

## **Intervento di Romano Màdera al ritiro su “Pratiche filosofiche in-contro al mondo” San Felice al Benaco, novembre 2008**

Per primo viene il ringraziamento, a chi ha organizzato e a chi ha guidato le esperienze di questi giorni.

Grazie per quello che avete raccolto e presentato come esempio di “Pratiche filosofiche in-contro al mondo”. Sappiamo di essere una goccia nell’oceano, di per sé insignificante, ma significativa di una *possibilità* di mondo – e quindi infinitamente significativa, per il quasi niente che siamo, se guardiamo la goccia non “di per sé”, ma come una particella di oceano nella goccia, secondo un detto di Panikkar.

Grazie perché questa mi sembra la novità centrale del nostro esperimento: ci siamo impegnati in un rinnovamento degli esercizi antichi, ne abbiamo proposti alcuni nuovi (dalla pratica delle regole alla *lectio* filosofica, alla disputa interiorizzata, alla meditazione filosofica...), abbiamo costruito una proposta di analisi biografica a orientamento filosofico<sup>1</sup> come una alternativa alle forme di consulenza razionalistiche, abbiamo accolto la pratica già consolidata della filosofia per i bambini; ma le pratiche nel carcere, con i malati terminali, nelle comunità e nelle scuole secondarie sono esperienze quasi del tutto nuove come espressione di una comunità filosofica in formazione, non solo, quindi, come esperienze di singoli o come pratiche di comunità religiose.

Non basta però mettere insieme gli aggettivi “nuove” e “filosofiche” per accennare alla ricchezza implicita in questi esempi di pratiche. Per parlarne mi propongo di fare esercizio della prima regola e della quarta: di tenere sempre presente lo sfondo della mia formazione e di offrire una possibilità di guardare altrimenti, anamorficamente, quello che abbiamo condiviso a San Felice.

Nello stesso tempo voglio seguire, per quanto posso, il prologo di Vero Tarca al nostro incontro, quando ha proposto di guardare alle pratiche come a un tentativo di rispondere alla tenaglia nichilistica che per un verso ha liquidato l’orizzonte di leggi universali e stabili e, sul versante opposto, non può appellarsi a una pretesa fatticità del reale, ormai assorbito dalle procedure soggettive, interpretative, che si misurano sull’efficacia delle loro prestazioni. Così rimaniamo però, una volta liberati dalle gabbie del pensiero, prigionieri della incrollabile, perché invisibile, gabbia del non-pensiero e della non-realtà. L’intero è dichiarato fuori gioco proprio mentre agisce come dominio globale e le determinazioni particolari, insieme a noi stessi, sono tanto sottilmente scomposte da scomparire come unità d’azione, proprio mentre siamo agiti da innumerevoli agenzie sottratte ad ogni capacità critica.

Le pratiche filosofiche possono allora essere immaginate – allargando la prospettiva di Hadot per quelle antiche che le vede come indisgiungibile nesso fra modo di vita e discorso, tale però che il modo di vita sia più ampio e più profondo del discorso, tanto da temperare in sé la possibilità di convergenze fra discorsi teoricamente divergenti – come un pensiero agente e un’azione pensante in una relazione che è comunitaria fin dalle origini e che ristrutturata il pensiero quando una diversa mossa dell’azione lo richiede. E viceversa. In un continuo, ma avvertito, dialogo fra la parte e il tutto che riforma anche la comunità entro la quale la dialettica pensiero-azione-relazione si è potuta dare. Possiamo allora anche pensarle come un frutto, dialettico, del suo opposto, cioè una “protesta” nei confronti della “falsità” delle istituzioni che reggono la nostra vita comune: se il nesso che organizza la nostra vita comune è impensabile tanto quanto la categoria screditata, agli occhi dei più, dell’intero, noi continuiamo a vivere la più profonda scissione. In questo senso anche il particolare più particolare e intimo della nostra esistenza è condannato alla “falsità”, perché nella sua particolarità non può apparire l’individuazione del nesso comune che la costituisce. Così essa diventa puramente “seriale”, una finta eccezione, simile a quella di molti altri anonimi (molti aspetti del fenomeno del consumo e della moda potrebbero fare da esemplificazione di questa vecchia idea della “folla solitaria”).

È dunque possibile anche dire che l’inconscio è quel che tutti sanno (in un certo senso anche l’inconscio freudiano è quel che tutti sanno, ma che non può dirsi perché non può essere riconosciu-

to, tanto è sconveniente, dopo essere stato conosciuto: è infatti “rimosso”) ma che nessuno può dire-pensare. Quel che, impensato, si impone, deve apparire come radicalmente falso perché l’intero deve agire nascondendosi – mistificandosi – ed è profondamente colluso con gli interessi particolari, che non potrebbero vivere della “falsa” chiusura che li contrappone, altrettanto “falsamente”, all’intero, di cui sono, “veramente” e “in realtà”, l’individuazione.

Astruserie filosofiche, e per giunta datate (vedremo poi in che senso, effettivamente, esse riecheggiano tratti di storia della filosofia) si potrebbe dire. Facciamo largo però a un dubbio: alzi la mano chi di noi sa cos’è il coltan? Io non lo sapevo fino a pochi giorni fa, poi ho letto un articolo che spiegava che il coltan è una delle materie prime fondamentali prodotte (con il rame, l’oro, i diamanti, lo zinco...) nella Repubblica Democratica del Congo e controllate dai signori della guerra, buoni fornitori delle multinazionali europee e americane, e buoni esecutori dei desiderata politici dei loro acquirenti. Qual è il punto? È che in dieci anni sono morte nella regione per cosiddette guerre “etniche” quasi 4 milioni di persone, un’altra infinità è rimasta mutilata, una ulteriore infinità ha perso tutto. Questo vecchio discorso non ha cessato di essere “vero”, ma è stato triturato nell’irrelevanza di una distanza troppo scomoda, perché strapiena di interessi inconfessabili per essere varcata. Cosa dire infatti di una situazione nella quale la “comunità internazionale” – sempre noi euroamericanipponici, ma stavolta nel ruolo dei buoni – interviene per ristabilire la pace e il benessere che sempre noi, ma nel ruolo dei cattivi, abbiamo potentemente distrutto? E il coltan è una materia prima che serve per fare telefoni cellulari e altra strumentazione telematica. Come dire: se i telefoni cellulari costano abbastanza poco da farli comprare al più disperato abitante dei cosiddetti paesi avanzati (e adesso anche dei paesi più poveri), lo si deve anche a quei disgraziati che si ammazzano in Congo.

Questa è la schizofrenia sociale e la costituzione dell’inconscio psichico: sarà infatti secondario vivere in una cultura programmaticamente scissa, che non può confessare quali sono le sue relazioni di dipendenza e che perciò deve riprodursi in individui a metà, che devono solo sapersi come atomi irrelati o separati per gruppi uno contro l’altro schierati, quando una rete comune li tiene legati a un destino interdipendente? Così noi impariamo ben presto a coltivare la nostra brava “personamaschera di ruolo” e a cancellare quel che ci costituisce degli indicibili che ci avvolgono; oppure, in casi meno numerosi e più infausti, a ribellarci contro le maschere per ritrovarci senza faccia (o con una faccia di un arlecchino cubista) come nel disagio psichico grave. Come dice Giocasta a Edipo, sperando ancora che non sia avvenuto quel che sa essere avvenuto: tutti hanno sognato qualche volta di giacere con la propria madre... Forse dunque dobbiamo dire che sappiamo di non sapere anche perché non sappiamo quello che sappiamo. Di nuovo: la scissione e i suoi corollari, le fantasie di potere o la disperazione dell’impotenza...

Diventare più con-sapevoli su tutti i piani può significare allora non l’onniscienza impossibile, ma sapere che “si sa insieme”, che il sapere non si riduce alla proprietà privata dell’io, sociale e psichico, che esiste un sapere insaputo proprio dell’intero – di nuovo: sociale e psichico, proprio della ragione e della intuizione, del sentimento, della storia, della natura e del corpo. Si diventa individui dando espressione singolare a questa eredità comune. Se questa idea tenesse, ne verrebbe una conseguenza formidabile per la filosofia: la ricerca del senso e della saggezza non può che essere universale nel senso che deve essere “una filosofia per tutti”, proprio intendendo che sapere è coscienza, che nessun sapere si è mai dato se non sulla base degli sterminati saperi di una comunità (non dunque l’io empirico, ma, con una terminologia setteottocentesca: l’io trascendentale, o meglio ancora lo “spirito assoluto” hegeliano, ma assoluto perché libero dalle schiavitù degli interessi particolari e antagonisti?). Dunque che la filosofia sia per “tutti” e origini da “tutti” può essere pensato come una necessità filosofica: i “molti”, così bistrattati da molta parte della filosofia antica, vanno dunque intesi come una dimensione dello spirito e non una dimensione sociologica o una tipologia psicologica. Dunque devono essere inclusi i molti: gli schiavi e le donne, presenti solo per eccezione nelle scuole greche, con la relevantissima eccezione degli epicurei e degli stoici. I “molti” che stanno fuori saranno invece i nostri molti, anzi moltissimi, che pensano, credono e sentono che queste sono tutte chiacchiere dei giorni di festa, ma poi, nella dura prosa dei giorni feriali, quello che

torna a contare sono i nostri così coccolati vizi, simili a quelli antichi: “ricchezza, potere, fama”. Eppure, in ogni caso, la filosofia non è, in prima istanza, una scelta: per l’animale umano la complessità della sua costituzione vitale produce una ulteriore complessità culturale per la quale è capace di inventarsi e di realizzare culture come mondi. Dunque, quasi sempre, non sa più cosa fare, a differenza degli altri animali, ma deve cercare il suo orientamento, il suo senso. Lo chiamo “dramma di culturazione”, esposto alle possibilità di catastrofi culturali di interi gruppi, o alle crisi identitarie e al collasso psichico dei singoli. La scelta di filosofare – continuo a usare questo nome perché non ne trovo altri che mantengano l’apertura dell’intero, la ricerca di senso e la libertà dell’indagine al di là di ogni credo di appartenenza – è dunque scegliere di essere quel che si è, di aprire uno sguardo attento invece di camminare a occhi chiusi. Anche in questa accezione la filosofia è essenzialmente di tutti e per tutti.

Eppure questa idea è – in quanto connessa essenzialmente, e non solo accidentalmente, a un insieme di relazioni trasformative, dunque in quanto “pratica” – estranea alla storia della filosofia, tranne a quella parte, spesso marginalizzata, della filosofia degli utopisti ottocenteschi e, poi, al marxismo (che tuttavia preferì pensarsi come fuoriuscita dalla filosofia).

Infatti, mentre riflettevo sul programma del nostro ritiro mi sono per prime venute in mente quelle che fin da bambino avevo imparato come “opere di misericordia”: visitare i carcerati, curare gli infermi, seppellire i morti, insegnare agli ignoranti... Ora, che c’entrano le “opere di misericordia” con la filosofia, con le pratiche filosofiche? Non sarebbe meglio riconoscere che siamo andati fuori dal seminato, che si tratta di una specie di religiosità o, meglio, di spiritualità laica? Un momento, vorrei riflettere un momento sulle “opere di misericordia”. Non senza avvertire il disagio che intuisco in gran parte di noi quando ci si riferisce positivamente a qualcosa che viene dalla tradizione cristiana. Siamo diventati estranei al mito, l’unico ancora, anche se stentatamente e spesso in modo deforme, vivente della nostra cultura. È vero che, come diceva Overbeck, il tormentato storico e teologo amico di Nietzsche, abbiamo perso la *Mythen bildende Kraft*, la forza forgiatrice di miti, e che potremmo leggere questa incapacità come una lunga reazione all’agonia del cristianesimo. Eppure questa perdita minaccia di trascurare l’immensa rivoluzione culturale, e quindi filosofica, che il messaggio cristiano, anche in quanto esponente della sua origine dall’ebraismo, ha portato con sé: l’inclusione degli ultimi, anzi la loro elevazione a criterio di giudizio di ogni cultura e di ogni vita. E gli ultimi inseguiti fino alla abiezione, fino ai reietti, addirittura ai criminali per la legge imperiale romana e ai maledetti per la legge religiosa ebraica: questo è il senso della crocifissione (pena di morte comminata dai romani, per la sua massima densità comunicativa di orrore e disonore, agli schiavi ribelli e vicina per associazione all’espressione di “appeso al legno” destino del maledetto dalla Legge di Dio, come è scritto in Deuteronomio 21, 22-23). Gli ultimi diventano criterio perché in loro si rivela la “verità ultima”, tutto quello che bisogna fare e sapere intorno al bene e alla giustizia. Queste sono appunto le “opere di misericordia” delle quali è scritto al capitolo 25 di Matteo (versetti da 31 a 46): il “regno” preparato “fin dalla fondazione del mondo” è per coloro che sono benedetti poiché “ebbi fame, e mi deste da mangiare; ebbero sete, e mi deste da bere; fui forestiero, e m’accoglieste; fui ignudo, e mi rivestiste; fui infermo, e mi visitaste; fui in prigione, e veniste a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai t’abbiam veduto aver fame e t’abbiamo dato da mangiare? O ave sete e t’abbiam dato da bere? Quando mai t’abbiam veduto forestiero e t’abbiamo accolto? O ignudo e t’abbiamo rivestito? Quando mai t’abbiam veduto infermo o in prigione e siam venuti a trovarvi? E il Re, rispondendo, dirà loro: In verità vi dico che in quanto l’avete fatto ad uno di questi miei minimi fratelli, l’avete fatto me.” Questo è dunque il criterio del “giudizio finale”, come si vede non si dice “chi avrà pensato o creduto in questa o quella verità, e neppure in questo o quel Dio”, neppure chi avrà riconosciuto il Messia, ma chi si sarà fatto prossimo agli ultimi, ai rifiutati. In loro sta il riconoscimento del Messia e quindi del Dio con noi che il Messia porta nel nostro mondo. Sottolineo: il giudizio ultimo – cioè, fuori dall’incertissima trasposizione letterale di un linguaggio a noi ormai estraneo: il giudizio che si raggiunge come risultato di ogni ricerca ed esperienza – stabilisce gli ultimi, la più ampia estensione e profondità della “misericordia”, come criterio della prassi e del significato della storia degli uomini. Con questa rivoluzione

culturale i migliori diventano i migliori servitori dei peggiori: dei “molti”, dei più e di tutto l’umano. Non sarà stato un caso che questa corrente ebraica dell’epoca ultima del secondo tempio, che diventerà il cristianesimo, nasca in una cultura e in una concezione del mondo che per dire l’intero umano usa la metafora del “corpo” (diversa da quella della “carne”) e per la dottrina escatologica, cioè di nuovo per ciò che si raggiunge in definitiva, disegna la figura della “resurrezione dei corpi”, così come, per scandire il senso della sua storia, di ciò che fa durare il tempo in un corso significativo, usa la metafora delle “generazioni” (toledot) e quindi dei segni del sangue e della sessualità come visibilità dell’appartenenza al suo Dio. Possiamo riparlare dunque, in questo senso, di quella espressione, “*philosophia Christi*”, che dal monachesimo ad Erasmo designa la vita vissuta secondo l’insegnamento evangelico. Il centro speculativo, teologico e filosofico, della *philosophia Christi* è raggiunta nell’insegnamento di Paolo di Tarso ed è espressa in vertiginosa densità nel secondo capitolo della *Epistola ai Filippesi* (versetti 1-11): l’essere uguale a Dio come qualcosa che diventa uguale al niente. Ai versetti 6-8 scrive: “egli, pur essendo in forma di Dio, non considerò l’essere uguale a Dio qualcosa cui aggrapparsi gelosamente, ma spogliò se stesso, prendendo forma di servo, divenendo simile agli uomini; trovato esteriormente come un uomo, umiliò se stesso, facendosi ubbidiente fino alla morte, e alla morte di croce”. Quello “spogliò” è una delle traduzioni del verbo greco ἐκένωσεν, che significa “svuotò”, annichili, si fece niente, come appunto sottolinea il seguito: la morte e la morte di croce. In questi tre versetti, che sintetizzano un aspetto centrale della teologia di Paolo, la figura di Dio si fa uguale all’ultimo essere umano. Non solo alla mortalità umana: Paolo ripete la parola morte per ricordare e specificare che si tratta della morte riservata a ciò che si incontra quando si è discesi in fondo agli abissi della umiliazione, della vergogna, dell’orrore. La croce riservata agli schiavi ribelli all’impero di Roma, il legno al quale deve essere appeso il maledetto dalla Legge di Dio (Dt 21, 22-23; Gal 3,13). Un Dio che si spoglia, si umilia, si annulla fino al nulla della morte di croce. Lutero, la cui traduzione della Bibbia sta alla sorgente della lingua di tutta la teologia e la filosofia tedesca – ma anche della letteratura – scrive: “sondern entäusserte sich selbst und nahm knechtgestalt an, ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt” (Ph 2,7). In quell’*entäusserte* è racchiuso, come nel germoglio di un grande albero, lo sviluppo dialettico della filosofia tedesca, in particolare quello che va da Hegel a Nietzsche<sup>ii</sup>. Perché *entäusserte* dice “alienò se stesso”. Dio è così concepito come dinamica di auto-spoliazione, del diventare il suo altro, della consegna alla più fonda miseria dell’umano.<sup>iii</sup> Da questo punto di vista si potrebbe guardare a tutta la critica alla religione cristiana in quanto alienazione – da Fierbach a Nietzsche, attraverso Stirner e Marx – come a un commento che inconsapevolmente prosegue la concezione teologica di Paolo di Tarso e di Lutero. È comunque il passaggio hegeliano che integra la chenesi cristica (lo svuotamento-annichilimento, il divenir nulla) nel nucleo fondamentale del pensiero. Il mondo del divenire – della genesi e della *Genesi* – è il movimento stesso del pensiero, non più un suo oggetto nel migliore dei casi “diminuito”, come era stato nelle filosofie egemoni della storia del pensiero greco e cristiano-ellenizzato.

Se si vuole non solo “aiutare”, ma aiutare gli ultimi e gli ultimi che tutti siamo in noi stessi, portandoli al cuore del pensiero, colmando così lo strappo e la ferita che segnano le distanze e la ferita fra teoria e pratica, fra pensiero e vita, fra ragione e sentimento, allora l’inclusione del niente che siamo e che la vita è, fin nei suoi più alti compimenti, diventa necessaria.

Dove il “niente” si rivela, proprio attraverso la genesi della sua inclusione a partire dal niente cristico, prima morale e assiologico che puramente onto-logico. Si può dire in questa prospettiva che l’onto-logico esprime, nel suo registro, il minimo concepibile nella scala di valore dell’ordine etico-antropologico. Il film che abbiamo visto la prima sera del nostro ritiro, *Quattro minuti* (2006) di Chris Kraus, è pieno di risonanze per questi pensati sentimenti: lo è per me, guardandolo dal vertice osservativo della prima regola della comunicazione biografico-solidale, quella che invita a formulare la propria espressione tenendo conto del contesto esperienziale della propria biografia. La mia formazione induce questa visione di *Quattro minuti*: Jenny mi è apparsa come l’incarnazione dell’anima del mondo, la sua condizione di abiezione innervata in ciascuno di noi. Jenny anima abusata, stuprata, assassina, drogata, violenta, vendicativa, cinica, chiusa in se stessa... e tenera e lu-

cida e visionaria e geniale e diventata musica delle sfere celesti e dei gironi d'inferno. Con altri gesti, secondo diversi atteggiamenti, legati al tempo e al luogo così diversi, risuona in lei *Urlo* di Allen Ginsberg:

“I saw the best minds of my generation destroyed by madness, starving hysterical naked ...”<sup>iv</sup>.

Il particolare che Jenny è stata abusata dal padre lascia intuire che è anche l'eredità del patriarcato a rovinare sull'anima del mondo. Quell'anima del mondo che, nell'epilogo delle sue peripezie moderne, è rintracciabile quando si riesca a scorgere: “lo splendore di un bottone di calzoncini che riluce in una pozzanghera” come scriveva Kandinskij. Da questo angolo prospettico – o in questa possibile anamorfosi, secondo la quarta regola della comunicazione biografica e solidale – il precipitare in basso dell'anima del mondo fra lo scontato, l'ignobile e il rifiutato, non è segno di decadenza. Non fa dunque parte della non infrequente, fra i filosofi e gli alternativi, lamentazione sulle “tragiche perdite” causate dai trionfi della tecnica. All'opposto vorrei indicare un potenziale rovescio della questione: che l'anima del mondo, e la sua bellezza e la sua bontà, si possano trovare nell'inferno della nostra vita comune e quotidiana, è una vetta suprema nel cammino dello spirito del mondo fino ad oggi. Sarebbe il perfetto compimento di quel venerdì santo speculativo della dialettica che, nello Hegel costretto ancora dai lacci della cultura cristiano-borghese, non poteva essere colto fino alla sua feccia redentrice. Eppure anche del mondo cristiano-borghese il fulcro e il valore per tutte le epoche è, in questa figura cristica di Jenny, conservato: nel film non è soltanto citato il culto protestante – particolare al limite trascurabile – ma l'abiezione è salvata attraverso il talento forgiato dalla disciplina del lavoro. Il *Beruf*, che significa vocazione e professione insieme, e che sta al cuore della spiritualità protestante. In questa disciplina spirituale la maestra e l'allieva trovano il loro riscatto. La dedizione all'oggettivazione di sé come superamento del ritiro egoico, per uno scopo che, nel suo indirizzarsi *ad maiorem Dei gloriam*, trascende, e insieme unisce, il soggetto e l'oggetto nella materia inscritta nel simbolico (la gloria di Dio). Potremmo dire con De Martino, traducendo antropologicamente il linguaggio teologico, che il nientificarsi dell'umano e del tempo che lo forma, viene salvato nel valore. In ciò che vale, che fa vivere degnamente, che rende la vita degna di essere vissuta – cioè che dona al vivere quella direzione, quel senso, per il quale avremmo scelto di percorrerla, se questa possibilità fosse stata data. Così il vivere viene salvato dalla sua casualità e viene posto come fine proprio della nostra intenzionalità e libertà. È la giustificazione della vita: rende “giusta” la vita, nel senso che “valeva la pena” viverla, che l’“opera” – e l’*opus* umano è l'umano stesso nella sua interezza, *opus totum requirit hominem* secondo il detto alchemico – consente di dire dell'esistenza e dei suoi errori ed orrori, quello che il libro del *Genesi* dice del mondo: “e vide che era buono”.

Nel film la maestra di pianoforte – anche lei un'ultima nella Germania nazista nella quale era cresciuta dovendo nascondere il suo amore lesbico per una comunista – rappresenta anche l'ombra della spiritualità e dell'etica del lavoro: lei stessa afferma che la sua biografia non ha nessuna importanza. Esattamente come nel tipo ideale weberiano dell'etica del lavoro di derivazione protestante: una cultura che odia i sensi, che tende a cancellare nell'oggettivazione ogni soggettività, che aspira al punto di vista impersonale, che abolisce ogni incantamento, ogni senso già iscritto nelle cose.<sup>v</sup> La maestra di pianoforte sembra stilizzata su questo tipo: come enfatizzare di più l’“ascesi intramondana”, l'ascesi non rivolta ad un altro mondo ma tutta interna a questo, volta a scartare piaceri e soddisfazioni inutili, o laterali, rispetto allo scopo della professione? Ancora più significativa è perciò l'ammissione, nel momento chiave della storia, quando tutto sta per crollare, che proprio la confessione biografica può raggiungere l'altra nel suo isolamento rabbioso. Il capovolgimento dialettico, meglio la figura dialettica dell'*Aufhebung*, del movimento che toglie, conserva e supera nello stesso tempo, è la cifra logica di questo film. Forse perché è la figura logica ancora più promettente per rendere ragioni alla vita? La maestra della segregazione psicologica apre se stessa e l'altra a una esistenza liberata dal risentimento assoluto; il secondino diventa liberatore, liberando se stesso dall'invidia... E la musica, l'*opus* della storia, compie l'unificazione nella conciliazione degli opposti: la musica classica e la musica “negra”, insieme e al di là di ogni maledizione alla scissione, diventano insieme la musica di Jenny. L'individuazione di Jenny. Una perfetta esemplificazione

dell'individuarsi, come processo differente, lontanissimo e opposto rispetto a ogni chiusura individualistica. Per questo ho proposto di chiamare questa via "armonizzazione individuale", perché si tratta in realtà di una unificazione e ogni unificazione è sempre una, unica e irripetibile, incarnazione dell'universale.

È il momento del trionfo, della manifestazione della nuova Jenny, unita con se stessa – persino, ma senza compiacimenti che cancellino il passato, con l'utilizzo, finalmente produttivo, del nome del padre – a rinnovare il mistero del risorto, e quindi la realtà cristica di Jenny. Ho usato la parola "mistero" perché, come attesta ancor oggi la consuetudine della Chiesa Ortodossa Greca, mistero significa "sacramento", e sacramento significa "segno efficace", un segno che compie la realtà che indica. Dov'è il risorto nella storia dei "Quattro minuti"? Sta nel sorriso, nell'inchino di felicità di chi è finalmente quello che è diventato, ma sta anche nel particolare perfetto delle manette, di un trionfo che non cancella il dolore del mondo, degli altri e di se stessi. E che hanno a che fare le manette col risorto? Sono le piaghe attraverso le quali Gesù di Nazareth prova, di fronte al dubbio di Tommaso, l'umanità indisgiungibile dalla messianicità (cristicità). Il trionfo sulla sconfitta, sul dolore e la morte non stanno in una impossibile negazione della vita umana così come è. La realtà messianica, del Dio che viene ad abitare con noi nella pienezza dei tempi – cioè nel raggiungimento del senso – è la stessa realtà che volevamo cancellare. L'orrore è incluso e significato – le piaghe – come parte e segno dell'intero, del corpo del risorto. Le piaghe diventano le piaghe dell'eterno: di fronte a questo bisogna sapere e poter dire "e vide che tutto era cosa buona, molto buona". Il tempo messianico è il tempo dell'*eschaton*. Delle cose "ultime". Ultime perché sono la rivelazione del senso: come in ogni storia bisogna arrivare alla fine per capirla. Nelle due storie, quella di Jenny e quella evangelica, la rivelazione ultima che conferisce il senso alle vicende del racconto, è quella di un trionfo con le manette, di un corpo vivente nel sempre che si riconosce per le piaghe. Non è questa una radicale inclusione di quanto abbiamo chiamato l'ultimo e gli ultimi nella scala sociale e psichica, in pensiero, in valore? L'ultimità degli ultimi, nelle piaghe della vittoria del senso, nelle manette e nel trionfale riconoscimento degli ascoltatori alla fine dei "quattro minuti" – acquista quindi un nuovo significato. Ci dice: non c'è salvezza se non nella piena inclusione di ciò che era perduto, svilito, escluso. E dice ancora e di più perché Jenny, dallo sprofondo della sua esperienza distruttrice e autodistruttiva, si inchina, cioè ringrazia. Ringrazia chi? Tutti e tutto, maestra e pubblico, musica classica e negra, luci della ribalta e manette. È il caso di ricordare che morte e risurrezione sono celebrate nel rito del "ringraziamento" – il comunissimo "grazie" in greco è *eucharistò*, come nella parola "eucaristia", il rito del "rendere grazie". Questo rendere grazie alla vita – l'offerta del pane e del vino "frutto della terra e del lavoro umano", recita la formula – può riportare alla mente una delle più intense figure cristiche della contemporaneità, Etty Hillesum: il suo grazie all'esistenza pronunciato dentro il campo di annientamento.

Tutto questo, me ne rendo ben conto, porta il segno della mia precomprensione biografica, della mia educazione e formazione, oggi difficile da condividere fuori da ambiti spirituali circoscritti. Allora accennerò all'esperienza più comune, generalmente umana, per cercare un ponte con tutti coloro che hanno ricavato, dalla loro educazione, formazione ed esperienza biografica, una qualche diffidenza, o persino repulsione, per il linguaggio cristiano. Penso alla nascita, alla nascita oggi, quando è facile, alla portata di molti, separare sessualità e procreazione e, almeno per alcuni strati sociali della parte più ricca, o meno povera, del mondo, i figli non costituiscono più l'unica assicurazione possibile per la vecchiaia. Che cosa significa dare la nascita oggi se non, almeno implicitamente, affermare che la vita – sofferenza e morte comprese – è degna di essere vissuta, di essere scelta a preferenza della non-esistenza? Diversamente da quella sapienza tragica che sosteneva meglio sarebbe stato per l'uomo non essere mai nato e, una volta nato, lasciare al più presto la vita. E tuttavia la scelta della vita, di continuare quasi consapevolmente la vita della specie, comprende e accetta il tragico. Bastano a salvarla soli "quattro minuti" di esistenza piena. E la vita stessa non è forse, anche nel suo insieme, fatta di "quattro minuti" o ancor meno, rispetto al tempo della storia e della terra? E la storia e la terra non durano anch'esse soli "quattro minuti"? Voglio dunque dire questo: il linguaggio di morte e risurrezione è molto simile al linguaggio della nascita o di chi comprende e

approva la scelta di far nascere. Il risorto è il nato di nuovo, in una vita che è consapevole accettazione della morte: infatti il risorto è il crocifisso. Bastano “quattro minuti” per darle senso, cioè per volere “per sempre” che quella vita sia stata, detto altrimenti: perché sia una vita risorta.

Credo che questo sia anche il senso delle attività di “pratica filosofica in-contro al mondo” delle quali abbiamo parlato e delle quali abbiamo condiviso le esperienze in questo ritiro. Anche le nostre pratiche, quali che siano i buoni risultati che ci auguriamo, non saranno certo di più dei “quattro minuti”, nella inimmaginabile vastità della avventura umana. Eppure proprio di questo ringraziamo all’inizio gli organizzatori e tutti quelli che hanno portato il loro contributo, per queste gocce preziose nell’oceano indifferente della storia e persino nella barchetta della nostra vita: queste pratiche portano il dono del senso, e nel dono è nascosto il segreto dell’antidoto salvavita rispetto alla nientificazione.

Sono a confronto sempre due strade che vorrei rinominare come quella di Macbeth e di John Keats.

Ricorderò la via di Macbeth, a suo modo insuperabile sintesi della profondissima saggezza della nientificazione, filosofia in un certo senso inconfutabile:

Poco prima della conclusione della tragedia (atto quinto, scena quinta), alla notizia della morte della moglie, la sua folle anima nera:

*Sarebbe dovuta morire, prima o poi:  
sarebbe venuto il momento per una parola siffatta. –  
Domani, e domani, e domani,  
striscia a piccoli passi da un giorno all’altro,  
fino all’ultima sillaba del tempo prescritto;  
e tutti i nostri ieri hanno illuminato a degli stolti  
la via che conduce alla morte polverosa.  
Spegniti, spegniti, breve candela!  
La vita non è che un’ombra che cammina; un povero attore  
che si pavoneggia e si agita per la sua ora sulla scena  
e del quale poi non si ode più nulla: è una storia  
raccontata da un’idiota, piena di rumore e furore,  
che non significa nulla*

*Signifying nothing*, questo è l’epitaffio di Macbeth sulla vita e sulla storia, sulla gloria e sulla sconfitta. Dire che ha torto perché è un grande criminale e non un equilibrato pensatore farebbe soggignare per l’ingenuità. Anzi, quando anche il grande criminale si avvicina alla verità, allora risuona nelle sue parole una verità universale e, per questo, commovente. L’addio di Macbeth alla sua sposa, complice di tutti i suoi crimini, attinge i vertici di una voce lirica e tragica che meriterebbe da sola l’eternità. Cosa c’è di più vero? E Macbeth è tanto sapiente da usare il tempo come linguaggio, come momenti sillabici, e la metafora della narrazione e del teatro per annientare il senso, proprio quel senso che si pensa di affermare trasformando il tempo in racconto, in storia, e quindi “salvandolo”. Questo è l’autoinganno del *poor player*. Secondo me Macbeth non va confutato, anzi va fatto risuonare, ascoltando tutte le innumeri voci che in noi si accordano con la sua disperata sapienza. Solo così il canto dei quattro minuti – o le quattro parole sulla croce – possono non suonare false e intonare una qualche risurrezione che riaffermi, nonostante la verità di Macbeth, l’esigenza di una diversa verità della vita.

Dopo aver compreso Macbeth possiamo volgere l’orecchio a John Keats che dalla spaccatura di secoli risponde: *something of beauty is a joy for ever*<sup>vi</sup>, traducibile liberamente con “qualcosa che partecipa della bellezza è una gioia per sempre”, dove la totalità, o meglio l’interalità del senso è concentrata simbolicamente nel “quasi niente” del qualcosa, dell’istante e della bellezza. Un verso che riecheggia quelli di William Blake, citati più volte nei libri di Hadot, da *Auguries of Innocence*:

*Vedere il Mondo in un grano di sabbia,  
E il cielo in un fiore selvatico,  
L'infinità nel palmo della tua mano  
E l'eternità in un'ora.*

La splendida affermazione di Keats che da sola indica il senso salvifico dei quattro minuti – del poter tenere lo sguardo orientato sulla bellezza che dall'effimero può irraggiare sull'eterno – va tuttavia, per conquistare una compiuta realtà vitale, sciolta da ogni troppo stretto vincolo platonico, e va aggravata dell'orrore di Macbeth, così che lo prenda su di sé e faccia di quel qualcosa, di quel momento, di quel quasi niente, la redenzione dell'orrore, la sua accettazione, dopo ogni maledizione. La *Rivelazione* delle cose ultime, conosciuta con il suo nome greco di *Apocalisse*, scrive che “non vi sarà più cosa maledetta”. I “Quattro minuti” devono quindi essere posti come rivelazione delle cose ultime, come gli “ultimi”: sono appunto la fine del racconto, la figura retoricamente necessaria de “il fine ultimo”. L'unione di filosofia e misericordia – per se stessi, per gli altri e per il mondo – come inclusione degli ultimi e del niente nella sua finalità, sarebbe quindi lo scopo de “Le pratiche filosofiche in-contro al mondo”.

Concludendo vorrei ricordarci che in questi anni abbiamo cercato di praticare le cinque regole di comunicazione biografico-solidale, in questo ritiro sono venuti invece in primo piano – senza che nessuno l'abbia intenzionalmente progettato – i cinque scopi di una comunità di vita filosofica, formulati nel 1995 all'inizio di questa esperienza<sup>vii</sup> che qui riassumerò brevemente:

- a) comunicare se stessi;
- b) comunicare se stessi nella consapevole appartenenza alla comunanza solidale con gli altri;
- c) contribuire al superamento di tutto ciò che subordina ogni aspetto dell'esistenza all'accumulazione economica;
- d) mettere in comunicazione i diversi momenti dell'esperienza quotidiana e le diverse competenze disciplinari;
- e) imparare ad essere allievi e maestri di volta in volta e reciprocamente.

*Romano Màdera*

---

<sup>i</sup> Vedi al sito della scuola Philo.

<sup>ii</sup> K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche* (1941), Einaudi, Torino, 1949.

<sup>iii</sup> Commentando lo stesso brano della *Lettera ai Filippesi* scrive Dietrich Bonhoeffer: “Chi è questo Dio? È il Dio diventato uomo così come noi siamo diventati uomini. Egli è completamente uomo, per cui nulla di umano gli è estraneo. L'uomo, che io sono, lo è stato anche Gesù Cristo. Di quest'uomo Gesù Cristo noi diciamo che egli è Dio. Questo non significa che avremmo già saputo prima chi è Dio. Né significa che l'affermazione < quest' uomo è Dio > aggiunga qualcosa al suo essere uomo...l'affermazione riguardante l'uomo Gesù Cristo...non toglie né aggiunge a lui qualcosa, ma qualifica l'intero uomo come Dio...Se dobbiamo descrivere Gesù Cristo come Dio, non dobbiamo parlare della sua onnipotenza e onniscienza, ma della sua mangiatoia e della sua croce.” *Christologie-Vorlesung, 1933* in *DBW 12, 341-342*, traduzione italiana in R. Wind – C.L. Nessel, *Chi sei tu, o Cristo? Un libro ecumenico di lettura sulla Cristologia di Dietrich Bonhoeffer* (1998), Queriniana, Brescia, 2000, pp. 76-77.

<sup>iv</sup> “Ho visto le menti migliori della mia generazione distrutte da pazzia, morir di fame isteriche nude...” (San Francisco 1955-56) in A. Ginsberg, *Papà Respiro Addio*, trad. it. L. Fontana, Il Saggiatore, 1996, p. 103.

<sup>v</sup> Queste sono le tipizzazioni weberiane sul nesso fra *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Sansoni, Firenze, 1974, sulle quali si è svolto un dibattito immenso, molto spesso fortemente critico, tuttavia, al di là della loro capacità di sintesi storica, assai problematica, esse colgono probabilmente almeno alcuni aspetti dell'etica capitalistica delle origini.

<sup>vi</sup> Il verso è l'inizio di *Endymion* del 1818 e così continua: “*its loveliness increases; it will never/Pass into nothingness...*”

<sup>vii</sup> Cfr. R. Màdera e L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 89-91.