" e "prevedibilità" si parla di continuo. Noi diciamo, per esempio, a un ragazzo scapestrato: "Se continui così, prevedo che finirai male", e abbiamo la coscienza di non dire nulla di assurdo. Come mai?
>
> Il piccolo enigma è di non difficile soluzione. Ciò che chiamiamo "prevedere" non è altro che un modo enfatico e immaginoso per esprimere non già il futuro, di cui non sappiamo e non possiamo sapere nulla e che non è materia di conoscenza, ma il presente: non è dunque un pre-vedere, ma un vedere. I preveggenti sono i veggenti: coloro che hanno buoni occhi per scorgere in ogni suo tratto la realtà attuale. Dire al ragazzo dissoluto che egli finirà male, non significa altro se non che egli è un dissoluto, e dissolutezza e felicità sono concetti che si escludono.»

L'intelligenza è empatia quando entra in consonanza col mondo interiore di un'altra persona. Come Gesù solo guardando Natanaele riposare sotto un albero di fico riuscì a scoprirne il carattere, e vedendo la donna samaritana andare ad attingere acqua al pozzo a un orario strano ne comprese la storia; così capita agli amanti fedeli e agli amici di arrivare

contemporaneamente e senza consultazioni esplicite a contemplare insieme uno stesso stato d'animo, a pensare insieme una stessa conclusione, a decidere insieme una stessa iniziativa. Ciò non accade sempre, né su tutto, ma solo su quegli argomenti che il curricolo precedente e le circostanze presenti permettono.

— • — • —

L'esemplarità: è punto di orientamento per l'altrui autonomia e non è suggestione

Un'altra attività dello spirito è l'esemplarità, la capacità, cioè, di proporsi alle altre persone come punto di orientamento per le loro elaborazioni intellettuali ed emotive. Distinguo nettamente questo significato di esemplarità dai vari fenomeni «carismatici» e narcisistici che impressionano il senso comune.

La persona «carismatica» in senso narcisistico non fa crescere ed espandere il proprio spirito né quello altrui, non crea nulla di nuovo. Dice: «dipendete da me! imitatemi!»; perciò tende, da una parte, a far sì che l'altro opacizzi la sua propria personalità, e, d'altra parte, ad autoimpedirsi ogni arricchimento nel confronto con la novità dell'altro. Il carismatico-narcisista è uno che si sente incapace, una persona bloccata a un antico e difficile momento della sua storia da cui non riesce più ad uscire, ed è costretta ad illudersi di crescere incontrandosi con l'opportunismo, la pigrizia, l'irresponsabilità di chi – per motivi vari – ha paura di sé stesso ed ha paura di pensare e così delega a lui, al «carismatico», la propria identità e la propria attività mentale.

Così il narcisista crede – e si sbaglia – di vivere e di crescere succhiando le volontà – che poi volontà non sono, perché la delega della volontà è impossibile – altrui. D'altra parte, il suggestionato (l'innamorato, il fan, il seguace, l'ammiratore, il «plagiato») crede – e si sbaglia – di essere riuscito ad evitare di fare i conti con sé stesso (e invece inevitabilmente li farà quando vedrà che il carismatico-narcisista, che non lo ama, non provvede ai bisogni del delegante, neanche li conosce; ma i bisogni restano).

L'esemplarità di cui ti parlo invece qui è un fenomeno completamente diverso: è permettere – aiutandolo nella lotta contro l'invasore – che l'altro possa pensare da sé la sua propria verità, inevitabilmente diversa da quella di chi aiuta e dà l'esempio, e avere il coraggio e la forza per seguirla.

Il contrasto tra la suggestione narcisistica e l'esemplarità buona è quello – nel romanzo di Tolkien – tra Saruman e Gandalf. La voce idealizzata di Saruman era un'illusione, ma con tutta la potenza dell'illusione:

> «Per alcuni l'incantesimo durava solo finché la voce si rivolgeva a loro personalmente, e quando parlava a qualcun altro essi sorridevano come chi ha indovinato il trucco di un prestigiatore, mentre gli altri sono ancora sbalorditi. A molti bastava udirne il suono per esserne avvinti; vi erano infine i succubi, coloro che rimanevano vittime dell'incantesimo e che ovunque fossero udivano la dolce voce bisbigliare istigandoli.»

Pensa, invece, a Gandalf, «capo» senza attributi vistosi, senza pompe né misteri né sceneggiate né minacce né vanità né esibizionismi né uffici prestabiliti né liturgie sacre (Oscar Wilde diceva: «In un tempio, tutti dovrebbero rimanere seri, tranne l'oggetto venerato»).

Il re Aragorn Elessar lo sa bene e, alla fine della guerra, si fa incoronare da Gandalf dicendo:

> «Lui è stato il fautore di tutto ciò che è stato compiuto e questa vittoria è sua».

Il potere di Gandalf è il dire la verità e – a partire dalle massime universali fino ad arrivare ai consigli pratici e necessari occasione per occasione – il permettere che gli altri abbiano intorno a sé l'ambiente idoneo per pensarla in proprio. Alla fine delle singole storie dei membri della Compagnia, nessuno dipende da Gandalf o cerca di imitare Gandalf: gli hobbit rimangono hobbit, ma più felicemente e pienamente hobbit; gli uomini rimangono uomini ma più pienamente uomini; chi doveva portare l'Anello riesce a portarlo; chi doveva diventare re lo diventa; chi voleva sposarsi si sposa; chi voleva vivere e non morire vive.

E Gandalf parte dai Rifugi Oscuri senza portare via niente dalla Terra di Mezzo: il suo «potere», veramente efficace, non è, alla fine, nel far dipendere gli altri da sé, ma nel contribuire a farli vivere non dipendenti da nessuno e sempre più amici tra loro.

— • — • —

Cura e guarigione. Esempi letterari:

Un'altra attività dello spirito è quella di curare e guarire. Si può curare in molti modi; qui voglio riferirmi al potere guaritore che lo spirito ha in sé (senza medicine, tecnologia chirurgica, eccetera).

Socrate, Gesù, Virgilio e Dante

Non aveva infatti bisogno di molta tecnologia Socrate quando curava dei loro mali i cittadini di Atene, o liberava e redimeva lo schiavo Fedone o quando riuscì a motivare la

disperata vita di Platone (come giustamente fa notare Hans Kelsen nel suo saggio *L'amor platonico*). Non aveva bisogno di molta tecnologia Gesù quando ridava la vista ai ciechi, purificava i lebbrosi, bonificava gli indemoniati, scioglieva dai loro vincoli i paralitici, svegliava i comatosi, riorientava verso la vita le prostitute e gli usurai.

E penso a un'altra guarigione: Dante Alighieri in cammino nella «selva selvaggia et aspra e forte» della vita peccaminosa fino all'Eden alle soglie del Paradiso, attraverso la discesa nell'Inferno e la salita al Purgatorio.

Respinto dalle tre belve, Dante stava per rovinare in fondo alla valle, quando vide una persona – è il poeta Virgilio, incarnazione della Ragione Naturale – che comincia a parlargli con voce debole (debole: perché da lungo tempo Dante non era più riuscito ad ascoltare e a riconoscere la voce della ragione). E Dante, angosciato:

> «"Miserere di me" gridai a lui
> "qual che tu sia, od ombra od omo certo".».

Virgilio gli racconta che Beatrice – donna amata da Dante e poi morta e ora santa in Paradiso, accanto a Dio – commossa a causa della mortale malattia del suo vecchio amico, ha inviato lui a cercarlo: Virgilio, che ha accettato l'incarico di Beatrice, sarà guida a Dante attraverso i tormenti disperati dell'Inferno e a quelli speranzosi del Purgatorio, fino alla guarigione della sua natura umana ferita dal peccato.

Virgilio, come una nuova madre e un nuovo padre di Dante, lo precede nelle strade più pericolose e difficili, lo consiglia, gli presenta gli spiriti dannati, gli libera il passo dall'ostacolo dei dèmoni guardiani, lo istruisce sul percorso, gli dà continuamente spiegazioni su tutto quanto, di volta in volta, incontrano; ma anche lo prende per mano, gli copre gli occhi di fronte alla mostruosa Gorgonie (la disperazione), lo spinge e lo tira nel dirupo crollato di Malebolge, se lo prende sulle spalle arrampicandosi per il laido corpaccione di Lucifero, gli lava la faccia con la rugiada nell'Isola Santa:

> «ambo le mani su l'erbetta sparte
> soavemente 'l mio maestro pose:
> ond'io, che fui accorto di sua arte,
> porsi ver'lui le guance lagrimose;
> ivi mi fece tutto discorverto
> quel color che l'inferno mi nascose.»

E poi lo veglia durante il sonno nella valletta dei principi, e – come un pastore di notte veglia mentre la sua capretta dorme – ancora assiste il suo sonno nell'ultima strada rocciosa

dell'ultima cornice del Purgatorio: e Dante, mentre si addormenta, vede la figura di Virgilio dritta contro il cielo stellato.

Dante è poi invitato da lui a superare l'ultimo ostacolo, il muro di fuoco che chiude la cornice dei lussuriosi, al di là del quale c'è il paradiso terrestre e c'è Beatrice per trasportarlo (ma, questa, non è più propriamente una storia di guarigione) nel paradiso celeste: Dante ha paura delle fiamme e Virgilio:

«Quando mi vide star pur fermo e duro,
turbato un poco disse: "Or vedi, figlio:
Tra Beatrice e te è questo muro!"».

Dante, allora, incoraggiato, si volge a guardarlo e lui crolla la fronte e dice:

«"Come!
volenci star di qua?"; indi sorrise
come al fanciul si fa che è vinto al pome.»

Entrano allora nel fuoco, più bollente del vetro fuso, e:

«Lo dolce padre mio, per confortarmi,
pure di Beatrice ragionando andava,
dicendo: "li occhi suoi già veder parmi!"».

arrivano infine nel giardino dell'Eden, e Virgilio, che ha portato Dante alla guarigione, deve ora lasciarlo:

«Come la scala tutta sotto noi
fu corsa e fummo in su 'l grado supremo,
in me ficcò Virgilio li occhi suoi,
e disse: "Lo temporal fuoco e l'etterno
veduto hai, figlio; e se' venuto in parte
ov'io per me più oltre non discerno.
Tratto t'ho qui con ingegno e con arte;
lo tuo piacere o mai prendi per duce;
fuor se' de l'erte vie, fuor se' de l'arte.
Vedi lo sol che 'n fronte ti riluce;
vedi l'erbette, i fiori e li arbuscelli
che qui la terra sol da sé produce.
Mentre che vegnan lieti li occhi belli
che, lacrimando, a te venir mi fenno,
seder ti puoi e puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir più né mio cenno;
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,

e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio"»

Sotto una nuvola di fiori Dante vede Beatrice – la donna amata ma anche allegoria della grazia divina – e il cuore gli balza in petto:

«Tosto che ne la vista mi percosse
l'alta virtù che già m'avea trafitto
prima ch'io fuori di puerizia fosse,
volsimi a la sinistra con respitto
col quale il fantolin corre a la mamma
quando ha paura o quando elli è afflitto,
per dicere a Virgilio: "Men che dramma
di sangue m'è rimaso che non tremi,
conosco i segni de l'antica fiamma".
Ma Virgilio m'avea lasciati scemi
di sé, Virgilio dolcissimo patre,
Virgilio a cui per mia salute die' mi;
né quantunque perdeo l'antica matre,
valse a le guance nette di rugiada
che, lagrimando, non tornasser atre.»

Queste – Socrate,Gesù, Dante e Virgilio – sono suggestioni un po' troppo vaghe e «letterarie», d'accordo. ma ora cerco di essere un pochino più esplicito.

L'effetto della cura spirituale è la guarigione dello spirito concreto, cioè assieme dell'«anima» e del «corpo», entità distinte solo concettualmente ma realmente coincidenti nel divenire storico. La prima guarigione è quella che gli stessi genitori operano sui propri figli: io non condivido infatti la concezione angelicizzante che gli illuministi di tutti i tempi hanno avuto della natura umana. Per me, come nella dottrina cristiana sul peccato originale, come per la fenomenologia dello spirito di Hegel, come per la concezione psicoanalitica di Freud e di Klein sui bambini, non esiste un iniziale momento della vita o della storia umana in cui l'uomo sia incontaminato e aproblematicamente «buono». Per me il rousseauiano «bon sauvage» è essenzialmente un selvaggio che uccide e si uccide, e spera di fuggire a tale prospettiva solo inserendosi nel progresso della vita spirituale – l'educazione dell'individuo, la civilizzazione della società – in cui via via cercherà e troverà le chances per provare a lasciare le sue spoglie selvagge.

Per la psicanalista Klein, il bambino sin dai primi mesi di vita concepisce violenti complessi di persecuzione davanti alla paura di rappresaglia per una forte aggressività

distruttiva rivolta verso l'Altro (per esempio, la madre) di cui egli si vuole cibare ma che anche invidia per la (presunta) inesauribile sua capacità di alimentare, capacità che, però, ogni tanto sembra arbitrariamente cessare e, cessando, frustra. Il senso di persecuzione rafforza continuamente l'aggressività e il rapporto invidioso verso l'Altro in un circolo vizioso e immediatamente autodistruttivo.

Il bambino kleiniano in effetti non è molto idilliaco, per dir così. Solo la presenza di una madre sana equilibrata che tollera e non si angoscia, che regolarmente alimenta, accudisce, e regolarmente, quando è il momento, interrompe alimentazione e cure, permette al bambino di vedere continuamente smentite le sue attese di persecuzione, cosicché l'aggressività rimane stabile (non si rafforza continuamente) e gradatamente è soverchiata dalla forza dell'amore che il bambino comincia a sentire verso la madre via via che riesce a conoscerla come persona intera e non solo come seno che alimenta arbitrariamente ed arbitrariamente frustra.

Per Klein, dunque, l'essere umano nasce sostanzialmente incapace di mantenere la sua umanità, la quale viene resa stabile solo grazie alla presenza di un genitore buono che continuamente cura il bambino e lo guarisce dalla sua distruttività. Winnicott, discepolo di Klein, ha poi descritto dettagliatamente il comportamento della madre «abbastanza buona» che permette l'umanizzazione del bambino, mettendo in luce però anche l'impulso creativo del bambino a tale comportamento della madre, comportamento che dal bambino è realmente – anche se in gran parte non consciamente – suggerito; Winnicott ha cioè sottolineato come l'umanità in potenza coesista nel bambino contestualmente all'umanizzazione in atto compiuta dalla madre. Fermo restando, comunque, che: «in psicologia bisogna affermare che il bambino piccolo cadrebbe letteralmente a pezzi se non fosse tenuto insieme dalla madre».

Interventi ordinari e interventi straordina-ri

L'iniziale funzione vivificatrice dei genitori viene proseguita in tutti i momenti successivi della vita dalle persone buone che l'individuo incontra: i momenti notevoli sono ordinariamente gli incontri con gli amici, tra i quali ricordiamo specialmente il coniuge. Straordinariamente, se gli incontri ordinari sono mancati in tutto o in parte, possono intervenire altre figure. Le religioni di tutti i tempi e paesi, in maniera più o meno efficace a seconda del livello di verità loro proprio, hanno sempre voluto svolgere – tra le tante e diverse funzioni che svolgono – questa funzione di cura straordinaria delle persone derelitte e depravate delle cure ordinarie. Per millenni, nel cristianesimo, tale cura è stata chiamata

«conversione dai peccati», e la sua efficacia è stata varia, sia in relazione alla bontà di chi si proponeva come guaritore.

Colleghi e/o successori dei religiosi «direttori spirituali», nel mondo contemporaneo sono altri «curatori di anime» (psico-terapeuti) di formazione culturale più «scientifica», per esempio gli psicanalisti.

Facilmente nasce lo scetticismo popolare attorno a queste figure di guaritori «straordinari»; e nasce non senza ragione perché molti taumaturghi, preti e frati, confessori, mistici, guru, maestri spirituali, psicanalisti, non sono stati e non sono altro che manipolatori di formule verbalistiche. O anche, perché essi sono buoni, ma non molto buoni.

Bisogna infatti essere *molto* buoni per recuperare l'umanità di chi è già malato in atto (e non solo malato in potenza tanto quanto è sano in potenza, come il piccolo bambino): quando l'essere umano non è ancora ammalato, è egli stesso a suggerire creativamente al guaritore le cose giuste da fare per comunicargli e preservargli la salute; e dunque questi basta che sia *abbastanza* buono, né deve possedere un'«arte» più perfezionata.

Ma il malato in atto non riesce più a suggerire facilmente né chiaramente al guaritore i provvedimenti da prendere, perché addosso – per usare ancora un concetto di Winnicott- si è costruito un «falso Sé», cioè un insieme di procedure di pensiero e di azione solamente volte a farsi tollerare dalla società, mucchi di convenzioni solamente esteriori che ostruiscono quasi ogni possibilità di chiedere aiuto in forma visibile e comprensibile per i propri autentici bisogni.

Il winnicottiano «falso Sé» è una malattia, cioè un'inadeguata reazione di difesa contro il male; reazione però che, se magari è necessaria (nel senso che al momento altre risorse non erano disponibili), è anche nociva, perché, una volta costituitosi, il «falso Sé» ostacola l'efficacia degli incontri con i guaritori ordinari, con le persone abbastanza buone.

D'altra parte non voglio neanche irrigidire e materializzare questa distinzione tra «ordinario» e «straordinario», e voglio suggerire che non solo «gli esperti» ma tutti noi – secondo certe circostanze esterne, secondo certe parti di noi, secondo l'affinità con certi particolari malati che possiamo incontrare – possiamo risultare, in certi momenti, e funzionare come persone *molto* buone. Tutti, secondo le infinitamente varie vicende della storia, che è sempre organismo di individuali incontri tra individui, abbiamo avuto e possiamo avere questa

chance di curare e guarire, quasi componendo, quali elementi parziali di un'imprevedibile sommatoria, una comunità guaritrice.

— • — • —

4
Lo spirito malato e lo spirito sano

Tra spirito malato e spirito sa-no esiste una distin-zione con-cettuale ma non una sepa-razione re-ale

Quanto ti ho detto sulla curqa e sulla guarigione, e più ancora tutto lo svilogimento della mia lettera, forse potrebbe occasionarti un fraintendimento. Se c'è qualcuno che guarisce e qualcuno che deve essere guarito, se ti indico quali sono le «virtù» attive e contemplative, se ti metto in guardia sulle forme del «male», se col descriverti gli stati di solitudine e ompagnia ti esorto al rapporto interpersonale buono e critico quello cattivo; ecco, forse tu potresti pensare che sia reaalmente possibile separare uno spirito malato da uno spirito sano.

Ora, ti ricordo le mie precedenti considerazioni su «distinzione concettuale» e «separazione reale». Il discorso etico è un discorso «pratico», il quale, cioè, esorta, organizza le idee e contribuisce a muovere gli affetti verso quel fine comprensivo di tutti gli altri fini, che è la felicità. E, in questo senso, tutta la mia lettera esorta me ed esorta te ad aspirare alla salute morale e a tener presente l'esemplarità dello spirito sano, perché si scopre che questo spirito sarà l'unico felice.

Ma il discorso etico o della volontà è concettualmente distinto dal discorso teoretico o dell'intelletto, anche se intelletto e volontà non sono realmente separati nella ragione, cioè nell'essenza della natura umana; e così la domanda «che cosa vogliamo fare? che cosa vogliamo diventare?» non si trasforma mai nella domanda «cosa siamo?»; non può sostituirla né da essa venire sostituita. Voglio dire che è impossibile la situazione in cui io, avendo compiuto le azioni giuste ed avendo giustamente realizzato la mia natura, potrei «finalmente» evitare di pormi la domanda etica e potrei definitivamente rispondere solo alla domanda teoretica, quella sulla mia identità; impossibile situazione in cui potrei, per così dire, essere tutto intelletto e niente volontà.

In realtà le due domande emanano da due principi distinti dell'unica natura umana, e proprio per questo sono entrambe continuamente risorgenti ed entrambe ineliminabili. Una persona che fosse ipoteticamente arrivata alla perfetta realizzazione di sé, e dunque non avesse più bisogno di porsi la domanda etica, sarebbe forse «perfetta» ma certamente sarebbe una persona morta e non più viva.

Se eticamente, dunque, dobbiamo esortarci alla salute, teoreticamente non possiamo però affermare: «questo è uno spirito sano, quello è uno spirito malato»; né «ieri ero uno spirito sano, oggi sono uno spirito malato».

Socrate, i santi del cristianesimo, B. Croce, S. Freud hanno in-segnato questa dottrina

Perché? Cominciamo col dire che, lungo la storia delle dottrine morali, molti ci hanno insegnato che la risposta alla domanda sull'identità , alla domanda teoretica, deve essere invece: «lo spirito è sia sano sia malato». Socrate insegnava che il saggio, colui che è impegnato nella ricerca del bene, ottiene un vero risultato dai suoi sforzi, cioè non solo cerca ma anche trova: quello che trova, però, è la consapevolezza di non sapere.

I santi del cristianesimo spesso, a chi li osservava superficialmente, hanno dato l'idea di essere dei falsi modesti. Più infatti progredivano nell'ascesi e nella carità, più fortemente sentivano di essere imperfetti, peccatori e bisognosi di salvezza. Mentre, in effetti, la loro non era modestia, né falsa né vera, ma era realisticamente constatazione in sé di quei bisogni e di quelle malattie che prima – prima di tanti atti di ascesi e di carità – non era loro possibile osservare.

Croce – in questo correggendo il residuo dualistico della concezione hegeliana della storia – di fronte ai modelli politici propagandati ai suoi tempi, i cosiddetti totalitarismi rivoluzionari, confutava l'idea che potesse esserci un'organizzazione sociale concreta o una particolare fase dell'evoluzione storica che fossero «perfette». Né nel passato (come pensavano i conservatori e i fascisti), né nel futuro (come pensavano i marxisti). Diceva infatti che l'idea stessa della società perfetta è falsa in teoria (cosa farebbe l'uomo una volta che non ci fosse più nulla da fare?) e pericolosa in pratica (chi crede che esista una società perfetta diventa intollerante verso tutto ciò che è imperfetto).

Freud, a proposito della psicanalisi come terapia (in cui, dunque, un «sano» cura un «malato»), scriveva:

> «Fermiamoci un momento per attestare all'analista la nostra sincera comprensione per gli adempimenti davvero pesanti cui è chiamato nell'esercizio della sua attività. Sembra quasi che quella dell'analizzare sia la terza delle professioni "impossibili" il cui esito insoddisfacente è scontato in anticipo. Le altre due, note da molto più tempo, sono quella dell'educare e del governare. Ovviamente non si può pretendere che chi vuole diventare analista prima ancora di occuparsi di analisi sia un individuo perfetto, e che quindi debbano dedicarsi a questa attività solo coloro che fossero dotati di così alta e rara compiutezza. E comunque, donde e in che modo potrà il poveretto acquisire quell'ideale attitudine che gli sarà necessaria nella sua professione? La risposta è: nell'analisi personale che egli stesso ha avuto, dalla quale prende le mosse la sua preparazione per l'attività futura. Anche così, però, non ci sarebbe da meravigliarsi se il fatto di avere a che fare ininterrottamente con tutto ciò che è rimosso e che nella psiche umana lotta per

> liberarsi dovesse scuotere e destare anche nell'analista tutte quelle richieste pulsionali che, di norma, egli riesce a tenere represse. Sono questi pericoli dell'analisi che in verità minacciano non il partner passivo della situazione analitica, bensì quello attivo: e non si dovrebbe trascurare di farvi fronte. Sul come non possono esservi dubbi. Ogni analista dovrebbe periodicamente rifarsi oggetto di analisi, senza provare vergogna di questo passo. Ciò significherebbe dunque che non solo l'analisi terapeutica del malato, ma anche la sua stessa analisi da compito terminabile si trasformerebbe in compito interminabile.

Questo ci viene suggerito da una certa tradizione di pensiero morale. E in effetti, colui – tu, io, persone più forti, sane e buone di me e di te – che a un certo punto della sua vita, confondendo l'idea concreta di salute morale con quella astratta di autosufficienza e perfezione, si congratulasse con sé stesso e dicesse come l'antico pagano «hic manebimus optime» o come l'antico fariseo «non sum sicut hominum raptores, iniusti, adulteri», ci sembrerebbe veramente buono?

La confessione del-lo spirito sano

Non sembra. In realtà ci sembrerebbe più sano colui che, in qualsiasi momento della sua vita, fosse capace di riconoscere in sé le malattie di quel momento, e facesse tra sé e sé come un discorso di questa sorta: «Io non sono mai stato tutto malato (se così fosse accaduto, in quel momento sarei morto), ma non sono mai stato né ora sono perfetto. Subisco ed ho subito fallimenti, e non solo su dettagli, ma anche riguardo realtà centrali della mia vita – per esempio, i rapporti con le persone più care, o l'interpretazione cosciente della mia identità, o il mio desiderio di conoscenza in generale – e ho tanto bisogno di un presente e di un futuro di migliore salute.

Posso io dire di non avere nessuna persona che vorrei tanto potere amare, ma che è lontana nel tempo e nello spazio o nella mia capacità di capirla,e io sento quasi un inestinguibile debito d'amore verso di lei, ma la "vita" ci separa?

O non ho io forse persone da cui vorrei essere amato ma vedo che la "vita" impedisce che esse mi riconoscano così come sono io e che possano entrare in un vero contatto con me, e non vedo forse il rischio di sentirmi da loro quasi ignorato o sottovalutato, o disprezzato, o tradito?

O non ho io età confuse della mia vita, ricordi deformati e oscurati, parti della mia personalità cattive che – purtroppo – non riesco a non amare, a non circondare di una fittizia aureola di bontà e che, dunque, poiché il tempo e le altre sopravvenienti situazioni sembrano sommergerle e soffocarle, io desidero difendere, quasi sentendo per esse una nostalgia lancinante e dicendo col poeta Leopardi che "giovinezza, ahi giovinezza, è spenta"?

O non ho io forse, dentro di me, qualche "Super-io" (come lo chiamerebbero gli psicanalisti) e cioè voci interne e istanze psichiche severe che mi accusano duramente per i miei difetti veri o immaginari, e che mi costringono – almeno in certe situazioni, almeno riguardo a certe persone – a sentirmi oppresso da un'angosciosa urgenza, da un senso di inferiorità e di insufficienza colpevole?

O non ho io forse, fuori di me, persecutori in carne ed ossa che compiono, vicinissimo alla mia sfera di vita e di azione, ogni genere di ingiustizie nei confronti della mia persona o delle persone che amo, dei valori in cui credo, e questa loro persecuzione tende a confondere ed oscurare la mia fede, quasi inducendomi a pensare che essi persecutori siano capaci di bloccare lo sviluppo mio, dei miei cari, dei valori morali, della verità?

O non ho in me, addirittura, vere e proprie perversioni della conoscenza e della volontà le quali – almeno in certe situazioni, almeno riguardo a certe persone, quando il mio spirito è distratto o addolorato o stanco – mi spingono a falsificare la realtà a me stesso e agli altri, facendomi così distruggere alcune o molte chances di vita?

Sì, tutte queste cose mi riguardano, e se il fallimento – la malattia dello spirito – è questo continuo sorgere e premere di problemi, di errori e di dolori, io non posso che dire di essere anche io uno spirito malato.»

Considerazioni idealistiche sul bene e sul male

Ineluttabilità del male, dunque? In un certo senso sì, ma non in un senso sconsolato e spaventato. In tutti noi – senza potere in effetti separare gli spiriti sani dagli spiriti malati – il male è inevitabile; ma lo è perché il concetto di male (e di dolore, perché la più profonda radice del dolore è la credenza – vera o immaginaria – di essere cattivi, di non avere valore morale) è in rapporto sempre e necessariamente col concetto di bene. La separazione tra spirito sano e spirito malato ha un valore pratico-esortativo, per incitare me e te a tendere verso la salute, ma non ha un valore storico-teoretico. Ci dice cosa io e tu dobbiamo fare, ma non ci dice cosa tu sei e cosa io sono.

Su come intendere l'inevitabilità del male, Croce scriveva:

> «Se si domanda quale giustificazione abbia il concetto di uno spirito malato (folle, malvagio, perverso, ecc.) contrapposto a quello di uno spirito sano, bisogna a bella prima rispondere: nessuna; perché lo spirito è sempre sano, e nel concetto di sanità è incluso e subordinato quello di malattia (di follia, di malvagità, di perversione, ecc.).
>
> Male ed errore sono non già forme del reale, come talora a torto si crede, ma nient'altro che il passaggio stesso dall'una all'altra forma del reale e dello spirito, che, nello sforzo di attuare la forma superiore, considera irrazionale, erronea, cattiva

> quella inferiore. Di che è conferma che non c'è male senza una qualche conoscenza del male, ossia senza lo sforzo, debole che sia, di superarlo: sforzo di superamento, che è poi la definizione stessa del bene. Non c'è da aver paura che, accettando questa veduta, si dia un tonfo nel crasso ottimismo o, peggio ancora, nel brutale determinismo; perché qui il male viene negato come forma del reale col farlo intrinseco al bene, e perciò aspetto o momento del bene, eterno quanto il bene e il processo che si afferma è processo di libertà in quanto liberazione.»

Io non posso evitare il male e il dolore, perché male e dolore continuamente vivono assieme allo sforzo con cui io raggiungo beni sempre più ricchi; ma male e dolore possono essere continuamente combattuti e vinti, in un processo che non è uno sterile correre sul posto, perché il bene realmente si arricchisce e si approfondisce nella lotta e niente va perduto.

Secondo tale concezione si sa, dunque, che la sofferenza non è eliminabile dalla vita anche se lo sono le singole sofferenze, e che la prospettiva è quella di superare i dolori più primitivi per conquistare, per usare l'espressione di Croce, «il diritto a soffrire più in alto». Ma il «più in alto» implica che, accanto e sopra la sofferenza si sviluppa un'apertura sempre più ampia, stabile, chiara, meno idealizzata verso la gioia, anzi verso le infinitamente varie gioie che sempre di più si diventa capaci di vedere e vivere fino in fondo nella loro individualità inconfondibile.

Non esiste nessun calcolo compensatorio di dolori e gioie – come già prima ti ho detto- perché il fine non è evitare il dolore né ottenere la gioia, bensì è raggiungere il bene ed eminentemente la bontà delle persone buone e la propria bontà come persona. Di fatto, poi, questa crescita nel bene provoca l'apertura al riconoscimento sempre più libero delle singole gioie. E l'esperienza vissuta della gioia, a sua volta, rafforza in me la fiducia in tale concezione del bene.

Questa fiducia nel valore amabile della mia individualità (anche se vedo che qui ed ora non sono amato come vorrei) e nel suo valore amante (anche se vedo che qui ed ora non riesco ad amare come vorrei), questa fiducia deve e può crescere proprio in mezzo al continuo processo della vita in cui i vecchi dolori sono vinti e ne nascono di nuovi, dolori dovuti al fatto di non accorgersi pienamente di essere amato e al fatto di non riuscire pienamente ad amare.

Non è dunque questa un'indicazione a scansare i dolori come fanno quei «saggi» e quei «filosofi» (tra virgolette perché non veramente filosofi né saggi) che esortano a moderare il desiderio dell'amore per ridurre al minimo il rischio del dolore. Croce scriveva:

> «La soluzione vera, la soluzione nobile, la soluzione umana del problema che sorge dal nesso di amore e dolore, di vita e morte, dev'essere invece l'accettazione senza riserve dell'amore e del dolore, dell'amore come strumento di lavoro, del dolore come travaglio che ci fa passare dal vecchio al nuovo lavoro. Il fine che i "saggi" o i "filosofi" si studiano di raggiungere col fiaccare l'energia dell'amore si deve raggiungere, invece, non con quest'infiaccamento e cautela sentimentale (che è poi, in pratica, impossibile), ma con l'amare con tanta elevatezza di spirito da ritrovare in questa stessa elevatezza la forza di resistere al dolore, quando viene a colpirci, e la possibilità di superarlo in un nuovo amore. Ah, le grandi cose al mondo non sono state compiute dai "saggi" e dai "filosofi", da coloro che riescono abilmente a solcare il mare della vita senza troppe tempeste, ma dagli animi appassionati ed energici, che sfidano le tempeste!».

E, per tornare al rapporto tra lo spirito sano e lo spirito malato, secondo questa concezione, quando il primo si avvicina con simpatia al secondo, acquista la capacità di accorgersi di come, in sé, le proprie parti buone siano minacciate dalle proprie parti cattive, pur presenti, e quindi di accorgersi di come il bene non sia un dato scontato e basta, ma sia anche una continua conquista. Come scriveva Winnicott a proposito della professione dello psicanalista:

> «Quando noi visitiamo un paziente psicotico, ci vien fatto di pensare: "Ecco, è solo per caso che io non sono come lui". Noi infatti conosciamo in noi stessi quel disordine del quale quello che ci si presenta di fronte è un esempio esagerato.»

— • — • —

La felicità nella Terra di Mezzo

D'altra parte il «per caso» di Winnicott non è molto filosofico: sappiamo infatti che la ragione, quando riflette, non può ammettere l'esistenza del caso, cioè di ciò che può essere come non essere (a meno che con tale parola non s'intenda solamente la nostra attuale ignoranza delle cause di un fenomeno). E inoltre ripugna alla nostra sensibilità, educati da molti secoli di tradizione religiosa, pensare che qualcuno possa, per caso o per altro motivo, essere sano e felice e qualcun altro, invece, malato e infelice.

Siccome la felicità è la realizzazione del bene propria alla nostra natura umana, così come in tutta questa mia lettera ti ho continuato a dire, e siccome parti imprescindibili di tale bene sono la giustizia e il rapporto interpersonale buono, allora non dovrebbe essere possibile una felicità casuale: infatti anche il «felice» non sarebbe tale se sapesse che la felicità fosse dovuta a un caso ingiusto, mentre tante altre persone, per questo stesso caso ingiusto, ne fossero private. La felicità, cioè, per esistere dovrebbe essere necessaria e universale.

Possiamo infatti spiritualizzare finché ci pare il concetto di felicità e dire che essa è una «forma di conoscenza»: conoscere di essere fatti per amare; conoscere di essere individui e necessari al tutto che, per essere tale, non può fare a meno di noi; conoscere che, se ci

concentriamo sui particolari beni, anche inizialmente piccoli, che abbiamo, essi diventano per noi la nostra giornata e la nostra vita; eccetera. Ma se tale conoscenza può esserci e può non esserci – come pare che accada: l'intemperante, per esempio, è bene lontano dalle conoscenze sopra tratteggiate – rimane l'inconveniente. Come dimostrare, allora, la necessità della felicità?

Magari cominciamo col semplificare il discorso notando che l'infelicità *degli altri* non può essere provata con sicurezza. La stessa chiesa cattolica nei duemila anni della sua storia si è sentita di poter provare con certezza la felicità di alcuni altri – i santi – che essa ha proclamato appunto «beati», ma mai di poter provare l'infelicità o «dannazione» di uno solo… (anche se la chiesa numerosissime volte ha condannato – cioè ha dichiarato la «dannazione» - degli *atti*, dei *comportamenti* da essa ritenuti sia produttori di malvagità, il «malum culpae», sia produttori della sofferenza legata a quella malvagità, il «malum poenae»).

Guardiamo allora ciascuno dentro sé stesso: nosce te ipsum. Nel mio percorso vitale ho effettivamente passato stadi di infelicità e ho veramente l'impressione che essi avrebbero potuto permanere ed aggravarsi fino a provocare la mia morte: avrei veramente potuto non incontrare le persone buone che – come hai visto nella prima lettera – permettono lo sviluppo di quella forma di conoscenza in cui consiste la felicità.

Però: ci sono due cose da notare. La prima è che allora, *di fatto*, speravo – pur in mezzo a grandi difficoltà – che sarei stato meglio nel futuro (pur se sbagliandomi su come questo sarebbe avvenuto). La seconda è che ora, *di fatto*, sto meglio e, sempre *di fatto*, spero di stare molto meglio nel futuro.

Questo è tutto quanto posso dire. Mi accorgo che è assai poco: *è solo la mia esperienza di fatto di avere avuto un barlume di conoscenza della bontà (la speranza) nel peccato, e di averla vista crescere in seguito*.

Certo, la mia mentalità filosofica mi spinge a pensare che l'essere questa esperienza solo un'esperienza *mia* e cioè personale non è da disprezzarsi, e questo perché bisognerebbe diffidare dal credere di conoscere le esperienze altrui. Certo, la mia mentalità filosofica mi spinge a pensare che, se l'esperienza è *di fatto* – cioè storica – ciò non vuol dire che sia contingente, perché la storia è tutto quel che c'è, e il tutto è necessario. Certo, mi spinge a vedere, inoltre, che quel *barlume* di bene che era la speranza era già ciò che bastava, perché

nel bene non vale la quantità ma solo l'attenzione che ad esso si porta; e questo vale anche per gli altri beni che avevo e che, se mi fossi attaccato ad essi come il mercante alla perla preziosa nella parabola evangelica, sarebbero stati la mia felicità.

Rimane però il fatto che allora non mi accorsi dei beni che avevo; e che allora la speranza, che pur alimentavo, non mi impediva di sentirmi infelice e di tendere all'autodistruzione; e che oggi io temo di perdere o di non sviluppare le conoscenze buone che ho acquisito (e che, in parte almeno, ti ho esposto in questa lettera).

Ecco dunque che la felicità della Terra di Mezzo – non so negli al di là dei paradisi, delle età dell'oro, del buon tempo antico, del radioso avvenire, e di altri – non solo non è possesso di un bene «perfetto» e cioè esentato dal doversi confrontare col male, ma neanche è una felicità di cui ci si senta sicuri (il fatto però che non si riesca a dimostrare la necessità della felicitò non implica che questa necessità non ci sia).

Detto questo – e come vedi non è una conclusione soddisfacente al complesso della mia lettera, ma è solo una sua interruzione in attesa di poterti comunicare altre e nuove riflessioni – ti saluto, mio caro amico, e, almeno per ora, ti lascio.

— • — • —

GUIDA AI LIBRI ANIMATORI DI QUESTA LETTERA

(Ciascun'opera ha due date: la prima è quella della composizione o della prima edizione; la seconda è quella di un'edizione recente accessibile al lettore.)

√-1 Antichità precristiana

KAROL KERENY (a cura di), *Gli dei e gli eroi della Grecia* (2 voll., Garzanti, Milano, 1976)

Questo studioso ha raccolto tutta la mitologia greca con fedeltà filologica, riportando di ogni mito le molteplici e diverse versioni e indicando chiaramente le fonti (di solito poeti, ma anche storiografi, filosofi, oratori, grammatici, ecc.). Il primo volume tratta di dei e semidei, il secondo degli eroi. Questo patrimonio di fantasie ha influenzato costantemente l'immaginario occidentale dei millenni successivi.

√-1 VII sec. a. C. circa

OMERO, *Odissea* (Garzanti, Milano, 1981)

Dante riteneva che il più grande di tutti i poeti fosse Omero. Questo antico poema (di cui ti consiglio una traduzione in prosa) s'impone certo per l'originalità e il fascino dell'invenzione narrativa; ma qui soprattutto te lo ricordo per la pregnanza simbolica dei suoi personaggi e dei suoi episodi, e anche per le sue «sentenze» di saggezza che il poeta dà, o direttamente o indirettamente, attraverso i discorsi dei personaggi.

√-1 IV sec. a. C.

ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco* (Laterza, Bari, 1979)

Tommaso d'Aquino ed Hegel, così come fecero molti altri, definirono Aristotele il più grande di tutti i filosofi. Questo suo libro è il più studiato trattato di etica della storia. Come tutte le opere di Aristotele si presenta come una serie di appunti per lezione scolastica e dunque non brilla per sistematicità d'impianto né per fascino dello stile.

Se dovessi proporzionare questa recensione alle altre che ti propongo seguendo criteri d'importanza, dovrei scrivere un libro; e ora non mi è possibile. Comunque spesso nel corpo della mia lettera ho citato esplicitamente concetti e testi *dell'Etica* aristotelica. Qui ti ricordo solo i titoli dei contenuti: rapporto tra etica individuale ed etica sociale; l'efficacia del discorso etico; l'oggetto dell'etica; il destinatario del discorso etico; critica dell'etica platonica; la definizione di felicità; le componenti necessarie della felicità; la virtù come habitus razionale; la virtù come giusto mezzo qualitativo che la ragione stabilisce tra due vizi opposti; definizione, distinzione e rapporti reciproci delle azioni volontarie e di quelle involontarie; il ruolo dell'ignoranza nella moralità; caratteri della scelta deliberata; definizione di volontà; analisi delle virtù attive (coraggio; moderazione; generosità, magnanimità; mitezza, affabilità; sincerità; umorismo; pudore; giustizia) e dei vizi ad esse contrari; analisi delle virtù contemplative (scienza; arte; intelletto; sapienza; prudenza ossia saggezza) e dei

vizi ad esse contrari; la definizione di vizio; l'intemperanza e incontinenza come due gradi della malattia della ragione; la curabilità dell'intemperante e dell'incontinente; critica della dottrina pessimista (spiritualista) sul piacere; critica della dottrina ottimista (materialista) del piacere; definizione e fenomenologia del piacere; lunga ed analitica trattazione sull'amicizia (definizioni; condizioni; l'a. per utile, l'a. per il piacere, l'a. per il bene; l'esercizio dell'a.; rapporti tra le varie forme di a.; l'a. tra diseguali; l'a. e la giustizia; l'a. è tra buoni o tra parti buone di persone anche cattive; l'a. è tra simili o tra parti simili di persone anche dissimili; l'a. per il bene comprende l'a. per il piacere e l'a. della persona buona verso sé stessa come base dell'a. con le altre persone; la benevolenza o simpatia; la concordia; diversità dell'amore nel benefattore e nel beneficiato; l'amore per gli altri come base dell'«egoismo» buono, cioè del sano amore per sé stessi; la persona buona e felice e la sua capacità di avere amici e di averli necessariamente; il numero degli amici; discussione su quali stati siano quelli in cui maggiormente si ha bisogno di amici; la convivenza e la diuturna intimità come condizione necessaria per lo sviluppo dell'a.). Aristotele conclude il trattato approfondendo con nuove considerazioni la discussione critica e la dottrina positiva sul piacere e sulla felicità.

√-1 IV sec. a. C.

ARISTOTELE, *Retorica* (Laterza, Bari, 1973)

Di quest'opera, divisa in tre parti o libri, ti consiglio di leggere solo i primi 17 del secondo libro, che arricchisce l'*Etica* con interessanti osservazioni sull'ira, sul piacere, sull'amicizia, su gioventù/vecchiaia; sul timore, la pietà, la vergogna, l'invidia (il resto dell'opera, invece, riguarda le tecniche del discorso retorico).

√-1 44 a. C.

MARCO TULLIO CICERONE, *Dialogo sulla vecchiaia. Dialogo sull'amicizia* (Garzanti, Milano, 1990)

Tante osservazioni interessanti sul tema della vecchiaia e sul tema dell'amicizia rispetto alle quali la communis opinio di tanti psicologi e sociologi di oggi appare – purtroppo – piena di pregiudizi, ingenua, spesso lontana dalla realtà. Bello lo stile espositivo.

√-1 62 - 65 d. C.

LUCIO ANNEO SENECA, *Lettere a Lucilio* (Garzanti, Milano, 1990)

Anche Seneca – come, si parva licet, ho fatto io – veicola la sua filosofia in lettere indirizzate a un amico. Non è un'opera molto profonda, ma è scritta molto bene , per me, può essere una discreta introduzione alla filosofia morale. Potrebbe disturbare l'approccio stoico e, dunque, negativo alle passioni umane: ma lo stoicismo di Seneca – non un greco ma un

romano, e uomo politico – è moderato da un eclettismo che accoglie anche le altre filosofie ellenistiche (il tardo Peritato, l'Accademia, l'Epicureismo).

Ci sono, in questo libro, molti temi della «perennis philosophia»: esistenza di Dio, provvidenza; immortalità dell'anima; apologia della ragione. Ma anche temi più propri dell'etica: le età dell'uomo; i viaggi e gli spettacoli; gli schiavi; i famigliari; gli amici; gli studi; le proprietà materiali; i rapporti con i potenti; l'ordinamento della vita quotidiana; l'esame di coscienza.

Soprattutto interessante, per quanto troppo unilaterale e pessimista, è la sua visione della vita come un continuo curare chi è malato moralmente e in primo luogo sé stessi: ogni giorno può servire a migliorarsi. La salute dell'uomo è la virtù, ed essa è stabile e sicura, solo che non è mai un dato originario ma è sempre guadagnata dal singolo individuo attraverso una lunga lotta contro i vizi che appaiono essi sì – in tale visione pessimistica – come i dati originari. La vita è una milizia. Ma già la sola schietta volontà di guarire è un grande acquisto verso la guarigione.

√-1 397 d. C.

AURELIO AGOSTINO, *Le confessioni* (Rizzoli, Milano, 1978)

È il racconto più bello letterariamente e profondo filosoficamente di una «conversione» morale: dall'infanzia fino alle soglie della mezza età attraverso un'adolescenza e una giovinezza insidiate da una malattia della «carne» che già nella maturità rivela sempre di più la sua reale natura di malattia dello «spirito». Dai casi individuali autobiografici spesso Agostino arriva a discussioni etiche generali, e anche a un metafisica, quella – famosa – sull'essenza del Tempo.

√-1 1273

TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica* (Salani, Firenze, 1965)

Mai nessun filosofo è stato così sistematico (ordinato, completo, chiaro, distinto, mai contraddittorio) come lui. Del suo capolavoro ti consiglio la *Pars secunda*, dedicata all'etica. Per millenni siamo stati abituati a predicazione del cristianesimo del tipo dualista-ascetizzante. Stupisce, in Tommaso, vedere quanto spesso e con quale profondità egli rigetti i luoghi comuni del dualismo. Egli infatti, oltre alla Bibbia e al pensiero dei padri della chiesa, ha come fonte primaria l'*Etica a Nicomaco* di Aristotele.

Un po' come per l'*Etica* aristotelica qui, per ragioni di opportunità, devo contenere la recensione ai soli titoli dei contenuti: la felicità come ultimo fine unico ed universale per tutti gli uomini; la felicità è distinta dalla gioia che è solo la sua risonanza soggettiva; la felicità è un particolare atto conoscitivo della ragione; trattazione degli atti volontari e di quelli involontari; le circostanze degli atti morali; definizione di volontà e della sua libertà; valore morale dell'intenzione; le fasi della scelta deliberata; atti eliciti e atti imperati; bontà, malizia, merito e demerito degli atti morali (atti intrinsecamente buoni o cattivi; non esistono atti moralmente indifferenti; né la sola intenzione né il solo oggetto

rendono buono un atto; anche la coscienza erronea obbliga moralmente); le passioni in generale; le passioni non sono in sé né buone né cattive; l'amore passione; l'odio; la concupiscenza; il piacere; la tristezza; bontà e malizia presenti nel piacere e bontà e malizia presenti nella tristezza; la speranza come passione e disperazione; il timore; l'audacia; l'ira; virtù e vizi come habitus morali; abiti e atti; la virtù in generale; la virtù in generale; virtù attive, contemplative, teologali; il giusto mezzo nella virtù; la connessione reciproca tra le varie virtù; il vizio in generale; cause del vizio; connessione reciproca tra i vari vizi; gli effetti del vizio e cioè la malattia, l'ignoranza, la tristezza cattiva e la morte; la legge morale e i suoi vari significati; la grazia come aiuto di Dio all'uomo e nell'uomo; la virtù teologale della fede e le virtù contemplative ad essa connesse, cioè l'intelletto e la scienza; i peccati contro la fede; la virtù teologale della speranza; peccati contro la speranza; la virtù teologale della speranza; peccati contro la speranza; la virtù teologale della carità (la caritas è ciò che Aristotele chiama ⅜⅛⅛⅛ cioè amicizia; la carità verso Dio deve precedere la carità verso sé stesso e la carità verso s stesso deve precedere la carità verso il prossimo; il retto ordine della carità secondo le varie situazioni morali e sociali; la dilectio quale atto principale della carità, distinto dalla benevolenza); le virtù attive connesse alla carità, e cioè la pace, la beneficenza, la misericordia, la correzione fraterna; la virtù contemplativa connessa alla carità, e cioè la sapienza; i vizi opposti alla carità, e cioè l'odio cattivo, l'accidia, l'invidia, la discordia, la contesa, la guerra, lo scandalo; la virtù cardinale – cioè principale – della prudenza e le virtù secondarie ad essa connesse; i vizi opposti alla prudenza, e cioè l'imprudenza, la negligenza, l'astuzia fraudolenta; la virtù cardinale della giustizia e le virtù secondarie ad essa connesse, e cioè la religiosità, la pietà, l'obbedienza, la gratitudine, la veridicità, l'affabilità; i vizi opposti alla giustizia, e cioè l'irreligiosità, la disobbedienza; l'ingratitudine, la vendetta, la menzogna, la iattanza, l'adulazione, la litigiosità, l'avarizia; la virtù cardinale della forza e le virtù secondarie ad essa connesse, e cioè il martirio, la magnanimità, la magnificenza, la pazienza, la perseveranza; i vizi opposti alla forza, e cioè la viltà, la temerarietà, la presunzione, l'ambizione, la vanagloria, la grettezza, l'incoerenza o mollezza, la testardaggine; la virtù cardinale della temperanza e le virtù secondarie ad essa connesse, e cioè la verecondia, l'onestà, la castità, la continenza, la clemenza e la mansuetudine, la modestia, l'umiltà, la laboriosità; i vizi opposti alla temperanza, e cioè la voracità, l'ebrietà, la lussuria e le sue specie, l'incontinenza, l'iracondia, la crudeltà, la ferocia, la superbia (il più grave tra tutti i peccati spirituali così come, in generale, i peccati spirituali sono più gravi di quelli carnali), la curiosità invadente.

√¬ 1304 - 1313

DANTE ALIGHIERI, *Inferno e Purgatorio* (a cura di U. Bosco, Le Monnier, Firenze, 1989)

Anche per un italiano il testo poetico dantesco non è di facile comprensione; però abbiamo molti commenti e parafrasi esplicative che facilitano la lettura. Il viaggio di redenzione della propria natura umana dalla «selva selvaggia» della perversione fino alla «selva spessa e viva» della guarigione è da Dante percorso in due scenari indimenticabili: quello «senza stelle» dell'imbuto roccioso dell'Inferno, e quello aurorale e rugiadoso della montagna del Purgatorio.

Personaggi provenienti da migliaia di anni di storia sia reale che letteraria sono dal poeta incontrati, ciascuno segnato da un suo vizio particolare, il quale pur non cancella la particolare virtù residua.

Dall'inizio drammatico fino alla rasserenata conclusione il pellegrino è guidato da Virgilio – maestro, amico, madre, padre – allegoria della Ragione Naturale.

√-1 1530

FRANCESCO GUICCIARDINI, *Ricordi* (Sansoni, Firenze, 1951)

Più profondo, secondo me, degli altri «moralistes» (Machiavelli, Montaigne, Pascal, Gracian, Mazzarino, La Rochefaucauld, La Bruyere) Guicciardini – uomo politico del Rinascimento – ci lascia considerazioni acute sui vizi della generalizzazione, della previsione e dell'idealizzazione, e sui pregi della distinzione razionale e della speranza.

√-1 1603

WILLIAM SHAKESPEARE, *Macbeth* (Rizzoli, Milano, 1981)

È questa la tragedia del rimorso che, direi quasi, incarna poeticamente alcuni concetti che saranno della psicanalista Melanie Klein. Re Macbeth e sua moglie, spergiuri ed omicidi, sono tormentati prima che dai nemici esterni dalla propria coscienza morale, la quale, pur di non essere seppellita e distrutta dalle loro parti cattive, fa perdere loro la ragione e li dà in potere ai nemici esterni, in fondo più clementi.

Giustamente Freud ha analizzato il *Macbeth* (*Coloro che soccombono al successo*, 1916) mostrando che è proprio il successo esterno dei loro intrighi a far impazzire i due coniugi diabolici, perché è tale successo esterno (con la conseguente cessazione delle critiche correttive da parte del contesto sociale) a far sentire alla coscienza morale più grande il pericolo di essere sopraffatta.

√-1 1759

M. DE VOLTAIRE, *Candido ovvero l'ottimismo* (Einaudi, Torino, 1983)

In questo breve romanzo «philosophique», l'«ottimismo» che viene preso in giro è quello astratto di chi – per pigrizia, angoscia, arroganza – dalla giusta affermazione universale «Tutto è fondamentalmente volto al Bene in sé» passa subito e senza mediazione all'affermazione particolare «Dunque, anche questo singolo fatto è per forza un bene per me», confondendo così il piano della conoscenza col pano della volontà.

Ma il «pessimismo» di Voltaire, in questo senso avvertimento salutare, non può criticare filosoficamente (anche se può sbeffeggiare salottieramente) l'ottimismo concreto e

realistico che accetta tutte le complesse mediazioni della storia, sul piano conoscitivo, e, sul paino pratico, tiene ferma l'intransigenza del giudizio morale.

√1 1776

ADAM SMITH, *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (Mondadori, Milano, 1977)

Di quest'opera, che sta all'origine della scienza economica liberale, leggi solo il primo libro, sintesi dei seguenti vari argomenti: la natura umanistica ed immateriale della ricchezza (del Valore); la necessaria divisione e specializzazione del lavoro (contro le utopie malate di onnipotenza); la convergenza antidualistica tra interesse individuale («egoistico») e interessa della società («altruistico»); l'esaltazione della libertà individuale, nella convinzione che dalle distinzioni certamente si arriva all'unità, e questo grazie alla volontà dello spirito assoluto (la «mano invisibile») e non grazie alla velleità di qualche individuo empirico malato di onnipotenza (governo, istituzione religiosa, ideologia politica).

√1 1788 - 1790

BENJAMIN FRANKLIN, *Autobiografia* (Rizzoli, Milano, 1967)

Leggendo la vita di B. Franklin ho provato simpatia e stupore. Un ragazzo e poi un uomo che gode dei beni della Terra, li ama veramente perché vuole perfezionarli, moltiplicarli, diffonderli alle altre persone. I cupi ed ascetizzanti spiritualisti non riusciranno mai ad apprezzare un documento del genere. Esso è infatti una continua confutazione delle loro concezione.

Ed è una conferma della mia simpatia – già espressati in alcune parti della lettera – per la limitata virtù delle «cose» (la tecnologia, i beni di consumi) e per la forza catartica del lavoro (lavoro variato, amato, creativo che permette – assieme alle altre condizioni – di essere continuamente «giovani»).

Colpisce anche il racconto della sua adolescenza: da subito sotto contratto, avviato al mestiere del tipografo, appassionato lettore, amabile compagno, infaticabile lavoratore, prudente consumatore, poeta, giornalista, inventore, viaggiatore, manager. Povero, ma pieno di arti, diventerà ricco; egli sa imparare e sa sperare. Cerca il benessere fino nei dettagli: i vestiti, la dieta, gli orari, gli accessori. Ha fiducia nelle proprie capacità e ha fiducia nel mondo: dunque è capace di tollerare gli aspetti negativi delle altre persone e di concentrarsi solo sugli aspetti positivi. Il suo odio non è per le persone ma per costumi e per le istituzioni irrazionali ed arbitrari, autoritari, inefficienti, o «tirannici», come egli dice. La sua lotta per la libertà è essenzialmente lotta contro l'irrazionalità.

(Eppure, se per tanti versi, sentiamo Benjamin Franklin vicino, per altri lo sentiamo lontano: nei suoi racconti1comapiono amici e compagni meno fortunati e meno «razionali» di lui; lui non li danneggia né li condanna né li odia, ma, vedendo che la salute e la prosperità non è in loro, *li abbandona* alle loro vie oscure e li dimentica, mentre la sua attenzione è attratta da nuovi progetti, nuove iniziative, nuove efficienze).

√1 1830

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Laterza, Bari, 1983)

Di questo capolavoro di questo grande filosofo, ti consiglio la lettura dei paragrafi dal 377 al 412, cioè: l'introduzione alla filosofia dello spirito; lo spirito in quanto immediatezza e cioè la psiche.

È una lettura difficile – Hegel è un filosofo molto difficile nell'espressione, e questo è un suo grande difetto – ma, diversamente da quei testi che sono difficili solo per snobismo e per nascondere la propria vuotezza , qui c'è sostanza. Nei paragrafi consigliati, Hegel critica la psicologia dell'empirismo; tiene conto del dramma vissuto nei primi rapporti interpersonali (quelli con la madre); difende la monadicità e l'irriducibilità dello spirito.

√-1 1831

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia* (La Nuova Italia, Firenze, 1981, vol. 1°)

Di quest'altra opera hegeliana leggi solo l'*Introduzione generale* (circa 130 pagine, se si esclude il capitolo sullo Stato che è il più confondente e, per il nostro discorso, il meno pertinente): troverai ancora la definizione dello spirito concreto; e poi l'idea che la storia è razionale (è necessaria e non è contingente); lo statuto metafisico dell'individuo; il concetto di sviluppo e di progresso (che vale sì per la storia collettiva ma anche per quella dell'individuo).

√-1 1840

ALESSANDRO MANZONI, *I promessi sposi* (La Nuova Italia, 1990)

Vicenda inventata – un matrimonio contrastato di due contadini oppressi da un tirannello vizioso: è il secolo XVII – la cui caratteristica principale è però il realismo. Come scriveva lo stesso autore:

> «Quanto allo svolgimento degli avvenimenti, e all'intrigo, credo che il mezzo migliore per non fare come gli altri stia nel considerare nella sua realtà il modo di agire degli uomini, e di considerarlo soprattutto in ciò che ha di opposto allo spirito romanzesco.»

E per Edgar Allan Poe il prestigio maggiore del romanzo di Manzoni era «la cognizione di vera vita vissuta».

Colpisce l'amore di Manzoni per la democrazia: non c'è nessuna tipizzazione morale e psicologica basata sullo status sociale dei personaggi. Principi e contadini, dotti e analfabeti, impetuosi e miti, maschi e femmine, vecchi e giovani: nessuna di queste condizioni determina il bene o il male degli individui; il loro valore morale è, appunto, completamente individuale e non afferente a «tipi». E non è «ideale», perché in ciascuno il bene è, in varia forma, mescolato al male.

Colpisce anche la fiducia nella bontà dell'essere (la cosiddetta «Provvidenza» manzoniana): il male, anche nelle sue sfumature ambigue che a volte oscillano tra commedia e

tragedia, è rappresentato con crudezza e senza pregiudizi bigotti. Eppure c'è il bene, non determinato dai progetti dei singoli uomini in quanto progetti, ma c'è: una voce amica in mezzo a un coro ostile; una persona sconosciuta che offre i suoi servigi durante un pericolo; un contrattempo o un dolore che poi si rivelano occasioni per scampare il vero male; un desiderio di bontà (di essere amati e di potere amare) sepolto ma presente anche negli spiriti più pervertiti.

Se la trama delle vicende narrata è attraente (Goethe, a proposito de *I promessi sposi*, confidava all'amico Eckermann: «L'impressione che si riceve dalla lettura è tale che si passa continuamente dalla commozione alla meraviglia e dalla meraviglia alla commozione, e da questi due grandi affetti non s'esce mai.»), a me interessano di più le numerose considerazioni di etica, a volte brevissime e a volte più lunghe, che l'autore fa riservandosi un «cantuccio» di filosofico commentatore.

√¬1 1841

RALPHO EMERSON, *Storia* (in *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano, 1990).

È un breve saggio sul concetto di storia che, valendosi di spunti hegeliani, anticipa alcune dottrine di Benedetto Croce: tutta la storia passata è storia contemporanea. Scrive Emerson:

> «Occorre che si legga la storia in maniera attiva, non passivamente; tener presente che è la nostra vita che fa da testo, mentre i libri forniscono solo il commento. Costretta in tal modo, la Musa della storia pronunzierà allora oracoli che mai potrebbe offrire a chi non avesse rispetto di sé stesso. Non m'aspetto che diventi un buon lettore di storia chi pensasse che ciò che fu compiuto in un'epoca remota da uomini i cui nomi sono poi risuonati famosi abbia un più profondo significato di quello che egli stesso sta operando quest'oggi, in questo momento. in senso proprio non esiste la storia, esiste solo la biografia. Ciò che la mente singola non vede, ciò che essa non vive, non riuscirà mai a conoscerlo.»

√¬1 1864

ALESSANDRO MANZONI, *Storia incompleta della Rivoluzione Francese* (Bompiani, Milano, 1985)

Un esempio, secondo me convincente, di confutazione della teoria irrazionalistica per la quale per fare cambiamenti buoni nella società bisogna essere immorali. Con puntiglio Manzoni osserva come i vari comportamenti immorali dei rivoluzionari del 1789 ostacolarono e non favorirono quel miglioramento della società francese cui pure tutti genericamente aspiravano. Miglioramento che ci fu, ma grazie agli atti morali, e nonostante quegli altri.

√¬1 1862 -1871

LEWIS CARROL, *Alice nel Paese delle Meraviglie e attraverso lo specchio* (Mondadori, Milano, 1978)

Personaggi e scenari fantastici tra cui si aggira Alice sono una delle più efficaci ipotiposi di quell'«inglesità» che orafa parte dei modelli ideali di molte atre culture nazionali. La tecnica narrativa riproduce bene il processo con cui tutti noi, durante il sonno, sogniamo. Il messaggio è il tentativo dell'autore di mostrare ai bambini anagrafici e soprattutto al bambino che è dentro ciascuno di noi adulti, che il cosiddetto mondo adulto, o anzi la realtà tout-court, per quanto molto complessa e conflittuale, nel suo fondo non è cattiva; in essa è legittimo piangere ma illegittimo disperarsi.

√-1 1866

F. DOSTOEVSKI, *Delitto e castigo* (Sansoni, Firenze, 1962)

Come *Macbeth* è la tragedia del rimorso, così *Delitto e castigo* ne è il romanzo: gli esiti sono diversi perché il re di Scozia non si ravvede mentre lo studente omicida Raskol'nikov pare che possa ravvedersi. Ma in entrambi i personaggi la verità mostra la sua natura – al di là di tutte le sceneggiate solamente esterne – irriducibile ed insopprimibile; entrambi quasi cercano e implorano di essere puniti, per sfuggire al rimorso. Ma non è, in sé stessa, la punizione esterna a salvare, bensì è una decisione interiore. Dostoevski suggerisce che questa decisione interiore può essere presa da Raskol'nikov perché questi incontra Sonja, una persona da cui è amato e che forse può cominciare ad amare.

√-1 1886

LEV TOLSTOI, *La morte di Ivan Illic* (Garzanti, Milano, 1988)

Racconto lungo o romanzo breve è comunque un piccolo perfetto congegno narrativo. La vita di un uomo completamente «comune» o «normale» viene vista dal di dentro e ciò che si scopre è che il cosiddetto «uomo comune» è un'illusione: ogni e ciascun uomo ha sempre nella sua vita un mistero di avventura, di tragedia e di gioia. Anche questa è la storia di un progresso morale.

√-1 1888 - 1889

OSCAR WILDE, *Aforismi* (a cura di A. Falzon, Mondadori, Milano, 1987)

Raccolte dalle sue varie opere, queste sentenze di Oscar Wilde, così piene di wit, si rivolgono contro un nemico che è anche il nostro: il luogo comune.

√-1 1908

BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica* (Laterza, Bari, 1955)

Croce, secondo me, è l'ultimo grande filosofo in senso stretto. Per me Sigmund Freud è un pensatore certamente molto più grande di lui, ma Croce ha il vantaggio su Freud di collegarsi esplicitamente e non solo di fatto, in tutte le sue opere, alla millenaria precedente

storia del pensiero, cosa che Freud fa solo molto sporadicamente e a volte con incompetenza; e di presentare ancora un'intera «enciclopedia delle scienze filosofiche» come risultato della discussione degli altri grandi filosofi.

Questo libro è un sistematico trattato di etica «idealistica» e cioè antidualistica nel senso spiegatoti nella mia lettera. Esso e l'*Introduzione alla psicanalisi* di Freud sono, secondo me, due libri essenziali che un nuovo filosofo morale – conoscitore dell'*Etica* di Aristotele e della *Seconda pars* di Tommaso – dovrebbe considerare come immediati antecedenti nel suo tentativo di elaborare una nuova teoria etica.

Tra le idee caratteristiche eccone alcune. Netta distinzione tra teoria e pratica (conoscenza e volontà): non esiste una teoria meravigliosa e sviluppata che possa sostituire la pratica, né esiste una pratica meravigliosa e sviluppata che possa sostituire la teoria; la pretesa di eliminare una delle forme dello spirito a pro dell'altra filosoficamente è un errore – neologismo, marxismo, pragmatismo, neopositivismo – ed esistenzialmente è una malattia della personalità.

Una conseguenza è che, se la teoria è *condizione* della pratica – non esiste cioè una pratica separata e autarchica, «cieca» –mai però la *determina*, altrimenti la pratica sarebbe solo un futile duplicato della teoria, quando invece essa è un'originale novità. D'altra parte la condizione conoscitiva c'è sempre, non esiste mai una «vacanza» dell'intelletto: «pulsioni», «istinti», «passioni», non sono forme di «volontà» (appetito, tendenza pratica) indipendenti dalla conoscenza; anche questi moti sono preceduti da percezioni, concetti, giudizi e sillogismi, anche se a livello molto frammentato e apparentemente disordinato e dunque poco conscio o inconscio (le «petites perceptions» di Leibniz).

La libertà non è l'occamista «arbitrium indifferentiae» e sottostà, invece, al destino, alla necessità. Ma: il destino e la necessità, a parte il sapere nudamente che esistono, nessuno sa quali in concreto siano, cosa dicono. Inoltre nella necessaria serie causale entrano come cause principali delle azioni e degli stati emotivi del soggetto proprio le sue volizioni. E infine: essendo ogni serie causale infinitamente complessa, sconosciuta e – soprattutto – unica ed irripetibile, «libertà» vuol dire identità con sé stessi, con la *propria* storia, perché nessuna forza al mondo può – per dir così – «ripetere» o «manipolare» la serie causale che porta alla mia persona: può, al massimo, contribuire a un'altra e nuova serie, al quale è però – appunto – un'altra.

Le «passioni» non sono etimologicamente una «passività» del soggetto rispetto agli stimoli dell'ambiente o del proprio corpo ma sono volizioni – cioè azioni – in potenza, che non si realizzano cioè non contribuiscono a costruire la realtà e dunque lo sviluppo della persona , quali che siano le illusioni degli accadimenti solamente esterni, fino a quando rimangono in una disordinata molteplicità. L'azione rimane azione in potenza, e dunque «passione», fino a quando è isolata, non integrata secondo il giusto suo ruolo, secondo il suo giusto contributo costruttivo, con tutte le altre potenzialità della persona.

√-1 1914 - 1915

JAMES JOYCE, *Ritratto dell'artista da giovane* (Newton Compton, Roma, 1989)

È la storia di un bambino, di un ragazzo, di un giovane uomo – Stephen Dedalus – che, in maniera confusa e contraddittoria, faticosa e a volte dolorosa, sente esplicitamente – come una missione! – la presenza del Valore nella infinitamente multiforme e caramente amata realtà quotidiana della sua cittadina, della sua gente.

Il fatto di sentire esplicitamente l'attrazione del Valore gli fa accompagnare le sue varie «conversioni» – sia dentro che fuori le ideologie correnti, comunque ultimamente di carattere personale – con atti della volontà e tentativi di teorie. Ma lo spirito soffia dove vuole e le «conversioni» di Dedalus – sensuale, religiosa, filosofica, artistica – sono, prima di tutto in lui stesso, imprevedibili.

√-1 1915

SIGMUND FREUD, *Lutto e melanconia* (Boringhieri, Torino, 1976)

Bisogna distinguere due dolori (angosce, tristezze, ecc.) assai diversi tra loro: un dolore sano dovuto alla perdita di un oggetto amato realmente buono e realmente sentito come buono; e un dolore malato dovuto alla perdita di un oggetto amato creduto buono ma in realtà cattivo.

√-1 1915 - 1922

SIGMUND FREUD, *Introduzione alla psicanalisi (vecchie e nuove lezioni)* (Boringhieri, Torino, 1988)

Tanta capacità di sintesi del pensiero altrui e tanta originalità di creazione del pensiero proprio non c'era, a mio giudizio, dal tempo di Aristotele. È questo un compendio preciso e chiaro di quasi tutte le dottrine freudiane, scritto dal loro stesso autore.

Thomas Mann scrisse: «Siamo certi che, se mai alcuna impresa della nostra specie umana rimarrà indimenticata, questa sarà proprio l'impresa di Sigmund Freud che ha penetrato le profondità dell'anima umana.» Forse Mann esagera (e il Vangelo? e Aristotele?) nei paragoni storici; ma io sono propenso a concordare con la sua affermazione «noi tutti non potremmo neppure immaginare il nostro mondo spirituale senza la coraggiosa opera che Freud ha svolto nell'arco della sua esistenza.»

Per me uno degli attuali compiti della filosofia è cercare di integrare i contenuti dell'opera di Freud – personalmente ancora troppo vincolato alla rozza metafisica del Positivismo ottocentesco – con l'impianto metafisico e con alcuni risultati particolari della tradizionale storia della filosofia.

√-1 1917

BENEDETTO CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (Adelphi, Milano, 1989)

È il libro fondamentale per sapere cosa è la storia (nel senso di storiografia) e per distinguerla sia dalla cronaca filologica sia dalla retorica politica.

S'introduce la confutazione della «filosofia della storia» di tipo dualistico-teologico, e dunque si raggiunge la visione, più moderna, dell'immomentismo gnoseologico.

Si insegna come le scelte della materia storiografica e della periodizzazione siano convenzionali, ma non siano arbitrarie. Soprattutto, si mostra la genesi spirituale (il documento è interno e non esterno) del processo storiografico, avvicinandosi all'idea di Freud della contemporaneità dell'inconscio: «qualsiasi storia passata è storia contemporanea».

√-1 1922

BENEDETTO CROCE, *Frammenti di etica* (in *Etica e politica,* Laterza, Bari, 1981, prossimamente in ristampa per le edizioni Adelphi di Milano)

Questi *Frammenti* sono, secondo me, un notevole esercizio letterario in cui, con profondità filosofica, si affrontano in 2, 3, 4 pagine al massimo i più classici problemi della morale, in tutto una cinquantina. Acutezza d'intuito psicologico, rigore di coerenza logica, splendore dello stile ne fanno un libretto da consigliare a chi non predilige particolarmente la maniera di scrivere tipica dei filosofi e il genere letterario del «trattato».

√-1 1922

JOHN DEWEY, *Natura e condotta dell'uomo*

Americano, Dewey, era il filosofo contemporaneo che Croce più apprezzava. Gli intenti principali di questo libro sono: integrare etica e nuove psicologie dinamiche; confutare i due principali esiti dell'errore dualistico, e cioè l'utilitarismo induttivista e lo spiritualismo deduttivista; mostrare la convergenza e anzi coincidenza tra vero empirismo e vero idealismo.

Come nel XVII secolo pochissimi pensarono che il fatto più importante e duraturo nelle conseguenze era la scoperta della nuova scienza naturale di Galilei e Newton, e non le guerre di religione, così nel XX secolo non è facile vedere come le guerre nazionalistiche e la lotta di classe economica sono gli ultimi eventi del passato, mentre il futuro è stato aperto dalle "nuove scienze" dell'uomo: psicanalisi, antropologia culturale, sociologia. La psicanalisi ha intuito che esiste un inconscio e che esso dipende dalle relazioni interpersonali; ma nella psicanalisi rimangono residui positivistici, come l'idea che esista una forza psichica separata – le cosiddette pulsioni istintuali – quando invece, per Dewey, le pulsioni non sono innate, né sono in numero fisso, ma sono infinite e plastiche, in quanto non sono altro che le risposte individuali all'ambiente che sempre cambia.

Come Croce, Dewey combatte l'idea di una perfezione realizzabile in situazioni storiche e particolari, di un momento della storia che sia definitivo ed appagante: l'errore centrale della morale è «la supposizione che una cosa che venga trovata vera sotto certe condizioni, debba subito venire affermata tale universalmente o senza limiti e condizioni.» Il fine morale non è la cessazione dell'attività: «se è meglio viaggiare che arrivare, cioè avviene perché il viaggiare è un continuo arrivare, mentre l'arrivo che preclude viaggi ulteriori si ottiene nel modo più semplice andando a dormire o morendo.»

√1 1925

MAHATMA GANDHI, *Un'autobiografia: la storia dei miei esperimenti con la verità* (trad. it. *La mia vita per la libertà*, Newton Compton, Roma, 1988)

Per documentare come la forza possa essere non-violenta, ed essere intransigente, pronta, ferma, audace, questo è il libro migliore. Gandhi è stato il leader politico che diede impulso e conseguì l'indipendenza politica dell'India dal più grande impero coloniale del mondo, quello britannico.

Anche oggi, come ai tempi di Pericle o di Nerone o di Dante c'è chi sostiene la falsa e superficiale tesi secondo la quale i crudeli, i violenti, gli avidi sarebbero i migliori leader politici, secondo la quale l'aggressione distruttiva sarebbe l'unica forma di forza e di coraggio, mentre bontà, mitezza, giustizia, pace sarebbero cose fiacche, deboli, stupide. E anche oggi questa tesi viene sostenuta non solo dai guerrieri e dai mercanti d'armi e dai politici corrotti dalle lobbie dei guerrieri e dei mercanti, ma anche – e questa è la cosa più dolorosa – dai cosiddetti intellettuali che credono di aver scoperto una preziosa, spregiudicata, originalissima e nuova e profonda verità dicendo che «il fine giustifica i mezzi», che «non si governa coi paternoster», che «quando ce vo', ce vo'», e che si estasiano di fronte al «decisionismo», a Von Clausewitz, a Carl Schmitt, a Nietzche, al nazista Heidegger e al fiancheggiatore nazista Jünger, eccetera.

La vita di Gandhi però – che è storia e non romanzo o dottrina teorica; che appartiene al nostro secolo e non a un favoloso passato – mostra coi fatti che tale tesi è falsa.

Mostra, anche, con l'autorità della storia, la verità della filosofia. La forza è sinonimo di pazienza e non di impulsività. Il coraggio riguarda essenzialmente la disponibilità a morire per un ideale di verità, mentre chi distrugge la vita degli altri è spesso, almeno in parte, un vile. La verità è una forza magari inizialmente sommessa e invisibile, ma ultimamente invincibile, perché è costante, mai non tace, attrae continuamente qualcosa che sta all'interno del cuore di tutti gli uomini. La verità, però, è forza necessaria ma non sufficiente per vincere il male e muovere verso il bene la storia: ci vuole anche l'amore, perché solo con l'amore si riesce ad avere la capacità di fare giusti compromessi, di attendere, di ascoltare, di sperare nel futuro, di riconoscere anche i minimi segni di bene in mezzo alle reazioni più ostili e indifferenti degli altri.

Gandhi, questo pacifista, non era un apatico o atarattico saggio stoico o un querulo e vuoto asceta moralista, né un inconcludente e bambinesco «mistico»: per lui la pace, la non violenza era testimonianza diretta di coinvolgimento razionale ed emotivo, e non di ascetico e «saggio» straniamento. Per lui era lotta eroica contro un nemico pericoloso, e non olimpico distacco.

Due virtù risplendevano tipicamente in Gandhi: l'insofferenza profonda e spontanea, irrefrenabile, per ogni forma di ingiustizia, nelle grandi come nelle piccole cose. E poi una crescente compassione universale per le sofferenze umane.

Egli inventò il «Satyagraha», che in italiano, ancor meglio che con «resistenza passiva», si traduce con «fermezza nella verità».

Come Seneca e come Benjamin Franklin considerava la vita, oltre che come una missione, anche come un continuo interessante «esperimento»: sperimentava continuamente nuove cose per trovare le cose migliori: vari tipi di lavoro artigianale manuale; forme di meditazione e di preghiera; digiuno dimostrativo; forme di resistenza passiva; medicina

naturale e psicosomatica; nuovi rapporti con le donne; nuovi rapporti con figli naturali e figli adottivi; nuove forme di castità; nuove forme di povertà; fino ad arrivare a dettagli minori e forse stravaganti come il vegetarianismo (anche Seneca e B. Franklin furono vegetariani).

Non pensò mai di propagandare una presunta sapienza «mistica» dell'Oriente aristocraticamente ed astrattamente segregata da quella dell'Occidente: sempre insistette, anzi, nel dire che egli era riuscito ad essere quello che fu grazie all'educazione che aveva avuto nel sistema culturale inglese, grazie al liberalismo e al garantismo giuridico occidentale in genere e britannico in specie; riuscì anzi a scoprire le cose buone della tradizione orientale – che altrimenti sarebbero state in lui morte e addirittura disturbanti – grazie alla filosofia e alla religione occidentali.

In questa autobiografia Gandhi racconta anche come riuscì lentamente ma realmente e decisamente a guarire dal disastro morale della sua infanzia e della sua adolescenza: e ci riuscì grazie all'amicizia delle persone buone, grazie ad alcune esperienze di dolore che riuscì a interiorizzare e trasformare, grazie al quotidiano sforzo di meditazione ed introspezione, grazie al lavoro, grazie al coinvolgimento in una lotta eroica per il bene comune suo e della sua gente.

√-1 1931

BENEDETTO CROCE, *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economia* (in *Ultimi saggi,* Laterza, Bari, 1955)

In questo breve scritto, trattando di due categorie del suo sistema filosofico, Croce ci dà un'efficace critica delle tipiche opposizioni dualistiche: Natura/Spirito; Sensazione/Pensiero; Utile/Buono; Oggetto/Soggetto.

√-1 1932

SANDOR FERENCZI, *Diario Clinico* (Cortina, Milano, 1988)

Questo discepolo e collaboratore di Freud ci ha lasciato un diario delle sue ultime psicanalisi. Notevole è l'urgenza che egli sente di approfondire, assieme alla comprensione del paziente, la comprensione di sé. Notevole è la delicata e commossa sensibilità per il dolore e le speranze dei pazienti.

Molto notevole è questo concetto: al di là di ogni narcisismo di ruolo, il percorso di guarigione avviene attraverso un paritario patto di alleanza tra guaritore e malato, in cui la libertà è massima, in cui la lotta e il coinvolgimento emotivo sono comuni. La cura non è solamente una «prestazione tecnica» da un soggetto A a un soggetto B, ma è anche la reale condivisione di un periodo della propria vita tra due persone che percorrono due paralleli, per quanto magari molto differenti, processi di maturazione.

√ 1933

HAN KELSEN, *L'amor platonico* (Il Mulino, Bologna, 1985)

Kelsen è considerato il più importante studioso di teoria giuridica del Novecento. Essendo stato favorevolmente impressionato dalla psicanalisi, scrisse un libro di filosofia – questo – per le edizioni di Freud.

In questo libro Kelsen analizza il dualismo metafisico, logico ed etico di Platone: in metafisica il dualismo porta a un escatologismo ingenuo, alla negazione della storia e a un sostanziale pessimismo; in logica il dualismo porta a un «panlogismo», cioè a un esasperante intellettualismo che, incapace di comprendere la realtà attraverso le sue astrattissime categorie, sfocia necessariamente, per una sorta di «nostalgia della realtà», nella mistica.

In etica il dualismo tra spirito e natura porta a una condotta di vita distruttiva sia nell'ambito privato sia nell'ambito pubblico. Nell'ambito privato l'idealizzare l'oggetto d'amore e il disprezzarne la concretezza (e cioè sia la multivocità ed imprevedibilità dei suoi beni, sia la presenza in esso anche dell'imperfezione, del dolore, della cattiveria, della grettezza, della stupidità, della debolezza) induce a desiderare oggetti d'amore non-umani, perfettamente forti, belli, giovani e incantati dal piacere continuo, però irraggiungibili dall'affetto umano (da quella «$\frac{3}{2}\frac{2}{8}\int\frac{2}{8}\frac{1}{n}$» di Aristotele che Tommaso d'Aquino traduce con «caritas») e raggiungibile solo dall'«$\frac{1}{1}\check{r}^{14}_{7}\check{z}$» e cioè da proiezioni eccitate e unilateralmente sensuali. L'iperspiritualismo teorico si converte dunque, come è caratteristico del dualismo, in ipermaterialismo pratico.

Nell'ambito pubblico il dualismo che separa il bene assoluto dal male assoluto porta a una concezione della società che, da una parte, è antidemocratica e divide i cittadini tra i pochissimi «perfetti» che comandano e i molti «imperfetti» che obbediscono, e, dall'altra, è una concezione totalitaria la quale, negando la complessità della storia (Platone, un po' come Pol Pot in Cambogia, voleva mandare via dalla sua repubblica ideale tutti gli adulti formatisi in periodo precedente, per poter plasmare ex novo i fanciulli), vuole imporre a tutti gli infinitamente diversi ambiti della vita la stessa astratta e semplicistica idea di «Bene».

√ 1934

KARL POPPER, *La logica della scoperta scientifica* (Einaudi, Torino, 1970)

Popper è considerato il più importante filosofo della scienza del Novecento. Di questo libro, che è il suo fondamentale, ti consiglio la lettura della *Prefazione* della prima edizione inglese e dei primi cinque capitoli (anche del resto se hai una forma mentis di tipo matematico, perché qui spesso è usata la logica simbolica).

L'idea centrale è che una qualsiasi verità è tale non perché può essere «verificata», cioè osservata in tutti i casi reali, che sono infiniti e che richiedono dunque un impossibile processo di osservazione infinita, ma perché può essere «falsificata», cioè è aperta alla confutazione da parte di quei singoli casi o di quel singolo caso in cui essa non può essere osservata.

Il progresso della conoscenza non avviene dunque per un accumulo di osservazioni ma per una successiva sostituzione di teorie: se una teoria è vera proprio in quanto può essere falsificata da un'osservazione individuale, e dunque bisogna elaborare una teoria più complessa che comprenda in sé sia la precedente teoria sia la nuova osservazione.

Diversamente dagli empiristi e dai positivisti per Popper la conoscenza parte dalla teoria e non dall'osservazione empirica: egli cita il poeta romantico Novalis: «le teorie sono reti, solo chi le butta pesca».

Come arrivare ad elaborare una nuova teoria? Con due movimenti. Il primo è confrontarsi spregiudicatamente con le teorie degli altri pensatori presenti e passati. Il secondo – e Popper qui cita esplicitamente Einstein – è il cercare un'«immedesimazione» (Einfühlung) con gli oggetti dell'esperienza.

Cerco di traslocare una di queste idee di Popper dalla filosofia della scienza alla filosofia morale. Quando è vera una teoria etica («questo tipo di azione è buono»)? Non quando la si pensa osservabile in *tutti* i casi singoli, come recitava l'universalismo della filosofia tradizionale. Ma quando so che, se qui ed ora l'osservazione non falsifica e dunque corrobora la teoria (vedo che *questa* azione è buona), stanche che il mio concetto di «buono» deve permettersi di accettare che in un qualsiasi momento successivo un'altra osservazione singola renda falsa la teoria pur sena rendere falsa la prima osservazione (senza rendere cattiva la singola azione che, nella mia precedente osservazione, corroborava la mia teoria «questo tipo di azione è buono»).

Il mio concetto di «buono» deve dunque essere legato all'individualità e alla continua novità della storia, senza per questo impedirmi di generalizzare quando il generalizzare è utile, quando cioè ho bisogno di comunicare e agire.

√-1 1937

SIGMUND FREUD, *Analisi terminabile e interminabile* (Boringhieri, Torino, 1979)

Il compito dello spirito che guarisce e il compito dello spirito che vuole essere guarito sono lunghi e complessi, richiedono tendenzialmente tutta la vita: non perché lo spirito sia impotente – il progresso e la guarigione sono reali: oggi meglio di ieri, domani meglio di oggi – ma perché il cammino di guarigione è una componente della vita stessa, e chi pensasse di ritenersi totalmente guarito non farebbe altro che dichiarare di aver smesso di vivere.

√-1 1937

SIGMUND FREUD, *Costruzioni nell'analisi* (Boringhieri, Torino, 1979)

Il progresso morale è – tra le altre cose – anche un progresso nella conoscenza della propria vita passata e presente: eppure questa conoscenza non è una «registrazione materiale» (cosa vorrebbe poi dire una simile cosa?, ma è una ricostruzione di come gli eventi «materiali» sono stati soggettivamente interpretati e vissuti (o, per meglio dire, «intersoggettivamente», perché la ricostruzione implica sia il contributo del soggetto analizzato sia quello del soggetto analizzante).

√-1 1938

BENEDETTO CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (Laterza, Bari, 1965)

Sono molti brevi saggi che indagano sulla natura della storiografia e della storia: la verità storica; la «necessità» storica; l'unicità dell'avvenimento storico e l'unicità ed irripetibilità del giudizio storiografico; il giudizio morale e quello teoretico sul passato; la storiografia come liberazione catartica dalla storia; il rapporto tra narrazione storica e convinzioni filosofiche dello storiografo; l'efficacia pratica e comunicativa di un'opera storiografica; e tanti altri (sono 53 saggi).

Soprattutto, nel saggio primo e sistematico, Croce mostra come la verità storiografica sul passato nasca da un bisogno morale-psicologico della propria individuale ed attuale vita, bene avvicinandosi alla «regola fondamentale» delle associazioni libere che è alla base della tecnica analitica freudiana.

√-1 1939

JOHN RONALD REUEL TOLKIEN, *Sulle fiabe* (in *Albero e foglia*, Rusconi, Milano, 1988)

Il più grande filologo novecentesco della mitologia medievale scrive un saggio teorico sulla narrativa fantastica. Dopo una rapida e netta critica storica delle singole opere dell'antichità dell'Ottocento, Tolkien passa a confutare i luoghi comuni condivisi sia dalla paludata critica accademica sia dalla mentalità popolare, secondo cui il fantasy sarebbe letteratura solo per bambini, consolatoria e d'evasione. Positivamente poi Tolkien definisce i concetti di «subcreazione» e di «eucatastrofe» propri dell'attività della fantasia.

Sul Tolkien romanziere, e non sul saggista, mi soffermerò meno brevemente più sotto.

√-1 1939

KAREN HORNEY, *Nuove vie della psicanalisi* (Bompiani, Milano, 1959)

Questo libro ci aiuta a comprendere oggi Freud, perché ne prende la parte viva e preziosa lasciando cadere il positivismo e il meccanicismo ottocentesco. Ciò che è vivo nella psicanalisi è l'indagine etica; ciò che è morto è l'apparato anatomico-fisiologico. La malattia non è dovuta a «istinti» perversi, ma al male morale dell'ambiente e alla decisione interiore dello spirito individuale. Le fenomenologie più appariscente delle malattie – per esempio l'isteria o le perversioni sessuali – sono solo effetti e non sono cause: le cause non sono né «anatomiche» né «istintuali» né «sessuali», ma morali.

Freud risente essenzialmente del dualismo filosofico del Positivismo, e così scinde la realtà in coppie di elementi astrattamente separati e distruttivamente in conflitto: Io/Es, Conscio/Inconscio, Maschile/Femminile. La più notevole di queste coppie astratte di Freud è Amor di Sé/ Amore dell'Oggetto (degli altri): coppia classica di tutto il platonismo

dualistico del pensiero occidentale. Freud non sembra riuscire a capire le valenze altruistiche del buon amore di sé e le valenze personalistiche del buon amore per gli altri. Di qui la grande ambiguità del suo concetto di «narcisismo».

Freud, dunque, è in parte materialista: pensa che, se l'amore viene aggiunto da una parte, deve essere tolto da un'altra; parla di «investimento di energia lipidica», considera lo spirito come fosse elettricità o massa inerziale o una società finanziaria. Inoltre è, in parte, meccanicista: per lui la causa «determina» l'effetto (e non solo lo condiziona); dunque per lui il presente non è altro che il duplicato delle esperienze passate e non ha originalità. Dunque non è propriamente presente.

Horney invece pensa che, se è verissimo che il presente contiene tutto il passato, pure lo contiene *in quanto presente*, aggiungendo ad esso qualcosa di nuovo che il passato assolutamente non ha. Cito un esempio di Horney:

> «In psicologia l'esempio più elementare che dimostra questa diversità è la questione dell'età. Il presupposto meccanicista considera l'ambizione di un uomo quarantenne come la ripetizione della medesima ambizione esistente in lui all'età di sei anni. La tesi non-meccanicista invece sostiene che, sebbene gli elementi dell'ambizione infantile siano sicuramente contenuti nell'ambizione dell'adulto, in quest'ultima sono implicate caratteristiche assolutamente diverse da quelle che poteva formare l'ambizione d'un fanciullo, e precisamente a causa del fattore «età». Il fanciullo, che ha idee grandiose sul suo avvenire, spera di tradurre un giorno in realtà le sue fantasie. Un uomo quarantenne, invece, avrà il vago presentimento, se non la completa coscienza, dell'impossibilità di vedere mai soddisfatte tali ambizioni, sarà conscio delle occasioni perdute, delle sue personali limitazioni, delle difficoltà esterne. Se egli, nonostante ciò, persiste nelle sue ambiziose fantasticherie, esse gli procureranno fatalmente un senso di sgomento e disperazione.»

Il pansessualismo freudiano è dovuto al suo meccanicismo riduzionista: come per i fisici positivisti la vita biologica non è altro che un cozzo casuale di atomi inorganici, così per Freud scienza, arte, religione, morale non sono altro che «sublimazioni», e cioè superficiali trasformazioni delle realtà psichiche vere e proprie, che per lui sono solo le pulsioni sessuali.

Per Freud il desiderio di conoscere non è un'esperienza psichica originaria e distinta, ma è la «sublimazione» della curiosità sessuale; l'amore di amicizia (la $\frac{3}{2}\frac{2}{8}\int\frac{2}{8}\frac{1}{n}$ di Aristotele, la caritas di Tommaso) non è un'esperienza psichica originaria ma è o la «sublimazione» di un'eccitazione sessuale o la difesa mistificante di un'originaria aggressività; la fede in Dio non è un'esperienza originaria ma è solo lo spostamento di una dipendenza nevrotica per il padre reale verso un padre «ideale».

Questo riduzionismo di Freud è sbagliato anche per quanto riguarda i «sintomi» patologici: perché bisogna pensare che l'avidità affettiva sia un effetto dell'avidità alimentare del lattante? È più giusto, invece, pensare che sia l'una sia l'altra avidità sono manifestazioni particolari e distinte, secondo i tempi e le occasioni, di una stessa avidità profonda e interiore. Una prova di quanto sia distorto ridurre tutto alle attività più materiali è questa: le persone sessualmente «sane», o «normali» in senso materiale, possono essere per nulla sane o normali in altri fondamentali e vitali ambiti dell'esperienza umana: nei rapporti di giustiziai, per esempio, o nella capacità di imparare e di pensare.

E poi, se è vero che, per esempio, esiste una falsa affabilità che è travestimento reattivo di istinti sadici, ciò non implica affatto che non esista una vera affabilità primaria che nasce da una diretta attrazione per gli oggetti buoni.

Un'altra precisa correzione di Horney a Freud riguarda, dunque, il narcisismo: il narcisismo non è una stima di sé *quantitativamente* eccessiva; la differenza è qualitativa:

> «Freud considera la tendenza all'autodistruzione come originata dall'amore di sé, e crede che la ragione per la quale l'individuo narcisista non ama gli altri stia nel fatto che egli ama troppo sé stesso. Freud pensa al narcisismo come a un serbatoio che si svuota fino al punto in cui l'individuo ama gli altri (fino a che "dà" libido agli altri). Secondo me, l'individuo come tendenze narcisiste si aliena da sé stesso nel medesimo modo in cui si aliena dagli altri, e perciò è incapace di amare sia sé sia gli altri nella misura stessa del proprio narcisismo.»

Più in generale, Freud confonde spesso lo spirito sano con lo spirito malato: comprese che essi non sono separati realmente; ma non comprese che essi sono distinti concettualmente. Dice che il bambino sano è un «perverso polimorfo» e che l'adulto malato non è altro che un individuo che è rimasto bambino. Ciò è da respingersi assolutamente: quel bambino «perverso», e cioè incestuoso, supernarcisista, feticista, omosessuale, eccetera, *non* è il bambino sano, non è l'esponente della Bambinità, ma è precisamente il nevrotico – ora diventato adulto – quando era ancora bambino ed era già ammalato. Egli è dunque, piuttosto, l'esponente della Nevroticità.

La stessa metafora freudiana dell'Io – immaginato come un cavaliere impotente sopra un Es-cavallo che va dove gli pare – non è la descrizione dello spirito sano, in cui l'apparato sensitivo, così come l'inconscio, è docile o almeno compatibile con la ragione, ma è la descrizione dello spirito malato.

E infine, nella terapia, l'analisi del passato deve essere finalizzata alla comprensione del presente, e non viceversa come a volte Freud mostra di pensare: così è già stigmatizzata la curiosità di chi in primo luogo vuole ricostruire il passato materiale della vita (il piano delle cause efficienti) e tralascia di chiedersi a quale scopo tendono le azioni e i sintomi attuali (il piano delle cause finali).

$\sqrt{-1}$ 1940

BENEDETTO CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (Laterza, Bari, 1955)

Anche questo libro è una raccolta di saggi (31) che indagano la natura della storia e della storiografia; la filosofia in senso pieno è storiografia del presente; il «mistero» così come inteso dal senso comune, non esiste; la libertà come motore della storia; la storiografia come esame di coscienza ed autobiografia; il ruolo degli «orrori» del mondo nella storia del mondo; l'impossibilità della previsione del futuro; il rapporto tra contingenza e necessità; la differenza tra l'amore nostalgico per il passato e l'amore teoretico per la storia; la dialettica tra notizie attestate ed immaginazioni; il rapporto tra coscienza storica e ricerca (o, per meglio dire, «produzione») dei documenti.

√-1 1940 - 1945

AUTORI VARI, *Lettere dei condannati a morte della Resistenza europea* (Einaudi, Torino, 1956)

Uomini e donne, soprattutto giovani, nelle carceri del nazifascismo prima di subire il martirio per la libertà. Scrivono ai genitori – soprattutto – ma anche ai coniugi, ai cari amici, ai figli. Colpisce fortemente, in queste persone torturate crudelmente e sul punto di essere uccise, l'urgenza di esprimere la propria gratitudine verso il bene e la felicità ricevuti in dono durante la propria, magari molto breve, vita. Qualcuno è cristiano, qualcuno è agnostico, qualcuno è ateo. Ma in tutti risplende – e questo è, direi, sorprendente – questa fede, anzi certezza, escatologica: «Sarò sempre con voi, vivrò in voi.»

Lo spirito è essenzialmente Bene («grazie, papà e mamma, per aver destato in me l'amore per il bello e il buono»; «percepisco con gioia l'Infinito che i tuoi studi e le tue preghiere non possono ancora farti comprendere»; «anche se fisicamente sono crollato, sono tuttavia d'umore eccellente»; «a me il lavoro dà alla testa come il profumo dei lillà»; «ho vissuto la vera vita perché ho aspirato al mondo intero»). Lo spirito non può non essere («le gemme muoiono, ma l'albero continua a fiorire»; «maturerò con voi»; «al mattino con l'aurora vi sorriderò, con l'imbrunire vi saluterò».)

√-1 1940 - 1951

RONALD FAIRBAIN, *Studi psicanalitici sulla personalità* (Boringhieri, Torino, 1970)

Leggi di questo libro i primi 7 saggi: grazie anche all'influsso di Melanie Klein, l'autore riesce a migliorare la teoria dello sviluppo della personalità criticando il positivismo materialistico di Freud: Freud, almeno in parte, pensava che lo scopo dei desideri e delle azioni dell'uomo fosse il conseguimento del piacere e che le relazioni con le persone (con gli «oggetti», come si dice in psicanalisi) non fossero altro che «mezzi» per arrivare a tale conseguimento. Fairbain, ricollegandosi inconsapevolmente all'antica tradizione dell'etica filosofica, riesce a capire che lo scopo dei desideri e delle azioni dell'uomo è la relazione con il bene (con gli «oggetti», ossia persone concrete e valori ideali) mentre il piacere è solo una conseguenza. È proprio come, nel campo della gnoseologia, ha riscoperto Edmund Husserl: ciò che l'intelletto conosce - «intende» - sono le cose e non le idee.

Non sono le «pulsioni» (le «passioni» di Aristotele e Tommaso) ad essere buone o cattive in sé; buoni o cattivi sono gli oggetti (le persone o i valori ideali) a cui queste pulsioni del soggetto «tendono»-

√-1 1951

JEROME DAVID SALINGER, *Il giovane Holden* (Einaudi, Torino, 1970)

Quasi ad integrare il romanzo di Golding di cui parlerò tra poco, questo di Salinger descrive bene l'altro errore del dualismo morale: l'idea che la «legge» (cioè i pensieri

astratti e «universali», le convenzioni sociali, le regole del gruppo, le abitudini cristallizzate, tutte quelle direttive «esterne» che sono sommerse nel «passato» e non seguono docilmente il flusso continuo della storia, che non sono docili all'infinita variazione e novità del caso individuale) possa essere sufficiente per la vita buona e sana.

Holden, il ragazzo protagonista, sperimenta invece che le varie leggi o convenzioni non scritte della «società» - come comportarsi a scuola, come con i compagni maschi, come con le ragazze, come con i genitori, come con i bambini – non lo aiutano e anzi spesso lo ostacolano nel risolvere i problemi individuali ed irripetibili della propria vita individuale ed irripetibile.

Holden, allora, espelle da sé mondo adulto e società e si rifugia in un rapporto autistico con sé stesso (attraverso i fantasmi proiettivi della sorellina Phoebe e del fratellino Bill).

Forse Salinger approva come «buona» questa condotta reattiva del suo personaggio, e cade allora nell'altro errore dualista, il romanticismo. Ma noi, lettori di questo romanzo, non riabbiamo trarne suggestioni erronee: Holden ci si mostra chiaramente non come un eroe ma come un malato che non ha potuto essere guarito dalla società, perché sfortunatamente gli è capitato di appigliarsi a quelle produzioni ideologiche e pratiche della società che sono anch'esse – nella forma loro propria – malate (ricordiamo anche, però, che la «sfortuna» di Holden è quella di un personaggio fantastico e non di una persona reale, per la quale, invece, non pare chiaramente credibile che possa esistere la «sfortuna»).

$\sqrt{-1}$ 1954

WILLIAM GOLDING, *Il Signore delle Mosche* (Mondadori, Milano, 1986)

Il dualismo morale, come abbiamo già visto, o dice che la legge scritta e fissa, che le virtù ufficiali (gli abiti di condotta passati e standard), che la scienza morale come sistema teorico rigido e sedicente concluso nelle sue massime generali, sono base e motore sufficienti per il comportamento buono; oppure dice lo sono istinto, passione, pulsione, «natura».

Sono due errori: la reazione al primo, quello del legalismo, fa cadere nel secondo, il quale ha avuto espressione teorica nel mito rousseauiano del «buon selvaggio», nel romanticismo volgare, nel decadentismo nieztchiano, nell'esistenzialismo, nel neomarxismo della contestazione studentesca nutrita di Marcuse, Reich e terzomondismo.

A proposito di questo errore romantico, Dewey scriveva:

> «Nella condotta morale l'elemento acquisito (l'abitudine, l'educazione) è ciò che è primario. Le pulsioni istintuali, sebbene prime nel tempo, non sono mai di fatto primarie: sono secondarie e dipendenti. L'apparente paradosso di tal asserzione nasconde un fatto comune: nella vita dell'individuo l'attività istintiva compare per prima, ma un individuo comincia la vita come bambino, e i bambini sono esseri dipendenti. Le loro attività potrebbero continuare al massimo per qualche ora se non fosse per la presenza e l'aiuto degli adulti con le loro abitudini già formate. E i bambini devono agli adulti – assai più che la procreazione, il cibo e la protezione – la possibilità di esprimere le loro attività native in modo che abbiano significato. Il *significato* delle attività native non è nativo: è acquisito. Dipende dall'interazione con un medium sociale maturo.»

William Golding, nel suo romanzo, con vivace realismo mostra un gruppo di ragazzini sperduti in un'isola deserta, senza adulti: nessuna retorica da *Robinson Crusoe* o da *Ragazzi della Via Pal*: i ragazzini mettono in atto esternamente le fantasie interne tanto analizzate dalla psicanalista dell'infanzia Melanie Klein: mutilare, divorare, bruciare i propri compagni.

√¬ 1955

ROGER MONEY KYRLE, *Il concetto antropologico e psicanalitico di norma* (in *Scritti 1927-1977*, Loescher, Torino, 1985)

Lo psicanalista kleiniano Money Kyrle mostra, in questo breve saggio, come sia possibile dare una credibile giustificazione dell'*oggettività* della norma morale anche – e soprattutto – nel Novecento, secolo che è, sì, postnietzschiano, ma è anche postfreudiano. Chiara, inoltre, la distinzione proposta tra «normalità» nel senso di «normatività» e «normalità» nel senso di «media statistica dei comportamenti di fatto».

√¬ 1955

JOHN RONALD REUEL TOLKIEN, *Il Signore degli Anelli* (Rusconi, Milano, 1989)

È un romanzo che, pur cercando di reinventare una mitologia nordica altomedievale, fa parte del nostro mondo contemporaneo : infatti, se leggiamo le gesta del ciclo bretone o del ciclo nibelungico, queste ci lasciano piuttosto freddi. Guerrieri, maghi, draghi di Tolkien, invece, sono figure del nostro spirito.

Tolkien, come noi, infatti, viene dopo l'esperienza romantica . In che senso, però, Tolkien è uno scrittore romantico ? Per spiegarlo devo rifarmi a Benedetto Croce : egli distingueva un romanticismo teoretico da un romanticismo pratico o morale; il primo buono, il secondo cattivo . Il romanticismo teoretico è quello della filosofia e della vera poesia a cavallo tra Settecento e Ottocento, che si esprimevano in Hegel e in Goethe: la Ragione è qualcosa di molto più profondo dell'intelletto astratto illuminista; l'uomo non può fare a meno della religione e della metafisica (anche se intese in maniera diverse che nel passato); ogni casa del cosmo è collegata a tutte le altre (anche se qui ed ora possiamo non vedere questo o quel collegamento); le forze irrazionali esistono ma possono essere penetrate dalla ragione.

Il romanticismo pratico o morale, invece, è quello della pubblicistica popolare , della poesia di consumo, del costume sociale, delle «anime belle» tra sturm und drang, boheme, superomismo, dandismo, superstizione neomedievale, nazionalismo, nostalgie reazionarie: esaltazione cioè irrazionalistica del sentimento privo di logos, accettazione inerte della contraddizione tra amore e odio e tra vita e morte, senza ricerca della mediazione razionale; sensualismo estetizzante ed erotico; aristocraticismo; esotismo; esaltazione dello straordinario e disprezzo del quotidiano; estasi mistica; prometeismo e pessimismo.

Tolkien è romantico nel senso teoretico - cioè idealistico, razionalistico, hegeliano, goethiano - del termine. E non lo è nel secondo senso.

L'uomo Tolkien, del resto, non fu né dandy né superuomo, ma fu sposo fedele, padre di famiglia, cittadino liberale, buon cattolico, laborioso e preciso professore universitario, ad Oxford, di filologia anglosassone medievale. E dunque, per quanto la sua opera superficialmente sia ascritta a quel genere letterario di consumo chiamato «fantasy», in realtà, come tutti i classici, nasce su un ricchissimo humus culturale.

Il lettore accorto, nel *Signore degli Anelli* , discerne, a vari livelli di consapevolezza, l'Anello di Gige della *Repubblica* platonica e quello nibelungico di Wagner ; l'*Edda* poetica e quella di Snorri; la missione edificatrice del «pius Aeneas» (Frodo); il ciclo arturiano; le leggende celtiche del *Mabinogion*; la *Navigatio Sancti Brandani*; il soprannaturale shakespeariano; Swift; la letteratura fantastica ottocentesca inglese e americana e i marchen tedeschi del primo e del secondo romanticismo. Ma il nostro lettore accorto discerne anche i libri cosiddetti «storici» dell'Antico Testamento e le parabole del Nuovo; le teologie della storia dei Padri della chiesa; la filosofia metafisica di Tommaso d'Aquino; la dialettica del cardinal Newman.

La prima cosa, però, che colpisce il lettore di questo libro non è la cultura, ma è l'arte narrativa; la complessa vicenda della trama è organizzata con un ritmo tale da avvincere lungo tutte le 1300 pagine dell'opera. La varietas degli argomenti, degli scenari, delle situazioni psicologiche dei personaggi è molto grande ed è associata, in ciascun caso, a uno stile che adeguatamente varia. Ammirevoli, inoltre, l'ampiezza lessicale, il ritmo interno di ciascun capitolo, la miscela tra discorso del narratore e discorsi dei personaggi, l'incarnazione in azioni e dialoghi del messaggio «filosofico» dell'autore.

Colpisce poi specialmente la coerenza, in un romanzo così lungo e articolato, tra tutti gli elementi, sin nei minimi dettagli, sia all'interno della vicenda vera e propria, sia nello sfondo storico-mitologico di quelle tre «ere» della Terra di Mezzo di cui il *Signore degli Anelli* narra solo l'ultimo anno: un vastissimo passato, evidentemente pensato con concretezza dall'autore, dà concretezza e profondità al presente che è messo in scena.

Di questa coerenza narrativa episodio singolare è l'universo linguistico creato ad hoc per le varie razze della Terra di Mezzo - Hobbit, Uomini, Elfi, Nani, Orchi - dal Tolkien filologo dell'antico anglosassone, del gotico, delle rune nordiche, del celta-gaelico.

Su molte tematiche del libro qui non mi diffondo perché altrimenti mi farei prendere la mano e sarei troppo lungo. Rimando comunque a due buone introduzioni al *Signore degli Anelli*: Emilia Lodigiani, *Invito alla lettura di Tolkien*, Mursia, Milano, 1982; Paul Kooher, *Master of the Middle Earth*, Houghton and Mifflin, Boston, 1972. Qui mi limito a selezionati accenni.

Monismo metafisico e secolarizzazione: il bene e il male sono assolutamente distinti (diversamente che in tristi aree novecentesche di tipo esistenzialistico e nichilistico) ma non sono mai separati (e questo diversamente dal dualismo moralistico della letteratura di consumo). Frodo, Gollum, Saruman hanno all'interno della propria anima (e dunque non separati) il principio del bene e il principio del male, coi loro diversi messaggi, i loro diversi punti di forza, le loro diverse volizioni (e dunque distinti). Anche Gandalf e Galadriel sanno che possono essere tentati e corrotti dall'Anello del Potere. L'unico personaggio totalmente deciso, e deciso per il male, è Sauron: ma egli è un Occhio, un'Ombra, un Pensiero malvagio, un fumo che si alza sui campi di Cormallen, non è una persona chiaramente concreta; in tutto il romanzo non pronuncia neanche una parola (il Male assoluto, essendo totale privazione di bene e quindi di essere, non è un ens realitatis, una persona storica, ma è un ens rationis, un'idea).

Il dolore ha il male dentro di sé e fuori di sé, ma non coincide con esso: le sofferenze, non scelte eppure accettate, di Frodo e di Sam, di Gandalf, Aragorn, Faramir, Theoden, Eomer, Pipino, Merry ultimamente hanno una funzione salvifica: ciascuno di loro, in forma diversa secondo il suo personale destino, cresce nella libertà e matura la propria identità individuale.

Alla fine della Guerra dell'Anello il male viene sconfitto, almeno per quell'Era. Ma sparisce anche la bellezza elfica e i Primi Nati migrano tristemente verso i Rifugi Oscuri e abbandonano la Terra di Mezzo. Con essi spariscono le care individualità che abbiamo imparato ad amare durante la vicenda: Frodo, Gandalf, Bilbo e poi anche Sam, Granpasso, Legolas, Gimli.

Secondo me Tolkien ha ragione a raccontarci la morte delle care individualità, comunicandocene, come fa, la tristezza secondo un tonalità non disperata ma elegiaca.

Ma, secondo me, Tolkien ha torto nel dire che, col passare delle Ere, la bellezza elfica tenderebbe a sparire: è questo un residuo di dualismo di tipo nostalgico-conservatore che, all'uomo Tolkien, faceva disprezzare orripilato la civiltà industriale «inquinata, rumorosa, alienata, ecc.», e vagheggiare nostalgicamente una «sana» - ma in realtà mai esistita - Età dell'Oro dell'ancien régime agreste, patriarcale, quando le piccole comunità campagnole vivevano presuntivamente «d'amore e d'accordo» immerse in una vegetazione incontaminata , ecc.

D'altra parte , qui ci interessa in primo luogo il Tolkien poeta e non il Tolkien uomo; e, in quanto poeta, egli legittimamente descrive questa struggente nostalgia dualistico-reazionaria per il disparire progressivo della Bellezza Elfica. È questo un simbolo: perché realmente, in misura varia e variamente secondo i momenti della vita, in ciascuno di noi si manifesta una parte debole dello spirito, parte che, in effetti, coltiva e si compiace di tale struggente nostalgia e tenderebbe a mitizzare o l'infanzia e la gioventù proprie, o il «buon tempo antico» agreste o eroico o religioso o aristocratico o guerriero, secondo le sfumature ideologiche personali.

Comunque questo è un dettaglio secondario: Tolkien sa bene - e questo è invece primario nel romanzo - che ciascuna Epoca o Era (ciascun anno, ciascun giorno) così come ha il proprio bene, ha anche il proprio male: quindi ciascuna generazione ha la propria responsabilità nella lotta contro il male, non può però pretendere di sconfiggerlo per sempre per il futuro, perché questa sarebbe una pretesa frivola: le nuove generazioni avranno la responsabilità di combattere i mali del futuro . Per noi tutto è compiuto - ed è compiuto bene - quando con coraggio, pazienza e speranza accettiamo la lotta contro i mali del nostro tempo.

Un altro importante messaggio è che la Via (the Road that goes ever on) – cioè il destino di responsabilità e di amore di ciascuno di noi – parte dall'uscio, magari quello di servizio, della propria casetta: confluirà essa poi, assieme ad altre innumerevoli e impreviste Vie, nella Via più grande, e la nostra responsabilità di discernere il bene dal male certo potrà avere teatri vasti o vastissimi, in moti collettivi coinvolgenti forze magari mondiali. Ma il suo punto di partenza non è in un meraviglioso, esotico, aristocratico paese in cui arrivare attraverso difficilissime mappe (attraverso superiori doti di intelligenza, santità, forza o fortuna); parte invece proprio dal mio uscio di casa, parte dalla vita quotidiana.

E alla vita quotidiana ritorna: i quattro hobbit protagonisti sono stati a Moria, Rivendell, Lorien, Rohan, Gondor, Fangorn, Mordor, partecipando, con ruoli vari ma tutti preziosi, alla guerra decisiva per la sopravvivenza della Terra di Mezzo in quell'Era, e acquisendo un tesoro di esperienze e di conoscenze. Ma poi tornano a casa, nella Contea, e la

rivedono con occhi nuovi: prima, ingenuamente – e falsamente – la pensavano idilliaca e aproblematica , ora riescono a vedere come il male planetario abbia le sue ramificazioni anche lì, anche in Via Saccoforino.

E vedono come il male planetario d'un colpo avrebbe potuto distruggere l'amata Contea, avrebbe potuto annichilire il giardino di casa Baggins. Ma la cognizione del dolore e la contemplazione dei valori, la maturità conquistata durante la Guerra dell'Anello nei lontani paesi della conoscenza e dell'esperienza, nel mentre permettono agli hobbit di riconoscere il male operante anche nella Contea, insieme anche offrono loro le risorse sufficienti per fronteggiarlo. Con ciò che è stato acquisito a Lorien, a Gondor, a Mordor ma che è ora operante qui, nello Shire, cioè nella vita quotidiana.

Tutto passa, la Compagnia dell'Anello – così bella , così buona e amata – si scioglie e mai più, in quella forma e nella Terra di Mezzo, potrà ricostituirsi. Eppure tutto, in quanto è fatto nel momento in cui è giusto che sia fatto, ogni cosa, in quanto è amata nel momento in cui è giusto amarla, è Valore ed è eterno. Paolo di Tarso era convinto – e forse implicitamente Tolkien pensava anche a lui – che esiste una dimensione o prospettiva della realtà, e cioè del nostro spirito, in cui la Compagnia – quella $\frac{22}{18}\int\frac{21}{8n}$ di Aristotele che Tommaso traduceva con caritas – rimane, ed è, anzi, la sola cosa che rimarrà.

$\sqrt{-1}$ 1957

MELANIE KLEIN, *Invidia e gratitudine* (Martinelli, Firenze, 1969)

È la mente più profonda ed originale della psicanalisi dopo Freud. Nel leggere gli scritti di Klein bisogna avere pazienza: sono ripetitivi, sono scritti «male», legnosamente, senza una chiara architettura argomentativi sono pieni – a livello di contenuto ideologico – di residui dualistici e biologistici provenienti dall'impostazione positivistici freudiana. Però l'intuito psicologico di Klein è incomparabile: lei «vede» cose che nessun altro è riuscito a vedere. A causa delle difficoltà letterarie, comunque, solo in sede di approfondimento successivo ti consiglio la lettura della loro massa (*Scritti 1921 – 1958*, Boringhieri, Torino, 1978; *La psicanalisi dei bambini*, Martinelli, Firenze, 1984). Subito, invece, ti consiglio la lettura di questo piccolo opuscolo che, nella mente dell'autrice, vuole essere un concentrato compendio di tutto il suo pensiero.

Per me, tre sono i principali contributi caratteristici di Klein. Il primo è che madre/padre, narcisismo/erotismo, pulsione/sublimazione e tutte le altre coppie freudiane sono meno importanti della coppia Oggetto Buono e Oggetto Cattivo: non sono i contenuti empirici (maschile, femminile, sensuale, intellettuale, ecc.) a essere o buoni o cattivi, ma tutti i contenuti possono essere sia buoni sia cattivi, a seconda dei casi esterni e dell'interpretazione interna del soggetto, e, per la salute mentale, è l'esser-buono e l'esser-cattivo dell'oggetto e non il suo contenuto a essere determinante.

Il secondo contributo – anche questo in un'implicita consonanza con la tradizione della filosofia morale – è che malattia e salute sono caratteristiche più proprie del soggetto che dell'ambiente: date certe condizioni del soggetto anche l'ambiente più sfavorevole non lo distrugge, date certe altre condizioni del soggetto anche l'ambiente più favorevole non è

sufficiente a garantirgli la salute. L'ambiente – che, per Klein, nei primi mesi di vita coincide con la madre – certamente crea le diverse condizioni del soggetto, favorevoli o sfavorevoli, ma è poi il soggetto in quanto soggetto che le rende buone o cattive.

Solo il soggetto può decidere di isolarsi dalla realtà rifugiandosi nella malattia o, viceversa, di amare ed entrare in contatto con la realtà. Certamente un ambiente distruttivo porterà il soggetto ad isolarsi e un ambiente accogliente porterà il soggetto ad mare. Eppure la decisione di isolarsi o di amare non è presa dall'ambiente; è nel soggetto e non è nell'oggetto. Un ambiente ostile è male ma non è malattia; un ambiente accogliente è bene ma non è salute.

Questa idea è simile a quella di Tommaso d'Aquino quando dice che, certamente, quanto è conosciuto dall'intelletto, quanto è appetito dai sensi, quanto è mosso da Dio, quanto è proposto dal diavolo sono tutte condizioni da cui la volontà dell'uomo non può prescindere e, dunque, ciascuna di queste cose è «causa» della volontà. Eppure n« un concetto dell'intelletto, né un moto appetitivi, né un dono d'amore, né una tentazione sono un atto di volontà, e l'atto di volontà, pur condizionato da tutte quelle cose, è però sé stesso, e le trasforma in un'azione determinata, che è decisa dal soggetto per un fine – giusto o sbagliato che sia – proprio e non per un fine altrui.

Questa idea ha una conseguenza importante nella psicoterapia: il terapeuta non si concentrerà sulla ricostruzione «esterna» o «oggettiva» dell'ambiente passato e presente in cui ha vissuto e vive il malato, ma su quella dell'interpretazione – soggettiva, interna – che il malato ha dato e dà dei vari ambienti in cui ha vissuto, o avrebbe voluto vivere, in cui vive o vorrebbe vivere. Kantianamente: l'analista non ricostruire «cose-in-sé» ma «fenomeni», cioè produzioni del soggetto.

Un altro importante contributo di Klein è la cosiddetta «posizione depressiva»: per Klein ci sono due dolori fondamentali che rappresentano due fondamentali posizioni relazionali rispetto al mondo e cioè rispetto alle altre persone: il dolore «schizoparanoide» o di persecuzione, che si ha quando si aggredisce per distruggere e si è o ci si sente aggrediti e distrutti, e il dolore «depressivo» o di riparazione, che si ha quando si teme e si soffre a causa delle sofferenze e dei pericoli, veri o presunti, dell'oggetto amato. Il dolore depressivo considera sempre oggetti «interi», cioè persone e non parti del corpo o altre astrazioni; tende a «riparare» cioè a restituire benefici, a proteggere, a nutrire, a conservare, a liberare; è un dolore che intende una responsabilità verso il destino di un altro.

Tanto meno un individuo arriva a poter soffrire di questo dolore, tanto più sarà malato: la capacità di godere nel mangiare, di aver desiderio e gusto nel conoscere e nell'imparare, di avere potenza sessuale e gioia di un figlio, di provare gratitudine nelle relazioni interpersonali in genere, sono tutti fenomeni possibili e permessi se e solo se l'individuo ha raggiunto sufficientemente la «posizione depressiva» (si tratta, come vedi, di uno sviluppo della teoria freudiana su «lutto e malinconia»: alla malinconia corrisponde il dolore schizoparanoide, al lutto quello depressivo. Tanto più un individuo è sano quanto più riesce a provare «lutto» anche quando le persone amate «intenzionalmente» lo tradiscono; tanto più un individuo è malato quanto più prova «malinconia» anche quando le persone amate «involontariamente» muoiono o sono altrimenti allontanate da lui dal corso del destino. Ma si tratta anche di un arricchimento – per quanto senza un legame così diretto – delle tradizionali speculazioni della filosofia morale greco-romana prima e medievale-cristiana poi su alcune virtù fondamentali nei rapporti interpersonali: la *pietà* verso i genitori e altri congiunti da vincoli psicologici, la *clemenza* verso gli offensori e i peccatori, la *carità*

per tutti i tipi di benefattori verso cui si riesce a sentire, per un motivo o per l'altro, gratitudine).

Oltre a questi tre contributi fondamentali, Klein ci ha dato altre idee interessanti. In generale, il riconoscimento del ruolo importante svolto dalla fantasia. Un caso particolare della fantasia è l'idealizzazione, la quale spesso si manifesta come fenomeno negativo (dice Klein: «gli individui che hanno una grande capacità di amare non sentono il bisogno di idealizzare quanto quelli che hanno un'enorme quantità di impulsi distruttivi e di angosce persecutorie. L'idealizzazione sta a indicare che la spinta prevalente proviene dalla persecuzione.»), ma ha anche una funzione positiva («Ho potuto constatare che l'idealizzazione deriva dalla sensazione innata che debba esistere un oggetto estremamente buono, il che porta all'intenso desiderio di questo oggetto buono e del desiderio di poterlo amare»).

Le altre operazioni fondamentali della fantasia, per Klein, sono: la scissione, l'introiezione, la proiezione. Il mondo «obiettivo» è un'astrazione; quello che interessa la salute e la malattia di un essere umano è il mondo come è vissuto concretamente da lui, cosa del mondo viene frammentato e introiettato come parte di sé, cosa del mondo rappresenta, nella proiezione fuori di sé, parti buone o cattive di sé.

Questi meccanismi ci fanno capire – sulla scorta de *L'Io e l'Es* di Freud – che la personalità individuale è frammentata in «parti», e che queste parti perlomeno in quanto l'individuo è malato, sono senza comunicazione tra loro.

Un'altra idea tipica di Klein è la «legge del taglione»: tanto uno odia, tanto egli si sente perseguitato; tanto uno desidera e seduce, tanto egli si sente desiderato e sedotto; tanto uno falsifica narcisisticamente la propria immagine, tanto egli si disprezza e si odia perché si sente falso, gonfiato, vuoto; e così via.

Tra gli impulsi distruttivi, Klein dà il primato all'invidia: questa è sentita indipendentemente dalla frustrazione: anche il bambino ben nutrito da sua madre può invidiarle il senso nutritore: il bambino può vivere la gratificazione senza provare gratitudine, perché è angosciato dall'idea che la madre possieda un'inesauribile creatività che lui non possiede e che lei amministrerebbe capricciosamente e in realtà terrebbe essenzialmente per sé stessa al fine di appagarsi continuamente.

Per quanto Klein utilizzi ancora molti termini e concetti freudiano-biologistici, ella ha già portato avanti la comprensione che salute e malattia della persona non dipendono da «pulsioni» fisiche o da conflitti o abusi di «organi», ma da atti di volontà e dai conflitti o abusi nei rapporti interpersonali. Gli abusi e le distruzioni pulsionali organiche certamente – e drammaticamente – esistono, ma sono effetti e non cause.

√¬ 1965

DONALD WINNICOTT, *Sviluppo affettivo e ambiente* (Armando, Roma, 1970)

Psicanalista inglese influenzato da Melanie Klein, Winnicott non è uno scrittore molto sistematico; a volte il tono scanzonato e le incoerenze possono irritare il lettore. Ma egli

amava molto il suo lavoro di terapeuta e i suoi pazienti, era dotato di grande sensibilità psicologica e ci ha lasciato dei contributi originali.

Ne ricordo due. Il «falso Sé», cioè il Sé sottomesso e apparentemente sano (agli occhi di una comunità distratta) che nasconde il Sé spontaneo e reale rinchiuso in un mondo segreto e solitario. L'identificazione: una mamma o uno psicanalista sono sufficientemente buoni non in ragione della scientificità delle proprie interpretazioni del bambino o del malato, ma in ragione della propria capacità di identificarsi nel bambino o nel malato, rimanendo però sé stessi, cioè un passo più avanti di lui sulla strada della maturità e della salute.

1963

SOFIA VANNI-ROVIGHI, Elementi di filosofia (La Scuola Editrice, Brescia, 1976)

I filosofi tardo-medievali dicevano "Aristotele è muto se Tommaso non parla", intendendo con questa frase riconoscere il loro debito di gratitudine verso l'opera di interpretazione, commento e contestualizzazione che l'Aquinate fece del pensiero dello Stagirita.
Applicando tale frase al mio apprendistato filosofico, vorrei dire allora una frase analoga: "Tommaso è silente se la Vanni non spiega". Quest'opera di introduzione generale alla filosofia sistematica, scritta da Sofia Vanni-Rovighi (neotomista italiana del XX secolo) è stata per me infatti il libro fondamentale per avviarmi allo studio delle discipline filosofiche: gnoseologia, logica, metafisica, filosofia naturale, etica, estetica. Tommaso d'Aquino è qui la stella polare, ma Platone, Agostino, Cartesio, Kant, Hume, Hegel, Husserl e tanti altri sono citati e discussi, e - tutti - contestualizzati e criticati con grande chiarezza espositiva e grande rigore logico, riconoscendone gli apporti dati al pensiero, ma avendo sempre in mente che il pensiero (e la sua verità, la sua chiarezza, la sua sistematicità) e non i pensatori sono la cosa più importante: questo è lo spirito della "*perennis philosophia*" c... cioè di chi mostra che la filosofia ***non*** è una "gabbia di matti" (ciascun filosofo ha ribaltato tutto quanto detto da tutti gli altri, per spirito di superbia, bizzarria ed anarchia), ma è invece il lungo, faticoso e drammatico percorso di una scoperta collettiva della Verità. Verità mai definitiva, eppure sempre più esente da errori e con sempre maggiore fecondità più integrante i temi , i punti di vista apparentemente tra loro eterogenei e irrelati.
In mezzo alla selva selvaggia di libri di filosofia o di storia della filosofia che io giovane cercavo di attraversare ora timoroso ora inorridito ora stremato e confuso, questo libro della Vanni è stato una mappa di orientamento decisiva ed affidabile. Intellettualismi narcisistici, latinorum impossibili, sbrodolamenti retorici, collassi logici, erudizioni gratuite, frammentarismi anarchici potrebbero rendere "misologo" ben più di un giovane (o non giovane) neofita negli studi filosofici. La lettura di questi Elementi, invece, può incoraggiarlo a persistere e a sperare che alfine "rivedrà le stelle".
Un esempio particolare dei contenuti: la teoria gnoseologica medievale e tomista del "realismo moderato" viene dalla Vanni interpretata e presentata alla luce degli a priori kantiani, del pragmatismo ottocentesco, dell'empirocriticismo di Mach e dell'epistemologia popperiana,

realizzando così in concreto ciò che sempre dovrebbero fare un vero storico della filosofia e un vero filosofo: collegare nella propria mente - con acutezza e originalità - il pensiero dei vari autori, mostrando (sul piano storico) lo sviluppo dall'uno all'altro, e (sul piano teoretico) la reciproca contraddizione e la reciproca integrazione delle idee.

√-1 1960 - 1971

DONALD WINNICOTT, *Dal luogo delle origini* (Cortina, Milano, 1990)

Interpretazioni, sempre intelligentemente superatrici dei luoghi comuni, di vari fenomeni della psicologia individuale e collettiva: il concetto di salute e il concetto di malattia; tipologia delle psicoterapie; il ruolo sociale della madri; l'apprendimento infantile; la psicologia dell'adolescente; il femminismo; la monarchia; la democrazia.

√-1 1970

JACQUES MONOD, *Il caso e la necessità* (Mondadori, Milano, 1988)

Non ti consiglio, per ora, la lettura della principale fonte originale, e cioè dell'*Origine della specie* di Charles Darwin, perché questa è appesantita da troppe dimostrazioni particolari. Ti consiglio, invece, questo breve libretto, molto più recente, che cerca di divulgare – con competenza: Monod è premio Nobel per la medicina – le tesi essenziali di quell'opera capitale.

L'idea fondamentale di Darwin, in anticipo rispetto a tutti gli altri scienziati e filosofi, è che l'evoluzione della vita avviene non per un «progetto» o «tendenza», ma per il combinarsi di una ferrea casualità e di una ferrea necessità: mutazione puntiforme e selezione naturale.

Hegel e tutti gli altri pensavano che l'«Idea» progressivamente scendesse dal suo iperuranio e creasse la Storia, sospingendola a realizzare i suoi fini. Dopo Darwin, invece, cominciamo a intravedere un'altra realtà, come dice Monod: «Il destino viene scritto nel momento in cui si compie e non prima». E solo nel Novecento Croce e Popper avrebbero difeso, da un punto di vista più generale rispetto a quello darwiniano delle scienze biologiche, l'imprevedibilità e l'assoluta novità del futuro.

La teoria dell'evoluzione darwiniana è un pilastro portante di ogni filosofia antidualistica o, come anche si dice, «immanentistica» o «desacralizzata» o «secolarizzata».

√-1 1970

HENRI F. ELLENBERGER, *La scoperta dell'inconscio* (2 voll., Boringhieri, Torino, 1986)

Il filosofo Schopenhauer scrisse che «il magnetismo [ciò che ora chiamiamo, nelle psicoterapie, il "transfert"], dal punto di vista filosofico, è la scoperta più gravida di contenuto che sia mai avvenuta».

Questo libro di Ellemberger costituisce un'importante integrazione ai manuali professionali-accademici di storia della filosofia (che ingigantiscono alcune dispute verbalistiche di professori quali Schelling o Husserl o Nietzche o Heidegger, e ignorano le ricchezze di pensiero presenti nella storia della scienza, nella teologia, nelle opere dei poeti e dei romanzieri, nella storia delle mentalità.

Qui l'autore narra la storia della psicoterapia dagli sciamani preistorici e dai santi cristiani, a Mesmer e ai magnetizzatori, alla natur-philosophie idealistica, a Charcot, Janet, Freud, Adler, Jung e ai postfreudiani.

Emerge una linea di sviluppo: la sempre più esplicita coscienza che la forza fondamentale che guarisce le malattie psichiche è il rapporto interpersonale buono (transfert, traslazione), mentre il resto – cioè l'apparato conoscitivo delle interpretazioni singole, della caratteristica psicologica, della metapsicologia – pur se fondamentale, è però secondario e costituisce più che altro il veicolo simbolico, cioè comunicativo, in cui s'incarna, in maniera varia secondo la varietà dei tempi e degli ambienti culturali, ciò che è primario.

Non è un libro teoreticamente molto originale, né scritto molto bene; è però pieno di informazioni altrimenti difficilmente collezionabili e di stimoli per il pensiero. Un esempio è il rapporto, documentato, tra la natur-philosophie idealistica e Freud attraverso la mediazione di G.T.Fechner. Questo è un contributo storiografico veramente originale, ed è molto importante perché permette di capire – anche se lo spunto deve essere ancora lungamente sviluppato – come il nucleo realmente filosofico e nuovo del pensiero di Freud sia figlio della storia della filosofia e, dunque, erede dell'ultima importante filosofia a lui precedente, l'idealismo tedesco: «Tutto è Spirito, anche la Natura», cioè: la «natura» umana (sensazioni, sentimenti, pulsioni, istinti, passioni) dipende, nel bene e nel male, dalla «ragione» umana (percezioni, concetti, pensieri, giudizi, ragionamenti, teorie, atti di volontà, progetti), dai vizi e dalle virtù di questa, e non è una realtà separata ed autonoma.

√-1 1971

FRED UHLMAN, *L'amico ritrovato* (Feltrinelli, Milano, 1990)

Breve e commuovente romanzo ambientato agli esordi del Terzo Reich; in cui si mostra che, se è valida l'opinione degli antichi (la verità e la virtù permettono l'esistenza dell'amicizia), è valida anche l'opinione dei moderni (l'amicizia permette l'esistenza della verità e della virtù)

√-1 1917 - 1973

JOHN RONALD REUEL TOLKIEN, *Il Silmarillion* (Rusconi, Milano, 1988)

Opera postuma di Tolkien, il quale la continuò ad elaborare lungo tutta la vita di scrittore. Era da lui considerata sia lo sfondo storico-mitologico del *Signore degli Anelli*, sia, più ambiziosamente, la realizzazione di un suo sogno di adolescente: consegnare all'Inghilterra una propria mitologia originale, coerente, completa, indipendente dalle altre già esistenti (dei greci, dei germani, dei celti).

L'opera – divisa in cinque libri come il *Pentateuco* – è concepita come raccolta a posteriori di tradizioni narrative, come il finnico *Kalevala* . Il primo libro (l'*Ainulindalë*) come la *Teogonia* di Esiodo descrive la nascita del mondo e degli dei. Come nel *Timeo* di Platone, gli dei – i Valar – sono demiurghi che eseguono la plasmazione della Terra, mentre il Dio Unico – Eru Iluvatar – che è fonte della creazione ex nihilo e della Provvidenza verso il bene finale, sta solo sullo sfondo delle coscienze, anche di quelle degli dei.

Nel secondo libro (il *Valaquenta*) gli dei Valar vengono descritti nelle loro gesta come gli dei olimpici dell'*Iliade* e come gli Asi nel *Voluspa* dell'*Edda* germanica: si profila la presenza del principe del male Melkor Morgoth (il Lucifero della *Bibbia* e il Loki dell'*Edda*).

Il terzo libro (il *Quenta Silmarillion*) tratta tutte le vicende della Prima Era della Terra: gli Elfi, fuggiti dal paese degli dei e stabilitisi nella Terra di Mezzo, lottano e soffrono per secoli e secoli contro Melkor e i suoi schiavi . Anche gli Uomini sono coinvolti in tali guerre. Lo schema è quello di una «quest» medievale, ma nel libro riecheggiano in realtà le lotte remore dei popoli antichi narrate dall'*Antico Testamento* e dagli storiografi greci e romani. In questo libro il romanticismo di Tolkien raggiunge una sua forma pura con la storia d'amore di Beren e Luthien.

Nel quarto libro (la *Caduta di Numenor*) si raccontano le vicende degli Uomini della Seconda Era : prima amici degli dei, poi sempre più corrotti dalla propria superbia e dalle seduzioni del principale schiavo di Melkor, Sauron, fino al cataclisma conclusivo. È ispirato all'Atlantide del *Crizia* di Platone, ma, ancor più, ai libri storici dell'*Antico Testamento* (*Libri dei Re*, *Cronache*), nei quali il popolo eletto e i suoi re, tranne poche eroiche eccezioni, continuamente si allontanano da Jahvè per perdersi dietro i vari idoli.

Il quinto libro (*Gli Anelli del Potere*) narra il progressivo rafforzarsi del potere di Sauron nella Terra di Mezzo mentre sparse e inconsapevoli sono le forze di Elfi, Uomini e Nani. È la storia della Terza Era, che si concluderà con la Guerra dell'Anello narrata nel *Signore degli Anelli*.

√¬ 1977

STEPHEN JAY GOULD, *Ontogeny and Philogeny* (Harvard University Press, Cambridge Mass., 1977)

Paleontologo ad Harvard, Gould è per me il migliore divulgatore di biologia (migliore di Jacob, di Monod, di Mayr, per non parlare di Lorenz). La sua migliore raccolta di articoli divulgativi è il *Pollice del Panda* (Editori Riuniti, Roma, 1983).

Questo, invece, è un libro tecnico e un po' pesantino alla lettura. Però stimola molto il pensiero presentando una biologia veramente darwiniana, veramente non lamarkiana, da cui rampollano molte analogie per la psicologia, la sociologia, la morale.

Gould discute la cosiddetta «legge biogenetica» o anche detta «legge di Haeckel», che recita: «l'ontogenesi ricapitola la filogenesi» (cioè: lo sviluppo individuale, prima di raggiungete la sua forma matura, passa attraverso tutte le forme mature degli antenati evolutivi).

Appoggiandosi al grande embriologo Van Baer, Gould mostra che questa legge non è vera: in realtà ciò che appare nell'embriogenesi sono i caratteri generici, precedenti nel tempo quelli specifici. Siccome i caratteri generici sono comuni con gli antenati evolutivi, ciò dà l'illusione della «ricapitolazione»: ma in realtà le fasi embrionali di un individuo più evoluto somigliano solo alle fasi parimenti embrionali degli individui meno evoluti e non alle fasi adulte di essi.

La visione di Haeckel è chiaramente pessimista: in campo mortale ciascuno di noi dovrebbe ripetere le *scelte* dei propri antenati, e il nostro bagaglio storico sarebbe solo un «eterno ritorno» del passato (nihil sub sole novum). Ciò che accade veramente è invece che in ciascuno di noi si ripresentano le *possibilità di scelta* degli antenati, ma la scelta in sé è nuova, ed è nostra.

Inoltre, la legge di Haeckel pretende di universalizzare il modello dell'«accelerazione ed addizione terminale» (l'individuo più evoluto vivrebbe più velocemente le fasi di maturazione degli antenati meno evoluti e poi aggiungerebbe – avendo disponibile un tempo residuo – qualcosa in più, che porta avanti l'evoluzione).

La genetica, invece, ha mostrato che l'addizione dei caratteri è improbabile, l'addizione terminale poi è statisticamente quasi impossibile, e quello che accade ordinariamente è invece una sostituzione casuale dei caratteri.

E l'osservazione macroevolutiva ha mostrato che il ritardo è un fenomeno tanto diffuso quanto l'accelerazione. Il ritardo dello sviluppo – per cui l'individuo discendente ha come caratteri adulti quelli che per l'antenato erano caratteri giovanili – si chiama «neotenìa». Gould mostra come oggi vi sia quasi unanimità tra i biologi: l'uomo si è evoluto culturalmente grazie al fenomeno biologico della neotenia; e ripete con Bolk: «Cosa è essenziale all'uomo in quanto organismo? Il lento procedere del corso della sua vita».

√-1 1980

ALICE MILLER, *La persecuzione del bambino* (Boringhieri, Torino, 1987)

Tre storie di tre infanzie, narrate con ricchezza documentaria: una tossicodipendente terminale; un maniaco sessuale; Adolf Hitler. È un libro che aiuta a simpatizzare col precetto evangelico «Non giudicare!» ed ad adottare la massima «Tout comprendre est tout perdonner». Miller non pretende di spiegare l'origine del male, ma ci informa su come tre individui «cattivi» avessero qualche ragione per essere tali.

√-1 1986

PRIMO LEVI, *I sommersi e i salvati* (Einaudi, Torino, 1986)

L'autore, ebreo, internato ad Auschwitz, sopravvissuto, dopo la guerra lavorò come chimico, si sposò, scrisse vari libri sulla propria esperienza nei lager, fece un'attiva propaganda educativa nelle scuole per far ricordare cosa fu il nazismo.

Questo libro, l'ultimo prima della morte, è un riepilogo dei suoi messaggi. Il nazismo fu essenzialmente menzogna: la menzogna distrugge, infine, anche chi la fabbrica credendo di padroneggiarla: infatti i nazisti e Hitler, dopo averla riversata sul popolo tedesco, ne furono dominati essi stessi e non riuscirono più a discernere da essa i fatti della realtà; e si gettarono a capofitto in una sanguinosa e degradante sconfitta.

Il nazismo fu un totalitarismo: con questa parola si indica un potere che cerca di penetrare in tutti gli ambiti della vita senza rispettarne la complessità, il pluralismo, la divisione dei poteri singoli, il cono d'ombra del privato, il mistero dell'ignoto o del non ancora noto.

Il lager rappresenta la forma pura del totalitarismo:

> «Una qualche forma di retroazione, un correttivo all'arbitrio totale, non è mai mancato neppure nel Terzo Reich, né nell'Unione Sovietica di Stalin; nell'uno e nell'altra hanno fatto da freno, in maggior o minor misura, l'opinione pubblica, la magistratura, la stampa estera, la chiesa, il sentimento di umanità che 10 o 20 anni di tirannide non bastano a sradicare. Solo dentro il lager il controllo dal basso era nullo, ed il potere dei piccoli satrapi era assoluto. Il potere è come la droga: il bisogno dell'uno e dell'altra è ignoto a chi non li ha mai provati, ma dopo l'iniziazione, che può essere fortuita, nasce la dipendenza e la necessità di dosi sempre più alte, nasce anche il rifiuto della realtà e il ritorno ai sogni infantili di onnipotenza.»

Questa forma di potere, senza freni, rende necessariamente molto malvagio chi lo usa: l'uomo – e Levi non prova ad indagare i perché, ma è fermissimo a testimoniare il fatto – diversamente da Dio non è capace di gestire per il bene un potere onnipotente.

L'autore confuta molti luoghi comuni dell'etica popolare. Non è vero che nella comune disgrazia nasca la solidarietà: Levi parla di una «zona grigia» che si creava nel lager e cioè di una crescente difficoltà a discernere il bene dal male: era facile confondersi perché ovunque il potere onnipotente suscitava il privilegio; e così il proprio compagno, destinato alla comune morte, per ritardarla di un giorno o per sperarla un po' meno atroce, era disposto a ignorare l'altrui bisogno, a tradire, a infierire anche, in quanto identificato nella ferocia dei potenti carnefici.

Non è vero che la vergogna sia l'emozione propria del criminale: erano le vittime a vergognarsi molto più dei carnefici. Come Tommaso d'Aquino, Levi parla di un motivo di questo paradosso: il luogo comune – e noi tutti abbiamola nostro interno una parte che è schiava dei luoghi comuni – ritiene buoni i materialmente forti e cattivi i materialmente deboli, e dunque narcisisticamente si vergogna di essere tormentato da un ingiusto persecutore, in quanto il subire un tormento è una forma di debolezza materiale-esterna.

Il luogo comune contro cui principalmente polemizza Levi è quello delle ideologie di tipo radicaleggiante-utopistico secondo le quali i gruppi sociali più poveri e oppressi saranno loro a trovare la motivazione per combattere l'ingiustizia e a trainare l'intera società verso una migliore vita civile morale. Invece:

> «Quanto più dura è l'oppressione, tanto più diffusa tra gli oppressi è la disponibilità a collaborare col potere. In ogni caso, si osserva che alla testa del movimento non figurano mai gli individui più oppressi: di solito, anzi, le rivoluzioni sono guidate da capi audaci e spregiudicati, che si gettano nella mischia per generosità (o magari per ambizione) pur avendo la possibilità di vivere personalmente una vita sicura e tranquilla, magari addirittura privilegiata. L'immagine, tanto spesso replicata nei monumenti, dello schiavo

che spezza le sue pesanti catene, è retorica: le sue catene vengono spezzate dai compagni i cui vincoli sono più leggeri e più lenti.»

È l'idea che dà il titolo al libro: i testimoni più completi dell'orrore dei lager sarebbero coloro che ne hanno toccato il fondo di violenza e di degradazione, ma costoro non possono testimoniare, perché non ci sono più, sono stati «sommersi». A testimoniare c'è invece chi, come Levi (che era un chimico e fu usato dai nazisti come tecnico di laboratorio), ha potuto godere di qualche privilegio e risulta essere nel numero dei «salvati».

Una conseguenza specifica di questa situazione è il dolore: nel lager il dolore era più forte nei primi giorni, poi diminuiva perché l'individuo diventava sempre più malato – più corrotto, più disperato – e dunque sempre meno ospitava dentro di sé quella parte sana e vitale che è la sola a potere provare dolore.

Così, anche, il dolore ricominciò lancinante a farsi sentire dai «salvati» quando questi videro entrare i liberatori: infatti allora si riprospettava loro la vita con le sue responsabilità verso sé e verso gli altri. Vita, cioè il bene, ma con la coscienza della distruzione operata: da cui il dolore.

Levi cita il poeta Leopardi per confutarlo: non è vero che il piacere sia generato dalla fine di un male («passata è la tempesta»): la fine o l'attenuarsi di un male, pur portando naturalmente motivi di gioia, non può essere senza dolore (lo psicanalista Winnicott era dello stesso parere: secondo lui le persone sane soffrono molto di più delle persone malate – per esempio gli internati in un ospedale psichiatrico – le quali hanno perso molta della loro capacità di sopportare il dolore).

1985

NORBERTO BOBBIO, Liberalismo e democrazia (Simonelli, Milano, 2006)
Quasi tutti, quando - poniamo alla televisione - sentono pronunciare da qualche politico o qualche giornalista le parole "liberale", "democratico", "liberaldemocratico", non riescono a distinguerne i significati e magari neanche ci provano. E così li confondono.
Questo volume di Norberto Bobbio vuole essere un antidoto contro tale confusione, perchè esso differenzia con grande chiarezza i vecchi, venerabili e ancora attuali concetti di Liberalismo e Democrazia.
Essendo il liberalismo e la democrazia due risposte a due problematiche politiche di genere essenzialmente diverso, lungo la storia si comportano come variabili indipendenti : sono esistiti ed esistono Stati n´ liberali né democratici, liberali ma non democratici, sia liberali sia democratici. Più inquietante - anche perché più direttamente confligge col Luogo Comune che confonde liberalismo e democrazia - è il fatto che sono esistiti ed esistono Stati democratici ma non liberali. Questo ultimo fenomeno era stato previsto dal pensatore liberale Alexis de Tocqueville già nel 1840 e lo aveva chiamato "tirannia della maggioranza".

1986

PRIMO LEVI, I sommersi e i salvati (Einaudi, Torino, 1986).

L'autore, ebreo, internato ad Auschwitz, sopravvissuto, dopo la guerra lavorò come chimico, si sposò, scrisse vari libri sulla propria esperienza nei lager, fece un'attiva propaganda educativa nelle scuole per far ricordare cosa fu il nazismo. Questo libro, l'ultimo prima della morte, è un riepilogo dei suoi messaggi. Il nazismo fu essenzialmente menzogna: la menzogna distrugge, infine, anche chi la fabbrica credendo di padroneggiarla: infatti i nazisti e Hitler, dopo averla riversata sul popolo tedesco, ne furono dominati essi stessi e non riuscirono più a discernere da essa i fatti della realtà; e si gettarono a capofitto in una sanguinosa e degradante sconfitta. Il nazismo fu un totalitarismo: con questa parola si indica un potere che cerca di penetrare in tutti gli ambiti della vita senza rispettarne la complessità, il pluralismo, la divisione dei poteri singoli, il cono d'ombra del privato, il mistero dell'ignoto o del non ancora noto. Il lager rappresenta la forma pura del totalitarismo:

«Una qualche forma di retroazione, un correttivo all'arbitrio totale, non è mai mancato neppure nel Terzo Reich, né nell'Unione Sovietica di Stalin; nell'uno e nell'altra hanno fatto da freno, in maggior o minor misura, l'opinione pubblica, la magistratura, la stampa estera, la chiesa, il sentimento di umanità che 10 o 20 anni di tirannide non bastano a sradicare. Solo dentro il lager il controllo dal basso era nullo, ed il potere dei piccoli satrapi era assoluto. Il potere è come la droga: il bisogno dell'uno e dell'altra è ignoto a chi non li ha mai provati, ma dopo l'iniziazione, che può essere fortuita, nasce la dipendenza e la necessità di dosi sempre più alte, nasce anche il rifiuto della realtà e il ritorno ai sogni infantili di onnipotenza».

Questa forma di potere, senza freni, rende necessariamente molto malvagio chi lo usa: l'uomo - e Levi non prova ad indagare i perché, ma è fermissimo a testimoniare il fatto - diversamente da Dio non è capace di gestire per il bene un potere onnipotente. L'autore confuta molti luoghi comuni dell'etica popolare. Non è vero che nella comune disgrazia nasca la solidarietà: Levi parla di una «zona grigia» che si creava nel lager e cioè di una crescente difficoltà a discernere il bene dal male: era facile confondersi perché ovunque il potere onnipotente suscitava il privilegio; e così il proprio compagno, destinato alla comune morte, per ritardarla di un giorno o per sperarla un po' meno atroce, era disposto a ignorare l'altrui bisogno, a tradire, a infierire anche, in quanto identificato nella ferocia dei potenti carnefici. Non è vero che la vergogna sia l'emozione propria del criminale: erano le vittime a vergognarsi molto più dei carnefici. Come Tommaso d'Aquino, Levi parla di un motivo di questo paradosso: il luogo comune - e noi tutti abbiamo al nostro interno una parte che è schiava dei luoghi comuni - ritiene buoni i materialmente forti e cattivi i materialmente deboli, e dunque narcisisticamente si vergogna di essere tormentato da un ingiusto persecutore, in quanto il subire un tormento è una forma di debolezza materiale-esterna. Il luogo comune contro cui principalmente polemizza Levi è quello delle ideologie di tipo radicaleggiante-utopistico (come per esempio il marxismo) secondo le quali i gruppi sociali più poveri e oppressi saranno loro a trovare la

motivazione per combattere l'ingiustizia e a trainare l'intera società verso una migliore vita civile morale. Invece:

«Quanto più dura è l'oppressione, tanto più diffusa tra gli oppressi è la disponibilità a collaborare col potere. In ogni caso, si osserva che alla testa del movimento non figurano mai gli individui più oppressi: di solito, anzi, le rivoluzioni sono guidate da capi audaci e spregiudicati, che si gettano nella mischia per generosità (o magari per ambizione) pur avendo la possibilità di vivere personalmente una vita sicura e tranquilla, magari addirittura privilegiata. L'immagine, tanto spesso replicata nei monumenti, dello schiavo che spezza le sue pesanti catene, è retorica: le sue catene vengono spezzate dai compagni i cui vincoli sono più leggeri e più lenti».

È l'idea che dà il titolo al libro: i testimoni più completi dell'orrore dei lager sarebbero coloro che ne hanno toccato il fondo di violenza e di degradazione, ma costoro non possono testimoniare, perché non ci sono più, sono stati «sommersi». A testimoniare c'è invece chi, come Levi (che era un chimico e fu usato dai nazisti come tecnico di laboratorio), ha potuto godere di qualche privilegio e risulta essere nel numero dei «salvati». Una conseguenza specifica di questa situazione è il dolore: nel lager il dolore era più forte nei primi giorni, poi diminuiva perché l'individuo diventava sempre più malato - più corrotto, più disperato - e dunque sempre meno ospitava dentro di sé quella parte sana e vitale che è la sola a potere provare dolore. Così, anche, il dolore ricominciò lancinante a farsi sentire dai «salvati» quando questi videro entrare i liberatori: infatti allora si riprospettava loro la vita con le sue responsabilità verso sé e verso gli altri. Vita, cioè il bene, ma con la coscienza della distruzione operata: da cui il dolore. Levi cita il poeta Leopardi per confutarlo: non è vero che il piacere sia generato dalla fine di un male («passata è la tempesta»): la fine o l'attenuarsi di un male, pur portando naturalmente motivi di gioia, non può essere senza dolore (lo psicanalista Winnicott era dello stesso parere: secondo lui le persone sane soffrono molto di più delle persone malate - per esempio gli internati in un ospedale psichiatrico - le quali hanno perso molta della loro capacità di sopportare il dolore).

1989

SIMON SCHAMA, Cittadini. Cronaca della Rivoluzione Francese (Mondadori, Milano, 1999)

A duecento anni dalla Révolution, questo libro sembra esser l'inveramento del progetto incompiuto di Manzoni : raccontare la rivoluzione francese evitando sia le secche dei Reazionari (e oggi dei neoreazionari e revisionisti che vorrebbero presentare la Révolution e addirittura l'Illuminismo come "i presupposti del totalitarismo comunista e ateo"), sia le paludi dei Giacobini (e fino a ieri dei marxisti). Con tutta la vasta erudizione documentaria e tutta la variegata strumentazione di scienze umane proprie di uno storico liberale di Harvard dei nostri giorni, Schama si

disincaglia dal riduttivismo economicistico degli storici marxisti e ripristina - contro i machiavellismi sia comunisti sia reazionari - un punto di vista etico. Egli scrive :
"Il libro tenta di affrontare da vicino il doloroso problema della violenza rivoluzionaria. Gli storici, temendo di dar adito a sensazionalismi o di venir presi per biechi controrivoluzionari, si sono dimostrati restii ad affrontare questo problema ; io l'ho posto al centro della mia argomentazione proprio perché non credo che si trattò di un infelice sottoprodotto della politica, o di uno sgradevole mezzo grazie al quale furono conseguiti fini più virtuosi o furono sventate mire abiette.
Tocqueville intuì gli effetti destabilizzanti della modernizzazione prima della Rivoluzione. Seguendo questa intuizione è possibile oggi riconoscere nel regno di Luigi XVI una cultura e una società afflitte più dall'inclinazione al cambiamento che alla resistenza ad esso. Per converso ritengo che la violenza rivoluzionaria fu originata in misura maggiore dall'avversione alla modernizzazione che dall'insofferenza per la velocità del suo corso."

Approfonditi e appassionanti sono i ritratti di singole personalità come Re Luigi, Maria Antonietta, Hérault, Linguet, David, Malesherbes, Talleyrand, Robespierre, Danton, Marat, Desmoulins e tanti altri.
Schama, secondo me, è tra i migliori storici di oggi; per le tematiche "anglofile" che percorrono questa mia lettera potresti far riferimento a un altro suo libro : A History of Britain.

- 1992

SEBASTIANO VASSALLI, Marco e Mattio (Einaudi, Torino, 1992)

Vassalli è un autore che - sulla scia manzoniana - scrive romanzi storici : La Chimera tratta l'Inquisizione del XVI secolo, Marco e Mattio la vita contadina e l'avventura napoleonica alla fine del XVIII; Il Cigno la collusione tra mafia e politici corrotti nel XIX secolo crispino ; Cuore di pietra il fascismo del XX secolo; Archeologia del presente il movimento sessantottino e i decenni successivi fino ad oggi.
Tra questi romanzi prediligo Marco e Mattio, in cui uno dei due protagonisti (don Marco) è un personaggio mitico e non realistico: con vari nomi e vari volti e ruoli è l'Ebreo Errante (forse, l'incarnazione del Diavolo), mito europeo plurinazionale e plurisecolare che proprio con l'Età Napoleonica si esaurisce. L'altro (Mattio Lovàt) è invece un personaggio realistico e in parte anche reale (Vassalli usa documenti storici del Morocomio di San Servolo): un carbonaio e poi ciabattino in un villaggio di montagna dove nella povertà trascorse le dolorose vicende della sua vita, ma fu anche marginalmente coinvolto da quelle della Storia con la maiuscola, e poi sviluppò via via una malattia mentale che - tra le altre cose - lo convinse di esser una sorta di messia e tentò, da solo, di crocefiggersi e anche ci riuscì, ma sopravvisse e finì internato come matto a Venezia. È il racconto della vita unica ed irripetibile di un Individuo povero e debole e come sopraffatto dalle enormi Forze delle Mentalità, delle Ideologie, dei Pregiudizi, delle Ignoranze, degli Interessi, presenti sia nel mondo a lui esterno sia nel suo mondo interiore. Era un "sommerso" dalla Storia e candidato

ad essere - come centinaia di milioni di altri Individui - un sommerso ignoto, se non fosse stato per il referto clinico di uno psichiatra del Morocomio veneziano che ci ha lasciato notizie di lui.
Di Napoleone è giusto chiederci, con Manzoni : "Fu vera gloria?". Di Mattio Lovàt verrebbe da chiedersi: "Che significato ha avuto per il mondo la vita di questo umile?". Scrive Vassalli:
"Mattio credeva di dovere salvare il mondo e morì per salvarlo: lo salvò? Chissà. Il senso pratico - il èbuon senso', a cui la maggior parte delle persone crede di ispirare le proprie azioni - ci induce a sorridere di une simile ipotesi; ma nel mondo governato dal buon senso, per nostra fortuna, di tanto in tanto affiorano degli uomini che ci passano vicino e che poi scompaiono portandosi appresso universi di domande, a cui sarebbe troppo facile, o troppo stupido, rispondere...Uomini che ci salvano : ma sì! Anche se il nostro mondo non meritava il sacrificio di Mattio Lovàt, lui non aveva altri mondi per cui sacrificarsi: e ci ha salvati, o, quanto meno, ha creduto di salvarci...
La passione di Mattio fu molto lunga, le circostanze della sua morte possono apparire banali: non altrettanto può dirsi degli effetti, che furono grandiosi. A partire dall'8 aprile 1806 incominciò il declino di quel Bonaparte in cui Mattio, e moltissimi altri come lui, avevano visto l'incarnazione stessa delle forze del male. Le cose del mondo, rimescolate a lungo e con molto vigore tra di loro, si fermarono a poco a poco e si riassestarono, non più secondo l'ordine antico ma secondo un ordine nuovo, che si sarebbe venuto disvelando nei decenni e nei secoli successivi. Tutto accadde apparentemente da sè....
Insomma e per farla breve, da quel lontano giorno d'aprile del 1806 tutto nel mondo incominciò a volgere al meglio, cioè al presente: a questo nostro presente pieno di cibo, di soldi, di automobili e d'ogni atro genere d'abbondanza, che non sarebbe com'è, o, forse, non esisterebbe nemmeno, se Mattio Lovàt non avesse patito, e non fosse morto, per liberarci dal passato. Addio, Mattio!".

L'autore, cioè, in maniera poetica vuole suggerire che, al di là delle apparenze, la Storia è fatta non solo dai Napoleoni, ma da tutti, e che ciascuna individualità è preziosa e insostituibile per lo strutturarsi dinamico (storico) del nostro unico Mondo. Non abbiamo una mente capace di vedere in concreto come questo avvenga, se una tale mente esistesse potrebbe esser solo quella divina. Ma anche se non "vediamo" (non "conosciamo", direbbe Kant) come è fatta in concreto questa rete di rapporti reciproci e necessari tra tutti gli enti, però "crediamo" ("pensiamo", direbbe Kant) che essa esista.

- 1996

LUCIO RUSSO, La rivoluzione dimenticata (Feltrinelli, Milano 2001)

I Greci nel III secolo avanti C. (la cosiddetta età ellenistica) avevano sviluppato le varie scienze matematiche e naturali a un livello che fu prima perduto poi recuperato pienamente solo con la fine del XVII secolo dopo C. L'autore, che oltre a esser e un

fisico e un matematico è anche un filologo classico, con abbondanza di esempi mostra questo fatto storico sconosciuto quasi a tutti.
La causa della dimenticanza della scienza ellenistica fu la conquista romana, nel II secolo a. C. : la civiltà di Roma era assai diversa da quella ellenistica e non interessata alle scienze. Plinio il Vecchio (I secolo d. C.) fu considerato il maggiore scienziato di Roma, ed era incapace di comprendere i trattati scientifici ellenistici. Scrive Russo:
"La difficoltà che si prova nel tentare di inquadrare storicamente fatti e personaggi del III secolo a. C. è strettamente connessa alla nostra profonda ignoranza di questo periodo, che è stato quasi cancellato dalla storia.
In primo luogo, infatti, non coi è rimasto alcun resoconto storico continuato tra il 301 a. C. e i 221 a. C.. Non solo non abbiamo le opere storiche ellenistiche, ma anche dell'opera del romano Tito Livio ci manca la seconda parte, che riguardava il periodo dal 292 al 219 a. C. Forse non è un caso. La tradizione ci ha conservato la storia della Grecia classica e quella dell'ascesa di Roma. La storia del secolo della rivoluzione scientifica è stata dimenticata con il ritorno della civiltà a uno stadio prescientifico.
Quasi tutti gli scritti dell'epoca ellenistica si sono perduti. La civiltà che tra le tante conquiste intellettuali ci ha lasciato anche l'idea stessa delle biblioteche e della gelosa conservazione del pensiero del passato è stata cancellata con le sue opere. Le poche opere scientifiche rimaste ci sono state trasmesse da Bizantini e Arabi. L'Europa non aveva conservato nulla..
La gravità della distruzione della distruzione delle opere ellenistiche è stata spesso sottovalutata, in base all'ottimistica teoria che quelle sopravvissute fossero le opere migliori. Purtroppo questa visione ottimistica è priva di fondamento. Infatti le opere migliori non possono salvarsi grazie a un meccanismo automatico di selezione naturale in presenza di una generale regressione del livello di civiltà. Il fatto che la stessa tradizione che ci ha conservato integralmente i 37 libri della Naturalis Historia di Plinio avesse trascurato di tramandarci le poche fondamentali pagine del trattato di Archimede Sul Metodo è da solo una prova che questo si proprio il nostro caso. La selezione dei posteri ha privilegiato le compilazioni o comunque le opere scritte in un linguaggio ancora comprensibile nella tarda Antichità e nel Medio Evo."

Non fu dunque il cosiddetto "oscurantismo della chiesa cristiana" la causa (contro il diffuso luogo comune) , ma l'imperialismo di una civiltà culturalmente arretrata quale quella di Roma. Scrive un recensore del libro di Russo :
"Il lentissimo recupero della scienza Greca cominciò nel tardo Medio Evo e continuò per tutto il Rinascimento fino al XVII secolo (incluso). Molte delle invenzioni "originali" di questo periodo (l'idraulica, la costruzione dei fari, l'ottica...) non sono altro che l'effetto di una nuova capacità di comprendere i testi greci. Lo stesso Galileo, spesso presentato come colui che rompe con la tradizione aristotelica, riprende temi e argomenti ellenistici. La sua formulazione del principio d'inerzia ricalca quella di Erone, vecchia di quasi duemila anni: "Dimostreremo che i pesi che hanno una tale posizione [cioè su un piano orizzontale privo di attrito] possono essere mossi da una forza minore di qualsiasi forza data."
All'epoca i protagonisti della rivoluzione scientifica Rinascimentale avevano ben presente questo loro debito di gratitudine verso la scienza greca. Nel XVIII secolo

invece, "la scienza europea, convinta di poter finalmente camminare con le proprie gambe, visse, attraverso l'ideologia illuministica, un violento fenomeno di rigetto dall'antica cultura da cui era nata e di rimozione del suo ricordo. Fu allora che ci si convinse che la pneumatica fosse nata con Torricelli, seppellendo le opere pneumatiche di Erone e di Filone di Bisanzio nell'oblio in cui sono sostanzialmente rimaste fino ad ora; l'idea eliocentrica, che da sempre era stata legata al nome del suo ideatore, Aristarco, divenne l'idea ècopernicana' e Aristarco fu relegato nel ruolo di prematuro èprecursore'. Tutti i ritrovati tecnologici ellenistici furono considerati dei èprecursori' delle loro imitazioni moderne. La storia millenaria di riflessioni sulla gravitazione fu cancellata anch'essa dalla conoscenza collettiva, che accettò che si fosse trattato di un parto improvviso del genio di Newton"."

Per gli scopi della mia lettera il libro di Russo ci suggerisce alcune cose: come l'idea di un progresso lineare sia semplicistica ; quanto possa essere distruttiva la brama del potere ; quale possa essere - in certe circostanze - l'impotenza a ricordare nella mente umana ; come il narcisismo (in questo caso quello della cultura europea dal Settecento in poi) possa deformare la conoscenza dei fatti storici.

TRADUZIONE DELLE FRASI LATINE

p. 15
- *communis opinio* = opinione diffusa; luogo comune
- *recta ratio agibilium* = giusto ordine delle azioni morali

p. 18
- *puer aeternus* = fanciullo eterno

p. 33
- *Nulla terra exilium est, sed altera patria* = nessun paese straniero è un luogo di esilio, ma è un'altra patria

p. 35
- *unicuique suum tribuere* = attribuire a ciascuno quanto gli è proprio

p. 36
- *maxima debetur puero reverentia* = al fanciullo è dovuto il più grande rispetto

p. 41
- *corruptio optimi pessima* = la cosa migliore di tutte, se si corrompe, diventa la cosa peggiore di tutte

p. 45
- *propositum mutat sapiens, at stultum in haeret* = il saggio sa cambiare il suo proposito, lo stolto invece si intestardisce

p. 46
- *decet verecundum esse adulescentem* = è giusto che i ragazzi siano verecondi

p. 47
- *amant alterna Camoenae* = le Muse (la Poesia) amano la varietà

p. 48
- *quid me alta silentia cogis rumpere?* = perché mi costringi a rompere il mio profondo silenzio?

p. 67
- *Multi illum […] puellae* = molti giovani e molte ragazze lo desiderarono, ma (tanto fu crudele la sua bellezza fanciullesca), nessun giovane e nessuna ragazza riuscì a toccarlo

p. 69
- *tranquillitatis animi* = tranquillità dell'animo
- *turpitudo* = bruttezza morale
- *tristitiae […] delectationum* = depressione che proviene dall'assenza di esperienze piacevoli

p. 79
- *per speculum et in aenigmate* = come attraverso uno specchio e in maniera misteriosa

p. 81
- *haud ullas portabis opes Acherontis ad undas* = non porterai alcuna ricchezza nel regno dei morti
- *inopiae desunt multa, avaritiae omnia* = la povertà manca di molte cose, l'avidità di tutte

p. 91
- *sola avis* = uccello unico
- *sancta sanctorum* = santo dei santi
- *in quantum humana* = in quanto umana

p. 92
- *difficile est tristi fingere mente iocum* = per chi è triste è difficile inventare una battuta umoristica

p. 94
- *si parva licet* = se è lecito comparare i piccoli ai grandi
- *labor diuturnus* = fatica quotidiana

p. 95
- *acceptio personarum* = corruzione delle persone
- *laus temporis acti* =lode del tempo che fu

p. 97
- *iurare in verba magistri* = giurare fedeltà alle teorie del maestro

p. 98
- *difficile est proprie communia dicere* = il difficile è esprimere con chiarezza le cose più comuni

p. 99
- *timeo hominem unius libri* = ho paura dell'uomo che ha letto un solo libro

p. 100
- *lumen illuminans* = luce illuminante
- *principium proprium* = principio specifico

p. 101
- *non aetate, verum ingenio adipiscitur sapentia* = la sapienza si conquista grazie all'ingegno, non grazie all'età

p. 105
- *cuius deus venter est* = il cui dio è il ventre

p. 106
- *patroni* = protettori
- *clientes* = cortigiani

p. 110
- *O tempora! o mores!* = Che tempi! Che comportamenti!
- *ubi sunt?* = dove sono le cose belle di un tempo?
- *quis patrem lautet, nisi prolet indigna laudis?* = chi continua a lodare il padre se non un figlio indegno di lode?

p. 112
- *nec vero […] tollitur* = per togliere la superstizione non bisogna certo togliere la religione
- *difficiles […] acti* = incontentabili, loquaci ammiratori del passato

p. 122
- *sit divus ne sit vivus* = sia divinizzato affinché non sia più vivo

p. 124
- *ex nihilo nihil* = dal nulla non viene nulla

p. 128
- *volens nolens* = volendo e assieme non volendo

p. 138
- *bonum diffusivum* = il bene è di per sé qualcosa che si espande

p. 141
- *Adhuc est […] poena* = è ancora il bene ciò che si addolora per il bene perduto;

infatti, se nella natura non fosse rimasto un qualche bene, non potrebbe esserci alcun dolore per il bene che è stato perduto

p. 142 - *unde impossibile […] hominis malum* = perciò è impossibile che alcuna tristezza o alcun dolore siano per l'uomo il male più grave

p. 168 - *pugnare cum vitiis tormentum et mors est* = combattere contro i vizi è tormento ed è morte
- *non sunt virtutes sed aliquid minus virtute* = non sono virtù, ma sono qualcosa di meno della virtù

p. 170 - *de consolatione philosophiae* = sulla consolazione che può dare la filosofia
- *unicuique suum* = a ciascuno il suo

p. 173 - *ex nihilo* = dal niente

p. 175 - *beati pauperes spiritu* = felici i semplici!
- *desiderium naturale* = desiderio innato

p. 179 - *maximae res […] efficere* = i problemi più importanti, quando sono affrontati da persone di modesta levatura, di solito le innalzano e nobilitano

p. 181 - *calamitosus est animus futuri anxius* = è in felicissimo l'animo angosciato del futuro

p. 183 - *liberum arbitrium indifferentiae* = libera scelta tra cose indifferenti

p. 187 - *Ceterum […] rerum gestarum* = di tutte le cose che si operano con l'ingegno, prima, per l'utile che dà, è la memoria delle cose operate.
- *Historia […] magistra vitae* = la storiografia è testimone dei tempi, è luce della verità, è vita della memoria, è maestra della vita

p. 196 - *ubi sunt?* = dove sono andati a finire?

p. 245 - *rex* = re
- *sub deo et lege* = sottoposto a Dio e alla legge
- *prerogativa* = privilegio
- *iurisdictio* = proclamazione del diritto
- *forma mentis* = mentalità

p. 247 - *Sola Britannia stetit* = la Gran Bretagna da sola resistette

p. 248 - *Si hortum […] nihil* = se possiedi un giardino e una biblioteca non ti mancherà niente
- *pueri cantores* = fanciulli che cantano

p. 251 - *est gradus in rebus* = in ogni cosa vi sono gradi e misure intermedie

p. 255 - *e pluribus unum* = dai molti l'uno

p. 257 - *Alteri vivas […] vivere* = bisogna che tu viva per gli altri se tu vuoi vivere per te

p. 266 - *amor concupiscentiae* = amore di possesso
- *amor benevolentiae* = amore di benevolenza

p. 272 - *beati qui lugent quoniam ipsi consolabuntur* = beati coloro che piangono perché saranno consolati
- *Pater […] faciunt* = Padre, perdona loro perché non sanno quello che fanno

p. 278 - *pater familias* = capofamiglia

p. 286 - *aut-aut* = o una cosa oppure l'altra

p. 291 - *derelinquerunt me fontem aquae vivae* = abbandonarono me che sono la fonte della vita

p. 303 - *adequatio realitatis et intellectus* = similitudine tra la realtà e la mente

p. 309 - *epistola non erubescit* = la lettera non arrossisce (per la vergogna, la passione, l'ira)

p. 313 - *in quantum* = nella misura in cui; riguardo a quell'aspetto per il quale

p. 315 - *verbum* = parola
- *nosse* = conoscenza

p. 328 - *capras […] dicere* = ciascuno può dire quante capre e quanti buoi possiede, mentre non può dire quanti amici possiede

p. 334 - *non omnes possunt omnia* = non tutti possono fare tutto
- *est enim […] patitur* = l'amicizia non è altro che un'intesa sul divino e sull'umano congiunta a un profondo affetto. Cosa c'è di più dolce che avere una persona cui confidare tutto, senza timori, come a sé stesso? E quale frutto ci sarebbe nella prosperità se non avessi qualcuno capace di goderne al par tuo? L'amicizia comporta moltissimi vantaggi. Dovunque tu vada è a tua disposizione, non è esclusa da nessun luogo, non è mai inopportuna, non è mai un peso. Se l'amicizia, dunque, comporta molti e diversi vantaggi, ne presenta però uno nettamente superiore agli altri: alimenta buone speranze che rischiarano il futuro e non permette all'animo di deprimersi ed abbattersi.

p. 337 - *bonum autem diffusivum* = il bene, invece, per sua natura, tende ad espandersi

p. 346 - *entia realitatis* = enti reali
- *entia rationis* = enti concettuali

p. 351 - *utile pro inutile non vitietur* = ciò che è bene non sarà corrotto da ciò che è male

p. 358 - *spirat ubi vult* = soffia dove vuole

- *est deus […] illo* = Dio è in noi, e noi siamo scaldati dal suo soffio

p. 374
- *hic manebimus optime* = qui rimanendo staremo perfettamente
- *non sum […] adulteri* = io non sono come gli altri uomini rapaci, ingiusti, adulteri

p. 378
- *nosce te ipsum* = conosci te stesso

p. 384
- *pars seconda* = seconda parte

p. 394
- *paternoster* = padrenostri

p. 404
- *Navigatio Sancti Brandani* = Navigazione di San Brendano
- *ens realitatis* = ente reale
- *ens rationis* = ente concettuale

INDICE

SOMMARIO p. 1

Premessa p. 11

— • — • —

PARTE PRIMA

VIRTÙ ATTIVE

1 *Prudenza* p. 15

2 *Giustizia* p. 35

3 *Forza* p. 52

4 *Temperanza* p. 69

5 *Umorismo* p. 84

PARTE SECONDA

IL MALE

1 *Variazioni* p. 94

2 *Temi* p. 118

3 *Problemi* p. 135

4 *Reazioni* p. 149

PARTE TERZA

VIRTÙ CONTEMPLATIVE

1 *Meraviglia e curiosità* p. 169

2 *La natura della fantasia* p. 188

3 *Le risorse della fantasia* p. 194

4 *Gli eroi della fantasia* p. 207

5 *Uno scenario della fantasia* p. 244

PARTE QUARTA

SOLITUDINE E COMPAGNIA

1 *Natura del rapporto interpersonale* p. 256

2 *I quattro stati di solitudine e compagnia* p. 288

3 *Tipologia del rapporto interpersonale* p. 328

4 *L'azione umana* p. 336
.

PARTE QUINTA

IDEALISMO

1 *Superamento del dualismo* p. 343
.
2 *Le qualità dello spirito* p. 349
.
3 *Le attività dello spirito* p. 360
.
4 *Lo spirito malato e lo spirito sano* p. 372
.

— • — • —

GUIDA AI LIBRI ANIMATORI DI QUESTA LETTERA p. 381
TRADUZIONE DELLE FRASI LATINE p. 415
INDICE p. 420