

Laura Marchetti

## Madre Terra. Studio sulla complessità della Natura

Tratto da Laura Marchetti, **Ecologia Politica. Tra riflessione utopica ed esperienza radicale**, Edizioni Punto Rosso, Milano 2008, pp. 288, 13 Euro, ISBN 88-8351-102-6

1. La tradizione scientifica moderna diffida della Natura sin dall'origine della sua parola. La precisione linguistica della scienza, legata a criteri di esattezza e quantificazione, a meccanismi di causalità automatica e ripetitiva, a ipotesi predittive, non può in effetti apprezzare una parola che nega ogni chiarezza e distinzione sin nella sua stessa etimologia, evocando qualcosa di tenebroso e sfuggente, qualcosa che irrompe, scorre, perturba e si rinnova.

«Natura» – sia nel senso greco che latino – rimanda infatti alla *nascita*, al venire alla luce da una sorgente oscura. La parola *physis* avrebbe il suo significato base nella radice *phy*, che nella lingua greca è comune al sostantivo verbale *phyton*, «pianta», e al verbo *phyein*, «germogliare», «scaturire». Da questa radice verbale Aristotele fa derivare uno dei significati della *physis* – quello equivalente a *genesis*, «nascita», «origine» – indicando esplicitamente nella *Metafisica* la *physis* come «l'elemento primario immanente da cui scaturisce la cosa che nasce», «il luogo della generazione»<sup>1</sup>. Senso perfettamente conservato nel latino *natura* – derivato dalla radice *gna*, «generazione», donde *nasci*, «venire ad essere per generazione» – e ancora meglio esplicitato in *materia*, derivato da *mater*, inizialmente designante l'albero quando produce virgulti e poi assunto nel significato più vasto di «origine», «matrice», «fondamento» sensibile e corporeo della realtà e di tutte le cose.

Consequenziale quindi l'emergere dell'immagine arcaica della Natura come una Dea Madre, come «la Grande Madre Terra» (la Potnia microasiatica, Rhea Kybele frigia, Gaia o Demeter greca, Venus genitrix romana<sup>2</sup>), procreatrice solitaria e onnipotente degli uomini, degli animali e della vegetazione; Dea che è Madre perché, come la madre reale, genera incessantemente traendo le forme dalla propria sostanza, infondendo in esse la «vita», quell'*humus* – da cui deriva la parola «uomo», ricordandogli che è «vivente» finché rimane figlio della Terra<sup>3</sup> – che le feconda strappandole a tutto ciò che è sterile e inerte. Dea che è soprattutto Madre perché, come la madre reale, gratuitamente e spontaneamente, dona i suoi frutti, costituendo una fonte instancabile e perenne di nutrizione:

Canterò la Terra, Madre universale dalle solide radici, antenata venerabile che nutre sul proprio suolo tutto ciò che esiste<sup>4</sup>/la Terra che partorisce tutti gli esseri, li nutre, ricevendone nuovamente il germe fecondo<sup>5</sup>/ [la Terra che è Madre perché] tutto ciò che partorisce ha anche l'alimento necessario per il suo nato e infatti si può riconoscere la donna che ha veramente partorito dal fatto che ha la sorgente dell'alimento per il nato. Così anche la nostra Terra e Madre offre sufficiente prova di aver partorito gli uomini, perché già in quel tempo e da sola, essa produceva alimento umano, il frutto del frumento e dell'orzo, di cui il genere umano si nutrì nel modo più bello e più buono<sup>6</sup>.

Sul suo seno generoso di frutti, grano, latte e miele, i «viventi» trovano un alimento così abbondante e sicuro da suggerire contestualmente immagini di accoglienza e di protezione; ciò che fa della Terra, oltre che una Madre, anche una Patria, un Centro, una Casa, un luogo in cui trovare piacere e quiete e su cui soddisfare i bisogni psicologici di appartenenza e di radicamento, come significativamente esplicita l'etimologia di Gaia o Gē (la Terra, dal sanscrito *gō*), appunto il «luogo saldo», lo «spazio di accoglienza»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Aristotele, *Metafisica*, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973, vol. VI, V, 4, 1014 b 16-18.

<sup>2</sup> K. Kerényi, *La Dea Natura*, in *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 303-46. Sull'immagine della Terra Madre cfr. anche E. Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig-Berlin 1925, oltre al fondamentale lavoro di J.J. Bachofen, *Il matriarcato*, a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, 2 voll.

<sup>3</sup> M. Eliade, *La terra, la donna, la fecondità*, in *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1978, pp. 245-71.

<sup>4</sup> *Inno alla Terra*, in *Inni Omerici*, a cura di F. Cassola, Garzanti, Milano 1975, 1 sgg.

<sup>5</sup> Eschilo, *Coefore*, in *Le tragedie*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1966, 127 sgg., p. 274.

<sup>6</sup> Platone, *Menesseno*, in *Opere complete*, vol. V, Laterza, Bari 1971, 237 e, 238a.

<sup>7</sup> L'etimologia di *Gaia* o *Gē* deriverebbe, secondo M. Eliade (*Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 245) dal sanscrito *gō*, «terra», «luogo», «provincia», a significare che nelle prime esperienze religiose la Terra era innanzitutto «il luogo

E trovano, i «viventi», anche una «comunità» per il tramite di questa eucaristia, una religione (da *re-ligare*, «tenere insieme», «costituire un legame»), una fraterna associazione, perché banchettare in un «luogo» significa legarsi a quel luogo, sentirlo corpo del proprio corpo, sviluppare con esso e contemporaneamente con tutti i partecipanti al banchetto un rapporto di simbiosi e solidarietà: una «solidarietà cosmobiologica», come scrive Eliade, che mostra come siano indelebili i fili invisibili che collegano la vegetazione, il regno animale e gli uomini di una certa regione al suolo che li generò e li nutre, come tutti insieme formino un «sistema» la cui unità è garantita da quella «vita» che palpita tanto nella Madre che in ognuna delle sue creature<sup>8</sup>.

Vita è infatti innanzitutto *sympatia*, è passione d'amore fra la Terra e le forme organiche da lei nate e attraverso lei alimentate, è un erotico *symposion* di contiguità organica e corporea partecipazione, è quella *magia* che fa sì che quando una sola delle creature della Terra viene insterilita o contaminata, anche tutte le altre vengono colpite e avvelenate. Il delitto contro un albero o contro una montagna, contro una cerva o contro una stella, è anche il delitto contro un uomo, e il delitto contro un uomo non è solo un delitto contro la società ma contro tutta la Terra. E difatti il rigoglio si manifesta su campi, bestie e uomini ugualmente quando Demeter ritrova la figlia, così come la calamità si manifesta su bestie, campi e uomini quando il sacrilegio di Edipo «ferisce la città sin nei germi fruttiferi della terra, nelle mandrie dei buoi al pascolo, nei parti delle donne che terminano tutti senza nascita»<sup>9</sup>. Ciò che fa dire a Sofocle che il «senza patria», il «matricida», «il più tremendo fra le cose tremende», colui che «Suprema fra gli dèi, la Terra logora / con aratri che di anno in anno la rivoltano [...] e le specie degli uccelli cattura e le bestie selvatiche / e le forme viventi del mare fraudolento doma e con trucchi il cavallo aggioga», «al mio focolare non s'avvicini, comuni / con me non abbia pensieri chi queste cose compie»<sup>10</sup>.

2. Ma la vita è anche viaggio, conflitto, distruzione. E' anche un muoversi, un modificarsi, un divenire. E' mescolarsi, se non proprio morire<sup>11</sup>. Conseguenziale perciò l'immagine della Natura come una Dea Madre il cui volto non è sempre quello calmo e sereno della nutrice ma anche quello infero e terribile della dissolutrice: *Chaos* la chiamava Esiodo, l'unitotalità primordiale avvolta nell'oscuro mantello della Notte e della Confusione; *Apeiron* la chiamava Anassimandro, un luogo esteso fino all'infinito che sfugge ad ogni limite e confine, «luogo da cui viene agli esseri la nascita [...] e la loro dissoluzione»; *Genesis* la chiamava Parmenide, la «Dea che nel mezzo tutto governa e presiede al doloroso parto e alla mescolanza»<sup>12</sup>.

Se infatti la forza della Natura è nella fecondità, se la prodigalità incessante e fruttifera è il suo dono, vuol dire che la Natura, la «nascita», è soprattutto *azione*<sup>13</sup>; che sotto la quiete, al di là dell'armonia, arde un potenziale inesauribile di moltiplicazione, una dirompente energia che imprime a tutto il mondo un quasi orgiastico *movimento*, come coglie ancora una volta Aristotele quando individua un altro significato del termine *physis* nel principio autonomo del movimento, «nell'essenza delle cose che hanno in sé medesime, in quanto tali, il principio del movimento (*archén kinesis*)»<sup>14</sup>. Vita è quindi, secondo questa concezione tutta greca del movimento, un «essere», uno «stare», strettamente imparentato al «non-essere» e al «possibile»; qualcosa che proviene da ciò che è stabile,

---

tutto intero» intorno all'uomo, una specie di placenta spaziale; cosa che si ritrova anche in molte altre mitologie che altresì designano la Terra con espressioni spaziali quali il «luogo», il «largo», o con impressioni sensorie primarie quali «salda», «nera». Ciò risalirebbe a una diffusissima convinzione, ripresa nella maggior parte delle fiabe e dei miti, per cui la donna concepisce non nel contatto sessuale con il maschio ma nel contatto magico con un elemento della Terra (pietre, alberi, fiumi, pioggia, animali, cenere, ecc). Perciò i figli appartengono innanzitutto al «posto», sono «gente del paese» (ivi, p. 250): la madre reale non ha fatto altro che riceverli, li ha «raccolti», tutt'al più ha portato a compimento la loro forma umana. Si capisce così l'*autoctonia*, sentimento di solidarietà e simbiosi con il «luogo» circostante, che oltrepassa perfino la solidarietà ancestrale e familiare. Sul sentimento di «appartenenza alla Terra» e sulle implicazioni politiche e psicologiche di un simile rapporto con lo spazio, si vedano i saggi di E. Marchetti, M. Solimini, e O. Marzocca, nel volume a cura di L. Marchetti e P. Zeller, *La madre, il gioco, la Terra*, cit.

<sup>8</sup> M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 263

<sup>9</sup> Sofocle, *Edipo Re*, in *Le Tragedie*, a cura di G. Lombardo Radice, Einaudi, Torino 1966, 34-37.

<sup>10</sup> Sofocle, *Antigone (Canto dell' Uomo)* in *Le Tragedie*, cit., 420-65.

<sup>11</sup> Nella concezione della Natura intesa come «nascita» perenne, la morte non è la fine della vita ma semplicemente un altro aspetto dell'esistenza umana. E' un ciclo cosmico che si rigenera continuamente e che molto spesso viene raffigurata dall'immagine dell'*Albero Sacro*

<sup>12</sup> Esiodo, *Teogonia*, Einaudi, Torino 1981, 116 sgg.; Anassimandro, frammento in *I Presocratici*, pp. 106-107;

Parmenide, *Sulla Natura*, in *I Presocratici* cit., 12-13, p. 278

<sup>13</sup> La categoria di «nascita» è centrale nel pensiero politico di A. Arendt (*Vita Adiva*, Il Mulino, Bologna 1988) ed è ciò che distingue il pensiero politico da quello metafisico, tutto incentrato invece sulla categoria di «mortalità». L'idea di «nascita» è desunta dal mondo greco e strettamente associata all'idea di «azione» intesa come «fecondità», come cominciamento di qualcosa di nuovo, di inedito, di straniero (ivi, pp. 8 sgg.).

<sup>14</sup> Aristotele, *Metafisica*, cit., VI, 4, 1015 a 15-18.

fermo, talmente incrollabile ed eterno da poter fare da *Grund*, da «fondamento», ma anche qualcosa di talmente effimero, transeunte ed aperto da spezzarsi improvvisamente sì da far apparire l'*Ab-Grund*, l'«abisso», un ricettacolo illimitato di semi, germi ed embrioni, un pullulare di virtualità, latenze e imperfezioni, insomma quel mondo di cui parla Empedocle di esseri incompiuti, «esseri con indistinte mani, con volti duplici e duplici busti di bovina stirpe con umane facce, esseri misti qui con maschi, là di natura muliebre»<sup>15</sup>, che hanno il perturbante potere di trasformare la Culla, la Fonte, il Vaso, la Coppa, il Seno in una caverna oscura, una vagina divoratrice, una gorgone castratrice, un vortice di annientamento. Ciò che fa dire ad uno dei più antichi poeti greci della *physis* che «vita e morte sono la stessa cosa»<sup>16</sup> perché la fecondità, come rimarca uno dei più giovani poeti greci, «è ciò che lascia trapassare ciò che trapassa [...] trapassa per ritornare, invecchia per ringiovanire [...] muore per diventare più vivente»<sup>17</sup>.

Grazie allora a questa sostanziale ambiguità della Dea Natura, la «nascita» nella concezione arcaica e magica non poteva minimamente assomigliare a quell'evento che il tecnicismo e il riduzionismo moderni chiamano nascita, ovvero il prevedibile, controllabile e sempre più manipolabile provenire da un individuo, una specie o un genere definito, culminante in un atto una volta per tutte compiuto e, salvo rare anomalie, sempre allo stesso modo ripetuto. «Nascita» era piuttosto un'irruzione panica, l'emergere doloroso delle forme da una specie di inconscio informale, che si prospettava ogni volta come una scommessa, come un tentativo (sempre fallibile) di dare un *cosmos*, un «ordine», e un *nomos*, una «legge», a qualcosa che per principio sfuggiva a qualsiasi ordine e a qualsiasi legge: una magmatica totalità soggiacente che rimaneva invece in continua metamorfosi e trasformazione. «Nascita» era perciò, come dice ancora il giovane poeta greco, il culmine dell'atto tragico, il momento in cui più marcatamente si scontravano due forze opposte di eguale misura: l'*organico*, forza apollinea che unisce, struttura e forma, e l'*aorgico*, forza infinita e dionisiaca che invece dissolve, mescola e destruttura<sup>18</sup>; momento di estremo rischio e pericolo, «stato di eccezione» a cui si assisteva con timore e tremore, quel sentimento tremendo e affascinante che l'umano prova sempre di fronte all'apparire del *simbolico* e del *numinoso*, ma anche quell'inquietudine sottile che ciò che si pensa unico e identico prova nel confronto con il *differente* e con lo *straniero*, essendo per i Greci ogni neonato un «simbolo», la parte visibile di una tessera che rimandava ad un'altra, invisibile, assente ma non per questo meno «autentica» e «vera»<sup>19</sup> ed essendo, di conseguenza, ogni neonato uno «straniero»: nato pianta, animale o bambino solo per caso, per un capriccio contingente che aveva decretato la vittoria dell'organico ma che, allo stesso modo, avrebbe potuto decretare (e anzi poteva sempre decretare) la vittoria dell'aorgico, facendo diventare quell'animale, quella pianta, quel bambino, insomma quell'essere classificato e preciso, un fauno o un gigante o un androgino o una sirena o un centauro, ovvero un essere indeciso e metamorfico a cui il solare e disgiuntivo Parmenide dava l'orrifico nome di «mostro».

Di qui il profondo perturbamento, la necessità di accedere alla «nascita» e di propiziarsi la Dea Natura attraverso la mediazione del rito, neutralizzando ma anche accogliendo nella sfera del «sacro» l'imprevedibile differenza e la scandalosa deformità (o *pluriformità*) che accompagnavano ogni apparizione della vita<sup>20</sup>; di qui l'usanza delle donne greche di partorire velate, appartate nell'*omphalos*, l'«ombelico», la parte più nascosta e numinosa dell'*oikos*, della «casa», protette da Artemis, l'Ostetrica compagna della luna e della notte, e sotto lo sguardo infero e ctonio di Persephone, regina delle Silenziose e compagna delle Nozze e della Morte<sup>21</sup>. Di qui l'usanza di celebrare la fecondità annuale della Terra attraverso feste collettive di entrata nell'oscurità, feste in cui ci si velava come nel parto per avvolgersi nel *mysterion*, «ciò su cui bisognava chiudere gli occhi e la bocca», ciò che era tanto pericoloso e potente da dover rimanere invisibile e segreto, ciò che era tanto straordinario da non poter essere divulgato nei codici della «normale» comunicazione umana, ciò che insomma sconvolgeva tutti i parametri della razionalità per trascinare in quell'estatico «rapimento» o in quella furiosa «mania» che però, paradossalmente, pro-

<sup>15</sup> Empedocle, *Sulla natura*, cit., B 61, p. 387.

<sup>16</sup> Eraclito, *Sulla natura*, in *I Presocratici*, cit. Il concetto è variamente ripreso, in particolare nei fr. 21, 62, 88.

<sup>17</sup> F. Hölderlin, *Hyperion. Die Vorletzte Fassung. Vorrede*, in *Samtliche Werke*, a cura di F. Beissner, Stuttgart 1943-73, vol. 7, p. 180 (prefazione che non è invece presente nella traduzione italiana *Iperione o l'eremita in Grecia* a cura di G. Scimonello, Studio Tesi, Pordenone 1989. Sulla «grecità» di Hölderlin si veda A. Pellegrini, *Hölderlin. Storia della critica*, La Nuova Italia, Firenze 1956.

<sup>18</sup> F. Hölderlin, *Ragione di Empedocle*, in *Scritti sulla poesia e frammenti*, Einaudi, Torino 1958, pp. 108 sgg.

<sup>19</sup> Il Σύμβολον era in Grecia la metà del dado che il padrone di casa consegnava all'ospite nel congedarlo, come segno di riconoscimento, trattenendo l'altra metà. «Simbolo» è quindi diventato, in senso lato, un segno il cui senso esplicito può venir colto solo attraverso il rimando a un senso apparentemente «assente».

<sup>20</sup> Perciò, diceva Eraclito (*Sulla natura*, cit., fr. 123), «la *physis* ama nascondersi», perché tutto ciò che è divino, sacro, vuol rimanere separato

<sup>21</sup> K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano 1963.

prio nel momento di massimo buio consentiva di vedere «di più»<sup>22</sup>.

Gli autori cristiani – Ippolito soprattutto – che si accingevano a sacrificare il mistero alla luce per strappare la «nascita» alle mescolanze della Natura e consegnarla alle separatezze della Parola («E Dio *dixit*: ‘sia la luce!’. E la luce *fi*. E Dio vide che la luce era cosa buona e *separò* le tenebre dalla luce»<sup>23</sup>) ironizzavano molto sul fatto che l'impenetrabile segreto dei *Mysteria* di Eleusi altro non riguardasse che il racconto della nascita della spiga. Ma per il *mystes* questo evento era così carico di significato perché rinnovava il contatto con le radici stesse della vita e consentiva la rigenerazione attraverso l'apparizione dell'aorgico: nella nascita della spiga – di ogni spiga – il vivente umano riattraversava la propria nascita e si rimpossessava altresì, per il tramite di un complesso simbolismo della nutrizione, di quell'alimento terragno che collegava la propria energia personale con l'energia della comunità, consentendo ad entrambe di nutrirsi nell'intera energia cosmica. A ciò servivano il velamento, l'estasi e l'orgia: a mimare quella *regressione* che avrebbe visualizzato lo stato che gli psicanalisti chiamano «fusione», l'ancoraggio prenatale al grembo della madre reale, e che i mitologi e i poeti chiamano *Verwobenheit*, l'«unitezza panica con tutto ciò che vive»<sup>24</sup>. Fusione del resto possibile perché, come già sapeva Empedocle, ogni vita è il centro di annodamento di molte altre vite in quanto «un Tempo», nel Tempo Sacro dell'Origine, «io fui un giovanetto e una ragazza / e un virgulto e un uccello e un pesce muto che tra i flutti guizza»<sup>25</sup>; perché insomma, come ha ripetuto secoli dopo Gregory Bateson conservando lo stesso senso del mistero, nella parte profonda della *physis* c'è una parte velata di vita in cui «il granchio è collegato all'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me. E me con voi. E tutti e sei noi con l'ameba da una parte e lo schizofrenico dall'altra»<sup>26</sup>.

3. Perdere questo contatto mistico con le radici e soprattutto perdere questa reverenza, rinnovata nell'atto del velarsi, di fronte alla dimensione oscura e sacra da cui nasce e in cui si reimmerge la vita, doveva significare una vera e propria catastrofe antropologica, specialmente in una società in cui tanta importanza ci si accingeva a dare a tutto ciò che era pubblico, visibile, politico. Perciò i Greci, proprio nel momento in cui maggiormente si dedicavano alle esigenze della *polis* e dell'*agorà*, badavano a proteggere il «proprio» segnando marcatamente dei confini di pudore e di non-comunicazione intorno ai grandi eventi esistenziali e naturali<sup>27</sup>, quasi presentando che una vita totalmente esposta allo sguardo e perfettamente conosciuta potesse diventare una vita «ridotta», una vita «troppo umana», e quindi anche, paradossalmente, una vita meno libera, depotenziata e interamente amministrata, insomma un *simulacro* di vita. Questa estrema rivolta contro la «riduzione» e la crescente «oscenità»<sup>28</sup> narra in definitiva la tragedia di Antigone, sorella e anche madre nel suo compito di aprire la strada verso la sorgente divina, eroina disarmata che rinuncia alle nozze e all'amore e che disobbedisce all'ordine illuminista della città fino a perdere la vita non perché non ami le nozze e l'amore ma perché non può esserci né amore né vita senza salvare uno spazio di «sacralità», senza che un velo – lo stesso velo che i Greci indossavano al parto, al matrimonio e alla sepoltura – sottragga il corpo del fratello agli sguardi empici e rapaci, custodendo la divinità delle sue membra, la sua «fisicità», difendendone soprattutto la «nascita», l'essere corpo di uno stesso corpo, di una comune madre, di una stessa radice. Ma Antigone muore, e «orgoglio d'uomo» può finalmente varcare i sacri limiti e le leggi non scritte e «Suprema fa gli dèi, la Terra, di anno in anno affaticare d'aratri [...] e la famiglia lieve degli uccelli insidiare spiegando le sue reti [...] e stringere nel giogo la nuca del cavallo [...] dando a sé parola e pensiero come il vento [...] ad ogni arte vigile, industrie, con ingegno che supera l'inimmaginabile [...] tutto armato, l'uomo»<sup>29</sup>. Antigone muore e la *physis* non può che diventare «oggetto», ovvero «qualcosa che soggiace» ma anche «qualcosa che è messo contro» (da *obivere*), dunque qualcosa che va domato, che va trattato con violenza: prima la violenza della metafisica, «pensiero come il vento», civile strategia che strappa le radici dei «viventi» alla Terra e alla «nascita» (appunto *meta ta physika*, «oltre» la *physika*, al di là e contro la «nascita») per consegnarli al Cielo e farli divenire «i mortali»<sup>30</sup>, poi l'altrettanto aggressiva ma meno civile potenza della tecnica che della metafisica è il moderno, sessuale, fallico prolungamento.

Tecnica e metafisica, sostiene Heidegger, hanno una medesima essenza in quanto combattono allo stesso

<sup>22</sup> K. Kerényi, *I misteri dei Kabiri*, in *Miti e misteri*, cit.; H. Jeanmarie, *Dionisio. Religione e cultura nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1972; D. Sabatucci, *I misteri di Eleusi*, in M. Detienne [a cura di], *Il mito*, Laterza, Roma-Bari 1976)

<sup>23</sup> Genesi, I, 3-5.

<sup>24</sup> K. Kerényi, *Immagine, Figura, Archetipo*, in *Miti e misteri*, cit., pp. 296 sgg.

<sup>25</sup> Empedocle, *Sulla natura*, cit., fr. 119.

<sup>26</sup> G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano 1984, p. 21.

<sup>27</sup> Sul rapporto stabilito dai greci fra lo spazio pubblico e la vita privata cfr. A. Arendt, *Vita Adiva*, cit., pp. 18 sgg.

<sup>28</sup> Sulla «oscenità» della informazione e della comunicazione totale cfr. J. Baudrillard, *Oscenità del simulacro*, in «Alfabeta», n. 40, sett. 1982, pp. 9 sgg.

<sup>29</sup> Sofocle, *Antigone (Canto dell'uomo)* 425-465.

<sup>30</sup> Secondo il programma platonico del *Filebo* e del *Timeo*.

modo l'oscurità e ogni altra forma di «velo», la loro strategia essendo appunto il *disvelamento*, ciò che i Greci, con molte precauzioni, attribuivano alla ἀληθεια, la «verità» intesa come il venir fuori dalla λήθη, da una situazione di nascondimento<sup>31</sup>. Il disvelamento implica però, rispetto all'arcaicismo misterico, un mutamento assai profondo di atteggiamento: non più un affidarsi, il reverente abbandonarsi del figlio nelle braccia di una madre che lo colma di cure e di doni e nello stesso tempo lo intimorisce nel suo darsi e insieme sottrarsi, ma uno *Stellen*, un «mettere allo scoperto», un avido «richiedere», un prepotente «trasformare» che si tramuta ben presto in un *Ge-stell*, «una im-posizione [...] la quale pretende che la *physis* fornisca energia che come tale possa essere estratta e accumulata»<sup>32</sup>. Il disvelamento è infatti un altro modo per indicare la *produzione*: nel suo segno si diffonde quella che Heidegger chiama la «terribile illusione» di un mondo in cui l'uomo non incontra altri che se stesso (tutt'al più un Dio fatto a immagine e somiglianza), un mondo in cui tutto può essere manipolato e lavorato, in cui le rose, gli alberi, le montagne e le stelle sussistono solo ai fini del lucro e dello sfruttamento.

Sulla strada del disvelamento si perpetra così la «morte della Natura»<sup>33</sup>, che è poi anche la morte della parola «natura»: agli inizi del Moderno e nel dominio della produzione, i fisiologi cominciano a chiamarsi cosmologi e preferiscono declinare tutto al maschile sostituendo alla *physis* il *Cosmos*, una macchina perfetta e gelida dall'impalcatura matematica impeccabile, priva di fecondità e anzi tutta dedicata alla propria conservazione, senza nascite né morti, né crepe né dissipazioni, messa in moto da una specie di orologiaio che ha ordinato le forme, i suoni, i colori, le qualità, sussumendoli all'interno di invarianze, costanze e quantità. Una macchina in definitiva armoniosa, non turbata dal rumore o dall'errore, in cui i «mortal» – pur vivendo fra di loro come atomi e come monadi che non più con la solidarietà e nel banchetto, ma solo con la paura e con la forza si possono aggregare – soggiornano ottimisti, instancabili, pretendendosi vincenti perché la loro conoscenza sembra poter giungere ovunque, sembra poter sgombrare la strada da rischi e dubbi, sembra poter guadagnare una elevata, luminosa, predittiva (e perciò manipolativa) «semplicità».

Si potrebbe a torto pensare alla «semplicità» come a un pregiudizio, uno degli *idola*-baconiani, un «ostacolo epistemologico» quando non proprio un grumo patologico, qualcosa che ha più a che fare con strategie rassicurative che non con dinamiche conoscitive, una tendenza inveterata alla ripetizione del noto per meglio padroneggiare il diverso e l'ignoto; invece, sostiene Cartesio – e generazioni di ingegneri e orologiai dopo di lui –, essa è la «condizione di viabilità» del disvelamento, della verità, essendo la verità ciò che semplicemente e immediatamente appare attraverso poche idee *chiare e distinte*. La scienza (intendendosi però per scienza solo quella parte minima di conoscenza che studia le parti della macchina), in quanto allevatrice della verità, non può allora che porsi come compito, come una laica missione, «la missione fondamentale di *rendere banale il meraviglioso* e di mostrare come la complessità correttamente analizzata è solo una maschera che dissimula la semplicità»<sup>34</sup>. E per fare questo deve ricorrere a un grande progetto teorico e politico che si basa su altre due condizioni: la *riduzione* (del complesso al semplificato e del semplificato al divulgabile e al dicibile; della molteplicità relazionale dell'insieme alle parti elementari che lo costituiscono; della trans-comunicazione fra i saperi, i linguaggi e le discipline alla loro analisi isolata) e la *separazione* (dell'«oggetto» dal resto del suo ambiente; dell'«oggetto» dal soggetto conoscente; della parte «spirituale» del soggetto conoscente dalla sua parte «materiale»; dei soggetti fra di loro)<sup>35</sup>. Progetto che per affermarsi rivendica però un continuo bagno di luce: nella luce infatti non ci sono mescolanze o mostri, non ci sono incompiutezze o infermità, fantasmi o sogni, crepe uterine o buchi neri o aorgiche cavità; gli stessi movimenti non sono vere e proprie «nascite» ma solo passaggi di stato, spostamenti prevedibili e distinguibili. Non c'è più il tempo che, come un fanciullo, gioca a dadi con il caso e l'imprevedibilità<sup>36</sup>, soffocato da una uniforme e seria eternità. Non c'è più la foresta che, come racconta la fiaba, richiede il luore e non la luce per sopravvivere, colonizzata interamente dalla città. Non ci sono più gli gnomi, anime dei boschi, che piangono di dolore quando gli alberi vengono tagliati e le cervice assassinate, e non ci sono più le fate né i cavalli alati. Non c'è più la luna che ora è un pianeta e non la compagna del poeta e del viaggiatore, perché ogni forma di infanzia, compresa la poesia, adesso si chiama errore e malattia<sup>37</sup>. Certo non c'è più inquietudine, ma solo perché rinchiusa in una fortezza

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Aletheia*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1975, p. 177.

<sup>32</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. II.

<sup>33</sup> C. Merchant, *La morte della natura*, Garzanti, Milano 1988.

<sup>34</sup> H.A. Simon, *Introduzione a Le scienze dell' artificiale* ISEDI, Milano 1973, p. 136.

<sup>35</sup> E. Morin, *Il Metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 309-10

<sup>36</sup> Come nella *physis* eraclitea, dove invece «c'è il Tempo che è un fanciullo che gioca a dadi: regno di un gioco infantile»: Eradito, *Sulla natura*, cit., 52.

<sup>37</sup> Come programmaticamente annuncia Cartesio, dichiarando l' infanzia (e quegli stati «minori», estetici, sensibili o estatici che avvicinano all' infanzia) un «errore», una «malattia» da cui l' adulto di ragione deve al più presto guarire (R. Descartes, *I principi della filosofia*, in *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. I, art. 71-72).

dato che ora l'immaginazione è divenuta un affare di polizia<sup>38</sup>.

Certezza della luce. Tristezza della luce. Oscenità della luce. Di fronte alla banalità di una scienza ridotta solo alle macchine e all'artificiale, la Dea si è come ritirata, ha sottratto il suo calore e il suo alimento, facendo cadere questo mondo illuminato in «una gelida notte», in «un lungo interminabile inverno»<sup>39</sup>. A nulla vale il lamento, il sussulto di un ultimo canto romantico: sottraendosi la Madre ha privato i figli di ogni bellezza e di ogni incanto:

la scienza che io ho seguito fin nelle sue profondità mi ha guastato tutto [...] sono stato cacciato dal giardino della Natura dove sono cresciuto e prosperato, e inaridisco<sup>40</sup>...non dico più al fiore: sei mio fratello! E alle sorgenti: siamo di una stessa famiglia! Simile ad un fiume tra rive brulle, dove non si specchia nessuna fronda di salice, il mondo mi scorre davanti disadorno...<sup>41</sup>

4. Il pensiero ossessionato dalla luce dunque, il pensiero illuminista, non vede più il «sacro» nella Natura e nella vita e per questo si è condannato alla totale cecità: Ulisse, il suo primo estimatore, il primo che fuggì lontano dalla Terra Madre e dalle seduzioni teratologiche delle Sirene, ha voluto un occhio di troppo e per questo mai come oggi sono divenute attuali le critiche al suo modello di razionalità<sup>42</sup>. Se il suo programma era togliere il velo del mistero per togliere dal mondo la superstizione e la paura, esso è fallito perché mai come oggi il mondo appare in balia della superstizione e della paura; se il suo programma era rendere il soggetto umano padrone e controllore della sua abitazione, esso è fallito perché mai come oggi l'uomo appare sfrattato, sradicato, incapace di qualsiasi strategia di controllo e di previsione; se il suo programma era la ricchezza, il benessere, la felicità degli uomini e delle nazioni, esso è fallito perché mai come oggi gli uomini sembrano infelici, colonizzati perfino nei desideri e nelle emozioni e mai come oggi la fame attanaglia intere popolazioni; se il suo programma era cosmopolita, se chiedeva pace e tolleranza, esso è fallito perché mai come oggi il mondo è sporcato da rigurgiti xenofobi e razzisti e mai guerra è stata più crudele dell'ultima, la più «chirurgica», la più «scientifica», la più «pulita», la più «intelligente», la più «illuminista»<sup>43</sup>.

Di fronte a ciò si erge come un rimorso, quella che con la Klein potremmo chiamare una volontà di «riparazione», che spinge a cercare una nuova etica, un nuovo costume, una ritrovata maniera di comunicare con la Terra. Un'etica che, se non vuole privarsi della scienza, inizi una critica radicale alla tecnologia; ovvero una critica che non sia più solo politica, che non si limiti più a smascherare un cattivo uso della tecnologia e a denunciare le compromissioni con le *lobbies* economiche e militari, ma una critica che vada a smantellare l'«essenza» della tecnologia, il suo *Ge-stell*, la sua pretesa di imporsi sempre e comunque come profanazione. Lo richiede, del resto, la fase assolutamente nuova che sta attraversando la tecnologia: la sua inedita capacità di intervenire sulla struttura della Natura, la tremenda possibilità «di far camminare l'uomo sulle scarpe della natura», per dirla con Hans Jonas<sup>44</sup>, ovvero di trasformare – con la chimica, l'elettronica, la genetica – le sostanze, di creare organismi, di far saltare il limite della morte, di portare l'artificiale nel nucleo della materia, nel cuore stesso della vita. Cosa che dovrebbe fare orrore perfino a Ulisse – e che dovrebbe impegnarci a far fare un bel capitombolo ad Ulisse<sup>45</sup> – in quanto lo destina a un continuo e frenetico andare, a una anomia senza radicamento e senza protezione, non essendoci più un'Isola, una «matria» (come dicono alcuni autori di questo libro) su cui poter fare, almeno con il pensiero, sosta o ritorno; perché la Natura – la Natura «in sé», quella che Peter Singer chiama la *wilderness*, la Natura non domata e non umanizzata in riserve o parchi<sup>46</sup> – rischia di diventare solo un reperto archeologico, qualcosa da andare a visitare nei musei o nelle biblioteche; perché anche noi che siamo qui per fare pace con la Natura rischiamo di fare pace con un'assenza, trovandosi ormai la Natura solo nei ricordi o nell'utopia.

Sull'orlo del precipizio, al culmine della distruzione e dell'avidità, quasi presago che perdere il seno significa perdere l'identità e la vita, Ulisse sembra allora fermarsi e ritornare indietro per riflettere sui suoi processi costitutivi, sull'origine delle sue conoscenze, sulla sua «nascita». Nella crisi devastante del dominio del Padre, di fronte a un cosmo sempre più «grigio» (reso tale da quella «ontologia grigia» degli scienziati che Goethe rimproverava a Newton) che non offre alcuna vera sicurezza e alcun piacere, il figlio torna a ricercare empaticamente la Madre e

<sup>38</sup> Come denuncia M. Foucault nella sua magistrale *Storia della follia in età classica*, Rizzoli, Milano 1976.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Perché i poeti*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1978, p. 272.

<sup>40</sup> F. Holderlin, *Iperione o l'eremita* Grecia, trad. it. cit., p. 10.

<sup>41</sup> Ivi, p. 48.

<sup>42</sup> M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Odisseo o mito e illuminismo*, in *Dialettica dell'illuminismo* Einaudi, Torino 1966.

<sup>43</sup> Mi riferisco naturalmente alla «guerra del Golfo» e all'orrendo frasario tecnologico usato per l'occasione dalla stampa e dalla propaganda.

<sup>44</sup> H. Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Il Mulino, Bologna 1991.

<sup>45</sup> Come propone E. Tiezzi, *Il capitombolo di Ulisse*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>46</sup> P. Singer, *I valori ambientali*, in questo stesso volume.

torna altresì a praticare una via in cui la conoscenza sia viva e naturale: sia insomma, come nella bella immagine di Husserl, di nuovo un albero in cui le radici affondano nella *Lebenswelt*, nel relazionale, concreto e temporale mondo-della-vita<sup>47</sup>. A partire da una rinascita della biologia, scienza del vivente e non del morto, e da un ritrovato rapporto fra il *bios* e l'*oikos*, fra la «vita» e la «casa», fra la biologia e l'ecologia: rapporto scientifico ma anche magico e poetico, capace di intendere di nuovo come ogni progresso autentico dell'individuo sia anche un progresso del «duogo» e come ogni offesa al «duogo» sia un'irreparabile offesa all'individuo.

Sulla scorta del maggior valore assunto dalla biologia, si assiste così alla ripresa di una tradizione «vitalistica» – ma meglio sarebbe forse dire «organicistica» – in una parte sempre più vasta del pensiero scientifico e filosofico<sup>48</sup> che sembra prefigurare un cambiamento generale di paradigma: al «paradigma della semplicità» sembra affiancarsi e addirittura sostituirsi un «paradigma della complessità», o almeno così si potrebbe dire se non fosse che alcuni dei suoi stessi sostenitori ritengono restrittiva questa parola khuniana fin quando riferita al solo ambito scientifico<sup>49</sup>. «Complessità» è infatti un atteggiamento che ha una valenza non solo intellettuale ma anche etica, estetica e politica, nonostante esso si ponga innanzitutto come una rottura rispetto alle nozioni di legge, previsione, determinismo separazione e riduzione che hanno guidato per secoli, in Occidente, il lavoro degli scienziati e nonostante implichi una critica profonda alla pretesa cartesiana che la chiarezza e la distinzione delle idee siano l'indice della loro verità. «Complessità» esprime quindi in negativo un *ostacolo* in quanto reintroduce l'incertezza, la finitezza, la «notte» in una conoscenza che era partita trionfalmente verso la conquista della certezza, della luminosità, della onniscienza assoluta. Ma «complessità» esprime anche, in positivo, una sfida<sup>50</sup>, la sfida – in questo anche politica e psicologica – di guarire l'ossessione xenofoba e appunto semplificatoria tutta protesa a cacciare via dal mondo e dalla mente (o tutt'al più a considerarlo la schiuma del reale) tutto ciò che «nasce», tutto ciò che si presenta come nuovo, inedito o straniero, tutto ciò che è mostruoso, misterioso, enigmatico o confuso.

Il «paradigma della complessità» parte invece da una posizione filiale e marginale (quale è appunto quella dello straniero, che per la Kristeva vede il nuovo e il diverso perché è capace di relativizzare e di relativizzarsi<sup>51</sup>) rispetto a un mondo recepito appunto come «complesso», dove *complexus* è inteso proprio nel senso etimologico: *ciò che viene tessuto insieme e il tessuto deriva da fili differenti e diventa uno*. Idea del resto molto vicina a quella schellinghiana di *organismo*, ovvero una totalità che non è la semplice sommatoria delle parti, che non separa, non fagocita e non isola le parti ma le considera come un insieme relazionato e integrato, come un groviglio di potenzialità capace di co-produrre la totalità stessa. Nell'unità del *complexus* perciò la varietà e la diversità non vengono mai sacrificate, ma anzi valorizzate da una modalità di conoscenza che è in se stessa complessa, in quanto si organizza attraverso una serie di relazioni fra campi disciplinari differenti, muovendosi ai confini (zone che pullulano di stranieri) con un atteggiamento accogliente che pur amando molto il proprio «duogo», la propria «patria», il proprio «centro», è capace di allargarlo fino ad ospitarvi anche chi potrebbe minacciarli: il rumore, l'errore, il caso e addirittura l'emozione, la fantasticheria, il sogno. Situandosi così su nessuna delle due vie praticate disgiuntivamente, dopo Parmenide, dalla tradizione egemone del pensiero, ma alla *penombra*, come ha suggerito Gaston Bachelard (l'epistemologo/*rêveur* che forse non sarebbe improprio definire il primo autore della «complessità»<sup>52</sup>), perché solo alla penombra, alla «fiamma della candela», il «non scientifico» può ritornare a confondere ma anche a vivificare lo «spirito scientifico»; cosa di cui è consapevole anche Edgard Morin quando scrive che «la complessità [...] non

<sup>47</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961.

<sup>48</sup> La rinascita di una tradizione «organicistica», di netta impronta antimeccanicistica e antiriduzionista, è strettamente connessa a una rinascita di interesse per la biologia. Diversamente dalla fisica o dall'astronomia – fra l'altro maggiormente collegate agli interessi delle *lobbies* economiche e militari – la biologia è «viva» perché condizionata dal suo oggetto che è appunto la materia «viva», la materia in continua evoluzione e trasformazione, e non la materia bloccata in leggi o stati ripetitivi. Cosa di cui si è accorta la stessa biologia molecolare che, nata sugli stessi presupposti fisicalismi e matematizzanti delle scienze deterministe, e concentrata sul ridurre (con la scoperta dei geni) tutti i processi del vivente a leggi fisico-chimiche e a meccanismi oltremodo semplici, mentre cercava il «morto» si è dovuta imbattere nel «vivo», nella cellula stessa cioè, entità elementare eppure, allo stesso tempo, oltremodo complessa e soprattutto «viva» perché legata alla nozione di «autonomia»; al proposito, in particolare sulla relazione genotipo/fenotipo e sull'«autonomia» della cellula, cfr. E. Morin, *La vita della vita*, Feltrinelli, Milano 1987; e anche W.I. Thompson (a cura di), *Ecologia e autonomia. La nuova biologia: implicazioni epistemologiche e politiche*, Feltrinelli, Milano 1987.

<sup>49</sup> Cfr. I. Stengers, *Perché non può esserci un paradigma della complessità*, in *La sfida della complessità*, a cura di G. Bocchi e M. Ceruti, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 61-83.

<sup>50</sup> Come sostiene M. Ceruti nella *Introduzione a La sfida della complessità*, cit.

<sup>51</sup> J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

<sup>52</sup> G. Bachelard, *La fiamma di una candela*, Editori Riuniti, Roma 1991. Su Bachelard come autore della «complessità», mi permetto un rimando al mio *Materia e desiderio. La fenomenologia dell'immaginazione in Gaston Bachelard* in «Paradigmi», n. 19, gen.-apr. 1989.

vuole tanto strappare all'universo ciò che può venir determinato in maniera chiara, con precisione ed esattezza, come erano le leggi della natura, ma entrare nel gioco fra chiarezza e oscurità», gioco in cui si assiste a quello strano dialogo dove l'organizzazione emerge solo nel confronto e nella continua oscillazione fra l'ordine e il caos<sup>53</sup>. Fra chiarezza e oscurità, come fra ordine e caos, si situa dunque non una legge ma un *gioco*: e in effetti il «paradigma della complessità» sostituisce al punto di vista del controllo il punto di vista del gioco, «ad una scienza della necessità una scienza del gioco»<sup>54</sup>. Il decorso del gioco avviene sempre, infatti, «nell'interazione fra le regole poste come *vincoli* e come costitutive del gioco, il *caso* e la contingenza di particolari eventi e di particolari scelte, e le strategie dei giocatori volte a utilizzare le regole e il caso per costruire nuovi scenari e nuove *possibilità*»<sup>55</sup>. «Gioco» quindi è un meccanismo di sostituzioni e combinazioni infinite all'interno di un «sistema» *infinito* (perché la radicalità di alcune scelte dei giocatori può addirittura portare al cambiamento delle regole e dei vincoli iniziali), *discentrato* (nel gioco, per esempio nel gioco degli scacchi, non c'è un centro perché ogni posizione può di volta in volta fare da centro), e dotato di almeno un posto *vuoto* (come il posto del morto a bridge che, come ha rilevato Lacan, consente all'intero meccanismo di procedere e funzionare<sup>56</sup>).

Possiamo chiamare con Lévi-Strauss, che di giochi se ne intendeva, questo «sistema» anche *struttura*, vale a dire qualcosa che non si può definire né attuale né apparente né reale, ma per cui vale solo l'espressione «virtuale», ovvero una sorta di serbatoio o repertorio ideale in cui tutto coesiste potenzialmente e sincronicamente ma in cui talune parti, taluni rapporti o singolarità si attualizzano qui ed ora, altri si sono attualizzati nel passato, altri si attualizzeranno *forse* altrove e in altri tempi e *forse* mai: tutto dipende dalle scelte particolari dei giocatori, dettate a volte da necessità o regolarità altre volte dall'invenzione o dal caso. All'interno della struttura perciò nulla può essere determinato o previsto sia perché non esiste un punto archimedeo a partire dal quale poter fare una previsione o un piano; sia perché in essa vige questa strana coesistenza di caso e necessità, di pieno e vuoto, di caselle bianche e caselle nere, per cui ogni elemento di ordine proviene dal disordine, ogni regolarità da una indistinzione, ogni messaggio dal rumore, ogni figura organizzata da un capriccioso colpo di dadi; sia perché, soprattutto, la struttura stessa può modificarsi – anche se microscopicamente e assai lentamente – in base ad una *storia*: la storia delle scelte dei vari giocatori e la storia del modificarsi nel tempo dei loro posti e delle loro relazioni<sup>57</sup>.

Gaia, la Terra – e in senso più esteso la Natura –, gioca. Se a qualcuno deve la sua origine non è all'orologiaio o all'ingegnere ma al *bricoleur*. Dove infatti l'orologiaio o l'ingegnere, tanto cari all'idea teologica e meccanicistica, prendono ex-novo i pezzi per costruire un insieme o un'operazione, il *bricoleur* – per Lévi-Strauss esempio massimo del meccanismo del gioco<sup>58</sup> – utilizza «des moyens du bord», vale a dire gli strumenti che trova a disposizione intorno a sé, che già si trovano sul posto e che non erano concepiti per quella particolare operazione ma che vengono adottati attraverso una diversa combinazione. Il *bricoleur* prende quindi a prestito i pezzi del proprio gioco dal contesto di un'eredità più o meno coerente o disorganizzata, e ne reinventa (*in-venio*: creo con quanto già c'è) alcune possibilità, attualizza alcune relazioni, fino a modificare in un nuovo bricolage l'intera figurazione.

Gaia dunque gioca: e non si tratta solo di una comoda allegoria ma di un'ipotesi scientifica. Gioca intanto perché è *viva*, non solo in quanto ospita esseri viventi ma perché essa stessa si costruisce e si modifica per il tramite della vita essendo un «organismo vivente», ovvero un organismo che ha una storia: una storia lunga e drammatica costellata di nascite, di morti, di implosioni, dispersioni, turbolenze, esplosioni, confusioni, «vuoti», «dissipazioni»<sup>59</sup>. Una storia «stocastica», frutto di un meccanismo casuale e di una componente «consapevole» a cui possiamo dare il nome di evoluzione<sup>60</sup>, entrando così nel concreto del gioco in quanto, come scrive Mauro Ceruti, «i processi evolutivi dipendono sempre da un'interazione irresolubile fra i meccanismi generali che operano come vincoli - 'le leggi' - e la varietà, l'individualità, la singolarità spazio/temporale degli eventi [...] sono cioè

<sup>53</sup> E. Morin, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, cit.

<sup>54</sup> M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 17.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1986 e di G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo*, in F. Chatelet, *La filosofia del XX secolo*, vol. VIII, Rizzoli, Milano 1975

<sup>57</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966.

<sup>58</sup> C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, p. 291.

<sup>59</sup> Il «paradigma della complessità» e il punto di vista del gioco esteso anche alle «scienze della Natura» hanno un loro riferimento essenziale nella sostituzione dell'immagine classica di un universo ordinato, eterno e conservativo con quella di un universo «storico», che si è generato (autogenerato), e in cui lo spazio, il tempo e la materia nascono dal non-spazio, dal non-tempo e dalla non-materia; un universo che, ha trovato formulazione nelle teorie del premio Nobel I. Prigogine, *Dall'essere al divenire*, Einaudi, Torino 1986.

<sup>60</sup> G. Bateson in *Mente e natura*, cit., pp. 135 sgg. Parla appunto dei processi evolutivo come di processi stocastici, ovvero giochi di tiro con l'arco che dipendono tanto da una componente casuale che da un meccanismo consapevole. Sulla evoluzione come gioco cfr. anche F. Jacob, *Il gioco dei possibili*, Mondadori, Milano 1983.

giochi sempre interessanti che non posseggono una strategia necessariamente vincente elaborata dall'inizio»<sup>61</sup>. Questo significa, per esempio e come nell'«ipotesi Gaia» di James Lovelock<sup>62</sup>, che gli esseri viventi non sono stati gli esseri più fortunati dell'intero universo perché un piano prestabilito li ha fatti capitare su di un pianeta dove ogni cosa è, ed è sempre stata, favorevole alla vita: se è vero che la particolare composizione chimica dell'atmosfera e le condizioni fisiche generali della Terra sono un *vincolo* indispensabile alla vita, è vero anche che, data la natura fortemente tossica, squilibrata e instabile dei gas originariamente presenti nell'atmosfera, esisteva non la certezza ma solo la *possibilità* che su di essa potesse svilupparsi la vita e che potesse svilupparsi nelle forme che conosciamo. Se questo è avvenuto, è grazie alla particolare relazione stabilita fra i «giocatori», alla loro comparsa più o meno casuale ma anche ai valori e ai messaggi che hanno attivato, producendo un lungo bricolage di cambiamenti, adattamenti, speciazioni, associazioni che è riuscito a modificare lentamente l'intera struttura, facendo sì che l'atmosfera inizialmente tossica potesse diventare una biosfera, una specie di placenta costantemente stabilizzata per ottimizzare le condizioni della vita. Il che, pur nella levità del gioco, carica i «giocatori» di un nuovo «principio di responsabilità» perché esplicita come ogni loro «mossa» ha determinato finora l'evoluzione e determinerà l'evoluzione futura.

5. Se un'ipotesi scientifica ricorre a un'immagine mitica per affermarsi vuol dire che qualcosa di nuovo è realmente avvenuto: che Gaia, la Dea Natura, la Grande Madre Terra, è finalmente riapparsa a reclamare i suoi diritti fin nelle profondità dell'immaginario dei suoi stessi avversari, per suggerire alla totalità dei suoi figli visioni non solo di imposizione, distruzione e manipolazione. Sotto il segno del gioco e con la protezione del sacro, anche alla scienza ritornano ad essere chiare le potenzialità rimosse dell'antica idea greca di *physis* e dell'idea romantica di «una natura intesa come un organismo divino, matriciale, nutrizionale, placentare»<sup>63</sup>, una natura «capace di dare sempre la risposta migliore» quando è sottratta al *Ge-stell* e lasciata alla sua autonomia, perché non più violata e depotenziata come materia meccanica e morta, ma rispettata e amata come una *Mater* attiva e generosa che, se a volte divora i suoi figli per ricostruire la propria sostanza, più spesso – e grazie a quella proprietà omeostatica che Lovelock chiama «altruismo globale»<sup>64</sup> – regola i suoi capricci e le sue instabilità per donare accoglienza, per fornire un *oikos*, una «casa», alla vita: casa in cui innanzitutto si offre il pasto, essendosi trasformata la Terra in una placenta (la biosfera) grazie al fatto di essere stata il luogo della simbiosi attraverso la nutrizione, il luogo cantato da Eschilo e da Omero in cui «si trova sempre l'alimento per il nato», il «duogo» (*Gê*) che già il mito indicava essere della «solidarietà cosmo-biologica» fra la Madre e i fratelli per il tramite dello stesso seno. La genesi dell'evoluzione dimostra infatti – come ha sostenuto Lynn Margulis, una delle prime e, non a caso, poche scienziate ad accreditare il ritorno della Dea – che il concetto di vita, di sopravvivenza e di sviluppo della vita è strettamente connesso alla *condivisione del cibo*, essendo dipendente la nascita dalla cellula eucariotica e la sua sempre maggiore complessità non da un «adattamento» ostile ma da un'amicale «simbiosi», da un'alleanza e solidarietà stabilitasi all'inizio (700 milioni di anni fa?) fra due organismi diversi associatisi per la comune ricerca di cibo e poi via via allargatasi a tutti gli organismi viventi sempre più reciprocamente coinvolti e integratisi secondo modelli filiali e fraterni di interazione, mutuo appoggio e cooperazione<sup>65</sup>. Coinvolti quindi non secondo le dinamiche competitive e atomistiche della concezione darwiniana dell'evoluzione all'interno dell'esperienza di «una Natura con denti e artigli insanguinati» – concezione di supporto al modello politico della società razzista, industriale e coloniale – ma coinvolti secondo quella che potremmo chiamare, usando la bellissima, romantica immagine di Novalis, l'esperienza della Natura come *fešta*:

l'esperienza della Natura come un banchetto [...] in cui animi dal cuore lieto ricorrevano all'aria come ad una bevanda ristoratrice, alle stelle come luci per una danza notturna, alle piante e agli animali come cibi deliziosi, cosicché la Natura appariva loro come un'allegria cucina, una dispensa<sup>66</sup>.

Diviene quindi evidente, assumendo il punto di vista della nuova biologia e della scienza dell'ecologia, come ogni forma di guerra o di separazione non possa che bloccare il processo dell'evoluzione e che invece ai fini della crescita, dello sviluppo e dell'arricchimento debba rimanere centrale la possibilità della *solidarietà*, della *relazione* e

<sup>61</sup> M. Ceruti, *Il vincolo e la possibilità*, cit., p. 17.

<sup>62</sup> J. Lovelock, *Gaia, nuove idee sulla ecologia*, Boringhieri, Torino 1981.

<sup>63</sup> E. Morin, *La relazione antropo-bio-cosmica*, in *Physis. Abitare la terra*, a cura di M. Ceruti ed E. Laszlo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 80.

<sup>64</sup> J. Lovelock, *La Terra è un organismo vivente?*, in *Physis* cit., pp. 89 sgg.

<sup>65</sup> L. Margulis, *Simbiosis and Cell Evolution*, Freeman, San Francisco 1981; e anche L. Margulis, *La vita primordiale. I microbi hanno la loro priorità*, in *Ecologia e autonomia* cit., pp. 107-17)

<sup>66</sup> Novalis, *I discepoli di Sais*, Tranchida, Milano 1985, p. 37.

della *comunicazione*. Possibilità che però si coglie pienamente (secondo quei modi del ragionare «complesso» che assume come significativi entrambi i poli dell'opposizione senza eliminare l'opposizione stessa) solo a partire dal suo contrario: dall'*autonomia*. «Autonomia» è facoltà che si collega strettamente all'essere Gaia una Dea, in quanto l'autonomia è proprio un attributo della divinità, come già avevano sostenuto Aristotele e Platone, dichiarando «divino ciò che si muove da sé», ciò che insomma trova in se stesso (*autòs*) il principio (*nomos*) del proprio essere, della propria esistenza, della propria azione<sup>67</sup>. Autonomia è dunque questa materna capacità «divina» che viene donata ai figli, a tutti gli esseri viventi, «è il grande enigma della vita... un'evidenza e un mistero... che fa sì che tutto ciò che è esistenza, essere, ordine vivente, venga non solo generato ma anche rigenerato, come ci dicono alcune mitologie antiche in ciò ben più profonde di molte astrazioni contemporanee»<sup>68</sup>, secondo criteri di auto-organizzazione che consentono all'organismo di autoprodursi, nutrendosi di materia/energia e di informazioni, e di resistere ad alee ed aggressioni. Ciò comporta un elevatissimo grado di solidità e di cognizione della propria «identità» da parte di ciascun organismo, ma anche una elevatissima capacità di comunicare con gli altri organismi e con l'ambiente circostante in quanto le informazioni che consentono l'auto-organizzazione sono sì date da risposte individuali ogni volta nuove e originali, ma anche da una memoria che viene dal passato genetico e dal patrimonio ecologico complessivo.

«Autonomia» è quindi, come specifica ancor meglio la biologia cognitivista di Maturana e Varela, *autopoiesis*, capacità di ogni organismo vivente di dotarsi di una specie di intelligenza autocostruttiva che lo spinge a comportarsi in maniera significativa secondo criteri di *apertura* e *chiusura*, selezionando i vincoli e l'input di informazione provenienti dall'esterno in modo tale da proteggere le proprie cognizioni vitali. Grazie ad essa le forme organizzative tendono a conservare un alto grado di invarianza affinché si mantenga l'identità dell'organismo stesso, facendo sì che esso non muoia né si trasformi in qualcosa d'altro. L'«autonomia» e l'elevato grado di conservazione della propria identità si posizionano così come *differenza* che consente di interagire attivamente e comunicativamente con gli altri organismi e con la complessità dell'ambiente perché l'«apertura», la possibilità di relazionare, è tanto maggiore quanto maggiormente «nomica» è la «chiusura», la propria organizzazione interna, in quanto, come sostengono ancora Maturana e Varela sulla scorta di alcune indicazioni di Bateson, la comunicazione è sempre comunicazione della differenza e l'evoluzione è sempre elevazione delle proprie soglie di percezione della differenza<sup>69</sup>.

Ne risulta così quell'approccio «organistico» alle dinamiche degli esseri viventi di cui si diceva all'inizio, un approccio non olistico né atomistico, che non studia né le parti separate dal tutto né il tutto come fagocitante le parti, ma che vede il tutto come un *sistema* (un ecosistema) – parola rubata alla teoria cibernetica e al linguaggio dell'informatica trasformata però a partire dalla impossibilità di una omogeneizzazione dei sistemi naturali ai sistemi artificiali proprio in quanto i primi sono sistemi autonomi, perciò *attivi* e non semplicemente *adattivi* – caratterizzato insieme da un alto grado di omogeneità e di eterogeneità, di invarianza e di variabilità, di stabilità generale e di perturbazioni locali, di integrazione dei sottosistemi e di loro differenziazione: un tutto in cui la Madre «co-evolve» con i figli e i figli fra di loro, in un rapporto di stretta dipendenza che non porta mai però al reciproco annullamento e alla reciproca distruzione.

Gregory Bateson ha chiamato questo sistema (ecosistema) «mente», localizzandola là dove ci sono organismi complessi aventi un certo grado di autonomia e autoregolazione, organismi in grado di fare scelte significative e creative anche se non coscienti, e iscrivendo così in essa sia i processi del pensiero che i processi dell'intera evoluzione in quanto entrambi si presentano con un'impressionante analogia: l'essere appoggiati su di una «*struttura che connette*», in cui le parti interagiscono con un grado di mescolanza, disordine, indifferenziazione, imprevedibilità e casualità (entropia) ma anche con un grado di ordine, classificazione e prevedibilità (entropia negativa) scambiandosi messaggi, notizie, informazioni<sup>70</sup>. La «mente», o ancor meglio la «Creatura» – come ancor più suggestivamente dice Bateson ricorrendo a un'immagine gnostica poi ripresa da Jung, vale a dire quell'emergenza «viva» e creativa del «Pleroma», la parte di materia che è invece governata da forze e urti, da rapporti di causa ed effetto, da *stati* di inerzia: parte di materia che non evolve e non muta, studiata dalla fisica e dalla chimica ma per

<sup>67</sup> Platone, *Fedro*, in *Opere complete*, cit., vol. III, 245 D. Su Aristotele si veda la nota 17.

<sup>68</sup> E. Morin, *La vita della vita*, cit., pp. 16-23.

<sup>69</sup> H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza* Garzanti, Milano 1987; *Autopoiesis e cognizione*, Marsilio, Padova 1985

<sup>70</sup> Nella categoria del «mentale» Bateson fa rientrare anche una serie di fenomeni che di norma non vengono considerati processi del pensiero, ad esempio i processi attraverso i quali gli esseri umani conseguono la loro anatomia e costituiscono la differenziazione e lo sviluppo dell'embrione o i processi grazie ai quali l'anatomia umana è riconoscibile nel cavallo, nella balena o nella scimmia antropomorfa: in altri termini, nel complesso dell'evoluzione. Un elenco riassuntivo dei criteri di definizione del «mentale» è fornito da Bateson particolarmente nel capitolo *I criteri del processo mentale*, in *Mente e natura*, cit., pp. 125-73.

molti versi inaccessibile come la *Ding an sich* kantiana<sup>71</sup> –, è quindi una totalità in movimento attraversata da processi linguistici (dove la nozione di linguaggio va estesa a ogni forma di comunicazione, privilegiando anzi la comunicazione non-verbale) in cui i vari organismi si scambiano informazioni sui reciproci cambiamenti, sulle reciproche distinzioni, insomma sulle reciproche differenze – perché non vi è informazione efficace, cioè non sussunta dall'abitudine, se non dove compaiono «differenze che producono differenza»<sup>72</sup> –, all'interno però di un circuito che le rende percepibili solo grazie alle reciproche somiglianze o *omologie*. Avviene insomma nella «mente» quello che si racconta essere avvenuto nel mito dell'origine delle lingue, il mito di Babele, dove Dio confuse agli uomini le lingue dando inizio al loro processo di differenziazione e alla costruzione della loro identità di individui, popoli e nazioni; ma dove consenti anche la loro comunicazione grazie alla possibilità della traducibilità data dal provenire da una lingua madre comune – lingua non storica e mai parlata, ma condizione di possibilità delle lingue storiche e parlate in quanto loro «repertorio ideale», loro «struttura trascendale», una sorta di «infanzia», possiamo dire con Agamben, in cui sono contenute in nuce tutte le possibili differenze ma anche tutte le possibili somiglianze<sup>73</sup>. Una lingua che, sul piano biologico, Bateson indica come «la lingua delle omologie», dove per «omologia» si intende una testimonianza della correlazione evolutiva in quanto racchiude la somiglianza formale fra due organismi e la similitudine fra alcune relazioni fra le parti di un organismo con le relazioni fra le parti di un altro organismo<sup>74</sup>. Essa da così luogo a quella specie di «grande catena dell'essere» in cui «il granchio è collegato all'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me» e in cui gli organismi, anche i più diversi e lontani, «si parlano» e si traducono attraverso una rete sotterranea e difficilmente esplicitabile proprio perché costituita da processi evolutivi: «processi» che, con conseguenze paralizzanti o letali, verrebbero bloccati in «stati» da un eccesso di definizione, di razionalizzazione, insomma di luce.

La «lingua delle omologie» si può infatti ascoltare solo nell'oscurità, quando la mente umana accetta di abbassare i suoi livelli di sorveglianza, si riavvolge nei sensi e nella corporeità, sprofonda in quella dimensione estatica, impropriamente attribuita solo alle religioni storiche, a cui abbiamo dato il nome di «sacro». Dimensione che per Bateson ha forti legami con il delirante, con l'onirico, soprattutto con l'estetico in quanto similmente portatore di «mistero»: una forma di non-comunicazione e di non-sapere, paradigmaticamente espressa nelle situazioni del vero amore, in cui un velo di segretezza non fa perdere al dialogo l'ammirazione, la distanza, la percezione della differenza<sup>75</sup> e in cui l'unità si ritrova sempre con una generale «affermazione di bellezza»<sup>76</sup>.

6. Essere uno con il Tutto, questa è vita divina  
questo è il Paradiso dell'uomo  
Essere uno con tutto ciò che vive, fare ritorno  
alla vita cosmica negando la propria individualità  
questo è il culmine della beatitudine  
questa è l'inviolabile cima montuosa...  
Essere uno con tutto ciò che vive!... con queste parole l'uomo  
mette via lo scettro, e tutti i concetti  
svaniscono di fronte all'universo perennemente uno...<sup>77</sup>.

«Essere uno con il Tutto»... per farlo bisogna scegliere alfine di deporre lo scettro del concetto» e dare il più possibile voce ai linguaggi dell'immaginario: immagini, miti, metafore, tutte espressioni simboliche partorite in

<sup>71</sup> La distinzione fra Creatura e Pleroma – più volte ripresa nelle opere di Bateson ed esplicitata particolarmente in G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove esitano gli Angeli*, Adelphi, Milano 1989, pp. 33-53 – equivale alla distinzione fra mente e materia, senza però mai caricarsi di una valenza sostanzialistica perché anzi Bateson è in forte polemica contro ogni dualismo di tipo cartesiano. La mente senza la materia non può esistere; la materia senza la mente può esistere ma rimane inaccessibile: la «mente» è infatti una caratteristica organizzativa, una forma di strutturazione linguistica della materia.

<sup>72</sup> G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 135.

<sup>73</sup> G. Agamben, *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino 1978.

<sup>74</sup> G. Bateson, voce *Omologia*, in *Mente e natura*, cit., di cui si veda anche pp. 221-29.

<sup>75</sup> «La conoscenza fra i sessi è sempre fatale [...] Orfeo perde Euridice per averla troppo guardata»: G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove esitano gli Angeli*, cit., p. 126 (e anche il bellissimo «metalogo», nello stesso volume su *La segretezza*, pp. 129-36). Sull' amore come forma di «non-comunicazione» e come dialogo e ammirazione fra le differenze, cfr. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985.

<sup>76</sup> Sull' importanza della bellezza nei processi di co-evoluzione, cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, cit., p. 33.

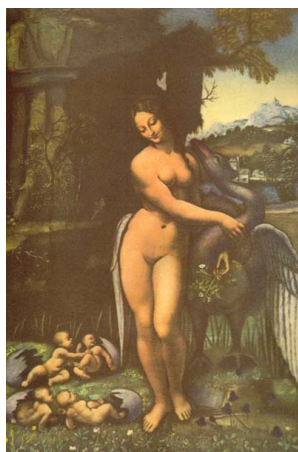
<sup>77</sup> F. Hölderlin, *Iperione o l' eremita in Grecia* trad. it. cit., p. 9.

quelle regioni dove anche gli Angeli esitano ad inoltrarsi.

Negli ultimi appunti presi prima della morte, in quello stato *fey*<sup>78</sup> – lo stato in cui le fate danzano con le streghe, i mistici, i pazzi, i profeti e i giullari – che illumina di luce oscura le cose con impressionante chiarezza, Bateson scriveva: «la gente dice che imbroglio quando uso la logica della metafora per parlare del mondo biologico. La chiamano affermazione del conseguente [...] *ma a me sembra l'unico modo di dire cose sensate sul mondo biologico perché è il modo in cui questo mondo, la Creatura, è organizzato*»<sup>79</sup>. E ancora più esplicitamente diceva: «se vogliamo conoscere i nessi profondi che agiscono sull'organismo vivente [...] è necessario riprendere *quella forma di non-comunicazione che solo la metafora può avere*»<sup>80</sup>. Affermazione oltremodo provocatoria, che rimescola i codici epistemologia attribuendo capacità di scienza e di conoscenza a ciò che tradizionalmente è stato confinato nel non-scientifico, nel ludico se non addirittura nel menzognero.

La metafora riesce a dire la complessità del vivente perché abita il territorio del «sacro», che è il territorio del simbolico, del *sum-ballein*, «ciò che mette insieme». Già Aristotele lo sosteneva quando nella *Poetica* definiva la metafora nello stesso campo semantico del teratologico e del mostruoso: fra il «mostro» e la metafora vi è infatti un'affinità profonda data dall'aver il comune nucleo generatore nell'enigma, che Aristotele individuava come uno scandaloso *sum-ballein*, «un dire ciò che si ha da dire mettendo insieme (*sum-ballein*) cose impossibili»<sup>81</sup>. Come allora il «mostro» è tale dal punto di vista del «normale» perché mette insieme l'aspetto di una cosa e il suo opposto (l'uomo con l'animale, il vivo con il morto, il maschio con la femmina), così anche la metafora avvicina, trova dei nessi e accomuna cose che mai potrebbero stare insieme in un «normale» e concettuale processo di significazione, aprendo così l'avvento del «sacro», ovvero quel che di prodigioso, qualcosa che eccede, che è ambiguo, polisemico e polimorfo, che se si manifesta impone il segreto, tanto forte è la sovrabbondanza di espressione e di senso.

Allo stesso modo la metafora sola può dire la Natura perché la Natura – la Creatura – è prodigiosa, è divina, si manifesta nella complessità e nella sovrabbondanza di forme, ma è soprattutto sim-bolica nella sua struttura profonda, gioca su una rete apparentemente «mostruosa» di connessioni e omologie; è surreale come un quadro di Max Ernst dove si avvicinano un ombrello e una macchina da cucire; riesce a tenere insieme «il granchio con l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me e con voi»<sup>82</sup>. Perciò il pensiero scientifico vincente, il pensiero orfano e senza gioco, non ha mai compreso e accettato fino in fondo la Natura: esso si è posto come un pensiero diabolico, un pensiero del *dia-ballein*, della dicotomia, della disgiunzione, della separazione fra le parti e delle parti dal tutto. Esso inoltre, non volendo mantenere il segreto (quella «non-comunicazione» che invece la metafora dice), non può comprendere che oltre e anzi dentro il fenomeno – oltre le cose che «sono», che si possono usare, misurare e manipolare – c'è anche una specie di noumeno, un «in sé» della cosa, una qualità, un senso, un'aura, un valore che le è intrinseco a prescindere dall'uso e dalla conoscenza umana. Che insomma nella cosa c'è un mistero: ciò che rende la cosa soggetta non solo alla legge del lucro e della necessità ma alla festa della gratuità e della bellezza, se è vero che il nucleo della bellezza è il mistero, come racconta la favola antica di quella donna considerata bellissima perché si mostrava ai suoi amanti con il corpo tutto nudo ma con il viso sempre coperto da un velo.



<sup>78</sup> G. Bateson, M.C. Bateson, *Dove esitano gli Angeli*, cit., p. 260.

<sup>79</sup> Ivi, p. 58.

<sup>80</sup> Ivi, p. 127.

<sup>81</sup> Aristotele, *Poetica*, in *Opere*, cit., vol. X, 1458 a 23-33.

<sup>82</sup> Sul rapporto fra la metafora e l'omologia biologica, e particolarmente su quella forma di metafora che Bateson chiama «sillogismo in erba», si vedano sia le pp. 47-50 di *Dove esitano gli Angeli*, cit., sia G. Bateson, *Gli uomini sono erba. La metafora e il mondo dei processi mentali*, in *Ecologia e autonomia*, cit.

Un velo sembra mostrare e insieme nascondere la perturbante bellezza della Natura nell'immagine leonardesca della Leda con il cigno<sup>83</sup>. L'abbiamo scelta come Manifesto di questo Convegno per rammentare colpevolmente come avrebbe potuto essere, come questa storia e questa civiltà di cui avvertiamo profondamente il disagio non è l'unica storia e l'unica civiltà se, agli albori del Moderno, esisteva anche «dall'interno» un'altra possibilità, un altro paradigma, una diversa, e purtroppo sconfitta, forma di razionalità. Il quadro, un'apologia della «sacralità» del vivente, che sembra vivere anch'esso tanto forte è il profumo dei fiori e il fascino dei colori, rivela la «verità» della Natura attraverso una connessione simbolica: la connessione, l'amoroso amplesso, fra la femmina ignuda, selvatica, sensuale e insieme materna, e l'animale, selvatico, sensuale, anch'esso ignudo. Amplesso massimamente «mostruoso» contro cui si ergerà l'Europa moderna fondandosi invece la sua idea di «uomo» proprio sulla distinzione e la separazione dalla femmina e dall'animale, entrambi corpi di dannazione, entrambi portatori di una inaddomesticabile materialità, di una carnalità sconcertante, di una istintualità «bestiale» e disgregatrice di ogni elevazione e purificazione spirituale.

Nel quadro di Leonardo la femmina e l'animale perturbano ma anche attraggono e quasi ci legano in un irresistibile incantamento. E non solo per la vividezza dei colori, per la proporzione degli elementi, per la regolarità delle forme, ma perché in quella immediata materialità sembra esserci qualcosa di «sognante», qualcosa che, in chiara visibilità, mostra «altro»: qualcosa che esiste – e infatti si vede –, che si manifesta, ma allo stesso tempo resiste e si occulta; un «al di là» della materialità e della corporeità che però non è «al di fuori» della materialità e della corporeità. Qualcosa che appartiene al mondo sensibile, che è insito nel corpo, che è catturabile con i sensi, con la mano; ma anche qualcosa che straripa dai sensi e dal corpo, come una luce che viene da lontano, una «sorgente» che abbraccia e avvolge tutti i particolari racchiudendoli in un'armoniosa unitotalità. Jaspers, che a Leonardo ha dedicato un bellissimo ritratto<sup>84</sup>, chiama questa luce l'*Umgreifende*, l'«Abbracciante», l'«Avvolgente», volendo intendere quel punto di rottura misterioso in cui la materialità, la concretezza, l'immanenza perdono la loro meccanicità e opacità e rendono visibile la spiritualità, la trascendenza, facendosi così «cifre», simboli appunto, di questa luce invisibile che non si può trattenere perché continuamente si inabissa, scivola e sfugge, ma che lo stesso fa da fondamento unitario e da orizzonte di possibilità e di senso perché palesa ciò che rende uno e unito il vivente. Per cogliere questa luce bisogna mettersi alla penombra – cosa che Leonardo esprime genialmente con la tecnica del chiaroscuro –, vicini a quella «fiamma della candela» di cui parlava Bachelard, dove la «virile» filosofia dello *Streben* e del *Gestell* incontra e si lascia turbare da una «filosofia al femminile», una filosofia che, nell'uomo e nella donna, recupera le parti materne della quiete, del gioco, del piacere e del riposo. «Una filosofia del riposo», come la chiama ancora Bachelard, che però non è certamente una filosofia di tutto riposo. Nel riposo dell'*esprit* che blocca il suo *élan*, la sua avidità mascolina, non c'è una vacanza, una fuga, ma un «di più» metafisico che implica un rischio radicale, «un jeu étrange et émouvant»<sup>85</sup> perché ci vuole un grande coraggio nell'ammettere che dietro le leggi, le teorie e i concetti ci sono anche dei «giocattoli», degli oggetti che gli adulti dicono essere buoni solo per i bambini, vale a dire dei miti, dei sogni, dei simboli, delle *rêveries*, delle metafore, delle parole cantate o dipinte, che in realtà sono oggetti serissimi perché servono a prendere contatto con quelle possibilità che il destino non ha saputo utilizzare [...] con tutti gli esseri che abbiamo incontrato, con tutte le sorgenti che avrebbero potuto continuare a scorrere [...] con gli alberi, le montagne, i cieli e le stelle [...] con quella antica dimora della vita da cui scaturiscono tutti i fiori della materia [...] con quella perduta unità fra la *natura naturans* e la *natura naturata*<sup>86</sup>. Giochi dunque simbolici che rimettono insieme i viventi nell'unità della vita. Perciò la «filosofia del riposo» può essere l'unica filosofia «accogliente», l'unica filosofia che consente agli uomini non di «soggiornare» ma di ritornare ad «abitare la Terra», dove «abitare» significa «secondo l'antica parola *bauen*, custodire e coltivare il campo [...] abitare vuol dire proteggere e custodire le cose che crescono [...] vuol dire essere posti nella pace, rimanere nella protezione di ciò che è parente [...] abitare è *avere cura*»<sup>87</sup>. La filosofia del riposo «lascia essere», «accoglie il cielo alla luna il loro corso, alle stelle il loro cammino, alle stagioni dell'anno le loro benedizioni e la loro inclemenza, senza fare della notte il giorno e del giorno un affannarsi senza sosta»<sup>88</sup>. «Lascia essere» perfino ciò che è diverso, straniero e sconosciuto. E in questo agisce come la poesia, che negli aspetti del cielo e della terra [...] in tutto ciò che splende e rifiorisce, risuona e olezza, sale e si avvicina, ma anche in ciò che si allontana e cade, che si lamenta e tace [...] in tutto questo [...] chiama proprio quello che nello svelarsi fa apparire ciò che si nasconde e in quanto è ciò che si nasconde. Nelle apparenze che sono familiari, il poeta chiama l'e-

<sup>83</sup> *Leda in piedi (Leda Spiridon)*, Firenze, Palazzo Vecchio).

<sup>84</sup> K. Jaspers, *Leonardo filosofo*, Pironti editore, Napoli 1983.

<sup>85</sup> G. Bachelard, *La dialectique de la durée*, PUF, Paris 1950, pp. 6 sgg.

<sup>86</sup> G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1973, p. 122.

<sup>87</sup> M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 98-100.

<sup>88</sup> Ivi, p. 100.

straneo come ciò in cui l'invisibile si trasmette per rimanere ciò che è: sconosciuto<sup>89</sup>. Per questa maniera di «abitare poeticamente la Terra», la «filosofia del riposo» può allora essere l'unica filosofia veramente cosmopolita, l'unica che trova familiare lo sconosciuto e insieme lo lascia essere sconosciuto. In nome di essa, per ristabilire un'omologia ma anche per rimarcare la ricchezza evolutiva della differenza, abbiamo dato la presidenza simbolica di questo convegno a Pedro Miguel, come se fossimo tutti sulle rive di Honga, il fiume della sua lontana e bellissima terra bantu, il fiume che va verso una foce proveniendo da una fonte, portando con sé la diversità e insieme la comunanza di tutte le storie.

---

<sup>89</sup> M. Heidegger, *Poeticamente abita l'uomo...*, in *Saggi e discorsi*, cit., p. 134.