

Seminario di filosofia
SIMULTANEITÀ: L'UNO DEI MOLTI

Considerazioni dopo il primo incontro (7 ottobre 2017)

Adusi al mondo: così potremmo riassumere l'Introduzione al Seminario di quest'anno. Di continuo usiamo il mondo e le sue cose, a cominciare dal nostro corpo che, come è ovvio, viene dal mondo. Questo uso è, normalmente e per lo più, "automatico", cioè non è reso oggetto di riflessione. In questo senso resta incompreso: non ci chiediamo da dove vengano le cose e che cosa veramente siano. Comprendiamo solo quanto basta all'uso e quanto viene dall'uso.

Governati dall'uso, abbiamo detto, siamo come le marionette delle quali parla Platone nelle *Leggi*, di cui ci siamo occupati lo scorso anno. C'è in effetti una continuità profonda tra i percorsi seminariali dei due primi anni di Mechrí e l'attuale. Se nel primo (*Diventa ciò che sei*, 2015-2016) era in questione la formazione della comunità filosofica; nel secondo (*In cammino verso il Monte Ida*, 2016-2017) era in questione la comunità umana. Nel nostro (*Simultaneità: l'uno dei molti*) è in questione la comunità cosmica. E, come vediamo, al centro vi è la nozione di "simultaneità". In particolare come rendere simultanei l'uso e la comprensione dell'uso, così da sapere *chi* agisce, *chi* parla, *chi* decide, evitando di essere semplicemente "usati" dal mondo e dal destino. Proposito eminentemente filosofico, ma anche, a quanto pare, finalità impossibile: perché per comprendere si deve già usare, cioè ricorrere a un uso preliminare, in una rincorsa inarrestabile. Per esempio devi usare il discorso filosofico e la sua "logica", senza però poterne chiedere la comprensione mentre li usi e ne sei di fatto usato.

Il problema che è sollevato in questa Introduzione guiderà dal profondo tutto il cammino del Seminario. Per questa ragione abbiamo chiesto di sostarvi e di rifletterci a lungo, a cominciare dalla analisi della parola "simultaneità" che ci fa al tempo stesso da guida e da problema.

Parte prima: "La cosa".

La tradizione della filosofia ha inteso la cosa, le cose, come sintesi simultanea dell'uno e dei molti; è così che le ha *comprese*. In maniera somma e permanente ciò accade in Aristotele, il quale, come si sa, chiedeva: «Che è l'ente in quanto tale?». Che cosa sono le cose, qual è il loro essere, ovvero ciò che le fa essere come cose?

Il cammino percorso in Aristotele muoveva dalla considerazione del "discorso", per ragioni che si chiariranno meglio in seguito. Nel contempo la ricezione della esposizione che abbiamo svolto ha creato, mi sembra, difficoltà in alcuni, soprattutto nella sua ultima mezz'ora. Infatti l'esposizione presupponeva un certo livello di preventiva conoscenza della filosofia aristotelica. Questo però è ciò che cerchiamo di evitare nei seminari di Mechrí, nei quali la scommessa è di riuscire, anche negli argomenti più ardui, a fornirne una esposizione che idealmente basti a se stessa, cioè sia comprensibile in se stessa. Penso di non esserci pienamente riuscito e chiedo scusa. Qui faccio ammenda, offrendo a tutti i Soci quella sintesi della filosofia aristotelica che nel corso della esposizione era taciuta, anche perché troppo lunga per i nostri tempi di lavoro.

Quando Aristotele entrò nell'Accademia aveva 17 anni. Era nato a Stagira nel 384 a.C. Il padre, Nicomaco, era stato medico personale di Aminta II, re di Macedonia. Col passare degli anni Aristotele divenne uno dei più stretti collaboratori di Platone e dei maestri del Liceo. L'Accademia era una grande scuola che poneva la filosofia al centro del problema del sapere, in dialogo con le scienze, la matematica, la geometria, la cosmologia ecc. Il sogno di Platone e degli accademici era di fare della filosofia il fondamento della città giusta e saggia, pacifica e sapiente.

Quando nel 347 morì Platone, i suoi principali discepoli si scontrarono, non tanto sulla successione della direzione della scuola (che toccò a Speusippo perché parente di Platone), quanto sui suoi contenuti teorici. Da tempo nell'Accademia, vivo Platone, la discussione sulla teoria delle idee era molto accesa. Aristotele ne era protagonista ed è così che matura un po' alla volta la sua "secessione" dai "platonici", cioè l'abbandono dell'Accademia e poi, molti anni dopo, con l'aiuto di Alessandro di cui era stato precettore in Macedonia, la creazione della sua scuola, il Liceo.

Anche la nostra esposizione è partita dalla confutazione aristotelica della dottrina delle idee. Vi rinvio alla citazione tratta dal dialogo *Sulla filosofia*, che trovate sul cartiglio 5 e che è stata commentata a lungo. Possiamo accontentarcene, evitando di riprodurre tutti gli altri argomenti che a più riprese Aristotele svolse in proposito, evidentemente non ottenendo l'approvazione di Speusippo, di Senocrate e degli accade-

mici in generale, tranne quelli che lo seguirono ad Asso (dove già la città si ispirava agli insegnamenti politici di Platone), fondandovi una comunità ancora accademica, ma discorde dalla sede madre.

Veniamo quindi a una esposizione, molto sintetica e mirata ai nostri scopi, della filosofia di Aristotele. Essa si inquadra nella organizzazione del Liceo, che fu la più grande scuola dell'antichità e il modello indispensabile per comprendere lo svolgimento dell'intera cultura e storia dell'Occidente.

La scuola venne edificata nel ginnasio dedicato ad Apollo Licio, donde il nome di Liceo. Venne però chiamata anche Peripato, sia per i suoi bellissimi giardini nei quali si poteva piacevolmente passeggiare; sia, si dice, per l'abitudine di Aristotele di tenere spesso lezione passeggiando. "Peripatetici", cioè passeggiatori, vennero detti pertanto i suoi discepoli, che lo seguivano silenziosi in fila gerarchica, cioè per anzianità e funzioni di insegnamento nella scuola.

Il Liceo era organizzato come un vero e proprio istituto scientifico. Possedeva una grande biblioteca, che fu modello di tutte le successive biblioteche antiche, a cominciare da quella di Alessandria d'Egitto. Vi erano poi sia un museo di scienze naturali, che conteneva anche diversi fossili, sia un orto botanico. I peripatetici si dividevano il lavoro secondo le competenze scientifiche, come una vera e propria *équipe* di ricercatori: storia, dottrine politiche, geografia, biologia, fisica, cosmologia, matematica e geometria, estetica, etica e filosofia erano le principali vie di ricerca. La scuola custodiva gli scritti di Aristotele nati dal suo insegnamento, organizzandoli come una vera enciclopedia del sapere, secondo le indicazioni del maestro.

Gli scritti di Aristotele si dividono in *essoterici* (cioè rivolti all'esterno della scuola) ed *esoterici* (destinati alla scuola e detti anche *acroamatici*, cioè per uditori). Ai primi appartengono le opere giovanili, scritte ancora in Accademia e conservate solo per frammenti, cioè sostanzialmente perdute; ai secondi gli scritti del Liceo, che nel corso del tempo attraversarono varie traversie; esse li resero a tratti lacunosi, frammentari, non privi di oscurità e di dubbi testuali. Nel I secolo d.C. Andronico di Rodi, undicesimo scolarca del Liceo, realizzò la prima edizione dell'intero *corpus* degli scritti di Aristotele, dividendoli in quattro gruppi.

I. *Scritti di logica*. Essi costituiscono l'*Organon*, lo "strumento", il metodo del sapere. *Categorie, Sull'interpretazione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*.

II. *Scritti di fisica*. *Fisica* (in otto libri) e numerosi trattati di scienze naturali.

III. *Scritti di metafisica*, così chiamati semplicemente perché Andronico li inserì, nel catalogo, "dopo quelli di fisica" (*meta ta physika biblia*). Il termine è però divenuto sinonimo di ciò che Aristotele chiama "filosofia prima", a differenza delle scienze, che denomina "filosofie seconde". La *Metafisica* comprende 14 libri, che trattano della sostanza e della scienza di Dio o teologia. La *Metafisica* non è però un'opera unitaria, ma si compone di una successione di corsi di lezioni e di scritti di epoche diverse.

IV. *Scritti poetici*, cioè non il sapere teorico (matematica, fisica e metafisica), ma il sapere pratico. L'*Organon* costituisce invece una introduzione metodica a tutto il sapere, teoretico e pratico. *Etica nicomachea, Etica eudemia, Grande etica, Politica, Costituzione di Atene, Retorica, Poetica* (incompleta).

Le vicende di questa opera immensa, senza la quale lo spirito dell'Occidente e l'identità storica dei suoi abitanti non sarebbero concepibili e non avrebbero luogo, sono legate alle sorti a dir poco avventurose della biblioteca di Aristotele e del Liceo, che un candidato a scolarca trafugò per vendetta di non essere stato eletto; quindi la cedette ad altri che poi ne salvarono una parte per venderla alla Biblioteca di Pergamo e che infine un soldato di Silla, nel corso della conquista di Atene da parte dei Romani (1 marzo 86 a.C.), ritrovò casualmente in una cantina. Le pergamene e i papiri erano molto mal ridotti dal tempo e dalle offese di animali ecc.

Tirannione il Vecchio, bibliotecario di Silla e amico di Cicerone, di Attico e di Giulio Cesare, affidò il tutto ad Andronico di Rodi, che si incaricò, come abbiamo detto, di una edizione dell'opera di Aristotele. Tutta la vicenda venne narrata da Strabone, che era discepolo di Tirannione, e così è giunta sino a noi. In particolare fu il filologo classico belga Paul Moreaux a ricostruirla all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso. Le conclusioni sono piuttosto sconcertanti. Si è creduto a lungo che i testi del *corpus* aristotelico fossero, per lo più, appunti di lezioni, sia di Aristotele stesso, sia degli allievi. Oggi si pensa invece a una sorta di testo collettivo, redatto da vari autori in varie circostanze: Aristotele, i suoi collaboratori e colleghi, discenti di vario genere e così via. È un fatto ovvio che Andronico non procedette con gli scrupoli di un editore moderno: di sicuro cucì, tagliò, inserì suoi commenti ecc. Ne risulta un testo al quale non è possibile applicare il criterio stilometrico, in base al quale datare le sue varie parti, perché la mano che scrisse non è né unica né contemporanea. Bisogna prendere il tutto com'è e rassegnarsi. E aggiungervi una riflessione relativa alla storia dei concetti e dei significati filosofici: astrarli, come per lo più si fa, dalle vicende reali che li hanno accompagnati e farli passare per il corpo reale della filosofia è una pura aberrazione alienante. Osservazione da tenere presente, perché molto ci servirà in futuro. È anche la ragione per la quale ho narrato qui, molto in sintesi, questa storia di manoscritti e di biblioteche.

Questo mucchio di scritture, attraverso la mediazione degli Arabi, produsse la grande rivoluzione medievale della Scolastica, per l'opera rivoluzionaria e a lungo contestata di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino: queste sono le basi dell'Europa moderna, la formazione della sua enciclopedia delle scienze e della mentalità dell'individuo occidentale (la sua perfetta incarnazione ed esemplificazione la troviamo nell'opera di Dante Alighieri). In questo senso siamo tutti aristotelici, anche a dispetto delle nostre critiche moderne, così come siamo tutti cristiani (disse Croce), anche se non siamo credenti.

Del pensiero e del lavoro di Aristotele riferiremo ora solo alcuni punti fondamentali, necessari alla comprensione della prima tappa del nostro Seminario, cominciando dalla *Fisica*, che, come disse Heidegger, è la indispensabile introduzione e premessa alla *Metafisica*, il suo reale "segreto": bisogna partire da quella per intendere questa.

La *Fisica* fu il primo campo di ricerca entro il quale Aristotele iniziò il suo cammino originale, elaborando in essa alcuni dei concetti fondamentali della sua filosofia (e ancora della nostra). Oggetto della *Fisica* è lo studio degli organismi e dei fenomeni naturali, ovvero di tutti gli enti dotati di movimento e soggetti a trasformazione. Al contrario degli Atomisti (dei quali parleremo) Aristotele pone alla base della scienza fisica l'esperienza sensibile. Conseguentemente la sua concezione della natura è di *tipo* qualitativo, non quantitativo-matematico o geometrico.

Problema centrale è la comprensione del divenire, che prima di Aristotele veniva concepito come passaggio da un contrario all'altro (dal freddo al caldo, dal secco all'umido ecc.). Ma come avviene il passaggio? Come un contrario diviene l'altro senza semplicemente contraddirsi? Essi non videro, dice Aristotele, che i contrari non sono realtà a sé stanti, ma solo qualità, modi di essere di qualcosa di più profondo che sottende ogni divenire e ogni trasformazione. Questo qualcosa è la *materia*, concepita da Aristotele come "sostrato" (*upocheimenon, substratum, subjectum*) e distinta dalla *forma*.

Materia e forma costituiscono le due facce dell'individuo, cioè di ogni cosa reale. Contrariamente a Platone, reali sono per Aristotele gli individui, non le idee. Ma la relazione materia-forma non è poi qualcosa di statico, ma anzi qualcosa in divenire perenne. Ogni mutamento implica infatti un passaggio dalla materia alla forma, poiché la materia è quel substrato che ha in sé la possibilità di forme diverse, è la potenza della realizzazione nell'individuo della sua forma ed è la base del divenire, della trasformazione incessante degli individui.

La materia è dunque "in potenza" molte forme, che essa assume volta per volta "in atto", in una successione di forme sempre più complessa. Il mondo minerale inorganico, per esempio, mostra le prime e più semplici formazioni materiali, gli individui più semplici e rozzi; ma il mondo minerale ha in sé la potenza delle forme vegetali, alle quali fornisce la materia. Le forme vegetali, a loro volta, costituiscono in potenza la materia delle forme animali e queste ultime la potenza della forma degli individui umani, che sono le più alte e complesse formazioni naturali. Così, si potrebbe ulteriormente esemplificare, il seme è la prima forma della pianta e lo è però come materia dell'arboscello, forma che è la potenza attuata del seme. L'arboscello è a sua volta materia della pianta nella sua forma adulta. Agli estremi di questo processo è però necessario ammettere una materia prima indeterminata, cioè pura potenza, e una forma pura, cioè senza più materia in potenza da trasformare in atto. Questa forma pura finale è, secondo Aristotele, l'intelletto divino: esso è il fine al quale tende l'intero universo ed è la causa che attrae a sé la materia, indirizzandola alla successione delle forme. La necessità di questo principio (che palesemente riavvicina Aristotele a Platone) è espresso in una frase famosa: «Niente che sia in potenza può tradursi in atto, se non in virtù di qualcosa che è già in atto».

Nel secondo volume di *Transito Verità* (Jaca Book, Milano 2012) ho così riassunto questa unione profonda tra l'universo materiale e il Dio aristotelico. «Tutti i movimenti concepibili, locali e non, presuppongono, per il loro accadere, l'essere in atto del fine cui tendono, quell'essere in atto che è insieme il fine e il principio del movimento. Essere in atto che la *Metafisica* chiama Dio. Tutto il mondo, quindi, è in atto in Dio, mentre, se è preso per sé, è solo potenza, ovvero pura possibilità materiale. Ne deriva che Dio è l'*occasione* per il passaggio dalla potenza all'atto di ogni vivente. Anzi, ogni atto di vita del vivente si muove nella luce dell'atto di Dio, che è il suo principio e il suo fine. Fine peculiarmente espresso nella generazione, in quanto imitazione della eterna vita divina da parte del mortale. Tutti i viventi (vegetali, animali, uomini) stanno nell'eterno cerchio di luce dell'atto divino, cioè dell'essere in atto in Dio; il quale è occasione "evenemenziale" di ogni movimento in forza del quale si illumina il mondo, secondo il particolare "punto di vista" di quel movimento. Animazione universale che da Dio proviene e a Dio tende, dando forma determinata a figure di mondo e alle loro connessioni. È così che forme determinate della nutrizione, della riproduzione, della sensazione, sino alle forme intellettive, sono soglie e figure nelle quali il mondo si specifica come mondo di *quel* vivente e il vivente come vita in atto di *quel* mondo. Tutto il mondo sta in potenza nel movimento dei suoi viventi e tutti i viventi si muovono nella illuminazione dell'atto divino. Tutto il mondo,

con le sue soglie e figure potenziali, è già in atto in Dio, in cui materia e forma, potenza e atto si congiungono. Ogni sensazione è così l'illuminantesi occasione della onnipervasiva incidenza divina. Tutto il mondo, nella sua immensa oscurità potenziale, è l'innumerabile distesa di innumerevoli bagliori che, apparendo e scomparendo, illuminano la notte. Pensiero così sublime che al solo formularlo ti commuovi.»

Non diciamo niente altro della *Fisica* e passiamo alla *Metafisica*. La *Fisica*, abbiamo detto, studia gli individui naturali e il movimento, ma non si chiede che cosa sia *in sé* (“in quanto tale”) un individuo. Questo compito spetta alla filosofia, anzi alla filosofia “prima”, distinta dalle filosofie “seconde” che sono le scienze. Esse recidono qualche parte dell'individuo preso nella sua concreta interezza e la studiano in particolare (il movimento, la generazione, la corruzione ecc.). Solo la filosofia prima studia quindi la totalità di ciò che è reale, cioè l'individuo reale nel suo intero (*olon*).

In altri termini: se la metafisica o filosofia prima è la scienza dell'ente in quanto tale, che cosa caratterizza l'essere dell'ente? Qual è dunque la struttura ultima di ogni cosa, in quanto ogni cosa è appunto un ente, cioè qualcosa di esistente? Aristotele dice che l'essere dell'ente è l'*ousia*. Questo termine indicava in Platone la natura di essenza ultimamente reale delle idee; lo stesso termine dice invece in Aristotele della realtà dell'individuo. Per non confondere il senso diverso, quasi opposto, della parola *ousia* nei due filosofi, si conviene di tradurre la *ousia* aristotelica con il termine “sostanza”. Tale distinzione dà luogo alla dottrina delle categorie, che Aristotele tratta già nella *Logica* e riprende nella *Metafisica*.

Categoria significa predicato: che cosa si può predicare di un individuo reale? Innanzi tutto il suo essere, o esistere, come tale, cioè la sua *sostanza*; poi la sua *qualità* (bianco, ateniese ecc.); la sua *quantità* (alto due cubiti); la sua *relazione* (più alto di); il suo *luogo* (nella piazza); il suo *tempo* (ieri); la sua *situazione* (seduto): il suo *stato* (armato); il suo *agire* (taglia); il suo *subire* (è tagliato). Ogni ente è così compiutamente definito secondo il suo aspetto. Ma, mentre Platone conferiva a ogni aspetto la natura essenziale dell'idea (l'idea di bianco, l'idea di alto ecc.), Aristotele corregge questa visione dualistica, che oppone la forma ideale all'individuo materiale. Reale è solo ciò che è detto nella prima categoria (l'individuo come sostanza); tutte le altre categorie sono solo aspetti accidentali della sostanza, che non sussistono di per sé. È il soldato, cioè quell'uomo, quella sostanza umana, che è bianco, che è armato, che è seduto, che è nella piazza ecc.

La sostanza è dunque principio di unità di tutti i suoi aspetti accidentali, essa è il loro riferimento unitario. La sostanza individuale è un *sinolo* (una sintesi) vivente di materia e forma; essa è quel principio di causa immanente alla materia che la organizza assegnandola a una forma, a una struttura conforme al fine che le è proprio (come abbiamo appreso dalla *Fisica*). Così, per esempio, una casa è quella cosa individuale che consiste nell'aver disposto i mattoni, la sua materia, secondo il fine di servir da riparo a uomini, animali e cose, la sua forma. Nella natura la causa è interna agli organismi individuali; negli artefatti umani invece, come nella casa, il risultato è conseguenza dell'azione prodotta dall'agente umano: tema sul quale qui non diciamo nulla.

Vediamo dunque che ci troviamo a parlare in due modi della sostanza: come predicato e cioè come categoria del discorso che definisce “logicamente” l'individuo; e poi come individuo reale che si realizza nel mondo unificando in sé le sue potenzialità reali. Se è un fiore la potenzialità di fiorire ecc. Se è un umano, anche di parlare, di costruire case, di fare scienza ecc. Questa causa interna all'individuo, che Aristotele chiama sostanza, è il *to ti en einai*, la natura essenziale che realizza via via le potenzialità dell'individuo nei casi concreti della vita (andare in piazza, sedersi, alzarsi, armarsi ecc.).

Questo lungo riassunto dovrebbe aiutare a chiarire tutti i passaggi che sono leggibili nei cartigli. Infatti il nostro cammino si è svolto in certo modo capovolgendo il percorso aristotelico, così come la tradizione ce lo ha consegnato. Siamo infatti partiti dalla sua analisi del “discorso”, ipotizzando (come già hanno fatto altri studiosi), che proprio di qui Aristotele si sia mosso nella sua ricerca. La ragione di questo capovolgimento sarà affrontata nel prossimo incontro seminariale, ma sin d'ora si può intuire che esso ha a che fare col problema sollevato nella Introduzione: se è la comprensione della natura del discorso ad aprire la via alla grande costruzione aristotelica del sapere, filosofico e scientifico, e infine enciclopedico, quale “uso” apre la via alla comprensione del discorso medesimo? Su che si fonda, insomma, il lavoro “discorsivo” della filosofia aristotelica e perciò tanta parte dei saperi dell'Occidente?

Dobbiamo ora trascrivere qui le due citazioni che abbiamo letto e commentato insieme. La prima è tratta dal *De interpretazione* o *Peri hermeneias*, trad. di M. Zanatta, BUR, Milano 1992, p.79.

«Per prima cosa bisogna stabilire che cos'è il nome e che cosa il verbo; indi che cos'è la negazione, l'affermazione, l'enunciazione e il discorso. Ora, i suoni che sono nella voce sono simboli delle affezioni che sono nell'anima, e i segni scritti lo sono dei suoni che sono nella voce. E come neppure le lettere dell'alfabeto sono identiche per tutti, neppure le voci sono identiche. Tuttavia ciò di cui queste cose sono se-

gni, come di termini primi, sono affezioni dell'anima identiche per tutti, e ciò di cui queste sono immagini sono le cose, già identiche (per tutti). Ora, di questo argomento si è parlato nei libri sull'anima; infatti sono oggetto di un'altra trattazione.»

La seconda citazione è tratta dal *De anima* o *Peri psyches*, trad. di R. Laurenti, in *Opere*, Laterza, Bari 1973, vol. IV, pp.181-182.

«Ora, ricapitolando, diciamo di nuovo che l'anima è in qualche maniera tutte le cose. In realtà le cose sono sensibili e intelligibili e la scienza è in certo modo gli oggetti del sapere, la sensazione gli oggetti del senso. Scienza e sensazione si distinguono in relazione agli oggetti: considerate in potenza corrispondono ai loro oggetti in potenza, considerate in *entelechia* (cioè in atto) agli oggetti in *entelechia*. La facoltà sensitiva e quella intellettiva dell'anima sono in potenza questi oggetti, e cioè da una parte l'intelligibile, dall'altra il sensibile. Ma è necessario che siano o le cose o le forme, ma non sono le cose, perché non c'è la pietra nell'anima, bensì la forma della pietra. Di conseguenza, l'anima è come la mano, perché la mano è lo strumento degli strumenti e l'intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili. Ora, poiché nessuna cosa, come sembra, esiste separata dalle grandezze sensibili, è nelle forme sensibili che esistono gli intelligibili e quelli che si dicono per astrazione e quanti sono qualità e proprietà dei sensibili. Per questo chi non avesse sensazione alcuna, non apprenderebbe né comprenderebbe niente, e quando l'uomo pensa una cosa, di necessità pensa insieme qualche immagine, perché le immagini sono come sensazioni, solo che mancano di materia.»

Aggiungiamo qualche indicazione bibliografica, a partire dal fondamentale libro di W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it., La Nuova Italia, Firenze 1968. G. Reale, *Introduzione ad Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1974. W. D. Ross, *Aristotele*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1971. E. Berti, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova 1977.

Manca solo il testo della poesia di Borges, che abbiamo letto nel corso della Introduzione. La poesia ha la forma di due sonetti e si intitola *Scacchiera*.

I

I giocatori, nel grave cantone,
guidano i lenti pezzi. La scacchiera
fino al mattino li incatena all'arduo
riquadro dove s'odiano due colori.

Raggiano in esso magici rigori
le forme: torre omerica, leggero
cavallo, armata regina, re estremo,
alfiere obliquo, aggressive pedine.

I giocatori si separeranno,
li ridurrà in polvere il tempo, e il rito
antico troverà nuovi fedeli.

Accesa nell'Oriente, questa guerra
ha oggi il mondo per anfiteatro.
Come l'altro, è infinito questo gioco.

II

Lieve re, sbieco alfiere, irriducibile
donna, pedina astuta, torre eretta,
sparsi sul nero e il bianco del cammino
cercano e danno la battaglia armata.

Non sanno che la mano destinata
del giocatore conduce la sorte,
non sanno che un rigore adamantino

governa il loro arbitrio di prigionieri.

Ma anche il giocatore è prigioniero
(Omar afferma) di un'altra scacchiera
di nere notti e di bianche giornate.

Dio muove il giocatore, questi il pezzo.
Quale dio dietro Dio la trama ordisce
di tempo e polvere, sogno e agonia?

Il riferimento è a Omar Khayyan, poeta persiano del XII secolo; egli ha scritto: «Noi siamo i pedoni della misteriosa partita a scacchi // giocata da Dio. Egli ci sposta, ci ferma, ci respinge, // poi ci getta uno a uno nella scatola del nulla».

Scacchiera (Ajedrez) appartiene alla raccolta *L'artefice (Elhaceder)*, 1960. Il testo spagnolo e la trad. it. a cura di T. Scarano in *Tutte le poesie*, a cura di D. Porzio, "I Meridiani Mondadori", Milano 2000, vol. I, pp. 1179-1181.

(Carlo Sini)