

CATHERINE CHALIER

Come un chiarore furtivo

Nascere, morire

Queriniana

Introduzione

È forse la nostra esistenza come molti pensano, «un fuggevole spiraglio di luce tra due eternità di tenebre»¹? Oppure è un tempo breve, segnato tutt'al più dal chiaro-scuro, durante il quale, come insegna ogni filosofia fedele a Platone, cerchiamo una luce perduta sperando di ritrovarla al termine dei nostri giorni? La nostra finitudine è forse interamente delimitata dal nulla da cui veniamo e al quale ritorneremo? Oppure è visitata dalle tracce di una luce dimenticata e ancora desiderabile fino al momento in cui per noi tutto finisce? Anche quando coloro che vi riflettono non si decidono tra le due ipotesi delineate, la questione della finitudine rimane molto generalmente legata alla morte, rivolta verso la grande fine piuttosto che verso l'umile inizio. Ai nostri giorni, per esempio, la morte viene descritta

¹ V. NABOKOV, *Speak, Memory. An Autobiography Revisited*, Penguin Books, London 2000 [ed. it., *Parla, ricordo*, Mondadori, Milano 1962, 13]. Riporto per esteso la prima frase del libro: «La culla dondola su un abisso, il buonsenso ci dice che la nostra esistenza è soltanto un fuggevole spiraglio di luce tra due eternità di tenebre» (*ibid.*).

o alla maniera di Sartre come «assurda»² e sempre contingente nonostante la sua ineluttabilità, o alla maniera di Heidegger che la considera come la nostra possibilità più propria. Ma, a prescindere per il momento da queste analisi, è singolare che l'altro polo della vita, quello della nascita, non riceva quasi nessuna attenzione da parte dei filosofi. Spesso si accontentano di sottolineare, come ha fatto Jankélévitch, che «il nulla a cui il vivo fa ritorno e il non-essere da cui esce»³ sono totalmente *dissimmetrici*, per respingere quello che questo filosofo chiama «l'idolo tenace dell'ottimismo ciclico»⁴, che vorrebbe far credere in una simmetria tra morti e nascite, in una compensazione reciproca o, come direbbe Marx, in una rivincita della specie sull'individuo.

La finitudine è però prima di tutto significata a ciascuno dalla sua nascita. Dalla sua *venuta* al mondo: un mondo che lo precede e che accoglie con stupore questo “nuovo arrivato”, così fragile nonostante il suo sguardo così intenso. Il bambino è innanzitutto un essere vulnerabile la cui sorte è affidata ad altri. Quando si risveglierà alla coscienza, sarà già lì, la sua storia sarà già cominciata. Nessuno sa bene da dove venga – dal nulla? dalla luce? – ma è arrivato, sorprende e in genere delizia i cuori. Se ne meravigliano anche coloro che

² J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943, 591 [trad. it., *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2002].

³ V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, Flammarion, Paris 1977, 347 [ed. it., *La morte*, Einaudi 2009, 341].

⁴ *Ibid.*, 388 [ed. it. cit., 388].

sono sicuri del loro rigoroso materialismo e del nulla che delimita le due sponde della vita. Come raramente succede tra i filosofi, Hannah Arendt, piuttosto che soffermarsi sull'angoscia dei "mortalì", preferisce insistere sulla nascita, sull'inizio e sul potere innovatore che essa significa, sulla nuova possibilità che offre all'umanità, associando la nascita a un miracolo. Ma sono i poeti, e in particolare Hugo, che parlano meglio dei bambini appena nati:

Il bambino porta un po' di quel cielo da cui proviene;
Egli ignora, arriva; uomo tu lo raccogli;
Ha il tremito delle erbe e delle foglie.
[...]
Guarda questo strano e spaventoso posto,
Non capisce, si stupisce, e, non vedendo Dio in esso,
Balletta, umile voce fiduciosa e toccante;
Prima piange e poi finisce per cantare;
Le sue prime parole sono spaventate come i suoi primi
passi.
Poi spera⁵.

Da parte loro, alcuni profeti di Israele collegano la nascita e i mesi che la preparano alla continuazione e al rinnovamento dell'opera divina della creazione e ad una elezione singolare: «Il Signore [...] fino dal grembo di mia madre ha pronunciato il mio nome» (*Is* 49,1), «Prima di formarti nel grembo materno, ti ho conosciuto (*y^e dha'tîkhā*); prima che tu uscissi alla luce, ti ho consa-

⁵ V. HUGO, *La légende des siècles*, Gallimard, Paris 2002, 598 [trad. it., *La leggenda dei secoli*, Varietas, Milano 1934].

crato; ti ho stabilito profeta delle nazioni» (*Ger* 1,5). O ancora, alla maniera in cui Giobbe lo ricorda a Dio: «Le tue mani mi hanno plasmato e mi hanno fatto integro in ogni parte: e ora vorresti distruggermi?» (*Gb* 10,8)⁶. Il *Talmûd* riprende queste riflessioni paragonando il feto a una tavoletta per la scrittura ripiegata:

Le sue mani poggiano sulle sue due tempie, i suoi due gomiti sulle due gambe, i suoi due talloni sulle due natiche, la sua testa poggia tra le ginocchia [...]. Una lampada arde sulla sua testa, ed egli guarda e vede da un capo all'altro dell'universo, come dicono le parole: «Quando brillava la sua lucerna sopra il mio capo e alla sua luce camminavo in mezzo alle tenebre» (*Gb* 29,3) [...] e gli è insegnata tutta la *Tôrâ*, secondo le parole: «Egli mi istruiva e mi diceva: 'Il tuo cuore ritenga le mie parole; custodisci i miei precetti e vivrai'» (*Pr* 4,4). [...] Ma appena entrato nel mondo, un angelo viene e gli soffia sulla bocca e gli fa dimenticare tutta la *Tôrâ*⁷.

⁶ Il brano continua con le seguenti parole: «Ricòrdati che come argilla mi hai plasmato; alla polvere vorresti farmi tornare? Non mi hai colato come latte e fatto cagliare come formaggio? Di pelle e di carne mi hai rivestito, di ossa e di nervi mi hai intessuto. Vita e benevolenza tu mi hai concesso e la tua premura ha custodito il mio spirito» (*Gb* 9-12).

⁷ *Talmûd babilonese, Niddâ*, 30b. Il passo continua in questo modo: «E non lo lascia andare finché non ha prestato giuramento [...] e che tipo di giuramento gli viene imposto? Sii giusto, non essere malvagio; e anche se tutto il mondo ti dicesse: "Tu sei giusto", tu giudicati malvagio, perché il Santo, che sia benedetto, è puro e i suoi ministri sono puri, e l'anima che egli ha posto in te è pura. Se ti mantieni nella purezza è un bene. Altrimenti, te la toglierò». Esistono altre versioni di questo testo. Il *Midbrāš Tanhûmā (Piqqudî* § 3) dice semplicemente che l'angelo spegne la lampada che ardeva sopra la testa del bambino e lo fa entrare nell'atmosfera terrena contro la sua volontà. Allo-

Secondo la tradizione ebraica, questa luce di cui dovrebbe godere il nascituro, luce che permette di vedere da un capo all'altro del mondo, non è altro che quella del primo giorno della creazione: la luce che precede i grandi luminari creati il quarto giorno e che ora rimane nascosta in questo mondo. Sarebbe stata riservata per il godimento dei giusti nel *mondo-a-venire*. Il nascituro sarebbe, dunque, immerso in questa prima luce e non nell'oscurità delle viscere di sua madre, al chiarore di questa luce gli sarebbe stata insegnata la *Tôrâ* che avrebbe dimenticato alla nascita nello stesso momento in cui sarebbe entrato nel chiaroscuro di questo mondo.

Benché dimenticata, questa iniziazione prenatale lascerebbe delle tracce dopo la nascita nel bambino e, poi, nell'adulto? E se sì, di che ordine sarebbero queste tracce? Si potrebbe naturalmente essere inclini a interpretare queste immagini attraverso il prisma della teoria della reminiscenza di Platone, per il quale la conoscenza nasce, o meglio si risveglia, nella mente grazie alle domande pertinenti di un maestro che, sullo stile di Socrate, esercitando la maieutica fa nascere nella mente ciò che essa già porta in sé: non rivela mai niente a qualcuno che egli non sappia già. Oppure potremmo azzardare un parallelo tra questa iniziazione prenatale e la descrizione della bellezza sensibile che risveglia nell'anima il ricordo di ciò che contemplava

ra il bambino dimentica tutto. Cit. in E.E. URBACH, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmûd*, Cerf - Verdier, Paris - Lagrasse 1996, 256 e 803 (nota 120).

prima di scendere nel corpo, come magnificamente descritto nel dialogo del *Fedro*. Ma, ritornando al nostro caso, il concetto di reminiscenza non è appropriato: la *Tôrâ* è davvero dimenticata. Il bambino dovrà riscoprirla e ricevere un insegnamento che rimane incapace di ritrovare o di donare a se stesso. Gli ci vorrà molto impegno e sarà anche chiamato a svelare nuovi aspetti (*hidhušîm*) della *Tôrâ*, aspetti che dipendono dalle domande che solo lui come singolo è chiamato a porre. Forse è venuto al mondo proprio per formulare queste domande? Ciò significherebbe partecipare all'opera della rivelazione in una maniera unica, insostituibile e indispensabile.

Quando Levinas parla di alleanza pre-originaria della psiche con il bene, o ancora di *legame anarchico* con esso, un legame «che strinse senza che il soggetto sia stato volontà»⁸, e quando precisa che non si tratta affatto di assimilare questa proposizione alla tesi di una bontà naturale o spontanea, sta forse introducendo da filosofo un'intuizione che confermerebbe ciò che è alla base delle immagini di questo passo del *Talmûd*⁹? Come vedremo, nella sua filosofia il pre-originario, l'immemorabile o l'anarchico sfuggono infatti all'alternativa essere/nulla. Si rivelano nei momenti sempre imprevisi in cui la traccia di un Assente assolutamente

⁸ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, 88 [trad. it., *Umanesimo dell'altro uomo*, Nuovo Melangolo, Genova 2005, 111].

⁹ Preciso che Levinas non fa riferimento al *Talmûd* nel passo in questione.

passato “brilla” per se stessi, quando un volto ci sta di fronte, ma nessuna memoria e nessuna introspezione ci permettono di risalire il corso del tempo verso questo pre-originario. A differenza delle tesi di Platone o delle immagini del *Talmûd*, il filosofo non si azzarda a speculare sul tempo che precede la nascita – non ne dice *quasi* niente – anche se il fatto della nascita occupa un posto di rilievo nella sua opera. Il legame pre-originario collega d'altronde, secondo lui, a un *fuori* e non a un *dentro intimo*, memoria o coscienza. Parla però di questo passato immemorabile, suggerendo che, «anche questa è, forse, *l'eternità*»¹⁰. Infine, soprattutto per una riflessione sulla finitudine, egli vede una subordinazione all'infinito che attraversa l'unicità di ciascuno/a e quindi di ogni *neonato* che non è solo un *figlio*! L'unicità di un neonato che è sempre unico e altro rispetto ai suoi genitori. È inevitabilmente straniero quindi, anche quando essi cercano di trovare dei segni di somiglianza con loro, compiacendosene e gioendone.

Questi brevi riferimenti introduttivi attinti alle fonti della cultura biblica e filosofica restano irriducibili gli uni agli altri. Mettono in gioco pensieri diversi sui quali bisognerà ritornare. Ma tutti dimostrano come non sia scontato pensare che il bambino – e quindi tutti noi – venga dal nulla, dal niente. Socrate insegna che la verità è già in lui, dimenticata da quando la sua anima per incarnarsi ha attraversato il Lete, il fiume dell'oblio, e ci assicura che le domande del maestro gli daranno

¹⁰ LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, cit., 64 [trad. it. cit.].

l'occasione di ricordarsene; i saggi del *Talmûd* vedono il nascituro immerso nella luce originaria, ora assente da questo mondo, ma che egli ritroverà attraverso lo studio della *Tôrâ* e un comportamento giusto. Entrambe le proposte sono, come vedremo, tributarie di un pensiero dell'anima umana irriducibile a un puro effetto della materialità. Se l'anima è esposta alla luce originaria, o – come per alcuni maestri chassidici – se essa stessa è parte di questa luce originaria, abita intimamente anche il processo che prepara la nascita di un neonato, ma non ne deriva.

Oggi questi discorsi sembrano speculazioni d'altri tempi e la stessa parola *anima* ha perso il suo credito per molte persone. La questione di sapere da dove viene la luce portata dal bambino non sembra interessare molti genitori, anche se ne gioiscono dando un nome a questa luce: il nome del bambino. Un nome che sappiamo essere sempre significativo e che introduce già questo bambino in una storia. Tuttavia, l'idea che l'incarnazione non sia un concetto biologico, che sia soggetta a una struttura superiore – descritta, se si vuole, dalle immagini appena evocate – e che essa esponga la nudità dell'anima alla responsabilità per l'altro, come descrive così fortemente l'opera di Levinas, sembra essere diventata difficile da accettare in un contesto di rigido materialismo. Le espressioni ormai banali di «fare un figlio», o addirittura di “fabbricarlo” attraverso varie prodezze tecnologiche, prelevando gli elementi biologici necessari alla sua produzione dal corpo di un altro o “comprando” questo corpo per qualche

mezzo e facendo del nascituro l'oggetto di un contratto, sono agli antipodi di queste affermazioni sull'anima. È vero che il bambino così fabbricato non viene mai dal niente, ma se la radicalità della finitudine umana si vede qui affermata con forza – essere nato ne è il segno, tale è la fatticità –, essa è allo stesso tempo affrontata con notevole ingegno, abilitata da tecnologia avanzate, autorizzata dalla legge e messa, dalla medicina, a disposizione di coloro che, per diverse ragioni, ne hanno bisogno. Questa finitudine non è più sfidata dal concetto di *anima* ma da quello di *ingegno* umano. L'autonomia, divenuta la parola d'ordine contemporanea – spesso confusa con la libertà –, non conosce limiti. In nome suo molti pretendono di soddisfare i loro desideri e rifiutano di ricevere ciò che viene loro donato, o coloro che sono loro donati, preferendo un «prodotto delle mani dell'uomo»¹¹, come, per esempio, i bambini “fatti su misura”. Bambini “prodotti” grazie agli “strumenti” ora disponibili per coloro che li richiedono, o perché non possono “riprodursi” da sé, o perché non lo vogliono¹². Eccesso, *húbris* di cui i Greci già diffidavano per le sue conseguenze inevitabilmente nefaste, e che significa

¹¹ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris 1961, 35 [ed. it., *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2016²¹, 39].

¹² Cf. J. DERRIDA, *La vie la mort. Séminaire 1975-1976*, Éd. du Seuil, Paris 2019, 136 [trad. it., *La vita la morte. Seminario 1975-1976*, Jaca Book 2021]: «La nozione di produzione colma ovunque le lacune del discorso moderno». Aggiungerei che la parola “strumento” è altrettanto popolare, per esempio, in filosofia e nelle scienze umane.

qui una rivolta contro la finitudine umana, anche se la si afferma con forza in nome del materialismo.

L'altro polo di questa finitudine – la morte – ha attirato l'attenzione dei pensatori ben più della nascita. O, più precisamente ancora, la morte *propria* piuttosto che quella *di altri*. Filosofi, poeti e mistici hanno scritto soprattutto a proposito di questa morte, anche se la prima certezza di morire proviene tuttavia dalla constatazione della morte di tutti i viventi intorno a noi, e in particolare di quella degli altri umani, dal dolore che causa, dall'inquietudine che essa suscita per la nostra propria sorte, o dalla sensazione che essa renda insignificanti tutti gli sforzi umani.

L'angoscia per la mia propria morte rivela la *mia finitudine* e lo scandalo di un'esistenza che muore sempre troppo presto. La buona coscienza d'essere resta intatta in questa finitudine. È la morte dell'altro uomo che mette in causa questa buona coscienza¹³.

Il fatto che la morte di altri spesso sospenda, almeno per un certo tempo, il sentimento del nostro buon diritto a essere, o accentui il sentimento della fragilità dell'essere, ha indubbiamente alimentato i pensieri che hanno considerato la morte come il prezzo della colpa: come, nella *Genesi*, la colpa di Adamo ed Eva che mangiano il frutto dell'albero proibito, la colpa del loro

¹³ E. LEVINAS, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, Montpellier 1995, 160 [trad. it., *Alterità e trascendenza*, Nuovo Melangolo, Genova 2006², 140].

figlio Caino che uccide suo fratello Abele e tante altre. Come se, senza queste colpe, la morte fosse stata forse evitabile. Divenuta maledizione «costitutiva» o «la maledizione per eccellenza»¹⁴, la morte rivestirebbe allora i tratti di una fatalità inesorabile. Ma la morte sarebbe stata forse evitabile senza questa maledizione provocata dalla nostra debolezza costitutiva di cui fa parte la fallibilità, o derivata da una punizione?

Probabilmente no. Lo sanno i filosofi che, come Socrate nel *Fedone*, la considerano anche come una felice e indispensabile prospettiva, affinché la speranza (*elpis*) di un ritorno alla luce perduta si realizzi finalmente, e non come una punizione. Anche la Bibbia ne ammette la necessità quando descrive la morte dei suoi eroi in termini pacificati. «Si coricò e raggiunse i suoi padri» è infatti la sua espressione preferita per descriverne l'evento ineluttabile; questa espressione non è tuttavia da prendere alla lettera, poiché, quando si tratta di Abramo, per esempio, i suoi padri e le sue madri sono in Mesopotamia. È un'espressione che lascia dunque aperta la questione di cosa significhino tali ricongiungimenti. Infatti, quale senso dare loro se il nulla attende ciascuno? In ogni caso, in quei passi che descrivono gli esseri umani «sazi di giorni», che hanno portato a termine il loro compito e che possono quindi «ritrarre i piedi nel letto» (*cf. Gen 49,33*), spirare e raggiungere i loro cari, la necessità della morte è ammessa senza alcuna dimensione tragica.

¹⁴ JANKÉLÉVITCH, *La mort*, cit., 408 e 439 [ed. it. cit.].

Ma, evidentemente, non è sempre così; anzi, raramente lo è. La sofferenza, la violenza, l'abbandono, la vecchiaia, la deprivazione ecc. sono costantemente i parametri della morte e del morire. Tutto ciò spaventa. Anche Mosè, secondo il *Midbrāš*, non vuole morire e perora invano la sua causa presso l'angelo della morte, invocando diversi versetti della Bibbia, tra cui questo: «Non morirò, ma resterò in vita e annuncerò le opere del Signore» (*Sal* 118,17). Poi, rendendosi conto che questa morte è decisa da Dio, egli vi si rassegna continuando però a discutere con la sua anima prima di acconsentire a lasciarla andare. Lo fa quando essa gli cita questo versetto: «Ritorna, anima mia, al tuo riposo, perché il Signore ti ha beneficato»¹⁵ (*Sal* 116,7). Mosè morirà dunque e non entrerà nella terra promessa. Si può senza dubbio estendere questo *midbrāš* sostenendo che nessuno può veramente assumere la propria morte, anche se è possibile rassegnarsi ad essa, accettarla o addirittura sceglierla, perché il punto sottile del momento in cui si verifica rimane in ogni caso indipendente dal sé a cui mira e che sembra spegnere per sempre.

Se nessuno sa veramente da dove viene la luce portata dal bambino, nessuno sa nemmeno «dove va questa luce quando la candela è spenta»¹⁶, come scrive il poeta

¹⁵ *Midbrāš Rabbâ* XI, 5, su *Dt* 33,4. Commento all'espressione «prima della sua morte». Cf. anche *ibid.*, XI, 8. Mosè discute con Dio stesso, che cita un versetto di *Qo* 12,13: «Perché qui sta tutto l'uomo (*zēb kāl hā'ādhām*)».

¹⁶ J. O'DONOHUE – J. QUINN, *Walking in Wonder. Eternal Wisdom for a Modern World*, Convergent, New York 2018, 10.

John O'Donohue. Se «lampada del Signore è lo spirito dell'uomo» (*Pr* 20,27), essa sembra tuttavia destinata a scomparire per sempre, con altre anime che subentrano senza potersi sostituire ad essa. Anche quando i raggi del suo chiarore continuano a rischiarare coloro che restano, a volte per lungo tempo, quest'anima, o questa lampada dell'Eterno, è scomparsa. È solo la morte di altri che ce lo insegna, quotidianamente, con un insegnamento che non viene mai meno. Nessuna coscienza può impararlo per proprio conto. E se è vero che la luce, separata dalla lampada, riesce miracolosamente a illuminare coloro che ancora vivono – grazie al ricordo di ciò che quella lampada ha dato al mondo nella propria vita e al desiderio di farlo crescere – l'impietosa constatazione della sua esclusione da questo mondo ne è pur sempre il corollario.

Le società moderne non amano riflettere sulla morte, né sul legame tra questi due poli della finitudine – la nascita e la morte –, mentre invece è quotidiano, intrusivo e distruttivo lo spettacolo della morte data, se non celebrata, con violenza e spesso con piacere, attraverso tutti i media: affascina, sospende il pensiero ed eccita le passioni più tenebrose a cui tante persone si abituanò. Le forze di devastazione si danno libero sfogo quando nulla le limita, attaccano ogni vita incapace di resistergli, a cominciare da se stessi. Che sia per debolezza propria, per abuso, per abbandono, o ancora per ingiustizia o sventura, quando vita e morte vengono dapprima avvertite in una tensione intima, se niente contrasta la seconda, o protegge da essa, ecco che essa

prende rapidamente il sopravvento. Vita e morte non sono infatti due opposti, ma due forze che riguardano tutti i campi dell'esistenza: l'una di unione e l'altra di distruzione, l'una di creazione e l'altra di decreazione. In questo senso, allora, la morte non giungerebbe alla fine della vita per attestare il trionfo inesorabile della finitudine sui sogni insensati di tanti esseri umani che vorrebbero perorare la causa della sua sconfitta: essa è presente fin dall'inizio. Tuttavia, conviene distinguere bene tra la morte come *potere di interruzione e di annientamento*, esercitato su se stessi o sugli altri, potere che ci spaventa e ci sconfigge, e la morte come *presenza silenziosa permanente* che ci accompagna ogni giorno, il più delle volte senza che ce ne rendiamo conto.

Ciò non significa che questa compagnia debba essere attuata e sostenuta meditando quotidianamente sulla morte o coltivando pensieri malinconici davanti a un quadro come il *San Francesco in meditazione* (1606) di Caravaggio. Il santo, vestito con un saio rattoppato, tiene in mano un teschio e vi si contempla come in uno specchio; la luce che illumina il suo volto e le pieghe della sua veste sembrano replicare quella del teschio, a meno che non sia il contrario. Accanto a lui c'è una croce, ma Francesco non si rivolge ad essa, non la tocca né la vede, come se questa croce abbandonata fosse lì solo per indurlo a contemplare quel teschio. Come se fosse – soprattutto per lui, ma anche per il pittore – il suo principale insegnamento. L'intensità dell'attenzione e della compassione con cui Francesco guarda ciò che resta di un essere umano quando la morte ha svolto la

sua opera e che può essere portato in una sola mano – come si fa con un neonato –, si rivolge senza dubbio a tutti quegli esseri umani che vanno e vengono cercando di dimenticare la loro sorte. La dimensione cristiana – indicata dalla croce – si trova fissata in quel momento di faccia a faccia con la morte propria, morte che è anche quella di tutti gli altri. In questo dipinto, il pittore non prevede alcun trionfo su questa morte.

Si può tuttavia pensare alla presenza silenziosa della morte anche in altri modi. Non solo constatando le brutali e quotidiane effrazioni del male, della sofferenza, della miseria, del decadimento e della decrepitezza nelle vite private e collettive; non solo meditando sul nostro destino ultimo con malinconia, con saggezza o con speranza. Lo si può fare, più semplicemente, in modo più serio, facendo in modo che il pensiero della morte infonda in noi una nuova urgenza nel nostro amore per la vita¹⁷.

¹⁷ Cf. ID., *To Bless the Space Between Us. A Book of Blessings*, Convergent, New York 2008, 12.