LUIGI ALFIERI

ENIGMA, SEGRETO, MISTERO: TRE FORME DELLA (NON)CONOSCENZA

Chiesi ancora: *"Che cosa è questa pratica della Via?"*.
Disse: *"L'immenso universo non trattiene nascosto nulla"*.
Eihei Doghen, *Tenzo Kyokun*.

1. *Conoscenza dell'inconoscibile?*

Non avendo alcuna specifica competenza sulla gnosi, mi allontanerò dal tema del convegno, assumendomi un compito assai più generico e più alla portata delle mie modeste nozioni filosofiche. Proporrò cioè alcune sommarie riflessioni su un rapporto singolare e tuttavia non infrequente: quello tra *conoscenza* e *mistero* (termine che uso per adesso in senso generico, riservandomi di darne in seguito una nozione più precisa).

Ciò che è singolare in questo rapporto, è che in esso si accostano la conoscenza e l'ignoto, o addirittura l'inconoscibile, ponendo almeno implicitamente il *non conoscere* come una modalità della conoscenza, persino la più alta. Non è raro anzi, in moltissimi testi delle più varie tradizioni, che il non conoscere venga apertamente presentato come il frutto supremo della conoscenza. È noto che ciò accade normalmente nel discorso teologico; ma è ancor più interessante, per i nostri fini, che la commistione di conoscenza e mistero si verifichi spesso all'interno di dimensioni modeste e quotidiane e non soltanto quando si parla delle cose supreme (sebbene il mistero, in qualche modo, vi alluda sempre).

Distinguerò tre forme del paradosso appena enunciato. Mi sembra opportuno dichiarare subito che ritengo opinabili le defi-

nizioni che proporrò, che non credo possibile stabilire un netto confine tra una forma e l'altra e che non le vedo in progressione né in relazione dialettica.

2. *Enigma*

Dell'enigma possiamo avere forme alte e solenni. Enigmatico è sempre il linguaggio del sacro, nei miti, negli oracoli, nelle profezie. Ma l'enigma non disdegna affatto la quotidianità, né gli manca una componente giocosa, umoristica. Umoristica (anche se spesso in modo alquanto sinistro) è del resto la struttura stessa dell'enigma, che implica sempre una sproporzione e un contrasto tra ciò che viene detto e chi lo dice, o il modo in cui lo dice.

Il contenuto dell'enigma non appartiene di solito a sfere eccelse. Non esula affatto dalla comune conoscenza, anzi è talvolta banale. Il soprannaturale, quando vi è presente (o si crede che vi sia), è spesso alquanto addomesticato o degradato. L'enigma si riferisce spesso a qualcosa che è momentaneamente nascosto, ma è destinato ad essere presto svelato agli occhi di tutti. Può trattarsi ad esempio di qualcosa che accadrà in un prossimo futuro e che un veggente conosce con lieve anticipo sugli altri, senza sapere comunque nulla di più di ciò che anche gli altri, a tempo debito, sapranno.

Sono sempre uomini comuni, del resto, a interrogare profeti e oracoli, e vogliono sapere le piccole cose degli uomini: nessuno osa interrogare gli dèi sulle cose divine. Si chiede chi vincerà una battaglia, chi ha commesso un furto, se un figlio si sposerà, se un viaggio avrà buon fine, se un malato guarirà ed altre simili cose che hanno importanza solo per chi chiede, o per pochi altri. Banale è chi interroga, banale è ciò su cui si interroga, banale è il modo stesso di interrogare, ma non è banale chi risponderà. Chi risponderà è un dio, o un portavoce e mediatore tra uomini e dèi, o più in generale qualcuno che *sa* e in questo sapere possiede qualcosa che lo rende almeno momentaneamente

superiore a colui che chiede dalla bassezza del suo cieco non sapere. Un comune rispondere implicherebbe lo svuotarsi del sapere che innalza, lasciandolo fluire in basso fin quando interrogante e interrogato sapranno la stessa cosa e saranno uguali. Ma gli dèi non possono svuotarsi del loro sapere, e per un buon motivo: se riempissero un uomo di ciò che essi sanno lo ucciderebbero di infinite morti[1]. E se gli dèi non possono, gli uomini spesso non vogliono: quel poco che essi sanno appena prima che anche gli altri lo sappiano è spesso la loro unica ricchezza, l'unica labile superiorità che possiedono, l'unica occasione di gustare per un attimo il sapore della potenza, o addirittura l'unica fragile difesa contro un rischio di morte. Per evitare questo deflusso di sapere, si potrebbe tacere o mentire. Ma gli dèi non possono mentire, e non possono neanche tacere sempre: un dio che non si sia mai manifestato ad alcuno, che non abbia mai fatto o rivelato nulla (ed ogni fare, per un dio, è rivelare), non sarebbe immaginabile né rappresentabile, sarebbe estraneo ad ogni credenza e ad ogni culto[2]. Del resto, l'atto stesso di interrogare il dio implica la ferma fiducia che il dio in generale risponda: non esistono oracoli muti. Per gli uomini invece mentire è normale ed anche tacere è facile e frequente (sebbene meno che mentire). Ma dipende da quello che si vuole. Si può fingere di possedere un sapere, ma chi davvero lo possiede potrebbe rinunciare a manifestarlo solo rinunciando alla potenza che il manifestarlo comporta: una difficile rinuncia. Occorre allora dire e non dire, dire in modo che il sapere appaia contemporaneamente rivelato e interdetto.

Il contenuto spesso banale del sapere deve dunque essere potenziato, abbellito, complicato da metafore e allegorie: deve essere reso profondo, deve apparire espressione di una superiore saggezza. Ed ecco allora che chi ha domandato riceve sì la risposta, ma deve districarla ed estrarla da ciò che gli è stato detto in più: dunque anch'egli deve *sapere*. Così, la risposta finisce per essere a propria volta una domanda, una domanda di

rango più alto il cui senso non è solo di mostrare che si sa ciò che era stato originariamente domandato, ma che si sa ancora di più, che si ha altro, molto altro da *tacere*. Può accadere pure che non si aspetti di essere interrogati, ma si cerchi un interlocutore a cui proporre autoritariamente e violentemente una risposta ad una domanda che non c'è stata, sfidando l'altro a comprendere. È anzi proprio questo l'enigma nel senso più preciso del termine: una risposta non richiesta data in forma di domanda. Per poter reggere la sfida, l'interlocutore dovrà appunto indovinare a quale domanda l'enigma risponderebbe, invertendo la normale struttura dell'oracolo. E se domanda e risposta scambiano i loro ruoli, così accade anche all'interrogante e all'interrogato. Chi sa è ora colui che chiede: egli possiede già la risposta e vuole costringere l'altro a riconoscere la propria mancanza di sapere, per signoreggiare su di lui. Spetta all'interrogato mostrare che anch'egli sa, e questo può essere devastante per chi interroga, giacché lo riporta ad una condizione di uguaglianza che lo delegittima e lo desacralizza: come quando chi propone l'enigma è un essere soprannaturale o dotato di poteri e saperi sovrumani (dio, demone, mago, strega) ed è improvvisamente privato, da un semplice uomo, di tutto il suo ammanto di mistero o di orrore. Ma l'interrogato potrebbe voler mostrare che egli sa addirittura *di più* e dopo aver risposto all'enigma volerne proporre a propria volta uno. Ecco allora il duello di enigmi, ben noto al mito, alla fiaba e al costume popolare. E non inganni il suo eventuale aspetto giocoso: è un gioco che ha spesso come posta la vita[3].

Conviene chiarire con qualche esempio, iniziando dal caso più semplice: chi non sa interroga chi sa, ma costui per propria natura sa troppo, quindi dice troppo. Spetta allora all'interrogante comprendere che gli è stato risposto più di quello che aveva chiesto e che la risposta deve dunque essere riportata alla giusta misura, sotto pena di un fraintendimento che potrebbe essere fatale. È questa la prima forma dell'enigma, che potremmo definire l'enigma *oracolare*.

Dice Eraclito: "Il signore, cui appartiene quell'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna"[4]. È questa la legge generale degli oracoli, la legge di una comunicazione *veritativa* che deve tuttavia mantenere la distanza tra chi sa e chi non sa, non per difendere i privilegi del primo, che sono troppo alti per poter essere minacciati, quanto per proteggere il secondo dai rischi di un sapere oltre misura. Ma il rischio c'è comunque, perché è smisuratezza già l'essersi accostati alla Sapienza pur essendo solo uomini. Il "conosci te stesso" delfico è un avvertimento molto duro, tutt'altro che da ricondurre ad una virtuosa retorica della saggezza e dell'autocoscienza. Significa: ricordati chi sei, dove sei e a chi parli, ricordati che sei in pericolo; l'avvertimento più necessario di fronte all'enigma oracolare.

Creso, re di Lidia, interroga Apollo prima di muovere guerra ai Persiani. La banale domanda riguarda l'esito della guerra. La non banale risposta è: "distruggerai un grande impero". Troppo tardi Creso comprende che per gli dèi è tutto uguale. Cosa importa chi vince e chi perde in una delle infinite guerricciole degli uomini? Qualcuno vincerà e qualcuno perderà: per gli dèi la verità è questa. Così Creso distrugge davvero un grande impero: naturalmente il suo[5]. Il paradosso che emerge è che interrogare gli oracoli è inutile: la sapienza che occorre per comprenderli basterebbe per capire da soli che cosa può accadere. In fondo, nient'altro gli oracoli rivelano se non la propria inutilità: è il singolare e tutt'altro che lieto umorismo degli dèi. Nulla gli uomini ne ricavano, se non il brivido di udire, in quell'attimo insignificante che è la loro vita, l'eco lontana di una voce immortale: pagando per questo un prezzo molto caro, che per gli dèi è nulla.

Un secondo caso. Chi *sa* interroga chi *non sa* (o *dovrebbe* non sapere) per affermare la propria potenza e giustificare con essa il prezzo (spesso la vita) che esige dal suo malcapitato e di solito non volontario interlocutore. È questo l'enigma vero e proprio; bisognerebbe saper vedere dietro le forme giocose che tutti gli

uomini in tutte le epoche ne hanno praticato una delle più dure e brutali strutture di potere: io so, tu non sai; io sono, tu non sei; io prendo da te ciò che voglio, anche la vita.

Si può prendere come esempio l'enigma in assoluto più celebre, quasi l'archetipo del genere: quello proposto dalla Sfinge ad Edipo. Si tratta di una sorta di oracolo invertito: l'essere soprannaturale che dovrebbe essere interrogato invece interroga, quella che dovrebbe essere una tipica risposta oracolare diventa la domanda. Cosa risponderebbe un oracolo che si rispetti alla domanda "cos'è l'uomo?"? Certo qualcosa di non molto diverso da: "quell'essere che cammina con quattro gambe al mattino, con due al meriggio e con tre alla sera"[6]. Gli dèi non prendono queste cose molto sul serio e per simili domande non bisogna aspettarsi da loro risposte solenni. Ma il crudele umorismo della risposta è diventato domanda, una domanda a cui può rispondere solo un uomo che sappia come di queste cose sono soliti parlare gli dèi, cioè quanto poco siano gli uomini per occhi divini. L'enigma non è in sé difficile: non è diverso da un normale indovinello per bambini. A renderlo difficile è la bocca tremenda e divoratrice che lo propone[7]. Qui è la Morte stessa che chiede a un uomo cosa l'uomo è. Ciò più che sapere richiede coraggio. Edipo è un falso sapiente: in Sofocle, Tiresia non cessa dal ricordarglielo[8]. Edipo crede di sapere tutto e invece non sa neppure chi lui stesso è: donde la sua rovina. Ma il coraggio non può mancare a chi, senza neppure accorgersene, ha superato ogni confine. Per questo Edipo, momentaneamente, vince. Ha il coraggio di essere obiettivo, di non cercare scappatoie e consolazioni. Cos'è l'uomo?, chiede la Morte. Risponde Edipo: l'uomo è cibo per te. È quell'essere la cui vita è breve come un solo giorno e in questa vita passa da un'impotenza a un'altra, sempre malfermo sui propri piedi. Edipo, che in fondo non sa nient'altro, questo però lo sa bene, lui che nel piede zoppo reca il segno visibile di una destinazione alla morte decisa ancor prima della sua nascita[9]. Chi è l'essere effimero che non ha piedi buoni? Ma è lui

stesso, Edipo; dunque è l'uomo. La Morte è vinta dal riconoscimento stesso della sua invincibilità; l'uomo diviene da lei invulnerabile nel momento stesso in cui riconosce di appartenerle. Perché così la Morte viene contagiata dalla fragilità e insignificanza dell'uomo.Cosa può fare la Morte? Null'altro che uccidere uomini: tutto qui. Cos'è la Morte? È niente: è solo che l'uomo è fatto così, non ha piedi buoni. La Morte entra nell'uomo, si confonde con lui, diviene il suo specifico modo d'essere, quell'aspetto dell'uomo per cui gli dèi non possono prenderlo sul serio: un giocattolo che si rompe subito. Che bisogno c'è della Sfinge? A questo punto, Edipo basta da solo. Se la Morte sa solo che cos'è l'uomo, la Morte è solo sapere umano, è solo ciò che gli uomini sanno di se stessi. Edipo e la sua morte (questa volta con la minuscola) sono uguali: la Sfinge si precipita in lui, si annulla in lui. L'enigma è finito, diventando la facile verità che l'uomo finisce.

Un passo ulteriore, in questo processo di degradazione del mistero divino in banalità umana. Chi interroga *sa*, ma sa solo ciò che *tutti* sanno; dunque anche l'interrogato sa, ma la domanda è formulata in modo che egli non possa facilmente riconoscervi un sapere comune, che è anche suo. La domanda *finge* di essere profonda e di richiedere grande sapienza, mentre è solo stupida e per rispondere bisogna mettersi al suo livello, altrimenti si sbaglia. Qui l'enigma è diventato indovinello. Ma resta meno innocuo di quel che si potrebbe pensare.

Omero sta in ozio sulla riva del mare. Vede (questa singolare leggenda dimentica infatti che Omero dovrebbe essere cieco) una barca di pescatori che ritorna verso il porto. Con la più normale delle curiosità, chiede cosa hanno preso. I pescatori rispondono: "Ciò che abbiamo preso l'abbiamo lasciato, ciò che non abbiamo preso lo portiamo"[10]. Omero si sforza invano di sciogliere l'enigma. Lui, il più grande dei poeti, il più sapiente degli uomini, è superato da semplici pescatori. Pieno di vergogna, si getta in mare. Così sarebbe morto Omero: per non aver saputo

risolvere un indovinello. E la soluzione in questo caso non è solo banale (lo è sempre, per il semplice fatto di *esserci*), ma addirittura volgare. Si tratta dei *pidocchi*. I pescatori non hanno trovato nulla da pescare ed hanno ingannato il tempo dell'inutile attesa spidocchiandosi. I pidocchi che hanno preso li hanno gettati in mare, quelli che non sono riusciti a scovare ce li hanno ancora addosso. Questa stupidaggine uccide il poeta più grande. Omero muore esattamente come i pidocchi di cui parla l'indovinello. Non sempre i Greci sono profondi e sublimi come a noi fa piacere immaginarli. O siamo noi che non capiamo? Non c'è forse in questa volgarità qualcosa di freddamente e duramente severo, un altro "conosci te stesso"? Di fronte alla morte, Omero e un pidocchio sono la stessa cosa: ugualmente effimeri, ugualmente nulla. Non sottovalutiamo gli enigmi. Ognuno, anche il più sciocco, anche quello che sappiamo risolvere, ci fa vivere un'esperienza del *limite*. Ben poco è ciò che sappiamo, e tutto quello che sappiamo può tornare a sfuggirci se solo ci viene presentato sotto una forma diversa da quella abituale; e se poi abbiamo la risposta, questa è il limite del sapere di un altro. E il limite del sapere manifesta quello dell'essere. Tutti i limiti ne richiamano uno solo, quello della nostra vita. Omero e i pescatori sono la stessa cosa di Edipo e la Sfinge[11].

Per questo l'enigma può essere visto sotto un altro profilo, quello dell'*esorcismo*. Ci si presenta qualcosa di inquietante, apparentemente indecifrabile, minaccioso. Siamo disorientati, impotenti, angosciati. Ed ecco, improvvisamente comprendiamo (o ci viene rivelata) la verità: "è l'uomo!", "sono i pidocchi!". Abbiamo trovato, l'enigma svanisce, il mondo ritrova il suo vecchio volto rassicurante, le cose sono di nuovo in ordine, secondo le abitudini.

C'è un celebre racconto di Poe, *Il delitto della Rue Morgue*. Due povere donne vengono ritrovate orribilmente massacrate da qualcuno che, oltre ad una crudeltà senza nome, deve avere anche una forza fisica sovrumana. La stanza in cui è avvenuto il

delitto è chiusa e non si capisce come l'assassino possa essere entrato e uscito; nessuno lo ha visto e i vicini, che lo hanno solo udito, descrivono una voce stridula, orrenda, che pronunciava parole ignote ad ogni lingua umana. Sembra di trovarsi di fronte all'orrore soprannaturale: il demonio, uno spirito maligno, chissà quale innominabile creatura delle tenebre. Ma il geniale investigatore scopre facilmente la verità muovendo dall'assunto, destinato a diventare un elemento classico di questo genere letterario, che l'impossibile non accade mai e per tutto ci deve essere una spiegazione razionale. Infatti la stanza è solo apparentemente chiusa: c'è una finestra che si può aprire. E se l'assassino aveva forza e voce non umane, ciò vuol dire appunto che non è un uomo: infatti è un orango, sfuggito alla custodia dell'imprudente padrone[12]. L'esorcismo è brillante: il soprannaturale è ridotto di colpo alla natura bruta, il sovrumano acquista le rassicuranti dimensioni del *sotto*umano.

Ancora Poe: *Lo scarabeo d'oro*. Su un foglio bianco di pergamena appare improvvisamente il disegno di un teschio. Un messaggio ultraterreno di morte? No: la mappa di un tesoro, tracciata con inchiostro simpatico[13]. Infine, sempre in Poe, un capolavoro di virtuosismo esorcistico: *La sfinge*. Il protagonista, in stato di angoscia depressiva, vede improvvisamente un mostro terrificante, con innumerevoli zampe ed occhi, ali dai riflessi metallici, una proboscide enorme, una peluria oscena... Ma il mostro è solo un insetto, visto troppo da vicino[14].

C'è sempre una soluzione, l'inquietante è solo un travestimento del banale: insomma, possiamo stare tranquilli, il mondo è semplice, noto e sicuro. Ma tutto ciò suona falso. Che bisogno avremmo di esorcismi, se non vedessimo spettri? L'esorcismo è sempre reversibile in enigma, la risposta rassicurante può sempre tornare ad essere domanda urgente e minacciosa.

Sempre in Poe: un qualunque gatto può farsi strumento del destino e rivelare un atroce omicidio (*Il gatto nero*)[15]; il viso della donna amata, tanto desiderato e rimpianto, può riapparire come

quello terrificante di una morta tornata dalla tomba (*Ligeia*)[16]; una festa splendida e gioiosa può trasformarsi nel trionfo della Morte (*La maschera della Morte Rossa*)[17]. E il Poe del razionalismo esorcistico non è affatto diverso: basta leggerlo al contrario. Un insetto visto da vicino si *rivela* come mostro sfingeo; la ricchezza è accompagnata da segni di morte e non ci sono tesori che non siano costati vite umane; la Morte può fare irruzione ovunque e sotto qualsiasi sembianza, anche quella di un ridicolo scimmione. Edipo può sciogliere l'enigma della Sfinge solo riconoscendosi destinato ad essere divorato da lei. Ogni enigma dice la stessa cosa: *gnothi sautòn*.

3. *Segreto*

Il segreto è assai meno inquietante. È infatti solo il *già noto* che viene mascherato o taciuto. Il suo eventuale alludere all'inconoscibile non è che una finzione, spesso del tutto ignobile. Nulla c'è nel segreto che non sia già conosciuto, ma si tratta di un conoscere che taluni interdicono a taluni altri, allo scopo di ingannarli, combatterli o dominarli. In qualche caso (ma non c'è da crederci molto) potrebbero forse farlo per proteggerli; è comunque evidente che il segreto è assai più fortemente radicato nel *potere* che non nel *sapere*.

Ci sono, s'intende, forme necessarie del segreto, di cui si potrebbero condannare solo gli eventuali abusi: il segreto militare, mezzo di difesa contro possibili aggressori; il segreto istruttorio, strumento per evitare interferenze con le indagini e tutelare i diritti delle persone coinvolte; il segreto professionale, il segreto diplomatico, ecc. Ma in tutti questi casi il segreto è solo parziale o temporaneo. È finalizzato anzi ad un atto di comunicazione, che per essere efficace richiede canali protetti: qui il segreto serve proprio a garantire che chi deve sapere sappia, sulla base di regole accettate anche da coloro che non sanno e in

ultima analisi (almeno in teoria) per il vantaggio di questi ultimi. In tutte queste forme il segreto è comunque temporaneo: prima o poi gli archivi vengono aperti, il processo giunge alla fase del pubblico dibattimento, e così via. Nulla in questi casi è taciuto a tutti e per sempre.

Ben diverso è quando si pretende che il segreto debba durare indefinitamente verso tutti coloro che non fanno parte di una ristretta minoranza. Ciò significa infatti volersi arrogare una posizione di dominio incontrollato, esulante da ogni finalità di bene comune. Se infatti chi può più degli altri, e dunque può sugli altri, pretende inoltre che gli altri non debbano *mai* sapere ciò che lui sa, è evidente che il suo potere esclude in radice ogni esigenza di controllo e di consenso e dunque cerca di fondarsi non solo su un *sapere*, ma su un *essere* di più. Il sapere del potente non deve mai giungere agli altri, perché solo lui è abbastanza saggio, abbastanza giusto, abbastanza accorto per fare buon uso di ciò che nelle menti degli altri resterebbe inerte o diverrebbe nocivo. E questo lo decide il potente stesso, attribuendosi un diritto-dovere di tacere, e perciò anche di mentire, fondato soltanto sull'arbitrario autoqualificarsi come superiore agli altri. Si tratta del peggior possibile fondamento del potere, perché un potere che teme di non avere obbedienza e consenso se dichiara apertamente le proprie azioni e motivazioni ha già riconosciuto da solo la propria illegittimità[18].

Ancora peggio è quando il segreto si riduce a semplice *pretesto* del potere. In questo caso il potente non sa davvero nulla più degli altri, tranne le forme, i riti e i segni di riconoscimento del potere medesimo. La dottrina segreta del potere è in questo caso una dottrina *vuota*, che si risolve in mera condizione di appartenenza al ceto dei potenti, in documento che attesta la titolarità di un privilegio. Chi conosce il cerimoniale di corte lo conosce al solo scopo di stare a corte, né quel sapere ha altro contenuto e altro senso[19]. Gli elaborati codici comunicativi delle società segrete non servono in genere a parlare di arcani, ma a gestire

indisturbati e incontrollati i propri affari. Stilemi sofisticati, allegorie complesse, simbolismi falsamente profondi, tali da richiedere un lungo e selettivo iter di apprendimento, serviranno spesso a dire sciocchezze, ma ad essere in pochi a dirle. Linguaggi astrusi potranno essere faticosamente imparati al solo scopo di garantire che nulla di insolito e di sgradito al potere venga detto. Inutile nascondersi che gran parte di ciò che chiamiamo cultura può facilmente degradarsi sino a queste forme truffaldine di sapere *vuoto* e *interdetto* nello stesso tempo, privo di ogni funzione che non sia quella di controllare l'ammissione nei ranghi di una minoranza inutile e privilegiata (il cui essenziale privilegio è quello di poter riprodurre indisturbata la propria inutilità).

Ma ancor più in basso nella degradazione si scende quando il segreto viene falsamente collegato al mistero: quando il sapere interdetto di cui si è portatori viene spacciato per sapere sacro, salvifico, soprannaturale. Qui possiamo riscontrare l'aspetto forse più ignominioso che la religione possa assumere: la pretesa che la salvezza debba restare segreta, che possa essere negata ad altri da un uomo che è a parte dei celati disegni di Dio. Non confondiamo, soprattutto qui, il segreto col mistero. Un Dio misterioso è chiaramente la sola forma plausibile del divino, ma potrebbe Dio essere segreto? Volersi nascondere ad alcuni uomini per svelarsi ad altri? L'idea stessa che ci siano uomini che *conoscono* Dio, non è forse il modo peggiore di bestemmiare il divino? Non so fino a che punto quello degli gnostici possa essere stato un sapere segreto: troppi libri gli gnostici hanno scritto, e troppo bene mostrano di conoscerli i loro avversari, perché si possa pensare che un eventuale segreto sia stato ben custodito. Ma l'idea di una salvezza aperta a taluni perché *conoscono* e negata ad altri perché non sono capaci di conoscenza non è di buona lega ed è probabilmente la causa non ultima della sconfitta storica della gnosi.

Ma qui si pretende almeno di sapere qualcosa (anzi, propriamente si pretende di sapere *tutto*); peggio ancora è quando si

pretende che debba essere sacro, e in quanto tale segreto, un sapere di nulla. Cioè un sapere che è solo conoscenza di formule, di preghiere, di riti, e lì si ferma, senza celare o interdire altro se non gesti o parole che non formano e non significano, ma valgono anche in questo caso come segno di appartenenza ad una minoranza privilegiata e come mezzo per escludere o sottomettere gli altri. Anche le religioni più nobili hanno avuto (ed hanno) qualcosa da rimproverarsi a questo proposito, e tutte lo hanno pagato (e lo pagano) a caro prezzo. Nulla uccide una religione quanto la riduzione a vuota e vana coreografia liturgica e a biascicamento di parole senza senso. Qui il segreto è solo una copertura ipocrita del vuoto e scava ancora di più in questo vuoto, fino al nulla. Ma che gli idoli suonano vuoti non può restare nascosto per sempre[20]. E quando infine lo si scopre, non resta che polvere.

4. *Mistero*

Una cosa soprattutto distingue il segreto dal mistero: il segreto è chiuso, il mistero aperto, il segreto è custodito e difeso, il mistero non teme nulla e si difende da solo.

Per fermarsi al concetto religioso di mistero (che non è l'unico), tutte le religioni che ne hanno esperienza (indipendentemente dai termini che usano per designarlo) hanno un tratto in comune. Il mistero, cioè, è qualcosa che accade sotto gli occhi di tutti, o per lo meno di molti. Possono esserci e spesso ci sono delle condizioni per accedervi, ma raramente si tratta di condizioni difficili da realizzare e particolarmente selettive: in genere non si chiede altro se non una condizione di purezza rituale che non va molto oltre la semplice pulizia del corpo. Il principio generale è comunque che il mistero è *accessibile*. Del resto serve proprio a questo, è un atto di comunicazione. Una comunicazione particolare, che richiede un contesto solenne e protetto, sepa-

rato nettamente dalla quotidianità. Bisogna superare una soglia, altrimenti non si dà mistero. Ma solo un equivoco potrebbe far credere che superare la soglia sia difficile o sia un privilegio per pochi. Anzi, la condizione principale (e spesso l'unica) per superarla è volerlo fare, volerlo davvero e intimamente. L'importante è che la soglia ci sia, sia marcata ed evidente e non si possa superarla senza saperlo; ma la soglia è aperta ed è fatta per essere varcata. Mistero non è segreto, ma apertura, manifestazione, rivelazione[21].

L'esempio più ovvio sono i misteri per eccellenza e quasi per antonomasia, quelli di Eleusi, i più sacri del mondo antico. Sono durati per molti secoli, fino alle soglie dell'epoca bizantina, e molte migliaia di persone vi hanno assistito. Persone di ogni tipo: imperatori romani, ma anche gente comune, anche poveri diavoli, anche donne, a quanto sembra anche schiavi. Due soli i requisiti: parlare greco ed essere mondi da delitti di sangue. Non si è lontani dal vero, dunque, se si afferma che ad Eleusi è andato chiunque volesse andarvi, o quasi[22]. E queste migliaia di persone, per secoli, hanno scrupolosamente taciuto su ciò che avevano fatto, visto e udito ad Eleusi: fino alle poche e sparse notizie riferite, senza capirle e con sciocco disprezzo, da autori cristiani[23]. Dovrebbe essere chiaro che non si tratta propriamente di segreto. Se l'obiettivo fosse stato quello di occultare l'esperienza eleusina, la cosa più logica sarebbe stata alzare la soglia d'accesso e limitarsi ad una piccola cerchia di iniziati, il che non avvenne. È ben difficile che dei cittadini ateniesi non avessero mai assistito ai misteri, tranne forse la feccia della città: non avrebbe dunque avuto senso tenere segreto qualcosa che chiunque o quasi, volendo, avrebbe potuto conoscere. Qui il segreto è trasparente: l'iniziato che taceva dei misteri non nascondeva nulla a nessuno, perché ad Eleusi bastava andarci. Il tacere serviva a mantenere saldo il confine tra sacro e profano evitando un'indebita e pericolosa commistione delle due dimensioni; ma il confine in questo caso è fatto appunto per essere varcato, e la prima

condizione per varcarlo è riconoscerlo. Altrimenti non si va ad Eleusi ma si resta ad Atene, e ad Atene non può accadere ciò che accade ad Eleusi, ma solo una parodia blasfema[24].

Ma cosa accadeva ad Eleusi? Quel che sappiamo è proprio ciò che agli autori cristiani appariva pazzesco e ridicolo. Gesti assurdi, parole senza senso, cose assolutamente banali trattate con pompa e solennità. Tanto che ellenisti benintenzionati si sono sentiti in dovere di pensare che non fosse tutto lì, che ci fosse ben altro, qualcosa di assolutamente straordinario, magari un miracolo[25]. Ma il mistero non è miracolo, o lo è in maniera estremamente discreta. Nell'Eucaristia, ad esempio, il miracolo si crede ma non si vede. Un sorso di vino, un poco di farina. E quello è Dio. Il non credente è autorizzato appunto a non crederci, perché neppure il credente vede Dio: vede il vino e l'ostia, esattamente come chi non crede. Il miracolo non è manifesto, mentre il mistero lo è interamente. Il miracolo sarebbe che Dio *è* nel pane e nel vino, e questo lo creda chi può, ma nessuno può affermare di saperlo, di percepirlo, di viverlo. Il mistero è che pane e vino possono essere veicolo efficace di significati sacrali, supporto di un'esperienza che cambia radicalmente l'orientamento esistenziale. Questo è perfettamente possibile ed è stato realmente vissuto da molti, forse da moltissimi. Né si tratta di un fenomeno tipico o esclusivo del Cristianesimo: la simbologia eucaristica, in forme estremamente variate, è universale e del tutto indipendente da specifici dogmi o credenze; è un *fatto*, un accadimento, non una dottrina. Gli esempi sarebbero infiniti; ne basti uno. Il grande maestro zen del XIII secolo, Eihei Doghen, nel *Tenzo Kyokun*, un trattatello sul valore spirituale della funzione di cuoco nei monasteri, scrive qualcosa che suona stranamente familiare ad orecchie occidentali: "Tenendo tra le dita un'unica foglia di verdura, essa diviene il corpo di Budda; accogliendola come corpo di Budda, essa diviene un'unica foglia di verdura"[26]. Il significato misterico è analogo, mentre non c'è più proprio nessun miracolo. Doghen non dice affatto, né alcun

buddhista lo ha mai creduto, che la verdura subisca una transustanziazione e diventi il corpo di Buddha; dice piuttosto che il tutto è manifesto in ogni sua singola parte, che non c'è infimo elemento del cosmo che non riveli l'intero e che questo è esperibile (purché vi sia un retto orientamento spirituale) da ogni uomo in qualsiasi contesto, anche da un cuoco intento a preparare il cibo.

Torniamo ad Eleusi, da dove peraltro non ci siamo tanto allontanati quanto sembra. Dal poco che sappiamo, sembra che il momento culminante del rito fosse la solenne ostensione da parte del sacerdote principale, lo *ierofante*, di una spiga di grano recisa. Una normalissima spiga di grano, come sono normalissimi il pane e il vino dell'Eucaristia e come lo è la foglia di verdura che è però anche il corpo di Buddha (e non potrebbe essere una foglia di verdura se non fosse il corpo di Buddha). Ma questa spiga di grano dovrebbe servire addirittura, stando ai pochi testi, a sconfiggere la paura della morte. Sembra impossibile; e invece è persino ovvio. La spiga nasce da un seme, che nasce da una spiga, che nasce da un seme... Dietro questa spiga, prima di essa, ci sono innumerevoli semi e innumerevoli spighe: tutta la vita passata. Nella spiga, nei chicchi che la compongono, ci sono innumerevoli spighe e innumerevoli semi: tutta la vita futura. La spiga, recisa, è morta; ma i suoi chicchi, sepolti come cadaveri, daranno luogo ciascuno a una spiga, moltiplicando la vita attraverso la morte. E ancora, nello stesso tempo: la spiga morta diviene farina, diviene pane, diviene vita per l'uomo. La distanza tra la vita e la morte è la stessa che passa tra il chicco e la spiga; cioè è una distanza nulla. La morte non c'è, c'è solo la vita, nella sua presente manifestazione che conserva tutto il passato e anticipa tutto il futuro. Quella che chiamiamo morte è solo il fluire nel passato che è insieme l'esplodere del futuro, lo scioglimento dell'atto nella potenza, il moltiplicarsi della vita nel sacrificio delle sue forme già manifestate è l'"abisso del seme" di cui parla suggestivamente Kerényi[27]. Può sembrare un po' troppo

filosofico, detto così; e infatti non era detto così. Era detto mostrando in giro la spiga, in un contesto mitico-rituale che era tutto giocato sul rapporto tra morte e vita come contrasto nella continuità: il destino di Persefone, che è il destino del grano, che è il destino dell'uomo. È un linguaggio perfettamente chiaro, del resto; quale uomo non sa che il pane è vita, ma vita recisa nel campo, "sepolta" e decomposta nel mulino e nel forno, fino a divenire cibo e quindi nuovamente vita nella carne e nel sangue[28]? Occorre soltanto un salto, che è tutto sommato un lieve salto, per capire che tutto questo vale anche per noi, che tutto questo *siamo* noi. Il vero, grande mistero consiste nel capire, nel sentire e nel vivere che tutto è già rivelato e nulla è occulto, che tutto è ciò che noi *già* siamo. Dice Eraclito, che molto sapeva dei misteri: "Immortali mortali, mortali immortali: viventi la morte di quelli, morenti la vita di questi"[29]. Non c'è mortale che non sia immortale, e viceversa; e tutti noi viviamo per mezzo della morte e moriamo per mezzo della vita. Questo è l'ignoto che ci è più noto, è quel mistero che noi *siamo*.

Ma, appunto, possiamo solo *esserlo*; non possiamo, a rigore, *saperlo*: non almeno a livello concettuale. È la miseria del *logos* quella di poter comprendere solo le astrazioni, solo le cose senza vita. La vita è indicibile in linguaggio concettuale (mentre è perfettamente dicibile in numerosi altri linguaggi, per esempio in quello simbolico). Questo ci fa sentire il nucleo delle cose più lontano di quanto in realtà non sia, creando infine una paradossale barriera tra noi e noi stessi. Ecco allora che taluni si disperano del non sapere, mentre altri ostentano saperi occulti (la contraddizione è voluta: non c'è occultismo che non ostenti spudoratamente la propria pretesa sapienza di ciò che è celato, e l'esoterismo ama moltissimo battere la grancassa). Ma, come dice Nietzsche, non c'è nulla al di fuori del tutto[30]; e il tutto è già là fuori, a disposizione di chiunque (altri direbbero che il tutto è già dentro di noi, ma non sono cose tanto diverse). Misteri ed enigmi nascondono poco, né del resto servono a nascondere.

Servono a dire l'indicibile, che è peraltro sempre un indicibile molto concreto e molto prossimo, tutt'altro che occultato. Stiamo attenti al segreto, invece. Quando non serve a questioni pratiche contingenti, è probabile che non serva a nulla, tranne che agli interessi di chi vuole essere servito. D'altra parte, bisogna stimare molto poco un sapere per volerlo tenere segreto. Ciò che vale si difende da solo e resiste molto bene anche a sguardi indiscreti e mani poco delicate. Del resto, giacché non esiste un sapere umano che non sia un sapere sull'uomo, perché mai dovremmo giocare a nascondino con noi stessi?

NOTE

1. Lo mostra molto bene il mito di Semele. Amata da Zeus, che le si mostra in sembianze umane, ottiene dal dio, con solenne giuramento, la promessa di soddisfare un suo desiderio. L'imprudente desiderio è quello di vedere Zeus come realmente è, come Era stessa lo vede. Zeus non può venir meno al giuramento, ma il suo vero aspetto è la folgore (o piuttosto, il suo vero aspetto è folgorante) e Semele muore incenerita.
   Cfr. C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, vol. I, *Gli dei*, trad. di V. Tedeschi, Il Saggiatore, Milano 1972[3], pp. 211-4; cfr. anche R. Graves, *I miti greci*, trad. di E. Morpurgo, presentazione di U. Albini, Longanesi, Milano 1994[10], pp. 46-8.
   Gli dèi non possono mai mostrarsi come sono, o, il che è lo stesso, non possono mai interamente manifestare ciò che sanno. È la ragione fondamentale per cui gli oracoli non dicono mai semplicemente la verità e per cui i miti stessi non sono dottrine veritative che debbano essere credute. Il solo volto che un dio possa rivolgere agli uomini è una maschera, un travestimento, uno schermo. Che è però, nello stesso tempo, la sola possibile rivelazione.

2. Lo stesso *deus otiosus*, una figura assai diffusa nelle religioni arcaiche, è pur sempre il dio creatore o generatore. Non è oggetto di culto e raramente si narrano miti su di lui, giacché dopo l'atto cosmogonico si è ritratto dal mondo. Ma è pur sempre un dio manifestato, ed anzi il mondo stesso è sua manifestazione. Anche il *dio ignoto* a cui gli Ateniesi avevano eretto un altare non è uno specifico dio per essenza ignoto o inconoscibile: si tratta semplicemente di un atto precauzionale nei confronti della molteplicità e multiformità del divino. Ci sono dèi che gli Ateniesi non conoscono, ma è bene che anch'essi ricevano comunque un culto. Nessuna religione però (e ciò è persino ovvio) ammette dèi completamente non manifesti e inattivi (sebbene ogni manifestazione divina assuma la necessaria forma della *maschera*).
   Per una panoramica sul tema, cfr. R. Pettazzoni, *L'essere supremo nelle religioni primitive (l'onniscienza di Dio)*, Einaudi, Torino 1974[3]; H.-C. Puech (a cura di), *Le religioni dei popoli senza scrittura*, trad. di M. N. Pierini, Laterza, Roma-Bari 1987 (riproduce con una diversa distribuzione del materiale il vol. III della *Histoire des religions*, Gallimard, Paris 1970-6).
   Per il "dio ignoto" degli Ateniesi (e il suo fraintendimento da parte di Paolo), cfr. *Atti degli Apostoli*, 17, 22 sgg.

3. Per un esempio letterario molto bello di duello di enigmi (con la vita come posta), cfr. J. R. R. Tolkien, *Lo Hobbit, o la Riconquista del Tesoro*, annotato da D. A. Anderson, trad. di E. Jeronimidis Conte e (per le note e gli apparati) di G. M. Griffini, Rusconi, Milano 1991, cap. V, *Enigmi nel buio*, sp. pp. 137-45. Tolkien si ispira certamente all'antica letteratura mitologica norrena, di cui era profondo conoscitore.

4. È il framm. 93 Diels-Kranz. Cito da G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, Adelphi, Milano 1980, p. 21, dove il framm. reca la numerazione 14 [A 1]. Tengo presente anche: Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1980, p. 53, dove il framm. reca la numerazione 120 ed è così tradotto: "Il Signore di cui è l'oracolo in Delfi non dice e non nasconde: significa".

5. Erodoto, *Le Storie*, lib. I, 46-55 e 76-91; cfr. sp. 53, 1-3. L'edizione su cui mi baso è quella a cura di D. Asheri, trad. di V. Antelami, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1989², vol. I, *La Lidia e la Persia*, pp. 50-9 e 87-109; cfr. sp. pp. 56-9.

6. Do qui una versione sintetica dell'enigma, che nelle fonti appare in varie forme.
Cfr. C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, cit., vol. II, *Gli eroi*, pp. 99-101; R. Graves, *I miti greci*, cit., p. 339.Cfr. anche R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 1988, pp. 384-5.

7. Cfr. in proposito G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974, p. 168.

8. Sofocle, *Edipo Re*, in *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1992, pp. 171-2. In quest'edizione i versi non sono numerati.

9. Cfr. C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, cit., vol. II, *Gli eroi*, p. 96; R. Graves, *I miti greci*, cit., p. 338. Ma cfr. sp. J.-P. Vernant, *Ambiguità e rovesciamento. Sulla struttura enigmatica dell'"Edipo re"*, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, trad. di M. Rettori, Einaudi, Torino 1976, pp. 100-2.

10. La leggenda è molto antica ed è testimoniata già in Eraclito, framm. 56 Diels-Kranz. Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, cit. framm. 14 [A 24], p. 39; Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, cit., framm. 83, p. 39.

11. Per quest'accostamento, cfr. G. Colli, *Dopo Nietzsche*, cit., pp. 167-9.

12. E. A. Poe, *Racconti straordinari*, trad. di F. Pivano, A. C. Rossi, A. Traverso, V. Vaquer, Sansoni, Firenze 1965, pp.245-76.

13. *Ivi*, pp. 394-5 e 414-5.

14. *Ivi*, pp. 578-82.

15. *Ivi*, pp. 427-36.

16. *Ivi*, pp. 159-74.

17. *Ivi*, pp. 316-21.

18. È sorprendentemente scarso l'interesse per il segreto negli studi politologici e filosofico-politici, malgrado la macroscopica importanza del fenomeno. Per uno dei rarissimi studi specifici, cfr. V. Sorrentino, *Il potere invisibile. Il segreto e la menzogna in politica*, La Meridiana, Molfetta 1998.

19. Anche il rapporto fra cerimoniale e potere è poco indagato. Quasi tutti gli studi importanti sono di antropologi.
Cfr. p. es. D. I. Kertzer, *Riti e simboli del potere*, prefazione di G. Pasquino, trad. di V. Giacopini, Laterza, Roma-Bari 1989.
Merita una particolare segnalazione, per l'efficacia delle esemplificazioni e la lucidità delle prospettive teoriche, C. Geertz, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in *Id., Antropologia interpretativa*, trad. di L. Leonini, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 153-85.

20. Tengo presente qui F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, Prefazione*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo III, Adelphi, Milano 1970, pp. 53-4. La trad. è di F. Masini.

21. Diodoro Siculo (*Biblioteca storica*, V, 77, 3), osserva che i misteri cretesi, a suo parere il modello su cui erano esemplati i misteri eleusini, erano celebrati pubblicamente ed erano trasmessi a tutti. Cfr. R: Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, cit., p. 22.
Per un'importante discussione sul significato del termine *mysteria* (come protezione di una verità sacra universalmente nota col velo *non del segreto*, ma dell'*indicibilità*), cfr. K. Kerényi, *I misteri dei Kabiri: un'introduzione allo studio dei misteri*, in *Id., Miti e misteri*, introduzione di F. Jesi, trad. di A. Brelich, Boringhieri, Torino 1979, pp. 143-57.

22. Cfr. K. Kerényi, *Kore*, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, pref. di M. Trevi, trad. di A. Brelich, Boringhieri, Torino 1972, p. 199.
Su questo punto insiste particolarmente D. Sabbatucci, *Il misticismo eleusino*, in M. Detienne (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1989, sp. pp. 121-6, per il quale la funzione acquisita col tempo dai misteri eleusini (non la funzione originaria) era precisamente "l'abolizione di ogni differenza tra uomo ed uomo e la elaborazione di un nuovo concetto di umanità" (*ivi*, p. 121).

23. Cfr. p. es. Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, V, 7, 34, e V, 8, 39-43, in *Testi gnostici in lingua greca e latina*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Milano 1993, pp. 6°-1 e 78-81.

24. Cfr. K. Kerényi, *I misteri dei Kabiri: un'introduzione allo studio dei misteri*, in *Id.*, *Miti e misteri*, cit., pp. 150-4; cfr. anche D. Sabbatucci, *Il misticismo eleusino*, in M. Detienne (a cura di), *Il mito: guida storica e critica*, cit., pp. 133-45.
Per Sabbatucci (ma già anche per Kerényi) il segreto iniziatico non consiste nel fatto che dei misteri sia proibito parlare, ma che parlare dei misteri li rende privi di senso, li sposta, in maniera blasfema e distruttiva, dal loro genuino orizzonte, che è quello di un'esperienza vissuta in cui non c'è, a rigore, nulla che possa essere semplicemente *detto*.

25. È la tesi di Walter Otto, da Kerényi giustamente criticata. Cfr. K. Kerényi, *Epilegomeni. Il miracolo di Eleusi*, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., pp. 255-7.

26. Eihei Doghen, *La cucina scuola della via: insegnamenti e tradizione viva (Tenzo Kyokun)*, par. 8, a cura di G. Jiso Forzani e L. Mazzocchi, Ed. Dehoniane, Bologna 1998, p. 29.
La trad. di questo testo è stata compiuta nell'ambito della "Comunità Vangelo e Zen" di Galgagnano (Lodi), l'unico esempio di ecumenismo cattolico-buddhista attualmente esistente. Oltre alla trad. letterale, che qui si cita, il vol. contiene una parafrasi modernizzata del testo, alcuni capitoli della *Regola* benedettina di cui si propone un confronto con l'opera di Doghen e l'originale in ideogrammi cinesi di quest'ultima.

27. Cfr. K. Kerényi, *Kore*, in C. G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, cit., pp. 215-20.

28. Cfr. *ivi*, pp. 169-73.

29. È il framm. 62 Diels-Kranz. Cito da Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, cit., framm. 21, p. 15; la versione di Diano mi sembra in questo caso più efficace e sobria di quella di Colli: "Immortali mortali, mortali immortali, viventi nella morte di quelli, ma, nella vita di quelli, morti". Cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, *Eraclito*, cit., framm. 14 [A 43], p. 55.

30. Cfr. F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, cit., cap. *I quattro grandi errori*, par. 8, pp. 92-3.