

Apologia del sapere integrale

APOLOGIA DELLA RAGIONE: con un simile titolo ci si potrebbe aspettare un trattato filosofico o se non altro un'argomentazione che mostrasse la superiorità della ragione, magari non in assoluto ma almeno contro le sue numerose riduzioni contemporanee (sentimentalismo, spiritualismo, irrazionalismo, ecc.); e invece, partendo da Dante per arrivare sino a Goethe e Pasternak, abbiamo un trattato sulla poesia e in copertina un indisponente angelo, che sorride anziché essere corrucciato, e dal quale siamo invitati a ricordare che l'uomo è chiamato a una felicità incredibile, la felicità del paradiso, dell'eternità, del senso della vita e della sua pienezza, di una vita che non muore e che è appunto la poesia.

E mentre riapprendiamo che la poesia, con questa sua sete di eternità (con la «forza del desiderio, a cui risponde l'immortalità» [101]), è ciò che rende uomo l'uomo, ci ritroviamo con molto di più di quello che potevamo aspettarci: non solo con una difesa della ragione, ma con la scoperta che, essendo a sua volta ciò che contraddistingue l'uomo dal resto degli esseri, la ragione, pur con tutti i suoi limiti umani che ben conosciamo, ha a che fare con questa sete di infinito; riscopriamo che la ragione è forza di infinito, non attraverso un discorso astratto o un'ipotetica costruzione teorica, ma grazie all'esperienza dell'infinito stesso: l'esperienza della bellezza, la felicità incredibile dell'angelo, che non bisogna inventare, ma che si trova nelle cose. «La peste, la fame, il terremoto, il fuoco, l'incursione dei nemici, l'ira che si

abbatte si di noi», sono tutte cose reali, ma non possiamo né dobbiamo negarle o gettarle come fanno il realismo socialista o la rivoluzione: «quando sento dire di rifare la vita, perdo il controllo di me stesso e mi prende la disperazione» [94], leggiamo nel Dottor Živago; è la disperazione di chi ha visto distruggere un mondo e ha visto un popolo diventare «nemico di se stesso». Noi invece, guidati dalla poesia, dobbiamo saper guardare queste cose con un impegno molto più radicale della libertà, dobbiamo essere disposti ad accettare che anche nella «grettezza della vita quotidiana» [68] possa risplendere «la luce del quotidiano» [86], e dobbiamo saper dare un nome a questa luce, come alle cose.

È qui appunto che incontriamo la ragione, come una capacità di conoscenza la cui forma, scienza o arte – ci ricorda Ol'ga Sedakova seguendo Pasternak – «non è così essenziale» [76], anzi «è quasi indifferente» [77], perché entrambe sono definite da un identico e assoluto rispetto della realtà, una fedeltà al reale che caratterizza sia lo scienziato sia l'artista, e il cui rifiuto definisce invece la mentalità rivoluzionaria, sia essa vissuta a livello politico e sociale e diventi una delle grandi tragedie del secolo scorso, sia essa vissuta a livello individuale e intimo e diventi una delle contraffazioni dell'arte moderna e contemporanea; non è un caso che seguendo ancora Pasternak, l'autrice ci ricordi come le sorti della rivoluzione russa siano interpretate nel Dottor Živago esattamente come «il crollo del principio creativo» [92].

Non solo apologia della ragione, dunque, e neppure soltanto scoperta della ragione come potenza di infinito, un infinito che non è meno reale e meno definitorio dell'uomo per il fatto di non essere creato da lui (anzi è proprio un'immortalità per noi impensabile e a noi esterna a costituire «la grande inconoscibile infinitezza che ci ispira, ci affascina e guida tutta la vita, ci educa e ci rinnova, e di cui siamo partecipi» [119]). A questi due elementi se ne aggiunge ora un terzo. Quella ragione, che la cultura moderna ha sempre pensato di poter opporre al cuore, alla fede, alla poesia, alla creazione, alla libertà, non si ritrova più in queste coppie di opposizioni: la battaglia tra il cuore e l'intelligenza viene rovesciata e seguendo Puškin scopriamo che per lui, come per molti altri, ciò che si oppone all'ateismo non è «un "appello del cuore" o un "rimorso di coscienza", ma un'esigenza dell'intelligenza» [137]. La ragione dell'illuminismo, che di queste opposizioni aveva fatto la propria bandiera, non è più così sicura della propria ragionevolezza e se ha l'onestà di guardare in faccia alle cose non può non essere colpita e messa in questione dal fatto che «almeno quattro dei sette doni dello Spirito Santo hanno una natura "intellettiva" (il dono della Sapienza, dell'Intelletto, della Scienza, del Consiglio)» [143].

Così, di sorpresa in sorpresa, i saggi che qui presentiamo ci guidano alla

scoperta di qualcosa – sostanzialmente un'unità, o integralità, dell'essere, dell'uomo, della sua coscienza – che appare inusuale alla cultura contemporanea e che invece, come ricordava Averincev (il maestro cui è dedicato l'ultimo saggio ma la cui voce si avverte lungo tutto il libro), «è il percorso più naturale» [138] e tradizionale: da Puškin, padre della lingua e della letteratura russa moderna, torniamo a Dante, padre della lingua e della letteratura italiana. A lui è dedicato il primo saggio e attraverso la sua lettura diventa anche per noi naturale il superamento di una serie ben nota di contrapposizioni e di separazioni che di solito vengono considerate indiscutibili; prima fra tutte c'è quella tra dottrina teologica e poesia, che in Dante, ad un tempo «sommo poeta» e «poeta teologo» [15], ritorna ad essere ragionevolmente improponibile, come lo è del resto per chiunque sia passato attraverso la storia del XX secolo, che, per usare un'immagine di Averincev, ha ben mostrato come il responsabile della morte della poesia non sia stato il mondo delle stelle fisse dantesche ma piuttosto chi ha proclamato la fine del mondo delle stelle fisse. Ma ancor più importante e irriducibile della contrapposizione tra poesia e dottrina teologica, è stata ed è quella tra ragione e fede; e anche qui va ricordato che, se per una certa ragione moderna non è neppure pensabile «l'eventualità del miracolo e in generale dell'esistenza del "soprannaturale" o del "mistero"» [24], per Dante invece «le cose stanno esattamente al contrario», ed «è proprio la ragione a confermare la verità di ciò che altrimenti suonerebbe inverosimile: "Ogni miracolo in più alto intelletto potete avere ragione"», dice Dante e, proprio in questo modo, commenta Sedakova, «la ragione diventa sorgente di fede da cui scaturisce la speranza, e dalla speranza nasce "l'operazione de la caritade"».

Il modo stesso in cui Sedakova enumera e cerca di superare le contrapposizioni astratte che caratterizzano la coscienza contemporanea è tutto definito da questo atteggiamento di «caritade» che è diametralmente l'opposto di quella sorta di catastrofismo escatologico che distingue spesso la critica religiosa antimoderna, la polemica delle vecchie tradizioni contro le innovazioni della modernità; questa «caritade» è ben esemplificata dall'osservazione secondo cui, pur in presenza dell'evidente crisi di civiltà che caratterizza il mondo contemporaneo, non è proprio il caso di parlare di fine della storia, perché a ben vedere in realtà «il mondo è già finito tante volte» [146], così che è piuttosto «tempo di pensare a ciò che sta iniziando». Ora, il pensiero «a ciò che sta iniziando» è un pensiero preoccupato della vita e di favorire la vita: in questo contesto vecchio e nuovo (moderno e antimoderno) perdono dunque significato, come lo perdono il vecchio (o il nuovo) modo di difendere i diritti della ragione o della fede, l'una contro l'altra, quasi che per affermare il valore della ragione si debba (modernisticamente) buttare la fede e

quasi che per affermare il valore della fede si debba (antimodernamente) dare spazio ad ogni fantasia spiritualistica.

È assai indicativo in questo senso come, proprio là dove celebra la riscoperta della ragione, e respinge nello stesso tempo ogni riduzione sentimentale, poeticizzante, misticizzante, Sedakova metta in luce la valenza esistenziale, vitale di questa ragione e sottolinei che la caratteristica più tipica di questa sapienza è la «comprensione» [148], come capacità di attenzione e di accoglienza, come disponibilità a non interrompere mai il discorso e lo scambio, non delle sole idee, ma più radicalmente delle esperienze o delle vite. In effetti, perché delle vite si possano incontrare è necessaria proprio la comprensione; se di fronte alle idee ci si può limitare ad interpretarle, ben diverso è il caso della vita e della sua inesauribile imprevedibilità: «io non mi conosco affatto, tale smisurata rilevanza ha il potere della mia anima su di me e su tutto ciò che mi succede. Non so mai chi o che cosa sarò l'istante successivo» [65], diceva di sé Pasternak. Di fronte a questo riconoscimento del mistero come struttura ultima della propria vita, la ragione, in quanto forza distintiva di quell'essere unico, irriducibile e misterioso che è l'uomo, se vuole essere all'altezza della situazione ha bisogno di realizzarsi come apertura e disponibilità infinita all'irruzione di questo mistero: «chi è caduto dalla mano dei miracoli, ma non dice: / i miracoli, vanità! – / a lui con venerazione / s'inclinano i cieli», ha scritto Sedakova in una sua poesia. Per essere se stessa la ragione ha bisogno di non chiudersi mai e di non chiudere mai il cammino della conoscenza nella semplice elencazione e nell'analisi di una serie di cause ed effetti (che in realtà poi non sono mai in grado di prevedere o anche solo di spiegare alcunché); essa deve aprirsi piuttosto a una rete di «relazioni e condizioni» [125] che, senza gettare il reale in braccio al caso e all'arbitrio individuale, lo liberano però dal meccanicismo di un destino senza scampo: «l'esistenza finalizzata a uno scopo (generalmente utilitaristico), esattamente come l'esistenza "a causa" di qualcosa (generalmente elementare e collocato più in basso della sua conseguenza, come le famigerate "base" e "infrastruttura"), annichilisce il reale» [125], dice Sedakova.

In effetti, la realtà è sempre più ricca di quello che penso e conosco io: «infelice, / chi opera l'opera e pensa d'esserne l'artefice», recita una poesia di Sedakova; non solo: la realtà è più ricca persino di quello che è determinato da una qualsiasi legge di natura; «la quercia da sughero non cresce solo per permetterci di tappare le nostre bottiglie» [125], ricorda sempre Sedakova, citando Goethe. Questo però non significa affatto la scomparsa di un senso delle cose e della storia, solo che invece di cause ed effetti e invece della necessità delle leggi della storia, che hanno avuto il loro ultimo lascito «nelle macchine totalitarie del XX secolo» (e nella loro negazione dell'esistenza stessa di

«intere nazioni e ceti sociali») [126], qui viene proposta una sorta di nuova legalità. Se nel mondo della contrapposizione tra ragione e cuore – il mondo del meccanicismo – domina una legge esterna alle cose che priva ogni realtà del suo valore assoluto, rendendola sempre mezzo per qualcosa d'altro, il suo contrario non è l'assenza di legge. L'affermazione dell'assolutezza di ogni singolo essere non è l'affermazione dell'arbitrio individuale contro la necessità della legge storica, sociale, razziale o, comunque sia, ideologica, e persino religiosa; è invece l'affermazione della sua irriducibilità sia a quello che gli viene imposto dall'esterno sia ai «dati che lo costituiscono» [127]. Ogni singolo essere, infatti, anziché dai limiti che gli vengono imposti dall'esterno o dalle fantasie del proprio spirito, è definito piuttosto dal suo rapporto con l'infinito che è al cuore della sua esperienza esistenziale come ciò che lo attira, ne costituisce il destino o, come si dice più volte nel testo, la forma. Superando così un'altra delle innumerevoli contrapposizioni della cultura moderna Sedakova ci fa riscoprire quella legge interna a ogni singola cosa, che, al di là di ogni indifferenzismo e arbitrio, si chiama propriamente autonomia ed è la libertà autentica, così che ogni vita può svolgersi «liberamente, non secondo un'illustrazione didascalica a conferma della giustezza della politica suprema» [78], ma in base all'adesione di ogni singola cosa alla sua verità irriducibile, che non è meno vincolante per il fatto di essere particolare e non è meno libera per il fatto di essere donata. È quanto Pasternak capisce perfettamente là dove commenta i limiti del rivoluzionario Strel'nikov, che lottava per la libertà guidato dalla presunta conoscenza delle leggi della storia, e in questo modo avrebbe contribuito a creare una schiavitù peggiore di ogni altra mai vista prima, perché questa conoscenza non gli permetteva neppure di sospettare che «per essere uno scienziato che apre nuove vie, alla sua intelligenza mancava il dono del caso, la forza che, con scoperte imprevedute, viola la sterile armonia del prevedibile. E per operare il bene, alla sua coerenza di principi mancava l'incoerenza del cuore, che non conosce casi generali, ma solo il particolare, e la cui grandezza sta nelle piccole cose» [127].

Parlare del primato del caso, del particolare e del cuore nel quadro di un'apologia della ragione, a questo punto, potrà apparire un'incoerenza solo a chi vive ancora di astratte contrapposizioni. Il cuore non è il sentimento; la tradizione filosofica russa ha sempre tenuto a sottolineare, per usare un'espressione di Solov'ëv, che il cuore è piuttosto il centro unitario della vita umana, il «luogo genetico dei pensieri, dei desideri e delle azioni umane»; e in questo senso, la stessa Sedakova ha precisato altrove: «in russo "cuore" (serdce) e "centro, metà" (seredina) hanno la stessa radice, e questo tra l'altro ci mette in guardia dall'intendere cuore e cordialità, "ciò che è al cuore" (serdečnost') in senso eccessivamente sentimentale. Ciò che è del

cuore, al cuore, è semplicemente ciò che è centrale: il centro della vita, del suo significato non meno che delle sue emozioni».

Il problema, allora, non è più contrapporre cuore e ragione, il mondo antico, medievale e religioso, pieno di cuore, e la fredda ragione dell'illuminismo e della modernità; Sedakova, seguendo ancora una volta Averincev, fa notare come anche queste contrapposizioni siano soltanto una fantasia. Se la cosiddetta ragione universale, cui l'illuminismo tributava un vero e proprio culto, va oggi rifiutata, ciò non dipende dal fatto che questa ragione non avrebbe lasciato spazio al cuore, ma più semplicemente dal fatto che era una ragione irragionevole, la cui irragionevolezza nasceva, secondo Averincev, dall'incapacità di «comprendere il senso della sofferenza» [143]: il che non significa che l'illuminismo fosse duro di cuore, anzi, era così tenero, aveva un tale eccesso di cuore, che voleva proprio eliminare del tutto la sofferenza come qualcosa che è privo di senso e di ragionevolezza; e così, per eliminare la sofferenza si è finito con l'eliminare i sofferenti. Ricordando la tragedia della collettivizzazione forzata e della carestia che all'inizio degli anni Trenta causò in Unione Sovietica milioni di vittime e conobbe numerosi episodi di cannibalismo, un altro grande artista russo, Vasilij Grossman ricordava che i veri colpevoli di questa tragedia «erano quelli che riducevano una madre al punto di mangiare i propri figli. Ma credi che si trovasse il colpevole? Hai voglia a cercarlo... È per fare il bene, il bene dell'umanità che loro hanno ridotto le madri a quel punto»: «odiavano per amore».

Il male, in fondo, non è né nel cuore né nella ragione, ma nella loro contrapposizione o in quella mancanza di comprensione che la produce e che continuiamo a incontrare nelle pagine di Sedakova; più precisamente: «i due poli del quadro offerto dall'uomo contemporaneo – un intelletto estraniante e una forza irrazionale, incontrollabile dall'intelletto – sono ugualmente incapaci di creare comunicativa, perché entrambi non praticano la comprensione» [147].

È da questa mancanza di comprensione che sono nate, come abbiamo visto, le tragedie del XX secolo, e che nascono anche quelle caratteristiche dell'uomo contemporaneo che l'hanno reso così debole di fronte a queste tragedie e che anzi lo hanno reso capace di produrle; inspiegabili sarebbero infatti i totalitarismi del secolo scorso senza quel primo frutto della mancanza di comprensione che è il «dottrinarismo», con la sua pretesa di possedere e quindi di imporre la verità; e allo stesso modo, anche se sul versante opposto, inspiegabile sarebbe l'arrendevolezza delle società democratiche senza quell'indifferenza alla verità cui erroneamente si dà spesso il nome di «pluralismo» e che in realtà è soltanto incapacità di distinguere e, appunto, di comprendere e di giudicare. «Tutte queste cose», commenta Sedakova, richia-

mando ancora una volta Averincev, «esistono laddove la sapienza si è dileguata» [148], e per sapienza Averincev intendeva qualcosa che, insieme al cuore, comprendeva la ragione in tutta la sua complessità, con tutta la ricchezza specifica «della ragione tecnica, dell'ordo scientiæ, che secondo la distinzione scolastica è tesa a porre sempre nuove domande senza accontentarsi delle risposte ricevute» [148].

Tocchiamo qui il vero nucleo di questa difesa della ragione, che non solo non rifiuta la poesia ma ne è sostenuta, il vero nucleo di questa apoteosi della ragione, che mentre riconosce i propri limiti si riscopre come capacità di infinito, il vero nucleo di questo sguardo poetico sulla realtà, che mentre si sente totalmente inattuale (come accade sempre del resto ad ogni autentico poeta: «Cosa farò, smisurata, nell'impero / delle misure?», si chiedeva un'altra grande poetessa russa, Marina Cvetaeva), sente di potersi presentare come «un'intelligenza che si immerge completamente nella realtà umana, che vive in unità con il cuore e il sentimento, coopera con la coscienza e la volontà ed è legata alla percezione dell'Integralità, ordinata secondo un disegno sapiente e misterioso» [149].

L'integralità è il cuore di questa proposta; le opposizioni che abbiamo sin qui considerato vengono superate non attraverso il trionfo di uno dei poli sull'altro, ma attraverso la denuncia della loro retorica illusoria, perché è solo per un ingannevole esercizio di retorica che si può pensare che ogni singola cosa sia spiegabile mentre il tutto è assurdo, che ogni singola cosa sia necessaria mentre il tutto è casuale, che non ci sia nulla di complesso mentre vi sarebbero sole leggi totalizzanti, che l'esperienza individuale sia la cosa più importante mentre quella altrui non conta niente [156]. Ma se possiamo dire che queste coppie e le loro opposizioni sono un inganno non è innanzitutto in forza di un nuovo ragionamento astratto, possiamo dirlo solo perché abbiamo l'esperienza reale di un essere e di una realtà «non come qualcosa che asserve e delude, ma come un mistero che colma di stupore e libera» [126]; per riprendere un esempio della stessa Sedakova, quando noi diciamo che il contrario dello spreco non è l'avarizia, perché entrambe sono piuttosto il contrario della generosità [156], in realtà noi possiamo dirlo perché abbiamo fatto esperienza della solitudine e del nulla cui portano i due poli della contrapposizione e abbiamo potuto vincere la sua divisione con l'esperienza della ricchezza di legami e rapporti che ci viene offerta invece dalla generosità.

Il carattere dell'integralità non sta qui ad indicare soltanto il fatto che il mondo viene conosciuto come un tutto e che questo tipo di conoscenza intende abbracciare tutto. L'integralità va intesa soprattutto nel senso che si presuppone un rapporto integro tra la coscienza che conosce e il mondo che è conosciuto; quello che si prospetta, sottolinea Sedakova, è qualcosa di irridu-



cibile sia alla deduzione sia all'induzione ed è piuttosto un afferrare intuitivo che implica una qualche somiglianza o partecipazione tra conoscente e conosciuto: all'integralità della conoscenza corrisponde l'integralità del soggetto, che «vede quello che gli altri pensano» [112], ne fa esperienza ed è cambiato da questa visione che lo riempie di stupore e ammirazione per lo spettacolo delle cose, contemplato con lo sguardo verginale del primo «giorno della creazione» [113]. Non è un caso che in russo questa integralità dell'oggetto, la cel'nost' richiami l'integralità del soggetto, la sapienza, sophrosyne o in russo, appunto, celomudrie, che oltre a voler dire letteralmente sapienza integrale indica anche la verginità e la sua caratteristica precipua, che è quella di portare l'uomo ad abbandonare la dissipazione per unirsi a Dio solo e in Dio solo conoscere tutto: conoscere la realtà in tutte le sue sfaccettature, ma senza le dissipazioni, i vizi, gli eccessi, le fantasie o i vani pensieri che nascono in chi segue la via privata, tortuosa e pericolosa delle proprie opinioni, e non quella già tracciata che porta direttamente a Cristo, il Signore della realtà, che nella Sua signoria ci rioffre tutto, «la verità del creato» [99] o il fondamento della vita, che in Cristo risorto «si svela tutto senza veli» [109], per usare un'espressione di Pasternak traduttore di Goethe.

La ragione autentica, la sapienza di cui viene fatta qui l'apologia implica sempre dunque un cambiamento del cuore, è una sapienza che mette «a tacere l'amor proprio» [151] e, per ritornare a Dante, riscopre quell'amore o quella «caritate» che è «forma di filosofia» [24].

Anche il fatto che un poeta parli di forma non è cosa nuova, a prima vista; ben diversamente appaiono però le cose appena si superi la superficie e ci si ricordi di che amore stiamo parlando e del fatto che ne stiamo parlando dopo la morte della forma che ha patito l'arte contemporanea, deturpata sia dagli eccessi materialistici sia dalle fantasie spiritualistiche. Fuori da ogni formalismo estetizzante, la forma di cui si parla qui è quella cui rimandano non solo gli studi di Živago e di Goethe sulle scienze naturali (intese in senso realistico e antiarbitrario) [96ss], ma anche una rigorosa genealogia di pensatori che parte da Ildegarda di Bingen e passa attraverso autori e correnti come Florenskij, e la scuola semiotica di Mosca e di Tartu [103]; è la forma intesa «come presupposto dell'esistenza» [102], come «chiave per penetrare tutto ciò che esiste al mondo» [102]. E se la forma può essere anche la chiave ultima dell'arte e della bellezza, non è certo nel senso della vecchia contrapposizione formalistica della forma alla verità, ma perché «la bellezza è la felicità di dominare la forma, e la forma è il presupposto organico dell'esistenza; e per esistere, ogni cosa vivente deve possedere una forma...» [102]. Al di là di ogni gioco vano e vuoto, questa forma è un'esistenza piena di significato, un'esistenza che la sorpresa dell'essere rende attiva perché la forma

prenda visibilità, così che nessuna cosa possa più essere brutta cioè, propriamente, senza forma (secondo il significato letterale di uno dei termini – bezobraznyj – che il russo utilizza per dire brutto) e così che il bello cui aspirano l'arte e la poesia torni ad essere letteralmente lo splendore del vero, l'apologia di una ragione che è un sapere integrale.

ADRIANO DELL'ASTA