# STORIA DELL'ESSERE
## *Prima narrazione*
# L'ESPERIENZA



Caspar David Friedrich: *Man and Woman contemplating the moon*, ca 1824 - Alte Nationalgalerie, Berlin

Prima di essere una questione per filosofi, l'essere è qualcosa che accade. Capita di stupirsi che il mondo ci sia, di accorgersi che avremmo potuto non esserci, di ricevere un dono senza sapere da chi, di sentire il peso dell'esistere, di perdere qualcuno e di scoprire, per contrasto, ciò che avevamo. Questa prima narrazione non spiega: raccoglie. È il tratto della salita in cui si procede con il fiato e con i piedi, e in cui la domanda nasce prima ancora di avere un nome.

Le fonti sono quelle in cui l'esperienza ha trovato parole: i salmi e i libri sapienziali, le confessioni e i diari, le poesie e le lettere, le testimonianze di chi ha attraversato il dolore. Il metodo è fenomenologico e narrativo: si parte dalle scene, e solo dopo si risale ai concetti. Per riconoscersi in quelle voci non occorre sapere di filosofia: basta aver vissuto.

Il percorso si articola in sette parti. La prima è dedicata allo stupore, il momento in cui l'esistere smette di essere ovvio. La seconda riguarda la contingenza, il nascere e il morire, con la voce di Giobbe e di Qoèlet davanti a un mondo che non spiega se stesso. La terza si volge al dono: i salmi, la gratitudine, l'esistere accolto come grazia anziché come caso. La quarta attraversa l'angoscia e la nausea, in cui l'essere si fa opaco o minaccioso, con Pascal, Kierkegaard, Leopardi, Sartre. La quinta considera l'incontro, l'essere riconosciuti da un volto, con Buber e Levinas. La sesta entra nella perdita e nella veglia, dove l'esistere mostra il suo punto di maggiore fragilità, con Etty Hillesum e Simone Weil. La settima interroga l'oggi, l'esistere nell'epoca dello schermo, dove l'apparire minaccia di prendere il posto dell'essere.

Parte prima
# Lo stupore, dove tutto comincia

### Una domanda in macchina, di notte

Chi ha viaggiato di notte con un bambino sul sedile posteriore conosce la scena. La strada è buia, il motore ronza, la radio è spenta da un pezzo. Il piccolo, che sembrava addormentato, solleva la testa verso il finestrino e chiede, senza alcun preambolo: «Ma la luna, quando noi dormiamo, c'è lo stesso?». Gli adulti rispondono quasi sempre allo stesso modo, e rispondono bene: certo che c'è, tesoro, la luna c'è anche quando non la guardiamo. Spiegano che la Terra gira, che il cielo è sempre lì, che la luce viene dal Sole. Il bambino annuisce, si appoggia di nuovo al sedile, e dopo qualche minuto torna a chiedere qualcosa d'altro. Ma la risposta, per quanto esatta, non ha toccato la sua domanda. Egli non voleva sapere dove si trovi la luna a quell'ora. Voleva, senza saperlo dire, capire che cosa significhi che le cose ci siano, anche quando nessuno le guarda.
Questa è una delle scene più antiche e più comuni dell'umanità. In essa, in forma domestica e senza alcuna pretesa, accade ciò che i primi filosofi greci hanno posto all'inizio di tutto il loro pensare. Prima delle dottrine, prima delle scuole, prima dei libri, c'è un momento in cui un essere umano si ferma e guarda l'esistenza di qualcosa come se la vedesse per la prima volta. Il nome greco di quel momento è *thaumazein*, e noi lo traduciamo con «stupirsi» o «meravigliarsi». Questa parte del racconto è dedicata a lui.

### Che cosa lo stupore non è

Conviene anzitutto liberare la parola da alcuni equivoci, perché oggi la usiamo in fretta e in modo quasi sempre diluito. Diciamo «che meraviglia!» davanti a un dolce ben riuscito, a un'offerta del supermercato, a una scarpa nuova. Lo stupore di cui parliamo qui è un'altra cosa.
Non è la sorpresa. La sorpresa nasce da un'aspettativa tradita: ci attendevamo una cosa e ne è venuta un'altra, come quando il mago estrae un coniglio dal cappello. Dura un istante, si scioglie in una risata o in uno sbuffo, e lascia dietro di sé una domanda pratica: come ha fatto? Una volta scoperto il trucco, la sorpresa finisce.
Non è nemmeno la curiosità. La curiosità è un appetito: vuole sapere di più, aprire il cassetto, leggere la lettera, guardare dal buco della serratura. È un sentimento buono, e senza di esso non esisterebbero né la scienza né i pettegolezzi, ma è sempre diretto verso qualcosa che manca, che potrebbe essere trovato e, una volta trovato, saziare.
Lo stupore, invece, nasce proprio dove l'aspettativa non è stata tradita e dove non manca nulla. Il mago non c'entra: non c'è nessun trucco da scoprire. Si ha lo stupore davanti a ciò che è sempre stato lì, al cielo, all'acqua, a un volto amato, e che improvvisamente ci appare nel suo semplice essere presente. Non fa venire voglia di sapere di più. Fa venire voglia di stare fermi. Chi si stupisce, per un momento, smette di fare e comincia a guardare.
Aristotele, che ne ha scritto con grande precisione, lo descrive come uno stato in cui ci si trova in difficoltà e si ha la percezione di non sapere. Il filosofo greco annota anche una cosa deliziosa, che piacerà a tutti coloro che da piccoli hanno amato le fiabe: chi ama i racconti favolosi è, in un certo senso, già un filosofo, perché il racconto favoloso è fatto di meraviglie.[1] Il bambino che chiede di sentire per la decima volta la stessa storia del lupo e dei tre porcellini non è soltanto affezionato alla trama. Sta ritornando in un luogo dove qualcosa lo tocca.

## Il gioco del cucù

Prima di imparare a parlare, ogni essere umano compie una scoperta che ha a che fare direttamente con il nostro tema, e la compie con un gioco che tutti conoscono. Una madre, un padre, una nonna si nascondono il volto dietro le mani, e poi lo mostrano di scatto: «Cucù, settete!». Il neonato, che un istante prima aveva il volto serio e preoccupato di chi vede sparire una persona, esplode in una risata che sembra non finire mai. Si ripete il gioco, e lui ride di nuovo. Lo si ripete trenta volte, e trenta volte è come la prima.
Non è un caso. In quel gioco il piccolo sta imparando, con il corpo e con il cuore, la cosa più grande che ci sia da imparare: che esiste un esserci e un non esserci, che ciò che sparisce può tornare, che il volto amato non svanisce davvero quando lo si perde di vista. Nelle sue risate c'è lo spavento di quando la persona non c'è e la gioia, quasi incredula, di quando c'è di nuovo.
La nostra lingua, tra l'altro, custodisce in modo prezioso questa esperienza. Quando il bambino dice, indicando il cielo, «c'è la luna!», o quando dice, guardando la culla vuota, «non c'è», sta usando una delle più belle e più misteriose parole dell'italiano. «C'è» si compone di un «ci», cioè di un luogo, di un qui, e di un «è». Dire che una cosa «c'è» significa che essa è, e che è qui, presso di noi, a portata del nostro sguardo. Gli altri popoli hanno parole diverse per dire la stessa cosa, ma pochi riescono a tenere così vicini l'essere e l'essere-qui. In quella piccola sillaba si può già riconoscere l'intera questione che ci aspetta.

## Talete e il pozzo

Torniamo ora ai Greci, che furono i primi a fare di questo stupore una forma di vita. Platone racconta, nel dialogo intitolato *Teeteto*, un episodio che tutti i maestri di filosofia amano ripetere perché è insieme comico e profondo.[2] Talete di Mileto, uno dei più antichi pensatori, usciva di sera a guardare le stelle, e un giorno, tutto assorto nell'osservazione del cielo, non vide il pozzo che si apriva davanti ai suoi piedi, e vi cadde dentro. Una servetta della Tracia, giovane, di buon umore e dotata di un sano senso pratico, scoppiò a ridere. Gli disse, più o meno, che si dava un gran daffare per conoscere le cose del cielo, mentre non vedeva quelle che aveva davanti ai piedi.
Platone aggiunge che la stessa battuta si può fare a chiunque trascorra la vita a filosofare. Chi pensa troppo alle cose grandi inciampa in quelle piccole. E noi, che conosciamo bene gli uomini e le donne con la testa tra le nuvole, che dimenticano le chiavi in frigorifero o che escono di casa con due scarpe diverse, sorridiamo con la servetta.
Eppure la storia non finisce con la risata, perché sappiamo che cosa significhi quell'incidente. Talete è caduto nel pozzo perché guardava in alto, e guardava in alto perché qualcosa lo aveva fermato. Lo stupore costa: toglie l'attenzione alle faccende quotidiane, rende distratti, a volte ridicoli. Chi è stato innamorato, chi ha sentito un concerto che lo ha commosso fino alle lacrime, chi ha visto nascere un figlio, sa che in quei momenti le cose pratiche si dissolvono e si rischia di cadere nel pozzo. Il prezzo è reale. Ma, come insegna la scena, nessun pensiero davvero grande è mai nato dalla pura efficienza.

## Il fuoco di Eraclito

Un secondo aneddoto, tramandato da Aristotele, ci porta in un luogo ancora più umile.[3] Alcuni forestieri, venuti da lontano per incontrare il celebre Eraclito di Efeso, giunsero alla sua casa e lo trovarono mentre si scaldava accanto al forno. Si fermarono sulla soglia, imbarazzati: si aspettavano un sapiente in un luogo solenne, e si trovavano davanti a un uomo che stava semplicemente accanto ai fornelli. Eraclito, vedendoli esitare, li invitò a entrare senza timore, dicendo che anche lì ci sono gli dèi.

Il senso è chiaro e meraviglioso. Lo stupore non ha bisogno di montagne e di cieli stellati: abita anche la cucina, il calore di un forno, il profumo del pane, la fiamma che si accende e si spegne. Chiunque abbia acceso un fuoco in una sera fredda, o abbia guardato il vapore salire da una pentola, sa che quelle cose così consuete sono di una stranezza incalcolabile, appena ci si ferma a guardarle.
Questo è il primo grande insegnamento dell'esperienza dello stupore: non occorre andare lontano. Non bisogna cercare l'eccezionale. Bisogna soltanto, per un momento, smettere di dare per scontato.

**Il «che cosa» e il «che»**

Giungiamo così al cuore dell'esperienza. Lo stupore filosofico non riguarda soltanto come le cose siano fatte, ma il fatto stesso che ci siano. Si tratta di una distinzione sottile e decisiva.
Se guardo un albero, posso domandarmi che cosa sia: un faggio, un tiglio, un pino. Posso chiedermi come cresca, perché perda le foglie in autunno, di che cosa si nutra. A queste domande la scienza risponde in modo sempre più ricco e preciso. Ma posso porre anche un'altra domanda, che nessuna scienza esaurisce: *che quell'albero ci sia*. Il fatto che ci sia qualcosa, invece di nulla, non è una proprietà dell'albero, come lo sono la sua altezza o il colore delle foglie. È il suo stesso esserci, che non possiamo accertare con un metro né con un microscopio.
Una frase che molti conoscono, scritta da un giovane filosofo austriaco nel suo libro più celebre, lo dice con una semplicità quasi spietata: *non come il mondo sia, ma che esso sia, è il mistico*.[4] Ludwig Wittgenstein, quando la scrisse, non pensava a visioni o a prodigi, ma a ciò che accade quando una persona, per un attimo, non si interroga più sulle proprietà delle cose e resta sbalordita dal semplice fatto che il mondo esista.
Il filosofo Leibniz, tre secoli prima, aveva dato alla stessa vertigine una forma interrogativa che è diventata celebre: *perché c'è qualcosa, anziché niente?*[5] Si noti il carattere particolare di questa domanda. Non chiede come mai un fenomeno si verifichi, ma perché ci sia un mondo in cui i fenomeni possano verificarsi. Nessuna risposta possibile le è all'altezza, perché ogni risposta dovrebbe già far parte di ciò che c'è. Eppure la domanda non si lascia congedare: torna nelle notti insonni, sulla soglia di un ospedale, davanti a un neonato.

**Il volto doppio dello stupore**

Sarebbe tuttavia una semplificazione immaginare lo stupore come un sentimento semplicemente piacevole. Chi lo ha provato sa che è un'esperienza ambigua, in cui la gioia e la vertigine si mescolano. Pensiamo a un adolescente in gita scolastica. Dopo la cena, nel cortile dell'ostello, lontano dalle luci della città, alza la testa e vede un cielo che non ha mai visto così: migliaia di stelle, fitte come polvere. Per un istante ride, senza sapere perché, e un istante dopo sente qualcosa di quasi minaccioso: il cielo è troppo grande, e lui è così piccolo. Se un compagno gli chiede che cosa stia facendo, risponde: «Niente». Poi, dopo un po', forse aggiunge: «Dai, guarda lì». Ha provato la meraviglia e il timore, e non sa dire quale dei due prevalga.
I Greci lo sapevano. Platone, nel passo in cui parla del *thaumazein*, ricorda che la messaggera degli dèi, Iride, che unisce il cielo alla terra con il suo arcobaleno, è figlia di un personaggio chiamato Taumante, parola che rimanda proprio alla meraviglia.[2] L'immagine è bellissima: il ponte tra il cielo e la terra, tra l'alto e il basso, nasce dallo stupore. Ma l'arcobaleno, come tutti sanno, è anche fragile: dura poco, svanisce se ci si avvicina. Così è lo stupore, che non si può trattenere né fabbricare a comando, e che arriva quando vuole.

## Il primo che disse «è»

Tra i pensatori che trasformarono questo stupore in parole, il più audace fu probabilmente Parmenide di Elea. Egli scrisse un poema in cui racconta, in forma di visione, un viaggio.[6] Un giovane viene portato su un carro, guidato da fanciulle figlie del Sole, attraverso porte misteriose, fino al cospetto di una dea. Costei gli annuncia che vi sono due vie di ricerca: quella che dice che l'essere è, e quella che dice che non è. La prima, spiega, è la sola percorribile, perché del nulla non si può né pensare né dire. Qui l'umano stupore diventa, per la prima volta in modo esplicito, una tesi sull'essere. Si pronuncia un «è» con una forza che non si era mai udita prima, e si sceglie di rimanere dalla parte di ciò che c'è. Vedremo, nella seconda narrazione, quanta storia seguirà a quell'atto. Per ora ci basta notare che la sua origine non è stata un calcolo, né una scoperta, ma un incontro: un giovane, un carro, una dea. In altre parole, un racconto.

## Quando lo stupore si spegne

C'è però un'ultima cosa da dire, e riguarda tutti noi. Lo stupore, che da bambini ci visita spesso e senza chiedere permesso, nel corso degli anni si fa più raro. Non perché diventiamo più intelligenti, ma perché ci abituiamo. Il cielo diventa quello che si guarda per sapere se pioverà, il volto della persona amata diventa quello che si ritrova ogni mattina in cucina, il mondo si riduce a un elenco di cose da fare.

Tra le generazioni più giovani il fenomeno ha forme proprie. Un ragazzo che passa ore a far scorrere il dito su uno schermo, immagine dopo immagine, sa di essere circondato da meraviglie, ma ha l'impressione che nessuna di esse lo tocchi davvero. Tutto è già stato visto, tutto è a portata di dito, tutto è istantaneamente sostituibile. E tuttavia, forse proprio lì dove si direbbe che lo stupore sia sparito, una sera qualunque, in un momento di vuoto, giunge all'improvviso una domanda: «Ma io, che ci faccio qui?». È lo stesso stupore, che ritorna sotto un'altra veste.

Per questo i filosofi hanno sempre pensato che non si debba insegnare lo stupore, ma custodirlo. Non lo si può produrre con una tecnica, come si fabbrica un oggetto. Si può soltanto fare spazio: concedersi un silenzio, uscire di notte, rimanere accanto a chi nasce o a chi muore, lasciare che il bambino sul sedile posteriore faccia la sua domanda, e non rispondere subito.

E tuttavia lo stupore, come abbiamo visto, non basta. È una soglia, non una casa. Proprio perché ci mostra che le cose ci sono, ci lascia davanti a un'altra scoperta, meno gradevole e altrettanto decisiva: ciò che c'è potrebbe anche non esserci. Il fiore appassisce, il nonno invecchia, la luna sorge ma anche l’estate finisce. È il tema della prossima parte: il nascere, il morire, e la strana fragilità di ciò che esiste.

## Note di riferimento

[1] Aristotele, *Metafisica*, libro I, capitolo 2 (982b11-19). Il passo collega l'origine della filosofia alla meraviglia, descrive la condizione di chi è nell'aporia e riconosce di non sapere, e osserva che chi ama i miti è in certo modo filosofo, poiché il mito è composto di meraviglie.

[2] Platone, *Teeteto*, 155d (la meraviglia come «principio» della filosofia e genealogia di Iride, figlia di Taumante); per la fonte mitica della genealogia, Esiodo, *Teogonia*, vv. 265-266.

[3] Aristotele, *Le parti degli animali*, libro I, capitolo 5 (645a17-23). Aristotele racconta l'aneddoto per sostenere che anche lo studio degli esseri più umili è degno del filosofo.

[4] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 6.44 («Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist». Sul tema della meraviglia per l'esistenza del mondo si veda anche la *Conferenza sull'etica* (1929).
[5] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principi della natura e della grazia fondati in ragione* (1714), § 7: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?». Per la ripresa novecentesca della domanda, Martin Heidegger, *Che cos'è metafisica?* (1929) e *Introduzione alla metafisica* (1953).
[6] Parmenide, *Poema sulla natura*, frammenti 1 (il proemio, con il carro e le figlie del Sole) e 2 (le vie di ricerca), nell'edizione Diels-Kranz, 28 B 1 e B 2.

# Parte seconda
# La contingenza, ovvero la fragilità di ciò che c'è

### Il pesce rosso

C'è un mattino che ogni famiglia ricorda, anche se nessuno lo ha mai segnato sul calendario. Il bambino scende in cucina, si avvicina alla boccia sul davanzale e vede il pesce rosso che galleggia con il ventre all'aria. Chiama la madre e le chiede, con la voce incrinata di chi non ha ancora un nome per ciò che prova: «Perché non si muove più?».
La madre, che ha già attraversato altre volte mattine del genere, cerca le parole più semplici. Dice che il pesce è morto. Il bambino riflette un momento, guarda la boccia, poi guarda lei, e pone la seconda domanda, quella che arriva sempre di sorpresa e toglie il fiato: «Anche tu morirai?».
In quell'istante è accaduta una cosa di cui nessuno, in cucina, si è accorto fino in fondo. Fino alla sera prima il bambino sapeva, come abbiamo visto nella parte precedente, che le cose ci sono: la luna, il pesce, la mamma. Quel mattino ha scoperto che ci sono, sì, ma che potrebbero anche non esserci più. Lo stupore ha trovato il suo rovescio, e il rovescio non è meno vero del diritto.

### Una parola da capire

I filosofi chiamano *contingenza* questa scoperta. La parola è meno ostica di quanto sembri. Deriva dal latino *contingere*, che significa «toccare» e anche «accadere, capitare». Contingente è dunque ciò che capita: ciò che c'è, ma avrebbe potuto non esserci, oppure essere diverso da come è. Il suo contrario è il necessario, ciò che non può non essere così. Che due più due faccia quattro non dipende dal giorno né dalla fortuna, e nessun evento potrebbe cambiarlo. Il pesce rosso, invece, è contingente. Lo è la madre, lo sono il mio quaderno, la mia casa, il mio paese e, per quanto sia faticoso ammetterlo, lo siamo anche noi.
Per rendersene conto basta un esercizio che quasi tutti, prima o poi, compiono da soli: ci si chiede come mai si esista, e si risale la catena. Se in un pomeriggio di tanti anni fa un temporale improvviso non avesse costretto due sconosciuti a ripararsi sotto la stessa pensilina; se il nonno non avesse perso il treno delle otto e fosse salito su quello delle nove; se un'amica non avesse insistito per portare la cugina a una festa... Ogni famiglia custodisce una storia di questo genere, un incrocio minuscolo da cui dipende tutto ciò che è venuto dopo. Chi si mette a contare le coincidenze necessarie perché lui o lei sia al mondo giunge presto a una vertigine: la sua esistenza è appesa a un filo così sottile che quasi non osa più respirare.
Gli antichi conoscevano bene questa esperienza, e i teologi del Medioevo ne fecero una delle strade per interrogarsi su Dio. Tommaso d'Aquino osservava che nel mondo si trovano cose che nascono e

muoiono, e che dunque possono essere e non essere; e domandava da dove venga il fatto che, tra le tante cose che potrebbero non esserci, ci siano proprio queste.[1] A quella domanda torneremo, nella seconda narrazione, con il passo lento che merita. Qui ci interessa soltanto il modo in cui essa si presenta nella vita: come una crepa che si apre sotto i piedi, in una cucina, un mattino.

**«Non ho chiesto io di nascere»**

C'è una frase che i genitori degli adolescenti conoscono bene, perché quasi sempre arriva nel mezzo di una discussione, al culmine di una porta che sbatte: «Non ho chiesto io di nascere!». Di solito chi l'ascolta la prende per un'impertinenza, o per un ricatto affettivo, e risponde con un rimprovero oppure con un silenzio offeso. È comprensibile. Ma se la si accoglie con un orecchio meno ferito, si scopre che quella frase, nel suo modo scomposto, dice una cosa vera, forse una delle più vere che si possano dire sulla condizione umana.
Nessuno ha chiesto di nascere. Nessuno ha firmato un modulo, nessuno è stato interpellato, nessuno ha scelto il proprio corpo, la propria lingua, il proprio secolo, la propria famiglia. Anche il padre e la madre più amorevoli del mondo non hanno potuto domandare il consenso a chi ancora non c'era. Ci si ritrova al mondo come ci si ritrova su un treno già in corsa: da qualche parte si è saliti, ma di quel salire non resta alcun ricordo. L'adolescente, che sta scoprendo di avere una vita propria e proprio per questo si accorge di non averla scelta, tocca la contingenza del cominciare nel modo più diretto.
Ciò che farà di questa scoperta non è deciso in anticipo. Può diventare rancore, e allora la frase si trasforma in un'accusa. Può diventare, con gli anni e con qualche incontro, un'altra cosa: la percezione che ciò che non si è chiesto è stato, proprio per questo, donato. Vedremo nella parte successiva come le due strade si separino. Per ora basta riconoscere che la frase dell'adolescente e la meraviglia del bambino davanti alla luna appartengono alla stessa radice: dire «non l'ho chiesto io» e dire «c'è» sono due modi di riconoscere che l'esistenza non è un nostro prodotto.

**Il soffio**

Tra i libri della Bibbia ve n'è uno che ha fatto della contingenza il proprio tema, e lo ha trattato con una sobrietà quasi sconcertante. Si intitola *Qoèlet*, nome ebraico che la tradizione ha reso in italiano con «Ecclesiaste» e che indica, secondo l'interpretazione più comune, colui che convoca un'assemblea e le rivolge la parola. L'autore parla in prima persona, come un uomo ormai maturo che ha visto molto: ha accumulato ricchezze, ha studiato, ha costruito, ha amato, e ora riferisce con tono pacato ciò che ne ha concluso. Non grida: constata.
La sua parola chiave è *hevel*, che le versioni correnti rendono con «vanità», seguendo la strada aperta dal latino *vanitas*. Ma la parola ebraica dice qualcosa di più concreto e di più bello: significa «soffio», «alito», «vapore». È il respiro che appanna il vetro in una mattina d'inverno, e sul quale il bambino, con il dito, disegna una faccina e una casa, sapendo benissimo che tra poco non ci saranno più. «Soffio dei soffi, tutto è soffio», dice Qoèlet aprendo il suo libro.[2] Non intende dire che le cose siano false o inutili. Intende dire che non si lasciano trattenere.
C'è un particolare, poco noto, che dà a questa parola una risonanza profonda. Nel libro della Genesi il primo essere umano che muore, ucciso dal fratello, si chiama Abele. Il suo nome in ebraico è *Hevel*, lo stesso identico termine.[3] Il racconto biblico chiama il primo morto «Soffio». Chi ha composto quelle pagine ha voluto mostrare, con la discrezione di un nome, che la fragilità appartiene alla condizione umana fin dalla soglia.
Lo stesso racconto delle origini lo ribadisce con un gioco di parole che anche l'italiano riesce quasi a conservare. L'uomo, in ebraico *adam*, è tratto dalla terra, *adamah*; e al momento della sentenza gli viene detto che è polvere e in polvere ritornerà.[4] Anche la nostra lingua, che viene dal latino,

custodisce un'eco analoga: secondo un'etimologia largamente accolta, «uomo» e «umano» condividono la radice con *humus*, la terra, dalla quale discendono pure «umile» e «umiltà». Essere uomini, in questa prospettiva antica, significa essere fatti di terra, e saperlo.

**Il tempo di ogni cosa**

Il passo più celebre di Qoèlet è anche quello che molti conoscono senza saperne la provenienza, perché una canzone degli anni Sessanta ne ha fatto un ritornello. Dice che per ogni cosa c'è il suo momento, un tempo per ogni faccenda sotto il cielo: un tempo per nascere e un tempo per morire, un tempo per piantare e un tempo per sradicare, un tempo per piangere e un tempo per ridere.[5]
Chi lo legge in fretta vi avverte una nota di rassegnazione. Chi lo legge con attenzione vi trova qualcosa d'altro, simile alla saggezza di un contadino. Il contadino sa che non si può seminare in gennaio né mietere in aprile, e non se ne lamenta: ha imparato che il tempo ha un ritmo, che la vita ha le sue stagioni, e che soltanto chi ne rispetta la misura può raccogliere qualcosa. L'adulto che dice a un ragazzo «ogni cosa a suo tempo», e il ragazzo alza gli occhi al cielo, ripete senza saperlo questa antichissima sapienza. La ripete spesso goffamente, ma non ha torto.
Qoèlet, che pure è così consapevole della fragilità, non ne trae una conclusione di tristezza. A un certo punto del libro dà un consiglio sorprendentemente concreto: va', mangia con gioia il tuo pane e bevi con cuore lieto il tuo vino.[6] Proprio la fragilità, infatti, rende preziose le cose più semplici. Se il pane fosse eterno, nessuno lo assaporerebbe; se le sere d'estate non finissero, nessuno le direbbe incantate. Chiunque abbia pranzato per l'ultima volta nella casa dei nonni senza saperlo, e lo abbia scoperto soltanto dopo, conosce l'amara verità di questa frase: ciò che può finire chiede di essere gustato adesso.

**Giobbe, o l'uomo che perde tutto**

Se Qoèlet è il saggio che guarda la contingenza con occhio calmo, Giobbe è l'uomo che la subisce in tutta la sua violenza. La sua storia è una delle più terribili e più amate della letteratura di ogni tempo. Giobbe vive nel paese di Uz ed è un uomo giusto, ricco, circondato da una famiglia numerosa. Un giorno, in rapida successione, giungono da lui messaggeri con notizie sempre peggiori: gli armenti sono stati rubati, i servi uccisi, i figli sono morti sotto le macerie di una casa crollata. Giobbe si alza, si straccia il mantello, si rade il capo e dice: «Nudo uscii dal grembo di mia madre e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!».[7] È la prima reazione, e sembra un atto di perfetta pazienza. Ma non è la fine, e il libro si guarda bene dal presentare questa serenità come il punto d'arrivo.
Giobbe viene colpito anche nel corpo, da una malattia che lo copre di piaghe. Giunge allora la parte più umana di tutto il libro. Tre amici, avvertiti della sciagura, vengono a trovarlo. Quando lo scorgono da lontano stentano a riconoscerlo; scoppiano a piangere, si strappano le vesti, e poi si siedono accanto a lui per terra, per sette giorni e sette notti, senza dire una parola, perché vedevano, dice il testo, che il dolore era molto grande.[7]
Chiunque sia stato a una veglia funebre sa quanto sia rara questa capacità. Si accumulano, di solito, le frasi di circostanza, le spiegazioni, i conforti offerti troppo presto: «era destino», «almeno non ha sofferto», «Dio ha i suoi disegni». Quei tre amici, per sette giorni, fanno la cosa migliore che un essere umano possa fare per un altro: stanno lì. Poi, purtroppo, parlano, e rovinano tutto.
Quando infatti il silenzio si rompe, il primo a parlare è Giobbe, e ciò che dice è sconvolgente. Non maledice Dio, ma maledice il giorno in cui è nato: «Perisca il giorno in cui nacqui e la notte che disse: è stato concepito un uomo!».[8] È il grido dell'adolescente dalla porta sbattuta, portato alla sua forma estrema e, in questo caso, pienamente motivata. Giobbe dice che la contingenza del cominciare, quando la vita diventa insopportabile, si trasforma nella domanda più dolorosa: perché sono stato fatto?

I tre amici rispondono con una spiegazione, e si apre così il lungo dibattito che occupa quasi tutto il libro. La loro tesi è semplice e, in apparenza, rassicurante: Dio è giusto, dunque chi soffre ha peccato; se Giobbe soffre, deve aver commesso qualcosa. Giobbe risponde che non è vero, e lo sa. A questo punto la sua voce cambia: non si limita più a lamentarsi, ma pretende di essere ascoltato, come in un tribunale, e vuole presentare le proprie ragioni a Dio stesso. È l'esperienza di chiunque, dopo un colpo troppo duro, si sia sentito dire che «tutto accade per una ragione» e abbia desiderato gridare. Il libro di Giobbe dà voce a quel grido e non lo censura, cosa tutt'altro che scontata in un testo sacro.
Verso la fine Dio risponde. Ma non risponde nel modo atteso. Parla «dalla tempesta» e non offre alcuna spiegazione del dolore di Giobbe. Fa invece una cosa singolare: lo conduce per un lungo giro attraverso il creato, con una serie di domande. «Dov'eri tu quando io fondavo la terra?», gli chiede.[9] Gli mostra il mare, l'alba, le costellazioni, il cavallo che si lancia in battaglia, lo sparviero che prende il volo, l'asino selvatico che nessuno ha mai addomesticato. In mezzo a questi quadri c'è un particolare che resta tra i più belli di tutta la Scrittura: Dio parla della pioggia che cade su una terra dove non vive nessuno, sul deserto dove non c'è uomo.[9] La pioggia cade anche dove nessuno la guarda, e il mondo non ruota attorno a noi.
È difficile dire con certezza che cosa significhi questa risposta, e le letture sono state molte. Una tra le più feconde vede nella tempesta non un rimprovero, ma l'allargarsi di uno sguardo: Giobbe, che era rinchiuso nel proprio dolore, viene fatto uscire e portato davanti all'immensità, dove il suo problema non svanisce ma si ritrova inscritto in un orizzonte più grande. E la sua parola, subito dopo, è una frase di straordinaria densità: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti hanno visto».[10]
La frase contiene, per la nostra storia dell'esperienza, un passaggio decisivo. Giobbe aveva conosciuto Dio, e conosciuto il mondo, nel modo in cui si conosce ciò che si è imparato dagli altri: dalle tradizioni, dalle spiegazioni, dai catechismi. Ora sa le cose per averle attraversate. La contingenza non gli è stata spiegata: l'ha vissuta fino in fondo, e dal fondo è emerso con uno sguardo diverso. È ciò che, in termini filosofici, chiameremmo il passaggio dal sapere *intorno a* una cosa all'esperienza *di* essa.

**Ciò che la fragilità insegna**

Possiamo ora raccogliere qualche filo di questa seconda parte. Abbiamo visto che lo stupore, appena giunge a maturità, si imbatte nel proprio rovescio: le cose ci sono, ma potrebbero non esserci. Abbiamo visto che questa scoperta si presenta in forme diverse a seconda delle età e dei temperamenti: come la domanda del bambino davanti al pesce rosso, come la protesta dell'adolescente, come la sobria constatazione di Qoèlet, come il grido di Giobbe. In tutte compare qualcosa di comune: l'esistenza non ci è dovuta.
Ma la contingenza non è soltanto una cattiva notizia. Se tutto ciò che c'è avrebbe potuto non esserci, il fatto che ci sia smette di essere ovvio e diventa, in senso quasi letterale, sorprendente. Ciò che avrebbe potuto non esserci e invece c'è non è un diritto che reclamiamo, ma qualcosa che ci raggiunge. Questo pensiero può essere vissuto in due modi opposti, e il resto del nostro percorso consisterà in parte nel seguirli entrambi. Lo si può intendere come il segno che nulla ci sostiene e che nulla garantisce la nostra presenza, e allora si giunge all'angoscia e alla nausea di cui parleremo nella quarta parte. Oppure lo si può intendere come il segno che tutto è dato, e allora si giunge a ciò che i salmi chiamano benedizione, e di cui parleremo nella terza.
Un salmo, il novantesimo, racchiude in una sola riga la sapienza di questa soglia. Chiede a Dio: «Insegnaci a contare i nostri giorni e giungeremo a un cuore saggio».[11] Non chiede di vincere la fragilità, né di dimenticarla: chiede di imparare a contare. Contare i giorni vuol dire riconoscere che sono pochi e che sono dati, e che proprio per questo vale la pena viverli con attenzione.
Si pensi, per concludere, al vetro appannato di cui parlavamo poco fa. Il bambino ha disegnato la sua casetta con il dito. Dopo un minuto il vapore si dissolve e il disegno svanisce. Ma il disegno c'è stato, il

bambino lo ha visto, e il suo sguardo vi si è posato con tutta la serietà del gioco. Ciò che appare e poi svanisce non è, per questo, un nulla. Resta da capire che cosa sia: un inganno che si dissolve, oppure un dono che passa. È la domanda che ci aspetta nella parte successiva, dove i salmi, con la loro lingua di lode, ci condurranno a interrogare il dono.

**Note di riferimento**

[1] Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3 (la «terza via»): «Troviamo infatti nelle cose alcune che possono essere e non essere, dal momento che alcune si trovano a nascere e a corrompersi, e di conseguenza possono essere e non essere». Per la nozione di contingente cfr. anche Aristotele, *Analitici primi*, I, 13, e *Sull'interpretazione*, 9.
[2] Qoèlet 1,2: «Soffio dei soffi, disse Qoèlet, soffio dei soffi: tutto è soffio».
[3] Genesi 4,2: il nome di Abele, הבל (*Hevel*), coincide con il termine che in Qoèlet ricorre come *hevel*.
[4] Genesi 2,7 (*adam* tratto dall'*adamah*) e 3,19: «Perché polvere sei e alla polvere tornerai».
[5] Qoèlet 3,1-2: «Per ogni cosa c'è un tempo, e un momento per ogni faccenda sotto il cielo: un tempo per nascere e un tempo per morire». La canzone a cui si fa riferimento è: Pete Seeger: *Turn! Turn! Turn! (To Everything There Is a Season)* (con una versione folk-rock dei *The Byrds* nel 1965).
[6] Qoèlet 9,7: «Va', mangia con gioia il tuo pane e bevi con cuore lieto il tuo vino».
[7] Giobbe 1,21: «Nudo uscii dal seno di mia madre, e nudo vi ritornerò. Il Signore ha dato, il Signore ha tolto, sia benedetto il nome del Signore!».
Giobbe 2,13: «Sedettero con lui per terra sette giorni e sette notti, e nessuno gli rivolgeva una parola, perché vedevano che il dolore era molto grande».
[8] Giobbe 3,3: «Perisca il giorno in cui nacqui e la notte in cui si disse: «È stato concepito un uomo!».
[9] Giobbe 38,4: «Dov'eri tu quando io fondavo la terra? Dimmelo, se hai intelligenza». Giobbe 38,26: «Per far piovere su una terra dove non c'è nessuno, su un deserto dove non vive uomo».
[10] Giobbe 42,5: «Per sentito dire ti avevo udito, ma ora il mio occhio ti ha visto».
[11] Salmo 90,12: «Insegnaci a contare così i nostri giorni, e giungeremo a un cuore saggio».

# Parte terza
# Il dono, ovvero l’esistere che si riceve

**Il sacchetto di pomodori**

Ogni estate, in un certo condominio, accade la stessa cosa. Una mattina di luglio, aprendo la porta per uscire, una famiglia trova appoggiato allo zerbino un sacchetto di carta pieno di pomodori. Sono pomodori veri, ancora tiepidi di sole, con qualche foglia attaccata al picciolo. Nessun biglietto, nessun campanello suonato. Si sa soltanto che vengono dall’orto della signora che abita due piani più su, una donna anziana e riservata, la quale non ha mai accettato di essere ringraziata. Quando la si incontra per le scale e si prova a dirle grazie, fa un gesto con la mano, come per scacciare una mosca, e cambia discorso.
All’inizio la famiglia non sa che cosa fare. Si pensa di ricambiare con una torta, con una bottiglia, con un invito a cena; si studia come sdebitarsi. Poi, a poco a poco, si capisce che il sacchetto non chiede nulla. Non apre un conto. Non è il primo atto di uno scambio, ma un gesto che si compie e si conclude

in se stesso. Tutto ciò che si può fare, per rispondergli, è riceverlo bene: mangiare i pomodori e accorgersi di quanto sono buoni.
Questa piccola scena domestica ci conduce nel cuore di ciò che ci occupa. Nella parte precedente abbiamo lasciato aperta una domanda: ciò che c'è, e che avrebbe potuto non esserci, è un inganno che si dissolve oppure un dono che passa? Per rispondere bisogna anzitutto capire che cosa sia un dono, perché l'esperienza che ne facciamo è più strana di quanto sembri.

**Dare, ricevere, ricambiare**

Uno studioso francese, Marcel Mauss, dedicò un secolo fa un celebre saggio a questa stranezza.[1] Osservando le società tradizionali, dal Pacifico alle coste del Nord America, notò che il dono vi svolgeva una funzione enorme: teneva insieme le comunità, sanciva le alleanze, fondava le amicizie e le inimicizie. E notò che il dono non vi era mai davvero gratuito, perché obbediva a una regola non scritta che imponeva di dare, di ricevere e di ricambiare. Rifiutare un dono equivaleva a rifiutare la relazione; non ricambiarlo significava restare in debito, e il debito, in quelle società, pesava come una catena.
Basta guardarsi attorno per riconoscere che questa regola vive ancora tra noi. Chi riceve un invito a cena sente di dover invitare a sua volta; chi ha ricevuto un regalo di compleanno ne prepara uno per quando l'altro compirà gli anni; chi ha avuto un favore, anche piccolo, avverte un lieve prurito finché non lo ha restituito. È un meccanismo prezioso, perché intreccia i legami, ma è pur sempre un meccanismo di scambio, in cui ciò che si dà e ciò che si riceve si bilanciano come i piatti di una bilancia.
Il sacchetto di pomodori, però, non rientra del tutto in questo schema. La signora del terzo piano non vuole nulla in cambio e rifiuta persino il ringraziamento, quasi fosse un modo di pagare. Ci troviamo davanti a ciò che i pensatori hanno chiamato, con una formula un po' difficile, il paradosso del dono: un dono pienamente tale sembra destinato a non lasciare alcun debito, ma nel momento in cui il destinatario lo riconosce come dono e se ne sente obbligato, esso sembra già trasformarsi in uno scambio.[2] Non occorre addentrarsi in questa discussione, per quanto affascinante. Basta custodire l'intuizione che essa lascia: esiste, nell'esperienza umana, un modo di ricevere che non consiste nel saldare un conto. È il modo che chiamiamo gratitudine.

**«Come si dice?»**

Tutti i bambini, a un certo punto, sentono pronunciare questa domanda. Una zia porge una caramella, una nonna offre una fetta di torta, il vicino regala un palloncino, e subito, a mezza voce, un genitore sussurra: «Come si dice?». Il bambino, che stava già mettendo in bocca la caramella, alza gli occhi con aria vagamente colpevole e pronuncia, con il tono di uno scolaretto: «Grazie».
È giusto che accada, perché la gratitudine, come molte cose belle, si impara anche attraverso la forma. Ma chiunque abbia osservato la scena sa che un conto è il «grazie» sussurrato per ubbidienza e un altro è quello che esce da solo, in un'occasione qualunque, con una vibrazione diversa nella voce: il bambino che, dopo una giornata al mare, nel buio della macchina dice senza che nessuno glielo chieda: «Che bella giornata». In quel momento la formula si è riempita. Il grazie è diventato esperienza.
La nostra lingua conserva, nella parola stessa, un segreto che vale la pena ascoltare. «Grazie» viene dal latino *gratia*, la stessa radice da cui derivano «grazia», «gratuito» e l'avverbio «gratis».[3] Dire «grazie» significa dunque, alla lettera, riconoscere una grazia: qualcosa che è stato dato senza che fosse dovuto. Ogni volta che lo diciamo, anche distrattamente, pronunciamo una piccola confessione: ciò che mi è venuto incontro non era un mio diritto.

## Il primo dono

Quando si chiede a una persona quale sia stato il primo dono ricevuto nella vita, si pensa a un giocattolo, a una bicicletta, alla medaglietta del battesimo. Ma ce n'è uno che precede tutti gli altri e che nessuno ricorda: l'essere accolti.
Ogni essere umano comincia così. Viene al mondo in uno stato di totale dipendenza, incapace di nutrirsi, di scaldarsi, di spostarsi, persino di chiedere in modo comprensibile ciò di cui ha bisogno. Se sopravvive è perché qualcuno lo ha preso in braccio, ha capito dal tono del suo pianto che aveva fame o freddo, ha risposto. Uno psicoanalista inglese, che dedicò la vita ai bambini, osservò con una formula divenuta famosa che un neonato da solo non esiste: esiste sempre insieme a qualcuno che si prende cura di lui.[4] Prima di poter dire «io», ognuno di noi è stato qualcuno per un altro.
Questa è l'esperienza più originaria del dono: non una cosa ricevuta, ma l'essere stesso che ci è stato consegnato dalle mani di qualcuno. Il neonato non ha fatto nulla per meritarlo. Non ha studiato, non ha lavorato, non ha dimostrato di valere. Vale perché c'è, e lo si ama prima che abbia potuto rendersi amabile. Chiunque abbia assistito a una nascita ricorda il silenzio che segue il primo vagito, l'espressione dei volti attorno, la frase che quasi tutti, in quel momento, pronunciano: «È un dono». La dicono anche i non credenti. E quasi nessuno, nel dirla, si domanda: un dono di chi?
Riprendiamo ora la frase che abbiamo ascoltato nella parte precedente, quella dell'adolescente che sbatte la porta: «Non ho chiesto io di nascere». Dicevamo che essa contiene una verità e che può evolvere in due direzioni. Possiamo ora dire con più precisione quali. Se ciò che ho ricevuto senza chiederlo lo leggo come un debito, come qualcosa su cui qualcuno può avanzare pretese, allora la frase si fa amara e si trasforma in rivendicazione: nessuno mi ha chiesto il permesso, dunque nessuno può pretendere nulla da me. Se invece lo leggo come un dono, la stessa frase cambia senso: proprio perché non l'ho chiesto, non posso averlo meritato; e proprio perché non l'ho meritato, mi è stato dato.
Esiste, a questo punto, un rischio delicato, che riguarda chi ha dato. Accade a volte che un genitore, nel pieno di una lite, esclami: «Dopo tutto quello che ho fatto per te!». È un'espressione umana, nata dalla stanchezza e dal dolore, e non c'è motivo di giudicarla. Ma essa mostra con chiarezza come si possa trasformare, senza volerlo, un dono in un credito. Un dono che pretende riconoscenza smette di essere dono e diventa un investimento. E la gratitudine, per sua natura, non si può esigere: o nasce libera, oppure non nasce. La signora dei pomodori lo sapeva bene.

## La scuola dei salmi

Se si volesse indicare un luogo in cui l'umanità ha imparato, per secoli, a dire grazie per il semplice fatto di esistere, sarebbe difficile trovarne uno più antico e più vivo del libro dei Salmi. Il suo titolo ebraico significa letteralmente «lodi», e già questo indica la direzione: si tratta di centocinquanta canti, composti nell'arco di molti secoli, che vengono pregati ancora oggi, ogni giorno, da ebrei e cristiani di ogni parte del mondo.
Il salmo 8, dopo un esordio di lode, volge lo sguardo al cielo notturno che già conosciamo dalla parte prima: «Quando contemplo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissato, che cos'è l'uomo perché te ne ricordi, il figlio dell'uomo perché te ne curi?».[5] È uno stupore che ha ormai un indirizzo. Chi lo pronuncia sa di essere piccolo, un granello sotto la volta, e proprio in questa piccolezza avverte di essere stato guardato. Non dice: sono un nulla. Dice: sono un nulla, e sono ricordato.
Il salmo 139 sposta lo sguardo dal cielo al grembo. Chi prega ricorda di essere stato tessuto nel seno della madre, e conclude con un'esclamazione: «Ti lodo perché mi hai fatto come un prodigio».[5] La parola «prodigio» esprime la stessa meraviglia che il bambino prova davanti alla luna, ma rivolta ora a

se stessi. Il salmista non si vanta: si stupisce. E tra lo stupore di sé e la gratitudine non passa quasi differenza.
Il salmo 19 contiene una delle immagini più belle: i cieli, dice, narrano la gloria di Dio, il giorno la trasmette al giorno e la notte alla notte, e tutto questo accade senza parole, senza discorsi, senza che si oda la loro voce.[5] È l'idea che l'universo sia una lode muta, e che all'essere umano sia dato di metterla in parole. La gratitudine, in questa luce, non è un sentimento aggiunto: è il compimento di qualcosa che il mondo già fa.
Il salmo 136 ha una struttura singolare, che si ascolta con l'orecchio più che con la ragione. Passa in rassegna la creazione, la liberazione dalla schiavitù d'Egitto, il cammino nel deserto, il dono della terra, e a ogni versetto, per ventisei volte di seguito, ripete lo stesso ritornello: «perché il suo amore è per sempre».[5] La ripetizione è una vera pedagogia: chi lo canta impara, a forza di ripetere, che ciò che ha ricevuto non è un episodio, ma una trama. Chi da ragazzo ha cantato un canone o una filastrocca fino a non poterne più sa come la ripetizione scavi un solco nella memoria.
Memoria: è la parola chiave di un altro salmo, il 103, che comincia con un'esortazione rivolta a se stessi: «Benedici il Signore, anima mia, e non dimenticare nessuno dei suoi benefici».[5] La gratitudine, dunque, ha a che fare con il ricordo. Non si è grati in modo stabile se si dimentica. Chi non ricorda ciò che ha ricevuto finisce per considerarlo dovuto, e il dovuto non suscita riconoscenza. Nasce da qui una pratica che in molte famiglie si è conservata anche quando la fede si è affievolita: la preghiera prima dei pasti, con quella frase che molti hanno ripetuto per anni senza pensarci, «Benedici, Signore, noi e questi tuoi doni». Nel gesto quotidiano del pranzo, essa ricorda che il pane che troviamo sulla tavola ha dietro di sé mani, fatiche, stagioni.
Anche altrove, in culture lontanissime dalla nostra, si trova un gesto analogo. In Giappone, prima di mangiare, si uniscono le mani e si pronuncia una formula, *itadakimasu*, che deriva da un verbo il cui senso è ricevere con umiltà e rispetto, e che viene intesa come un ringraziamento rivolto a tutti coloro che hanno reso possibile il pasto: l'agricoltore, il pescatore, il cuoco, la terra, la pioggia. È un modo diverso di dire la stessa cosa: non mi nutro da solo.
Anche la parola «benedire», che ricorre di continuo nei salmi, merita un momento di attenzione. Viene dal latino *benedicere*, che significa semplicemente «dire bene». Benedire non vuol dire, in origine, compiere un rito: vuol dire parlare bene di qualcuno e di qualcosa, riconoscere che è buono. Nel primo racconto della creazione, alla fine di quasi ogni giornata, Dio guarda ciò che ha fatto e vede che è buono, e alla fine, guardando l'insieme, vede che è molto buono.[6] Chi benedice ripete quello sguardo. Dice bene della vita, non perché sia sempre facile, ma perché ne è degna.

**L'anima come un bimbo svezzato**

Tra i salmi più brevi ce n'è uno di tre versetti soltanto, il 131, che è una piccola perla di realismo psicologico. Chi prega vi confessa di non cercare cose troppo grandi per lui, di non pretendere di capire ogni enigma, e dice: «Ho calmato e placato la mia anima, come un bimbo svezzato in braccio a sua madre».[5]
L'immagine è sorprendente per la sua precisione. Un bimbo svezzato è un bambino che non piange più per il latte, che non strilla per avere qualcosa: sta in braccio alla madre per il semplice piacere di starci. Ha rinunciato alla pretesa e ha trovato la pace. La gratitudine, nella sua forma più matura, ha questo tono: non è una scarica di entusiasmo, ma una quiete. È lo stato di chi non tende più la mano verso qualcosa che gli manca, e si accorge di ciò che già ha.
Chiunque conosca anche da lontano la vita di un adolescente sa quanto questa quiete sia rara e preziosa. Intorno ai quattordici anni ogni cosa spinge verso l'attesa del domani: la prossima uscita, il prossimo video, il prossimo voto, il prossimo compleanno. Il presente è visto come un corridoio da attraversare. Una condizione simile rende quasi impossibile la gratitudine, che è un modo di abitare il presente. E

per questo, forse, non sorprende che i momenti in cui i ragazzi sembrano più grati siano quelli in cui l'attesa si ferma: una notte intera di chiacchiere tra amici, una camminata in montagna senza telefono, il silenzio di una veglia attorno a un fuoco.

**Una gratitudine che conosce il buio**

Sarebbe tuttavia un errore dedurre da quanto si è detto che i salmi siano un inno ininterrotto di felicità. Chi li ha letti sa che una parte molto consistente di essi è fatta di lamenti: gridano contro l'abbandono, chiedono ragione dell'ingiustizia, descrivono la malattia, la persecuzione, la solitudine. Uno dei più celebri, il 22, comincia con le parole che i Vangeli metteranno sulle labbra di Gesù in croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?». Il salmista, in altre parole, conosce Giobbe.
Ed è proprio questa conoscenza a dare alla sua gratitudine un peso che una gratitudine ingenua non avrebbe. Il ringraziamento dei salmi non nasce dalla rimozione del dolore, ma dal suo attraversamento. Il salmo 116 è il canto di uno che si è salvato da un pericolo mortale e che, guardando indietro, si chiede: «Che cosa renderò al Signore per tutto il bene che mi ha fatto?».[5] È la domanda di chiunque abbia ricevuto più di quanto potesse ricambiare. E la risposta che il salmo dà è una delle più sagge che si possano immaginare: «Alzerò il calice della salvezza e invocherò il nome del Signore».[5] Non propone una restituzione, che sarebbe impossibile. Propone di alzare il bicchiere, cioè di ricevere ancora, davanti a tutti, con gioia. La risposta giusta a un dono che non si può ripagare è accoglierlo pienamente.
Qui occorre però dire una cosa con molta chiarezza, perché riguarda tutti coloro che si trovano accanto a chi soffre. La gratitudine non si può comandare. Esiste un uso crudele della parola, che consiste nel dire a chi attraversa una pena: «Dovresti ringraziare, c'è chi sta peggio». Una frase simile non allarga lo sguardo, lo chiude, perché toglie al dolore il diritto di esistere. I salmi non hanno mai fatto questo. Fanno spazio al lamento prima del ringraziamento, e non pretendono che il secondo cancelli il primo. La gratitudine autentica è quella che può permettersi di arrivare tardi, a volte molto tardi, e che non ha fretta di mettere a tacere il pianto.

**Il «c'è» ritrovato**

Ora possiamo tornare a una parola che ci ha accompagnati sin dalla prima parte: il piccolo, prezioso «c'è» con cui il bambino saluta la luna. Abbiamo notato che la nostra lingua unisce in un'unica sillaba l'essere e l'essere-qui. Ma le lingue, quando si confrontano, rivelano profondità diverse. In francese si dice *il y a*, che significa quasi «esso ha là»; in spagnolo *hay*, dalla radice del verbo avere. In tedesco si dice *es gibt*, e qui la sorpresa è ancora maggiore, perché questa espressione, usata ogni giorno per dire semplicemente che qualcosa esiste, significa alla lettera «esso dà».
Il filosofo Martin Heidegger, in una conferenza del 1962 intitolata *Tempo ed essere*, ripartì proprio da questa locuzione quotidiana e ne trasse una domanda vertiginosa.[7] Se per dire che l'essere c'è diciamo che «esso dà», che cosa sarà quell'«esso»? Chi o che cosa dà? E che cosa significa che ciò che c'è ci sia donato? Heidegger non risponde in modo semplice, e di questo parleremo con più cura nella terza narrazione. Per ora ci basta notare come il linguaggio comune, nell'espressione più banale, custodisca in germe l'intuizione dei salmi: dire che qualcosa c'è equivale, in tedesco, a dire che qualcosa è dato.
Su una linea analoga si muove, in anni più recenti, il filosofo francese Jean-Luc Marion, che ha dedicato un'opera imponente al tema della donazione.[8] La sua intuizione di fondo è che le cose non ci appaiono perché noi le produciamo o le costruiamo, ma perché ci vengono incontro, si danno a vedere. Prima di essere conosciuto, il mondo ci è dato. Ogni nostro sapere, ogni nostra spiegazione, ogni nostro progetto si appoggia su un primo dato che non abbiamo fabbricato.

Un'eco di questa verità, tutt'altro che dotta, si può ascoltare in una canzone che migliaia di persone, in ogni parte del mondo, hanno cantato nelle sere in cui ci si sente vivi: *Gracias a la vida*, scritta dalla cilena Violeta Parra e resa celebre da tante voci.[9] Il titolo dice già tutto: un grazie rivolto non a una persona né a un oggetto, ma alla vita stessa, per quanto ha donato. Viene subito da chiedersi a chi si parli, quando si dice grazie alla vita. La domanda non è oziosa. La gratitudine è per sua natura rivolta: si è grati a qualcuno. Che cosa accade, allora, se a quel qualcuno è difficile dare un nome? È una domanda che resterà con noi, e che ciascuna delle grandi tradizioni risolve a modo suo. La tradizione biblica risponde che c'è un Donatore, e che il mondo, essendo dono, non è necessario ma voluto. Altri sentieri tengono viva la gratitudine senza darle un nome. A noi, in questa narrazione, basta riconoscere che l'esperienza esiste ed è universale.
Heidegger notava ancora un'altra parentela, che la lingua tedesca rende visibile: quella tra i verbi *denken*, «pensare», e *danken*, «ringraziare», che condividono la stessa radice.[7] Ne traeva l'idea che il pensare originario sia, in fondo, una forma di ringraziamento: chi pensa davvero ciò che c'è non può non ringraziare. Se è così, lo stupore da cui eravamo partiti nella parte prima e la gratitudine di cui parliamo qui non sono due esperienze diverse, ma due volti della medesima. Lo stupore è il momento in cui si riconosce che c'è; la gratitudine è il momento in cui si riconosce che c'è perché è dato.

**La tavola apparecchiata**

Può servire, per concludere, un'immagine semplice, che molti hanno vissuto senza pensarci. Si torna a casa dopo una lunga giornata, stanchi e un po' storditi, e si trova la tavola già apparecchiata: i piatti, i bicchieri, il pane, la luce accesa sopra la cucina. Qualcuno ha preparato ogni cosa prima del nostro arrivo. Non ci è stato chiesto nulla. Basta sedersi.
Esistere, nella prospettiva dei salmi, assomiglia a questo. Si arriva a una tavola già preparata: non l'abbiamo apparecchiata noi, né abbiamo scelto i commensali, né abbiamo deciso il menù. Il salmo 23, uno dei più amati di tutta la Bibbia, lo dice con una frase di una semplicità disarmante: «Davanti a me tu prepari una mensa».[5] Non occorre altro. Chi se n'è accorto può sedersi senza vergogna, mangiare con gratitudine e invitare a sua volta.
Ma l'immagine, come tutte, ha i suoi limiti, e sarebbe disonesto non dirlo. C'è chi, tornato a casa, trova la tavola vuota. C'è chi si siede e si accorge che manca qualcuno, o che il posto accanto al suo non verrà mai più occupato. C'è chi, rientrando, ha l'impressione che nessuno abbia preparato nulla e che abbia sempre dovuto fare tutto da solo. Per costoro la parola «dono» può suonare come uno schiaffo, o come una favola che altri possono permettersi. Anche a loro la nostra storia dell'esperienza deve ascolto, perché l'esistere non si dà soltanto come grazia. A volte si dà come buio, come nausea, come vertigine. Ed è di questo che ci occuperemo nella parte successiva.

**Note di riferimento**

[1] Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1923-24), poi in *Sociologie et anthropologie*. La triplice obbligazione è formulata come «donner, recevoir, rendre».
[2] Jacques Derrida, *Donner le temps. La fausse monnaie* (1991).
[3] *Gratia*, da cui anche *gratis* e *gratuitus*.
[4] Donald W. Winnicott, *Anxiety Associated with Insecurity* (1952), in *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, Londra 1958.
[5] Salmi (numerazione ebraica, seguita dalle edizioni italiane correnti): Sal 8,4-5 (il cielo e l'uomo); Sal 139,13-14 («Ti lodo perché mi hai fatto come un prodigio»); Sal 19,2-5 (i cieli che narrano, senza

parole); Sal 136 (il ritornello «perché il suo amore è per sempre», ripetuto in ognuno dei ventisei versetti); Sal 103,2 (non dimenticare i benefici); Sal 131,2 (il bimbo svezzato); Sal 22,2 (il grido dell'abbandono; cfr. Mt 27,46 e Mc 15,34); Sal 116,12-13 (che cosa renderò; il calice della salvezza); Sal 23,5 (la tavola preparata).
[6] Genesi 1,4.10.12.18.21.25 («era cosa buona») e 1,31 («era molto buono»).
[7] Martin Heidegger, *Zeit und Sein* (conferenza del 1962), in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969: l'espressione «Es gibt». Sulla parentela tra *denken* e *danken*: *Was heißt Denken?* (1954).
[8] Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997.
[9] Violeta Parra, *Gracias a la vida* (1966).

# Parte quarta
# L'angoscia e la nausea, ovvero quando l'essere si fa opaco

### Una domenica pomeriggio

Non è accaduto nulla. È questo l'aspetto più strano. Un ragazzo di quindici anni è in camera sua, in una domenica pomeriggio di fine ottobre, e la luce obliqua che entra dalla finestra disegna sul pavimento un rettangolo giallo. Ha già fatto i compiti. Ha già guardato quello che c'era da guardare. Da lontano giungono i rumori della casa: una pentola in cucina, la televisione accesa in salotto, qualcuno che passa l'aspirapolvere. Tutto è come sempre.
E a un tratto qualcosa si inceppa. Gli oggetti attorno a lui, la scrivania, la lampada, la maglietta abbandonata sulla sedia, gli appaiono come se fossero lì per caso, senza una ragione, e anche lui con loro. Le parole con cui li chiama si svuotano, come accade a una parola ripetuta troppe volte, finché non significa più niente. Sente un peso senza nome, e con il peso la domanda che non sa formulare: «E io, che cosa ci faccio qui?». Non è tristezza, perché nessuno gli ha fatto un torto. Non è paura, perché non c'è nulla da cui fuggire. È una sensazione di eccedenza, come se l'esistenza fosse una stanza troppo grande, o troppo piena, o semplicemente di troppo.
Poi squilla il telefono, un amico gli scrive, la madre lo chiama per la merenda, e il momento passa. Ma non del tutto: lascia dietro di sé un'ombra, come il segno che resta sul pavimento dopo che si è spostato un mobile.
Chi legge ha probabilmente capito. Quasi tutti, nel corso della vita, abbiamo conosciuto un pomeriggio simile, magari più volte, magari con un nome diverso: noia, malinconia, vuoto, inquietudine. Se ne parla con difficoltà, e spesso si preferisce non parlarne, perché si teme di apparire strani o ingrati. Eppure tacerla significherebbe raccontare una storia dell'esperienza dell'essere dimezzata. Le prime tre parti ci hanno portati dallo stupore alla contingenza e da questa al dono. Ora dobbiamo guardare l'altra faccia della stessa medaglia, quella in cui la fragilità di ciò che c'è non si rivela come grazia, ma come abisso.

### Perché non è paura

Una distinzione preliminare ci aiuterà a orientarci. Nella lingua di tutti i giorni usiamo spesso come sinonimi la paura e l'angoscia, ma i pensatori che hanno studiato questa esperienza ne hanno colto la differenza decisiva. La paura ha sempre un oggetto: si ha paura di un cane che ringhia, di un esame, di una strada buia, di una persona. Si sa di che cosa si tratta, e si può fuggirlo, affrontarlo, rimandarlo. L'angoscia, invece, non ha un oggetto preciso. Chi la prova, se gli si chiede di che cosa abbia timore,

non sa che cosa rispondere. Ha l'impressione di essere minacciato da nulla, e proprio questo nulla lo inquieta.
È come l'inquietudine di chi si sveglia di notte in una casa familiare e, senza che sia successo niente, avverte che qualcosa non è come dovrebbe. Si accende la luce, si guarda in ogni angolo, e non c'è nessuno. L'inquietudine, però, resta. Ciò che spaventa non è dentro la stanza: è la stanza stessa, il fatto che ci sia, e che ci sia io dentro, e che nessuno mi abbia dato una spiegazione.
I filosofi hanno detto in molti modi che l'angoscia ha a che fare con la contingenza che abbiamo incontrato nella seconda parte. Se le cose avrebbero potuto non esserci, e io stesso avrei potuto non esserci, e nulla mi garantisce il perché della mia presenza, allora il terreno su cui poggio perde la sua evidenza. Lo stupore e l'angoscia, in fondo, nascono dalla stessa incrinatura. Cambia soltanto la tonalità con cui la si vive.

**Il silenzio degli spazi**

Tra i primi a descrivere con precisione questa esperienza, nell'età moderna, ci fu un uomo che era insieme un genio della scienza e un credente appassionato: Blaise Pascal. Visse nella Francia del Seicento, inventò una calcolatrice quando era ancora un ragazzo, fece esperimenti sulla pressione dell'aria e sul vuoto, e morì a trentanove anni lasciando una raccolta di frammenti, i *Pensieri*, che non aveva avuto il tempo di ordinare.
In uno di quei frammenti Pascal descrive lo spaesamento di chi, grazie ai telescopi e alle nuove scoperte, comincia a rendersi conto della vastità dell'universo. Il cielo non è più una cupola amichevole sopra la terra: è uno spazio immenso, che non finisce, e in cui l'uomo è un punto. E scrive una frase che è rimasta nella memoria di moltissimi lettori: il silenzio eterno di questi spazi infiniti lo spaventa. Si noti che cosa spaventa Pascal. Non la grandezza del cielo, che pure è meravigliosa, e non gli astri. Spaventa il silenzio. Gli spazi non rispondono, non dicono nulla, non si curano di lui. È l'esperienza che il ragazzo della domenica pomeriggio conosce bene: il mondo sta lì, immenso, e non offre spiegazioni.
In un altro punto dei *Pensieri* Pascal si guarda dall'esterno, con un'ironia quasi tenera. Considera la brevità della sua vita, assorbita nell'eternità che la precede e in quella che la segue, il piccolo spazio che occupa e che vede, inabissato nell'infinità di spazi che non conosce e che non lo conoscono, e dice di spaventarsi e di stupirsi di trovarsi qui anziché là, ora anziché allora, perché nessuna ragione spiega perché proprio qui e proprio ora.[1] Non si può non riconoscere, in questa pagina, la stessa domanda del bambino sul sedile posteriore, quella con cui abbiamo cominciato. Soltanto che ora lo stupore ha cambiato registro: dall'incanto al brivido.
Pascal sapeva anche qualcosa che oggi ci riguarda da vicino. Notò che gli esseri umani, davanti a questa vertigine, hanno inventato un'infinità di rimedi per non guardarla. Li chiamò *divertissement*, divertimento, nel senso originario di ciò che ci distoglie. Scrisse che tutta l'infelicità degli uomini deriva da una sola cosa: non saper restare in riposo in una camera.[2] Nessuno ha mai descritto meglio una generazione di ragazzi, e di adulti, con un telefono sempre in mano. Il dito che scorre sullo schermo, immagine dopo immagine, non è soltanto un passatempo: è un modo, spesso inconsapevole, di non restare soli con la domanda. Non occorre condannarlo. Basta riconoscere che, come ogni rimedio, funziona finché la domanda non bussa più forte.

**La vertigine della libertà**

Due secoli dopo Pascal, un giovane danese di Copenaghen, Søren Kierkegaard, dedicò un intero libro all'angoscia. Non era un uomo felice, e la sua vita fu segnata da lutti e da scelte dolorose, ma aveva uno sguardo di rara acutezza su ciò che accade nell'animo quando si trova davanti a una scelta.

La sua idea più famosa è semplice da enunciare e profonda da meditare: l'angoscia è la vertigine della libertà.[3] Per spiegarla ricorre a un'immagine che tutti comprendono. Si pensi a una persona che si affaccia sull'orlo di un precipizio e guarda in basso. Prova una vertigine. Ma da dove viene, chiede Kierkegaard? Non soltanto dall'abisso, che sta lì tranquillo, e nemmeno soltanto dagli occhi, ma dal fatto che la persona potrebbe, in qualunque istante, compiere un gesto qualsiasi. È la possibilità, più che il vuoto, a farla girare.
Chiunque sia salito, da bambino, sul trampolino alto di una piscina conosce questa sensazione. Dal basso sembrava una cosa facile. In cima, con i piedi sul bordo e l'acqua molto più lontana del previsto, il corpo sa benissimo che cosa fare, ma qualcosa esita. Per qualche secondo che pare lunghissimo, tutto è ancora possibile: tuffarsi, tornare indietro, restare fermi. E questo «tutto è possibile» produce un giramento di testa che nessun pericolo concreto basterebbe a spiegare.
Kierkegaard sostiene che questa vertigine è la condizione di chi è libero. Un animale non la conosce, perché segue il proprio istinto. L'essere umano la conosce, perché sa di poter scegliere, di poter diventare qualcuno o nessuno, di poter fare il bene o il male, e di non avere una strada già tracciata. Non è una malattia dello spirito, è il suo prezzo. Chi non provasse mai angoscia sarebbe, in qualche modo, meno libero.
Per un adolescente tutto questo ha una concretezza immediata. A quattordici, a quindici, a diciassette anni, la vita si apre sul possibile: che cosa studierò, chi amerò, chi diventerò, in che cosa crederò. Gli adulti dicono spesso che è un tempo meraviglioso, perché hanno dimenticato quanto sia vertiginoso. Avere davanti tutto il possibile significa anche non avere, per un lungo tratto, nulla di sicuro. Molta dell'inquietudine dei ragazzi, che si manifesta come irritabilità, come chiusura, come indifferenza ostentata, è semplicemente il capogiro di chi sta sul bordo.

**L'Islandese e la Natura**

Se Pascal e Kierkegaard avevano posto la questione in un orizzonte di fede, un poeta italiano seppe rendere questa esperienza nella sua forma più nuda, priva di ogni consolazione religiosa. Giacomo Leopardi, nato a Recanati nel 1798, visse una giovinezza di studio sterminato, di salute fragile e di solitudine, in una casa piena di libri e povera di sguardi che gli rispondessero.
Qualunque studente di scuola media conosce *L'infinito*, il breve componimento in cui il poeta, seduto su un colle, dietro una siepe che gli impedisce di vedere l'orizzonte, immagina interminati spazi e sovrumani silenzi, e sente il cuore quasi spaventarsi. Il componimento si chiude con un verso che molti sanno a memoria: «E il naufragar m'è dolce in questo mare».[4] La cosa straordinaria è la compresenza dei due sentimenti: lo spavento dell'infinito, e la dolcezza dell'abbandonarvisi. Pascal aveva sentito soltanto il brivido. Leopardi sa che la stessa vertigine può avere anche un lato di abbandono.
Ma il Leopardi più amaro, quello delle *Operette morali*, ci consegna una pagina che dialoga direttamente con quella di Giobbe. È il *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Un uomo, scappato dalla sua terra gelata per sottrarsi alla sofferenza, ha viaggiato in lungo e in largo per il mondo e ha scoperto che dovunque va il dolore lo raggiunge. Un giorno, in una regione deserta dell'Africa, incontra una gigantesca figura di donna, a metà tra il bello e il terribile: è la Natura in persona.
L'Islandese, esasperato, le rivolge una domanda che è il grido di Giobbe: a chi giova, a chi piace questa vita infelice? Perché mi hai fatto?
La risposta della Natura, qui, è radicalmente diversa da quella della tempesta biblica. Non c'è alcuna tenerezza nascosta, nessuna rivelazione di un senso. La Natura risponde che non ha mai pensato agli uomini, che il mondo non è stato fatto per loro, che la sua vita è un incessante ciclo di produzione e distruzione, di cui ella stessa non si accorge. E il dialogo si chiude, senza una vera conclusione, con due possibili destini per l'Islandese, entrambi senza gloria.[5]

Il confronto con Giobbe è istruttivo. In entrambi i casi un uomo interroga l'universo sul senso della propria sofferenza, e in entrambi i casi l'universo non risponde con una spiegazione. Ma nel libro biblico il silenzio si rompe, e a Giobbe viene donata una presenza: i suoi occhi, alla fine, vedono. Nel dialogo di Leopardi la Natura non conosce chi le sta davanti. È la stessa questione con due esiti opposti: nel primo la contingenza diventa il luogo di un incontro, nel secondo si trasforma nel segno di un'indifferenza.
Leopardi chiamava *noia* una cosa che i ragazzi conoscono assai bene, perché la pronunciano continuamente nelle domeniche di pioggia: «Mi annoio». Non intendeva la semplice mancanza di cose da fare. Pensava, in modo più profondo, al sentimento del vuoto che accompagna ogni desiderio non soddisfatto, e che resta anche quando lo è. Arrivò a considerarla, secondo una nota formulazione dello *Zibaldone*, il più nobile tra i sentimenti umani, perché dice che l'anima è troppo grande per le cose che la riempiono. È un'osservazione che consola chi la ascolta: se mi annoio, forse è perché il mio cuore cerca qualcosa di più di ciò che mi viene offerto. L'adulto che alla frase «mi annoio» risponde con un elenco di attività non coglie che il ragazzo, a volte, sta dicendo una cosa seria.

**La radice del castagno**

Giungiamo infine alla pagina che ha dato nome a questa esperienza nel Novecento. Nel 1938 Jean-Paul Sartre pubblicò un romanzo intitolato *La nausea*. Il protagonista, Antoine Roquentin, è un uomo di trent'anni che vive in una cittadina di provincia, Bouville, dove studia la vita di un personaggio storico del Settecento. La sua esistenza è in apparenza tranquilla, ma da qualche tempo lo assale un malessere strano, che non sa spiegarsi. Gli oggetti più comuni, un sasso, un bicchiere, una maniglia, gli sembrano improvvisamente indecifrabili, quasi viscidi, e provoca in lui una specie di disgusto fisico, una dolce e opprimente nausea.
Il culmine del romanzo si svolge in un giardino pubblico. Roquentin è seduto su una panchina, sotto un castagno. Guarda, distratto, la radice dell'albero che affonda nel terreno, nera, nodosa, contorta. E a un tratto, mentre la guarda, capisce. Capisce che quella radice, come tutte le cose, è lì senza ragione, senza necessità, che nulla l'obbligava a esserci e che tutto, intorno a lui, è semplicemente presente, massiccio, gratuito. La parola che Sartre ripete è *de trop*: di troppo, in eccesso.[6] Le cose sono di troppo. E Roquentin stesso, scopre con orrore, è di troppo.
In quel momento il personaggio usa una parola che il lettore di questa storia già conosce: contingenza. Nella sua scoperta, essa è l'essenziale: l'esistenza, per definizione, non è necessità, esistere è semplicemente essere lì.[6] Sono le stesse parole con cui, nella seconda parte, abbiamo descritto l'esperienza del pesce rosso. Ma la tonalità è opposta. Nella radice del castagno non c'è nessun dono. Non c'è un tavolo apparecchiato, né qualcuno che l'abbia preparato. C'è solo una massa di esistenza che non si giustifica.
È questo che rende il romanzo di Sartre così istruttivo. Ci mostra che le due esperienze, la grazia e la nausea, non nascono da due fatti diversi, ma dalla stessa constatazione: le cose potevano non esserci, e ci sono. Il salmista e Roquentin guardano la stessa realtà. Il primo la riceve come un invito, il secondo la subisce come un eccesso. La differenza non sta nei fatti, ma nel modo in cui essi si danno e nel modo in cui sono accolti.

**Una distinzione necessaria**

A questo punto occorre dire, con la massima chiarezza, una cosa che riguarda chiunque abbia a che fare con ragazzi e giovani. Ciò che abbiamo descritto finora è un'esperienza umana normale, anche se dolorosa: la vertigine di chi si accorge che l'esistere non è ovvio. Fa parte della crescita. Non è un

difetto da correggere né una malattia da curare, e, se la si ascolta con rispetto, può diventare l'inizio di una ricerca preziosa.
Ma esiste anche un altro genere di sofferenza, che con la filosofia non si cura. Quando l'angoscia diventa continua, quando non lascia più spazio ad altro, quando impedisce di dormire, di mangiare, di studiare, di stare con gli altri, quando fa sentire che nulla ha più senso e nulla potrà più averne, allora non siamo più davanti a una domanda, ma a una sofferenza che chiede cura. In quel caso la risposta giusta non è un bel discorso sul senso dell'esistenza, ma l'aiuto di persone competenti: un medico, uno psicologo, un adulto di fiducia che si fermi accanto e non faccia finta di niente. Saper distinguere tra la tristezza che è una domanda e quella che è un male è uno dei compiti più delicati di chi accompagna i giovani, e non va mai affrontato da soli.
Anche in questo caso, un'indicazione ci viene dal libro di Giobbe. I suoi tre amici, nei sette giorni di silenzio, hanno fatto la cosa giusta: sono stati lì. Hanno sbagliato soltanto quando hanno cominciato a spiegare. Davanti a chi attraversa il buio, la prima forma di aiuto non è una teoria, ma una presenza che non se ne va.

**Che cosa rivela l'angoscia**

Ci si può chiedere, per concludere questa parte, che cosa mostri l'angoscia. Una lunga tradizione di pensiero ha sostenuto che essa non è soltanto un malessere, ma una forma di conoscenza. Heidegger, in una celebre conferenza del 1929, scrisse che nell'angoscia l'ente nella sua totalità si ritira, come se scivolasse via, e ci lascia davanti al nulla.[7] Torneremo su questa tesi nella terza narrazione, dove ne valuteremo la portata e i limiti. Per ora ci basta cogliere l'idea di fondo: ciò che ordinariamente ci sostiene, le abitudini, i compiti, i rumori di fondo, per un istante si sospende, e ci accorgiamo che nulla di ciò che ci sostiene è necessario.
Questa scoperta può avere due esiti. Può chiudere, e allora l'angoscia diventa un abisso in cui ci si smarrisce: il mondo appare ostile o indifferente, l'esistere un peso da trascinare. Oppure può aprire, e diventare la soglia di una ricerca, perché solo chi ha sentito la vertigine capisce davvero che cosa significhi essere accolti. Il bambino sul sedile posteriore, il ragazzo della domenica pomeriggio, Pascal, Kierkegaard, Leopardi, Roquentin: tutti sono andati a toccare il fondo della domanda. Ciò che li distingue, alla fine, non è la profondità del loro sguardo, ma ciò che hanno incontrato mentre guardavano.
Questa osservazione ci porta a una considerazione che ci consegna alla parte successiva. Nessun argomento ha mai convinto una persona angosciata che la vita valga la pena. Le dimostrazioni, le consolazioni, le formule non bastano. Ciò che spesso accade, invece, è che qualcuno si sieda accanto, e che la sua semplice presenza cambi la qualità della stanza.
Chiunque abbia avuto un bambino che temeva il buio conosce la scena. La camera è la stessa di sempre, il letto, l'armadio, il pupazzo sulla sedia. Ma, a luce spenta, tutto si fa minaccioso: l'armadio ha un'ombra che sembra un volto, la porta socchiusa nasconde chissà che cosa. Il bambino non si calma con una spiegazione sulla natura delle ombre. Si calma quando un genitore lascia accesa una piccola luce nel corridoio e la porta appena socchiusa, in modo che una striscia dorata entri nella stanza. Il buio non scompare. Ma diventa abitabile, perché si sa che qualcuno è lì vicino.
Di questa luce sottile, di questo volto che cambia la stanza, parleremo nella parte successiva, dedicata all'incontro.

**Note di riferimento**

[1] Blaise Pascal, *Pensées*, frammento 206 dell'edizione Brunschvicg (201 nell'edizione Lafuma): «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie». Il passo sulla brevità della vita e sullo stupore di trovarsi «ici plutôt que là» è il frammento 205 Brunschvicg (68 Lafuma).
[2] Pascal, *Pensées*, frammento 139 Brunschvicg (136 Lafuma), sul *divertissement*: l'infelicità degli uomini deriva dal non saper «demeurer en repos dans une chambre».
[3] Søren Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia* (1844). La formula: l'angoscia come «the dizziness of freedom» (in danese *Frihedens Svimmelhed*), nella traduzione inglese di H. V. e E. H. Hong. L'immagine dell'abisso è sviluppata nel cap. II.
[4] Giacomo Leopardi, *L'infinito*, in *Canti* (composto nel 1819), v. 15: «E il naufragar m'è dolce in questo mare».
[5] Giacomo Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali* (1824). Sulla noia: *Zibaldone di pensieri*, passim, in particolare le riflessioni sulla noia come sentimento che rivela l'eccedenza dell'anima rispetto agli oggetti.
[6] Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (1938). L'espressione *de trop* ricorre nella scena della radice del castagno; la formula sulla contingenza suona: «L'essentiel, c'est la contingence».
[7] Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929), conferenza inaugurale tenuta a Friburgo, sulla funzione rivelatrice dell'angoscia (*Angst*) e sul nulla (*das Nichts*).

# Parte quinta
# L'incontro, ovvero essere riconosciuti

**Qui c'è posto**

È il primo giorno di scuola in una città nuova. Una ragazza di tredici anni, arrivata da un'altra regione a metà anno perché suo padre ha cambiato lavoro, esce dalla fila della mensa con il vassoio in mano e si ferma. La sala è piena di rumore. Ci sono tavoli lunghi, gruppi già formati, risate che si rincorrono da un capo all'altro. Ognuno sembra avere un posto, e lei no. Cammina per un tratto con gli occhi bassi, cercando un angolo dove sparire, e sente crescere dentro la sensazione che abbiamo descritto nella parte precedente: quella di essere di troppo.
Poi, da un tavolo, una voce: «Ehi, qui c'è posto». Una compagna che lei non conosce ha tolto lo zaino dalla sedia accanto. Non aggiunge altro. La ragazza si siede, e la mensa è la stessa di un minuto prima, con lo stesso rumore e lo stesso odore di sugo e di detersivo. Eppure è un altro luogo. Ha smesso di essere una distesa di sconosciuti ed è diventata un posto dove, per lo meno, una sedia l'aspettava.
«C'è posto». Torna, in questa frase minima, il piccolo «c'è» che ci accompagna dalla prima parte, quando il bambino, indicando il cielo, diceva «c'è la luna». Ora la parola ha cambiato destinatario: non più «c'è la luna», ma «c'è posto per te». Esistere, per un essere umano, non significa soltanto che qualcosa sia. Significa anche che ci sia un posto, e che qualcuno lo tenga.
Nelle quattro parti precedenti abbiamo seguito l'esperienza dell'essere nelle sue tonalità più solitarie: lo stupore, la fragilità, il dono, l'angoscia. Questa quinta parte introduce una novità decisiva, perché mostra che l'essere non si dà soltanto al singolo che guarda il cielo o la radice di un albero, ma si dà anche, e forse soprattutto, attraverso un altro volto.

## Chiamati per nome

Chiunque sia stato in un aeroporto affollato, o nel corridoio di una scuola nell'ora dell'intervallo, conosce un fenomeno curioso. In mezzo a centinaia di voci confuse, di cui non si distingue una sola parola, ce n'è una che si stacca all'improvviso e ci raggiunge: qualcuno ha pronunciato il nostro nome. Ci si volta prima ancora di pensare. Il corpo ha riconosciuto, in quel suono, qualcosa che lo riguarda in modo unico.

Il nome non è un'etichetta. Un'etichetta serve a distinguere un oggetto da un altro, e potrebbe essere sostituita da un numero. Il nome, invece, è il modo in cui un'altra persona ci dice «tu». Ogni bambino lo sa senza saperlo: intorno al sesto mese comincia a voltare la testa quando lo si chiama, e il suo volto si illumina. Ogni ragazzo lo sa: quando un genitore, in un momento di collera, pronuncia il nome e il cognome per intero, capisce che la faccenda è seria, ma capisce anche, in fondo, di essere preso sul serio. Si viene chiamati per nome soltanto da chi ci riconosce.

La Bibbia ha dato a questa esperienza una forza straordinaria. Nel libro di Isaia, Dio dice al suo popolo: «Non temere, perché ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni».[1] E nel Vangelo di Giovanni, nel giardino della tomba vuota, una donna piange e non riconosce l'uomo che le sta davanti, che scambia per il custode. Basta una parola perché tutto cambi. Egli le dice: «Maria!». Ella si volta e risponde: «Rabbunì!». Non è stata una dimostrazione a farla riconoscere, e nemmeno un ragionamento, ma il proprio nome pronunciato da quella voce.

Ciò che questi racconti sanno, e che ogni vita conferma, è che essere chiamati per nome equivale a ricevere, una seconda volta, il permesso di esistere. La prima volta ci è stato dato il mondo senza che lo chiedessimo. La seconda volta qualcuno ci dice: ti vedo, so chi sei, e sono contento che tu ci sia.

## Due parole fondamentali

Nel 1923 un filosofo di origine viennese, Martin Buber, pubblicò un libretto di poche pagine, scritto in uno stile quasi poetico, che avrebbe cambiato il modo di pensare i rapporti tra le persone. Si intitola *Io e Tu*.[2] L'idea di partenza è di una semplicità disarmante: l'essere umano non ha un solo modo di rivolgersi al mondo, ne ha due, e ciascuno è definito da una «parola fondamentale». La prima è la coppia Io-Esso. La seconda è la coppia Io-Tu.

Nella parola Io-Esso il mondo è un insieme di cose che si osservano, si misurano, si usano. L'albero è un legno da tagliare oppure una specie da classificare; il cassiere è una funzione che mi dà il resto; l'orario dell'autobus è un'informazione. È un modo di stare al mondo indispensabile: senza di esso non si costruirebbero case né si curerebbero malattie. Nella parola Io-Tu, invece, ciò che mi sta davanti non è un oggetto tra gli altri, ma una presenza con cui entro in relazione con tutto me stesso, senza riserve e senza intermediari.

Buber porta l'esempio di un albero. Lo si può guardare come lo guarderebbe un pittore, un botanico, un falegname; lo si può misurare, descrivere, ridurre a una legge. Ma può accadere, dice, che mentre lo contemplo mi senta preso in una relazione, e che l'albero smetta di essere un Esso e diventi un Tu. Non perde nulla di ciò che sapevo di lui. Ma lo incontro.

Si pensi a come questa distinzione si riflette sulle persone. Un insegnante può vedere in una classe «la terza B», un blocco di quindici alunni da portare a fine programma, oppure può vedere Marco, che da due settimane non alza più lo sguardo. Un adolescente può essere trattato come un numero dentro una classifica, un nome nell'elenco dei contatti, una quantità di sguardi su uno schermo; oppure può essere guardato da qualcuno che lo riconosce. Nei due casi non cambia la persona. Cambia la parola con cui viene pronunciata.

Il pensiero di Buber contiene tre frasi che si possono ricordare quasi come aforismi. La prima dice che all'inizio c'è la relazione. La seconda: l'essere umano diventa io mediante il tu. La terza, forse la più bella: ogni vita vera è incontro. Si coglie qui il filo che unisce questa parte alla precedente. Nella terza parte avevamo visto che prima di poter dire «io», ognuno di noi è stato qualcuno per un altro. Buber ne trae la conseguenza: l'io che parla non è un punto isolato che solo dopo entra in relazione, ma nasce già dentro una relazione.
C'è poi un'osservazione che rende il suo pensiero più vero di molte teorie ottimistiche. Il Tu, dice Buber, non si trova cercandolo: mi viene incontro come una grazia. E nessun Tu dura per sempre. Ogni persona amata, col tempo, rischia di scivolare nell'abitudine e di diventare un Esso: il marito che si dà per scontato, l'amico che si chiama soltanto quando serve, il figlio che si conosce a memoria e che si smette di guardare. Non si può vivere sempre nel Tu. Ci si ritorna, a volte dopo anni, per un gesto improvviso, una parola inattesa, un lutto.

**La notte e il volto**

Chi ha attraversato una notte insonne ne conosce un tratto particolare. Il silenzio sembra pieno, quasi rumoroso. Nessuno è presente, ma qualcosa c'è: il buio, il tempo che non passa, un'esistenza impersonale che non appartiene a nessuno e che ci circonda. Non si ha paura di qualcosa; si ha paura, per così dire, dell'esserci stesso, che continua senza di noi e contro di noi.
Il filosofo che ha descritto con più precisione questa condizione si chiamava Emmanuel Levinas. Nato nel 1906 a Kaunas, in Lituania, studiò in Francia e poi a Friburgo, ascoltando le lezioni di Husserl e di Heidegger. Divenne cittadino francese, fu prigioniero di guerra durante il secondo conflitto mondiale, e al ritorno scoprì che buona parte della sua famiglia era stata sterminata in Lituania. Tutta la sua opera è segnata da questa ferita, e dal tentativo di pensare che cosa renda ancora possibile, dopo un simile abisso, la fiducia nell'uomo.
In un libro del 1947 Levinas diede un nome a quell'esistenza anonima che si avverte nelle notti insonni: la chiamò *il y a*, espressione francese che corrisponde al nostro «c'è».[3] Si sente l'eco della nostra parte prima, e si sente anche l'eco della parte quarta. Questo «c'è» senza nessuno è la nausea di Roquentin, il suo *de trop*, osservato in una notte di veglia: un essere puro, senza volto, senza senso, senza uscita.
E come se ne esce? Levinas risponde con una parola che resta forse la più celebre del suo pensiero: *il volto*.[4] Si faccia attenzione, perché non intende il volto in senso fisico. Non è il colore degli occhi, né la forma del naso, né l'espressione che si può descrivere. Anzi, nel momento in cui descrivo il volto di qualcuno come un insieme di tratti, ho già smesso di incontrarlo, perché l'ho trasformato in un oggetto. Il volto, per Levinas, è ciò che di un altro mi raggiunge prima che io lo possa afferrare: la sua nudità, la sua esposizione, la sua fragilità senza difese. Un volto mi guarda, e in quel guardare mi interpella.
Basta un'immagine quotidiana per comprendere. Un anziano sale sull'autobus affollato, tutti i posti sono occupati, lui si aggrappa al palo con una mano che trema. Prima ancora di aver deciso qualsiasi cosa, prima di aver ragionato sul rispetto dovuto agli anziani, si avverte qualcosa: un richiamo, una specie di urto leggero, la sensazione di essere chiamati in causa. Si può rispondere alzandosi, oppure si può chiudere gli occhi e fingere di guardare il telefono; ma, in entrambi i casi, il richiamo c'è stato. Lo stesso accade davanti a un bambino che piange nel supermercato, o a un compagno che attraversa il corridoio con gli occhi arrossati e le spalle curve.
Levinas osserva che questo richiamo precede ogni nostra decisione. Non scegliamo di essere interpellati: lo siamo già. Egli ne trae una conseguenza radicale, che mette in discussione una parte importante della filosofia occidentale: prima di chiedersi che cosa sia l'essere, e perché ci sia qualcosa anziché nulla, c'è una questione più urgente, che è quella posta da un volto. Per questo propose di considerare l'etica, e non l'ontologia, come la filosofia prima.[4] Anche questo punto sarà ripreso nella

terza narrazione, in dialogo con Heidegger. Qui ci basta l'intuizione: la domanda sull'essere non cade nel vuoto, perché prima di essa c'è già qualcuno che mi guarda.
È istruttiva anche la parola con cui noi, in italiano, indichiamo ciò che nasce da questo richiamo: responsabilità. Viene dal latino *respondere*, che vuol dire rispondere. Essere responsabili significa, alla lettera, essere capaci di rispondere a qualcuno che ci ha chiamati. Non è in primo luogo un peso, né un obbligo imposto dall'esterno: è la risposta a una chiamata che ci ha già raggiunti.

**La strada di Emmaus**

Uno dei racconti più belli della tradizione cristiana mette in scena proprio questo passaggio dalla solitudine all'incontro, e lo fa con una finezza psicologica che non ha perso nulla della sua forza.[5] Due uomini camminano, la sera di un giorno di festa, lungo una strada polverosa che porta a un villaggio chiamato Emmaus. Sono discepoli di un maestro appena morto, e la loro delusione è totale. Il testo dice che hanno il volto triste. Parlano tra loro, ripassano i fatti, cercano di capire che cosa sia andato storto, e più parlano più si convincono che tutto è finito.
A un certo punto, un forestiero si accosta a loro e cammina con loro. Non si presenta. Fa una sola cosa, ed è la più importante: domanda. Chiede di che cosa stiano discutendo, e ascolta. Lascia che raccontino per intero il loro dolore, senza interromperli, senza correggerli, senza offrire consolazioni preconfezionate. Solo dopo comincia a parlare, e le sue parole, per quanto non cancellino la tristezza, la illuminano.
I due non lo riconoscono. Eppure, alla fine del viaggio, quando il forestiero fa finta di proseguire, lo trattengono con una frase che è una delle più umane di tutta la Scrittura: «Resta con noi, perché si fa sera». Siedono a tavola. Egli prende il pane, lo spezza, e in quel gesto i loro occhi si aprono. Lo riconoscono. E subito lui scompare. Allora si dicono l'un l'altro: «Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre conversava con noi lungo la via?».
In questo racconto si ritrovano molti fili di ciò che abbiamo seguito. C'è la tristezza dell'angoscia, la strada vuota di senso, la sera che scende. C'è la tavola, che nella terza parte era l'immagine del dono. C'è il pane spezzato, gesto di condivisione, ricordo di quella gratitudine che sa di non essersi fatta da sola. Ma soprattutto c'è un compagno di viaggio che cambia la qualità del cammino non perché risolva il problema, ma perché lo percorre insieme. I discepoli non ricevono una spiegazione che faccia tornare i conti: ricevono una presenza che li ascolta, e il loro cuore, a poco a poco, si riscalda.
C'è un particolare che i lettori attenti non mancano di notare. Nel momento in cui lo riconoscono, lui non c'è più. Il riconoscimento non è un possesso: il Tu, come diceva Buber, non si trattiene. Rimane però qualcosa di decisivo: i discepoli si alzano, nonostante sia già notte, e tornano di corsa verso la città da cui erano fuggiti. La strada che prima era di fuga diventa strada di ritorno. Un incontro vero non lascia le persone dove le ha trovate.
Una lettera del Nuovo Testamento custodisce, in una sola riga, la sapienza di questo racconto: non dimenticate l'ospitalità, perché alcuni, praticandola, hanno accolto degli angeli senza saperlo.[6] È un'esortazione concreta, fatta di porte aperte e di sedie liberate, e lascia intuire che dietro ogni volto che ci viene incontro, specie il più inatteso, può nascondersi molto più di quanto vediamo.

**Voglio che tu sia**

Possiamo ora tornare a Roquentin, il personaggio di Sartre, seduto sulla panchina di fronte alla radice del castagno. Si sente di troppo, e sente di troppo ogni cosa. Che cosa gli si potrebbe dire? Nessun ragionamento servirebbe. Si potrebbe soltanto sedersi accanto a lui e, con la voce, con la presenza, con lo sguardo, comunicargli il contrario di ciò che sta pensando. Esiste una formula che condensa questo

gesto, e che una grande pensatrice del Novecento, Hannah Arendt, aveva scelto come cuore del suo studio sull'amore in Agostino: *volo ut sis*, «voglio che tu sia».[7]
Si rifletta su quanto siano poche e quanto siano grandi queste parole. Non dicono: voglio che tu sia felice, oppure che tu sia come me, oppure che tu faccia questo o quello. Dicono semplicemente: voglio che tu ci sia. È l'opposto dell'esperienza del *de trop*. Chi si sente di troppo ha bisogno di sentirsi dire, con la voce o con i fatti, che c'è qualcuno per cui è proprio il contrario: che la sua esistenza non è un eccesso da sopportare, ma un bene da desiderare.
Questo spiega perché l'incontro, nella sua forma più alta, possa avere sull'esperienza dell'essere un effetto che nessuna spiegazione ha. Non risolve il mistero della contingenza. Il bambino sul sedile posteriore, davanti al perché del mondo, continuerebbe a chiedersi perché. Ma qualcosa è cambiato: la contingenza ha trovato un volto. Il fatto che io esista, pur senza ragione sufficiente, non è più soltanto un dato bruto, perché qualcuno lo ha accolto, lo ha chiamato per nome, lo ha voluto. Il «non ho chiesto io di nascere» dell'adolescente, che nella seconda parte suonava come una protesta, riceve qui una risposta imprevista: forse nessuno ha chiesto a te, ma qualcuno, dopo, ha detto sì.
Per molti ragazzi la scoperta di essere voluti è la scoperta più decisiva della vita. Può avvenire in un incontro con un amico, in un amore, nello sguardo di un adulto che ha creduto in loro quando nessuno lo faceva, in un gruppo dove si è accolti senza dover meritare. Chi l'ha vissuta racconta, di solito, di averne ricavato non un'idea nuova ma un respiro: come se il mondo, da un istante all'altro, avesse smesso di essere un luogo ostile e avesse cominciato a farsi abitabile.

**Ciò che si riceve con un volto**

Sarebbe tuttavia un'ingenuità concludere che l'incontro risolva ogni cosa. Anzi, proprio perché è così prezioso, comporta un rischio. Chi ha ricevuto il proprio posto da un volto sa che quel volto può non esserci più. L'amico può trasferirsi, l'amore può finire, il genitore può ammalarsi, il maestro può morire. L'incontro apre l'essere, ma lo apre nella sua fragilità, perché ciò che si riceve con un volto si può anche perdere con un volto.
C'è poi il caso, tutt'altro che raro, in cui il volto non si incontra, o si incontra soltanto per essere respinto. Esistono ragazzi che attraversano la scuola come fantasmi, di cui nessuno ricorda il nome; esistono adolescenti presi di mira dalla derisione di un gruppo, per i quali il «ci sei» si trasforma in un «non dovresti esserci». In questi casi il peso dell'essere di troppo non è un'impressione filosofica ma una ferita reale, e non si cura con una teoria. Anche questo fa parte, dolorosamente, della nostra storia dell'esperienza.
Ma il fatto che l'incontro sia fragile non ne diminuisce il valore. Lo rende, piuttosto, simile a tutto ciò che di più importante ci è dato. Ricordiamo la piccola luce lasciata accesa nel corridoio, di cui parlavamo alla fine della parte precedente. La striscia dorata che entra nella camera del bambino non è un argomento contro il buio. È una presenza, e il bambino che la vede sa che qualcuno è vicino. Quella luce, in fondo, è un volto: il volto di chi ha lasciato la porta socchiusa.
Nella parte successiva dovremo però affrontare l'ora in cui la luce si spegne, quando la presenza che ci ha accolti non c'è più, e la porta si chiude. È l'esperienza della perdita e della veglia, dove l'essere si rivela, forse più che altrove, nella sua nudità e nella sua tenuta. Ci accompagneranno Etty Hillesum e Simone Weil.

**Note di riferimento**

[1] Isaia 43,1: «Non temere, perché ti ho riscattato, ti ho chiamato per nome: tu mi appartieni». Giovanni 20,11-16 (il riconoscimento di Maria presso la tomba: «Maria!» – «Rabbunì!»).

[2] Martin Buber, *Ich und Du* (1923), trad. it. *Io e Tu*. Le tre espressioni richiamate nel testo suonano: «Im Anfang ist die Beziehung»; «Der Mensch wird am Du zum Ich»; «Alles wirkliche Leben ist Begegnung». L'esempio dell'albero e la tesi che il Tu «si fa incontro per grazia» si trovano nella prima parte dell'opera.
[3] Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant* (1947), sul *il y a*, l'«esserci» anonimo e impersonale, e sull'esperienza dell'insonnia.
[4] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini* (1961), sul volto (*visage*) come epifania dell'Altro; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974); sull'etica come «philosophie première»: *L'éthique comme philosophie première* (1982, pubblicato nel 1984).
[5] Luca 24,13-35 (i discepoli di Emmaus): in particolare 24,17 (il volto triste), 24,29 («Resta con noi, perché si fa sera»), 24,32 («Non ardeva forse in noi il nostro cuore mentre conversava con noi lungo la via?»), 24,35 (il riconoscimento allo spezzare il pane).
[6] Lettera agli Ebrei 13,2.
[7] Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1929), tesi di dottorato; la formula *volo ut sis* («voglio che tu sia») ritorna in vari scritti dell'autrice come sintesi del suo modo di intendere l'amore agostiniano.

# Parte sesta
# La perdita e la veglia, ovvero l'essere nel suo punto più fragile

### La sedia vuota

Nella famiglia ci sono cinque persone, e per anni a tavola ci sono state cinque sedie. Il giorno dopo il funerale del nonno, a cena, la madre apparecchia come sempre. Dispone i piatti, i bicchieri, le posate, e soltanto quando si accorge di averne messi cinque si ferma, con il piatto del nonno in mano, sospesa a metà del gesto. Nessuno dice niente. Lei lo toglie, lo rimette nella credenza, e per un istante resta lì, con la schiena voltata, a respirare.
Il bambino più piccolo, che ha sei anni e ha osservato tutto, domanda con la voce limpida di chi non conosce ancora il pudore del dolore: «Ma il nonno, adesso, dov'è?». Gli adulti si guardano. Il padre cerca una risposta, e non la trova. La sedia vuota, in fondo al tavolo, dice più di qualunque discorso.
È la stessa domanda che, nella seconda parte, un altro bambino aveva rivolto davanti a un pesce rosso: «Anche tu morirai?». Allora si trattava di una scoperta; ora è una ferita. Il bambino sapeva che si può morire. Adesso sa che si può perdere qualcuno, e che la perdita non è un'idea ma un posto vuoto che resta lì, ogni sera, alla stessa ora.
Nelle parti precedenti abbiamo seguito l'esperienza dell'essere dallo stupore alla fragilità, dal dono all'angoscia, dall'incontro che apre un posto a ciascuno. Ora dobbiamo guardare l'ora in cui quel posto resta senza nessuno. È il momento in cui l'essere si mostra nella sua nudità estrema, e in cui, forse più che altrove, si decide che cosa tenga e che cosa non tenga.

### Ciò che la perdita rivela

Chi ha perso qualcuno di caro sa che il lutto non è soltanto tristezza. Ha qualcosa di più strano, di più fisico, quasi di metafisico. Si ha l'impressione che il mondo sia rimasto identico e, insieme, che abbia smesso di essere vero. Le strade sono le stesse, i negozi aprono alle stesse ore, il telefono squilla, e in

tutto questo c'è una nota stonata: la persona che ci sarebbe dovuta essere non c'è. Dire «non c'è più» è dire, ancora una volta, qualcosa su quel piccolo, prezioso verbo con cui il bambino salutava la luna.
La perdita rivela, per contrasto, ciò che prima restava nascosto. Finché qualcuno c'è, la sua presenza ci appare come la cosa più naturale del mondo. Il padre che ogni sera rientra, l'amica che risponde sempre, il nonno seduto al suo posto: li si dà per scontati, nel modo stesso in cui si dà per scontato che l'aria ci sia. Solo quando manca ci si accorge che era un dono, e che il suo peso era enorme. In questo senso la perdita compie, a rovescio, il lavoro dello stupore: ci rende di colpo attenti a ciò che avevamo smesso di vedere.
Esiste tuttavia un'altra scoperta, più discreta e più consolante, che i filosofi hanno colto con una certa fatica. Quando una persona muore, ciò che di lei è stato non può più non essere stato. Il tempo ci toglie il futuro di quella vita, le sue parole di domani, i suoi gesti di domani, ma non può togliere ciò che è accaduto: i suoi sorrisi, le sue scelte, le sue fatiche, i suoi abbracci restano, in qualche modo, indistruttibili. Un pensatore francese del Novecento, Vladimir Jankélévitch, ha insistito su questo punto: l'«essere stato» è un fatto che nessuna potenza può più cancellare.[1] Chi ha vissuto non può più non aver vissuto.
Non è una consolazione facile, e non fa tornare indietro nessuno. Ma indica una direzione. Dice che l'essere, anche quando si ritira dal presente, lascia nel passato un'impronta indelebile. Chi piange un nonno può, con il tempo, accorgersi che non soltanto lo ha perso, ma che lo ha avuto: e che questo avere avuto non è una cosa che il tempo possa togliergli.

**Il diario di Etty**

Nel 1941, ad Amsterdam, una giovane donna di ventisette anni comincia a tenere un diario. Si chiama Etty Hillesum, è ebrea, è nata nel 1914 in una famiglia colta e inquieta, ha studiato giurisprudenza e lingue slave, e si ritiene una persona confusa, incapace di concentrarsi, preda di umori mutevoli e di una vita sentimentale tumultuosa. Scrive per mettere ordine dentro di sé. Non sa che quei quaderni diventeranno una delle testimonianze spirituali più straordinarie del secolo.[2]
Fuori, la situazione precipita. L'occupazione tedesca dei Paesi Bassi stringe l'una dopo l'altra le sue maglie: prima le restrizioni, poi i divieti, poi la stella gialla, poi le deportazioni. Etty vede sparire amici e conoscenti, e vede crescere il terrore. Eppure, in mezzo a questo, il suo diario racconta un cammino interiore insolito. Man mano che il mondo si fa più buio, ella impara a stare nella propria interiorità come in una casa. Impara, per sua stessa descrizione, a inginocchiarsi: una scena che lei stessa racconta con un pudore quasi comico, in un bagno, su un tappeto ruvido, lei che non apparteneva a nessuna pratica religiosa e che quasi si vergogna di quel gesto.
Il momento forse più sorprendente è un'annotazione dell'estate del 1942, quando le notizie sono ormai chiare e il futuro si annuncia terribile. Etty scrive a Dio, come a un interlocutore, e arriva a una conclusione capovolta: non è Dio che deve aiutarci, ma siamo noi a dover aiutare Lui. Dio non può impedire la violenza, dice, e dunque tocca a noi custodire quella piccola dimora che Egli ha dentro di noi, impedendo che venga distrutta. È una frase che ha fatto discutere teologi e credenti, ma ciò che colpisce è la sua radicalità: nel pieno del buio, una donna sceglie di non domandare spiegazioni, e di assumersi, per quanto piccola sia, una responsabilità.
Nello stesso periodo prende una decisione che sconcerta i suoi amici: potrebbe nascondersi, qualcuno è pronto ad aiutarla, e invece sceglie di recarsi volontariamente a Westerbork, il campo di transito da cui partono i treni verso l'est. Vuole stare con il suo popolo, e svolge nel campo un lavoro di assistenza ai malati e ai più fragili. Non lo fa per eroismo, ha spiegato, ma perché non saprebbe vivere con la coscienza di essersi messa in salvo mentre gli altri partivano.
Ciò che stupisce, leggendo le sue pagine, è che non c'è in esse la minima traccia di rassegnazione e nemmeno di odio. Etty è lucidissima sul male. Ma scrive di non poter odiare, perché ogni granello di

odio che si aggiunge al mondo lo rende più inospitale, e perché la sola cosa che le sembra possibile è lavorare perché il male non si moltiplichi. Scrive di sentire, persino in condizioni disumane, un cielo che si estende dentro di lei come si estende sopra la sua testa, e di trovare la vita bella e piena di senso. Quelle parole non sono frutto di ingenuità: sono scritte con gli occhi aperti su ciò che sta accadendo, e proprio per questo pesano come pietre.
Etty Hillesum fu deportata nel settembre del 1943 con la famiglia. Da uno dei vagoni gettò una cartolina, che alcuni contadini ritrovarono e spedirono. Diceva, in sostanza, che avevano lasciato il campo cantando. Morì ad Auschwitz il 30 novembre di quell'anno, a ventinove anni. Il suo diario, conservato da un'amica, fu pubblicato quasi quarant'anni dopo.
Come si pone questa storia rispetto al nostro cammino? Etty non offre una teoria sull'essere. Mostra però, con la sua vita, che l'esperienza della perdita non deve necessariamente chiudersi nell'abisso. Nel suo caso la contingenza più estrema, quella di una vita spezzata dalla storia, non cancella la gratitudine: la attraversa. È come se, nel cuore del lutto e della minaccia, rimanesse accesa una piccola luce, quella stessa che il bambino nel corridoio vedeva sotto la porta.

**L'attenzione**

Nello stesso anno, il 1943, e a poche centinaia di chilometri di distanza, un'altra giovane donna moriva in un sanatorio inglese. Si chiamava Simone Weil. Aveva trentaquattro anni, era francese, e aveva consacrato la vita a una forma singolare di ricerca che mescolava filosofia, impegno politico e mistica. Era stata insegnante di liceo, aveva lavorato come operaia in fabbrica per capire dall'interno la condizione dei lavoratori, era andata in Spagna durante la guerra civile, e negli ultimi anni aveva sperimentato un'esperienza religiosa che non seppe mai collocare dentro nessuna istituzione.
Al centro del suo pensiero c'è una parola che a prima vista sembra modesta: attenzione. In una lettera a un amico scrisse una frase che molti conoscono: l'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità.[3] Non intendeva l'attenzione come sforzo di concentrazione, quella che si chiede a uno studente prima di un compito. Intendeva qualcosa di più simile a una sospensione: lasciare da parte i propri pensieri, i propri giudizi, i propri bisogni, per rendersi disponibili, vuoti e permeabili, a ciò che sta davanti.[4]
La sua applicazione più famosa riguarda gli infelici. Weil affermò che chi soffre non ha bisogno, in questo mondo, di nient'altro che di persone capaci di fare loro attenzione; e aggiunse che questa capacità è rara e difficile, «quasi un miracolo». Chiunque sia stato accanto a una persona in lutto, o a un ragazzo in difficoltà, sa quanto abbia ragione. È facilissimo dare consigli, offrire spiegazioni, correre ai ripari, e difficilissimo restare, semplicemente, attenti. Il consiglio, spesso, serve a chi lo dà più che a chi lo riceve: lo libera dal disagio di non sapere che cosa dire.
Nel medesimo saggio, scritto per gli studenti, Weil sostiene una tesi che i lettori educatori troveranno inaspettata: la vera ragione, o quasi l'unica, per cui si studia è la formazione dell'attenzione. Imparare la geometria, il latino, la poesia non serve in primo luogo ad accumulare nozioni, ma ad allenare la mente a stare davanti a qualcosa senza fuggire. L'esercizio di un problema di matematica, anche quando non si riesce a risolverlo, prepara a quella disponibilità che un giorno, davanti a un volto sofferente, farà la differenza.
Si tocca qui un punto che lega questa parte all'incontro di cui abbiamo parlato: il volto di cui diceva Levinas, per essere riconosciuto, ha bisogno di uno sguardo attento. Senza attenzione, il volto passa. E senza attenzione, anche la perdita rischia di consumarsi nella distrazione, di essere sepolta in fretta sotto le cose da fare.

**La veglia**

C’è una parola antica per indicare questo restare svegli accanto a ciò che non si può risolvere: veglia. L’esperienza è nota a chiunque abbia trascorso una notte in un reparto d’ospedale, accanto al letto di una persona cara, con una sedia scomoda e la luce bassa nel corridoio. Si sta lì. Non si può fare niente, o quasi niente. Si ascolta il respiro, si bagnano le labbra con un po’ d’acqua, si guarda l’orologio. Eppure, al mattino, chi ha vegliato sa di aver fatto la cosa più importante.

La tradizione biblica ha dato a questa esperienza espressioni indimenticabili. Un salmo la descrive con un’immagine che nessun commento ha esaurito: l’anima attende il Signore più che le sentinelle l’aurora.[5] Chi ha fatto da bambino un turno di guardia in una gita, o ha vegliato fino al mattino in una notte di campo, sa che cosa significhi attendere la luce: quando il buio sembra non finire mai, ma si sa, con un sapere più forte della stanchezza, che l’aurora verrà. La sentinella non fa nulla per farla arrivare. Ma resta sveglia, perché sa che arriverà.

C’è poi, nel Vangelo, una scena che ogni cristiano conosce e che parla direttamente al nostro tema. Nella notte dell’arresto, un uomo condotto dai suoi amici in un giardino dice loro di essere triste fino alla morte, e chiede soltanto una cosa: «Restate qui e vegliate con me». Non domanda che lo salvino né che lo difendano. Chiede la loro presenza. E i discepoli si addormentano. Nessuna pagina dell’umana letteratura dice con più precisione il bisogno più profondo di chi soffre, e la fragilità di chi dovrebbe stargli accanto.

Si ripensi ai tre amici di Giobbe, di cui parlammo nella seconda parte: sette giorni e sette notti seduti per terra, senza dire una parola. È la stessa cosa. La veglia è la forma più alta della solidarietà: non toglie il dolore, ma gli impedisce di essere solo.

A tutto questo, i ragazzi sono più sensibili di quanto si creda. Quando uno di loro perde un amico, o un genitore, o semplicemente vive una grande delusione, i compagni più stretti si ritrovano spesso senza bisogno di accordarsi. Si siedono insieme sul muretto, o davanti alla porta del reparto, o in una stanza semplicemente a guardare il pavimento. Non sanno che cosa dire e non lo dicono. Se interrogati, non saprebbero spiegare perché sono lì. Hanno però capito, con un’intelligenza che sfugge alle parole, ciò che Weil chiamava attenzione e ciò che la Bibbia chiama veglia.

Weil, a questo proposito, ha una riflessione che merita di essere ricordata con prudenza. Annotò, in un libro uscito dopo la sua morte, che la grazia riempie, ma può entrare soltanto là dove c’è un vuoto che la riceva.[6] È un pensiero che si può fraintendere, e sarebbe crudele usarlo per dire a chi ha perso qualcuno che il suo dolore è, in fondo, un bene. Non lo è, e non c’è nulla che lo giustifichi. Ma Weil suggerisce qualcosa di diverso: che il vuoto lasciato da una perdita, se non viene subito riempito da rumori e distrazioni, può diventare il luogo di una presenza inattesa. Non perché il vuoto sia buono, ma perché l’attesa, quando è onesta, lascia aperto uno spazio.

**Che cosa mostra la perdita**

Possiamo ora raccogliere, in una forma sobria, ciò che questa parte ci ha lasciato.

La perdita mostra, anzitutto, che l’essere è fragile e prezioso. Mostra che ciò che avevamo ricevuto come dono poteva essere sottratto, e che proprio per questo il dono non era scontato. In questo senso il lutto è una scuola dura di gratitudine: ci insegna, a prezzo di lacrime, ad accorgerci di ciò che c’è finché c’è.

Mostra, in secondo luogo, che ciò che è stato non svanisce nel nulla. Il passato, anche quando non può più essere vissuto, rimane. La persona che non c’è più continua, in un modo che non sappiamo descrivere ma di cui facciamo esperienza, a contare: nelle abitudini che ci ha lasciato, nelle parole che ci ha detto, nella forma che ha dato alla nostra vita.

Mostra, infine, che la risposta più vera alla perdita non è una spiegazione, ma una presenza. Etty Hillesum rimase accanto ai suoi compagni di deportazione. Simone Weil indicò nell’attenzione la forma più alta della generosità. Gli amici di Giobbe, finché tacquero, fecero la cosa giusta. Chi veglia

non risolve nulla. Ma attesta, con la sua presenza, che chi soffre non è un fatto isolato, e che l'essere, anche quando si fa nudo, non è abbandono.
Resta un'ultima domanda, che ci porta alla parte conclusiva di questa prima narrazione. Tutto ciò che abbiamo detto sull'attenzione, sulla veglia, sulla presenza, si regge su una condizione: che qualcuno abbia il tempo, il silenzio e la pazienza per stare. Oggi, per molti motivi, queste tre risorse sono tra le più scarse. Viviamo in un mondo di schermi, di notifiche, di immagini che si susseguono a velocità incalcolabile, e in cui l'attenzione è diventata una merce che altri raccolgono e vendono. Che cosa accade all'esperienza dell'essere quando le cose si danno soltanto come immagini, e quando il volto rischia di ridursi a un profilo? È la domanda dell'ultima parte, dedicata all'oggi.

**Note di riferimento**

[1] Vladimir Jankélévitch, *La Mort* (1966) e *L'Irréversible et la nostalgie* (1974): sul carattere irrevocabile dell'«avoir été».
[2] Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (ed. integrale, Adelphi) e *Lettere 1942-1943*; l'edizione olandese originale è *Het verstoorde leven* (1981). Il passo sull'inginocchiarsi, quello sull'aiutare Dio (luglio 1942), la riflessione sull'odio e il cielo che «si estende dentro» figurano nel *Diario*. La cartolina gettata dal treno il 7 settembre 1943 è documentata nelle biografie e nell'apparato dell'edizione dei suoi scritti. Etty Hillesum morì ad Auschwitz il 30 novembre 1943.
[3] Simone Weil, lettera a Joë Bousquet, 13 aprile 1942: «L'attention est la forme la plus rare et la plus pure de la générosité».
[4] Simone Weil, *Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu*, in *Attente de Dieu* (1950). Sulla natura dell'attenzione: «vide et pénétrable»; sugli infelici: la capacità di «leur faire attention» è per Weil «presque un miracle».
[5] Salmo 130,6; Matteo 26,38.
[6] Simone Weil, *La pesanteur et la grâce* (1947).

# Parte settima
# L'oggi, ovvero esistere nell'epoca dello schermo

**Il tramonto sul lungomare**

Una sera di fine estate, sul lungomare di una città di mare, un gruppo di ragazzi si ferma davanti al tramonto. Il sole, grosso e arancione, scende verso l'orizzonte e tinge di rame l'acqua, le barche, i volti. Una ragazza di sedici anni alza il telefono per fotografarlo. Inquadra, sposta il dito sullo schermo, sceglie un filtro, scatta tre volte, controlla quale venga meglio, ne invia una a un'amica e ne pubblica un'altra. Quando rialza lo sguardo, il sole ha già toccato la linea del mare. Per un attimo ha l'impressione di aver perso qualcosa, senza saper dire che cosa.
Sarebbe facile fare di lei un caso da manuale, e sarebbe ingiusto. La stessa fotografia, un minuto dopo, raggiunge una nonna che vive in un altro continente e che da anni non vede il mare di quella città. La nonna risponde con un messaggio vocale dalla voce un po' tremante: «Che bello, grazie, mi sembra di essere lì». Lo schermo, in quella sera, ha moltiplicato il tramonto e lo ha donato a qualcuno. Allo stesso tempo ha sottratto alla ragazza qualche istante di presenza. Le due cose sono vere insieme, ed è bene tenerle insieme se si vuole capire l'epoca in cui viviamo.

Questa ultima parte della prima narrazione si pone una domanda semplice e, per certi versi, temeraria: che cosa accade alle esperienze che abbiamo attraversato, lo stupore, la fragilità, il dono, l'angoscia, l'incontro, la perdita, quando il mondo ci viene offerto in gran parte attraverso uno schermo? Non intendiamo emettere sentenze, né rimpiangere un passato che non fu migliore di quanto lo ricordiamo. Vogliamo soltanto guardare, con il metodo che ci ha guidati fin qui: tornare alle cose come si danno, e raccontarle con pazienza.

**Lo stupore tra l'abbondanza e lo spettacolo**

Il primo effetto dello schermo è un'abbondanza di meraviglie senza precedenti. In pochi minuti, dal divano, si può vedere l'aurora boreale, un parto, una cascata islandese, un'orchestra sinfonica, il fondo di un oceano che nessun essere umano ha mai visitato di persona. Un bambino del nostro tempo ha a disposizione, ogni giorno, più immagini stupefacenti di quante ne abbia viste un re del Medioevo in tutta la vita. Sarebbe sciocco negare che si tratti di un dono.
Eppure, se ricordiamo la scena da cui siamo partiti, il bambino sul sedile posteriore e la sua domanda sulla luna, comprendiamo subito dove nasca la difficoltà. Lo stupore, come abbiamo visto nella prima parte, ha bisogno di sosta. Chiede di fermarsi, di guardare a lungo, di lasciare che una cosa ordinaria si apra. Lo schermo, invece, procede per scorrimento: un'immagine ne chiama un'altra, ciascuna più forte della precedente, e il «che meraviglia!» dura il tempo di un battito, prima di essere scalzato dalla successiva. La meraviglia, così, rischia di trasformarsi in qualcosa d'altro: in spettacolo, cioè in un fenomeno che si consuma anziché abitare chi lo vive.
Già nel 1967 un pensatore francese, Guy Debord, aveva scritto una frase che oggi suona profetica: tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione.[1] Egli non pensava ancora ai telefoni, ma alla televisione, alla pubblicità, alla società delle immagini. L'intuizione, però, regge: tra me e il tramonto si è interposta un'immagine del tramonto, e la seconda tende a prendere il posto del primo.
Lo stupore e lo spettacolo hanno inoltre una differenza che chiunque può verificare su di sé. Chi si stupisce è toccato: qualcosa gli accade, e non è più lo stesso di prima. Chi consuma uno spettacolo resta spettatore: guarda, giudica, passa oltre, senza che nulla lo abbia davvero cambiato. A ben vedere, nessun mezzo tecnico è colpevole di questo: dipende dal modo in cui lo si abita. Ma conviene sapere che, in un ambiente dove tutto è già sorprendente, diventa più difficile sorprendersi.

**Essere è essere visti?**

Vi è poi un'esperienza che riguarda in modo particolare gli adolescenti, perché è l'età in cui si cerca con più forza di capire chi si è. Un filosofo irlandese del Settecento, George Berkeley, aveva sintetizzato una sua tesi radicale in una formula latina che ha fatto storia: *esse est percipi*, essere è essere percepito.[2] Per lui, naturalmente, si trattava di un'ipotesi metafisica sull'esistenza delle cose. Ma chi osserva la vita sociale dei ragazzi di oggi ha l'impressione di assistere a una versione quotidiana di quella formula: esisto nella misura in cui sono visto.
I numeri dei seguaci, dei commenti, dei cuori che appaiono sotto una fotografia diventano così una sorta di certificato di esistenza. Una ragazza pubblica una foto e, nelle ore successive, controlla più volte lo schermo; non lo fa per vanità, o non soltanto, ma perché in quei numeri cerca la risposta alla domanda più antica di tutte: valgo? ci sono per qualcuno? Se i riscontri tardano, il silenzio si trasforma facilmente in una sentenza: non conto, non ci sono, sono di troppo. Si ritrova, nella veste più moderna, quel *de trop* di cui parlavamo con Sartre.
Qui la differenza con l'incontro, descritto nella quinta parte, si fa evidente. Essere chiamati per nome da una persona che ci riconosce e essere contati in una statistica di visibilità sono due esperienze

diverse. Un cuore sotto una foto non pronuncia alcun nome. Non dice «voglio che tu sia», dice tutt'al più «mi è piaciuto». Si può essere visti da migliaia di persone e non essere riconosciuti da nessuna. Ed è singolare che, nell'epoca che offre la massima visibilità, tanti giovani raccontino un senso di invisibilità più acuto di quello delle generazioni che li hanno preceduti.
C'è un secondo aspetto, più sottile. Lo schermo permette di modificare, scegliere, correggere. La fotografia si ritocca, il messaggio si riscrive, la risposta si cancella e si rifà. L'immagine di sé che si offre agli altri è quasi sempre una versione migliorata. Un filosofo contemporaneo ha parlato, a questo proposito, di una cultura del liscio, che rifiuta ogni asperità, ogni attrito, ogni segno di vulnerabilità.[3] Ma la fragilità, come abbiamo visto, è proprio ciò che rende un'esistenza umana vera e degna di essere accolta. Il bambino con le ginocchia sbucciate e il vecchio con le mani storte non hanno bisogno di filtri: chiedono di essere guardati. Una vita senza difetti non può essere amata, può essere soltanto ammirata, ed è già una forma di solitudine.

**Il disponibile e l'indisponibile**

Torniamo ora al dono, di cui parlavamo nella terza parte. Avevamo riconosciuto come tratto essenziale del dono la sua gratuità: ciò che riceviamo senza averlo meritato e senza poterlo pretendere. La tavola apparecchiata era l'immagine di questo esistere che si riceve.
Nell'epoca dello schermo accade qualcosa di curioso: quasi tutto diventa disponibile. Un film, una canzone, una risposta, un pasto, un passaggio in auto, una conversazione con una persona lontana, ogni cosa può essere ottenuta in pochi secondi, a qualunque ora, con un tocco. Per molti versi è un progresso, che ha tolto fatiche e liberato tempo. Ma ha anche un prezzo, che un sociologo tedesco, Hartmut Rosa, ha messo a fuoco con grande finezza.[4] Egli osserva che l'esperienza più preziosa che un essere umano possa fare, quella che chiama *risonanza*, cioè l'impressione che il mondo ci parli e ci risponda, nasce soltanto là dove qualcosa resta in parte indisponibile. Un incontro che sorprende, una montagna che non si lascia dominare, una canzone di cui non si capiscono le parole: sono esperienze che non possiamo produrre a comando, e che proprio per questo ci toccano.
Un mondo interamente disponibile, osserva Rosa, rischia di diventare un mondo muto. Quando tutto è a portata di mano, nulla ci viene davvero incontro, perché non c'è più distanza da percorrere né attesa da attraversare. Si pensi al bambino che aspetta il Natale per settimane, che conta i giorni, che immagina il regalo. Quell'attesa non è tempo perso: è parte del dono. Se il regalo arrivasse subito, a ogni richiesta, non diventerebbe meno prezioso soltanto perché ripetuto, ma perché non sarebbe mai più atteso.
In questo senso l'epoca dello schermo mette alla prova la gratitudine. Per ringraziare occorre che ciò che si riceve non sia scontato; e per esserlo occorre che talvolta manchi. La tavola, in un mondo di self-service perpetuo, non è più apparecchiata da nessuno: ciascuno se la prepara da sé, e dimentica che da qualche parte, prima di lui, qualcuno ha pensato a ogni cosa. Su questo fondo si innesta una tesi più radicale, quella di Heidegger sull'essenza della tecnica, secondo cui il mondo moderno tende a vedere ogni cosa come risorsa a disposizione.[5] La esamineremo con la cura che merita nella terza narrazione. Qui basta registrarne l'eco quotidiana.

**Il rumore e la domanda**

Nella quarta parte abbiamo ascoltato Pascal dire che tutta l'infelicità degli uomini deriva dal non saper restare in riposo in una camera. Aggiungeva che per sfuggire a questa condizione gli esseri umani avevano inventato una quantità di *divertissements*. È difficile immaginare che il filosofo del Seicento avrebbe saputo prevedere la ricchezza dei rimedi di cui disponiamo oggi. Non esiste più un solo istante, in una giornata, in cui sia strettamente necessario restare soli con se stessi: l'attesa dell'autobus, la fila alla cassa, il viaggio in ascensore, il minuto prima di addormentarsi, ogni vuoto può essere riempito.

Il guaio non è che le persone si distraggano, cosa che hanno sempre fatto. Il guaio è che la domanda, quella che il ragazzo della domenica pomeriggio aveva sentito alzarsi nella sua stanza, trova sempre meno spazio per presentarsi. Ma ciò che non si presenta non per questo scompare: si trasforma. Prende la forma di un'irrequietezza che non sa a che cosa attribuirsi, di un'insonnia, di una irritabilità senza motivo, di quella sensazione sottile di vuoto che segue a un lungo scorrere di immagini. Un economista, Herbert Simon, già nel 1971 osservava che la ricchezza di informazioni crea una povertà di attenzione.[6] Il pensiero di Simone Weil, di cui abbiamo parlato nella parte precedente, ci fa capire che cosa sia in gioco: se l'attenzione è la forma più rara e più pura della generosità, e se la nostra epoca la consuma ad altissima velocità, allora ciò che si impoverisce non è soltanto la concentrazione, ma la capacità stessa di accorgerci degli altri.
Si aggiunga una forma nuova di inquietudine, che prima non esisteva in questa misura: il confronto continuo. Chi guarda lo schermo non vede soltanto il mondo: vede le vite apparentemente perfette di centinaia di persone coetanee, le feste a cui non è stato invitato, i corpi che non sono il suo, le riuscite altrui. L'angoscia di cui parlava Kierkegaard, la vertigine del possibile, si carica così di un fattore ulteriore, perché il possibile non si presenta più come una pluralità di strade, ma come una gara già truccata in cui tutti sembrano arrivare prima. Come abbiamo detto, quando questa inquietudine diventa continua e invade la vita, non è più una domanda ma una sofferenza che chiede cura, e allora serve l'aiuto di persone competenti e di adulti che restino accanto.

**«Ci sei?»**

Vi è, nelle conversazioni scritte dei ragazzi, una frase che torna con frequenza sorprendente, soprattutto a tarda sera. Compare sullo schermo quando la casa è silenziosa e la luce della stanza è spenta: «Ci sei?». Spesso non è seguita da un contenuto preciso. Si scrive soltanto per sapere se dall'altra parte c'è qualcuno.
Chi ha seguito il nostro percorso riconosce in queste due parole la domanda più antica, tornata in forma domestica. Il «c'è» del bambino che saluta la luna, il «c'è posto» della ragazza alla mensa, ora è diventato «ci sei?», e cioè: sei presente per me? posso contare sul fatto che tu esista, proprio ora, e che tu sia disposto ad ascoltarmi? Sotto la banalità del messaggio, si nasconde la questione dell'essere vissuta nella sua forma più relazionale.
La risposta più bella che la tradizione biblica abbia mai dato a questa domanda è una parola semplicissima, che nella Scrittura compare nei momenti decisivi: «Eccomi».[7] È ciò che risponde Abramo quando Dio lo chiama, e poi, sul monte, quando il figlio gli rivolge una domanda angosciosa. È ciò che risponde il giovane Samuele quando, nella notte, sente per tre volte una voce e corre dal vecchio sacerdote credendo che sia lui a chiamarlo. È ciò che dice il profeta Isaia quando gli viene chiesto chi manderà. «Eccomi» non è un'informazione: è un gesto. Significa: ci sono, sono qui, per te.

**A «ci sei?» risponde «ci sono».**

Sarebbe sbagliato pensare che lo schermo renda impossibile questo scambio. Chiunque abbia ricevuto, una notte, il messaggio di un amico in difficoltà, e abbia risposto subito, sa che anche attraverso un telefono si può essere presenti, e che la presenza, in certi momenti, vale più di mille parole. Esistono vigilie digitali, nelle quali un ragazzo resta in linea tutta la notte con un altro che non riesce a dormire. Sono veglie vere, anche se non c'è nessuno seduto accanto al letto. Ma occorre dire che l'incontro, per essere tale, richiede una condizione che lo schermo tende a eludere: l'esposizione. Il volto di cui parlava Levinas è nudo, vulnerabile, esposto al rischio di non essere accolto. Dietro uno schermo si può scegliere cosa mostrare, e il rischio si riduce. Per questo l'incontro online, pur reale, resta spesso un

incontro a metà, che chiede di essere completato da occasioni in cui ci si guarda negli occhi e ci si lascia vedere come si è.

**La memoria che non si cancella**

Un ultimo aspetto riguarda la perdita. Chi ha vissuto il lutto di una persona giovane sa che oggi, accanto alle foto in cornice, esistono le tracce digitali: un profilo che resta aperto, messaggi che non si cancellano, una voce registrata in un vocale che si può riascoltare a piacere. Per alcuni è una consolazione, perché la presenza di chi non c'è più sembra prolungarsi. Per altri è una ferita che non si rimargina, perché ogni riascolto riapre l'assenza.
Il fenomeno è interessante dal punto di vista della nostra storia. Nella sesta parte abbiamo visto, con Jankélévitch, che ciò che è stato non può più non essere stato. Le tracce digitali sembrano una versione tecnica di questa verità: tutto resta, nulla svanisce. Ma c'è una differenza decisiva. L'archivio conserva i dati, non la persona. Un messaggio vocale non risponde, un profilo non invecchia, non perdona e non ascolta. Se la perdita può insegnare qualcosa, è proprio la distinzione tra ciò che resta di una vita e ciò che di una vita è irrimediabilmente passato. Nessuna tecnica può cancellare questa differenza, e forse è bene che sia così, perché è la differenza stessa che ci permette di fare il lutto.

**Che cosa custodire**

Giunti a questo punto, si potrebbe essere tentati di concludere con un elenco di regole. Non è ciò che questa narrazione si propone, e non sarebbe fedele al suo metodo. Più utile è domandarsi che cosa, nell'esperienza dell'essere, meriti di essere custodito nonostante, e dentro, le trasformazioni del nostro tempo.
Meritano di essere custodite le soste, quei brevi tratti di tempo in cui non accade nulla di programmato e in cui, per questo, può accadere qualcosa: la strada percorsa a piedi senza cuffie, il tragitto in macchina con il finestrino aperto, la sera in cui si guarda il cielo per il solo fatto che c'è. Meritano di essere custoditi gli spazi di indisponibilità, cioè le cose che richiedono attesa, fatica, pazienza: il libro che non si capisce al primo colpo, la persona che non risponde subito, la nota che non esce al primo tentativo. È lì che il mondo può ancora venire incontro.
Merita di essere custodito il volto chiamato per nome: la mensa in cui qualcuno dice «qui c'è posto», il compagno che si ricorda di salutare chi è rimasto in disparte. E merita di essere custodita la veglia, quella capacità di restare accanto a chi soffre senza voler risolvere nulla, che nessuna tecnica ha reso superflua, e che anzi, nell'epoca della distrazione, è diventata più rara e quindi più preziosa.
Chi si occupa di educazione intuisce da qui che il compito dell'educare non consiste soltanto nel trasmettere informazioni o nel correggere comportamenti. Consiste, in una misura che forse non si è abbastanza riconosciuta, nel custodire le condizioni in cui lo stupore, la gratitudine, l'incontro e la veglia possono ancora accadere. Come ci si debba muovere in concreto è una questione che richiede un discorso a parte. Qui basta dire che l'educatore non fabbrica queste esperienze, ma può preparare il luogo in cui capitano: apparecchiare la tavola, lasciare accesa la luce nel corridoio, restare sulla soglia con una sedia accanto.

**Congedo**

Siamo tornati, per così dire, al punto da cui eravamo partiti. All'inizio di questa prima narrazione c'era un bambino sul sedile posteriore di un'automobile, in una notte buia, e c'era una domanda: «Ma la

luna, quando noi dormiamo, c'è lo stesso?». Avevamo detto che gli adulti rispondono, di solito, con una spiegazione esatta e che la spiegazione non tocca la domanda. Ora possiamo immaginare un'altra risposta.
La macchina scorre sulla strada vuota. Il padre, al volante, ha sentito la domanda e non risponde subito. Guarda nello specchietto il volto del figlio, illuminato a tratti dai fari che passano. Poi, con una voce più bassa del solito, dice: «Guarda». La luna è lì, sopra gli alberi, pallida e grande. Il bambino la guarda, e anche il padre, per un momento, la guarda come se la vedesse per la prima volta. Nessuno dei due parla. Quando, qualche minuto dopo, il bambino si addormenta con la testa sul finestrino, la luna è ancora lì, e c'è.

Abbiamo seguito, in sette tappe, le forme in cui gli esseri umani hanno vissuto il fatto di esserci. Ne abbiamo visto la meraviglia e la fragilità, il dono e l'abisso, l'incontro e la perdita, e abbiamo osservato come si rimodellino ai nostri giorni. Se un filo emerge, è questo: l'essere non si lascia afferrare con un concetto, ma si dà in esperienze che ci toccano e ci cambiano, e il modo migliore per accoglierle non è spiegarle, ma restare presenti. Ora è tempo di cambiare sguardo. Chi ha salito la montagna sa che altri, prima di lui, ne hanno tracciato le vie, discusso i valichi, corretto le mappe. Nella seconda narrazione ci metteremo alla scuola dei cartografi, per ripercorrere la lunga conversazione con cui i pensatori hanno cercato di dire ciò che gli uomini hanno vissuto. Cominceremo da lontano, da una riva del Mediterraneo, dove un giorno qualcuno osò pronunciare per primo la parola «è».

**Note di riferimento**

[1] Guy Debord, *La Société du spectacle* (1967), tesi 1: «Tout ce qui était directement vécu s'est éloigné dans une représentation».
[2] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710); la formula *esse est percipi* riassume la tesi centrale dell'immaterialismo berkeleiano (cfr. §§ 3 ss.).
[3] Byung-Chul Han, *Die Errettung des Schönen* (2015), trad. it. *La salvezza del bello*, sul «liscio» (*das Glatte*) come cifra estetica e culturale del presente.
[4] Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016) e *Unverfügbarkeit* (2018), trad. it. *Inaccessibilità* (o *Indisponibilità*, secondo le edizioni).
[5] Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953), in *Vorträge und Aufsätze* (1954): sulla tecnica moderna come *Gestell*, il «dispositivo» che riduce l'ente a risorsa disponibile.
[6] Herbert A. Simon, *Designing Organizations for an Information-Rich World* (1971): «a wealth of information creates a poverty of attention».
[7] Genesi 22,1.7.11 (Abramo); 1 Samuele 3,4-8 (Samuele); Isaia 6,8 (Isaia).