

AttraversoEoltre

Antonio Chiocchi

L'ALTRO E IL DONO
DEL VIVENTE E DEL MORENTE



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

Avellino

1^a edizione settembre 2005

2^a edizione gennaio 2009

3^a edizione gennaio 2010

4^a edizione gennaio 2012

5^a edizione gennaio 2013

6^a edizione luglio 2014

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA

Biella

7^a edizione aprile 2020

 **creative
commons**



LAVORO DI RICERCA

BIELLA

2020

<https://www.lavorodiricerca.altervista.org>

INDICE

NOTA DELL'AUTORE

Cap. 1

OLTRE L'ESSERE

1. Lo scarto tra essere e vivente	Pag. 7
2. La dialogica dell'extravivente	14
3. Il sosia e il confine	22
4. Confine, metamorfosi e forme di vita	26
5. Il con-essere di vivente e morente	32
Note al primo capitolo	38

Cap. 2

OLTRE IL DONO

1. Economia noetica e potere seduttivo	45
2. Plusdono e sovranità	53
3. Per una prima definizione del plusdono	60
4. Le strategie del plusdono	69
Note al secondo capitolo	77

Cap. 3

L'UMANITÀ CLANDESTINA

OVVERO LA CANCELLAZIONE DEL DONO

1. Civiltà, responsabilità e colpa	85
2. La sovranità-mondo	90
3. Dismisure parallele	91
4. L'evacuazione della cittadinanza	93
5. Il custode della paura	95
6. Apocalisse del potere e resistenza	97
7. Ai confini dell'essere: la produzione dello straniero	100
8. Umanità clandestina	102
9. Nuove regolarità del 'politico?	104
10. Il dominio del luogo	106
11. Geopolitica globale e CPTA	109
12. Profilo genealogico dei CPTA	111
13. Il raggruppamento sapere, potere, cultura	115

14. CPTA, forma merce e consumo di alterità	118
15. Il gioco di potere: l'impianto del Sé come espianto dell'Altro	121
Riferimenti bibliografici del terzo capitolo	123
Cap. 4	
IL POTERE SULL'ALTRO	
OVVERO LA CANCELLAZIONE DEL DONO	
1. Il tempo del donare	126
2. Spezzare il cerchio	140
3. L'insperato	156
4. L'etica paradossale	170
5. Negli scrigni dell'inganno	178
Riferimenti bibliografici del quarto capitolo	191
Cap. 5	
I MURI CHE CI ATTRAVERSANO	
1. Nel vuoto delle parole	195
2. La parola ultimativa	196
3. Dentro, fuori e attraverso	197
4. Il furto e l'assenza	198
5. Il pericolo e la prigione	199
6. Il pianto, la parola, la gioia	200
7. Vedere	201
8. Il silenzio e l'inganno	203
9. L'eredità e l'abitudine	204
10. Il salute e il riconoscimento	205
11. Il passo nell'oscuro	206
12. Ragionevolezza delirante	207
13. L'antro del dolore e la speranza	208
14. Il difficile salto	210
Note al quinto capitolo	210
Riferimenti bibliografici del quinto capitolo	211
Cap. 6	
PASSI, PASSAGGI, PAESAGGI	
1. Recarsi oltre di sé	214
2. Oltre la parola e l'ascolto dei poeti	215

3. L'intrascendibile che si rinnova	216
4. Guardare per mostrare	217
5. L'orizzonte	218
6. L'ora, la durata e l'altrove	220
7. Nella fenditura	221
8. L'infinito finito	223
9. Le catapulte della vita e della morte	224
10. Cosmofagia	226
11. Le uova del serpente	227
12. Una traccia di noi	229
13. La colpa	230
14. Lo stato di eccezione	232
15. La tessitura	233
Nota al sesto capitolo	234
Cap. 7	
ORIZZONTI E TRACCE	
PER UNA SOCIOLOGIA DELL'ALTRO	
1. Lo sguardo di Dorian	236
2. Lo sguardo sociologico	238
3. L'appartenenza al cammino	241
4. La porta principale	244
5. Vie di uscita	249
6. Il risveglio	252
7. La metamorfosi	254
8. L'altra sponda	259
9. La cifra	263
Note al settimo capitolo	268
Cap. 8	
LA CRISI E GLI OPPRESSI	
L'ALTRO E IL DESERTO DEL POTERE	
1. La manovra di avvicinamento	276
2. L'inizio del viaggio	278
3. I rischi del viaggio	283
4. Il difficile e il problematico della ribellione	287
5. Alla scoperta dell'insolito	289
6. Oscenità del potere e secessione dell'eccentrico	292

Note all' ottavo capitolo	296
Cap. 9	
L'ALTRO, IL DONO E I VIRUS DELLA CIVILTÀ	
1. Il potere di incivilizzazione	306
2. Il potere disumanizzante	313
3. I virus delle origini	317
4. Nel cuore della contraddizione	325
5. Il viaggio e la promessa	337
Note al nono capitolo	345

NOTA DELL'AUTORE

Seconda edizione

Il *work in progress* che si propone raccoglie materiali pubblicati per gradi, secondo un piano di ricerca che si è andato modificando e precisando esso stesso nel tempo.

I primi due capitoli costituiscono la prima edizione del 2005 e sono originariamente comparsi in numeri di "Focus on line" del 2004 e 2005.

In questa nuova edizione sono proposti tre nuovi capitoli:

- a) il capitolo terzo riproduce un saggio pubblicato nel nr. 35/36 del 2007 di "Società e conflitto";
- b) il quarto, un saggio pubblicato nel nr. 37/38 del 2008 di "Società e conflitto";
- c) il quinto, un saggio pubblicato nel nr. 35/36 del 2007 di "Società e conflitto" e ricade all'interno di un progetto di ricerca della facoltà di Sociologia generale dell'Università "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

(dicembre 2008)

Terza edizione

Questa terza edizione propone un capitolo nuovo: *Passi, passaggi, paesaggi*: pubblicato originariamente nel n. 39/40 del 2009 di "Società e conflitto".

(gennaio 2010)

Quarta edizione

Questa quarta edizione propone un capitolo nuovo: *Orizzonti e tracce. Per una sociologia dell'Altro*: pubblicato originariamente nel n. 41/44 del 2010-2011 di "Società e conflitto".

(gennaio 2012)

Quinta edizione

Questa edizione aggiunge un capitolo nuovo: *La crisi e gli oppressi. l'Altro e il deserto del potere*: pubblicato originariamente nel n. 45/46 del 2012 di "Società e conflitto".

(settembre-ottobre 2012)

Sesta edizione

Si aggiunge alla quinta edizione il capitolo IX, risultato di un assemblaggio di due saggi, lievemente modificati, pubblicati originariamente nel n. 45/46 del 2012 di "Società e conflitto".

(giugno-agosto 2012)

Settima edizione

Questa nuova edizione riproduce la precedente, reimpa-
ginandola e introducendo lievi modifiche lessicali.

(maggio 2020)

CAP. I OLTRE L'ESSERE (*)

1. Lo scarto tra essere e vivente

Esordiamo con alcuni interrogativi non retorici. Pensare la differenza decide la questione dell'Altro? Porre in tema l'alterità spiega il rompicapo dell'Altro? Ancora più chiaramente: quella dell'Altro è problematica circoscrivibile al pensiero?

Solitamente, il problema dell'Altro si espone come esplorazione etico-filosofica. Così, l'Altro finisce con l'essere ridotto o ad "altro dal pensiero", oppure (e ancora peggio) a "pensiero altro"; quando, invece, come ci ha ben mostrato Lévinas, fundamentalmente è "altro dall'essere"¹.

Sullo spartiacque tra "Altro" ed "essere" si consuma il fallimento dell'ontologia, in tutte le declinazioni conosciute e possibili. Le ansie di assoluto proprie dell'ontologia sbarrano il passo alla stessa differenza. Il continuum assoluto attrae la differenza nell'orbita dell'identità (e dell'essere) e qui la viola e dilania.

In ogni caso, v'è un che di significativo nell'approccio all'Altro come "altro dal pensiero": il veto posto al pensiero di torcersi su se stesso. Ma il divieto non mette la navigazione etico-filosofica nelle condizioni di scansare un abisso tragico. L'"altro dal pensiero" finisce inevitabilmente con il coincidere con la tecnica o il nulla. E sarebbero proprio la tecnica e il nulla a manipolare e schiacciare l'identità, qui generalmente spiegabile come "altro dall'Altro". La situazione tragica è rappresentabile nel modo che segue. Ad un polo, gli incantesimi della filosofia: l'identità chiusa su sé ed essiccata dal suo fuoco²; al polo opposto, le gabbie della tecnica e la dissolvenza del nulla: la non-identità come frantumazione dell'essere³.

Occorre, dunque, superare le colonne d'Ercole (dell'ontologia) dell'essere. In questo tentativo di attraversamento, come mossa preventiva, rimane da pensare ed esperire l'Al-

tro non solo e non tanto come *altro uomo* e nemmeno come *mondo*⁴. E ciò per tre motivi coesenziali.

Primo, perché il genere è declinato al maschile e al femminile. Anzi, la coniugazione femminile del pensiero e della realtà costituisce una delle figure per eccellenza dell'Altro. L'"altro uomo" indugia sul bilico di una soggettività tanto astratta e alienata, quanto asessuata e oppressiva.

Secondo, perché l'"altro uomo" non risolve in sé la complessità dell'esistente. Il mondo dell'uomo non è che parte infinitesima dei mondi esistenti, così come una supposta "umanità altra" non segna i confini delle figure dell'Altro.

Terzo, perché il mondo è più che una dimensione fisiconaturalistica. È spazio/tempo infinito dell'affettività del vivente (umano e non umano). Avere responsabilità dell'Altro vuole esattamente dire rispondere della cosmicità affettiva entro cui siamo gettati⁵. Da tale cosmicità siamo toccati e segnati ed è essa che, malgrado tutto, costituisce l'ambito risolutivo della nostra esperienza, anche quando non lo vogliamo o non ne abbiamo la percezione.

Nello scarto tra essere e vivente si intercala lo spazio/tempo dell'Altro. L'Altro non è l'altro essere umano; ma il vivente, nelle forme umane e non umane. Le forme del vivente (umano e non umano) sono le forme dell'Altro. Il vivente è "altro dall'essere" ed è colto nelle condizioni di fluidità e di movimento. È, cioè, vita che cresce e muta: non già il divenire, bensì il diveniente, per far uso di un lessico caro a Nietzsche. Ma il vivente non è tanto "più vita", come ancora vuole Nietzsche; soprattutto, è "più che vita", come già ci insegna Simmel. La storia non è la dimora del vivente; ma lo spazio/tempo che lo comprime. Il vivente, allora, è orizzonte in conflitto con la storia. La storia è il limite del vivente; il vivente, l'oltreconfine della storia dell'umanità.

Differentemente, riepilogando in schema alcuni dei costrutti teorici più significativi che la filosofia occidentale ha prodotto in materia, l'essere è principio di:

- (a) *divenire*: stando al concetto di conflitto di Eraclito;
- (b) *esclusività*: stando al dualismo eleatico essere/non essere;

- (c) *onnicomprendività*: stando alla concezione platonica dell'"essere del non essere";
- (d) *autosufficienza*: stando alla concezione aristotelica dell'"essere per sé";
- (e) *transizione*: stando al concetto di dialettica di Hegel;
- (f) *salvezza*: stando all'ontologia esistenzialistica di Heidegger;
- (g) *perdizione*: stando all'etica umanistica di Lévinas.

In questi modelli, intelletto e corporeità o si trovano avvinchiati in una relazione di indistinzione; oppure sono irreparabilmente scissi, ponendosi ognuno come motore primo di individuazione. I diversi modi di concepire l'essere non fanno altro che esporre la varietà dei modi con cui si intende la relazione intelletto/corporeità. Nei moduli messi in elenco, l'Altro o è violentemente assimilato; oppure è posto come differenza radicale: da estirpare, per alcuni; verso cui tendere, per altri. In tutti i casi, l'Altro rimane gemmazione dell'identità: o quella da preservare o quella nuova verso cui orientarsi. Il cammino compiuto rimane nel solco dell'essere. Tutt'al più, si spinge sui "sentieri interrotti" dell'"essere diverso"; oppure assume come senso di marcia la "diversità dell'essere".

Nella tradizione filosofica, l'essere è identificato come "essere astratto pensante"; oppure come "essere corporeo agente". Per alcuni indirizzi filosofici, "essere un corpo" equivale ad "avere intelletto" e, così, il corpo è nobilitato come essere solo in quanto sede dell'intelletto. Le forme sublimi di questo modo di rendere *pensante* la corporeità e *corporeo* il pensiero stanno nel paradigma aristotelico dell'uomo quale "animale razionale" e nel cogito cartesiano.

Entro tale circolo vizioso il corpo finisce con l'appartenere all'essere, allo stesso modo con cui l'essere appartiene al corpo. Dire: *questo* corpo in *questo* spazio/tempo, non mette in salvo dalla logica di astrazione dell'essere. Il corpo non è indice di "materializzazione" sicura: è riconducibile all'essere astratto, a misura in cui si pone come fondamento e discrimine. Fallisce qui il, pur generoso, rovesciamento dialettico tentato da Feuerbach: non è il passaggio da "essere

astratto" ad "essere sensibile" che rompe il dominio dell'ontologia⁶. È la *logica dell'essere* che va abbandonata.

In realtà, i principi che Feuerbach ritiene irrefutabili, appaiono altamente problematici. Porre l'esistenza quale dato ontologico primo, come fa Feuerbach, non avvia a risoluzione il problema; bensì lo espande. L'evento "io sono qui" non è il primo "segno" che conduce dal nulla all'essere di una esistenza viva e reale; ma è già il primo risultato di una massa di eventi. "Io sono qui", allora, non è il richiamo testimoniale dell'unicità spazio-temporale dell'essere. *Essere qui* non significa mai *essere soli* e nemmeno inaugura l'*immediatezza sensibile*. Non indica mai e mai traccia una separazione irreversibile con l'Altro. La coscienza che si risveglia non si chiede: *dove* sono?; bensì: *con chi* sono? Ecco il primo interrogativo che ci sorprende: in quale relazione sono con la prossimità altera? Siamo a tal punto disorientati dall'interrogativo che immediatamente provvediamo a toglierli il respiro. E ritorniamo a battere la strada delle antiche e pigre "certezze" dell'essere.

L'autosufficienza dell'essere: sta qui la prima stazione della via crucis della critica. In quanto autosufficiente, l'essere non è ritenuto frazionabile; ma, al contrario, gli viene attribuita la proprietà di strutturare il cosmo vitale. Da questo (antico) presupposto ontologico nasce la (moderna) retorica dell'individuo. Il cosmo vitale è qui l'autosufficienza allargata dell'essere, da cui si ingenerano le ossessioni deliranti dell'onnipotenza dell'Io. Le schiavitù reticolate dall'identità sono il saldo punto di incastro tra il carattere cosmico attribuito all'essere ed il profilo titanico assegnato all'Io. La logica dell'essere è fagocitata da questi vettori alienanti e predatori che rendono l'ontologia una perfetta macchina da guerra concettuale. L'evento ontologico: "Io sono qui", ha questa terribile proiezione esistenziale e semantica: "Nessun altro è qui". Il "qui e ora" come luogo e tempo dell'Io è la negazione recisa dell'*altrove* come luogo e tempo dell'Altro.

Ora, in prima istanza, l'*altrove* è esattamente il *distante* e il *successivo* rispetto al "qui e ora" dell'Io. Sta qui l'articolazione sorgiva della discontinuità essere/vivente. L'indiviso e

l'indivisibile regolano la logica dell'essere, la cui mossa espansiva si rivela niente altro che un assorbimento certoso del vivente. Il movimento dell'essere, così, si appropria la distanza spaziale, annettendosi la successione del tempo. L'essere è sempre collocato sullo spazio/tempo ontologico; il vivente rompe lo spazio/tempo dell'ontologia ed apre il "qui e ora" all'altrove. L'immediatezza sensibile del vivente è l'impulso di inserzione reciproca che si dà tra "qui e ora" e "altrove". L'Io e l'Altro sono qui dimensioni compartecipative non solo nella distanza, come già chiarito da Simmel⁷; essi si annodano e riannodano già nella vicinanza.

Ma se proviamo appena ad approfondire il discorso, il contesto illustra una stratificazione interna ben maggiore di quella colta al primo impatto. Sta di fatto che, fin dall'inizio, siamo indotti a forzare il principio di analogia kantiano, in virtù di cui la simultaneità spaziale costringe le cose ad agire l'una *sull'*altra e *tra* di loro⁸. La situazione che stiamo cercando di tracciare - il vivente - vede, invece, ogni cosa agire *dentro* l'altra. Mentre il vivente è *trans-relazionale*, l'essere è *inter-relazionale*. Nel vivente ogni cosa è, agisce e muta *attraverso* l'altra: nel suo esistere, ogni cosa *attraversa* l'altra. L'essere, invece, si posiziona sempre *tra* due cose che si giustappongono, sintetizzano o escludono. L'essere è principio di singolarità; il vivente è principio di complessità. La singolarità dell'essere può rivestire anche un carattere plurimo e polisemico; nondimeno, l'orizzonte astratto dell'ontologia risulta insuperato.

La trans-relazionalità del vivente indica, con chiarezza, che la questione dell'identità, diversamente da quanto accade nella genealogia dell'essere, non è data dal *prendere possesso* della propria integrità e/o interiorità. Al contrario, *attraversare* significa precisamente *non possedere* e *non possedersi*. L'attraversamento è il disorientamento dell'essere che, fuori dal possesso, si confonde e ci confonde. Le bussole di orientamento dell'essere non condizionano più il nostro cammino che, perciò, non è mera disposizione che parte dal linguaggio impoverito e si dirige verso il linguaggio

salvato. La salvezza è qui ancora e solo percorso speculativo; non già e non ancora attraversamento del vivente.

Non si è mai in cammino verso qualcosa di preciso ed unico; tantomeno verso il linguaggio. Si attraversa sempre e si è sempre attraversati in un flusso le cui direzionalità si moltiplicano, intersecano e contraddicono senza posa. Non si ha niente da conquistare e nemmeno si ha da salvare il proprio mondo o *il* mondo. Ciò che salviamo intendiamo possederlo. Solo fuori dal possesso sta la salvezza. Ci salviamo veramente, allora, non possedendo. Il non possesso è l'altro nome del dono. Attraversare il vivente e lasciarsi attraversare è il dichiararsi del donare. Ciò che possiedo e rimane mio è esattamente ciò che mi impoverisce: la povertà è propriamente la perdita di sé nei confini del sé. Ciò che dono e non rimane più mio possesso esclusivo è, invece, esattamente ciò che mi arricchisce e che non perdo più: la ricchezza è propriamente la donazione di sé fuori dai confini del sé. Il dono ci sospinge continuamente fuori dall'angustia dei nostri confini. I nostri confini delimitano la nostra povertà: il dono ci salva, eccedendoli. Ed è in questo senso che il dono è la recisione dei legami che ancora ci immobilizzano nella logica dell'essere.

Ed è sempre in questa prospettiva che la nostra vita è più-che-dono. Ma più-che-dono in che senso? Nel senso che essa parte dalla condizione di non proprietà. Mi dono, perché non mi posseggo e nessun altro esercita un possesso su di me. E dono l'universo che ho in me, senza alcuna finalità scambista. Il più-che-dono è più propriamente definibile come *plusdono*, in quanto eccede le ragioni calcolanti dello scambio⁹. Il plusdono non chiede nulla, nel mentre offre tutto. Non si aspetta il corrispettivo di un altro dono; ma attraversa il vivente gratuitamente e gratuitamente si lascia attraversare. Non v'è possibilità di vero dono, se non si rompono le catene relazionali della proprietà e dello scambio equivalente. Dono ciò che sono, perché non mi appartengo e non appartengo. Ciò che sono mi è stato donato, non è solo il risultato del mio essere privato o del mio essere parte di uno interscambio più generale. Il dono accompagna tutta

intera la vita del vivente, ben al di là delle mere esigenze di scambio, quanto più gli umani si ostinano a negarlo.

L'approdo ineludibile del possesso e dello scambio è il *deserto*. Il terminale della chiusura al vivente non può essere altro che l'incarnazione perfetta delle figure del non-abitare e delle forme del disabitato. Solo in questo senso, il mondo dell'uomo è un "formidabile deserto", come G. Leopardi scrive a P. Giordani (17 dicembre 1819). E ciò in una duplice forma: il *deserto dell'Io* ed il *deserto della folla*. Ad entrambe le situazioni corrisponde la *morte dell'Altro*. Il deserto come dimora è la cifra costitutiva dell'essere. Permanendo nell'essere, non ci si salva dal suo deserto; ma lo si interiorizza. Lasciandosi attraversare dal vivente, si accede al dono: si riceve la vita in dono e la si dona all'Altro. Si esce finalmente dal deserto. Che non è tanto una dimensione congenita al vivente, quanto un'invenzione dell'essere.

L'univocità della logica dell'essere mummifica il multiversum del vivente. Tutt'al più, consente di intravedere innumerevoli esseri all'interno del medesimo essere, di cui l'Albertine della "Ricerca" di Proust è uno dei prototipi meglio riusciti. Il carattere innumerabile degli esseri qui presenti non permette di frangere la *personalità* dell'essere che resta, in ogni caso, la scena che non riusciamo a mettere da parte. La pluridimensionalità è l'ultimo teatro che l'essere erige a sua difesa, per non smentirsi e conservarsi all'infinito. Nelle roccaforti che l'essere innalza a sua protezione possiamo reperire in piena azione molta della hegeliana astuzia della ragione. Sono proprio le innumerevoli Albertine che fanno il "personaggio" e la "personalità" di Albertine e ne "svolgono" l'essere come un tema già dato e pre-datato. È nella perpetuità dei suoi cambiamenti che Albertine non cambia mai e resta sempre eguale. In definitiva, chiusa su se stessa: cioè, chiusa all'Altro. La dialettica pirandelliana di "Uno, nessuno e centomila" trasforma questa chiusura in una tragedia. Il "teatro della crudeltà" (Artaud) scava nella sofferenza di questa tragedia, alla ricerca di una possibile via d'uscita. Il "teatro dell'assurdo" (Beckett e Jonesco) mostra, fino alle estreme conseguenze, quanto la ricerca dispe-

rante di una possibile via d'uscita debba essere disposta a sostenere il carico di questa disumanità.

2. La dialogica dell'extravivente

Il discorso si complica ulteriormente, se consideriamo che l'Altro non solo lo nascondiamo prima di tutto a noi, ma esso stesso tende a celarsi. Diventa oltremodo difficile scorgerlo e incontrarlo, dentro e fuori di sé. Non è sufficiente sprofondare nel Sé; è parimenti necessario il movimento complementare dell'uscita profonda dal Sé. L'incontro nasce nel luogo/tempo comune in cui Io e Altro si intrecciano liberamente e si riconoscono alteri e, insieme, causa e scopo ognuno della propria/altrui vita e della propria/altrui morte. Il *comune* è qui proprio la liberazione simultanea dal Sé e dall'Altro avvertiti come ombre minacciose e fantasmi che inquietano la nostra esistenza. Nel comune, Io e Altro si necessitano. Solo nel comune la vita si affaccia, dimora ed estende.

Nel comune, l'Altro non è semplicemente un'assenza, contro cui lottare o verso cui tendere. In esso, l'Altro è presenza problematica, radice della ricchezza, figura della giustizia. Nel comune, l'Altro non è mai il "doppio"; è sempre la presenza assente necessaria. E, dunque, l'Altro non è mai il nemico e nemmeno l'avversario; ma la presenza che manca, l'assenza che completa e riapre sempre il gioco. L'Altro è la *porta* e non già lo *specchio*, come già sapeva R. Barthes e come Artaud non ha colto fino alle sue estreme conseguenze¹⁰.

Allora, il comune è la distruzione del discorso tanto dell'Io quanto dell'Altro. Il crollo delle unilateralità dell'essere (dell'Io e dell'Altro) segna la nascita del comune. Affrancandosi dal "doppio", Io e Altro si svincolano dalla crudeltà: non per negarla, ma per renderla problema vissuto e percorribile. Sta qui l'orizzonte che Artaud ha mancato di aprire e che, nondimeno, proprio grazie a lui possiamo sperare di prospettare. La transitabilità del comune espone gli spostamenti di tutte le presenze/assenze. Il discorso - qualunque di-

scorso - è qui dischiuso dall'interno e ripercorso dall'esterno: bloccato su sé rimane inganno e, a seconda dei casi, giustificazione ingannevole del pianto e del lamento, della crudeltà e del sadismo, della retorica e del potere.

Nel comune, i linguaggi sono discorsi e i discorsi si fanno dialogo entro e oltre l'essere, entro e oltre l'Altro. Ogni dialogo è la porta perennemente aperta non tra Io e Tu; bensì tra Io e Altro. Il comune si situa qui oltre il "principio dialogico": il filo del dialogo qui non si limita a porre in situazione comunicativa due entità affette da autismo bellicoso. Il dialogo è qui la porta del mondo verso l'altro mondo e che dal vivente conduce all'extravivente già in questa vita. Nella comunicazione tra l'Io e il Tu, il dialogo è ancora figura del *sopravvivente*; nella dialogica dell'extravivente, il dialogo è figura e mezzo del *supervivente*¹¹. La comunicazione "Io/Tu" cerca di sopravvivere alla/e nella vita resa misera, esaltandosi nella luce post-storica della trascendenza; la dialogica extravivente tenta di squarciare la condizione di miseria entro cui la vita è serrata e *nel* mondo cerca ciò che *del* mondo è superiore e profondo e che in superficie si trova sovente mascherato oppure dormiente.

Secondo il "principio dialogico", la comunicazione Io/Tu prevede che si sia in permanenza nella relazione e che lo si sia sempre senza possedere alcunché, ma pronti a far dono di tutto il proprio sé. È stato principalmente Buber il generoso teorico di questo modo di concepire, sentire e praticare la relazione dialogica. E tale relazione è di tipo trascendentale: in ogni Tu, l'Io inviene l'Eterno. Così, ogni Io è più propriamente un Tu (il Cristo mutilato, ucciso e risorto) e, dunque, un'immagine dell'Eterno. Coerentemente, in Buber, la dialogica si caratterizza per essere *reciprocità* dell'*azione interiore*. Nella reciprocità, l'interiorità in relazione si esteriorizza e diventano visibili le trasformazioni avvenute per il suo tramite. Il mondo si autoevidenzia, così, come luogo della *separazione estrema*: ciò che il mondo ha diviso, il dialogo qui intende ricomporre e riconciliare, attraverso il trascendimento della mondanità quale trascendenza del Sé.

Nella prospettiva che, invece, anima la nostra riflessione, il mondo appare come l'*inconciliato* che chiede di essere messo in dialogo. Nessuna frattura immanente è intervenuta a posteriori a lacerare quell'unità trascendente originaria verso cui riorientare il cammino. Tantomeno, nel nostro discorso, lo spazio della redenzione è dato dall'Altro fattosi Noi, comprensivo di Io e Tu e, dunque, di Uomo e Dio; come ancora rinveniamo non solo in Buber, ma nello stesso Rosenzweig. Il Tu interpellato dall'Io, nell'atto del rispondere non è più l'Altro; ma ritorna un Io. Diversamente avviene in Lévinas (e, sia detto di sfuggita, in Bachtin e Blanchot): l'Altro è già dentro l'Io. Noi non abbiamo semplicemente l'Altro di fronte, per interpellarlo e cedergli la parola; noi portiamo l'Altro dentro: non c'è Io senza Altro. La dialogica dell'extravivente dice proprio questo: l'Altro parla già per bocca dell'Io, essendovi ancorato dentro. L'Altro non aspetta di essere chiamato: vive già nell'Io e, viceversa, l'Io nell'Altro. Non le *coniunzioni*: "Io e l'Altro", "Noi e l'Altro"; bensì le *coappartenenze*: "Io/Altro", "Altro/Io", demarcano i sentieri entro cui transitiamo e di cui rechiamo ognuno la traccia indelebile.

Il mondo è distribuzione di scomposizioni: topologia di differenze inconciliabili che, come in una mappa in divenire, attraversano ognuna le frontiere mobili dell'altra. Non è questione di riconquistare l'unità trascendente perduta, per elevarsi fuori e sopra il Sé. Al contrario, si tratta di stare e crescere nella varietà inconciliata del mondo che costituisce la ricchezza e la ragion d'essere del legame di coappartenenza Io/Altro. Urge conquistare all'immanenza dell'Io la trascendenza dell'Altro e alla trascendenza dell'Altro l'immanenza dell'Io. Ecco perché quella tra Io e Altro è una dialogica extravivente. Ecco perché la dialogica extravivente è la porta del sopravvivate: cioè, del *vivente che si supera*, in quanto legame indissolubile di immanenza e trascendenza. Il sopravvivate, diversamente dall'oltreuomo di Nietzsche, non finisce irretito nelle maglie della "volontà di potenza". Il vivente che si supera è tale proprio nella presa di congedo risolutiva dalle logiche/funzioni di potenza. La co-

appartenenza Io/Altro è il disfacimento critico delle maschere orride del potere.

Nel mondo inconciliato sta la possibilità del mondo trasformato. Nel mondo trasformato sta la possibilità del dialogo non solo e non tanto tra le interiorità, quanto tra i viventi animati che soffrono e godono; che appassiscono e rifioriscono; che si disperano e rinascono; tra i viventi uccisi dalla miseria e resuscitati dalla generosità, accecati dal dolore e dall'odio e illuminati dal più semplice gesto di amore per/e dell'Altro. Il dialogo qui non ricompone e non si limita a mettere in contatto, comunicando le differenze. Piuttosto, esalta le differenze. Attraverso la loro valorizzazione, il mondo parla con i linguaggi non della reciprocità, ma dell'incommensurabile cifra del vivente. Il mondo è qui esattamente un inconciliato incommensurabile. La possibilità della vita giusta e buona, nel mondo e del mondo, nasce da qui. Sta di casa in queste fratture e da qui debbono passare i viventi umani, se non vogliono limitarsi a sopravvivere, ma della vita assecondare il suo afflato più nobile e, insieme, problematico. Ancora una volta, si è davanti ad una porta e non ad uno specchio. E per questa porta passa il sopravvivate.

Se le cose stanno nei termini posti dal nostro ragionamento, l'identità non è il sottrarsi della differenza e, specularmente, la differenza non si pone come la frantumazione dell'identità. Identità e differenza non danzano più davanti ad un gioco di specchi; si trovano, ora, assieme sulla porta della dialogica extravivente. Non una mera parentela qui viene rivendicata per identità e differenza; qui viene posta in luce la necessità del loro trapassarsi reciproco. E questo fuori da ogni rivelazione trascendente¹². Il dialogo, allora, non è creazione; ma la porta attraverso cui *passa* la creazione. Non un'ontologia si profila qui all'orizzonte; ma una dialogica (extravivente). Strappato alla trascendenza (ontologica), il linguaggio si fa dialogica: cessa di essere dimora o meta, per farsi respiro della vita, parola del vivente inconciliato che si supera. In tale dialogica, il linguaggio non accomuna; bensì corresponsabilizza le differenze. Cioè: le esal-

ta, a misura in cui ognuna si fa responsabile della vita delle altre. Fuori da questo principio cosmico di responsabilità, le differenze sono in guerra e tutte soccombono nel gioco al massacro dell'identità.

La dialogica qui non getta la luce sull'oscuro e sull'ambiguo; piuttosto, vi si immerge dentro e consegna loro la parola. Ecco perché non è ridicibile a linguaggio. Qui aveva ragione Artaud: il linguaggio, in quanto tale, è il congelatore delle emozioni, di cui fa l'autopsia. L'universo del linguaggio è quello della precisione. La dialogica extravivente, invece, fa defluire sempre la *parola interdetta*: per il suo tramite, mondi e soggetti non ancora esperiti, eppure esistenti, prendono parola. Qui il dialogo è, appunto, la presa di parola dei mondi/soggetti non esperiti, perché offesi, umiliati o rimossi. Da qui promana non l'universo della precisione, ma si espande la *dialogica della libertà*. Risiede qui la qualità essenziale della dialogica extravivente.

Siamo ad uno snodo determinante del discorso; soprattutto, se caliamo l'analisi nella realtà contemporanea che ci tocca in sorte. La messa in relazione di universi sociali, di piani linguistici e territori sociali contigui eppure divisi e non comunicanti è uno dei problemi cardine delle società imperniate sulla comunicazione. La saturazione dei messaggi, dei segni, dei simboli, dei codici e dei testi va sempre più approssimando un *grado zero* della comunicazione. La saturazione comunicativa è il luogo originario della formazione di *faglie comunicative* che bloccano non solo il colloquio profondo, ma già il semplice contatto. L'eccesso della comunicazione si fa "chiacchiera" che non deposita tracce di senso condivise. Nella società in cui tutto è comunicazione, il rischio letale è che *non si comunichi più*.

Il trasferimento di comunicazione, come ben sappiamo, è la risorsa principale delle nostre società. I grandi apparati comunicativi diventano i "nuovi padroni" del mondo. Ma è chiaro che i mezzi comunicativi, specialmente nelle forme attuali che non mancano di sbalordirci, servono sempre fini *extra-comunicativi* che rimandano a progetti di potere, di profitto, di conservazione o di trasformazione sociale. Non

sempre e non automaticamente, però, lo scopo extra-comunicativo viene raggiunto. La ridondanza e/o il deficit di comunicazione si imbattono nelle faglie comunicative, di cui abbiamo appena detto. La circostanza delinea i contorni della impermeabilità del *messaggio comunicativo* e della *refrattarietà del pubblico* ad interiorizzarlo.

V'è un dato su cui, a questo punto, ci preme insistere particolarmente.

Secondo partizioni, ormai, classiche nell'ambito della *communication research*, si darebbe un'originaria e fondamentale distinzione: quella tra approccio *informazionale* ed approccio *relazionale*. Per il primo, la comunicazione si basa sulla "trasmissione di informazioni"; per il secondo, invece, sulla "trasmissione di significati". In un certo senso, comune ai due approcci è la concezione secondo cui il processo comunicativo autoproduce gli elementi che lo costituiscono. La referenzialità comunicativa a valle si regge, quindi, su una autoreferenzialità comunicativa a monte.

Cercando di approfondire ulteriormente il livello di analisi, dobbiamo qui rilevare che il "potere di agglomerazione" dei processi e dei sistemi comunicativi non è risolutivo e determinante in assoluto della *qualità sociale* e della *socialità*. Come non è illimitata la "comunità della comunicazione", così l'agire umano-sociale non è universalmente inquadrabile come "agire comunicativo".

La densità semantica della socialità è più ricca di quella della comunicazione. Lo stesso lavoro di rete (il cd. *networking*), prima ancora di essere sottosistema comunicativo, è una determinazione delle trasformazioni delle relazioni sociali, al livello di complessità raggiunto dall'interazione tra i sistemi bio-culturali, bio-tecnologici e storico-sociali. Il "sistema comunicazione" medesimo è un prodotto di questo agglomerato relazionale, con cui interagisce e su cui agisce. Non è possibile configurare un ordine deterministico e lineare delle priorità, tra tutte queste dimensioni. Soprattutto nelle società della "comunicazione globale", la dialettica dell'interazione sociale è di tipo *multidirezionale*, con rove-

sciamenti continui di prospettiva, di senso, di soggettività, di identità, di inputs ed outputs.

Vogliamo dire che, a ben guardare, la comunicazione non si posiziona tra isomorfismi codificati. Gli attori ed i processi comunicativi operano sempre in base ad un *doppio codice*: (i) quello unitario della codifica/decodifica; (ii) quello particolare della disseminazione dei linguaggi e delle posizioni.

In virtù del codice generale, essi si autointerpretano ed interpretano a vicenda; ma, poi, si allontanano e distanziano, seguendo le inclinazioni e gli stimoli del loro particolare profilo comunicativo.

Non basta, dunque, per l'alimentazione di un ricco processo comunicativo, la semplice codifica/decodifica; occorre *entrare* nel campo comunicativo/identificativo dell'Altro. Da qui la necessità del superamento dell'*ermeneutica comunicativa*, in direzione di un *mutualismo dialogico* delle trasformazioni interattive, con cui ci lasciamo alle spalle sia la teoria che vuole la comunicazione come informazione che quella che la ipostatizza come conversazione. Tanto più pressante si fa, quindi, l'esigenza di una dialogica extravivente, imperniata sulle fratture e, perciò, non ammalata dalle seduzioni del logos.

Nella dialogica extravivente, l'apertura e la presenza dell'Altro non sono una mera testimonianza comunicativa: in essa e grazie ad essa, l'*irrapresentato*¹³ trova voce, vita, forma ed espressione. L'irrapresentabilità dell'Altro, così, non impedisce che l'Altro si presenti all'Io, compenetrandolo. Ciò consente alla dialogica di schivare felicemente la palude della rappresentazione impossibile della verità della vita. In dialogo ed in ballo non sono la verità e la vita, ma le fratture inconciliate e inconciliabili di cui la vita è solcata e che ne costituiscono la ricchezza ed il tormento. Le parole e i volti dell'assente e del presente irrapresentabile si offrono in un movimento dialogico incancellabile. Diversamente che in Artaud, qui non è l'antagonista (il "doppio") che salva dal silenzio e dalla paralisi relazionale. Qui è l'Altro quale *amico irriducibile* che sbarra il passo al discorso e alla comunicazione dell'Io, impedendogli di chiudersi nelle geometrie del

logos. Solo così l'Io può guarire da quella sottile malattia che lo fa illudere di "parlare con l'Altro", nel mentre, invece, delocalizza miniature proiettive del proprio Sé.

La deviazione dall'itinerario di Artaud torna propizia anche per un altro non inessenziale motivo. Se il "doppio" non contempla in sé le figure dell'umano, poiché in esso l'Altro rimane maschera dell'Io, diversamente dalla traccia levinasiana, possiamo anche affermare: l'Altro quale "al di là dell'essere" non è semplicemente l'umanità¹⁴; bensì il vivente umano e non umano. E qui il vivente, sulla base delle argomentazioni che abbiamo fin qui articolato, non è una categoria meramente indicativa di animalità e istintualità, heideggerianamente intese ed opposte, nella loro palese inferiorità, all'"essere" quale "apertura al mondo"¹⁵.

Nell'ontologia heideggeriana, l'"essere" finisce con l'infeudare il "mondo", in quanto ne possiede in esclusiva le chiavi. Se solo l'essere si può qui intendere come apertura *al* mondo, solo l'essere può qui aprire *il* mondo. Conseguenzialmente, per Heidegger, solo l'essere è specificativo di "vita umana autentica". Se in Lévinas solo l'*altro dall'essere* è umanità, in Heidegger, invece, solo l'*essere* è umanità. Qualità specificamente umana, per Heidegger, è, per l'appunto, quella di *formare il mondo*. E, dunque, solo l'umanità ha qui un mondo. Che è come dire: il mondo è e può essere solo prerogativa umana: meglio, *dominio* umano, in tutti i sensi.

Il vivente è qui una dimensione inferiore all'umano, poiché sarebbe privo proprio di mondo. Rintracciamo qui agglomerate ad uno stadio di sublime consistenza le cerchie di violenza che costitutivamente marchiano l'ontologia. Non può essere motivo di meraviglia che l'ontologia si risolva nell'esaltazione bellicosa del principio antropico. Secondo l'ontologia - e per quella heideggeriana lo è in maniera esemplare - l'uomo non è che il *totalizzatore* del mondo: vale a dire, l'unico esistente che può *aprirlo* e *concluderlo* e, quindi, renderlo *visibile* e *agente* nella sua vitalità¹⁶. L'uomo qui si trasforma, trasformando il mondo: il suo carattere demiurgico e dispotico viene direttamente derivato dalle sue facoltà di padroneggiamento e manipolazione del mondo.

Ma rendere il mondo *immagine* o *feudo* dell'uomo è esattamente il problema terribile che l'ontologia ci lascia in eredità. Da questa eredità dobbiamo staccarci, per inaugurare "nuove tradizioni". E lo possiamo, proprio sentendola interamente nostra. Solo ciò che è stato nostro intimo possesso, talvolta anche inavvertito, può essere superato senza rimpianti e senza residui: possiamo staccarci dai suoi ormeggi e non esserne più prigionieri. È anche procedendo attraverso e contro le permanenze e le ombre dell'ontologia che riprendiamo da capo un cammino di libertà. La dialogica dell'extravivente è, in questo senso, una delle tante e possibili fuoriuscite irrevocabili dall'ontologia, dalle sue forme palesi come da quelle occulte.

3. Il sosia e il confine

Il problema ontologico-filosofico dell'essere è poeticamente esprimibile, in prima istanza, come *dilemma del sosia*, supremamente scandagliato da F. Dostoevskij. In maniera solo in apparenza sorprendente, colui che ne ha colto i profondi nessi, assai più della critica estetico-letteraria, è stato il fisiologo sovietico A. A. Uchtomskij nella Leningrado degli anni '20-30, alle cui analisi si ispirerà direttamente Bachtin nella sua "teoria del romanzo" come "fenomeno pluridiscorsivo"¹⁷.

La figura narratologica del "sosia" ci pare più perspicua di quella psicoanalitica del "doppio": la seconda è sempre il riflesso dello specchio (fosse anche lo "specchio dell'anima"); mentre la prima è sempre un esistenziale in carne ed ossa, con emozioni e riverberi introflessivi ed estroflessivi¹⁸. Il sosia dostoevskijano è un soggetto a tutti gli effetti che riempie l'orizzonte dell'esperienza e si proietta nello spazio/tempo circostante e remoto (sia nella declinazione al passato che in quella futurologica). Come direbbe Uchtomskij, il sosia è l'interlocutore ottimale *in negativo*, in quanto incarnazione di scala del *dominante egocentrico*. In sostanza, è la trasformazione generalizzata dell'Altro in Io. Ancora meglio: è la sublimazione dell'Io come realtà del mondo E qui

l'Io si fa mondo totalizzato, attraverso la sua espansione egotica illimitata. Il mondo come totalità dell'Io espansivo: ecco l'essenzialismo dispotico del sosia. Liberarsi dal sosia è, perciò, il primo atto della redenzione del mondo. E tale liberazione non può che avere, fin dal principio, un carattere *dialogico*. Fuori dal regno del sosia comincia il mondo vero: quello che riconosce e vive la coappartenenza e la compresenza Io/Altro. Non vi è mondo fuori di questa coappartenenza. L'Io non potrebbe nemmeno pensarsi, se non fosse anche un risultato dell'Altro. L'individualismo moderno non è che uno schema stilistico, se non, peggio, una falsificazione avente per corredo un sistema di astrazioni esemplari¹⁹. Più che un indivisibile, l'individuo moderno (e, ancora di più, quello contemporaneo) è la condensazione di complesse unità differenziali interne e, nel contempo, il derivato di ancora più complesse transazioni con identità ed organismi esterni. Esso è sempre ridislocazione delle articolazioni interne/esterne della propria/altrui identità.

La redenzione dal sosia è cosa assai più complessa dell'emancipazione dal doppio: per divincolarsi dal doppio, è sufficiente allontanarsi dallo specchio; per affrancarsi dal sosia, è necessario liberare il proprio Sé, leggendovi dentro la traccia dell'Altro. Il doppio, quale riverbero dell'inconscio, sta di fronte ai nostri spazi/tempi consci: è una sorta di irruzione fulminea che sale dalle nostre profondità. Il sosia, invece, non è esemplificazione di un *altro Io* che erompe dalle caverne dell'inconscio; è l'occupazione del mondo da parte dell'Io. Il sosia popola la vita del mondo, laddove il doppio si limita a rendere inquieto il mondo dell'Io. Il sosia evacua il mondo, svuotandolo delle tracce dell'Altro: così, invade e conquista la vita del mondo con le duplicazioni dell'Io.

Diversamente dal doppio, il sosia non è l'alternativa inconscia e inassimilabile dell'Io; è, invece, la proliferazione imperiale dell'Io. Il sosia è l'essere perfetto del governo totale del mondo: è l'espressione estrema del misconoscimento dell'esperienza dell'Altro dentro di sé. Mentre il doppio, invece, è la traccia del tormento originato dall'esperienza

dell'Altro. Il doppio si nasconde all'Io, non per il fatto di essere più debole, ma perché l'Io capziosamente si sottrae allo specchio. Ricompare tutte le volte in cui l'Io si specchia fuori e dentro di sé, anche quando non dispone fisicamente di uno specchio. Lo specchio è qui la prigione a cui l'Io costringe l'Altro ed è un'entità consistente che va oltre la fisicità immediata. Lo specchio è anche una fenditura emotiva riflettente, una trappola dell'anima. Alla prigione dello specchio il sosia si sottrae con veemenza, per reclamare duramente e apertamente il suo diritto ad esistere.

Il doppio inquieta, perché introduce per vie oblique e ubi-que l'esperienza della morte dell'Io, esposto alle scosse telluriche dell'ignoto. L'angoscia del doppio è propriamente collegata all'incombenza tragica dell'esperienza della morte. Il sosia, nella sua frenesia di onniscienza e onnipresenza, tenta di riscattarsi da questa esperienza funeraria e la sublima con l'uccisione dell'Altro: adesso, l'Io può finalmente partire alla conquista del mondo. Nel sosia, non viene alla luce l'ignoto di sé che l'Io porta soffocato entro i suoi propri antri reconditi. Il sosia è, anzi, l'incremento esponenziale dell'Io nello spazio/tempo: il rifiuto reciso che l'Altro entri nel gioco definitivo e formativo dell'identità. Come ben dice P. Valery: "Quel che io porto di ignoto a me stesso mi rende me stesso"²⁰. Ma qui l'Io non è semplicemente aperto all'Altro: si libera dalle sue ossessioni titaniche e, in una situazione di resa incondizionata alla vita e al mondo, finalmente riconosce che l'Altro è in lui e lo determina.

Il cammino di emancipazione dal sosia, a questa soglia, è ancora parziale: si completa, allorché l'Io riconosce anche di essere nell'Altro, come sua causa determinante. La redenzione principia da due movimenti *simultanei*, nel momento/luogo in cui l'Io: (i) non è inquietato dalla rivelazione di portare l'ignoto e l'incognito dentro le proprie viscere; (ii) non è angosciato dalla scoperta di essere esso medesimo catapultato nell'ignoto che lo circonda.

La simultaneità dei movimenti descritti significa il primo passo della dismissione dei codici del sosia: l'accettazione del *confine* come *linea del cammino*. Mentre il sosia è l'Io

confinato entro di sé ed il mondo confinato entro l'Io, lo spazio/tempo della liberazione e della libertà che qui principia a localizzarsi fa del confine il suo habitat. Essere situati (sempre) *al confine* è propriamente ciò che l'ontologia ha inteso negare fino all'estremo: per essa, anzi, è il confine dell'essere a dettare e stabilire i confini del mondo. Perciò, l'Altro non ha vie di scampo ontologiche: o è violentemente assimilato, oppure è eliminato in via fisico-simbolica. L'assunzione del confine come linea di cammino rompe l'autismo imperiale dell'Io e rende la dialogica Io/Altro una consistenza inestirpabile. Ci immette, contestualmente, nell'al di qua e nell'al di là dell'essere, aiutandoci ad uscire sia dal dilemma del sosia che dall'angoscia del doppio. La dialogica Io/Altro, più esattamente ancora, è l'esperienza intramontabile e inesaurita del confine. Il confine non solo è la linea percorsa e l'habitat che ci circonda; è anche la condizione di vita che determina forma ed esistenza di tutte le identità/differenze. Sulla linea del confine, ogni singolarità è contemporaneamente alterità, dentro e fuori di sé. Le forme di vita sono tutte forme del confine e al confine.

Il problema cruciale dell'"ontologia fondamentale" di Heidegger: "essere-nel-mondo"²¹, si trova, così, gettato in un universo concettuale ed esistenziale decisamente diverso da quello che originariamente gli compete. Più in generale ancora, gli interrogativi antropocentrici ereditati dall'ontologia mutano di senso. Se ci chiediamo ancora: "come l'uomo *ha* il mondo?", non possiamo più significare la presa di possesso del mondo da parte dell'uomo. Ciò anche a fronte dell'evidenza che il mondo dell'uomo non coincide affatto con il mondo vivente; già a partire dalla considerazione elementare che il "mondo dell'uomo" non scioglie in sé il "mondo delle donne". Se, invece, ci chiediamo: "come l'uomo si *fa* mondo?", non possiamo più assumere il *farsi mondo* da parte dell'uomo come la progressiva salvezza del mondo da parte dell'uomo. Se, infine, ci interroghiamo sul *sensu* dello *stare* nel mondo che contraddistingue l'esistenza storica dell'uomo, non possiamo concederci di affermare che l'uomo, in quanto tale, è facultizzato a plasmare il mondo

come la *sua casa*: cioè, a "metterlo in forma" o, che è lo stesso, a disporne come sua "forma".

4. Confine, metamorfosi e forme di vita

Il groviglio dei problemi appena segnalati è affrontabile in svariati modi. Uno di questi è dato dall'interrogazione sull'essere, incardinata sulla verticalità e profondità dell'invisibile, così come saggiato dalla parola poetica. Come è noto, questa pista è stata proficuamente battuta da Heidegger, chiamando in questione il verso vertiginoso di Hölderlin e Rilke²². Ma la strada che, ora, intendiamo (e dobbiamo) esplorare è un'altra. Nell'approssimare in maniera più intensa alcuni punti nodali del problema, dobbiamo preoccuparci di portare più avanti e rendere più esteso il "ragionamento" fin qui argomentato. Che si riesca o meno nell'intento, è un altro discorso. Resta il fatto che questa rimane, ora, la prova da affrontare.

È giunto il momento di smembrare e demistificare definitivamente la situazione heideggeriana dell'*esserci*. In un intenso libro di pochi anni fa, J.-L. Nancy ha attaccato frontalmente il fondamento dell'ontologia heideggeriana²³. Il primo e risolutivo rilievo che Nancy muove ad Heidegger è che il concetto di *esserci* (*dasein*) manca dell'articolazione interna costitutiva: il *con-essere* (*mit-sein*). E, per Nancy, sarebbe proprio la spaziatura del *con-essere* a rendere l'*essere* un *singolare plurale*.

Ma fermiamoci un attimo e facciamo un passo indietro. Prendiamo in esame la posizione espressa più di trent'anni fa da P. Piovani, in un assai bel libro che non ha incontrato i riconoscimenti che meritava. Il filosofo napoletano parte dall'*accettazione esistenziale*, in virtù della quale l'*immediato esistere* è sempre un *esistere mediato*: sempre, nella situazione esistenziale, la decisione di esistere, con il suo semplice porsi, si eleva dalla immediatezza. E, dunque, l'essere esiste specificamente in quanto *con-essere*: "Se veramente fossi unico, non riuscirei ad essere. Il mio realizzarmi individuo è un differenziarmi-da. Ogni *Dasein* è un *Mit-sein*:"

ogni vita è convivenza. Non mi trovo, qui e ora, senza conviventi nel mio *esserci*"²⁴. L'essere, con la sua esistenza, accetta incondizionatamente la necessità del suo *coesistere*"²⁵. E ancora: "Se esisto coesisto. Esistere senza coesistere non è possibile ... L'esistente non può fare a meno di coesistere ... se esisto *devo* coesistere"²⁶. E coesistere è qui: stare non semplicemente *accanto* ad altri, ma *con* altri"²⁷.

Piovani, però, conferisce una qualificazione riduttiva allo "stare con altri", specificandolo nei termini esclusivi dello "stare in società"²⁸. Come si vede, la posizione dell'esistenza si fa situazione sociale, nella quale l'accettazione esistenziale sorgiva si finalizza come decisione etica, per la trasformazione della materia sociale che qui funge quale *habitat* del *con-essere*. Non indugiamo sull'evidente teleologismo della posizione di Piovani che, sul punto, non si affranca da quelle filosofie della storia che, partendo da Aristotele e pervenendo a Marx (passando per Hegel), assumono l'uomo come animale razionale, capace di intervenire sul mondo della vita e di trasformarlo a sua immagine. Differentemente dall'animale, qui l'uomo è positivamente inteso non soltanto come *agito* dalla vita; ma anche come *agente* in essa e su di essa. Completamente impregiudicata rimane l'analisi sulle qualificazioni dell'agire umano, nella trasformazione dell'*habitat* operata. Il pensiero ecologico si costituisce, propriamente, come rilevazione del problema. Ma non si può omettere di osservare che importanti filoni della sapienza antica e moderna presenti nella stessa cultura occidentale e, ancora di più, in diverse culture "non occidentali" (dalle cd. "culture orientali" alle molteplici "culture native" dell'Africa, dell'Oceania e del Nord, Centro e Sud America) hanno inteso l'*habitat* cosmico come casa dell'uomo, inobliabile e non offesibile o aggredibile.

Ai fini dell'estensione del nostro discorso, assume rilevanza il commiato di Piovani dall'ontologia dell'essere, in una prospettiva semantica che anticipa, su più punti, la critica di Nancy, pur non coincidendo affatto con essa; come è, del tutto, evidente. Quello che ci sembra assolutamente significativo è che il *con-essere* di Piovani si pone esplicita-

mente come *alterizzazione* dell'essere. Posta l'esistenza come *necessariamente co-esistenziale*, il con-essere, in quanto relazione con l'Altro, è alterizzazione²⁹. Dice Piovani: "C'è in me qualcosa di *altro* da me, dalla mia volizione pura e conoscenza pura: è nella mia stessa struttura esistenziale ... In quanto esistente sono alterizzato, non sono pura soggettività ... so che l'alterizzazione è una dimensione del mio stesso esistere"³⁰. Con chiarezza, per lui, l'esistenza è costituita nella coesistenzialità: stare nella vita è qui stare nelle trame elementari di *solidarietà coesistenziali*³¹.

Possiamo, ora, far ritorno a Nancy. Il primato del *con* fa sì che il senso del mondo stia in una singolarità che, già nel suo immediato essere, è pluralità. L'*essere-uno* è qui sempre *essere-con-tanti*: l'uno è sempre con gli altri. L'*essente* è qui fondamento dell'*essere*, in quanto *plurale*: dunque, già l'origine è irrevocabilmente plurale³². Ma se qui l'essere è sempre essere-con, anche l'Altro è sempre essere-con-altri. Nell'essere-con, sostiene Nancy, le tracce dell'ignoto scompaiono: l'essere-con rende immediatamente accessibile l'Altro³³. L'Altro diviene un *accesso*, attraversato il quale prende corpo il *contatto*, grazie al quale dell'Altro niente ci è più nascosto³⁴. Qui, attraverso il contatto, l'Altro viene a noi e noi veniamo a lui: nella *venuta*, contatto e accesso si compiono. Direbbe Nancy: co-esistono. Una volta stabilito che l'esistenza è co-esistenza, dunque, non rimane alcun altro segreto da scoprire³⁵. Qui la "questione dell'Altro" si risolve nella creazione dell'*ontologia dell'altro* che soppianta l'heideggeriana ontologia dell'essere.

Assunto che nel con-essere si sta sempre con-altri, l'Altro come presenza/assenza inquietante o fantasmatica, onirica o proiettiva diviene costruito teorico-categoriale friabile, se non aleatorio. Questo sembra l'approdo estremo dell'ontologia di Nancy. Un approdo paradossale, si tratta di aggiungere: la valorizzazione dell'Altro, contenuta in premessa, sfocia nella cancellazione del tema dall'agenda della discussione, in quanto anacronistico. L'*accedere ad un accesso*, contemplato dal con-essere nancyano, rende l'Altro una venuta singolare costitutivamente plurale e, perciò, aperta. Ma, in

questa forma, l'Altro non è più tale; bensì una *esibizione* con cui si è in con-tatto. Non un salto mortale, dentro e fuori di noi, ci tocca fare, per metterci in dialogo con lui: per ascoltarlo, vederlo, trapassarlo ed esserne squarciati. Qui sarebbe sufficiente già il con-tatto, assicurato naturalisticamente dal con-essere. Qui nel post-spettacolo della globalizzazione (che, significativamente, Nancy denomina "comparizione") non solo il Soggetto, ma l'Altro stesso muore: nella venuta, ciò che compare non è mai per l'*uno*, ma sempre e solo per il *con*. L'Uno che si fa Tutto e il Tutto che si fa Uno rompono la condizione del *con*: in quanto tali, sono votati allo scacco e causa di violenza e morte³⁶. Il crimine più grande, per Nancy, è *colmare* il *con*. Da questo crimine originario conseguono tutti gli altri.

Ci dice Nancy: nel *con*, ognuno e tutti sono sempre nudi e, perciò, possono con-tattarsi. Qui niente e nessuno può più ergersi a soggetto salvifico e vano è rimanere in attesa di un messia. Niente più sfugge alle trame del *con-essere*: nell'epoca della globalizzazione, fa notare Nancy, alienazione e disalienazione, libertà e schiavitù stanno impigliate nella stessa rete, da cui non ci si può più svincolare, appoggiandosi su un "soggetto altro" della storia³⁷. È, soprattutto, la politica che qui va ripensata. Preliminarmente, va riposizionato il rapporto tra ontologia ed etica. L'ontologia dell'Altro predicata da Nancy prevede espressamente un'etica: l'etica *espone* ciò che l'ontologia *dispone*³⁸.

Ma se l'Altro, per Nancy, è già dentro il Sé, si può, per questo, dire che è l'ontologico *vivere in comunità* l'orizzonte costitutivo che inaugura in perpetuo la libertà? In altri termini, l'ontologia del *con* riconcilia, nel con-tatto, il Sé all'Altro (e viceversa) e, perciò, rende il tema della libertà come il *già dato potenziale* dell'esperienza inter-umana? Gli interrogativi appena enunciati sono la misura degli esiti non convincenti della, pur affascinante, investigazione di Nancy.

L'essere-in-comune, predicato dall'ontologia del *con*, si pone come *comunità originaria senza trascendente*. Una comunità che, conseguentemente, si specifica come interamente autorisolta in sé e autodiveniente. Il con-essere si

qualifica, così, come radicalmente *finito*. Ontologicamente: la vita, per i viventi, equivale qui all'essere. Eticamente: l'essere equivale qui alla vita della comunità originaria che si perpetua e trasforma nell'immanenza. Il mondo ed il farsi del mondo si rattrappiscono, finendo con il corrispondere al perimetro mobile della comunità originaria (autodiveniente e autorisolta). Il *con* si apre continuamente dal suo interno; ma resta chiuso nei confronti di ciò che gli è altero: il *non* e l'*oltre*. Heidegger è, in un qualche modo, consapevole dei limiti della sua ontologia e, perciò, tenta di riorientarla, riconnettendola alla poesia di Hölderlin e Rilke, appoggiandosi ai quali tenta un riancoraggio alle profondità e alle altezze dell'invisibile e dell'aperto³⁹. In Nancy, manca questa consapevolezza. Anzi, in lui, tale esigenza è recisamente negata, in quanto il *con* (singolare/plurale) riassorbe tutto, in guisa di cosmo immanente delimitato e limitato dalla comunità originaria che risolve in sé visibile e invisibile, aperto e chiuso, dentro e fuori.

Nell'orizzonte nancyano viene meno il *confine* (come categoria e come esistente). L'immanenza assoluta della comunità originaria espunge da sé l'altrove, a misura in cui lo assorbe nel qui. Così rompendo la rete delle differenze in movimento che articolano la mappa mobile Io/Altro. Nei passaggi di confine e al confine, nel proiettarsi e incarnarsi di un confine nell'altro, stanno le possibilità della vita: è qui che le forme della vita nascono e si trasformano, ognuna nel segno dell'altra, conservando/mutando la propria autonomia e introiettando/modificando quella altrui. Il pensiero scientifico fa questa acquisizione già all'inizio del secolo scorso, con la teoria della relatività di Einstein e la teoria quantistica⁴⁰. Le scoperte ecologico-scientifiche della "geosfera", della "biosfera" e della "noosfera", pure risalenti ai primi decenni del secolo scorso, ed il pensiero ecologico degli ultimi decenni del Novecento hanno consolidato e ulteriormente allargato lo spettro di questo asse di ricerca⁴¹. Le zone di confine sono, per eccellenza, le zone della metamorfosi. Nessuna ontologia del *con* può essere in grado di sussumerle risolutivamente. Allo stesso modo, alcuna comunità originaria

può qualificarsi quale immanenza assoluta: ovverosia come l'*oltreconfine immanentizzato*. Ogni comunità (originaria o meno) non fa che segnare confini: più esattamente, è *confine di confini*. In questo senso, per usare il lessico di S. Levi Della Torre, è anche - e irriducibilmente - *zona di turbolenza*⁴². Al confine dei confini, la comunità non è mai originaria, ma sempre in transizione e in ridefinizione per vie interne ed esterne. Una comunità che si rinchiude su di sé o pretende di risolvere in essa il mondo, per quanto coesistenziale possa dichiararsi, porta ancora in circolo nel suo organismo cospicue dosi di violenza simbolica.

Non ingannino le apparenze: le problematiche in questione non ci situano su un versante di indagine puramente epistemologico; siamo, invece, collocati nel bel mezzo di un *intercampo*, in cui si danno metamorfosi sia posizionali che transizionali che riguardano le forme della vita in quanto tali⁴³. Nell'ontologia del *con*, proprio perché priva di veri confini interni ed esterni (sciolti presuntivamente dal con-tatto), non si danno passaggi di posizione e di transizione. La metamorfosi delle posizioni e delle transizioni, invece, è la questione decisiva delle forme della vita: come ben sapeva Eraclito e come ben ci illustra Bachtin. Essa investe, per intero, i movimenti del vivente e del morente, nel loro trapassarsi, collidere e contaminarsi. Non a caso, i filoni di teoria della letteratura e teoria estetica che più hanno contrastato le teorie idealiste, pedagogiche e realiste dell'arte hanno assegnato sempre una rilevanza capitale al fenomeno del confine, sul cui limite la relazione primordiale Io/Altro è sempre l'altra faccia della relazione Autore/Opera. Bachtin può essere considerato, certamente, la punta di diamante di una "estetica del dialogo" (o *essotopia*, come egli stesso meglio la definisce) quale *luogo dell'Altro*. Valgano, a titolo puramente indicativo, alcune sue affermazioni:

- (a) l'individuo "non ha un suo territorio interno: si trova tutto e sempre al confine. Guardando dentro di sé, egli guarda dentro gli occhi di un altro e con gli occhi di un altro"⁴⁴;
- (b) "la lingua come vivente concretezza ideologico-

sociale, come opinione pluridiscorsiva si trova, per la coscienza individuale, al confine del proprio e dell'altrui"⁴⁵;

- (c) "La parola della lingua è parola semialtrui. Essa diventa 'propria', quando il parlante vi installa la propria intenzione, il proprio accento, quando padroneggia la parola e la associa alla propria aspirazione semantica e espressiva"⁴⁶.

Al confine, per Bachtin, si dà metamorfosi, perché sussiste intersecazione delle forme di vita. Nelle zone di intersecazione, le voci e i corpi si mescolano, pur rimanendo autonomi; ma, ora la loro identità si determina attraverso la combinazione e l'esposizione all'identità altrui. Solo al confine, ci dice Bachtin, interviene l'ininterrotto metabolismo tra organismi viventi e ambienti circostanti: "finché l'organismo è vivo, esso non si fonde con questo ambiente; ma se lo si stacca dall'ambiente esso muore"⁴⁷.

5. Il con-essere di vivente e morente

Preso congedo dall'heideggeriano "essere-nel-mondo", per approdare nei territori più rigorosamente fondati ed aperti del *con-essere*; accertato che la stessa ontologia del *con* nasconde in sé le mille insidie dell'assolutismo e della violenza siamo ancora attestati poco più in là dell'inizio del cammino. E dobbiamo esordire con il dire: il con-essere non ha un profilo *ontologico*, ma *cosmologico*. A questo primo esito ci conduce la serie di argomentazioni che abbiamo fin qui sviluppato. Si tratta, ora, di meglio specificarle, per continuare il tragitto.

Quella cosmologica non va concepita come un'esperienza primordiale, come la intende ancora Lacan⁴⁸. Lo "stare nell'Aperto", nell'assoluta infinità del cosmo in cui è calata la vita umana, come ben ci mostra Rilke", è il perenne *faccia a faccia* col mondo⁴⁹. Possiamo, dunque, dire: il con-essere Io/Altro è, più propriamente, il faccia a faccia col mondo, il perdersi e il ritrovarsi nella sua infinità impercorribile e non immanentizzabile. Gli umani, ci dice Rilke, non possono far

propria questa infinità, perché il loro sguardo ha prospettiva. Nel suo camminare, osserva Rilke, un umano può sventagliare lo sguardo in tutte le direzioni, senza invertire il senso di marcia del cammino. Un animale, no, punta sempre avanti: è in cammino verso l'eterno e non lo sa, dice Rilke. In questa forma di non-sapere Rilke fa affondare la relazione liberante e non tragica con la morte. Un animale e una qualsivoglia altra creatura o qualunque altro organismo vivente vanno incontro all'eterno come incontro alla morte: la morte è qui l'esperienza inconfessabile dell'eterno. Ma v'è dell'altro. Gravato da un'ulteriore penalizzazione, lo sguardo umano, precisa Rilke, è abituato a perdere presto freschezza e creatività inventiva, fin dall'epoca della fanciullezza. A maggior ragione, continua Rilke, gli umani si immiseriscono e si riducono a sguardo: quanto più si fanno sguardo, tanto più perdono il mondo. Cioè: tanto più perdono l'esperienza dell'Aperto. È, questa, designabile come una situazione di *orfanità*, di perdita della *natalità*? Per Rilke, sì: perché solo noi umani non siamo *liberi dalla morte*, non contemplando in noi l'Aperto, ma essendo posti in faccia ad esso.

Possiamo far ancora nostra la risposta di Rilke? Crediamo di no.

Ciò che gli umani perdono non è la *natalità*, ma la *fluenza*. Non sono *orfani* del cosmo, ma ne sventrano le strutture archetipiche. Il senso della cosmicità resta nelle membra e nelle cellule emozionali, sentimentali e raziocinanti degli umani. Solo che essi disincarnano la vita e la considerano prigioniera nell'abisso della caducità universale delle terrene cose, come ancora avviene in Rilke. La caducità patita fino all'estremo della tensione nasconde qui un'evidenza che l'uomo occidentale (quello by-passato e incarnato dai profili antropologici e culturali prevalenti) non è pronto a confessare facilmente: *il rifiuto della morte*. Gli umani qui, tutt'al più, possono apprendere la difficile arte dell'"elaborazione del lutto". La signoria sulla vita esercitata dagli umani segnata dalla "profilassi culturale" eurocentrica trova qui una delle sue più intense modalità di espressione. Ciò che viene a mancare, dunque, non è una natalità; bensì l'*accettazione*

della morte. Più che di orfanità, allora, si deve parlare di irrimediabile rottura del legame indissolubile che si situa tra *vivente e morente*.

Dobbiamo, quindi, osservare: ad abitare il mondo, al confine tra terra e cielo, non è solo il vivente, ma anche il morente che, insieme, sono carne e sangue l'uno dell'altro. Il recupero dell'orizzonte della morte alla parabola della vita rompe il diaframma che trattiene al di qua del cielo e fa della terra un firmamento nero. Vivente e morente co-esistono in fluenza. Ed è questa fluenza che fa dell'abitare l'Aperto la porta dischiusa tra terra e cielo. Principiamo da qui ad essere definitivamente posizionati oltre lo *specchio* dell'ontologia: qui siamo sulla *porta* del vivente-e-del-morente. Il con-essere, più propriamente, è la coesistenzialità di vivente e morente. In un movimento unico, immediato e illimitato, siamo qui oltre lo specchio dell'essere e al di là della comunità del con-essere.

Lo sguardo, una volta di più, si rivela insufficiente: l'uomo *sa*, non perché ha *visto*. All'opposto e in un recupero traslato del detto socratico, è il non-poter-sapere della morte la forma eccelsa del vedere. L'esperienza della morte è un'impossibilità fisica. Nondimeno, la coesistenzialità di vivente e morente rende percepibile ed esperibile l'invisibile morte. Il con-essere vivente/morente è la trasmutazione del dell'invisibile in visibile e del lontano in vicino. Il cammino verso l'eterno qui riprende, perché nell'eterno ci si riconosce ed in esso si accetta di dimorare. La casa è, ora, in questo *interno dell'eterno*, in cui l'eterno medesimo dimora, nel punto/luogo esatto in cui il con-essere confina con l'eternità. La casa, fisicamente, non c'è; ma il cammino verso essa è ininterrotto. In un qualche modo, la casa è *questo* cammino. La compenetrazione che resta da insediare non è, come ancora nel Rilke delle "Elegie" (e in Heidegger), quella tra umani e terra; ma occorre insediarsi al livello della compenetrazione tra terra e cielo. Non è, dunque, la terra che deve *risorgere* in noi (Rilke, VIII Elegia); ma noi dobbiamo risorgere nella compenetrazione di terra e cielo. E, allora, non siamo più alla ricerca di un *paese senza dolore* e, tuttavia,

vivente e morente si convocano vicendevolmente⁵⁰. Il con- essere di vivente e morente, inoltre, non distingue gerarchicamente vivente umano e vivente non umano. Tutte le forme del vivente coesistono con tutte le forme del morente: la dialogica extravivente Io/Altro raggiunge qui il suo vertice e la sua profondità. Nel cosmo tutto parla, coesiste, crea figure, inventa linguaggi, in una condizione di prossimità remota e di distanziamento prossimo. Nei "Sonetti a Orfeo" di Rilke questa tensione cosmica trova espressione ineguagliabile. Del pari, in essi rinveniamo una rappresentazione poetica eccelsa dei più elementari e complessi fatti cosmologici:

Tra le stelle, quale vastità; eppure tanto più vasto
quello che qui si impara.
Uno, a esempio, un bambino... e più vicino ancora, un altro -
a quale incomprensibile distanza.
Il destino forse ci misura a spanne di esistenza,
che a noi pare sconosciuta;
pensa, quante spanne solo tra la fanciulla e l'uomo,
quando lei l'immagina e lo fugge.
Tutto è vastità -, e in nessun luogo si chiude il cerchio.
Guarda nel piatto, sulla lieta tavola imbandita,
il volto strano dei pesci.
I pesi sono muti ... si pensava una volta. Chissà?
Ma non c'è alla fine un luogo dove si parli
la loro lingua, *senza pesci*?⁵¹

La morte qui non è più la nemica: le madri e i padri sono sempre gravidi dei figli a venire, destinati a superarci e sconvolgere l'ordine degli equilibri da noi creati. Propriamente in ciò siamo eternamente arrischiati: in un istante unico ed eternamente riprodotto, tutto il tempo ci è dato e tutto il tempo ci è sottratto. Ma facciamo di nuovo parlare la somma voce di Rilke:

Oh questa gioia sempre nuova, dalla duttile argilla!
Quasi nessuno ha aiutato i primi che osarono,
Eppure sorsero città su golfi felici,
eppure acqua e olio riempirono le brocche

Gli dèi, li progettiamo prima in uno schizzo audace,
poi il destino scontroso di nuovo li distrugge.
Ma sono gli immortali. Vedete, a noi
è concesso ad ascoltare chi alla fine ci esaudisce.
Noi, per millenni, una stirpe: madri e padri,
sempre più gravidi del figlio a venire,
che un giorno, superandoci, ci sconvolge.
Noi, infinitamente arrischiati, che tempo abbiamo noi!
Solo la morte silenziosa sa che siamo, e quale
è sempre il suo guadagno, quando ci presta.⁵²

La morte non è mai sola, non domina mai la scena; così
è per la vita. Morte e vita sono inseparabili e Rilke, nei "So-
netti a Orfeo", ce lo ricorda in maniera sublime. Persino nel
silenzio, prende inizio un mutamento. Allora, niente tace nel
senso dell'inespressività totale. Il silenzio della parola non
significa la morte; al contrario, diventa un varco attraverso
cui il vivente si insinua, per ricominciare.

E tutto tacque. Eppure in quel tacere
s'avanzò nuovo inizio, cenno e mutamento⁵³

La trasmutazione delle forme, dello stesso inizio in fine e
della fine in inizio, è la passione che anima il vivente nella
sua tensione verso il morente e rende palpitante il morente
nel suo desiderio sconfinato di vita.

Desidera il mutamento. T'entusiasmi la fiamma dove
a te si sottrae cosa che esibisce metamorfosi;
lo spirito progettante, che governa la terra, nello slancio
della figura niente ama più del punto di svolta.
Ciò che si chiude nel restare è *già* irrigidito;
che s'immagini al sicuro, protetto da umile grigiore?
Aspetta, una forza più dura minaccia da lontano la durezza.
Ahimè -: un martello assente si leva per colpire.
Chi si riversa come fonte, conoscenza lo conosce;
e in estasi lo guida lungo la serena creazione,
che spesso termina con l'inizio e inizia con la fine.
Ogni spazio felice è figlio o discende da separazione,

e stupiti lo attraversano. E Dafne nel suo mutare,
da quando si sente alloro, desidera che ti muti in vento.⁵⁴

Ogni respiro impercettibile del morente è indirizzato al vivente; ogni palpito del vivente inclina verso il morente: l'uno è il destinatario dell'altro, dopo esserne stato la fonte di emissione. Rilke chiama *spaziomondo* l'oggetto di scambio tra il movimento di remotizzazione del presente e quello di presentificazione del remoto⁵⁵. Ma, alla luce delle argomentazioni fin qui prospettate, possiamo spingere ancora più in là la linea di indagine. Nel con-essere di vivente e morente non si dà il mero scambio dello "spaziomondo". Se lo spazio è indivisibile dal tempo, il mondo non è mai riducibile solo a spazio. E ancora: se il mondo non è divisibile dal cosmo, lo spazio non è mai riducibile a mondo. Ci troviamo, ora, in uno spazio/tempo cosmico: sulla linea di confine aperta tra Terra e Cielo. Lo "spaziomondo", in confronto a questa nuova dimensionalità, è una menomazione. Nello spazio/tempo cosmico, il visibile gioca con l'invisibile e il morente tenta il vivente. Il rischio sta, ora, in questo gioco di incastri e nella seduzione di questo tentativo, ambedue ineludibili. In entrambi, la vita si apre ed espone alla morte. Il rischio è esattamente questo. E sempre qui abita la trasmutazione che inaugura il ricominciamento della vita. Che non è certo; nondimeno, è la posta in gioco ben posizionata sul tavolo. Non è possibile sottrarsi al gioco, proprio per la gravità e l'essenzialità della posta in palio. Diversamente, la vita muore di suo, per inaridimento; oppure si spezza, per improvvisa follia.

Gli umani sono nel mondo, ma non hanno mondo; sono nella vita, ma non hanno vita; hanno sguardo, ma non conoscono. Il mondo degli uomini è il frutto del loro inciampare nella natura e nella storia. La vita umana non è determinazione esclusivamente umana. Lo sguardo umano non è sinonimo di sapere, ma di castrazione della conoscenza. Mondo, vita e sguardo umani sono disposti sempre al confine, in una coesistenza intima e conflittuale con il vivente non umano e con il morente che è loro prossimo e altero.

Fuori da questa coesistenza, sono come immobilizzati: semplicemente non esistono; oppure si dannano. Come accade a Faust, dove si fermano e non arrischiano più il ricominciamento (cioè: la morte), là si rendono schiavi: non importa se di sé o sotto una signoria esterna superiore.

(gennaio-marzo 2004)

Note al primo capitolo

(*) Il capitolo è originariamente comparso in "Focus on Line", Editoriale n. 25/26, 2004.

¹ Cfr., in particolare, *Totalità e infinito*, Milano, Jaka Book, 1977; *Altrimenti che essere*, Milano, Jaka Book, 1983. La critica levinasiana (dell'ontologia) dell'essere è consunstanziale alla confutazione (dell'ontologia) della totalità: essere e totalità, in lui, sono due categorie simmetriche, se non intimamente fuse. Per la "opposizione all'idea di totalità", Lévinas ("Totalità e infinito"), riconosce espressamente il suo debito nei confronti di F. Rosenzweig, *Stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato, 1985. Va qui ricordato che anche la tesi di dottorato di Rosenzweig (*Hegel e lo Stato*, Bologna, Il Mulino, 1976) è una acuminata critica del pensiero filosofico e scientifico della totalità.

² È un percorso, questo, che dalla scuola eleatica e Platone si spinge a Heidegger e Wittgenstein fino alle filosofie post-moderne. E si tratta di un tragitto assai complesso e multiforme nella sua composizione, già nel passaggio da Parmenide a Platone, comunque si vogliano assumere o connotare i singoli elementi del mosaico.

³ Non solo l'ontologia, la metafisica e il nichilismo, seguendo tracciati differenti, sono andati concludendo verso questi esiti tragici; ma anche l'esistenzialismo di Sartre e la dialettica negativa di Adorno.

⁴ Questo rimane il limite fondamentale della, pur profonda, posizione levinasiana.

⁵ Sarà, questo, un tema che ricorrerà nella nostra discussione. Come è noto, esso occupa un posto rilevante nella riflessione di E. Lévinas, di cui, oltre alle opere indicate nella nota n. 1, si richiamano qui: *La traccia dell'altro*, Napoli, Pironti, 1979; *Uma-*

nesimo dell'altro uomo, Genova, Il Melangolo, 1985; *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaka Book, 1997; Milano, Cortina, 1998. Il procedere del nostro discorso, tuttavia, si discosta significativamente da quello delineato da Lévinas.

⁶ Cfr., in part., L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire* (traduzione di N. Bobbio), Torino, Einaudi, 1979.

⁷ Per questo richiamo a G. Simmel, come per il precedente, cfr. soprattutto: *Sociologia* (trad. e introd. di A. Cavalli), Milano, Ed. Comunità, 1998. Fondamentale, sul punto, è l'"Excursus sullo straniero", per il quale si vedano L. Burgazzoli, *Lo straniero nel pensiero di G. Simmel*, in AA.VV., *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea* (a cura di Alessandro Dal Lago), Genova, Costa e Nolan, 1998.

⁸ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura* (a cura di V. Mathieu), Bari, Laterza, 1977. A questo principio si riferisce Simmel nel passaggio prima indicato: per la ricostruzione del legame, cfr. A. Meccariello, *Qualcosa di consistente: l'altro e io*, "Kainós. Rivista telematica di critica filosofica", n. 2, 2002.

⁹ Una prima analisi in questa direzione è stata avviata nell'Editoriale n. 7/2001 di "Focus on line", successivamente in A. Chocchi, *L'irrapresentato. Per un avvio di discorso sulle forme dell'irrapresentato*, Mercogliano (Av), 2002, di cui costituisce il cap. I.

¹⁰ "Occorre pensare allo scrittore (o al lettore, ma è la stessa cosa) come ad un uomo smarritosi in una galleria di specchi: c'è un'uscita dove manca la sua immagine e lì c'è il mondo" (R. Barthes, *Il rifiuto di ereditare*, cit. da M. Dotti, *Antonin Artaud: l'altro e il suo doppio*, "Kainòs", n. 2, 2002). Di A. Artaud è fondamentale *Il teatro e il suo Doppio*, Torino, Einaudi, 1974.

¹¹ Per una prima distinzione tra "sopravvivate" e "supervivente", sia concesso rinviare alle considerazioni svolte verso la fine dell'Editoriale del n. 24/2003 di "Focus on line". In linea prevalente, i riferimenti al "principio dialogico", come è sin troppo agevole intuire, sono alle classiche formulazioni di M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1993.

¹² Per una ricognizione profonda del rapporto tra logos, creazione e rivelazione, ma secondo linee di indagine divergenti da quelle che stiamo tentando qui di approssimare, cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit.

¹³ Per un'analisi più attenta della problematica, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *L'irrapresentato*, cit.

¹⁴ Cfr., soprattutto, E. Lévinas, *Altrimenti che essere*, cit.

¹⁵ Sul punto, di M. Heidegger cfr. soprattutto: *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969; *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo - Finitezza - Solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1983; *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002.

¹⁶ Sia detto per inciso, stanno qui iscritte le ragioni profonde dell'adesione di Heidegger al nazismo; sempre scritte qui stanno le ragioni del successivo e subitaneo distacco. Distacco intervenuto, perché agli occhi di Heidegger il nazismo si rivelò, ben presto, inconsequente rispetto alle attese dell'ontologia esistenziale. Ecco perché Heidegger non ha mai ritenuto essenziale "pentirsi" e mai si è "pentito". Come ha osservato, con acume, B. Moroncini: "... il fatto che per lui il nazismo fosse in realtà una fuga dalla responsabilità storica di coniugare senso e tecnica, se per un verso spiega il suo distacco dalla politica attiva, le sue dimissioni dal rettorato ed anche le sue affermazioni successive di essere stato in fin dei conti un sorvegliato speciale del regime, dimostra d'altra parte che egli non era cambiato, che era restato quello che era sempre stato: un 'vero' nazista. Era il nazismo storico in realtà a non corrispondere a ciò che egli aveva creduto e sperato." (*Mondializzazione e privazione: una riflessione sul mondo tra Heidegger e Marx*, "Kainòs", n. 3, 2003).

¹⁷ Ecco cosa scrive Uchtomskij, già nel 1918, a V. A. Platona-
vaja, a proposito della radice del problema narrativo di Dostoe-
vskij:

... non c'è, forse, cosa più difficile per l'uomo che liberarsi dal "sosia", dall'abitudine meccanica a vedere in ogni persona nella quale si imbatte se medesimo, i suoi vizi, i suoi difetti, le proprie brutture segrete ... Soltanto a partire dal momento in cui il "sosia" sarà vinto si può schiudere per l'uomo il cammino verso l'interlocutore: per la prima volta si aprono allora l'intelligenza e il cuore, e l'uomo è effettivamente disponibile ad ascoltare i problemi e le idee delle persone che incontra quali sono in se stessi... Un cuore aperto e un udito intelligente consentono di comprendere nell'interlocutore ciò che per lui era ancora misterioso, fonte di afflizione e di tormento, in quanto al suo orecchio sordo questa parte del proprio essere non intimo non si era ancora palesata. Migliaia di

persone, allora, vanno verso questo soggetto in grado di comprendere gli altri, migliaia di uomini, da tutte le parti, fanno di tutto per entrare in comunicazione con questo interlocutore, che ha imparato a vedere e ascoltare colui nel quale si imbatte al di là del proprio " sosia ormai soggiogato e respinto cit. da [S. Tagliagambe, *L'origine dell'idea di cronotopo in Bachtin*, in F. Corona (a cura di), *Bachtin, teorico del dialogo*, Milano, Angeli, 1986, p. 52].

Passaggi della lettera in questione sono citati anche in un altro saggio presente nell'opera collettanea appena richiamata: Nicoletta Marcialis, *Michail Bachtin e Aleksej Uchtomskij*, p. 87, ma con una traduzione leggermente diversa. Oltre al saggio di Tagliagambe, nel lavoro curato da F. Corona sono presenti altri due importanti saggi intorno all'influsso del pensiero fisico-speculativo di Uchtomskij sulla "teoria dialogica" di Bachtin: Simonetta Salvestroni, *Il dialogo, il confine, il cronotopo nel pensiero di Michail Bachtin*; Nicoletta Marcialis, *op. cit.* In una lettera di 13 anni successivi a F. G. Ginzburg, Uchtomskij torna sul tema del sosia, con ancora maggiore precisione:

A mio parere, ciò che l'autore [con il romanzo "Il sosia"] intende farci capire e dimostrare è che l'isolamento di principio e l'egocentrismo razionalistico comportano, come diretta conseguenza, un continuo inseguimento della propria immagine: ovunque l'uomo guardi, in chiunque si imbatta, è in ogni caso condannato a vedere se stesso, perché si è ormai abituato a vedere tutto attraverso se medesimo ... ogni uomo europeo, anche il più insignificante sotto il profilo delle doti naturali e delle qualità, porta, inevitabilmente, in sé il germe della "mania di grandezza", perché è contagiato dal desiderio ossessivo dell'autoaffermazione, con la nefasta incapacità, che esso comporta, di vedere nelle persone che lo circondano solo l'equivalente di se medesimo ... Per il solipsista l'interlocutore ottimale è sempre soltanto se stesso, la propria immagine, dalla quale non si può mai staccare né nascondere (cit. da S. Tagliagambe, *op. cit.*, pp. 52-53).

¹⁸ Come è noto, le teorie psicoanalitiche tendono ad assimilare la figura del "sosia" a quella del "doppio", riconoscendo, tutt'al più, il "sosia" come una delle sottoarticolazioni del "doppio": cfr. per tutti, O. Rank, *Il Doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, SugarCo, Milano, 1979; AA.VV., *Il doppio*.

Psicanalisi del compagno segreto, Milano, Edizione Club, 1991. Basandoci sul romanzo di Dostoevskij, tenderemo di approssimarne, invece, i campi di distinzione semantici ed esistenziali. Le edizioni de *Il sosia* di Dostoevskij sono innumerevoli, ci limitiamo qui a richiamarne alcune delle più economiche: Firenze, Sansoni, 1982; Milano, Mondadori, 1985; Milano, Garzanti, 2003; Milano, Feltrinelli, 2003. Il romanzo in questione è reperibile in rete anche nella forma di ebook, al seguente indirizzo web: <http://www.tiziana1.it/Romanzi.htm>. Per il presente lavoro, ci siamo valse dell'edizione ebook del romanzo.

¹⁹ Cfr., sull'argomento, le acute osservazioni di F. R. Caracci, *Fede e menzogna nel mito dell'individualismo moderno*, "Kainòs", n. 2, 2002.

²⁰ P. Valery, *Monsieur Teste*, Milano, Il Saggiatore, 1961, p. 63.

²¹ Cfr., soprattutto, *Essere e tempo*, cit.

²² Cfr. M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; Id., *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1998. Anche chi scrive si è cimentato su questa rotta: cfr. A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; in part., il cap. 1 che qui si segnala, perché fa da retroterra alla critica della posizione heideggeriana sviluppata nel presente lavoro. Una suggestiva e lucida esplorazione di questi "sentieri" è condotta, secondo una prospettiva di indagine diversa, anche da C. Sini, *Inconscio e alterità*, in AA.VV., *L'altro tempo della psicanalisi*, Milano, SugarCo, 1980. Nella sua densa esposizione, Sini fa i conti, oltre che con Heidegger e Rilke, anche con Nietzsche e Lacan.

²³ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Torino, Einaudi, 2001. Parimenti importante è l'introduzione al testo: *Dialogo sulla filosofia a venire* di R. Esposito e dello stesso J.-L. Nancy.

²⁴ P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Napoli, Morano, 1972, pp. 91-92. Ai fini dell'analisi che stiamo tentando, di quest'opera rilevano soprattutto i capp. 2-3.

²⁵ *Ibidem*, p. 87.

²⁶ *Ibidem*, p. 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 106.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 87 e ss..

³⁰ *Ibidem*, p. 88.

³¹ *Ibidem*, p. 90.

³² J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., pp. 20-21.

³³ *Ibidem*, pp. 21-23.

³⁴ *Ibidem*, p. 23.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

³⁶ *Ibidem*, pp. 121-122.

³⁷ *Ibidem*, pp. 79-88.

³⁸ *Ibidem*, p. 131.

³⁹ Il tema è stato discusso in A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, cit.; in part., il cap. 1.

⁴⁰ Cfr., per tutti, B. D'Espagnat, *I fondamenti della meccanica quantistica*, Napoli, Bibliopolis, 1980; U. Curi, *Katastrophé. Sulle forme del mutamento scientifico*, Venezia, Arsenale, 1982; Id., *La linea divisa. Modelli di razionalità e pratiche scientifiche nel pensiero occidentale*, Bari, De Donato, 1983; AA.VV., *Il fantasma dell'atomo. Enigmi e problemi della fisica quantistica*, Roma, Città Nuova, 1992.

⁴¹ Cfr., per tutti, S. Tagliagambe, *L'origine dell'idea di cronotopo in Bachtin*, cit.; E. Morin, *Il metodo. Ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1983; Id., *Il pensiero ecologico*, Firenze, Hopefulmonster, 1988.

⁴² Cfr. S. Levi Della Torre, *Zone di turbolenza. Intrecci, somiglianze, conflitti*, Milano, Feltrinelli, 2003.

⁴³ Per la discussione della categoria di "intercampo", sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *Il concetto di intercampo. Non solo questioni epistemologiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2006.

⁴⁴ M. Bachtin, *Estetica del testo verbale*, Mosca, 1979, cit. da S. Salvestroni, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁵ Id., *Estetica e romanzo*, Torino, Einaudi, 1979, p. 92. Di Bachtin, parimenti, rilevanti sono: *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Torino, Einaudi, 1988.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 101.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 401.

⁴⁸ Cfr. J. Lacan, *Il seminario*, XI, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Torino, Einaudi, 1919, p. 85.

⁴⁹ Cfr. R. Rilke, *Elegie duinesi*, Torino, Einaudi, 1978. Nelle notazioni che seguono, faremo esclusivo riferimento alla VIII Elegia che, nell'edizione citata, si trova alle pp. 49-53.

⁵⁰ Cfr. R. Rilke, *Sonetti a Orfeo*, Roma, Newton, 1997. Il tema della redenzione impossibile dal dolore è uno dei fulcri dei "Sonetti", come ben nota M. Ajazzi Mancini nella sua bella introduzione: *Un paese senza dolore*, pp. 7-15. Nei "Sonetti", del pari, motivo ricorrente è la critica dell'assoluta volontà umana di sapere; nel sonetto n. XVI della seconda parte, tale critica si poetizza nella chiamata ai morti da parte di Orfeo, da lui invitati a partecipare della vita.

⁵¹ *Ibidem*, p. 117; il sonetto in questione è il numero XX della seconda parte.

⁵² *Ibidem*, p. 125; il sonetto in questione è il numero XXIV della seconda parte.

⁵³ *Ibidem*, p. 27; il sonetto in questione è il numero I della prima parte (vv. 3-4).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 101; il sonetto in questione è il numero XII della seconda parte.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 79. Ci riferiamo qui, precisamente, ai vv. 2-3 del sonetto numero I della seconda parte. Il sonetto in questione, in realtà, pur aprendo la seconda parte dell'opera, è l'ultimo scritto da Rilke.

CAP. II OLTRE IL DONO (*)

1. Economia noetica e potere seduttivo

Se l'Altro, ancor prima che essere *fuori*, è *dentro* di noi e da *dentro* ci scruta, interroga, forma e informa, come il non possesso può porsi come altro nome del dono?¹. Come l'uscita dai nostri confini può salvarci? Donare e donarsi è veramente possibile? E come si può tentare di farlo? In altri termini, può il dono porsi, se nel momento stesso del suo farsi, rischia di essere travolto dalla reciprocità scambista?².

Con l'arco degli interrogativi appena enunciati, abbiamo delineato la griglia problematica da cui intendiamo prendere le mosse. Tuttavia, prima di entrare, come si dice, "nel merito", si rende necessario un percorso di avvicinamento progressivo, non meno problematico. Il "problema dei problemi", come si sarà già intuito, è il seguente: arrivare ad una tematizzazione del dono che lo ponga in una linea di sconfinamento dalle spirali dello scambio. Ciò ci obbliga, in partenza, a districare due nodi cruciali:

- a) il *problema del sacro* nelle società contemporanee³;
- b) il dissidio tra *etica della mortificazione* (espressa, in primis, dalla posizione giudaico-cristiana) ed *etica della soddisfazione* (espressa, in primis, dall'economia politica)⁴.

Tutti e due i nodi sono internamente fiaccati e avvinti dall'angoscia del *rinvio esplosivo* del piacere. L'esplosione del sacro, della mortificazione e/o della soddisfazione rimanda ad una inquietante relazione servile col potere che riduce i bisogni in sacrificio e i desideri in consumi⁵. Si ingenera, così, una deriva terribile, dai quali flutti agitati emerge l'umanità della produzione e/o del dispendio improduttivo; processo altrimenti definibile come l'umanizzazione della tecnica e/o la tecnicizzazione dell'umano⁶. Il potere che ingloba il sacro ed il sacro che si profila come potere assorbono e metabolizzano la stessa "critica dell'economia po-

litica", riducendola a variabile della riproduzione: qui il desiderio stesso e il medesimo spreco diventano categorie produttive e profittabili.

La *produzione del non pianificabile*, annidata nelle pulsioni profonde e nelle profondità del rimosso, si fa economia desiderante. Il desiderio, nel dispendio, si lascia consumare nel vortice della reiterazione immaginativa. Su questo percorso, incontra la morte e la morte ha qui il contrassegno cupo dell'economia politica⁷. Questa ora, dismessi i panni della pianificazione, cattura lo spazio/tempo libero delle inerzialità sfuggenti. Disciplina ora, non solo l'*operosità*, ma anche e soprattutto l'*inoperosità*: i tempi morti individuali e gli spazi collettivi scampati alla produzione, ma portati ora allo scoperto proprio dal dispendio improduttivo. Da un'economia di primo grado, fondata sulla soddisfazione dei bisogni durevoli, trascorriamo ad un'economia politica pluridimensionale che della sussunzione/riproduzione diretta dell'oggetto/desiderio percepito fa il suo cardine. La customizzazione delle regole e dei modi del produrre afferma il suo primato dalle fibre dei più elementari processi lavorativi alla scala della riproduzione dei consumi. L'inoperosità non riesce più a sfuggire alla razionalità economica che ora non è più (solo) governo dei processi produttivi in senso stretto.

L'improdotto spazio dell'inoperoso è delimitabile come un opaco dispositivo di miscelazione di desideri arcani, pulsioni di fuga, resistenze inerziali, eremitaggi esistenziali, silenzi e rifiuti assoluti, immobilismi estremi. Volendo far uso di un lessico più squisitamente filosofico, possiamo peculiarmente qualificare l'inoperoso come la prevalenza dello *stare* dell'essere sul *divenire* dell'essere: esso è il *sottrarsi* giocato contro l'*esporsi*. In tal senso, è la faccia speculare del potere: *abbandono* simmetrico alla *cattura*⁸. È a questo livello che si colgono meglio la sua presunzione e la sua speranza di uscire indenne dalla contaminazione e dalla presa del potere. Ma lo stare *dell'essere*, più rigorosamente argomentando, è uno stare *nell'essere*, dalla cui trama non è dato ritrarsi. Nell'essere si è, comunque, gettati e, comunque, al rischio delle sue decomposizioni si è sottoposti. L'i-

noperoso tenta di costituirsi come una dimensione eccentrica, rifuggendo le regole dell'essere. Ma queste lo inseguono fin negli interstizi infinitesimali della sua trama e lì lo fanno prigioniero. Il cerchio dell'essere si chiude proprio con la cattura dell'inoperoso, a misura in cui l'operosità si rivela progressivamente un'indigente causa di accumulo di ricchezza e potere. Anche per questo, l'ontologia dell'essere è costitutivamente marchiata dal timbro della violenza

Nella saturazione dei bisogni e con l'esplosione delle economie del desiderio, l'inoperoso diviene uno dei principali terreni di caccia dell'economia politica che ora moltiplica le sue dimensioni e i suoi domini ed è più propriamente designabile come *economia noetica*: un'economia, cioè, capace di percepire e riprodurre immediatamente gli oggetti della conoscenza e del desiderio, sul controllo e sublimazione dei quali radica i processi costitutivi del senso e dell'identità. In conformità di queste sue attribuzioni qualificative, l'economia noetica opera una profonda intrusione nei labirinti simbolici del Sé e della massa, offrendosi come il loro "filo d'Arianna". A fronte della crisi del *valore* le ragioni e le regioni dell'economia politica non si contraggono e nemmeno affidano al 'politico' le funzioni della riproduzione del ciclo; ora esse trasferiscono i propri baricentri, dal valore, al *senso* e all'*identità*. Quella capitalistica diviene una struttura metapoietica globale e, insieme, delocalizzata che della sublimazione del senso e dell'identità fa il suo fulcro attivo⁹.

Nella nuova situazione, le visioni, i miraggi, le speranze segrete e inconfessabili, le introflessioni integrali, i mutismi e gli arresti incondizionati, le resistenze estreme e l'estrema inarticolazione dell'inoperoso diventano la preda più ambita dall'economia noetica. Essa, grazie alla sua razionalità metapoietica, fa dell'inespresso e del non pianificabile il suo oggetto perspicuo, alla cui esplosione consumistica e sublimazione riproduttiva lega le proprie sorti. L'inespresso e l'inarticolato diventano il *just in time* continuamente sublimato, modificato e riprodotto. L'inoperosità è trasformata in mercato operoso che mette in scena il fantasmagorico teatro della fruizione consumistica dell'inespresso. L'inerzialità,

l'inespressività e l'inappagabilità dei desideri diventano ora riproducibili, attraverso sequenze/figure immaginifiche: *replicanti* che si spacciano per *mutanti*. In queste condizioni inedite, non v'è alcuna speranza di poter afferrare l'inoperosità come la salda impugnatura della salvezza; né essa prospetta all'orizzonte una ultimativa linea di fuga.

L'economia noetica asporta l'Altro che nascondiamo in noi, guidandone l'espatrio verso le fantasmagorie pubbliche del consumo ludico e securitario. Le linee inerziali dell'Altro allignate nella nostra interiorità vengono estratte e trasformate in godimento spicciolo. L'integrità della nostra identità risulta sconvolta e proprio questo dissolvimento diviene desiderio consumistico. L'oggetto precipuo dell'economia noetica è la trasformazione in merce della sublimazione del senso e dell'identità: l'economia dei desideri è il filo spinato con cui l'Io povero si protegge dall'Altro, uccidendolo prima di tutto dentro di sé. Con ciò, l'Io avvia se stesso verso la morte, a cui si consegna senza nemmeno avvedersene. Ed è qui che sacro e potere si fondono all'estremo grado: sull'economia noetica viene edificato il *potere seduttivo*.

La simbolica del sacro attribuisce appeal al potere che ora fa leva su figure fascinatorie intorno cui catalizza l'insoddisfazione identitaria e securitaria. In corrispondenza di ogni desiderio inconscio e di ogni sogno rimosso, di ogni resistenza intima, di ogni fuga nell'interiorità ed esteriorità inoperose sono proiettate e riprodotte puntuali figure ammaliatrici che non chiedono altro che essere fruite nella sfera del consumo desiderante. L'economia noetica ricongiunge sacrificio e consumo. Persino il sacrificio estremo e l'estremo misticismo ascetico vengono reificati; le medesime sfere dell'anima e dell'etica vengono ridotte a specifiche regioni economiche. Il potere seduce, in forza della sua capacità sacrale di filtrare, far circolare e consumare nello spazio pubblico i simboli del consumo identitario e securitario. L'originaria frattura tra etica del sacrificio ed etica del consumo viene ricomposta dall'agire combinato dell'etica introiettiva (dell'economia noetica) e del potere seduttivo. La moda ed il

marketing applicati al potere diventano costellazioni scientifiche di prima grandezza.

Il simmeliano "scorrere del denaro" non è più la determinazione etico-estetica costitutiva del potere e nemmeno demarca in prima istanza "lo stile di vita"¹⁰. Ora è lo *scorrere dei simboli* la dimensione etico-estetica fondante dei poteri globali¹¹. Lo scorrere del denaro è essenzialmente finalizzato alla soddisfazione di bisogni; la circolazione dei simboli mira specificamente al consumo riproduttivo del rimosso e dell'inoperoso. Nel passaggio, si compie il trionfo e, insieme, la crisi del moderno e del postmoderno. Il potere seduttivo, assieme all'economia noetica, è la causa e l'effetto di un processo che alla *energia potenziale* del danaro intende sostituire l'*energia cinetica* del simbolo. Altrimenti detto: nell'immaginario collettivo e nella riproduzione sociale, la *pura forza* del danaro (Simmel) viene scalzata dalla *seduzione immaginifica* del simbolo.

Il fascino del potere seduttivo consta esattamente nel rendere possibile la fruizione del simbolo in una dimensione che non rinvia più l'appagamento del desiderio; dentro questa dimensione, però, il godimento scade a consumo ludico: il *passatempo* surroga il *passare del tempo*. Ognuno di noi, grazie all'azione composta dell'economia noetica e del potere seduttivo, può trovare, nel passaggio del tempo, il suo mortuario *passatempo*. Una volta catturati da questo complesso dispositivo di potere, finiamo schiacciati sotto il peso di illusioni che noi stessi crediamo di aver prodotto e che, invece, sono state mediate e canalizzate dai codici simbolici ed etico-estetici delle seduzioni dominanti. La moda ed il marketing, nel nuovo repertorio delle risorse del potere, sono alcuni dei più efficaci meccanismi di finalizzazione involontaria delle condotte umano-sociali e delle introspezioni esistenziali.

La tendenza psicologica all'*imitazione* rappresentava il perno dell'efficacia sociale della moda¹². Oggi, invece, la moda propone modelli simbolici flessibili, altamente personalizzabili; al punto che la medesima trasgressione e non convenzionalità divengono oggetto di marketing pubblica-

rio. La *rivoluzione* dei modelli subentra alla *imitazione* dei modelli: è, questa, ora la "linea di condotta". Le mode sono, sì, sempre state fatte per *passare in fretta*; ma il modello filosofico che fino ad ora conferiva loro vita era incardinato sulla *sostituibilità* dei prodotti e *insostituibilità* dei metodi della *durata mimetica*. Ora la durata mimetica diventa un oggetto volatile. La moda abbina alla sostituibilità dei prodotti la sostituibilità dei metodi: tutto scorre e si consuma nell'istante faustiano. Il prodotto si fa istantanea e, insieme, durata. La sua fruizione produttiva e simbolica è, quindi, immediata. Da qui la proliferazione di richieste ininterrotte, anche silenti ed inespressive, di consumo simbolico. Il potere apprende, in queste nuove regioni dell'estetico e dell'etico, l'arte difficile della seduzione¹³.

Il potere seduttivo attinge dalla moda le strategie più sofisticate tendenti a conferire sicurezza¹⁴ e identità ai singoli e ai collettivi, senza sollevarli più, a differenza della moda, dalla responsabilità della scelta. Ora, anzi, mira a rielaborare l'antico luogo comune liberale e liberista, secondo cui solo l'individuo si pone come il titolare sovrano della decisione. La scelta qui, differentemente da quanto ancora accade nella moda, non reca con sé effetti di sgravio e, dunque, non si prospetta più come tormento; segna, piuttosto, il territorio della libertà estrema dell'individuo. Qui il potere seduce proprio offrendosi come erogatore di libertà. Il potere seduttivo compie una sorta di quadratura del cerchio: coniuga protezione con libertà ed è, perciò, percepito come *Stato libero di sicurezza* che è, sì, una sorta di ossimoro politico, ma anche uno degli esiti non casuali del *Welfare State* e della sua crisi¹⁵. Oltre che sulla nutrita serie di raffinate mistificazioni, che abbiamo cercato di isolare, esso si regge su un vero e proprio capovolgimento di alcune gerarchie concettuali del 'politico': la sicurezza viene fatta agire da causa agente della libertà; non è più la libertà a fungere da vera e più solida garanzia della sicurezza. Il potere seduttivo è la metafora dello Stato di sicurezza che sublima i sogni e i desideri dei singoli e dei collettivi, distribuendoli e riproducendoli consumisticamente. Perciò, più della moda, si rivolge a

tutti gli strati sociali, sapendo essere *di massa e selettivo, universale e differenziato, astraente e concretante*.

Nella moda, due poli principali appaiono ancora distinti: la *miscelazione* degli stili, tendente alla coesione sociale; la *gerarchizzazione* dei valori, tendente alla creazione di repertori estetici per classi agiate e/o superiori¹⁶. Il potere seduttivo, invece, riunifica questa polarità, in una complessa e articolata unità superiore. Il potere ora seduce proprio perché fa della gerarchizzazione dei propri valori l'anima della coesione sociale. Il *cachet estetico* della moda¹⁷ viene manipolato e proiettato simbolicamente dal potere seduttivo, fino ad assumere la forma di *cliché*: l'estetica, da segno distintivo, si converte in stereotipo della seduzione. Tale stereotipo conferisce un carattere *sociale* al potere seduttivo, poiché grazie ad esso la *separazione*: che è gerarchizzazione dei valori, convive con la *coesione*: che è miscelazione degli stili. Qui il potere seduttivo succhia dalla moda quel *fascino del confine*, così ben indagato da Simmel¹⁸: non si limita ad appropriarsene, ma si pone come distributore e, insieme, confine dei desideri singoli e collettivi.

Come dice Simmel, l'uomo di moda *precede* gli altri, ma sulla *loro strada*: nel mettersi alla testa del gusto pubblico, in realtà, l'uomo di moda è guidato da coloro che tenta affannosamente di precedere¹⁹. Il potere seduttivo, viceversa, precede tutti per determinarne il cammino verso l'insignificanza assoluta, il cui corteo funebre viene trasfigurato in orgia consumistica, maschera esemplare del "trionfo della morte". Il suo funesto sex-appeal nasce esattamente da qui.

La dialettica del potere seduttivo ha ragione di quella del dispendio, poiché quest'ultima intende la sottrazione del negativo ai travestimenti e alle ossessioni dell'impiego operoso come liberazione dalla morte. Perciò, la posizione di Bataille si rappresenta come superamento del "negativo hegeliano", considerato ancora manifestazione del "trionfo della morte". Ma, in questo modo, il dispendio sovrano, anziché aprirsi, si chiude alla sovranità dell'Altro. La morte è l'Altro per eccellenza ed è essa che non possiamo estirpare dalle trame del

con-essere²⁰. Questa stringente verità è fatta propria dallo stesso Blanchot in "La sentenza di morte", struggente opera narrativa del 1948. Qui il Blanchot narratore sopravanza il Blanchot saggista, nello stabilire un punto chiaro inamovibile: la morte è *sempre là* e *viene*, esattamente come la vita. Dalla morte c'è il *richiamo* alla vita e dalla vita il *ritorno* alla morte.

In quest'opera, a torto non adeguatamente presa in considerazione, Blanchot chiarisce che lo stato di morte è lo *status normale*; mentre lo stato di vita è lo *status straordinario*. Lo straordinario sta nell'essere richiamati alla vita dallo stato di morte: ecco qui il miracolo capitato a J., la figura femminile intorno cui si incardina la prima parte del lavoro di Blanchot. Il miracolo è messo in opera dall'amore e dall'amicizia, non per il motivo che la vita eserciti una signoria assoluta sulla morte, ma perché qui essa si *prende cura* del proprio *rischio estremo*: la morte. Ma anche la morte si prende cura del proprio rischio estremo: la vita. Il personaggio narrante maschile dell'opera, pur vivendo la morte, con il suo amore richiama alla vita J.: da custode della morte si trasforma, per lei, nell'angelo della resurrezione. Ed è proprio lui a dire: senza cura i rischi diventano certezza²¹. Come dargli torto? La cura è, allora, il trionfo dell'incertezza, nel senso positivo che nessuno è sicuro, a priori, di fronte al rischio di vivere e/o morire. Senza cura si vive e muore con certezza; con la cura si scambussola il gioco del rischio di vivere e morire: cioè, si ama e si è in amicizia. Quando viene meno la cura dell'amore e dell'amicizia, trionfa la morte e la vita diviene agonia. Nel Blanchot saggista la morte è "essere senza essere", entro il cui orizzonte è pura impossibilità²²; nel Blanchot narratore, invece, la morte, in assenza di cura, è certezza del rischio: senza amore ed amicizia (cioè: fuori dalla relazione introflessiva ed estroflessiva con l'Altro), si muore e si vive come dei morti. Questa prospettiva di ricerca ci pare ben più ricca ed aperta.

2. Plusdono e sovranità

Senza amore e senza amicizia, non vi può essere dono della vita. Ma, a loro volta, l'amore e l'amicizia, per donarsi, debbono uscire indenni dalle trappole dell'ontologia, valicando gli argini della dialettica positiva dell'operoso e balzando fuori dal misticismo esistenziale dell'inoperoso. Per farlo, hanno l'esigenza vitale di sottrarsi alle sirene del potere seduttivo e non finire risucchiati dalle ventose dell'economia noetica, come abbiamo appena cercato di mostrare nel precedente paragrafo.

Cosa tutto questo inizia a significare? Che il dono non può porsi come *consumo seduttivo* e come *seduzione consumistica*. Il dono come non *seduce* e non si lascia *sedurre*, così non si lascia *consumare*. Si sottrae, in partenza, alle reciprocità scambiste della seduzione e del consumo. Non è una *domanda per avere* e nemmeno una *risposta per essere*. È semplicemente l'atto del vivente nel suo proiettarsi verso il morente, nel concedersi di questo alla vita. Donarsi e donare è trapassare, di continuo, dalla vita alla morte e dalla morte alla vita. Donarsi e donare è, perciò, la resurrezione continua del Sé nell'Altro e dell'Altro nel Sé, *oltre* la vita e la morte. Il dono è questo *oltre* che dimora nella vita e a cui la medesima morte ci riconduce²³. È esattamente la dimensione dell'oltre immanente al donare che ci fa più propriamente parlare di *plusdono*²⁴. Il plusdono è tale, proprio per il suo costitutivo dislocarsi al di là della vita e della morte, in un oltre non scheletricamente positivo o riduttivamente negativo. Esso è *l'oltre* dentro *un oltre*, in una sequenza creativa che si rinnova all'infinito e sul cui filo a piombo colloquiano vivente e morente. È un evento muto su cui si impianta la filigrana labirintica delle parole; una parola desituata che ha come orizzonte il cammino nel labirinto degli eventi. Il plusdono, insomma, è una *traccia* che reca *segni infiniti*: trascendente e, nello stesso tempo, ben invischiato nell'impurità della materia bio-sociale. Intorno a questi nodi capitali, non a caso, si esercita la geniale critica del giovane

Derrida alla metafisica occidentale: da Platone a Husserl, passando per Hegel ed Heidegger²⁵.

Il plusdono è *evento-parola*. In quanto tale, va oltre il silenzio dell'ontologia ermeneutica di Heidegger e la razionalità metafisica della fenomenologia trascendentale di Husserl; e qui coglie nel segno la critica di Derrida. Ma esso va anche oltre l'implosione del senso della parola che *non-vuole-dire-nulla* e che, perciò, si trova esposta sul baratro dell'estrema insignificanza, come ancora reperiamo in Derrida²⁶. Il plusdono è l'effrazione dei codici segnico-linguistici di ascendenza metafisico-razionalistica che riducono la parola a ricorrenza di esclusivo dominio della dialettica che si instaura tra significato e significante²⁷: è la denuncia impietosa della follia di questa dialettica.

Non solo. Il plusdono fa duramente i conti anche (o, forse, soprattutto) con tutti quegli approcci ermeneutici, linguistici e sociologici solitamente rubricati sotto le categorie "pluralità dei contesti", "pluralità degli universi di discorso" e simili. Anche queste categorie, tutto sommato, risultano dualistiche: mancano esse stesse di un elemento "terzo" di intercomunicazione. Esse, difatti, lasciano impregiudicata la questione decisiva della ricorrenza di invarianti comuni nel passaggio da un contesto all'altro e/o da un universo di discorso all'altro. Ora, negli anni '60 del secolo scorso, F. Rossi-Landi definiva questa invariante *parlare comune*²⁸. Come ricorda opportunamente A. Ponzio, Rossi-Landi costruisce il concetto di "parlare comune" in opposizione all'altro di "linguaggio ordinario" che rimane inevitabilmente arroccato su *una* lingua naturale determinata²⁹. Il parlare comune, per Rossi-Landi, precede ontologicamente il linguaggio ordinario: il secondo, anzi, si stratifica sul primo. Ciò indica che i parlanti delle comunità umano-sociali fanno uso di tecniche di comunicazione inter-individuale e sociale, per così dire, fondative che rendono possibile sia la costituzione della lingua naturale ordinaria che la traduzione e traducibilità da una lingua all'altra, secondo tutti gli infiniti linguaggi possibili. Parlare comune e plurilinguismo sono condizioni simultanee e indisgiungibili.

Il plusdono si fonda proprio su quello che gli umani hanno in comune e che proprio nella comunanza possono mutare, nel caleidoscopio delle differenze. Ed è su questa comunanza in mutazione che l'economia noetica e il potere seduttivo tentano di affondare i loro tentacoli. Da questa angolazione, il plusdono può essere designato come la *significazione* che si sottrae:

- (a) a monte: al dualismo significato/significante;
- (b) a valle: alla seduzione consumistica della coppia potere/consumo.

Questa significazione che si sottrae è, nel contempo, una significazione che irraggia un'infinita ricchezza. Ma l'infinita ricchezza del plusdono nasce proprio dall'infinita ricchezza del parlare comune e dei giochi linguistici³⁰. Possiamo recuperare, a quest'altezza, l'angoscia nichilista e negazionista della parola che non-vuole-dire-nulla³¹. Nelle strettoie dell'opposizione significato/significante, la rivolta contro il linguaggio ordinario, ritenendo che tutto sia stato detto e ripetuto, si consegna ad una follia muta; sul versante opposto, gli universi di discorso del potere e del consumo, con la loro pretesa di presa totale sull'esistente, planano come serialità autistica. L'impossibilità significazionale qui affiorante è soltanto la manifestazione evidente che ogni cosa vuole esser detta attraverso codici di espressione e comunicazione sottratti al logos del linguaggio e al contro-logos della negazione.

Prende qui cominciamento il cammino verso creazioni di senso più dense. Il plusdono è uno dei possibili avvii. Un punto di partenza, però, che fin dall'inizio reca il segno e il senso della vertigine dell'attestarsi e spingersi oltre la vita e la morte. Che qui, più pregnantemente, significa: attestarsi e dirigersi oltre il potere e il consumo, qualunque siano le loro forme mascherate. Non semplicemente *contro*, ma *oltre* il potere di morte e il consumo di vita. Ecco perché quelle del plusdono non possono essere che strategie di aggiramento e sconfinamento dalla cattività e serialità del dominio e del consumo. La vertigine del plusdono è prossimità al

non-dicibile. Nel plusdono l'indicibile si offre alla vita e transita per la morte, per rigenerare vita e morte.

Essere non è semplicemente donare la vita; anzi, la donazione dell'essere non sfugge alle cerchie della costrizione³². Si dona sempre ciò che si è e ciò che si *ha*, per *essere* ed *avere*. Il plusdono rompe non solo le costrizioni dell'avere, ma anche quelle dell'essere. Una vera ospitalità dell'Altro non può darsi, fintanto che l'Altro è concepito e posizionato sempre *fuori* e mai anche *dentro* l'essere. Essere per Altri non è dato, se l'Altro non è già entro l'essere; ma un essere che contempi la presenza dell'Altro è già la critica e l'auto-critica dell'essere. La presenza attiva dell'Altro nell'essere significa l'autodissolvimento dell'essere e la dissoluzione dello stesso con-essere: l'Altro qui non è un termine del rapporto (di donazione); bensì relazione coesistenziale che mina dall'interno il dispotismo dell'essere³³. L'essere della donazione non può librarsi verso l'Altro, fino a che posiziona l'Altro fuori di sé e, quindi, lo assorbe attraverso le trame dell'ospitalità³⁴. L'ospite non è fuori; è già dentro. Ognuno di noi, quindi, è ospite dentro l'Altro, esattamente come l'Altro è ospite dentro di noi. È proprio questa compresenza a rendere difficile l'individuazione dell'Altro, perché, a monte, altrettanto (se non più) difficile è l'individuazione del Sé³⁵. Si tratta sempre di individuare una corporeità di sentimenti, volizioni e disposizioni in relazione, di cui la soggettività si nutre. Ora, come non è questa relazione a costituire ed essere il soggetto, così il soggetto non si risolve nel Sé. Del resto, già con Nietzsche veniamo intimamente a contatto con la "morte del soggetto" che può porsi come una delle più solide basi della "morte di Dio". Dalla "morte del soggetto" occorre dedurre la morte dell'egoità, edificandovi sopra l'amore per l'altrimenti possibile, a partire dal proprio Sé. L'altrimenti possibile è sempre l'altrimenti dall'Altro; non già l'altrimenti dall'essere.

L'individuazione dell'Altro non può, quindi, essere scissa dall'individuazione del Sé. E ciò può avvenire solo sulla linea dell'altrimenti possibile. Che è una linea di confine, perennemente superata e perennemente solcata: dunque, peren-

nemente da superare. Sulla linea di confine, dove tutto è in movimento e dove si condensa tutta l'esperienza dei tempi e degli spazi, avviene il riconoscimento: cioè, ci si ama e si è in amicizia, perché ognuno si va liberando dalla zavorra dell'egotismo. E il riconoscimento avviene precisamente perché ognuno, nella sua introversione/estroversione verso l'Altro, si trasforma. Solo nella trasformazione reciproca avviene il riconoscimento. Non c'è un prima e un dopo, fra trasformazione e riconoscimento. Fare dono di Sé significa, contestualmente, donarsi a se stesso e all'Altro: riconoscersi nella trasformazione, trasformandosi e trasformando la relazione con l'Altro. Anche per questo parliamo di plusdono.

Come si è sin qui alluso e come si vedrà meglio in seguito, le strategie del plusdono sono molto complesse. Nondimeno, non rinviano ad un "attore strategico" e nemmeno ad un "pensiero strategico"³⁶. Esordiamo, osservando che l'agire strategico ed il pensiero strategico non coincidono con la guerra; anzi. Qui li analizzeremo, riconducendoli allo schema della loro dimensione politica: cioè, conflittuale. Un attore ed un pensiero si definiscono "strategici", in quanto pianificano il conseguimento di obiettivi, attraverso la concatenazione funzionale di mezzi, fini e risorse. L'intreccio appena indicato prevede anche la scelta di quali conflitti aprire e risolvere, in conformità dei mezzi, dei fini e delle risorse rientranti nel piano strategico. Possiamo, perciò, dire che ogni conflitto ha una strategia ed ogni strategia si riferisce ad un conflitto, a cui intende dare risoluzione. Non siamo molto lontani dalla sostanza politica del problema, se osserviamo che l'attore strategico è votato alla messa in interazione di mezzi, fini e risorse, per la soluzione di un conflitto dato, da cui intende trarre benefici posizionali. Egli ha principalmente l'intenzione di influenzare e/o inibire le scelte del competitore; al quale competitore, in via subordinata, propone la stipula di un patto politico, nominalmente per il vantaggio reciproco, ma in linea preponderante agente quale acceleratore e moltiplicatore del proprio.

L'attore strategico ha già pronta, fin dall'inizio, la soluzione a cui destinare il conflitto: la sua strategia misura esat-

tamente le sue capacità di imposizione decisionale. L'agire strategico vede sempre il pieno dispiegarsi di un conflitto tra due o più competitori sorretti da pianificazioni simmetriche e da strategie complementari che misurano la loro propria validità performativa sulla regolazione autoritativa e particolaristica dei sistemi di conflitto in gioco. L'agire strategico posiziona sempre un conflitto strategico, poiché solleva sempre una questione di trasloco redistributivo del potere, attraverso la sottrazione acquisitiva del potere altrui. Essendo il potere la *posta in gioco*, mentre il *gioco* di potere è sempre a somma zero (la "somma" complessiva del potere non varia), i *giochi* di potere sono sempre a ridislocazione proporzionale (un attore conquista il potere che l'altro perde o cede). Si può certamente concludere che l'*attore* strategico è un *decisore* strategico che ha come referente il potere come "bene assoluto"; referente secondo il quale non si detengono mai quote di potere appropriate. Solo il crescente "possesso" di potere, in questa concezione, rende progressivamente liberi di imporre la propria potestà e la propria volontà. L'attore strategico è, pertanto, una tipica incarnazione dell'*agire teleologico* in funzione della potenza del potere e del potere della potenza, con tutto quel che ne consegue³⁷. La razionalità dell'agire strategico è funzionale, per l'appunto, allo sviluppo del (proprio) *potere* su scala allargata, a danno dei competitori effettuali e potenziali: ciò tanto in linea attuale quanto in linea preventiva e differita³⁸.

Non insisteremo qui sulle falle epistemologiche del paradigma che abbiamo appena ricostruito. Ricordiamo semplicemente che qualunque sistema di azioni e decisioni (perfino le più semplici; figuriamoci le strategie!) è esposto ai vincoli dell'impredicibilità, dell'imponderabilità, della controfattualità, del caos e della ingovernabilità. Non si danno sistemi chiusi, razionalmente governati e governabili secondo un piano decisionale teleologico. Inoltre, nessun piano può valere come determinante strategica assiomatica a cui tutto il resto è rigidamente assoggettato e assoggettabile; esso stesso è una variabile dipendente, calata nel complesso disordine dei fattori e degli attori con cui è chiamato a intera-

gire. L'attore/decisore strategico è una costruzione teorica; così come lo è l'attore razionale. Nondimeno, queste creature della *finzione* filosofica, politica, sociologica e storica hanno dato e danno corpo a soggetti storici che hanno prodotto e producono prassi. Si tratta delle figure della *potenza* e del *potere* che, dall'epoca moderna in poi, hanno partorito le strutture archeologiche e genealogiche della *sovranità*. Non di rado, i soggetti e le prassi della sovranità hanno rivelato un profilo politicamente inquietante quanto non devastante: l'unilateralismo dell'amministrazione americana ne è l'ultimo esempio in ordine di tempo. V'è un corollario dei paradigmi dell'attore strategico e dell'attore razionale che è ancora più esiziale dei loro teoremi fondanti: la riproduzione di scala dei propri fallimentari atti decisionali, quanto più essi si rivelano incoerenti e controfattuali rispetto ai fini dichiarati.

Ciò disvela impietosamente il versante oscuro dei paradigmi decisionisti della sovranità: la *potenza* fondata sul *potere* ed il *potere* fondato sulla *potenza*, attraverso l'uso scientifico dei paradigmi cognitivi della razionalità. Riducendo la problematica politica all'osso, il potere sovrano è il *potere potente* della razionalità. E ciò tanto nella fase assolutistica e pre-illuministica quanto in quella illuministica, post-illuministica, democratica e post-democratica; evidentemente, fatti salvi i relativi passaggi e mutamenti di forme politiche e sociali. La sovranità degli Stati nazione, da questo punto di vista, è la razionalizzazione calcolistica del potere, mediante cui la modernità si afferma come potenza del potere razionale (Bacone: "sapere = potere"). L'apparato codificatorio e i costrutti teorici della "gloriosa rivoluzione" inglese, della rivoluzione americana, della rivoluzione francese e della rivoluzione democratica, pur modificando le figure e i titolari della sovranità, non riescono a determinare un "punto di svolta" rispetto a queste stratificazioni storico-concettuali profonde. Anzi, concludendo questa parabola teorica, Max Weber arriva coerentemente a sostenere che il potere altro non è che l'imputazione legittima al sovrano dell'uso della forza.

La sovranità, quale che sia la sua forma, è legittimata ad esistere unicamente dalla razionalità del piano decisionale interno al potere che esprime e da cui è espressa. Perciò, è fondata esclusivamente sulla potenza, di cui è la figura politica per eccellenza. Ciò fa sì che quanto più la realtà esterna disconferma il potere (sovrano), tanto più questo deve ridurre a sé e neutralizzare la realtà esterna. Ecco perché la sovranità è invariabilmente una forma autoritativa di governo del conflitto. La sovranità non ama il *dialogo*, ma il *monologo*; semina non le radici dell'*amicizia*, ma quelle dell'*inimicizia*. La strategia è qui sempre regolativa di un *rapporto di potere*, intorno cui confliggono gli attori che competono per l'attribuzione del potere e/o la redistribuzione delle sue prerogative. Il potere (sovrano) si rivela qui sempre risolutivo sul conflitto; giammai il conflitto ha ragione del potere. Il metacodice della comunicazione del potere ha, così, inevitabilmente la meglio sulla pluralità dei codici comunicativi del conflitto. Risiede qui una delle cause primarie del fatto che, nella storia dell'Occidente, la guerra è stata ed è una variabile strategica relativamente autonoma dell'agire politico; non già e non semplicemente, come voleva von Clausewitz, la "continuazione della politica con altri mezzi"³⁹. Se la sovranità è il *dono certo* della potenza, la guerra è il *dono probabile* della politica di potenza, a misura in cui si rivela l'unica forma potente di risoluzione autoritativa del conflitto.

3. Per una prima definizione del plusdono

Prima di procedere ed occuparci più congruamente delle strategie del plusdono, abbiamo di fronte un passaggio obbligato: ricostruire con maggiore coerenza i contorni concettuali ed esperenziali del plusdono.

Riteniamo anche noi che il dono non sia riducibile agli schemi della circolazione economica (qui è fuori centro la critica derridiana) e nemmeno a quelli dell'onnipresenza dell'essere (e qui mostra tutta la sua labilità la linea ontologica che da Heidegger si spinge fino a Lévinas). Da questo punto

di vista, reputiamo prezioso lo spazio critico che la "fenomenologia della donazione" e l'"ontologia del dono" sono andate, in questi ultimi anni, aprendo sulla controversa materia⁴⁰. Del resto, già nella categorizzazione originaria di Mauss il dono non si trova ridotto a pura reciprocità scambista⁴¹. E tuttavia, continuiamo ad avvertire l'esigenza di *andare oltre* il dono, dischiudendo territori di senso e di esperienza che del dono siano più ricchi e intensi. Con la categoria di plusdono ci proponiamo, appunto, di segnare un primo tracciato in questa direzione.

La mano dona, perché ha dentro di sé lo spirito del dono. Ambedue - mano e spirito - abitano la terra del dono. La mano (che dona) ha *davanti* a sé ha la terra (del dono) e *dietro* di sé lo spirito (del dono). Trovare davanti a sé la terra del dono, non è possibile, se non si ha dentro e dietro di sé lo spirito del dono.

Ma *qual* è la terra del dono? E soprattutto: *qual* è lo spirito del dono? Sono - questi e non altri - gli interrogativi cruciali. Le domande sul *dove* siano questa terra e questo spirito sono incongrue. Da un punto di vista storico, topografico ed emotivo, terra e spirito del dono sono sempre tra di noi, intorno a noi, prima di noi e dopo di noi. Sempre tra di noi e, nondimeno, sempre da noi trattati con sufficienza, sino al tentativo (vano) di cristallizzarli in "teorie filosofiche" o "filosofie teoretiche"⁴².

La terra del dono è quella che *non è segnata*: nessuna rete la argina. Il dono, in quanto tale, è della terra libera e non del territorio marcato. Per donare, ci insegna Bateson⁴³, dobbiamo uscir fuori dal territorio segnato e fare ritorno alla terra: sbalzare fuori dal recinto e far ritorno alla libertà, costruendola nell'atto stesso di donarla. Lo sbalzo eccede il dono: lo sbalzare del dono fuori dal segno codificato e dalle sue prassi costituisce l'atto sorgivo del plusdono.

Il plusdono non è semplicemente una struttura connettiva: esso non solo connette; più propriamente ancora, è struttura che *sconnette*. Il plusdono è *scandalo*. Una struttura che divide dal segno codificato e che si ribella al primato

dei segni, i quali finiscono invariabilmente col ribaltarsi e commutarsi da una equivalenza all'altra.

Il plusdono non esprime il senso dell'unità della biosfera e del cosmo. Al contrario, con la sua irruzione, attesta che questa unità è stata irreparabilmente lacerata. Il territorio separato dalla terra ed il segno separato dal senso impiantano lo spazio/tempo in cui il dono è messo in cattività. Nell'evasione da questa cattività si dà ora costituzione del plusdono. Il quale non ricompone la lacerazione contro cui si ribella; riapre, piuttosto, gli orizzonti che la lacerazione aveva chiuso. Perciò, donare è rendere libero il mondo, cominciando col rendere liberi se stessi.

Gli esseri umani sono partecipi del plusdono in una misura ed una qualità che potremmo definire genetica: essi sono il *frutto* del dono. Non solo e non tanto, perché ad ognuno di noi la vita è stata donata. Quanto e soprattutto, perché è nel dono di sé a sé che la vita di ognuno principia e si apre all'Altro. Nascere è dono; donare è rinascere. Diceva Hölderlin: "poeticamente abita l'uomo". Ma il dimorare poetico nel mondo apre le porte della tragedia ed è, insieme, un compimento tragico. La poesia è sconfitta dal suo amore per l'umanità⁴⁴. L'amore sconfitto della poesia, nondimeno, ci rende interessati alla resurrezione del mondo, nel duro faccia a faccia con i suoi ed i nostri limiti.

Il plusdono dona se stesso. Non sa fare altro e di altro non sa dire. Non ha un perché e non ha un fine. È così e basta. La sua esistenza non ha parole che possano contenerlo. Le parole che lo dicono, lo rendono presente e, insieme, lo differiscono. Le parole sono tanto più nemiche del plusdono, quanto più lo rinviano. Eppure, il plusdono non è immediatezza catartica. All'opposto, è un evento dalla complessità profonda e arcaica. È il risultato di un conflitto asperissimo e di una capillare operazione di depurazione ecologica interiore. La ripulitura dei propri confini interiori è la mossa spontanea preliminare, per offrirsi nei territori contaminati del fuori, nella maniera meno inquinata e inquinante possibile. Il plusdono è, prima di tutto, decontaminazione dell'anima che niente si aspetta e aspetta e tutto cerca ed elargisce.

Il plusdono non è regolato da una logica relazionale, del tipo *da* ---> *a*. Esso, così come stiamo cercando di pensarlo, non è relazione, perché si tiene sempre fuori dalle simmetrie. Qui, nel plusdono, al dare non corrisponde un avere. Qui donare significa che non v'è intimamente possesso e che al possesso non si ambisce. Ciò che si *ha* e si è lo si offre, non per avere o essere, ma semplicemente per vivere nella pienezza del non-possedere per sé e nemmeno per altri. Tutto parte dalla mancanza della volontà di porre - attraverso l'elargire - la vita altrui come riflesso condizionato della propria. Il plusdono rompe le gerarchie del segno e delle relazioni sociali, perché infrange l'assiomatica del possesso. L'equilibrio del dare per avere e per essere viene messo a soqquadro. Il plusdono non conferma le equivalenze e le scale dei valori sociali dominanti e nemmeno le sovverte; ne dichiara l'indigenza, varcandole sobriamente. Così, costringendole a riverberarsi nel loro gelido ed esangue specchio dorato.

Non per questo, il plusdono è vita misera o isolamento ascetico; della vita piena, anzi, il plusdono è l'esaltazione. La nobiltà della vita umana e dell'universo e la ricchezza dispiegata di tutti i loro mezzi ed agenti confluiscono nel plusdono. Ciò rende al plusdono possibile il recupero e la resurrezione della pienezza dell'ieri e dell'ora nell'orizzonte di un altrove che si costruisce dal presente e che del presente esalta le virtù, in un confronto serrato con i suoi mali interiori ed esteriori. Il plusdono è una promessa di integrità e dignità mantenuta: del genere umano rispetto ai generi; degli esseri umani rispetto all'intero vivente non-umano. Donare la vita, senza nulla pretendere in cambio, è somma libertà dell'amore. E l'amore ha sempre molteplici, se non infinite, forme. Si ama un'amata, donandole la propria esclusiva e personale vita; ma mai le si può donare la propria vita, se non si è donato al mondo l'amore che per ella si prova. L'amore per il mondo è la radice del plusdono; così come l'amore per l'amata è uno dei cammini che iniziamo a fare nei mondi del plusdono. Dall'amata all'Altro: ecco il

proseguimento del cammino. Nessuna figura e percorso del plusdono esauriscono l'atto e l'esperienza del donare.

Quella del donare, allora, è una *metamorfosi* continua della propria identità, a contatto con le identità plurime del mondo e dell'Altro. Ma che la propria identità sia determinata, in maniera rilevante, dal donare, altro non indica che è essa stessa una particella elementare della metamorfosi. Niente più del plusdono trasforma e turba le identità che si spendono nel gioco del donare. Il turbamento collegato al plusdono è una porta di ingresso e, insieme, una presa di distanza: il distanziamento dalle conformità degli interessi e delle opportunità; l'accesso alla generosità disinteressata che costituisce la parte nobile del genere umano e del vivente non-umano. Nelle costellazioni della generosità, ognuno è *per l'Altro*, perché il mondo è *per tutti*. In esse, ognuno impara incessantemente cosa portare in dono e come portarlo, mutando senza posa sia i modi che i contenuti del donare; ciò anche a contatto di quello che il mondo e gli Altri non smettono di donargli.

Quelle del plusdono, allora, non sono relazioni, ma *storie*, vere e proprie avventure dello spirito umano e dello spirito del mondo. Scrivere la storia del plusdono è, in un certo senso, scrivere la storia del genere umano. Questa intuizione decisiva la dobbiamo all'antropologia e a Mauss in particolare; anche se non si tratta della storia del dono come forma di scambio. Intendiamo la storia come *memoria*, così come ci ha insegnato G. Lefebvre, uno dei più grandi storici della rivoluzione francese⁴⁵. Ma, per noi, la memoria non conferisce al genere umano soltanto coscienza della sua identità e della sua posizione nel mondo; per noi, essa conserva e trasmette, prima di tutto, l'angustia della storia umana e le sporgenze che da essa solo il plusdono ha saputo far sorgere. Partendo dal plusdono, possiamo individuare quella filigrana che ci consente di perforare la corazza del sistema di prestazioni che imprigiona la storia.

La memoria del plusdono è memoria critica e attiva della storia, non sua celebrazione. Essa scrive la storia della generosità del mondo e del genere umano, malgrado l'esisten-

za del mondo e del genere umano. Ecco perché, dall'inizio alla fine, la memoria del plusdono è la storia di uno scandalo. Lo scandalo della discontinuità rispetto alle continuità; del tempo complesso a dispetto del tempo lineare. Ed è proprio nella storia di questo scandalo che è possibile contemplare e confrontarsi profondamente con le strutture della temporalità, penetrandone tutte le accezioni e le situazioni: dal tempo concepito ed esperito come scorrere infinito (il tempo degli stoici) fino al tempo istante (di Faust) e a quello irreversibile (delle epistemologie contemporanee).

Il plusdono, per l'ordine logico-razionale del mondo, è follia, perché associa rigore, responsabilità e immaginazione al loro massimo livello di tensione relativa, non giocando più un elemento contro l'altro in una relazione di contrarietà estrema. A quest'altezza, il plusdono recupera la sconfitta della poesia e la sceglie come una delle sue anime. Grazie al plusdono, l'amore per il mondo e per il genere umano non sono catastroficamente indirizzati verso il baratro dello scacco o del ripiegamento delirante. Aprendosi alla poesia, il plusdono apre la poesia al mondo, consentendole di farsi storia: cioè, una narrazione vivente sotto l'orizzonte della felicità. La felicità del plusdono è ora il punto di partenza e il limite invalicabile della poesia. Se ora tutto tace, è perché qui subentra il plusdono. Se tutto ora riprende la parola, è perché qui ha fatto irruzione il dono. Se intorno a ciò di cui non si può e sa dire è meglio tacere⁴⁶, è perché qui deve amorevolmente entrare in gioco la passione dei linguaggi e degli atti del plusdono.

Il plusdono, così come lo stiamo "raccontando", non ha utilità logica. Anzi, logicamente è disutile. Eppure, non è un'estetica vuota; ma nemmeno un'etica rigida. Nella sua fitta trama, unisce i motivi della responsabilità etica con quelli altrettanto profondi dell'armonia e della profondità del *vivere bello*, inteso non nel senso edonistico e consumistico, ma in quello utopico e poetico. *Plusdonare* significa non solo *donare per donare*, ma recidere definitivamente il cordone ombelicale che trattiene il dono all'ontologia dell'essere e dell'avere ed alla fenomenologia delle forme di scambio. Il

plusdono reca il fine in sé e non lo trasferisce ad un programma che gli è esterno o anteriore: l'offerta senza contropartita aggira l'intrico vischioso della teleologia e i suoi inganni. Nella realizzazione definalizzata di sé, tuttavia, esso non dispiega un'autoreferenza; bensì sprigiona e immette nel circolo infinito della vita tutti i legami d'amicizia e d'amore. Il plusdono non è autoreferenziale; è *più del donare*. Da questo punto di vista, è sorprendentemente vicino al "concetto puro" di *poiesis* dei Greci⁴⁷.

La definalizzazione del plusdono non indica, semplicemente, che esso non è votato al consumo produttivo; e nemmeno che è consumato improduttivamente (Bataille) o inoperosamente (Blanchot e Nancy). Nel dominio del segno e dell'economia fondata sulla appropriazione immediata della percezione e della conoscenza sensibile, il consumo invade le sfere del dispendio e dell'inoperosità, succhiando da loro il suo proprio nutrimento. Il *materiale noetico* è ora l'alimento preferito delle macchine di potere che assediano i corpi e squarciano le anime, come abbiamo già visto.

La produzione non è più solo "produzione di merci"; è soprattutto produzione di conoscenze, di sogni, di universi virtuali paralleli, di simulazioni spettacolari della vita non solo del genere, ma dell'intero pianeta e del cosmo, attraverso tecnologie e saperi che fanno dell'insieme corpo/anima il loro campo di applicazione nevralgico. Il plusdono spezza i tentacoli di queste logiche di dominio impalpabili, eppure implacabili, proprio con la sua gratuità. Non soddisfa bisogni, non realizza desideri, non trascina con sé imperativi morali; all'inverso, si affranca dall'economia dei bisogni, dalla dissolvenza pulsionale dei desideri e dal sistema morale dei corrispettivi. Sfugge alla tirannia del possesso, alla signoria del consumo (produttivo o improduttivo che sia) e all'etica dello scambio.

Il plusdono, differentemente dalla "dépense" di Bataille, non crea attraverso una *perdita*⁴⁸; esattamente al contrario, segna la *conquista* che deriva dall'abbandono dell'universo delle equivalenze. Dove c'è una perdita e si parla di una perdita, c'è sempre un incasso o chi pensa ad incassare. Al-

cuna creazione vera nasce da una perdita; la creazione è sempre il frutto di un dono che non si aspetta ricompensa. Il plusdono si apre sempre al di fuori di ogni rendiconto e tornaconto, a partire dalla messa in congedo dei loro universi etici e simbolici.

Il plusdono si caratterizza per far emergere, principalmente, una *tonalità affettiva*: l'offerta d'amore è estranea al calcolo, alla richiesta di contropartite e a finalità di dominazione. Esso diventa, così, la figura paradossale di uno scandalo antico almeno quanto Cristo, per ciò che riguarda la storia dell'Occidente. Questa tonalità segna l'origine della *responsabilità d'amore*. Che è responsabilità non del puro rispondere di sé e delle proprie azioni, di fronte all'Altro e al mondo. La responsabilità d'amore dissoda la terra della donazione, rendendola (non solo) possibile, ma (anche) visibile. Essa non risponde; bensì chiede ascolto e chiama. Richiesta d'ascolto e chiamata all'amore rendono il plusdono un'esperienza palpabile e la portano in cammino.

Derrida, come già prima Bataille, non "inquadra" questo movimento tangibile, perché rimane fermo alla dimensione ontologico-fenomenologica del dono, concepito esclusivamente come un ente smarrito e confuso tra gli enti. La rottura concreta dell'argine delle equivalenze, delle prestazioni e degli obblighi che porta alla nascita del plusdono non è, pertanto, intravista e presa in considerazione. Non rientrando nell'oggetto della riflessione, essa viene conseguentemente e semplicemente dichiarata una pura impossibilità e/o invisibilità senza conseguenze.

Ma la storia degli affetti non è azzerata dal plusdono; l'amore senza compenso e assolutamente gratuito, anzi, scrive un'altra storia affettiva. Qui il rifiuto di corrispondere e la mancanza della risposta non stroncano l'amore e la generosità gratuita del donare che sono, in ogni caso, mantenuti sempre aperti, a quella congiunzione in cui universale e contingenza immediata vanno confluendo e fluendo. L'amore cosmico per il mondo è la radice dell'amore particolare per gli Altri; l'amore per gli Altri rinnova e riscrive da cima a fondo l'amore per il mondo. Questa affettività non è mai de-

potenziata, ma sempre alimentata: proprio il non aspettarsi risposte compensative, risarcitorie e corrispettive rende affettivamente e storicamente forte l'esperienza del plusdono.

Nel plusdono, i soggetti della donazione sono sempre rispettati e valorizzati nella loro vita e nei loro affetti. Lasciati liberi di amare chi e come, donare a chi e come liberamente scelgono. Qui la coscienza non ha riduttivamente una vita morale, imperniata su categorie imperative; piuttosto, ha una vita affettiva che impianta le innumerevoli storie e narrazioni del plusdono al centro delle attenzioni e degli esperimenti dei viventi. Il plusdono schiuda la verità dall'ontologia, al cui palo la giustizia è appesa e ridotta a brandelli di relazioni che della vita forniscono una spettrale simulazione normativa.

La critica dell'ontologia è una mossa fondante. Essa ci consente di chiarire che il plusdono come non è riducibile a "economia", così non è inquadrabile come "sistema", in tutti e due i casi meramente contrapposto alla "economia di mercato". Questo perché esso non si colloca semplicemente "al di là del diritto"⁴⁹, delle "forme eguali" borghesi e delle forme di scambio del sistema di prestazioni; ma, più pertinentemente, lo reperiemo insediato in una dimensione *infrastorica* dalla storia sommersa e smunta. La finalizzazione mercantile, normativa e simbolica del dono costituisce uno degli atti sorgivi attraverso cui la società si è contrattualizzata, riducendo a forme eguali e interscambiabili ciò che è in principio differente. Prima ancora che nel mercato e nell'economia di mercato, la commensurabilità è tra individui, fatti eguali rispetto ai poteri che, così, li possono meglio sottoporre al comando dei loro "dispositivi logico-politici". Ciò rende operativo il principio di sovranità: gli individui eguali e commensurabili possono trovare esclusivamente rappresentazione nel decisore sovrano. Il principio di sovranità è la "gabbia d'acciaio" originaria; come abbiamo cercato di mostrare nel paragrafo precedente⁵⁰.

Ebbene, il plusdono spezza il principio di sovranità dall'interno: perciò, i poteri debbono rimuoverlo e nascondere,

sommergendolo con il movimento replicante della moltiplicazione di differenze omologate, *interattive* unicamente perché *iterative*. Il legame sociale decisionista e contrattualista è definitivamente impleso: non associa più individui e comunità; al contrario, li dissocia e ricompone artificialmente, sotto il "tallone di ferro" della sovranità. Ogni "sistema" e ogni "economia" che tentino la ribellione contro il "sistema" e l'"economia" della sovranità sono destinati alla fallimentare reclusione nella dimensione del metastorico, oppure alla paralizzante attesa del post-storico.

Del "sistema" e dell'"economia" occorre squarciare le limitazioni, le ipocrisie, le ingiustizie e le pretese totalizzanti; ma non per riproporne altre. Più che pensare ad un'altra dimensione dell'economia e/o ad un'altra dimensione sistemica della politica, pare necessario pensare ad un'altra dimensione della vita, partendo dalla recezione della dialogica intima che sussiste tra vivente e morente⁵¹. Ed è esattamente qui che ci soccorre il plusdono: la sua infrastoricità definalizzata è costitutivamente contro ogni calcolo economico e/o di potere. Non si orienta verso un'altra economia o un altro potere e nemmeno pretende di istituire una nuova forma di legame sociale. Esso, piuttosto, smaschera tutti i processi e i tentativi di dominio che l'economia e il potere hanno progressivamente insediato e coltivato sul pianeta. Ci parla, così, di quello che è sempre stato e che non è mai stato lasciato essere, ma che potrà sempre essere.

4. Le strategie del plusdono

In prima istanza, definiamo quelle del plusdono strategie *in assenza* di sovranità, in quanto definitivamente oltre l'orizzonte del "gioco" e dei "giochi" del potere. Il plusdono, fin dal suo germinale apparire, è *desituazionato*: si distanzia, cioè dai calcoli del potere. Le sue strategie descrivono un'altra situazione che non rovescia e né decostruisce quella dominante; bensì le dice addio. Cioè, se ne stacca, non obbedendo più alle sue regole, ai suoi valori e ai suoi meccanismi epistemico-culturali. Tenteremo qui di approssimare,

per quanto ci sarà possibile, i primi passaggi di questo comiato.

I dispositivi logico-politici della sovranità sono apertamente finalizzati all'esercizio di violenza simbolica e materiale, quanto più la loro autorità è messa in questione o stenta a produrre e riprodurre schemi di comportamento e sistemi di valore condivisi. La violenza qui non è l'altro della contemplazione e/o della filosofia; ne è, anzi, il lato oscuro e nascosto. La sovranità parte dal discorso filosofico che include e che marchia con lo stigma dell'esclusione tutto ciò che lascia fuori dal suo campo. Da tale processo prende avvio l'esercizio di un potere normativo e di fascinazione, a misura in cui i singoli e le strutture associate rimangono folgorati dagli incantesimi seduttivi per questo tramite irradiati. Ciò tanto più avviene, quanto più rimane in opera e si implementa il desiderio di possesso e la riduzione di cose e viventi a oggetto posseduto, attraverso il comando esercitativo sopra. L'individuo sovrano e la sovranità popolare, in realtà, non sono che forme e declinazioni diverse dell'oggettivazione comandata del vivente.

Per Godbout, "L'uomo è in primo luogo un essere di relazione e non un essere di produzione"⁵². C'è del vero e dell'inesatto in questa affermazione. Del vero, perché non si dà soggettività senza intersoggettività, essere senza con-essere, Sé senza Altro; dell'inesatto, perché la produzione medesima è relazione. Anzi, al livello più alto finora conosciuto dello sviluppo capitalistico, la produzione è esattamente *produzione di relazioni*, invasiva della sfera intima come di quella pubblica. Diciamo questo anche per un'altra essenziale ragione: la produzione non può mai essere (epistemologicamente e concettualmente) circoscritta al puro e semplice campo economico. Meno che mai lo può essere oggi, nell'epoca della globalizzazione.

L'antinomia produzione/relazione è mal posta e non conduce ad alcun sostanziale progresso dell'analisi critica. Diversamente da quanto assunto dalle filosofie e ontologie del dono, il passaggio al mondo della relazione non immunizza dai vincoli, retaggi e condizionamenti del mondo della pro-

duzione e dei suoi apparati simbolici. Le figure della sovranità si installano, appunto, nei gangli comunicativi intermedi tra spazio della produzione e spazio della relazione, rendendo relazionale il primo e produttivo il secondo. La sovranità è l'esercizio applicativo dell'oggettivazione comandata del vivente, proprio a partire da questi reticoli di intermediazione e filtraggio del produttivo col relazionale, del simbolico con il sociale, del 'politico' col culturale. Da questo punto di vista, continua a rivelarsi geniale l'intuizione di Benjamin sul "valore simbolico" della sovranità quale sostegno del mondo, ricondotto ad unità comandata e, per questo, rappresentata⁵³.

Le strategie del plusdono promuovono il loro desituazionamento, perché consapevoli del ruolo di filtro attivo e decisore comunicativo giocato dalla sovranità. Il legame triadico produzione-sovranità-relazione è il nodo che intendono sciogliere. Per far ciò, esse spezzano la trama della storia raccontata dalla sovranità: non reimmaginano un'altra storia; ma tentano di restituire la storia al suo racconto. Che è come dire: il plusdono, con le sue strategie, rimette in narrazione la storia, facendone parlare i racconti. Racconti che, poi, dobbiamo essere capaci di ascoltare, filtrandoli come *processi* culturali e assumendoli come *oggetti* culturali. Le strategie del plusdono, allora, per desituazionarsi, non si declinano come narrazioni; ma, piuttosto, come *ascolto-lettura* del racconto che la storia ha da esporre e rievocare. La trama non è nelle strategie di ascolto-lettura (come avviene ancora nella pratica psicoanalitica e psicoterapeutica); bensì nel movimento imprevedibile dei nessi oggettuali e soggettuali di cui ogni storia è la tessitura. Nessuna sovranità ermeneutica accamperà il diritto di parlare a nome di queste storie, ricostruendone e decostruendone la trama.

Ora, soprattutto nelle condizioni della comunicazione globale, si pone l'urgenza dell'ascolto-lettura dei processi storico-culturali. Se è vero, come sostiene la Griswold⁵⁴, che gli "oggetti culturali" *raccontano una storia*, chi decide della plausibilità di quella storia?. E ancora: la significatività espressiva di una storia è definibile da codici analitici esterni?

Se l'approccio, pur interessante, della Griswold avesse fondamento, dovremmo invariabilmente concludere che un oggetto che non racconta una storia non ha la dignità di oggetto culturale, operando un sostanziale travisamento della verità. Quando non siamo capaci di ascoltare la storia che l'oggetto racconta, concludiamo sbrigativamente che quell'oggetto non ha storia. In realtà, tutti gli oggetti raccontano una storia; non di tutte siamo capaci di udire il racconto.

La significatività espressiva e culturale di qualunque oggetto è un portato dell'oggetto medesimo. Indicare che esso non sia dotato di significatività ed espressività è un arbitrio analitico che camuffa un'impotenza semantica. Non può essere il nostro giudizio analitico ad attribuire storie all'oggetto, decidendo quali di essi abbiano dignità culturale. Al contrario, dobbiamo arrenderci all'evidenza che *tutti* gli oggetti raccontano una storia che resta a noi estranea, fino a che non ne acquisiamo il linguaggio: fino a che, cioè, non ci spostiamo al di fuori del nostro linguaggio e lo mettiamo in questione, per aprirci al mondo. Il fatto che non sempre riusciamo a ricostruire o decostruire la storia raccontata dagli oggetti è un segno della debolezza dei nostri strumenti culturali di analisi; non già la testimonianza della non-culturalità dell'oggetto in questione. L'oggetto parla, in questo caso, un linguaggio che non riusciamo a decodificare e nemmeno ad ascoltare, per il fatto che rimaniamo abbarbicati alla nostra piattaforma cognitiva antropocentrica.

Le strategie del plusdono squarciano le residue barriere dell'antropocentrismo. Del resto, è da questa matrice che discendono e proliferano le forme e figure della sovranità. Il mito del demiurgo facitore e decisore è l'archetipo della sovranità che, a sua volta, ritraduce il mito delle origini in signoria rinnovata sul vivente. La sovranità reitera e riforma il mito del comando originario, regolatore del caos e signore del cosmo, attraverso l'assoggettamento dell'Altro nelle forme (anche queste) archetipiche dell'assimilazione e della neutralizzazione. La narrazione mitica di origine antropocentrica è una dismisura che dà luogo ad eccessi tragici. Perciò, Prometeo - l'eroe/ribelle per eccellenza - è destinato allo

scacco. Egli inverte la direzionalità del mito antropocentrico: intende detronizzare gli Dèi dalle sembianze umane, per rimpiazzarli con uomini costruiti a immagine degli Dèi. La sua è una trasgressione senza fondamento, perché assume come fondamento quell'antropocentrismo dalla cui schiuma erano saltati fuori gli Dèi: non può che essere fatalmente sconfitto. Tutti gli eroi tragici hanno per destinalità lo scacco, perché tutti condividono l'atteggiamento antropocentrico di Prometeo: in modi diversi e per finalità differenti, ambiscono tutti a sostituirsi agli Dèi. Da questa ambizione fuori misura discendono i loro pensieri e le loro azioni.

Ma, facendo dell'antropocentrismo la chiave di volta assoluta dell'universo, l'*altero* rimane in ombra e tutto è eternamente avvolto nel mito del *medesimo*. Peggio: permanendo nelle regioni del medesimo, tiriamo l'altero fuori dall'ombra, attribuendogli le nostre parole e il nostro linguaggio. Gli facciamo raccontare le storie che ci piace ascoltare e non ascoltiamo le storie che ci racconta; ruotano intorno a questi baricentri i limiti epistemici e culturali della psicoanalisi, della psicologia e delle psicoterapie in generale. Così, non transitiamo mai da un linguaggio all'altro, mai passando per il *linguaggio altrui*, a cui stentiamo di attribuire dignità culturale. Le strategie del plusdono si collocano precisamente a questa confluenza: passano costantemente attraverso il linguaggio altrui, di cui sono in ascolto-lettura: non estraggono storie; ma lasciano che esse parlino, attraverso l'ascolto e la lettura. Non per questo, tali strategie sono dei meri registratori vocali e ripetitori testuali. Piuttosto, nascono da una integrale messa in discussione delle metodiche, delle ermeneutiche e delle progettazioni del decisore sovrano e delle sue figure articolate.

Riportandolo alla finestra temporale dell'attualità, il senso delle strategie del plusdono è quello di cercare di cogliere i negoziati e gli scontri tra le differenze che caratterizzano la complessità culturale dello spazio globale. Ma è necessario rifuggire da un'ultima superstizione: quella secondo cui il mondo sia globalmente *integrato* e localmente *frammentato*⁵⁵. L'integrazione e la frammentazione attengono ad en-

trambi i livelli e trapassano, ridefinendosi, da uno all'altro. Fuori da ogni paradosso linguistico, il "globale" è rafforzato dal "locale"; reciprocamente, il "locale" è rafforzato dal "globale". Nascono in questa nuova dimensione le vie di fuga di chi intende cancellare il "locale" *dall'alto* del "globale", oppure le resistenze di chi vuole ridurre o contrastare il "globale" *dal basso* del "locale". Atteggiamenti egualmente infondati e destinati alla disfatta e, tuttavia, non desueti e capaci di produrre pauperismo umano-sociale e, non di rado, conseguenze luttuose, in quanto traducono l'universalismo culturale in fondamentalismo politico.

I sanguinosi conflitti etnici sparsi nei Sud del mondo, l'intolleranza smisurata dei poteri globali, la furia ideologica del terrorismo globale, la xenofobia e le disuguaglianze crescenti nelle stesse cittadelle fortificate dello sviluppo sono la testimonianza che queste possibilità sono diventate, ormai, drammatica realtà. A ragione, C. Geertz ha ribattezzato il "villaggio globale", la cui fabula per primo ci ha raccontato McLuhan, nei termini del *villaggio povero* che non conosce solidarietà⁵⁶. Le strategie del plusdono non si limitano a registrare il progresso inesauribile della mancanza di solidarietà; ma imprimono una prospettiva diversa. L'ascolto-lettura degli oggetti e dei soggetti della storia indica l'esistenza di un percorso discordante, fuori dalla contrattualizzazione decisionista delle relazioni socio-umane. Per fornire tale indicazione, le strategie del plusdono si inseriscono *ai margini* tra nuovo e antico, ascoltando e leggendo il ritmo della storia retroattivamente e per l'avvenire, mostrandoci come origine e meta invertano continuamente la loro posizione. Dal cuore della storia, viene riaperto un cammino contrastato e oscurato, a cui sono restituite voce e presenza.

A questo punto, possiamo confermare uno dei nostri assunti iniziali: non è la razionalità strumentale e nemmeno quella controfattuale a guidare le strategie del plusdono. Con chiarezza, esse si sono desituate rispetto al potere e a tutte le (macro e micro) figure della sovranità. Inoltre - e ancora più decisamente -, non è l'efficacia performativa il loro principio guida. Subordinare una strategia alla verifica

dei risultati strumentali messi in piano significa favorire il discorso di potere che presiede e dà sostanza a quel piano. Circostanza, questa, che declina la seguente equazione: mezzi più coattivi = mezzi più performativi; dal che il conseguimento dei fini viene assicurato in via assiomatica.

Le strategie, di norma, sono un insieme di modelli di decisione locale che soggiacciono ai parametri del calcolo di potere, in quanto prefigurano una situazione di conflitto da cui uscire vincenti. Una volta deciso intorno ad un obiettivo, la strategia ha il compito di renderlo raggiungibile: il calcolo delle probabilità, all'interno del quale si muove, non può allontanarsi da questo orizzonte; anzi, ha il compito precipuo di presentificarlo. Gli obiettivi sono qui soggetti a modificazione soltanto se non corrispondono alle attese o se crescono o diminuiscono di intensità in corso d'opera. Essi, cioè, sono costantemente massimizzati. L'unità di piano che sorregge l'obiettivo non deve mai essere sconvolta; ma rafforzata puntualmente ed in maniera espansiva, secondo una logica incrementale. Di norma, quindi, una strategia *agisce* nel tempo per il *controllo* dello spazio e si *insedia* nello spazio per *governare* il tempo. Di nuovo, misuriamo qui l'intensità di comando del dispositivo della sovranità e del suo processo di antropomorfosi. Più che anticipare gli eventi, il decisore sovrano tende a imporli (= massimizzazione degli obiettivi).

Se questa è la norma, le strategie del plusdono rivelano tutta la loro anomalia. Intanto, non sono modelli di decisione, ma campi di espressione della responsabilità d'amore. Non hanno obiettivi strumentali da raggiungere o massimizzare: chiedono soltanto l'ascolto-lettura del vivente che, più che un fine, è un'azione della dialogica dei soggetti e oggetti del vivente. L'ascolto-lettura è il pieno riconoscimento della piena libertà e assoluta autonomia delle storie del vivente. Non sussiste un'unità di piano quanto, invece, un'asistematica emergenza di complessità che scompagina lo spazio/tempo, rendendo ingovernabile il tempo e ingestibile lo spazio. Ma in questo scomporre infinito dimorano la ricchezza e la multiformità del vivente che ora straripano attraverso l'a-

scolto-lettura delle strategie del plusdono. Strategie, a loro volta, dotate di tattiche, in quanto l'ecologia complessa che le caratterizza si riarticola in costellazioni di senso locali, variabili nel tempo e nello spazio.

L'ascolto-lettura delle strategie del plusdono si insedia nei tempi/luoghi del margine, all'interno del quale si conserva e riproduce sempre un grado minimo di libertà che reagisce alle strutture decisionali e concentrazionarie del sistema sovrano dei poteri⁵⁷. Esiste sempre un margine di libertà, degli attori sociali come della storia. Le reti sistemiche e differenziate della sovranità hanno per obiettivo la recinzione della storia, riducendola a unità comandata e rappresentata; per contro, ancor più e ancora prima degli attori sociali, la storia conserva nella sua massa energetica e poetica un margine di libertà che si ribella specificamente a tale tentativo di dominazione. Si tratta di una zona franca *strategica*, zittita e rimossa a cui il plusdono restituisce la scena, con strategie che partono dal grado minimo di coestensione della libertà.

La *possibilità* del plusdono nasce dall'*impossibilità* di ridurre la storia ed il vivente ad oggetti reificati, comandati e totalmente amministrati. È con questa sotterranea e immarcescibile energia libera che le figure mitiche, le strutture e forme della sovranità tentano di fare i conti risolutivamente, senza venirne mai a capo; anzi, risultano condizionate e apertamente limitate da essa. Il plusdono è l'ascolto-lettura di questo margine immarcescibile della libertà. Perciò, è dotato di strategie, le quali non intendono semplicemente condizionare la relazione di potere, facendole da contrappeso, me ne superano la logica, la razionalità e gli orientamenti. L'attore sovrano razionale è qui un attore senza orizzonte: il plusdono ne mostra impietosamente il crepuscolo. Il plusdono non si muove nell'ambiente costruito, istituito e istituzionalizzato dall'attore sovrano; bensì negli ambienti che il processo di antropomorfosi della sovranità ha ricacciato nelle catacombe della storia, non senza averli prima curvati e strumentalizzati alle sue funzioni e relazioni di potere.

Da questo punto di vista, il plusdono è un'invariante. Può, quindi, dare luogo a strategie, in quanto fondamento ed estrinsecazione di regolarità. Se le strategie sono, in genere, riconoscibili dalle regolarità *ex-post* osservabili empiricamente e rilevabili analiticamente, le strategie del plusdono non rientrano nelle categorie dell'inferenza: esse, già sul piano semantico, sono osservabili e misurabili *ex-ante* ed *ex-post*. Le regolarità delle strategie del plusdono costituiscono l'*in-sé* che esiste *per-l'Altro*. Non assistiamo qui alla produzione sequenziale di proposizioni logiche; ma al flusso discontinuo di relazioni d'amore e di amicizia che si ribellano specialmente alle costruzioni e costrizioni della logica. La regolarità di base (*ex-ante*) è data dall'esistenza del grado di libertà minimo della storia e degli attori sociali; la regolarità empirica (*ex-post*) è data dalla sussistenza della donazione del Sé all'Altro.

Volendo indulgere ad un'espressione archetipica, potremmo dire che le strategie del plusdono ci consentono di permanere nel mito delle origini (la "grande terra"), evitando la catastrofe tragica e la perversione decisionista; nel contempo, ce ne proiettano fuori. Dal mito non usciamo più eroicamente e sovranamente; ma in libertà. Ne conserviamo, quindi, la carica solidaristica, energetica ed immaginativa, prendendo congedo dalla sfrenatezza e dalle pulsioni di potere che lo marchiano. Se così stanno le cose, le strategie del plusdono svelano il viaggio di libertà che è al centro di tutti i racconti della storia e che, nondimeno, la storia e i suoi attori non smettono di ingabbiare e occultare.

Note al secondo capitolo

(*) Il primo paragrafo del capitolo è originariamente comparso in "Focus on Line", Editoriale n. 29/30, 2004; i restanti in "Focus on line", Editoriale n. 31/32, 2005. Il primo paragrafo è stato scritto nei mesi di agosto-settembre 2004; i rimanenti, nei mesi di dicembre 2004 e gennaio 2005.

¹ La problematica è stata impostata nel primo capitolo e ad esso si rimanda.

² Come è noto, è questa la critica fondamentale che J. Derrida indirizza verso la fenomenologia di Husserl e "l'ontologia del dono", in generale: cfr. *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1984 (2 ed.); *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996.

³ Una prima discussione del tema, da questa prospettiva di analisi, sta in *Simbolica e globalizzazione. Stratificazioni concettuali e ossessioni dello spazio globale*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2005; in part., il § 4 del cap. 2. Non a caso, M. Mauss, uno dei primi e principali "teorici del dono" (cfr. *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002), assieme a E. Durkheim (di cui era nipote) fu l'ispiratore della costituzione del "Collège de sociologie" (fondato nel 1937 da G. Bataille, R. Caillois e M. Leiris) che nello studio della "sociologia sacra" aveva una delle sue motivazioni fondanti.

⁴ Da ultimo, con il consueto acume, si è intrattenuto su questa tematica U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano, Feltrinelli, 2003.

⁵ Da qui l'attualità di un pensatore come G. Bataille, di cui si veda soprattutto *La sovranità*, Bologna, Il Mulino, 1990.

⁶ Il tema è stato già discusso in *Simbolica e globalizzazione*, cit.; in part., il cap. 2.

⁷ Di questo esito tragico, nella sua critica ad Hegel, Bataille non è consapevole: cfr. *op. cit.* In tale barriera corallina rimane impigliato lo stesso "discorso sulla morte" di M. Blanchot: cfr. *Da Kafka a Kafka*, Milano, Feltrinelli, 1983; *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984. Una discussione a parte andrebbe fatta sull'opera in prosa di Blanchot, *La sentenza di morte*, Milano, SE, 1989, su cui torneremo più avanti. I rilievi critici appena avanzati nulla tolgono, ovviamente, alla grandezza dei due pensatori menzionati. Detto di sfuggita: su questo territorio di deriva si compie la sconfitta tragica del '77 italiano (cfr. A. Chiocchi, *L'eterno pregiudizio*, "Focus on line", n. 24, 2003; in part., il § 3).

⁸ La linea di indagine indicata diverge dalla prospettiva delineata da M. Blanchot (*La comunità inconfessabile*, cit.) e J-L. Nancy (*La comunità inoperosa*, Napoli, Cronopio, 1992), pur non confliggendo in toto con essa. A nostro avviso, la posizione espressa da Bataille intorno all'esigenza della "critica dell'opera",

quale strategia di realizzazione delle forme del "non-fare" e della "negatività senza impiego", non converge con quella di Blanchot e Nancy; come meglio vedremo in seguito. Rimanendo entro questa costellazione teorica, una posizione particolare occupa l'"azione passiva" e l'"azione non agente" di Simone Weil, per la quale si rinvia alla raffinata e profonda analisi di R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988; in part., pp. 189-244.

⁹ Per la definizione della categoria di "struttura metapoietica" del capitale qui avanzata, si rinvia ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in part., cap. 2, §§ 11-13.

¹⁰ Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984; in part., il cap. 6. Di Simmel, sull'argomento, assolutamente rilevante è *La moda*, Milano, SE, 1996.

¹¹ Per il rapporto tra simbolica e globalizzazione, si rinvia ad A. Chiocchi, *Simbolica e globalizzazione*, cit.; in part., il cap. 2.

¹² G. Simmel, *La moda*, cit., pp. 13 ss.

¹³ Di passaggio: sta qui una delle ragioni del successo politico di Berlusconi alle elezioni del 2001, nonostante egli proponesse una variante assai rozza di "potere seduttivo". Ma tanto bastò per sconfiggere centrosinistra e sinistra che di seduttivo, nei loro progetti, non ricavano alcuna traccia.

¹⁴ Secondo Simmel, come si sa, la moda trasmette "all'individuo la sicurezza di non essere solo nella sua azione", liberando l'attività dalla "difficoltà di sostenersi da sola ... Nell'imitare non solo *trasferiamo* da noi agli altri l'esigenza di energia produttiva, ma anche la *responsabilità* dell'azione compiuta" (G. Simmel, *op. ult. cit.*, p. 13; corsivi nostri).

¹⁵ Su questo risvolto oscuro del Welfare State, cfr. Ant. Petrillo, *Crisi della cittadinanza e controllo sociale. Il gioco tra interessi e identità*, in Paola Di Nicola-A. Saporiti (a cura di), *Cittadinanza o cittadinanze: la crisi della Stato sociale tra universalismo e logica delle appartenenze*, Campobasso, Università degli Studi del Molise, 1994; Id., *Immigrazione e strategie dell'insicurezza. Genealogia di una politica*, Relazione presentata al Convegno di studi: "Michel Foucault 1926-1996. Luoghi di una permanenza", organizzato dall'Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa e dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici a Napoli il 29-30 novembre 1996 (Gli Atti del Convegno sono stati pubblicati

dall'Hammartan, Paris, 1998); Id., *Cittadini in bilico. Crisi del Welfare, controllo sociale e identità*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; A. Chiocchi, *Da dove ripartire? Ridare occhio e cuore alla critica*, "Focus on line", n. 2, 2000.

¹⁶ Cfr., sul punto, la pregnante analisi di Simmel, *op. ult. cit.*; in part., pp. 16-26.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁰ Il tema è specificamente discusso nel cap. 1.

²¹ M. Blanchot, *La sentenza di morte*, cit., p. 17.

²² Cfr., soprattutto, M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, cit.

²³ La problematica è stata analizzata nel primo capitolo.

²⁴ I primi rudimenti del discorso sul plusdono che si sta qui cercando di articolare sono stati enucleati in *L'irrapresentato femminile*, Editoriale n. 7/2001 di "Focus on line".

²⁵ Cfr. J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaka Book, 1984, seconda ed. (prima ed. 1968); assai acuta, sul campo problematico che abbiamo individuato, si rivela *l'Introduzione* di Carlo Sini (pp. 7-23). Per quel che concerne più da vicino la tematica del dono, decisiva è una successiva opera di Derrida: *Donare il tempo. La moneta falsa*, Milano, Cortina, 1996. In essa, come è noto, Derrida prolunga la critica alla fenomenologia di Husserl, fino a delineare l'orizzonte concreto dell'"impossibilità del dono": ogni fenomeno dell'elargizione disinteressata e non strumentale, egli sostiene, finisce con il ricadere nel circuito della "presenza", assoggettata e assoggettante alle ferree regole dello scambio, fino a diventare "impossibile" ed "invisibile". Nelle osservazioni che seguono tenteremo di delineare un percorso del farsi della donazione discordante sia dalla critica derridiana che dal discorso fenomenologico-ontologico.

²⁶ In questo senso già C. Sini, *op. cit.*, pp. 16 ss. L'opera in questione di Derrida è il libro-intervista *Posizioni*, Verona, Bertani, 1975.

²⁷ È già C. Peirce, con la sua categoria di "semiosi infinita", a posizionarsi oltre questo approccio. Come nota Sini, al tempo della stesura de "La voce e il fenomeno", Derrida ignora l'opera di Peirce e polemizza contro la linguistica strutturale di Saussure (*op. cit.*, p. 15). La rilevanza del contributo di Peirce sta, ap-

punto, nell'assunzione di un paradigma linguistico "triadico", imperniato sulla catena aperta della semiosi che spezza il dualismo strutturalista. Nella successiva *Della grammatologia*, Derrida farà un esplicito riferimento alla semiotica di Peirce (Milano, Jaka Book, 1969, pp. 54-55).

²⁸ Cfr. F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, Venezia, Marsilio, 1998 (prima ed. 1961); Id., *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.

²⁹ A. Ponzio, *Introduzione a F. Rossi-Landi, Significato, comunicazione e parlare comune*, cit., p. 11. Come rileva Ponzio, sul punto, la critica di Rossi-Landi è indirizzata non solo alla linguistica strutturale, ma anche alla filosofia del linguaggio di matrice oxionense ed alla "linguistica trasformazionale" di N. Chomsky (pp. 11 ss.).

³⁰ Sulla "indefinita ricchezza" del "parlare comune", cfr. F. Rossi-Landi, *Significato, comunicazione e parlare comune*, cit.; in particolare, pp. 128-176. Sulla creazione infinita dei "giochi linguistici", il rinvio d'obbligo è a L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

³¹ C. Sini individua la debolezza epistemica della categoria derridiana del non-voler-dire-nulla e le oppone l'altra del "voler-dire *nulla*", definitivamente oltre la metafisica dell'essere e della presenza che Platone inaugura nel "Sofista" (*op. cit.*, pp. 21-22). Anche il nostro discorso prende avvio dalla identificazione dei punti deboli della posizione derridiana; ma, poi, procede secondo un percorso che non coincide con quello di Sini, pur non entrando con esso in collisione.

³² Come si sarà agevolmente colto, la nostra linea ricostruttiva diverge, sul punto, da quella proposta dalla "fenomenologia del dono" e dall'"ontologia del dono", pur riconoscendo a questi nuovi filoni di pensiero il merito, non trascurabile, di aver superato l'impasse dell'approccio economicistico e sostanzialista al dono. Una recente formulazione degli indirizzi in questione è reperibile nell'interessante ricognizione pluridimensionale proposta in G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del Novecento*, Macerata, Università degli Studi - Facoltà di Lettere e Filosofia, 2003. Si tratta degli "Atti" dell'omonimo Convegno internazionale, tenuto a Macerata nei giorni 16-17 maggio 2002; nonché del Seminario preparatorio al Conve-

gno: "Crisi dell'ontologia ed ermeneutica del dono", tenuto sempre all'Università di Macerata nei giorni 8-9 maggio 2002.

³³ La problematica è, più diffusamente, affrontata nel primo capitolo.

³⁴ Risiedono qui, a nostro avviso, i limiti del discorso sull'ospitalità elaborati sia in chiave cosmopolitica (Habermas) che decostruzionista (Derrida).

³⁵ L'individuazione dell'Altro, oltrepassando le aporie rinvenute nella posizione di Lévinas, è il problematico tema dell'ultimo Marion: cfr. Carla Canullo, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, "Dialeghesthai", settembre 2004.

³⁶ Le considerazioni che seguono e quelle raccolte nell'ultimo paragrafo traggono spunto da un'amichevole conversazione con Antonello Petrillo e Paolo Mascilli Migliorini; ovviamente, la responsabilità delle tesi qui esposte sull'argomento è solo di chi scrive.

³⁷ Di passaggio: misuriamo sul punto-luogo della teleologia il "continuismo" dell'intera parabola della filosofia occidentale: da Socrate, Platone e Aristotele fino ad Hegel e Marx ed oltre ancora; per registrare una cesura, occorre aspettare la teoria della relatività di Einstein e la teoria quantistica. Questo, beninteso, stando alla storia scritta e tramandata della cultura, della filosofia e della scienza occidentali. Molto probabilmente, finora le categorie/concetto e le rappresentazioni che abbiamo assunto come archetipi e idealtipi della storia della cultura occidentale altro non erano che "invenzioni" e "finzioni", aventi la "funzione" precipua di decomplessificare e addomesticare una realtà e manifestazioni di pensiero ben altrimenti corpose e articolate.

³⁸ J. Habermas, invece, ritiene l'agire strategico genericamente orientato al *successo* (cfr. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986; in part., vol. I, cap. 3). Dicendo che l'agire strategico è regolato teleologicamente dal *potere*, intendiamo tenerlo ben vincolato ai codici della comunicazione, disancorandolo dalla contingenza e dall'occasionalità. Diversamente da quanto assume Habermas, lo stesso agire strategico è una forma di agire comunicativo; anzi, qui il potere vale esattamente come metacodice della comunicazione, come il funzionalismo sistemico di N. Luhmann ci ha ben mostrato (cfr., in part., *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979).

³⁹ Su quest'ultimo arco problematico, sia consentito rinviare ad Antonio Chiochi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in part., il cap. 1.

⁴⁰ Cfr., a titolo puramente indicativo, i variegati contributi presenti in G. Ferretti (a cura di), *Il codice del dono*, cit.

⁴¹ Cfr. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002. Per una lettura in chiave non economicista del saggio di Mauss, cfr. il recente J. Godbout, *Quanti doni?*, in G. Ferretti (a cura di), *op. cit.*; si rinvia, del pari, al saggio di Godbout per la ricostruzione storico-concettuale della natura pluridimensionale del dono.

⁴² Il tema è specificamente discusso nel primo capitolo.

⁴³ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi, 1976; Id., *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.

⁴⁴ Sia consentito, sul punto, rinviare ad A. Chiochi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; in part., i capp. 1-2.

⁴⁵ G. Lefebvre, *La storiografia moderna*, Milano, Mondadori, 1982.

⁴⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.

⁴⁷ J. Hillman delinea una nozione di poiesis ancora più pura, definendola come "forza immaginazione": cfr. *Le storie che curano. Freud, Jung, Adler*, Milano, CDE, 1992. Costituisce, questo, uno dei riferimenti costanti del libro. Ciononostante, Hillman annette una tale importanza a questo concetto di poiesis che avverte il bisogno di un ulteriore e dirimente chiarimento nella "Prefazione alla edizione italiana" (pp. V-VI).

⁴⁸ G. Bataille, *La nozione di dépense*, in *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

⁴⁹ Cfr. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991; J. Godbout, *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993; Id., *Il linguaggio del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998; J.-L. Marion, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino, Sei, 2001. Nella seconda metà del decennio scorso, si è riferito a questa concezione dello "spirito del dono" V. Guagliardo, *Dei dolori e delle pene*, Roma, Sensibili alle foglie, 1997; tentativo assai interessante di collegare il dono alle teorie-prassi dell'abolizionismo penale di Hulsman

e Christie (in part., cfr. "Seconda parte: Oltre il muro ", cap. 9). La situazione estrema del carcere rappresenta, innegabilmente, uno dei terreni in cui più appare degno che lo spirito del dono sia coltivato e la terra del dono fecondata; anche (o soprattutto) nella prospettiva dell'estinzione del carcere (e di tutte le istituzioni totali). Beninteso, al di là delle retoriche del "recupero sociale": costitutivamente inefficaci e, nell'ultimo decennio, anche attaccate al cuore dai paradigmi della "tolleranza zero". Su quest'ultimo ordine di problematiche, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Gabbie d'acciaio. Diritto, poteri, saperi, carcere e dintorni*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2003.

⁵⁰ Si rinvia, del pari, ad A. Chiochi, *Simbolica e globalizzazione*, cit.; in part., il cap. 2.

⁵¹ Il tema è, più diffusamente, discusso nel primo capitolo.

⁵² J. Godbout, *Il linguaggio del dono*, cit., p. 30.

⁵³ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980.

⁵⁴ Wendy Griswold, *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 26 ss.

⁵⁵ Questo è ancora l'approccio, pur innovativo, di C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 25 ss.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 58.

⁵⁷ Rimangono fondamentali, sul punto, le ricerche di E. Goffmann: *Asylums. Le istituzioni totali*, Torino, Einaudi, 1972; *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1969. Interessanti considerazioni hanno svolto sull'insieme di queste tematiche anche M. Crozier-E. Friedberg, *Attore sociale e sistema*, Milano, Etas Libri, 1978.

CAP. III L'UMANITÀ CLANDESTINA. OVVERO LA CANCELLAZIONE DELL'ALTRO

1. Civiltà, responsabilità e colpa

Da un punto di vista eminentemente filosofico, la fragilità dell'uomo è stata misurata, ponendola di fronte al baratro della morte. Nei rapporti con l'altro uomo sono, invece, emersi la forza, il potere e l'energia comunicativa del potere. Ed è proprio la sinergia configurata da questi elementi a destabilizzare l'ecosistema vitale e naturale. Ciò spiega, fin dall'origine, il destino difficile avuto in sorte dai diritti umani, al di là delle aporie e dei vizi che li depotenziano dall'interno.

Qualora l'altro uomo non è il simile, ma l'Altro (lo straniero, il nemico ecc.), il regime dei diritti conosce una immediata compressione, laddove non viene addirittura sospeso. Ciò è particolarmente vero per due delle più nobili tradizioni culturali della modernità: l'umanesimo e l'illuminismo. Ad esse risale la formazione e l'affinamento dell'idealtipo di uomo civile. Il risultato — nemmeno inconsapevole — di tali elaborazioni è che il prototipo culturale di *uomo* (civile) convive, fin dal principio, col prototipo culturale di *non-uomo* (incivile).

Il male di volta in volta intervenuto nel teatro della storia, sulla base di questa stratigrafia concettuale e simbolica, non è semplicemente un'aberrazione, ma anche un esito dalla coerenza impressionante. Una volta che degli uomini si arrogano il diritto di *negativizzare* la vita dell'Altro, tutto il mondo finisce sotto il loro proprio dominio ed è recisamente interdetto alla sovranità altrui.

Il mondo che viene posto sotto il dominio di particolari categorie dell'umanità è un mondo strenuamente precluso all'Altro che è qui offeso esattamente per il possesso di quel dominio. La responsabilità dell'uomo (civile) esclude qui la responsabilità del non-uomo (incivile). Il non-uomo viene

precisamente concettualizzato come *irresponsabile*, in quanto privo di valori civili. L'uomo civile, così dichiaratosi responsabile, è anche uomo *senza colpa*; il non-uomo, così dichiarato incivile, qui è propriamente l'uomo *colpevole*.

Lo stato civile qui responsabilizza; lo stato incivile deresponsabilizza. Ma avere responsabilità equivale qui ad esercitare il potere sull'Altro; essere esclusi dalla responsabilità significa, conseguentemente, essere posti ai margini del potere: meglio ancora, subirlo. La colpa è la proiezione dell'irresponsabilità che, a sua volta, è il risultato coerente dello stato incivile decretato dai dominanti. L'uomo che si auto-proclama civile si dichiara, perciò stesso, innocente. Nel far questo, dichiara colpevoli gli incivili. Come l'innocenza rende responsabili e legittima l'uso del potere, così la colpa qui inibisce l'esercizio della responsabilità e giustifica l'interdizione dalle sfere del potere. Colpa e innocenza, responsabilità e irresponsabilità si giocano qui, come risulta ben chiaro, nel gioco di specchi di contraffazioni etiche, prima ancora che storiche e culturali.

Responsabilità e potere non costituiscono qui una diade; piuttosto, descrivono un'iperbole concettuale. Una saturazione della responsabilità è messa al servizio di una ipertrofia del potere. Con il non trascurabile risultato — apparentemente paradossale — di sospendere il principio di responsabilità del potere che ora non risponde più di sé alle domande di Altro e Altri. L'uomo civile risponde soltanto alle sue proprie domande, in un circolo chiuso che confonde e trasfigura responsabilità, innocenza, colpa e potere. L'uomo dichiarato incivile è privato della facoltà di domandare: con il principio di responsabilità, si intende sottrargli il principio di azione. È prigioniero nella palude dello stato di passività totale, come lo straniero di Camus; ma, esattamente come lui, è anche "in rivolta" a favore della vita, per la quale è disposto a morire. La passività non è solo lo schianto della vita stretta nelle catene del dominio, ma anche il luogo della decisione ribelle, da cui nasce la difesa dell'eticità responsabile della vita.

L'uomo (civile) e il non-uomo (incivile) modellati dalle macchine mitopoietiche dominanti non esistono nella realtà: sono dei simulacri prodotti da maschere culturali, da artefatti simbolici e dalla brama di potere. La stratigrafia concettuale da cui erompono li trasforma in soggetti storici spettrali. Diventati fantasmi iper-reali, intorno ad essi si sono esercitate l'arte della politica e la scienza della guerra, perlomeno dalla scoperta dell'America in avanti. Il Novecento ha coronato questo cammino in maniera esemplare, con genocidi sistematici e ricorrenti.

Di questo itinerario Auschwitz ha costituito l'abisso estremo, con la coniugazione e l'esaltazione della morte come macchina di *spettacolo immunitario* e *bene in sé*. Ciò è potuto accadere anche perché il Novecento si qualifica come il secolo del dominio assoluto della tecnica che rimodella tanto l'idealtipo dell'uomo civile che quello dell'uomo incivile, tanto dell'amico quanto del nemico. Il primato della tecnica esalta il dominio sull'Altro, fatto ora precipitare nell'abisso estremo della soggezione.

Della costellazione concettuale che abbiamo iniziato a mettere in mostra ci preme individuare l'architettura fondante. Essa non si limita a negare l'*uguaglianza*; più recisamente, invalida in radice le *differenze* tra gli esseri umani, declinandole in termini di avversione e dominio. L'Altro non è ridotto ad una mera presenza inquietante e perturbante, ma sempre più viene metabolizzato come contro-soggettività aliena da estirpare, con l'uso alternato della violenza del diritto e del diritto della violenza, laddove i processi di assimilazione falliscono o non sono addirittura esperiti.

Lungo questo crinale, il male assoluto della Shoah, per un verso, rompe i percorsi di civilizzazione; per l'altro, ne espande le tenebre costitutive. È sicuramente emblematico — e non casuale — che la modernità si apra con la tratta degli schiavi e si chiuda con Auschwitz. Il margine oscuro della modernità imprime sul cristallo della sovranità alcune lateralità *barbariche*, tecnologizzate sul piano storico, sublimata su quello ideologico e spettacolarizzate su quello comunicativo.

La portata planetaria del male, non solo come disavventura o incidente di percorso, ma anche come risvolto terrificante della modernità, nasce da qui e da qui si sviluppa. Ed è sempre partendo da qui — come acutamente e dolorosamente colto da Hannah Arendt — che il nazismo è arrivato a porsi l'interrogativo estremo: "Chi deve abitare la terra?". La terribile avventura della modernità nasce, in un certo senso, con i Conquistadores che decidono lo sterminio dei popoli amerindi, considerati un'espressione di vita inferiore. La lunga e inquietante storia della sovranità come potere esercitato sulla vita umana e non umana è inscritta entro tale parabola.

Il potere illimitato è quel potere che nega l'autonomia sovrana della natura, del mondo e dell'Altro, per impadronirsene. Afferrato da tale negazione implode. La tirannia totalitaria scrive e descrive l'implosione totale del potere. La follia razionale e criminogena che ne caratterizza il decorso è il suo orpello necessario e devastante.

2. La sovranità-mondo

Quanto finora argomentato ripercorre alcune linee roventi della parabola che dalla modernità ci spinge fino ai totalitarismi del XX secolo. È tempo, ora, di approssimare alcuni degli scenari tipici dell'epoca attuale. La storia impone di partire dall'attentato alle Twin Towers.

L'attacco alle Twin Towers ha dislocato un nuovo *regime di vita*, cambiando sia l'*ordine naturale* della vita sociale che l'*ordine sociale* della vita naturale. Ciò ha costituito e costituisce ragione ulteriore del dissolversi definitivo delle categorie politiche e dei moduli culturali che per l'innanzi abbiamo maneggiato. Dopo le Twin Towers, si è rotta definitivamente la linea di confine che ha diviso pensabile e impensabile, immanenza e trascendenza, reale e virtuale, locale e globale.

Cosa significa tutto questo nello specifico dei territori concettuali più delicati della teoria politica?

Siamo stati finora abituati a concepire lo Stato come *spazialità chiusa* e, per contro, ci siamo subito assuefatti a pensare la globalizzazione come *spazialità aperta*. La sovranità, nella teoria politica classica, ha assunto il ruolo cardine di *tempo*, se non *orologio*, del potere. Le variabili politiche della sovranità dovevano *aprire* la geometria del potere, altrimenti bloccata e implosa nella statualità chiusa. Questa, grosso modo, l'architettura teorica intorno cui hanno finito col ruotare e differenziarsi i paradigmi politici che sono transitati dalla modernità alla contemporaneità

Ma lo Stato non ha mai assunto la forma di dispositivo spaziale chiuso. Tantomeno, la sovranità ne è stato l'efficace orologio regolatore interno. Le ermeneutiche consegnateci da queste chiavi di lettura sono discopribili, a quest'altezza del tempo, nella loro interna friabilità.

Lo Stato non si è mai rassegnato a rimanere confinato entro i suoi limiti iniziali: attraverso il 'politico' e la sovranità, ha sempre cercato di forzarne la soglia e ri-architettarne geometrie e contenuti. Piuttosto, il limite dello Stato sta nell'illimitatezza della sovranità.

La sovranità dello Stato si estende sempre oltre il corpo dello Stato. Non solo e non tanto perché lo travalica, ma per il fatto che ne fornisce costruzioni di senso onnicomprensive. Lo Stato si è sempre servito della sovranità e la sovranità ha sempre servito e, insieme, diretto lo Stato. La teoria politica ha preteso di collocarsi in mezzo e da lì operare la sua scelta di parte, schierando il 'politico' o "con lo Stato" oppure "con la sovranità". In realtà, nel momento stesso in cui si sceglie l'uno si sceglie l'altra; e viceversa. Non è dato spezzare la coappartenenza Stato/sovranità e, per questa via, risulta illusorio frangere il triangolo di forze costituito dallo Stato, dalla sovranità e dal 'politico'.

In quanto tale, lo Stato non è solo stabilimento del confine, è anche superamento continuo del confine. Per sua natura, lo Stato è *sconfinamento*. Ecco perché la guerra moderna ha potuto essere concettualizzata e condotta sempre tra Stati. Ecco perché la sovranità è coesenziale alla guerra; e qui Foucault ci aiuta assai più di Hobbes e Schmitt.

Non siamo oggi spettatori della crisi *implosiva* della sovranità statale come *spazio chiuso*. Assistiamo, piuttosto, alla crisi *esplosiva* della sovranità statale come *spazio aperto*. Moloch va in frantumi in mille pezzi e, nello stesso tempo, si ricompone su una scala globale: non è più lo "Stato-nazione", non è nemmeno lo "Stato delle multinazionali". Le nuove forme della statualità tendono a situarsi oltre i confini dati di partenza. Da qui riposizionano, di continuo, la sovranità con la (loro) forza ed il (loro) potere. Nei fatti, declinano la loro fine implosiva come un atto sorgivo esplosivo. È, così, che dalla sovranità statale trascorriamo alla *sovranità-mondo*.

In tal modo, le nuove forme della statualità tendono a coniugare l'infinità della sovranità come loro propria infinità. Da qui rimonta la loro pretesa di legittimarsi come *legalità sovrana* intangibile e indefettibile. Come spazio chiuso, inglobano ora la sovranità; come spazio aperto, tentano di portarne politicamente in giro il profilo di infinità. La metamorfosi delle figure dello Stato che avviene nell'epoca della globalizzazione è, sì, in radicale rottura con la forma di Stato che avevamo finora conosciuto, ma ne è anche l'erede legittimo.

Negli spazi aperti della globalizzazione, le forme della statualità non sono soltanto il *regolatore*, ma anche l'*agente* della crisi, perché costantemente cercano di annettersi e succhiare il carattere illimitato della sovranità. Le due guerre mondiali del XX secolo rappresentano la base storica di accumulo di questo processo; le (prime) "guerre della globalizzazione" combattute nell'ultimo decennio del Novecento hanno costituito una pallida anticipazione di quello che si preparava dietro l'angolo della storia.

Nell'epoca della globalizzazione, le forme della statualità *aprono* e *chiudono* gli spazi degli sconfinamenti, in base al puro calcolo politico della riproduzione allargata della loro potenza. Una *statualità globale* invade confini, per *chiuderli* e piegarli alla logica del suo proprio dominio, in guisa di apparato policentrico che si compone e scompone in variegati elementi sotto una dominanza unitaria, articolata e com-

plexa. Forma, questa, che la vede assomigliare e, insieme, differire dagli imperi del passato. Il carattere policentrico della statualità globale non è solo un reticolo espansivo di alleanze mobili; ma anche *unità* di potenza, spazio e tempo: la massima potenza è ora coesistente all'intensità del tempo e alla illimitatezza dello spazio, sia con riferimento agli effetti immediati che a quelli di medio-lungo termine.

La razionalità della statualità globale è tanto ferrea quanto mobile. Questo non vuol dire che sia efficace; anzi. La sua inefficacia è pari soltanto al suo carattere iperdistruttivo. E lo abbiamo cominciato a vedere in questi ultimi 10-15 anni.

3. Dismisure parallele

I processi che abbiamo evocato ci collocano, oggi, in uno *spazio di mezzo*: tra *stato di natura* e *catastrofe*. L'asprezza del primo si cumula con gli orrori della seconda. Come è noto, in linea generale e prevalente, lo stato di natura è stato concettualizzato in maniera bifronte. Da una parte, il realismo politico antico e moderno lo configura come stato di belligeranza e di sedizione; dall'altra, la teoria dei diritti soggettivi universali che (già con gli istituti medievali del "common law", prima ancora che con Rousseau e le rivoluzioni americana e francese) assume gli uomini come titolari di indefettibili e incomprimibili diritti naturali di libertà. Nel primo caso, il superamento della sedizione dello stato di natura insedia i *poteri dello Stato* di contro ai soggetti; nel secondo, i diritti soggettivi naturali si traducono in *poteri dei soggetti* di contro allo Stato.

Al di là delle differenze e delle contraddizioni, pur notevoli, tanto il realismo che l'universalismo sono riconducibili ad una medesima linea genealogica: la sussunzione dei diritti sotto l'architettura motivazionale-finalistica del potere. Le rappresentazioni politiche e le codificazioni simboliche fornite da questi due approcci allestiscono una scenografia del potere imperniata su differenti e contrapposte *figure* e *di-*

namiche; ma unica è la *razionalità* teleologica e la *funzionalità* logica che ne sono alla base.

In tutte e due le ipotesi appena descritte, tra poteri dei soggetti e poteri assoggettanti dello Stato si incunea la guerra che funge, abbastanza chiaramente, quale *volano* di de-costruzione e ri-costruzione dell'organizzazione della complessa macchina del potere. Ad un polo, l'uscita dallo stato di natura significa il superamento della situazione della "guerra civile" (latente o palese che sia), con la conseguente attribuzione allo Stato del monopolio del 'politico', della sovranità e, dunque, dell'esercizio della violenza. Al polo opposto, la storicizzazione dello stato di natura comporta la ribellione dei soggetti liberi contro il dispotismo sovrano, oscillante tra due ipotesi limite: il *diritto di resistenza* e il *diritto di rivoluzione*. A ragione, Foucault demistifica la rimozione tutta ideologica della guerra dall'universo del discorso politico operata dalla "teoria della sovranità" e dal "decisionismo politico" e, aggiungiamo noi, dal giuspubblicismo contemporaneo.

Da un lato, registriamo l'affermazione di *potere sovrano* a mezzo di guerra; dall'altro, sono i *diritti* ad imporsi a mezzo di guerra. La geometria delle simmetrie che interconnette e, insieme, squarcia entrambe le polarità trova un impensato e attualissimo punto di incastro nelle "guerre umanitarie" della fine del XX secolo e nella "guerra per l'esportazione della democrazia" dell'inizio del XXI, a dimostrazione ulteriore del loro comune retaggio.

La dismisura accompagna tanto la parabola del potere che quella dei soggetti. Ecco perché il gioco del primo si incastra con quello dei secondi. Ecco perché le movenze dei secondi si impigliano nella rete del primo. La dismisura sta esattamente nel concepire la costruzione dell'organismo associato come organizzazione di istituzioni razionali rispondenti a finalità funzionali. Ciò, per un verso, rende possibile l'ordinata convivenza civile; per l'altro, automatizza il comportamento sociale e lo subordina a norme imperative che, per quanto variabili e difformi nel senso e nel segno, sono comunque ricondotte sotto l'imperio di comando di istituzio-

ni governate da poteri che tendono ad assolutizzarsi, per decentrare l'assoluto della loro potenza. La glaciazione della vita sociale e la rimozione degli affetti e della intersoggettività dalla sfera pubblica nascono da qui; già qui rinveniamo in azione gli stampi della weberiana "gabbia d'acciaio".

Rendere misurabile il tempo, il vivente (umano e non umano) ed il sociale, al di sopra delle loro pulsazioni interne, schiacciandole con un atto di imperio: ecco la dismisura originaria. La dismisura nasce proprio dalla sfrenata volontà di *misurare il non misurabile*, allo scopo di renderlo compatibile a schemi logico-razionali predeterminati, per meglio curvarlo, così, agli interessi, alle pulsioni e alle istanze appropriate e comunicative del potere. Nei suoi risvolti oscuri, la rivoluzione scientifica della modernità ha queste primordiali determinazioni: è con essa che vengono alla luce il tempo, il mondo e le dimensioni della calcolabilità e della precisione.

Su un orizzonte specificamente politico, la necessità della dismisura nasce dalle viscere del Leviatano e/o il "mostro gelido" dello Stato, come amava dire Nietzsche. Qui riscontriamo l'esigenza insopprimibile del potere di farsi plasma dell'organismo associato. Qui la dismisura tocca la sommità. Solo il vertice ed il vortice della dismisura, come aveva già visto Jünger, garantiscono la conversione immediata del *pensiero* in *comando*. Ancora di più: solo la dismisura è in grado di allestire la messa in scena della trasformazione istantanea del *comando* in *obbedienza* e della *forza* in *atto* brutale di sottomissione. Spettacolo, questo, terribile e devastante. E oggi, nell'epoca della società globale e dei poteri planetari, lo rinveniamo in azione con un'intensità mai esperita e nemmeno immaginata.

4. L'evacuazione della cittadinanza

Quella che viviamo è, prima di tutto, l'epoca della dismisura planetaria dei poteri. Entro tale contesto, la questione di essere cittadini o stranieri va integralmente riformulata. Non si è più cittadini o stranieri per la posizione di internità

o estraneità rispetto ad un ben determinato "Stato-nazione", come ancora in tutto l'Ottocento e parte rilevante del Novecento. Ciò smuove - e non di poco - le architetture teorico-concettuali e i reticoli materiali intorno cui è stata costruita la mappa dei diritti di cittadinanza. Molteplici e notevoli le novità subentrate. Qui ci limitiamo a rilevarne le più significative, secondo il percorso di analisi che stiamo cercando di approssimare.

Nelle teoriche della cittadinanza sociale e dei diritti universali, coesistente allo status di cittadino è la titolarità dell'esercizio di diritti all'interno di un'arena geopolitica definibile nazionale in senso stretto. Così non è più. L'internità ad un'area geopolitica data non traccia immediatamente la base sovrana da cui far partire l'esercizio dei diritti di cittadinanza. L'essere cittadino di uno Stato, per esser più chiari, non garantisce la titolarità dei diritti. Transitiamo qui da una tipicità giuridica ed ordinamentale positiva ad un'altra negativa.

Fino ad oggi, cittadini e cittadinanza erano in una relazione di connessione indissolubile; da ora in avanti, il rapporto tra cittadini e cittadinanza si fa sempre più problematico. Le sacche sociali di *cittadini senza cittadinanza* si vanno infittendo, all'interno di quella che si va sempre più qualificando come una *società centrifuga*. Lo statuto di cittadino si svuota delle prerogative classiche finora riconosciute; si riempie di nuove e più ristrette determinazioni. Il repertorio dei diritti si restringe; come si comprimono le fasce sociali che ne beneficiano. Se allo straniero continuano, per definizione, ad essere negati i diritti di cittadinanza, ora gli stessi cittadini sono esposti alla minaccia di essere considerati "stranieri".

L'arena geopolitica di definizione dei diritti di cittadinanza conosce un simultaneo processo di restringimento ed allargamento:

- (a) si *corrodono* costantemente il paniere dei diritti riconosciuti e il ventaglio delle figure che ne sono depositarie;
- (b) si *dilatano* progressivamente, dalla sfera nazionale

a quella sovranazionale, i processi di costruzione identitaria.

Per quello che ci concerne da più vicino, alle figure interne di "nemico dello Stato" vanno sostituendosi quelle di "nemico dell'Occidente". L'Occidente, sia come concetto astratto che come nucleo geopolitico insemminatore dei poteri globali, costituisce ora la nuova arena di imputazione dei diritti di cittadinanza, da cui non può che discendere la germinazione di inarrestabili processi di esclusione sociale, tanto all'interno che all'esterno. Siamo di fronte, come si vede, alla formazione di un radicale contraltare alla cittadinanza cosmopolitica. Circostanza che ci trascina verso un regime planetario governato dall'incertezza a cui, inevitabilmente, si abbinano paura e insicurezza.

5. Il custode della paura

Che il patto sociale si regga sulla paura e sull'insicurezza vuole dire che il governo delle umane cose è una proiezione esponenziale dell'insecurizzazione personale e collettiva. Il legame pattizio è l'elemento speculare dell'insecurizzazione: la richiesta di sicurezza e protezione orientata verso le istituzioni e le agenzie del controllo è, in un certo senso, formata e coltivata proprio da queste istituzioni ed agenzie. L'addomesticatore della paura e dell'insicurezza si pone come sovrano e la sua sovranità sulla paura è l'inconsapevole ammissione di essere il principale centro di irradiazione delle paure.

Avere sovranità sulla paura e l'insicurezza non può che equivalere a confessare di essere il suscitatore primario della paura e dell'insicurezza. Il decisore sovrano si svela qui non come custode della costituzione (nel "caso di eccezione" o nella "normalità", a seconda delle teoriche di riferimento), bensì come custode della paura e dell'insicurezza.

Questo dispositivo di dominio reticolare, tanto ben incarnato nel corpo simbolico e materiale della società e dei singoli quanto sapientemente camuffato e celato, si svela solo nei punti di maggiore condensazione storica e nelle situa-

zioni limite. La globalizzazione si caratterizza sia per essere uno spazio/tempo ad alta condensazione storica che una situazione limite. Perciò, suo malgrado, non può impedire che salgano a galla i congegni primigeni delle macchine di regolazione e comando che la plasmano interiormente, dal piano simbolico a quello effettuale.

La saturazione segnica e simbolica, informativa e comunicazionale delle società globali è l'ultima astuzia a cui i poteri ricorrono, per appiattire progressivamente il senso dei messaggi. La predominante povertà di senso della sfera pubblica e del foro interiore finisce, perciò, con il reticolare e nascondere gli "arcana imperii" della globalizzazione. Niente meglio dell'impoverimento generalizzato del senso si presta a sottrarre allo sguardo l'ordigno autoritativo, ormai emerso, entro cui si insediano gli archetipi e i codici simbolici dei poteri globali.

Non è l'eccesso di ordine a creare disagio e fare problema, dunque. Al contrario, è l'eccesso di paura ed insicurezza il problema antico e sempre nuovo che l'ordine non patisce catastroficamente e che, per lo più, agisce ipertroficamente. Il problema non è dell'ordine in sé, ma si pone per chi lo subisce, per tutti coloro che non lo detengono e non aspirano alla conquista del potere regolativo.

Il collasso delle forme e dei soggetti dell'ordine a cui siamo stati storicamente assuefatti non intenziona, di per sé, la crisi dell'ordine in quanto tale; ne riscrive, piuttosto, la simbolica e la semantica. Queste, a loro volta, si depositano in nuove forme e nuovi soggetti che tendono a coagularsi come nuovi centri regolatori tendenziali della libertà. L'entropia dell'ordine è punto di passaggio e, insieme, base di formazione di nuovi paradigmi e ordigni prescrittivi e regolativi. L'ordine è sempre riscrittura complessa della libertà, in conformità ai suoi propri schemi pulsionali e regolativi, sia che la amplifichi o che la restringa. Sul piano simbolico e semantico, il collasso dell'ordine che stiamo sperando, più propriamente, significa la deflagrazione dei codici con cui siamo stati finora avvezzi a rappresentarlo. Evidenza da cui tardiamo a trarre tutte le debite conseguenze.

6. Apocalisse del potere e resistenza

I poteri globali intendono sopravvivere alla paura, comandandola e gestendola. Secondo Canetti, come è ben noto, la *sopravvivenza* è il nocciolo di ciò che chiamiamo potere. Nel senso che il potere si pensa e riproduce sempre come sopravvivenza al tutto e tutto deve a lui sempre soggiacere. Il cuore del potere, cioè, sta nel suo eterno sopravvivere all'umanità massa. Dal che possiamo dedurre che soltanto l'esistenza dell'umanità massa rende possibile e giustifica la riproducibilità eterna del potere. E oggi la potestà autoritativa del potere sull'umanità massa è dominio sulla vita umana, sulla vita naturale e sulla vita ambientale come complessi *sistemi metapoietici* tra di loro connessi.

In Canetti, il potere è relazione, proprio in quanto sopravvivenza rispetto all'umanità massa. Sta qui la sua specifica relazionalità. Non è qui adombrato un mero rapporto di contrarietà; ma una relazionalità ancestrale che correla radicalmente un termine all'altro. Qui, nella sottoposizione della massa, il potere gioca la sua sopravvivenza eterna. Non siamo messi al cospetto di un fatto nudo; bensì viene messa a nudo la relazione di potere. E, difatti, il massimo di potere si esperisce nella morte dell'Altro. Per il potere, l'esperienza della sopravvivenza è, per l'appunto, esperienza della morte dell'Altro. Sta qui il trionfo del potere e da qui rifulge la sua sopravvivenza.

È chiaro che chi è sconfitto dal potere è destinato a morire, di morte simbolica e di morte fisica. Ancora di più: rischia di scomparire dall'insieme dei segni e dei simboli della memoria e dell'immaginario. In capo allo sconfitto incombe un tremendo destino: muore e la sua eco è in bilico sul ciglio dell'oblio. Ecco perché la prima cosa che il vincitore fa è quella di scrivere e riscrivere la storia. Ed è soprattutto qui che viene alla luce la *passione* del potere. Come ci ha indicato Canetti, quella del potere è anche passione. Passione per la sopravvivenza è passione per la celebrazione della vittoria. La mitopoietica del vincitore deve necessariamente

scardinare e distruggere quella del vinto; tutt'al più, l'assorbe, per fagocitarla.

Dobbiamo trarre da Canetti un ultimo e prezioso spunto: il superamento della morte è declinabile anche come *libertà* che qui tratteggia un luogo *senza nome* e *senza confini*. La libertà, dunque, è l'atto estremo, preciso ed eternamente riprodotto del valicare i confini. Ed è qui che la relazione di potere mostra la corda; qui la resistenza dell'umanità massa ne spezza gli ingranaggi. La libertà è unità di misura non tanto e non solo del potere; ma anche e soprattutto dell'umanità esistita ed esistente.

La dismisura dei poteri globali entra qui in affanno: non può "misurare" la libertà. I confini che i poteri globali possono valicare attengono ai reticoli del dominio, nel senso che la loro espansione può essere infinita, nello sfrenato tentativo di sussumere le strutture metapoietiche del vivente (umano e non umano) e sociale. Ma tale sussunzione, diversamente dal passaggio dal plusvalore assoluto al plusvalore relativo ed al successivo sistema semi-automatico di macchine, getta l'umanità e la vita sociale in faccia a dei confini e conflitti non superabili con gli approcci classici. Non perché si fermerebbe qui l'accumulazione e lo sviluppo delle forze produttive (anzi); quanto per il fatto essenziale che ora i poteri globali e le relazioni che li riproducono e legalizzano non sono contro una classe particolare o a favore di una forma storica determinata di produzione e appropriazione della ricchezza. Nella società planetaria, i poteri e le relazioni sottostanti e sovrastanti sono contro il vivente (umano, non umano e sociale), cui vogliono espropriare ed asportare strutture materiali e immateriali, cognizioni e saperi, passioni ed emozioni, intelligenza e fantasia, corpo e sentimenti, desideri e progetti, comunicazione e dialogica, amore ed amicizia, risorse e memoria. I poteri globali sono il *vampiro* della libertà.

La struttura metapoietica dei poteri globali si autorappresenta nei termini dell'*assolutamente significante*, declinando ciò che le è esterno come *assolutamente insignificante* e ciò che le è ostile come *assolutamente irrilevante*. La sovranità-

mondo non è afferrata dallo smodato desiderio barocco di *rapresentare* la storia; ora, totalmente prigioniera dei suoi deliri, cerca di *sostituirsi* alla storia, per proteggersi dalla paura e agire attivamente la minaccia.

Nell'epoca della riproduzione virtuale del reale e della riproduzione reale del virtuale, la sovranità-mondo coniuga la storia come catastrofe perenne. Se la sovranità barocca aveva provveduto a dichiarare la non redimibilità dello spazio/tempo storico, destinato per vocazione all'immanenza dell'assoluta caducità, la sovranità-mondo cerca disperatamente di attribuire un senso alla esperienza del vuoto, tentando di surrogare l'assenza di trascendenza col pieno della sua presenza. Se già con la morte di Socrate e col barocco muore definitivamente la tragedia, per lasciar posto esclusivamente al dramma, ora è il dramma medesimo che si volatilizza nelle sembianze della guerra, della paura, della minaccia e del terrore. Il dramma lascia ora il posto ad un'apocalisse senza redenzione. Della dialettica apocalittica viene conservato il giudizio ultimativo; ma da essa è risolutamente espunta qualunque possibilità di transito verso il trascendente. L'apocalisse ora si quotidianizza come firmamento nero imperforabile e invalicabile.

Quella in cui l'umanità si trova inabissata dai poteri globali non è una tragedia (non v'è catarsi) e nemmeno un dramma (non v'è melanconia); ma un'apocalisse senza cuore e senza orizzonte. La perdita dell'orizzonte si incarna in una terra cosmica ed una sovranità-mondo che, internandosi in se stesse, riconoscono solo il loro proprio confine, perdendo irrimediabilmente tutti gli altri. Terra e sovranità senza limiti significano esattamente potenza e violenza sconfinate. Niente può qui sconfinare, se non l'esercizio del potere e la sua violenza simbolica. Il regime simbolico che dissolve in sé tutte le linee di confine giustifica solamente la sottomissione al comando ed il comando sulla sottomissione. Nuove forme di signoria e nuove forme di servitù si tengono strette in una danza lugubre.

7. Ai confini dell'essere: la produzione dello straniero

Sospinto il discorso fino a questo nucleo argomentativo, possiamo meglio svolgere il nostro tema.

Nel 2005, secondo le stime attendibili dell'International Organization for Migration (IOM), circa 190 milioni di persone sono classificate come migranti. La cifra è già rilevante in sé; lo diventa ancora di più, ove si consideri che corrisponde al 2,9% della popolazione mondiale. Nel 2000, la stima si era attestata a 175 milioni, a dimostrazione della notevole espansione della tendenza nel progredire del tempo.

La dinamica del fenomeno è mutevole e dipende dalle condizioni economiche, sociali e politiche dei paesi di provenienza e di destinazione. Univoco è, invece, il modello di politiche migratorie che si è affermato nei paesi sviluppati, incentrato su due fuochi:

- (a) all'esterno: il controllo delle frontiere;
- (b) all'interno: la creazione di centri di detenzione preventiva di nuovo tipo; in Italia, i Centri di Permanenza Temporanea e Assistenza (CPTA).

Le azioni che ruotano intorno ai due fuochi convergono nella produzione di una nuova figura sociale: *l'individuo di massa clandestinizzato*. La produzione seriale dei clandestini da parte delle istituzioni di controllo e del sistema dei media è uno dei virus letali che infetta la democrazia.

La figura del clandestino diventa uno dei crocevia simbolici delle rappresentazioni entro cui vanno defluendo i rigagnoli avvelenati dello spazio identitario, da cui erompe lo stigma sociale di massa. Il fatto relativamente nuovo è che ora il clandestino è sia straniero che nemico. E nemico non tanto per ragioni politiche, ma in quanto simbolo vivente di un'alterità antropologica e culturale ritenuta irriducibile.

Questo è, ormai, un dato storico, politico e culturale inoppugnabile. Rimane da scavarvi dentro, tentando di individuare gli assi intorno cui la produzione dello straniero si prolunga in produzione del clandestino, con tutto ciò che ne consegue in termini di etica pubblica ed esercizio dei poteri.

Implicati, in partenza, sono quei postulati filosofici e quelle convenzioni culturali che avvincono l'identità all'essere, condizionando le forme, i soggetti e gli oggetti della politica.

Come qualche anno fa ci ha ricordato Z. Bauman, l'immagine dello straniero è associata a colui che valica il confine. La produzione del confine è, dunque, la base della produzione dello straniero. Si è stranieri, valicando confini. Si creano gli stranieri, nel momento stesso in cui si demarcano confini.

Ma è nella *geopolitica dell'essere* che si disegnano i confini primordiali, a misura in cui l'essere è rescisso dal non essere, l'identità dalla differenza e l'Io dall'Altro. Alla base del segno del confine v'è, dunque, l'ontologia e la rappresentazione ontologica dell'identità. L'ontologia si edifica sulla espulsione dell'Altro, rimosso dal corpo dell'identità ed inchiodato alla croce della differenza. L'invenzione dell'identità che rimuove l'Altro oblia un elemento primordiale della genesi umana e della sua storia sociale e relazionale: l'Altro è anche una determinazione interna all'identità, non soltanto il suo termine critico esterno. Sempre, si esiste e vive *grazie* all'Altro, perfino quando si è o si crede di essergli *contro*.

Se anziché di *essere* argomentiamo di *vivente*, lo scarto con l'Altro appare ingiustificato, sin dalle più elementari premesse del più elementare discorso. Disegnare mappe di esclusione e inclusione del vivente spezza la cosmicità affettiva del mondo e delle forme della vita umana e non umana. Il vivente non è tanto postazione di confini quanto l'*oltreconfine* dell'umano. Abbracciando le dialettiche del vivente, abbandoniamo le logiche spartitorie dell'essere. Non potendo l'essere strutturare l'universo, a maggior ragione, l'individuo (moderno) non può ritenersi il demiurgo del mondo; come non può esserlo lo Stato (moderno). L'identità auto-sufficiente dell'individuo e dello Stato è un costrutto artificiale e falso.

Le schiavitù reticolari dell'identità sono il saldo punto di incastro tra il carattere cosmico attribuito all'essere ed il profilo titanico assegnato all'Io. La logica dell'essere è fagocitata da questi vettori alienanti e predatori che rendono

l'ontologia una perfetta macchina da guerra concettuale. L'evento ontologico: "Io sono qui", ha questa terribile proiezione esistenziale e semantica: "Nessun altro è qui". Il "qui e ora" come luogo e tempo dell'Io è la negazione recisa dell'*altrove* come luogo e tempo dell'Altro. La produzione dello straniero prende forma nelle viscere dell'ontologia. L'ordine dello Stato si poggia sull'ordine dell'essere che dichiara guerra agli stranieri. La "lotta ai migranti" ha queste causali primigenie.

Viene, così, alla luce un progetto autoritario di liberazione dall'Altro patito non come puro e semplice elemento di contaminazione, quanto come agente patogeno che sovverte l'ordine naturale, culturale e sociale dato. Lo straniero clandestino è qui il negativo nascosto portato alla luce nelle forme dell'altero da rimuovere fisicamente e simbolicamente.

8. Umanità clandestina

Il negativo nascosto qui emerso in superficie, più propriamente, è quella parte di Altro che giace rifiutata nell'Io e, nel contempo, si erge di fronte al Noi, interrogandolo. Emerge così — e così si espande — un'*umanità clandestina*. La civiltà qui non riesce più ad ascoltare la sofferenza, ma solo a scrutarla attraverso le feritoie del rifiuto. L'umanità clandestina viene resa visibile come umanità della sofferenza e, proprio per questo, controllata, marchiata ed espulsa. Non è questione di tolleranza o intolleranza; ma di insostenibilità dell'essere civile, diventato un ammasso senza cuore e intelligenza.

Il teatro dell'identità assume le sembianze di un campo di battaglia. "Lotta ai migranti" e disconoscimento dei diritti dello straniero clandestino sono le facce di un'unica medaglia. Nei campi di detenzione per migranti, l'avversione per la differenza assume le forme della negazione dei più elementari diritti umani e di cittadinanza. Il clandestino è ora il prototipo del non-uomo e, in quanto tale, la modalità di espressione dell'inciviltà. È ora il nuovo colpevole, assoluta-

mente sprovvisto della titolarità dell'azione libera e della decisione responsabile. Viene catapultato verso la passività totale, quale oggetto disincarnato da sottoporre alla signoria assoluta della sovranità-mondo. Tuttavia, l'umanità clandestina non è riducibile a materia inerme ed inerte. Rappresenta, invece, il vivente dolorante che trasforma in linguaggio la passività. E si tratta di un linguaggio di resistenza: sia perché demistifica le crudeltà del potere, sia perché porta in primo piano il dolore e l'ingiustizia da cui germina.

Ma torniamo un attimo indietro e soffermiamoci su un punto cruciale. Abbiamo appena visto che l'umanità clandestina è l'umanità della sofferenza. Diceva Camus: "La sofferenza non dà diritti". Il tempo presente si è spinto ancora più in là: alla sofferenza non riconosce alcun *diritto*, ma unicamente il *dovere* di autoestinguersi. Il che significa che si *deve* patire la sofferenza fino all'estremo limite della morte; altra soluzione non viene proposta. I migranti annegati nel Mediterraneo e nei mari di tutto il mondo sono le vittime innocenti di questa dialettica crudele. Essi muoiono nel perimetro in espansione del loro proprio dolore. Più il campo del dolore si estende, più si riduce quello della vita. E così via, fino alla morte per indifferenza.

La morte dell'Altro è il cibo prediletto di cui si nutre l'identità. Le forme del dolore possono essere tante, come tante sono le forme della morte, a partire dalla distinzione originaria tra morte fisica e morte simbolica. Ma qui è proprio la morte (fisica e simbolica) dell'Altro che occupa il centro della scena, con un contromovimento imprevisto di una radicalità politica inaudita. La sofferenza e la morte qui *gridano*: non chiedono vendetta, ma giustizia. Le onde dell'alterità non cessano di scuotere le caverne dell'essere: la morte dell'Altro qui mette completamente a nudo l'insensatezza dell'Essere, sbriciolandone gli universi chiusi.

L'umanità clandestina, con il suo carico di dolore, viola le leggi del senso dato, con le loro equivalenze mortuarie. Nonostante tutto e contro tutti, porta *l'Altro da sé* (di ogni mondo) ben dentro la *tirannia dell'Essere*. Lo spazio dell'assenza cessa di essere immaginifico. La presenza sofferente

dell'umanità clandestina coniuga esattamente l'essere *qui* dell'*altrove*. Non sono più solo le parole a dire l'erranza; è l'erranza che entra nelle segrete dell'essere, forzandone la riluttanza e disvelandone i dispositivi funerari.

I migranti sono erranti alla ricerca di un mondo per i loro e gli altrui mondi, di un paese per il loro e gli altrui paesi. Un errante che cerca non parte mai dal nulla e mai al nulla approda. Parte dai propri mondi, per arricchire il mondo. I mondi chiusi che lo respingono sono destinati a soccombere. L'erranza squarcia i muri e saprà sempre, prima o poi, trovare la fenditura, per ritornare ed attraversare i luoghi del rifiuto. A ben guardare, già il rifiuto è una "forma di accoglienza" dell'erranza. Come non vedere che l'Essere che rifiuta l'Altro ridimensiona e ridefinisce le sue strutture e le sue leggi in funzione proprio dell'Altro? Come non vedere che l'Altro, anche quando è passivo, non è mai inoperoso?

L'Altro è qui preso violentemente di mira, non perché *separato*; bensì per *separarlo*. L'asportazione chirurgica dell'Altro è la continuazione dell'amputazione dell'Essere, a cui esso viene strappato. Non si può intervenire sull'Altro, presumendo di non incidere l'Essere; e viceversa.

9. Nuove regolarità del 'politico'

Separare l'Altro fa tutt'uno con *separarsi* dall'Altro. La condizione di incertezza e paura che caratterizza la globalizzazione scaturisce da qui. Il regime della separazione ingenera lo stato d'assedio che è, insieme, ritiro nella propria identità chiusa e negazione estrema dell'alterità. Da qui il governo del tempo e dello spazio con l'impiego dei codici della sopraffazione. I poteri sentono minacciato il loro titanismo molecolare e minacciano in profondità ed estensione, a loro volta.

Con l'affermarsi delle politiche neoliberistiche, muore una volta per tutte la società *rassicurante* e trionfa definitivamente la società *desolidarizzante*. E la rottura della solidarietà avviene proprio attraverso l'impiego dei codici della paura. L'assicurazione piena del diritto e della cittadinanza è

circoscritta, in teoria e in fatto, alla formazione di *élites globali*, stratificazioni di classi superiori di nuovo tipo a dimensione transnazionale. Nelle medesime aree avanzate dello sviluppo, l'esclusione sociale conosce una progressiva dilatazione. Al vertice dell'esclusione si colloca lo straniero ridotto nelle condizioni dell'umanità clandestina: l'individuo massa senza diritti e sprovvisto di cittadinanza.

Il sentimento di panico viene diffuso in tutta la società. Persino consistenti fette delle fasce sociali respinte ai margini della sfera dei diritti e dell'area della cittadinanza sono indotte ad avvertire la minaccia dell'umanità clandestina come pericolo per la loro propria vita. La paura e l'avversione verso il migrante, lo straniero e il clandestino strutturano, in larga parte, l'esperienza emotiva, politica e sociale del tempo e dello spazio. L'appartenenza identitaria coniuga un sentimento di nemicità che nasce dal terrore paranoico patito dal Sé, capovolto istantaneamente in dispotismo sull'Altro. Queste sporgenze antropologiche si convertono in selettori politici ad alto contenuto di discriminazione, intorno cui ruotano le nuove regolarità del 'politico'.

La desolidarizzazione sociale nasce dalla circostanza che cade la "protezione sociale". Le classi superiori tendono a proteggere esclusivamente i loro interessi che, così, si trasformano in privilegi. Le giustificazioni accampate, ricorrendo ai vincoli dettati dalle politiche di bilancio, sono la classica foglia di fico. In realtà, in questi ultimi decenni si è assistito alla più grande redistribuzione della ricchezza a favore dei ceti superiori che è stato dato vedere in questi ultimi due secoli.

La società desolidarizzante è quella nel cui seno la protezione è asimmetrica ed è tale asimmetria a causare l'insicurezza sociale. Si ingenera un vero e proprio cortocircuito: più crescono la paura e l'insicurezza sociale e più si ricorre ai codici della protezione politica selettiva che, a loro volta, moltiplicano all'infinito il sentimento dell'insicurezza. Più si è insicuri, più si avverte l'Altro come nemico. Il sentimento di minaccia accresce il sentimento di protezione, esattamente

come il sentimento di protezione fa deflagrare il sentimento di minaccia.

I diritti, all'interno del circolo chiuso di queste concatenazioni, perdono di rilevanza. O meglio: sono rivendicati per Sé e negati all'Altro. La rivendicazione esclusiva dei diritti è una richiesta esplicita di potere sull'Altro. Ciò fa il gioco delle nuove oligarchie transnazionali che transilettarono i diritti sotto forma di potere. Per queste oligarchie, la scala della titolarità dei diritti non è che la ritraduzione delle gerarchie del potere: più si ha potere e più si esercitano diritti. Il diritto come potere esalta, fino alla sublimazione, il portato di violenza immanente al diritto e al potere medesimi.

Il cristallo della sovranità viene decostruito nelle sue linee teoriche e nei suoi effetti empirici e si spezza definitivamente la relazione tra potere e legittimità. Il potere non avverte più la necessità della legittimazione, surrogata per intero dalla legalizzazione di sé ad opera di sé. Il Sé si autolegittima dalle sfere esistenziali e culturali a quelle politiche e sociali. Il 'politico', scartati definitivamente le passioni, i sentimenti e le emozioni, rimane folgorato dalle seduzioni del potere. Assume, così, come compito la cura del volto e del corpo del Medesimo.

10. Il dominio del luogo

Lo straniero clandestino è l'Altro senza diritti (cioè: senza potere), in quanto *invasore* in un territorio che non è suo. Tracciare confini significa demarcare le linee di vigenza del Medesimo, non solo nella forma dello Stato, ma anche nella costituzione ed istituzione di comunità territoriali, dalla polis greca alle megalopoli contemporanee. Il disegno dei confini proietta la padronanza sui luoghi, per il loro possesso tirannico. La tirannia dell'essere è anche tirannia sui luoghi. Nei miti di fondazione della cultura occidentale, ogni luogo recinta il suo spazio, celebrando col sangue dell'Altro il suo atto costitutivo. Fin dall'origine, la città si fonda sull'opposizione tra *noi* e *altri*. Le nostre città continuano a fondarsi in opposizione alle città degli altri. Le guerre tra noi e gli al-

tri sono, perciò, guerre per la cattura e l'impossessamento dei luoghi. Impossessarsi dei luoghi significa impossessarsi dell'identità altrui, in un'operazione di fagocitazione simbolica e annessione imperiale.

Soggiornando nella tirannia del luogo, il soggetto ritorna sempre a se stesso ed il Medesimo impera, canonizzando la sua perfezione (anche biologica) e mettendo in scena l'antimutamento estremo. A ragione, Lévinas definisce l'ontologia dell'essere una profonda e rovinosa *egologia*. Nel dominio del luogo il soggetto, secondo strategie combinate, esalta Sé e nega l'Altro. La proiezione del dominio, dai luoghi del Sé ai luoghi dell'Altro, suggella il primato infinito e l'infinita estensione dell'identità chiusa del soggetto. Considerate da quest'ottica, le guerre umanitarie dell'ultimo decennio del secolo scorso e quelle per l'esportazione della democrazia del nuovo acquisiscono una luce ancora più sinistra. Come ancora più sinistro diventa il fascio luminoso che l'attentato alle Twin Towers proietta sul mondo: qui è l'identità codificata come Altro a sferrare un attacco impensabile nei territori del soggetto. Il panico che ne consegue è agghiacciante. Il calcolo di potenza è qui alla base di un asperissimo conflitto di identità: il Sé, in tutte e due le varianti, si guarda allo specchio e presume che il volto orribile che gli viene restituito appartenga, invece, all'Altro.

Trasferiamo l'analisi dalla scala macro a quella micro. I CPTA rappresentano il territorio concentrazionario che il soggetto riserva all'Altro nei luoghi del Sé. L'offensiva contro i luoghi dell'Altro è resa ancora più impellente e dirompente, in quanto metabolizzata come obbligo morale ed obbligazione politica tesa a stroncare un'invasione territoriale e identitaria. Come dire: la casa dell'Altro, nel territorio del Sé, può essere solo la *prigione*. L'umanità clandestina è umanità senza dimora: deve, perciò, essere umanità *prigioniera*. L'umanità clandestinità diventa umanità internata dal soggetto egotico padrone dell'essere e dei luoghi.

Lo status di clandestino viene esaltato simbolicamente e politicamente; non importa che ciò giuridicamente non sia previsto dall'ordinamento. La sovranità-mondo si pone al di

sopra della legittimità. Sua regola non è lo stato di eccezione; bensì la normalità di diritti decrescenti fino al limite inferiore dello zero. La situazione di *diritti zero* significa potere discrezionale massimo, di volta in volta calibrato e scagliato come clava, in particolare, contro l'Alto che soffre.

Lo stato di eccezione, come ben si sa, è regolato dalla sospensione dei diritti. Con la globalizzazione, subentra un capovolgimento semantico, in forza del quale sia la situazione di eccezionalità che quella di normalità sono riscritte con nuovi codici. Fa irruzione il *diritto* alla *sospensione dei diritti* che definisce ora lo status di una *normalità eccezionale* che si eleva come nuovo criterio regolativo del 'politico'. La sospensione qui non è più un effetto derivato, bensì una causa agente primaria: un diritto sorgivo, non più una necessità imposta.

Fuori dal controllo dei diritti, il 'politico' trasforma in procedure autoritarie le sue ossessioni e i suoi interessi, fino alla giustificazione dell'uso della violenza sui corpi e sulle anime. I CPTA sono un paradigma esemplare, su scala micro, di questa deriva identitaria e questo ordigno reclusorio e persecutorio.

Il dato nuovo è che il Medesimo è, ormai, soggetto totalmente intimidato col potere da divenire compiuto soggetto tirannico assoggettante. Avverte, perciò, la presenza dello straniero non semplicemente quando "esce di casa"; ma anche e soprattutto quando "è in casa". Per essere ancora più precisi: qui lo straniero non è solo fuori l'uscio, ma è anche dentro casa. È, questa, una risultante inevitabile della geopolitica globale. L'alterità è avvertita con terrore dal soggetto egotico al potere e dai soggetti esclusi che del potere intendono essere compartecipi, proprio perché patita come intollerabile intrusione.

Lo straniero ha, ormai, fatto irruzione nelle nostre case: ecco il grido di orrore di spiriti infelici e paranoici. Lo spazio globale colma la distanza, facendo venir meno le tradizionali politiche di sicurezza, contenimento e controllo. Nei CPTA la distanza tra il noi identitario e gli stranieri salta del tutto: la vicinanza è, perciò, talmente destabilizzante, da essere con-

vertita in una vera e propria reclusione belligerante dell'Altro. Crollano, con la distanza, le mediazioni, le oscillazioni e le ambiguità. Nello spazio concentrazionario tutto si fa chiaro, seppure confuso da una luce terribile.

11. Geopolitica globale e CPTA

Il mosaico che stiamo faticosamente cercando di comporre manca ancora di qualche tessera. Proviamo ora ad inserirla.

Dobbiamo interrogarci su alcune tendenze di fondo che nella globalizzazione accompagnano e regolano la formazione del clandestino e la costruzione dello spazio concentrazionario dei CPTA. Col che il discorso genealogico intreccia meglio quello geopolitico.

I nuovi scenari definiti dalla globalizzazione dipendono, fondamentalmente, da una redistribuzione delle risorse sperequativa come non mai. Sostanzialmente, assistiamo ad una:

- (a) *allocazione selettiva* della linea della prosperità, circoscritta ad élites transnazionali sempre più ristrette;
- (b) *allocazione diffusiva* della linea della miseria, dispiegata verso popoli, fasce di popolazione e strati sociali sempre più ampi.

Ciò ha comportato lo sfaldamento dei tradizionali modelli di famiglia etnica, la decomposizione delle economie locali di sussistenza, il disfacimento dei sistemi retti da economie di tipo rurale, la povertà estrema per milioni di contadini. Dipartono da qui quelle dinamiche spoliatrici, per le quali la vita umana non ha valore in sé, ma solo in quanto merce e consumo mercificato. Di queste, il *lavoro forzato* è, certamente, la più raccapricciante.

La linea di restrizione della ricchezza e quella di diffusione della povertà creano una sovrabbondanza di schiavi di nuovo tipo, interamente asserviti ai voleri e ai poteri delle logiche e delle soggettualità dell'impresa globale. Non casualmente, il lavoro forzato conosce una crescita esponenziale in tutte le aree del mondo, avanzate o arretrate che

siano. Secondo ricerche puramente indicative dell'International Labour Organization (ILO), ben 9 milioni e mezzo di persone al mondo sono lavoratori forzati. In Asia, in particolare, si è formata una catena informale del lavoro forzato che squarcia l'intero continente, passando per Cina, India, Pakistan, Indonesia, Nepal, Malaysia e Myanmar (ex Birmania). La penetrazione condizionante delle imprese transnazionali occidentali nelle aree della nuova schiavitù è impressionante quanto capillare.

Nelle orbite del lavoro forzato, i soggetti umani vengono considerati *merce lavoro*, dentro e fuori, prima e dopo il tempo di lavoro. Il valore d'uso del lavoratore forzato viene coattivamente estinto; costantemente abbassato quello di scambio. Qui l'umanità è ridotta a merce, per essere messa al lavoro, secondo le necessità dell'impresa globale. Qui l'umanità è schiava quando è al lavoro; meno che schiava, addirittura, quando non ha collocazione lavorativa.

Il passaggio da *forza lavoro* a *merce lavoro* crea un'umanità massa ridotta in schiavitù, proprio nei luoghi e nei tempi del lavoro. Se alla forza lavoro venivano riconosciuti ancora dei diritti, strappati duramente con secoli di lotte, alla merce lavoro viene ora negata, con la titolarità di diritti, la stessa qualificazione di umanità. Chi è schiavo, per definizione, è al di sotto dello status umano. La conseguenza più inquietante è data dalla circostanza evidente che il lavoro forzato si erge come prototipo di modelli di produzione e di controllo che azzerano ogni diritto e non hanno in alcun rispetto la dignità umana.

I CPTA sono un'espressione di queste tendenze che salgono dalle viscere della globalizzazione. L'umanità clandestina è l'altra faccia dell'umanità merce. L'intermittenza tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro regola il movimento pendolare tra due estremi: quello della schiavitù, quale lavoratore forzato; quello della clandestinità, quale migrante in cerca di lavoro. Tra i due estremi, si situano le mille forme del lavoro (informale e dipendente) a diritti decrescenti che accomunano le classi lavoratrici a tutte le latitudini della globalizzazione.

Al di là delle differenze cui si è fatto cenno, un elemento congiunge il lavoratore forzato al migrante internato nei CPTA: entrambi non sono altro che *umanità* allo stato puro, pura espressione vitale. I migranti, in particolare, indicano il superamento della dimora, svincolando l'attribuzione dei diritti di cittadinanza dall'abitare un luogo proprio. Col che, in un sol colpo, si supera sia la cultura della polis che quella della sovranità. L'umanità ora è nel mondo, senza che sia necessario abitare in esso un luogo proprio. Con i *nomi propri* crollano i *luoghi propri*: ora i nomi sono plurimi e i luoghi di tutti. Non perché si è cittadini del mondo, ma perché il mondo è ora la cittadinanza.

L'umanità è ridotta in clandestinità e a merce, giustappunto, per essere marchiata nei recinti del *proprio*, arretrando rispetto agli orizzonti resi possibili dalla compresenza dell'Altro. L'erranza è rovesciata in stanzialità coatta: lavoro forzato, ad un estremo; clandestinità internata, all'altro. La sindrome identitaria converte l'incontro con l'Altro in duello per la vita e per la morte, finendo col tramutare le pulsioni paranoiche in desiderio di opprimere. I CPTA costituiscono un viaggio verso il nulla della merce, in un deserto popolato da un'umanità sofferente. L'unica cosa viva che rimane da cogliere in questo deserto sono proprio i linguaggi del dolore.

12. Profilo genealogico dei CPTA

Avviciniamo ulteriormente l'indagine all'oggetto CPTA. La logica che li ispira trova primi momenti applicativi nel "decreto Dini" 489/1995, con cui il governo di centrosinistra allora in carica fissa ben sei clausole di espulsione dei migranti, ponendo, inoltre, in capo a coloro che venivano "accolti" l'obbligo di produrre "un'idonea certificazione comprovante l'assenza di patologie pregiudizievoli per la salute pubblica". Nel 1998, la stessa maggioranza, per iniziativa dei ministri Giorgio Napolitano e Livia Turco, promuove l'istituzione dei CPTA (art. 12 della legge 40/1998, successivamente art. 14 del Testo Unico sull'Immigrazione 286/1998).

La logica con cui il centrosinistra approccia il delicato tema dell'immigrazione viene integralmente recepita dal successivo governo Berlusconi. La Bossi-Fini (legge 189/2002) dilata gli orizzonti temporali dei CPTA e ne esalta i contenuti repressivi e xenofobi: risulta raddoppiato da 30 a 60 giorni il periodo di internamento e, come modalità espulsiva, viene esplicitamente previsto l'accompagnamento coattivo alla frontiera.

Rammentiamo che la detenzione nei CPTA scatta in carenza del permesso di soggiorno, senza, cioè, che si sia registrata la commissione di alcuna ipotesi di reato. Un'infrazione amministrativa (mancanza del permesso di soggiorno) viene punita con la detenzione e trasformata di fatto — illegittimamente e illegalmente — in un reato penale. Viene partorita una fattispecie inedita: la *detenzione amministrativa*; vale a dire: una contraddizione in termini, sia dal punto di vista giuridico che da quello logico. Non casualmente, la Corte Costituzionale, con la pronuncia 222/2004, ha ritenuto incostituzionale la legge 189/2002, nei punti in cui violava:

- (a) il principio di uguaglianza tra stranieri e cittadini italiani (art. 3 Cost.);
- (b) il principio del giusto processo, laddove non prevedeva l'udienza davanti al giudice, per la convalida del provvedimento di espulsione (art. 11 Cost.).

Ricordiamo, infine, che dall'aprile 2005 sono stati istituiti i cosiddetti Centri di Identificazione (CI), per i migranti che fanno richiesta di asilo e per coloro sorpresi in condizione di soggiorno irregolare o in stato di elusione delle frontiere. A tutt'oggi, in Italia esistono sedici CPTA, disseminati dal Nord, al Centro fino al Sud del paese. I CI sono, invece, sette e alcuni di essi agiscono contemporaneamente da CPTA e CI e, perciò, vengono eufemisticamente definiti "polifunzionali".

Proviamo anche qui a scavare sotto la superficie. Nella fattispecie, siamo posti di fronte ad un particolare tipo di *condensazione trasversale* del diritto penale. Nel senso che il dispositivo penalistico entra in azione in assenza dell'in-

frazione tipizzata come reato penale. L'ordigno penalistico occupa per intero la scena: rideclina lo stato di normalità e, subdolamente, invade i domini civili che gli erano per l'innanzi preclusi. Più che assistere alla procedimentalizzazione amministrativa della decisione politica, dobbiamo fare i conti con la dimensione penalistica del 'politico' contemporaneo.

Nelle società globali, il carattere punitivo delle decisioni politiche ha un profilo estromissivo. Nel caso dei CPTA, l'internamento è, appunto, una strategia coattiva finalizzata all'espulsione. Le "regole penali" ritraducono le "regole amministrative", delimitando uno spazio giuridico che non si limita a smantellare la costituzione formale vigente, ma tende anche ad imporre una (nuova) costituzione materiale apertamente discriminatoria.

La circostanza inedita è che l'espulsione coatta del migrante clandestino segna contemporaneamente:

- (a) il primato della procedura sulla norma: base dell'imposizione della detenzione amministrativa;
- (b) il primato dell'incostituzionalità legiferante sull'ordine normativo consolidato: base dello scardinamento delle "regole del gioco", non solo e non tanto del dispositivo costituzionale.

La funzione di derogazione si accompagna qui con quella di ratificazione. Del resto, si deroga sempre da qualcosa, per ratificare qualcosa d'altro in antitesi. La procedura più significativa qui è proprio quella ratificatoria, in quanto ha la finalità specifica di positivizzare la deroga. Il momento negativo della deroga si trasla nell'azione positiva della ratifica. Movimento, questo, che stringe il cappio alla gola dello Stato di diritto e spinge in un collo di bottiglia i diritti umani.

Si crea, così, un campo di potere che decentra la sua asolutezza regolativa. In questa prospettiva, i CPTA non solo lacerano il dispositivo costituzionale, ma tratteggiano anche paradigmi e modelli di azione progressivamente assunti come riferimento, per la rielaborazione delle strategie di potere nei confronti di strati sociali e segmenti di popolazione marginali o emarginati. Riemerge il fantasma delle "classi pericolose"; con la significativa variante che ora è l'umanità

ad essere assunta come pericolo, laddove i codici e i modelli dominanti non sono accettati o, più semplicemente, sono in relazione eccentrica rispetto alla realtà in movimento.

Nei CPTA, il diritto si fa politica e la politica si fa spazio giuridico asfittico. Così ricombinati e integrati, diritto e politica diffondono socialmente la loro violenza. Sono messi a nudo dai migranti; ma non temono di denudarsi. Anzi, sono "fieri" di mostrare tutto il loro volto feroce. Il rapporto tra violenza e diritto e tra violenza e potere viene perfettamente alla luce ed appare sommamente operante. Ma ciò avviene attraverso strategie comunicative complesse e raffinate che ora giustificano la violenza come metabolizzazione della normalità della civilizzazione, per contrastare *l'intrusione barbarica* nell'ordine planetario.

I CPTA, quale microcosmo integrato nell'universo della globalizzazione, sono un impianto della *normalità identitaria* e, in quanto tali, dislocano un orizzonte ben più terribile dello *stato di eccezione*. La necessità, ben lungi dal non aver bisogno di essere giustificata dalla legge, qui si fa legge immanente che tutto trascende. La necessità, in altri termini, non si limita a sospendere la sovranità della legge, ma istituisce la terribile legge del potere identitario sottratto alla legge. Con ciò si normativizza la deroga e rende permanente lo stato di emergenza. Non è, questo, il semplice smottamento semantico della regola nel codice dell'eccezione; piuttosto, costituisce l'insediamento di un campo entro il quale la razionalità del potere processa la regola e l'eccezione, la normalità e l'emergenza in un'osmosi definitiva, riscrivendo daccapo i codici concettuali e i profili empirici della sovranità. Discendono da qui le ambientazioni ad elevato tasso di violenza esistenziale, simbolica e politica entro cui sono avvolti i CPTA. Le situazioni limite non dislocano più stati di confine, ma squarciano e rimodellano l'ordinarietà della politica, della società e dell'esistenza.

Non siamo di fronte a un paradosso: qui la civilizzazione è il prodotto delle strategie di estromissione del "barbaro" di turno: il migrante clandestino. L'uomo civile (cioè: il Noi identitario) si sente investito della legittimazione simbolica e

politica ad agire contro il non-uomo. Così facendo, surroga la legittimazione costituzionale, partorendo uno spazio giuridico artificiale di micidiale potenza, entro cui l'Altro non ha vie di scampo. Potere, comunicazione e sublimazione costruiscono un nuovo e terribile triangolo di forze, entro cui la violenza è, insieme, massima e rarefatta, prossima e distante.

Nei CPTA, l'Altro, pur essendo estromesso, non è abbandonato dalla legge; piuttosto, è *serrato* dalla legge. La legge che lo esclude è esattamente la legge che lo prende in consegna, per espellerlo. E lo prende in consegna, sottraendolo al vivente, trattandolo come entità insignificante e, insieme, nemica. Ma non è la legge che qui esprime la *durata*; bensì è il potere che *fa durare* la legge e, dunque, i CPTA. Di nuovo, violenza del diritto e violenza del potere procedono strettamente avvinte, secondo strategie comunicative molto articolate e complesse, di non immediata decrittazione.

13. Il raggruppamento sapere, potere, cultura

Prima di chiudere il discorso sui CPTA, dobbiamo concederci un ultimo intermezzo e delineare la complessità del rapporto tra sapere, potere e cultura.

Da Cartesio e Bacone in avanti, la cultura è stata concepita in funzione della costruzione di un mondo che fosse più e meglio al servizio dell'uomo. Non a caso, la massima baconiana per eccellenza è: "sapere è potere". Nei paradigmi fondativi della modernità, scienza e potenza dell'umanità si coappartengono e la conoscenza è direttamente finalizzata al dominio.

Le grandi invenzioni moderne, a partire dalla stampa, dalla polvere da sparo e dalla bussola, hanno sempre causato delle profonde trasformazioni nella vita sociale, nei modelli culturali e nel rapporto di forza tra nazioni e popoli. Un'invenzione più è grande e più reinventa il mondo, i suoi costumi, le sue tradizioni e le sue culture. La modernità produce invenzioni, per farle funzionare come potere di trasformazione e di dominazione.

Da allora, tra scienza e politica, conoscenza e potere sussiste uno stretto apparentamento. Le determinazioni positive e negative della cultura e dei saperi convivono con il potere e la politica. L'uomo occidentale moderno, come gli hanno insegnato Bacone e Cartesio, *conosce per dominare*.

Un nuovo campo di responsabilità è stato criticamente aperto dall'illuminismo, con il quale si affermano il diritto alla conoscenza e l'accesso universale ai saperi, come portato ineliminabile della critica delle società di antico regime. E tuttavia, in un certo senso, l'illuminismo porta a compimento la parabola dei paradigmi della modernità, a misura in cui fa uso dei saperi, per plasmare l'assetto della società. In una posizione di contraltare all'illuminismo, agli inizi del Novecento, la sociologia del sapere propone un programma scientifico alternativo: condizionare il sapere attraverso la società.

La circostanza che sia il sapere oppure la società in posizione di potestà assoluta muta, sì, la direzionalità della relazione di potere, ma non cambia affatto le risultanze del suo esercizio. Rimane saldamente in azione un collegamento di sudditanza della cultura e dei saperi nei confronti delle figure e dei soggetti titolari del potere.

Il potere interiorizza sempre particolari moduli culturali e si esercita sempre attraverso l'impiego oculato dei saperi e delle tecniche ad essi collegati. I codici della coazione sono immanenti al potere, quanto più esso ambisce a porsi come regola di vita della società e dei singoli. Più tende a imporre i suoi moduli culturali e il sapere condizionante che ha introiettato, più si espone alla catastrofe della tirannide.

Da una riflessione poco più che superficiale, ci rendiamo agilmente conto che il raggruppamento tra scienza, cultura e potere plasma il mondo. Ma maturiamo anche la consapevolezza che esso medesimo è modellato dalla storia del mondo. Ed è, perciò, l'interezza di questa storia a modificare le modalità con cui scienza, cultura e potere si combinano e confliggono.

L'ordine delle problematiche passate in veloce rassegna conosce, con la globalizzazione, una grande mutazione che

consta precipuamente nella digitalizzazione di saperi e conoscenze molecolari. Nelle società globali della conoscenza, il trattamento automatico dell'informazione è applicato ai messaggi, in tutti i campi dell'attività umana. La comunicazione avviene a mezzo di digitalizzazione, con metamorfosi tecniche, culturali e sociali epocali.

Attraverso le nuove tecnologie dell'informazione e comunicazione (ICT), la trasmissione digitale si estende a tutte le aree sviluppate, nel Nord come nei Sud del mondo. Il pianeta diviene una rete di reti, entro l'ambito del quale si afferma una inedita tipologia di spazio: il cd. *cyberspazio*, nei cui flussi un singolare mix di intersoggettività, culture, saperi e tecnologie comunica in tempo reale e oltre la barriera della distanza.

I saperi e la cultura sono sempre stati fattori assolutamente determinanti del tipo di legame sociale che ogni organismo associato non può fare a meno di darsi. Oggi, però, sono i *network* di conoscenza la forza produttiva e comunicativa prioritaria e immediata. È vero: non è possibile dare avvio a rivoluzioni tecnologiche senza, nel contempo, lanciare rivoluzioni culturali, perché le tecnologie rivoluzionarie hanno bisogno di essere *pensate*. Ma, questa, è soltanto una faccia della medaglia. La diffusione partecipata delle trasformazioni culturali e tecnologiche dipende dall'habitat sociale in cui i saperi e le conoscenze vengono coltivati, applicati e distribuiti. E ciò, in parte influente, dipende dal tipo di legame sociale esistente, dal suo grado di coesione reale.

Un legame sociale intimamente eroso o dal profilo escludente non può, di per sé, generare rivoluzioni tecnologiche e culturali con conseguenze di segno partecipativo nella sfera pubblica. Come le trasformazioni culturali e tecnologiche, di per sé, non possono assicurare il benessere spirituale e la prosperità materiale della collettività; ciò richiede la redistribuzione delle risorse e delle *chances*, dal piano culturale a quello giuridico, economico e politico. È lo spirito dei tempi che determina il segno delle innovazioni tecnologiche e culturali; ma queste ultime esercitano efficaci azioni di ri-

torno che possono anche assurgere al rango di generatrici di processi inediti.

Evidentemente, è assai difficile decifrare e codificare in un idealtipo lo spirito dei tempi. Eppure, approssimazioni sono necessarie, oltre che utili, per orientare il discorso e meglio disporre progetti e pratiche. In linea prudenziale, possiamo lecitamente affermare che *l'orientamento agli obiettivi* e la *misurazione dei risultati*, in un clima di crescente competizione globale e interpersonale, siano i fuochi principali dello spirito del nostro tempo. Su di esso le innovazioni tecnologiche e culturali possono incidere, a patto che la combinazione tra scienza, cultura e potere si sviluppi sotto il segno della libertà e non del dominio. Ma, per far questo, occorre produrre, se non inventare, nuovi codici culturali, nuovi paradigmi (scientifici, sociali e politici) e una nuova etica che facciano dei diritti alle nuove conoscenze e ai nuovi saperi la loro pietra angolare.

14. CPTA, forma merce e consumo di alterità

Siamo ora in grado di esaminare come nello spazio concentrazionario dei CPTA si va sedimentando la questione del "potere di vita e di morte". Senza dimenticare che i CPTA sono, insieme, impianto dello stato di normalità identitaria e determinante di una composizione globale in continuo rifacimento.

"Far vivere e far morire" e "far morire e lasciar vivere" sono ancora pensabili – con Foucault – come transito dall' "epoca classica" a quella "moderna"? Proviamo a muovere da un assunto differente, mandando ad effetto politico le argomentazioni che siamo venuti svolgendo fin dall'abbrivio del nostro discorso.

Se consideriamo che il potere non sporge meramente contro il vivente umano, ne deriva, immediatamente, che esso si esercita sempre ben oltre il dominio sui corpi vivi, secondo una linea di proiezione:

- (a) *estroflessiva*: verso la natura, lo spazio e l'ambiente;
- (b) *introflessiva*: verso il tempo, la carne, la mente e

l'anima.

Le linee estroflessive e introflessive, ovviamente, sono determinate storicamente e variano a seconda dei modelli politici di origine e di arrivo. Anche l'umanesimo e l'illuminismo, per ritornare ai nostri due riferimenti di partenza, delincono modelli di potere estroflessivi (natura, spazio e ambiente) e introflessivi (tempo, corpo, mente ed anima). Se risaliamo ancora più indietro, anche la "res publica christiana" e la polis incarnano modelli di potere estroflessivi e introflessivi. In tutti i modelli di potere, una particolare "paideia" si accompagna a particolari tecnologie di occupazione e rigenerazione dello spazio. Il potere sul tempo, poi, accomuna le escatologie messianiche e le ambizioni titaniche del Leviatano, sotto tutte le sue cangianti e mentite spoglie.

Esistono delle profonde linee di continuità, non solo di rottura, nella genealogia del pensiero politico occidentale. Ciò spiega come, all'interno di questa genealogia, si sia potuta dare la ricorsiva gestazione di poteri politici mostruosi. Non solo "incidenti di percorso", ma anche approdi esemplari, si diceva all'inizio.

Se, per un'evidente economia di analisi, circoscriviamo l'orizzonte del discorso all'epoca capitalistica, dalla sua nascita alla fase attuale, ben ci accorgiamo che una sorta di nodo scorsoio stringe la teoria (e la prassi) della sovranità alla teoria (e la prassi) della merce, in uno spazio mediano entro il seno del quale entrambe le dimensioni si influenzano reciprocamente. Il punto focale è qui dato dall'evidente risultanza che ogni merce va tanto prodotta che consumata e che, tendenzialmente, tutto è riducibile a merce: fino agli esseri umani e al vivente non umano.

Che tutto sia riducibile a merce, soprattutto nell'epoca della globalizzazione, significa che tutto è consumabile e digeribile dagli apparati e dagli appetiti del controllo sovrano. Anzi, il *consumo di alterità* diventa la specializzazione della sovranità-mondo. Nella globalizzazione, non solo i beni, ma il vivente umano e non umano acquisiscono un valore simbolico estremo e, perciò, vanno divorati: cioè, consumati.

Ricondotti ora a governo sono i passaggi e le intermittenze dalla forma umana e dalla forma vita alla forma merce. Una forma umana e una forma di vita che, per economie di calcolo e/o di interessi identitari, non siano riducibili a merce, non sono consumabili proficuamente; vanno, perciò, interdetto, internate e allontanate in linea provvisoria; per essere riaccolte, qualora le condizioni del consumo si riproducano. Il discorso delle quote e delle sanatorie obbedisce a questa logica: l'accoglienza dell'Altro è data unicamente sotto l'imperio della sua riduzione a merce. A patto, cioè, che lo si possa consumare, evirandolo della sua umanità intersoggettiva.

A differenza di quanto accaduto nei lager, nei CPTA l'internamento non è finalizzato al lavoro annichilente. Al contrario, la presa in ostaggio del clandestino nasce dalla circostanza evidente che non è, nell'immediato, realizzabile alcuna mediazione produttiva con l'attività lavorativa. Laddove i termini di questa mediazione si danno, è offerta l'assimilazione, una sorta di proiezione laterale dell'internamento. I CPTA sono un luogo concentrazionario, a fronte dell'insuperabilità dei limiti di accesso di volta in volta stabiliti dal potere.

Una politica di questo genere costituisce, chiaramente, la distillazione strisciante di un atteggiamento profondamente xenofobo. Qui la xenofobia non obbedisce solo alle regole della "politica di potenza", ma anche a quelle della sublimazione originate dalla forma merce. Il vettore del comando estremo, nei CPTA, è rappresentato dal fatto che l'umanità clandestina è considerata una *sottomerce*, in un contesto globale in cui l'umanità merce abbonda. L'umanità clandestina, in altri termini, non ha nemmeno il rango di merce.

L'umanità clandestina è colpevole soltanto di essere lì, proprio dove è scoperta e punita dal potere. Lì: cioè, non al lavoro e nemmeno avviabile al lavoro. Il potere è ora indifferente alla sua vita e alla sua morte, perché ha abbondanza di merce umana da consumare e di cui nutrirsi. Non è, questo, il classico e nemmeno il moderno "potere di vita e

potere di morte". La morte qui nasce nel venir meno della transizione lineare da umanità a merce.

Questo significa che, per la dismisura dei poteri globali, o si esiste come umanità lacerata e dimidiata, oppure come umanità consumata. Il passaggio dall'una all'altra condizione non è dato una volta per tutte, ma è ciclico. La vita e la morte ora si giocano eternamente in questa intermittenza. Ed è questo movimento pendolare ad inibire l'accesso al linguaggio dell'Altro, non facendolo mai emergere ed oscurandolo sistematicamente. I CPTA, anche sotto questo profilo, costituiscono una risultanza sintomatica dei dispositivi della sovranità-mondo. Il raggruppamento tra scienza, potere e cultura esalta le tecnologie della dominazione al più alto livello di combinazione storicamente dato.

15. Il gioco di potere: l'impianto del Sé come espianto dell'Altro

L'estromissione potente dell'Altro nasce da un sapere di dominio e da una invasiva cultura egemonica. I CPTA, per la loro essenzialità sofferente, ci costringono a gettare uno sguardo:

- (a) sul potere, dai suoi luoghi periferici;
- (b) sui saperi, dai loro centri di gravità.

Le lenti della cultura ci aiutano a tenere insieme ed in movimento lo sguardo periferico con quello centrato. Penetrati in queste giunture, possiamo formulare opportuni interrogativi.

Come consideriamo l'Altro?

E ancora: come consideriamo il migrante?

E infine: come consideriamo il clandestino?

È chiaro che l'Altro è colui che irrompe e ci sorprende, al di là e al di qua dei nostri confini interiori ed esteriori. Assume le sembianze dell'ospite inatteso soltanto perché non lo aspettiamo. E non lo aspettiamo soltanto perché ne abbiamo occultato le tracce che già sono depositate in noi. L'Altro ci *spiazza*, perché lo abbiamo *piazzato* in un aldiquà e in un aldilà entro cui intendiamo segrarlo.

Il migrante, continuando questo discorso, è l'Altro che non aspettavamo, perché non vogliamo ospitarlo. La nostra non-attesa diventa irritazione, di fronte alla sua irruzione. Come ospite inatteso, lo umiliamo alla condizione di *senza dimora* che mendica asilo. In luogo dell'asilo, gli offriamo una prigione. Il clandestino è il senza dimora finalmente stanato e punito con la segregazione. Tutte queste articolazioni della figura e del volto dell'Altro trovano emblematica recezione simbolica e materiale nei CPTA.

Questi sono i fotogrammi sequenziali restituitici dallo *sguardo che osserva*. Ma lo *sguardo che penetra* va ancora più in profondità. C'è un campo di convergenza profonda tra sapere, potere e cultura che è tipico della globalizzazione ed è costituito dalla *economia noetica* che fende tutte le strutture e sovrastrutture sociali e individuali. Il tratto distintivo dell'economia noetica è quello di fondarsi sulla percezione e riproduzione immediata degli oggetti della conoscenza e del desiderio. In particolare, essa edifica il suo imperio sull'intrusione nei labirinti simbolici del Sé e della massa, per succhiarne le conoscenze e determinarne i desideri, dalla sfera della produzione a quella del consumo.

Che la conoscenza sia diventata forza produttiva immediata significa che la forma merce si articola nella tripartizione di *valore d'uso*, *valore di scambio* e *valore cognitivo*. Nell'incastro di queste forme si dispiega il processo di valorizzazione, il cui prodotto specifico è il *plusvalore noetico*. La compenetrazione tra forma di lavoro, forma di merce e forma di vita costituisce l'oggetto perspicuo dell'economia noetica (cioè: l'economia all'epoca della globalizzazione). Il tempo-ora è per intero tempo merce, in quanto il tempo di lavoro per intero assorbe il tempo di vita, annettendosene le conoscenze, i saperi, le esperienze e i desideri, per sussumerli sotto la valorizzazione noetica.

Come abbiamo visto, l'immaginario collettivo esperisce i CPTA attraverso complesse codificazioni simboliche e culturali. Per questo immaginario, la conoscenza e il desiderio sono fondati sull'espianto dell'Altro e l'impianto del Sé. Si tocca qui un punto limite di micidiale portata: sia il Sé im-

piantato che l'Altro espantato sono soggetti alle dinamiche del consumo. Il Sé è un soggetto assoggettato al consumo; l'Altro è assoggettato a un Sé devitalizzato. Il sapere/potere di dominio sull'Altro è un inconsapevole sapere/potere di autodissoluzione del Sé. Ciò rende, ancora di più, i CPTA uno dei buchi neri dell'ossessione identitaria. In essi, tanto il dominio sull'Altro che l'autodissoluzione del Sé, facce della stessa medaglia e testo del medesimo ordine del discorso, raggiungono il massimo grado di degenerazione estetica ed etica.

I CPTA mettono in luce, in forma cristallina, uno dei portati più deturpanti dell'economia noetica: il desiderio fa ora del potere il suo covo. La sopravvivenza del desiderio si pone qui esattamente come sopravvivenza del potere. Un desiderio che sopravvive nella forma del potere è un desiderio che ha l'esigenza inestinguibile di porre l'Altro come nemico. Desiderio del potere e potere del desiderio si prolungano l'uno nell'altro, producendo dispositivi di guerra.

Il deserto della crudeltà è qui il paesaggio umano che funge come inizio e approdo di ogni discorso e di ogni azione. Di questo deserto i CPTA sono una delle forme di esistenza più drammatiche. In essi — e in tutti i luoghi di cattività dell'economia noetica — il deserto della crudeltà vive come sottrazione e mercificazione della creatività del vivere.

(settembre-ottobre 2006)

Riferimenti bibliografici del terzo capitolo

AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2006* (a cura di Associazione SocietàInformazione), Roma, Ediesse, 2006.

Amnesty International, *Presenza temporanea, diritti permanenti. Il trattamento dei cittadini stranieri detenuti nei "centri di permanenza temporanea e assistenza"*, 2005.

Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.

G. Agamben, *Homo sacer. Potere sovrano e nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

Id., *Lo stato d'eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

- Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980.
- G. Bensoussan, *L'eredità di Auschwitz. Come ricordare?*, Torino, Einaudi, 2002.
- M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967.
- Id., *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.
- A. Camus, *Taccuini. 1935-1942*, Milano, Bompiani, 1963.
- Id., *Lo straniero*, Milano, Bompiani, 1973.
- E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974.
- Id., *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982.
- A. Carotenuto, *Eros e pathos. Margini dell'amore e della sofferenza*, Milano, Bompiani, 2005.
- R. Castel, *L'insicurezza sociale*, Torino, Einaudi, 2004.
- A. Chiochi, *Dismisure. Poteri, conflitto e globalizzazione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2002.
- Id., *Simbolica e globalizzazione. Stratificazioni concettuali e ossessioni dello spazio globale*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2005.
- A. Dal Lago, *Dal luogo al deserto. Lévinas, la nudità, l'erranza*, "aut aut", n. 209-210, 1985.
- Id., *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999, 2004.
- R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino, Einaudi, 2002.
- Id., *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.
- B. Farrington, *Francesco Bacone filosofo dell'età industriale*, Torino, Einaudi, 1952.
- M. Foucault, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli, 1978.
- Id., *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998.
- Id., *Nascita della biopolitica*, Milano, Feltrinelli, 2005.
- U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002.
- M. Galzigna, *Conoscenza e dominio. La scienza della vita tra filosofia e storia*, Verona, Bertani, 1985.
- M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, Milano, Adelphi, 2006.
- F. Laplantine, *Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze*, Milano, Éleuthera, 2004.

- E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaca Book, 1980.
- Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.
- Medici senza Frontiera, *Rapporto sui centri di permanenza temporanea e assistenza*, Roma, 2005.
- K. Marx, *Il Capitale*, Libri I-III, Torino, Einaudi, 1975.
- Id., *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*, Il vol., Torino, Einaudi, 1976.
- M. Melilli, *Malati di confine. Diario di viaggio tra i migranti*, Roma, DeriveApprodi, 2002.
- S. Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte, 2001.
- S. Mezzadra-Ag. Petrillo (a cura di), *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, Roma, manifestolibri, 2000.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1968.
- M. Perniola, *L'estetica del Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1997.
- Ant. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Napoli, Elio Sellino Editore, 2003.
- Federica Sossi, *Autobiografie negate: immigrati nei lager del presente*, Roma, manifestolibri, 2002.
- E. Traverso, *La violenza nazista. Una genealogia*, Bologna, Il Mulino, 2002.

CAP. IV

IL POTERE SULL'ALTRO.

OVVERO LA NEGAZIONE DEL DONO

1. Il tempo del donare

Stabilire un confine significa segnare un limite invalicabile dall'interno e inaccessibile dall'esterno. Quasi sempre, le linee di confine hanno come corrispettivo il fare cerchio intorno a sé da parte degli individui, dei gruppi e delle comunità. Tutti i confini si chiudono in un cerchio di ferro, anche quando nessuna circonferenza è tracciata topologicamente.

Il cerchio è l'equivalente del confine, segno e simbolo di chiusura. La linea di confine si avvolge su se stessa intorno ad un centro che, spesso, è più immaginario che reale. Intorno al centro immaginario, i raggi del confine si estendono indefinitamente. Il fare del cerchio intrappola, segnando confini. Intrappolare e confinare sono prodotto e causa l'uno dell'altro: si intrappola, per confinare; si confina, per intrappolare.

Chi è confinato, è posto ai margini di uno spazio regolato e amministrato in maniera autoritaria. Pur espulso dal sistema di regole che dominano, è governato dalle regole dominanti. Centro e periferia sono in mano agli stessi signori e ai medesimi decisori. La relazione di servitù vive tanto al centro quanto in periferia, perché dal centro alla periferia si distende il rapporto di signoria. Il gioco della sopraffazione accerchia ed è attivo sia sulle linee esterne che negli apparati interni che impongono e comandano il confine.

Il confine non esiste senza il fare cerchio ed è il fare cerchio che occorre sabotare, se si vogliono abbattere le linee di confine, per aprire il mondo alla vita e la vita al mondo. Gli esseri umani entrano in *debito* gli uni verso gli altri proprio tracciando linee di confine. Il debito nasce esattamente dalla chiusura della vita in un cerchio e dall'assoggettamento del mondo ad una logica di sopraffazione. L'amministrazione coatta del confine è l'atto col quale gli esseri umani

rimuovono il *debito* che hanno contratto gli uni verso gli altri, trasformandolo in un *credito*.

Il potere non è altro che la sorgente di strategie di esazione di un credito simulato ad arte. In realtà, il potere è sempre in debito. Perciò, si specializza nel capovolgimento del gioco delle verità; perciò, si regge su strategie ingannevoli. Le parole del potere sono le parole dell'inganno; i sentimenti del potere sono i sentimenti dell'inganno. Parole e sentimenti del potere si reggono sulle nullificazioni esercitate dall'inganno.

Il luogo di eccellenza del potere è quello del vuoto dei sentimenti e della povertà delle parole. Non perché nel vuoto manchino i sentimenti e nella povertà vengano meno le parole. Il potere ha sentimenti vuoti e parole povere, perché si sostiene sulle menzogne e gli inganni coltivati in relazioni nullificate. Per suo tramite, non veniamo immessi in una surrealtà o nell'assurdo estremo del reale; bensì nella iper-realtà dell'insignificanza dei gesti, delle parole e degli atti umani. Una iper-realtà che ci imprigiona in una finitezza avvilita, reclusa dentro l'ossessione del ripetersi. Questo grumo esistenziale fa da trama essenziale al teatro di H. Pinter, grazie cui siamo in grado di rovistare negli angoli bui del potere.

Il potere, nelle sue più riposte fibre, è potere del nulla. Meglio: è il nulla che si impossessa del tutto. È la forma cristallina di nichilismo. La nebbia viene gettata sulle relazioni umane, rese crudeli e afasiche. Il nulla che si impossessa del tutto è la forma eccelsa di potere, poiché designa l'incapacità assoluta di parlare una lingua umana, ben prima e ben oltre le sfere circoscritte della politica. I linguaggi del potere sono linguaggi disturbati, poiché incapaci di nominare gli oggetti, dei quali non riconoscono i nomi, pur individuandoli. Il nodo di fondo è che l'essere e la parola, il linguaggio e il senso del potere mortificano tutte le forme e le relazioni di vita, di cui perdono progressivamente i nomi. Nessun linguaggio è immune dal virus del potere: con Pinter facciamo questa essenziale e decisiva scoperta.

Contrariamente a quanto ritenuto da Heidegger, i primi ad essere colpiti da questo virus sono proprio i custodi del pensiero e del linguaggio. Non c'è zona franca. La letteratura, l'arte e il pensiero precipitano sempre più in una condizione tragica. Più che custodire il pensiero e il linguaggio, è ora necessario disvelarne i trucchi. Occorre, quindi, dimorare nel linguaggio, per mostrarne l'insignificante serialità.

Il linguaggio e il pensiero sono una prigionia e come tali bisogna mostrarli e demistificarli. Passa da qui la ricostruzione di un linguaggio emotivo, umanamente sottratto agli incantesimi della parola ed agli schemi cerebrali, cognitivi e volitivi che fanno dell'immanenza al potere il loro territorio elettivo. Questa lezione l'apprendiamo da Pinter che, a sua volta, la impara da Beckett, per poi oltrepassarlo. Non è l'assurdo che prende il sopravvento e rende glaciale la realtà. Piuttosto, il linguaggio che replica all'infinito la vuota tragicità dell'essere mette inconsapevolmente in scena lo svuotamento della nuda esistenza, così come è stata ridotta e scarnificata. Tanto più ciò avviene, quanto più il potere celebra i suoi propri trionfi.

L'esistenza svuotata e ricostruita in maniera artificiale: ecco il nucleo base della scena del potere che tutto riconduce e riduce alle sfere della sua essenzialità. Se ripartiamo da qui, siamo immediatamente posti in faccia al crollo di tutte le sovrastrutture ideologiche e le protezioni simboliche. L'azione scenica denuda qui le costanti della logica dell'essere e della simbolica del potere. Ma esplose proprio qui un "colpo di scena": viene resa pubblica, in una maniera tanto controfattuale quanto impensata, una dimensione temporale che è, insieme, infrastorica e sovrastorica, per il suo preesistere ad ogni cosa e, nel contempo, per il suo condurre più lontano da ogni cosa. Si ingenera qui un *extratempo* che ci mostra in maniera esemplare i misfatti dell'essere del potere e del potere dell'essere. Un *extratempo* che irrompe come raggio di luce a lungo sepolto nelle caverne buie dell'essere, restituendoci i riflessi dell'orribile e dell'indicibile che non siamo più capaci di vedere ed ascoltare.

L'extratempo è il tempo dello stupore e delle semplicità primordiali che rompono la ragnatela dei giorni eguali, svuotati e imbellettati. In un certo senso, è uno stato di grazia, duramente riconquistato. Tra i tanti miracoli compiuti dall'extratempo, certamente, il più significativo è quello di sgretolare l'intreccio, apparentemente indistruttibile, tra banalità del male e leziosità del bene. In esso, ogni azione e pensiero sono motivati esclusivamente dal trasporto verso l'Altro e le sue sofferenze, anche quando ciò invalida il proprio interesse personale. Nell'extratempo, il tempo si spende come donazione di sé, come intimità al dolore e alla vita dell'Altro e, perciò, è il tempo del donare. Qui si è intimi all'Altro, perché lo si porta dentro, riconoscendo apertamente che è la molla dei nostri pensieri e delle nostre azioni. L'Altro qui ci trasforma e ci libera dal sospetto e dalle paure: per questo, ci riconosciamo obbligati a lui. Siamo riconoscenti nei confronti dell'Altro, mostrandoci grati per la sua esistenza. Sciogliamo l'obbligo, donandoci a lui senza riserve. Riconoscere la nostra propria gratitudine verso l'Altro è il primo passo che anima l'extratempo. Questo, agli occhi del potere e dei suoi architetti, ci fa sembrare degli "idioti". Ma è proprio questa "idiozia" che ci salva dal potere, facendoci attraversare integri le sue lande desolate e impietose. Possiamo, perciò, dire che l'extratempo è il tempo che ci espone all'Altro. Il tempo in cui gli facciamo dono della nostra vita: senza limitazioni, siamo resi consapevoli che senza la sua presenza saremmo dimezzati e divorati da un insaziabile sentimento di disprezzo che fa della dismisura il suo criterio regolativo. L'extratempo è il tempo dal quale sono assenti il calcolo di potere e la logica degli interessi.

Il principe Myskin (Dostoevskij, *L'Idiota*) è uno dei più eccelsi abitanti dell'extratempo. Grazie a lui possiamo delinearne una architettura di massima. Egli sa perfettamente che avere cura di sé significa, inestricabilmente, avere cura dell'Altro. L'amore per l'Altro, per lui, è il vertice dell'amore per la propria vita e per la vita in genere. Egli è ben consapevole che l'Altro è inestirpabile dalla vita di ognuno. Sa bene che è proprio la volontà di potenza che anima l'espian-

to dell'Altro dalla nostra propria vita a segnare l'atto sorgivo della violenza e dell'indifferenza per la vita. Sa bene che il tempo dell'Io *dura* solo incrociando il tempo dell'Altro. La successione cronologica del tempo si modella, così, secondo la vitalità che unisce il tempo soggettivo con il tempo cosmico della relazione Io/Altro. Ogni interno trapassa nel suo esterno, come ogni esterno si inarca verso i suoi interni. Ecco perché, per il principe Myskin, l'orologio del tempo è plasmato dai sentimenti e dai fremiti attraverso cui un'anima cerca un'altra anima, per dividerne le sofferenze, le speranze e le gioie, nella ragnatela intessuta da passato, presente e futuro.

Il tempo interiore, per il principe Myskin, non è scisso dal tempo del mondo della vita. Qui viene infranta la concezione agostiniana del tempo (e quelle contemporanee che ad essa continuano a rifarsi): il foro interiore non è disgiungibile da quello esteriore, pena l'estinzione coattiva dell'Altro. È proprio nel foro interiore che comincia la vita dell'Altro, la quale non è avvertibile ed esperibile in via percettiva, bensì ordisce e aggrega intrecci emotivi oltre le soggettività singole. Insomma, il principe Myskin ci fa capire che la freccia del tempo è l'Altro. E, quindi, il tempo è *multiplo*, non semplicemente simmetrico e/o asimmetrico, reversibile e/o irreversibile. Ecco perché non è possibile separare freccia, arco e bersaglio del tempo. Nella multidimensione vivente data dalla relazione cosmica Io/Altro, passato, presente e futuro costituiscono codeterminanti in espansione, entro cui origine e meta rielaborano il gioco del tempo come unità complessa e plurale.

Forse, il principe Myskin è aiutato in ciò dalla sua condizione di epilettico che gli consente un'esperienza del tempo oltre tutte le barriere temporali e spaziali. Nascono dallo spazio/tempo dell'epilessia i suoi "doppi pensieri" (il classico conflitto bene/male, verità/menzogna, parole/fatti, fiducia/scetticismo ecc.), entro il cui dipanarsi gli opposti, pur nella lotta e nello smarrimento, alla fine si stabilizzano, coesistendo nelle stesse connessioni, delle quali il principe, pur impaurito e reso inquieto, non smarrisce mai l'orizzonte di

luce. Nella vita del principe, i *doppi pensieri* convergono inarrestabilmente in un doppio punto assoluto: l'*impossibilità* del giudizio e della condanna, da un lato; la *possibilità* perenne della scelta d'amore, dall'altro. Come aveva già finemente intuito Enzo Paci, la vita del principe è animata in perpetuo dal doppio movimento di questa impossibilità/possibilità: è l'impossibilità della condanna che rende possibile l'amore; è la possibilità dell'amore che rende impossibile la condanna. Ed è esattamente questo doppio movimento di opposti che si incrociano, rendendosi l'un l'altro possibili e impossibili, a regolare il fluire e l'estensione dell'extratempo.

Entro una prospettiva di senso di questo tipo, possiamo far nostro l'assunto di Borges, secondo cui il tempo è invulnerabile. Così come invulnerabile è il principe Myskin: le sue oscillazioni, apparentemente inconcludenti, tra *tempi del bene* e *tempi del male* sono scandite da questa dialettica. Dentro di essa perfino la rovina dell'io, messi a rischio per l'Altro, non si configura come scacco; piuttosto, testimonia l'irriducibilità della tensione verso l'Altro che non arretra davanti al confronto col male. Al contrario, lo scacco è autenticato dall'autodistruzione dell'io, allorché si separa dall'Altro, oppure si scaglia contro di lui. La purezza estrema del principe Myskin sta proprio qui: nel suo attraversare il male col bene e il bene col male. Perciò, egli è integro e puro, dall'inizio alla fine. Dichiara il suo amore a Nastàsja, perché ella ha saputo "uscire pura dall'inferno". Un amore che non è fondato sull'amore, ma sulla compassione e che forse, proprio per questo, diventa *amore più grande dell'amore*. Per questo decisivo motivo in più, il principe Myskin è un eccelso abitante dell'extratempo.

Di fronte alla purezza di Nastàsja che ha traversato l'inferno, egli non esita a dichiarare il suo "essere un niente". La compassione per la sofferenza dell'Altro lo spinge ad abbracciare e amare le vite più sciagurate, perché è nella sciagura che bene e male si condensano all'estremo grado; perché è solo uscendo dalla sciagura che la vita si fa pura e gli esseri umani si rendono degni di essa. Il principe Myskin fa

dono a Nastàsja della ricchezza del suo cuore; non tanto della ricca eredità appena ricevuta. Ma ella, proprio per rispetto del principe, sceglie Rogòzin, andando via con lui: la sciagura soffoca la sua dignità e plasma la sua vita, come e più di prima. E, così, che Nastàsja si allontana, ancora una volta, dalla conquista della libertà, portando di nuovo all'inferno la sua purezza: con Rogòzin ha inizio la sua ultima linea di fuga, fino a che non sarà proprio lui ad ucciderla. E giusto in questo inferno, il principe continuerà a cercarla, fino alla morte. E tale inferno è esattamente il luogo in cui il potere sull'Altro si pone agli antipodi del donare, divenendone la negazione estrema e crudele. Il legame furente che unisce e, insieme, separa Nastàsja e Rogòzin ne è una riprova esemplare. La fuga dall'amore del principe riconduce Nastàsja all'inferno, in braccio alle più sfrenate pulsioni di potere; ma proprio il permanere di Nastàsja all'inferno non farà mai allontanare il principe da lei. L'azione del potere e quella del donare si incontrano e scontrano dall'inizio alla fine, perché Nastàsja scappa dal principe proprio per non disonorarlo. E anche alla risoluzione della storia, dopo il "duello finale" con Aglaja e il nuovo permanere del principe al suo fianco: ella, per rispettarlo, scappa da lui proprio la mattina delle nozze, consegnandosi al suo carnefice. Sempre per salvare il principe, Nastàsja finisce con lo scegliere nuovamente l'inferno: stanno qui la sua sciagura e la sua purezza, rinchiusi nel buio dell'anima.

L'amore di Nastàsja per il principe si evidenzia per il suo carattere di "doppio"; altrettanto deve dirsi per quello di Aglaja. Il carattere di doppio è qui dato da un movimento di attrazione/repulsione dettato da profondi e contrastanti sentimenti d'amore. Ritenendosi indegna di lui, Nastàsja a lungo tende a spingere il principe nelle braccia di Aglaja; per contro, Aglaja non perdona al principe il suo interessamento accorato al destino di Nastàsja. Il principe, per parte sua, prolunga i suoi doppi pensieri in una duplicità di forme di amore: la compassione (Nastàsja) e l'innamoramento (Aglaja). In lui, queste due forme di amore convivono in maniera, alla fine, perfetta. In Nastàsja e Aglaja no: si scontrano, l'u-

na distaccandosi dall'altra. In una situazione di contrasto di questo tipo, o non si ha per l'Altro l'amore incondizionato che rischia se stesso, donandosi così come si è all'essere amato e accettandolo così come è; oppure non si nutre per l'Altro la compassione illimitata che le sue sofferenze e le sue sciagure richiedono. In sintesi: o manca il dono della compassione, oppure viene meno il dono dell'amore senza riserve. In entrambi i casi, non si fa dono all'Altro della propria vita, con tutti i tormenti e tutte le gioie che la solcano; nel contempo, non si riesce a serrare e custodire nel proprio cuore l'indivisibilità contraddittoria della propria e altrui vita. Il principe è ritenuto un idiota proprio perché in ogni battito del suo cuore compassione e amore convivono sempre ed è, proprio per questo, che egli si salva da tutti i meschini calcoli di potere e di interesse. Perciò, la sua vita è la donazione illimitata di sé, dall'inizio alla fine.

V'è un filone critico, risalente a M. Bachtin e in Italia riproposto da A. Oppo, che, pur sviluppando acute linee di riflessione, non ha adeguatamente indagato questi fondali emotivi, entro cui l'intreccio di bene e male è così forte, fino ad essere inestricabile. L'esistenza del mondo, nella sua verità nuda, è data proprio dall'infinito e sempre vario dipanarsi di tale groviglio. Si sta veramente al mondo, proprio stando in questo intrico. Ecco perché, diversamente da quanto argomentato dalle interpretazioni che si stanno qui mettendo in discussione, il principe non è collocato all'esterno del mondo; la sua, invece, è una internità assoluta al mondo. Ma vediamo meglio.

Spesso, al principe viene inoltrata una domanda: da ultimo, è Ippòlit a porgergliela. Gli viene chiesto, se egli veramente ritiene che "la Bellezza salverà il mondo". Alla domanda il principe Myskin non risponde. In proposito, con grande acume, Olivier Clément osserva che la Bellezza (che salverà il mondo), esattamente come il principe, non deve rispondere ad alcuna domanda: è lei la risposta. In realtà, il principe non ha mai formulato l'affermazione che gli viene attribuita; ha, piuttosto, asserito che "la bellezza è un enigma", non inteso da lui, però, in senso idolatrico. L'enig-

ma al cospetto del quale siamo qui posti illumina, anziché ingannare. Un enigma che possiamo visitare dall'interno, se ripercorriamo la vita del principe, in avanti e a ritroso nel tempo. Colleghiamo, a tal fine, la domanda iniziale ad un'altra, quella che gli viene fatta in casa Epàncin la mattina stessa del suo arrivo a Pietroburgo. Gli viene richiesto, se egli avesse mai amato; egli risponde di no; ma, subito, aggiunge che era stato felice.

Stabiliamo, a questo punto, un altro collegamento: l'amore del principe per i bambini, particolarmente coltivato nel periodo di permanenza nella casa di cura del dottor Schneider in Svizzera. Ebbene, dopo i dileggi iniziali, i bambini ricambiano profondamente il suo amore, al punto di trasgredire gli ordini dei familiari e delle autorità della città, pur di vederlo e frequentarlo. L'amore generato e coltivato dal principe e dai bambini si riversa su Marie, giovane sventurata, offesa e derisa da tutti, fino al ripudio della madre e alla emarginazione totale a cui viene condannata. L'amore del principe e dei bambini diventa la cura delle sventure di Marie: l'apertura di un percorso di esistenza, attraverso cui ella rimane nel mondo, perché è amata. Poco alla volta, l'amore per Marie si estende all'intero villaggio: ella muore, amata da tutti.

Riconduciamoci, ora, ai flussi finali della storia del principe: all'assassinio di Nastàsja da parte di Rogòzin. Il tentativo del principe di trattenere Nastàsja nel mondo, attraverso l'amore, apparentemente fallisce: ella, difatti, muore; ma muore amata dal principe che si dispera, per non essere riuscito ad evitarle la sventura estrema. Ciò è causa della sua ricaduta nell'epilessia che ne determina il ritorno in Svizzera, presso la casa di cura di Schneider. Il punto di partenza e il punto di chiusura si incastrano perfettamente e sembra che sia stato tutto inutile e che il principe abbia fallito su tutta la linea. Sembrerebbe che egli abbia fatto ritorno al luogo di impotenza originaria da cui era venuto. Nel mezzo, sarebbe da registrarsi l'evolvere di una disavventura estrema che regredisce al suo punto di catastrofe iniziale che si

esporrebbe, ora, anche come punto catastrofico terminale. Ma le cose *sembrano*, appunto, essere andate così.

Ricostruiamo, adesso, la storia del principe a ritroso: partendo dalla fine e ripiegando fino all'inizio. Che cosa è la casa di cura del dottor Schneider? Lo spazio/tempo in cui l'idiota e l'idiotismo, ossia l'alterità al potere e la disponibilità ad amare senza condannare, vengono emarginati. Nel percorso che va dall'inizio alla fine e dalla fine all'inizio, il *principe idiota* mantiene il suo posto nel mondo. L'idiotismo, ridotto a *marginie* del mondo, continua a *illuminare* il mondo. La sua luce è internità assoluta al mondo, proprio dal margine in cui è stato segregato. La frattura col potere e i diffusi sentimenti di indifferenza per l'esistenza dell'Altro si fa ancora più visibile e scandalosa. Non a caso, il principe, pur ritornato alla casa di cura, continua ad essere amato, perché non può essere dimenticato. Egli, apparentemente sconfitto, continua a parlare al mondo e gli parla proprio attraverso il suo *sacrificio d'amore*. Egli ha amato in maniera assoluta e incondizionata e, per questo, non può essere dimenticato. Chi non è dimenticato continuerà sempre ad essere amato e il suo amore continuerà ad essere nel mondo e parlando di un mondo diverso e più compiutamente umano. Sciagura e purezza seguiranno a coesistere e coesisteranno all'infinito; ma la purezza del principe continuerà a illuminare la sciagura. La vita di chi ama ed ha amato sarà sempre la luce del mondo, risalendo dal buio dell'anima al sole del cuore. Il varco che rimarrà sempre aperto è dato proprio dalla seguente domanda del principe:

Perché non possiamo mai sapere *tutto* di un *altro*, quando è *necessario*, quando quest'altro è *colpevole*? (corsivi nostri).

Intorno a tale domanda, che non ammette mai risposte risolutive, si misura l'esistenza della *natura umana pienamente bella* che Dostoevskij ha inteso incarnare nel principe, così come si esprime in una lettera ad Apollon Nikolaevic Majkov del 31 dicembre 1867 e in un'altra successiva a Sofja Aleksandrovna Ivanova dell'1 gennaio 1868. L'essere,

cioè, assolutamente buono capace di fare concretamente del bene. Dostoevskij assume qui come modello di riferimento Cristo, secondo lui unico "personaggio bello e positivo" che, proprio nella sua unicità, rappresenta un "miracolo senza fine". Certamente, come assume Oppo, il principe non è nemmeno lontanamente paragonabile a Cristo; ma proprio in ciò stanno non già le ragioni del suo rovinoso soccombere, ma le radici della sua partecipazione al dolore e al male del mondo. Come, primo fra tutti, ben sa Dostoevskij, il miracolo di Cristo è irripetibile. Il principe si trascina nel fango; ma non è dal fango inghiottito. Anzi, è nel fango che cerca la luce della speranza e della purezza. Nel colpevole da amare e mai da condannare egli trova un fratello, a cui offrire ascolto e calore. L'ingiustizia del mondo non si racchiude nel colpevole; per il principe, al contrario, il medesimo colpevole è vittima dell'ingiustizia di un mondo che va sempre più smarrendo la sua luce. È errato ritenere che il principe accresca la disperazione degli esseri umani che, anzi, pone di fronte alla loro purezza che, per primi, essi stessi hanno tradito. Dal cuore nero della disperazione, sono posti di fronte alla scelta della purezza: hanno qui la possibilità dell'opzione libera. Cosa fare o non fare, decidere o non decidere spetta soltanto a loro. Ma il principe non li abbandona mai, anche o soprattutto allorché le loro scelte persistono nell'errore e nella colpa.

Il principe non si consegna con le sue mani, per la sua presunta inanità, ad un destino più tragico di quello da cui proveniva, condannando alla disfatta tutti coloro che incontra o lambisce. È il destino tragico del mondo che schiaccia gli esseri umani, anche in ragione diretta della loro irresolutezza di fronte al bene; irresolutezza che li condanna alla segregazione nelle caverne buie dell'esistenza. Ma, persino in questo buio, il principe rimane alla ricerca e all'ascolto della loro purezza. La sua missione non è misurabile dal moto pendolare che oscilla tra vittoria o sconfitta. Egli non può mai *vincere*; ma, proprio per tale motivo, non può mai essere *sconfitto*. Non deve salvare il mondo o se stesso con le proprie azioni e le proprie opere. Intende, piuttosto, ricon-

durre gli esseri umani allo stupore estremo dei battiti del loro cuore, per ritrovare, così, l'anima del mondo. La chiusura del cerchio letale del potere, della crudeltà e dell'indifferenza viene concretamente contrastata: oltre i confini di questo cerchio, la purezza prosegue il suo cammino e l'umanità continua a costruire la speranza.

Il principe asseconda il movimento tellurico dei cuori puri e liberi che si rivoltano e, sovente, soccombono al male che li assedia dall'interno e dall'esterno. A questi cuori egli lascia libertà di scelta, senza mai abbandonarli lungo tutto quanto il loro tortuoso e sventurato percorso, qualunque sia il loro destino. Anzi, nel loro destino egli arrischia il proprio personale destino. La loro disfatta non segna la sua personale disfatta, perché l'aver arrischiato la propria vita e la propria libertà per amore loro lo mantiene aperto al mondo e consente che il mondo rimanga ancora aperto all'umanità. Non ha da lasciare messaggi di redenzione che, del resto, solo Cristo poteva e può annunciare. Egli traccia cammini e disegna orizzonti che restituiscono parola alle parole e lingua ai linguaggi, poiché sono di nuovo solcati dal calore degli affetti e della partecipazione emotiva. Riaprire questi cammini e questi orizzonti significa richiamare in vita i principi morali persino dal fondo dell'esistenza dell'essere più abietto. Il dialogo e l'ascolto del principe con tutti e di tutti con lui si muovono lungo la profondità di queste traiettorie. Come ben coglie Leone Ginzburg, nella sua breve ma densa introduzione al romanzo, il principe rigetta, nel rapporto con l'Altro, i criteri della prudenza. La sua generosità lo espone radicalmente e totalmente, collocandolo agli antipodi della circospezione calcolante e del rachitismo morale: alla dismisura del calcolo oppone la dismisura del donare. Perciò, è amato oltre lo scorrere di ogni personale destino; perciò, è luce nel mondo, nonostante il mondo; perciò, è apertura della fiducia del mondo nei confronti dell'umanità, proprio partendo dal gelo polare dello scetticismo, del sospetto e dell'apatia che narcotizzano il mondo.

L'amore del principe per i bambini e quello dei bambini per il principe vanno situati in questa dimensione di senso. I

bambini costituiscono lo stadio aurorale e integro del principio morale, a misura in cui non sono contaminati dalle culture del sospetto e dell'indifferenza tipiche degli adulti. L'indifferenza degli adulti verso la personalità compiuta dei bambini è interna a un progetto di sgretolamento del principio morale dell'altruismo, dell'etica della libertà e della disponibilità al dono. Trasformati e trasformandosi in adulti, in questa cornice, i bambini perdono progressivamente il potenziale di purezza delle origini. Non casualmente, per preservarlo, i bambini della città svizzera in cui è curato il principe debbono trasgredire i comandi delle famiglie e delle autorità locali. Non casualmente, il principe conserva nel proprio animo e nella propria esistenza un cuore di bambino. Ed è, per l'appunto, su questo cuore di bambino che alligna il suo amore assoluto per l'Altro, così tanto avversato e, nel contempo, ammirato. Non solo: il principe rintraccia anche negli Altri i bambini che erano e che ancora sono, al di là di tutte le apparenze e addirittura sotto la crosta dei comportamenti più spregevoli. Si insedia qui un principio di fratellanza universale, oltre la condanna ed il giudizio, dall'interno del male del mondo e delle sciagure degli esseri umani. La personalità buona qui non rifugge il dolore o indietreggia nei confronti del male; al contrario, li attraversa e guarda dall'interno, mettendo a rischio se stessa.

Lungo questi sentieri, ci dice il principe, è possibile la ricerca della felicità di ognuno e di tutti, all'interno della ricerca della felicità del mondo e dell'umanità. La ricerca dell'amore si muove proprio entro il solco della ricerca della felicità ed è essa che è capace di capovolgere il male in bene ed il dolore in stupore per la vita. Stanno proprio qui la bellezza indelebile della personalità del principe e l'internità della sua esistenza alla esistenza del mondo. Finché amiamo e siamo amati rimaniamo nel e del mondo e possiamo, in esso e in noi, riattraversare le soglie della sofferenza e del male. La felicità sta in questo stupore e questo stupore felice è sempre tangente all'infelicità. Alcune parole del principe, pronunciate prima di svenire la sera della sua presentazione al

"gran mondo" di Pietroburgo, organizzata in casa Epàncin, sono inequivocabili e irrevocabili:

Ascoltate! Io so che parlare soltanto non è bello; meglio dare l'esempio, è meglio cominciare senz'altro ... io ho già cominciato ... e ... è proprio vero che si può essere infelici? Che cos'è il mio dolore e la mia sventura se ho la forza di essere felice? Sapete, io non capisco come si possa passare davanti a un albero e non essere felici di vederlo, parlare con un uomo e non essere felice di amarlo! Oh!, io non mi so esprimere ... ma quante cose belle si incontrano a ogni passo, che anche l'uomo più degradato trova magnifiche! Guardate un bambino, guardate l'aurora, guardate l'erbetta che cresce, guardate gli occhi che vi guardano e vi amano.

Il principe Myskin ci lascia questo esempio vivo: dovremmo imparare da lui a guardare nel profondo della natura, nella bellezza in cui incappiamo ad ogni passo, nella luminosa innocenza dei bambini, negli occhi che ci guardano e ci amano, nel cuore dell'essere umano più degradato. Possiamo definire queste parole del principe come la lode della *vicinanza nella lontananza*. Così facendo, grazie a lui, compiamo un salto vertiginoso oltre i già struggenti versi di Paul Celan (in "Elogio dell'esser lontani") e su cui, anni fa, ha riportato densamente l'attenzione Antonio Prete. Il verso di Celan su cui vogliamo soffermarci, in particolare, è il seguente: *Io sono tu, quando io sono io*. Nell'esempio vivo che ci fornisce il principe, tale movimento non semplicemente collega linearmente l'Io al Tu, ma anche retroattivamente il Tu all'Io: *Io sono Io, quando sono Tu*. Non solo *Io* è un *Altro*, come per primo ci ha insegnato Rimbaud (*Lettera del veggente*); ma l'*Altro* è *Io*. I due movimenti non sono scindibili: nella vita del principe convivono l'uno nell'altro. Per lui, l'*Altro* non è mai l'inferno, come nel dramma di J. P. Sartre, "A porte chiuse"; così come l'Io non è mai il paradiso, come nel narcisismo, nell'individualismo e nel solipsismo. Egli sa fin troppo bene che come non si può essere l'autoritario proprietario della vita dell'*Altro*, così non si è il

felice e indiscusso proprietario della propria vita. È, per l'appunto, un atteggiamento proprietario che impedisce di gettare uno sguardo sull'Altro e sul proprio Io: uno sguardo che sappia trapassare Io e l'Altro da dentro a fuori e da fuori a dentro. Uno sguardo di questo tipo saprebbe vedere l'*altrove* che è già *qui*, solo che si avesse la forza di cui ci parla il principe Myskin.

2. Spezzare il cerchio

Come abbiamo cercato di mostrare, il principe Myskin insegue il frantumarsi dei linguaggi, per carpirne gli inganni e, nel contempo, installarvi dentro lingue e parole vive. È come se, anticipando Otto Weininger, tentasse di prolungare le "cose prime" verso le "cose ultime"; al tempo stesso, egli non cessa di riportare le "cose ultime" verso le "cose prime". Diversamente da Weininger, però, non si pone alla ricerca della pienezza perduta; bensì disvela l'irreparabile scissione proprio di questa pienezza. Nel principe, permane la consapevolezza che "cose prime" e "cose ultime", pur avvolte in un movimento unitario, non sono sovrapponibili nella catarsi che persegue la purificazione dell'umano nel divino che, coerentemente, conduce Weininger al suicidio. Umano e divino possono e debbono incontrarsi, ma non sciogliersi l'uno nell'altro. Ma di questo si dirà meglio più avanti.

La pienezza perduta non può essere recuperata; ne vanno, al contrario, solcate e abitate le fratture. Solo nell'immersione nelle scomposizioni dell'Io e dell'Altro sta la possibilità del donare e del donarsi. L'integrità di ogni Io, di ogni Tu, di ogni Noi e Voi, di tutti gli Altri sta proprio nel groviglio disegnato da tali scomposizioni a catena. Il farsi strada di questa condizione storica ed esistenziale trasforma, suo malgrado, la ricerca di un'integrità pura e assoluta in una pratica di assimilazione. La crisi delle culture europee di fine Ottocento e inizio Novecento è avviluppata nella lava di questa eruzione. Nel contempo, è il punto di approdo della crisi dei fondamenti e dei filamenti originari delle culture europee che, perlomeno, dai poemi omerici costruiscono l'i-

dentità propria in contrapposizione con l'identità altrà. La scoperta dell'America e la relazione di inimicizia con gli Amerindi fanno deflagrare questi filamenti originari. Il Novecento come secolo del "ferro e del fuoco" e la globalizzazione come teatro dominato dalla guerra totale nascono anche da qui. Ancora di più: da questi archetipi, sin dalle antichità patriarcali più remote, prende avvio ed evolve la costruzione del soggetto come essere asessuato al maschile, con la conseguente negazione colonizzatrice dell'Io/Altro delle donne.

Dalla *vita che non è vita alla vita*: è, questo, il cammino per l'effrazione dei dispositivi del potere. Ma tale cammino, contrariamente a quanto pensato da Otto Weininger e Carlo Michelstaedter (tanto per fare soltanto due nobilissimi esempi), non sta nell'imperativo assoluto dell'individuo valorizzante: qui la valorizzazione estrema della vita diventa, inevitabilmente, lode della purificazione assoluta che solo la morte può apportare. Il suicidio diventa un automatismo purificante, entro il quale la pienezza compiuta del valore verrebbe ricostituita. L'integrale purezza dell'Io non sta nel porsi radicalmente di fronte a se stessi, per *essere*; come pure, con acume, osserva Julius Evola, a proposito di Michelstaedter. L'Io è un fantasma e l'essere è sfrenata egologia, come ci ha ben insegnato Lévinas. La valorizzazione dell'essere dell'Io non è il valore; bensì il rischio estremo: potere dell'Io sull'Altro e/o autodissoluzione dell'Io. Linea e freccia del tempo sono qui spezzate: la purificazione valorizzante dell'Io estingue il tempo, avendo come suo futuro solo la morte.

L'Io, così, dona se stesso come annuncio di morte, consegnando proprio alla morte il suo messaggio di purezza. La purezza della vita che è trova qui riparo solo nella purezza della morte. Ma la purezza della morte nega il tempo come salto contraddittorio tra vita e morte. Nella negazione del tempo si trincerava la negazione dell'Altro e, dunque, viene mancata anche la purificazione assoluta dell'Io. La rescissione dell'Altro dal tempo dell'Io trasforma l'imperativo della valorizzazione in esercizio di potere sulla vita che è; il potere sulla vita che è non può condurre al valore, tantomeno al

principio morale. Su questa rotta di navigazione, il potere esercitato sull'Io e sull'Altro esemplifica le linee della sciagura delle sciagure: l'Io assoluto valorizzante perde Sé e dissolve l'Altro. Qui non è il suicidio in sé a fungere quale strumento di esercizio di potere sulla vita; è il suicidio come tramite di purificazione e valorizzazione assoluta dell'Io che si fa mezzo conforme agli scopi della vita che non è, contro cui, pure, si era elevato l'atto di ribellione suprema. La valorizzazione assoluta dell'Io è un inganno: un esercizio visionario che allontana dalle verità del tempo della vita. Non un presagio purificatore e premonitore; ma un miraggio che diventa pre-visione di morte.

Nel confine incantato del proprio Io o si è vittime del potere, oppure si istruiscono discorsi e pratiche di potere sull'Altro. Ogni confine, per autoriconoscersi e farsi riconoscere, si pone come contraltare del potere di un altro confine. Ed è, in questo modo, che il potere accerchia la vita, affissandola. È, così, che la vita che è viene ridotta alla vita che non è, serrata nei confini di una contaminazione perenne che la sfinisce senza rimedio alcuno. Il fenomeno si espande in maniera smisurata, fino al punto che la vita è trasformata in un incubo, manipolato con estrema cura, per farlo assumere come normalità quotidiana. Il potere - soprattutto nella comunicazione intersoggettiva e relazionale - è il circuito virale attraverso cui questo incubo viene trasmesso e, insieme, imposto, facendo appello alla falsa coscienza di tutti.

Più questa falsa coscienza si propaga, più l'incubo si fa realtà e la vita comunicativa e relazionale diventa una asperissima lotta per il potere, fin dentro le più intime fibre di tutti i rapporti interumani. Falsa coscienza, potere ed ipocrisia diventano i vertici di un triangolo mortale e diabolico. In queste condizioni, effettivamente, l'inferno sono gli Altri. O meglio ancora: è la vita intera ad essere trasfigurata in un inferno. Un inferno che, non di rado, assume le sembianze estenuate della banalità e della ripetitività. Qui lo svuotamento delle parole vere è l'equivalente del silenzio coatto: parlare o non parlare diventa perfettamente insignificante.

L'insignificanza della vita esprime il vertice apicale di ogni forma di potere, soprattutto nella vita quotidiana. I trucchi del potere, a questo livello di manipolazione e alienazione, intrappolano le forme della vita e gli esseri che dovrebbero generare e curare la vita.

Thomas Bernhard ha vivisezionato queste patologie del vivere, inseguendole fino al punto limite, in cui si convertono in fisiologia dell'orrore. Un orrore che lui cataloga proprio sulla linea estrema del suo degrado: là dove la società intera si accinge a trafiggere l'Altro, dopo averlo con cura deriso ed isolato allo stato terminale. Si apre qui l'abisso della colpa, archiviato attraverso la successione di istantanee fornite dall'osservazione disincantata. L'inventario meticoloso dell'orrore e la sua anatomia clinica dovrebbero disincantare e disincagliare le menzogne del potere e l'alienazione delle coscienze. L'orrore viene qui estirpato dalla coscienza disincantata esterna all'orrore. La coscienza disincantata è esattamente la coscienza che, per Bernhard, si disincarna dall'orrore, per non lasciarsi corrompere.

Qui, per così dire, il disincarnarsi dell'orrore assume le sembianze dell'incarnarsi dell'osservazione disincantata. È l'io che pensa il disincanto che si assume il carico e l'incarico di descrivere l'empietà del mondo, tentando di sfuggire alle seduzioni alienanti del reale. Ma qui l'io che pensa il disincanto è la *scrittura*; o meglio: il *racconto scritto*, intorno alle cui linee si sgomitola la follia senza fine del mondo. L'io che pensa, allora, è propriamente l'*io che scrive*: l'io impersonale del mondo o, che è lo stesso, il mondo che si mostra attraverso la scrittura. La scrittura non ha qui una finalità terapeutica; piuttosto, il pensiero disincantato assume il compito di narrare il mondo, riscrivendolo impietosamente. Nel mondo scritto vengono a galla le follie e gli incubi del mondo reale, depurati di tutte le loro menzogne. Il mondo scritto è, così, il mondo senza inganni. Il disincanto del pensiero che passa attraverso la scrittura fa mostra del mondo così come è. L'io disincantato che scrive il mondo diventa, così, l'occhio che avversa il mondo.

Lo sguardo del disincanto non è mosso da alcuna pietà. La pietà è assente dal mondo qui rappresentato nella e dalla scrittura. Ma l'equivalenza male = mondo non può darsi ragione del mondo, perché ne presuppone la morte. Un mondo come equivalente del male non esiste, se non negli incantesimi del pensiero. Il mondo è un composto di male e bene, menzogna e verità eternamente in lotta tra di loro: è tale lotta che costituisce la fonte di esistenza primaria del mondo. Perciò, solo il conflitto emotivo ed esistenziale che partecipa al destino contraddittorio del mondo reca in sé la traccia della salvezza.

Bernhard ritiene che il mondo non abbia ragione di esistere: la sua esistenza è contro ragione e, perciò, è popolata unicamente da follie e incubi. Così, lo scrittore austriaco scansa interrogativi nodali. Qual è il nucleo vitale dell'orrore del mondo? Cosa si nasconde sotto l'orrore? Da dove muove l'orrore? Le linee di confluenza tra bene e male, purezza e degradazione non vengono indagate: l'occhio che scrive si concentra unicamente sulle linee di biforcazione. Ma, così, il mondo, senza saperlo, convive col rimosso del mondo: del rimosso qui non viene data giustificazione, esattamente perché la ragione disincantata non ha gli occhi per vederlo. Così, senza saperlo, l'Io che scrive non è del mondo che sta fornendo la narrazione; più propriamente, sta narrando la storia del mondo come ricalco del male. Al potere dell'Altro sull'Io subentra il potere della scrittura sul mondo. Il confine della parola scritta va ergendosi contro il confine del mondo, duplicandolo senza concedergli alcuna possibilità di riscatto. La parola scritta si raggela, perde i suoi umori vivi, incupendosi. Essa smarrisce la sua poesia, perché perde il ribollire magmatico e convulso del mondo, configurato, ormai, come groviglio interminabile e inenarrabile di desolazione.

Se è vero che è la vita che non è ad evacuare dal mondo la vita che è, è altrettanto certo che la vita che è ha un rapporto di perenne conflitto con la vita che non è: gli slanci affettivi che la percorrono dall'interno ripopolano il mondo, rendendolo abitabile, pur dentro le sventure più grandi. A questa intersezione, in quanto luogo primario e insopprimi-

bile del conflitto, è sempre possibile la scelta dell'amore e della compassione, per quanto essa diventi sempre più complicata e difficile. Ciò rende pensabile e fattibile l'azione del donare come negazione del potere, in tutte le sfere della vita umana. Il donare ha di particolare che allo sguardo non fa mancare il sentire e al sentire non fa venire meno lo sguardo. I luoghi di incontro tra sguardo e sentire sono esattamente i luoghi in cui dal donare sgorga la compassione e l'amore per il mondo. Amare e avere compassione significano, propriamente, donare la vita: la propria, quella dell'Altro e quella del mondo, abbracciandole. L'abbraccio d'amore è, appunto, il ricongiungersi dello sguardo coi sentimenti ed il rifulgere dei sentimenti negli occhi che guardano chi ci ama e chi ci odia. Ma esso non può nascere, se gli occhi, con un uno sguardo unico e ampio, non gettano il loro fascio di luce sulla miseria e sulla nobiltà della vita, senza mai dissociarle e disperderle in un universi paralleli.

L'abbraccio d'amore è uno stato privilegiato, di cui non è possibile parlare o scrivere. Vive per merito delle persone che hanno in sé il candore e la scaltrezza di chi conosce il mondo, ma non si lascia spaventare dalle sue nefandezze, perché sa rovistare tra i rifiuti, alla ricerca della purezza e della bellezza sepolte tra detriti di ogni risma. L'abbraccio d'amore vive in coloro che fanno dono della vita, perché un improvviso raggio di luce fa loro ricordare che a loro stessi la vita è stata donata da Altri. Donare la vita è il miracolo che si trasmette tra gli esseri umani, nel bel mezzo dell'assedio del male. Ciò non trasforma gli umani in titani, capaci di domare il male. Piuttosto, li rende esseri non soccombenti, depositari della possibilità del vivere secondo principi morali, coltivando tra di loro relazioni d'amore e di fratellanza. Esseri non soccombenti significa qui esseri che si donano: è il donare che rende ancora possibile la vita.

Il donare salva la vita, perché riesce a schizzare dal male e a costruire, partendo da esso, nuovi universi di luce. La luce ferita del mondo è lenita dalla luce felice del donare. La felicità del donare non è immemore del mondo, ma erompe dalla memoria del male del mondo. Ancora di più: forse, il

donare è proprio memoria del male. Senza il male, non vi sarebbe bisogno di donare: avere memoria del male è, perciò, il primo passo del donare. Ecco perché la vita può nascere solo dal donare. Negando il sentimento e l'atto del donare, si nega la vita, finendo risucchiati e maciullati dall'aspirazione fatale di disporre della vita degli Altri. Negare la vita è farsi portatore delle funeree logiche del potere, divenendone il servitore fedele. Il demoniaco sta qui: nel servizio reso al male.

Possiamo qui porci la domanda: "Perché il male e non il bene"? Che è come chiederci, con inquietudine: "Perché la sciagura del male è inestinguibile"? Tutti gli interrogativi di questo tipo, a loro volta, convergono in un'asserzione disperante, variamente enunciata dalle diverse religioni e che possiamo, così, formulare: la presenza del male rende incompiuto il mondo, a fronte del quale ancora più maestosa si staglia la compiutezza infinita di Dio e/o degli Dèi. Nel contempo, l'incompiutezza del mondo e la profonda penetrazione in esso del male hanno costituito, già dalla mitologia greca e dall'Antico Testamento, la base per l'accusa ricorrente che gli umani inoltrano a Dio e/o agli Dèi, chiedendo loro di render conto proprio del male nel e del mondo.

La traslazione dell'accusa qui, in particolare, rivolta a Dio è evidente. Dio può solo essere chiamato a rispondere dell'equilibrio cosmico; ma sono gli umani a dover render conto della contaminazione malefica del mondo. Gli umani sono sempre posti di fronte alla scelta tra bene e male: il male è, dunque, conseguenza delle loro opzioni deliberatrici che trasformano il mondo in una dimora infelice e crudele. Come già nell'Antico Testamento, di fronte agli errori continui del popolo ebraico, Dio stesso non può non stupirsi delle debolezze e delle abiezioni di cui gli umani sono capaci; ma il suo stupore non può essere ripensamento del mondo in funzione esclusiva del bene. Neanche il Dio dell'Antico Testamento può trasgredire l'equilibrio cosmico bene/male. Tale equilibrio passa per il mondo abitato dagli umani, se questi lo edificano sulla donazione della vita. Cristo esalta e porta fino all'estremo sacrificio di sé proprio la donazione della vita.

Ma, contrariamente da quanto assunto da alcuni approcci ermeneutici, dire che il creato sia governato da Dio non significa affatto affermare, a contrario, che il mondo sia governato dal male. Altrimenti il bene del e nel mondo sarebbe impotente e il male invincibile. Uno sdoppiamento di questo tipo deresponsabilirebbe gli esseri umani che non risponderebbero del male che essi apportano nel mondo, di cui riterrebbero colpevole unicamente Dio. Il demoniaco, ricordiamolo, nasce proprio dal giudizio accusatorio che ritiene Dio colpevole di fronte al male: è, questa, l'accusa terribile che Satana e gli angeli caduti lanciano a Dio. Responsabilità umana, invece, è proprio quella di ricondurre il mondo all'equilibrio cosmico del creato.

Cioè, detto più incisivamente, la responsabilità degli umani è donare la vita. Nel far ciò, non possono che richiamarsi a quel principio del bene che si coestende col principio del male: solo in tale coestensione il bene può sperare in una metamorfosi di sé e del male stesso. All'esterno di essa, o esiste il mondo astratto e impotente delle idee pure; oppure lo sfrenamento dei poteri. Se è così, lo stesso Dio cosmico subisce il male, per colpa degli umani; ma, proprio grazie agli umani, può prenderne commiato. L'abbraccio d'amore, allora, si rivela per quello che più profondamente è: l'afflato di umano e divino in uno spazio/tempo cosmico. Determinata questa apertura di orizzonte, siamo definitivamente oltre i miti di Prometeo e Giobbe. L'universo del senso si ricompone qui nell'infinità delle differenze e contraddizioni che lo fendono, ponendo in intimo contatto il remoto trascendente con l'immediato immanente.

Nello spazio/tempo cosmico, gli umani ritrovano l'alba di tutte le albe e i tramonti di tutti i tramonti: vale a dire, le tracce su cui ricostruire il mondo nel cosmo. Se è vero che l'origine è la meta, è anche simultaneamente vero che la meta è l'origine. Qui principio del bene e principio del male non si giocano in una trascendenza pura e nemmeno nell'immanenza assoluta. Fra trascendenza e immanenza vi sono scarti, ma anche attraversamenti. Non è in un tempo escatologico, dunque, che il male ed il demoniaco possono

essere messi in fuga; ma è a partire dal tempo dell'istante che male e demoniaco debbono essere indeboliti. L'altrove trascendente, dunque, è già qui. E risiede qui - nel *tempo istante dell'altrove* - la responsabilità degli umani. Donare la vita significa, allora, insediare la luce e la voce dell'altrove dentro le pieghe del tempo dell'istante, nel pieno dell'oscurità del male coesenziale alla vita e al mondo. È, questo, il movimento articolato del trascendente che si fa immanente e dell'immanente che si fa trascendente, nei tempi e negli spazi dell'equilibrio cosmico.

Se dipaniamo tutti i fili sparsi del principio responsabilità, decostruendo la concettualizzazione fornitane da Hans Jonas, dobbiamo concludere la nostra ricostruzione, affermando: la responsabilità umana consta nel far dono della vita, perché è solo donando la vita che si costruisce il bene dell'altrove che dimora già con noi. Possiamo confermare, a questo bivio del discorso, un'asserzione formulata precedentemente: è l'ineliminabile coesenzialità del male a determinare la necessità del donare e, quindi, della vita. La vita buona nasce proprio da uno scandalo originario: il male che incolpa il bene; da qui, ancora, si origina la deviazione inesausta del bene rispetto al male. Ora, se lo scandalo originario del male si riproduce con una tempistica chirurgica, la deviazione del bene procede, a lungo, attraverso i tormenti dell'indecisione.

Vediamo all'opera tale irresolutezza di fronte all'orrore degli orrori: Auschwitz. Che è una irresolutezza avente una natura triplice: prima, per aver permesso l'insediamento del lager; durante, per non essersi opposta al lager; dopo, per non aver riflettuto a fondo sulle radici remote del lager. L'orrore del lager è l'eccezione malefica che diventa norma, a misura in cui il suo sottosuolo non viene rivisitato con cura e responsabilità, per una presa di commiato definitiva. Il lager è iniziazione terminale alla servitù assoluta: dissolvimento nella vita che non è, depotenziamento incondizionato della vita che è. Nel lager, il patologico si abbina al normale ed è difficile distinguere, nella natura umana, ciò che è sano e normale da ciò che corrotto e abietto. Come fanno tutti i

sopravvissuti, scampare alla prova del lager non significa semplicemente continuare a vivere; ma conservare e rafforzare la propria integrità.

V'è, dunque, un che di incorruttibile e di indomabile nella natura umana, una forza sorgiva che consente di superare persino le esperienze più traumatizzanti e annichilenti. Dove non si riesce ad attingere a questa forza - non solo di fronte al lager - là si perde la propria innocenza e la responsabilità colpevole del mondo proietta la sua ombra funesta sulla vita di ognuno, ingigantendone e moltiplicandone le colpe. Dopo il lager, per tutti, vivere diventa possibile, solo fuoriuscendo definitivamente dalle menzogne e dagli orrori del vivere. Solo così è possibile transitare per il silenzio di Auschwitz, con una presa di distanza irremissibile dalla pretesa di potere assoluto sulla propria e altrui vita. Di nuovo, l'atto di negazione del potere passa attraverso l'atto positivo della incondizionatezza del far dono della vita. Ma ciò è possibile soltanto se si crede in qualcosa, in base a cui valga la pena di trasformare la propria vita. Se ci si è tuffati nel proprio sottosuolo, per illuminarne le caverne e uscirne fuori più liberi. Se si colloca il proprio orizzonte di scelta agli antipodi sia dell'inerzia tormentata dell'io narrante delle "memorie dal sottosuolo" di Dostoevskij, sia degli entusiasmi dell'uomo di azione che ritiene il mondo, già così come è, il regno delle eterne verità naturali.

L'uomo del sottosuolo, come tale e in sé, non esiste. È, invece, la miscela di condizionamenti individuali e ambientali. Le nevrosi e gli orrori del sottosuolo sono anche una trasfigurazione e, insieme, una proiezione delle nevrosi e degli orrori del reale; a loro volta, proiettano un sinistro fascio di luce che rende sempre più buio il reale. Le superfici della vita diventano, così, più tetre delle più oscure caverne. Il buio della superficie si ricongiunge col buio delle caverne ed entrambi si alimentano vicendevolmente. L'inganno più atroce sta qui: non nel mondo, ma nella rappresentazione unilaterale e irremissibile dell'oscurità del mondo. All'estremo limite dell'inganno, l'ancoraggio della salvezza si colloca nel punto esatto in cui ogni singolo strato di pelle della propria

vita non è più anteposto alla vita del mondo e degli Altri. Nel punto, quindi, in cui l'esperienza del male assoluto non si converte nella complementarità di tre automatismi viziati in radice:

- (a) la soccombenza nella disperazione che non intravede alcun appiglio per la lotta;
- (b) il ripiegamento verso l'inerzia;
- (c) l'esaltazione del male tramite il servizio reso al potere.

Sofferamoci, brevemente, sul primo automatismo, avendo già detto degli altri due. Come ben si sa, la disperazione si prolunga nella vertigine del nulla che non concede alcuno spazio ai miracoli della vita. Perciò, Kierkegaard ha potuto rappresentarla come malattia mortale. Ma è proprio grazie al transito per questa landa estrema della perdizione che gli umani sono resi memori del tempo e del luogo in cui si trovano dolorosamente gettati nell'universo. Ora, qui vivere disperatamente significa che la disperazione non muore mai. Con ciò, il vivere eterno della disperazione estirpa la possibilità stessa della morte. Una morte che riproduce l'immutabilità di se stessa (la disperazione) non è vera morte. La morte non è la fine di tutto; ma trapasso verso la vita: rinascita, direbbe Kierkegaard. A ben guardare, la disperazione estirpa proprio la speranza della rinascita. Nondimeno, sulla memoria del tempo e del luogo della disperazione si costituisce il terreno dell'*aut aut*: cioè, la possibilità della scelta (della rinascita), con le relative responsabilità. Ma si dà vera scelta solo nell'abbraccio di finito e infinito: cioè, nell'abbraccio d'amore. Altrimenti l'*aut aut* rimane imbrigliato in una delle scelte possibili che, in quanto tale, si pone come negazione di tutte le altre, condannandosi, così, ad un irrimediabile scacco. Lo scacco segna la morte della *rinascita delle rinascite*: vale a dire, il trionfo della disperazione.

L'abbraccio d'amore è propriamente la rinascita delle rinascite. In quanto tale, è scelta della propria e dell'altrui vita che in tanto è possibile in quanto si origina e culmina nell'incontro di divino e umano. Dunque, non è mai scelta escludente ed esclusiva; bensì partecipazione al cosmo, alla

vita e all'Altro. Fuori dell'abbraccio d'amore, nessuna scelta può redimere il tempo ed il mondo. E, allora, non si tratta di approssimare, per selezione, la scelta che dà più e migliori risultati a confronto delle altre possibili. Piuttosto, l'urgenza è quella di far permanere sempre aperto e problematico il campo della scelta. La mia responsabilità è responsabilità non nei confronti di costui, colui o coloro, ma di fronte all'Altro, al mondo e al tempo. La mia non può essere *una* rinascita; le mie possono solo e sempre essere *delle* rinascite negli infiniti spazi e tempi in cui sono gettato e negli innumerevoli incontri con la pluralità di donne e uomini che mi toccano, anche quando non li vedo, non li odo parlare e non li conosco ancora. Fuori del movimento partecipato delle rinascite della vita, dell'Altro e del mondo le mie rinascite non sono nemmeno pensabili. *Donare* la vita è un movimento partecipe al *ricevere* in dono la vita. Quando queste due gratuità si incontrano, le vite rinascono. Solo la generosità assoluta e partecipe può generare la vita che, sola, può aver ragione di quel nulla che si spinge fino al "morire della morte". La nullificazione apportata della disperazione è estrema, perché in essa non l'Altro è diventato insopportabile all'Io, ma l'Io è, ormai, insopportabile a se stesso. Anche se qui l'Io non saprà mai che è proprio separandosi dall'Altro che ha iniziato a non sostenere il peso della propria vita, finendo con l'essere prigioniero di se stesso. Sta qui una delle forme di espressione più perverse del demoniaco: chi è prigioniero di se stesso e della propria autodistruzione non può far altro che fare prigionieri. Soltanto il potere sull'Altro può lenire le sue ferite nascoste che non per questo cessano di sanguinare; anzi.

Eppure, gli stessi innocenti e i puri di cuore non sono esenti da colpe. Sulle loro colpe fa particolarmente presa il demoniaco. Rammentiamolo ancora: l'atto di nascita del demoniaco sta proprio nel dichiarare colpevole il bene. Chiamare il bene a rendere conto del male del mondo è il contromovimento del demoniaco. Il male assoluto dichiara la sua innocenza, chiamando in causa le colpe delle virtù. Chiede, cioè, di essere perdonato, in quanto non responsa-

bile, non essendo il motore primo del creato. Nella frattura virtù/mondo si insinua il demoniaco. E sono proprio i virtuosi i responsabili di questi vuoti, quanto meno conseguenti sono stati e sono nei confronti delle virtù. Le inerzie e le indecisioni dei virtuosi approfondiscono il fossato tra virtù e mondo: dentro questo fossato, gli innocenti diventano meno innocenti e i virtuosi meno virtuosi. Dall'innocenza che vulnera se stessa nasce la colpa dei virtuosi e delle virtù. Perdonare i virtuosi diventa, quindi, il prolungamento necessario del perdono accordato ai colpevoli. Tutti hanno colpe, innocenti o virtuosi che siano. Il perdono deve, quindi, coestensersi dalle colpe dei colpevoli a quelle dei virtuosi. Attivando questa azione combinata, il perdono trafigge il demoniaco in uno dei suoi nervi scoperti.

L'innocenza si consuma a vuoto anche quando e dove si limita ad interpellare gli inferni che lastricano la vita degli umani. Gli innocenti che interrogano l'inferno umano ne sono sovrastati: presumono di esserne prosciolti; mentre, invece, l'inferno è ben dentro la loro esistenza. Non v'è colpevole più insidioso di chi si crede esonerato in via definitiva dalla colpa. L'innocenza colpevole sta proprio qui: nel situarsi in modo conclusivo fuori dell'inferno di tutti i giorni. Gli innocenti si convincono che l'inferno sia una questione che interessa solo ed esclusivamente la vita dell'Altro. Finiscono, dunque, col credere colpevole unicamente l'Altro. E, forse, questa è la loro colpa più grave. Se l'Altro è il solo colpevole ed Io il solo innocente, diventa chiaro che Io non potrò mai amarlo, perché un sentimento di superiorità costitutiva me lo impedisce. Gli innocenti sono qui colpevoli proprio perché incapaci di lasciarsi completamente andare tra le braccia dell'Altro. Proprio per questo, vanno perdonati.

Il perdonare è il donare di fronte alla colpa. Ognuno deve perdonare l'altro: donarsi di fronte alle sue colpe. Gli innocenti debbono perdonare i colpevoli e i colpevoli gli innocenti. Nel dono della propria vita all'Altro rientrano anche le tumefazioni della propria colpa. Non è possibile che l'Io e l'Altro si donino e perdonino, se nel donare la propria vita non vi è anche la presenza delle ferite ancora aperte delle

loro personali colpe. Se il donare non è così caratterizzato, nessuno è in grado di riceverlo; e, dunque, nemmeno di farlo. L'Io e l'Altro che non sanno donare sono anche l'Io e l'Altro che non possono ricevere dono alcuno. Le colpe degli innocenti e quelle dei colpevoli, così, si alimentano vicendevolmente in una spirale infinita. Nel vuoto della colpa che non sa redimersi, perché non sa superarsi attraverso la donazione della scelta d'amore, prolifera il male.

Il donare e il perdonare non si basano su alcun diritto e tantomeno sulla fiducia. Nessun diritto li costituisce e la fiducia li trasforma in scambio di equivalenze. Se Io mi dono solo quando ho fiducia dell'Altro, gli sto chiedendo un corrispettivo: voglio essere sicuro che il mio dono sarà da lui ricompensato con un altro dono. Donare e perdonare costituiscono, invece, il rischio attraverso cui l'Io espone la sua vita all'Altro, senza secondi fini. Solo la gratuità assoluta del donare pone l'Altro nelle condizioni di accettarlo, poiché sa di non essere vincolato dal dono che ha appena ricevuto. Tale gratuità predispone il terreno del perdonare che, ancora più del donare, è unilateralità della scelta d'amore. Più del donare, il perdonare si concede senza che sia stato richiesto. Anzi, la domanda di perdono pone in una dimensione inautentica colui da cui si intende riceverlo. Lo si pone, infatti, su un terreno obbligante. L'obbligo a concedere il perdono è, nel contempo, obbligo a richiederlo. Col che la spontaneità e l'unilateralità del perdono cadono per ambedue le parti del rapporto che tendono ad assumere il profilo di contraenti.

Il perdonare è l'oltrepassamento del donare: la donazione della vita si trasfigura nell'eccesso del perdono. Il donare si pone di fronte alla colpa dell'Io e dell'Altro; il perdonare va oltre la colpa, perché sa trovare l'innocenza che si annida nel colpevole. Il donare prende inizio dalla circumnavigazione intorno alla colpa degli innocenti; il perdonare avvia il suo periplo dall'innocenza dei colpevoli. Il perdonare ha principio dove il donare ha termine; il donare ricomincia da dove il perdonare si riepiloga. Così uniti e distinti, donare e perdonare non costituiscono la reazione al male; piuttosto,

gettano i semi positivi del distacco dalla colpa, in vista del conseguimento del bene. Donare e perdonare incarnano la secessione dalla paura, dal sospetto e dall'atrofia etica.

Attraverso il donarsi e il perdonarsi, dunque, è possibile dare inizio all'espatrio dai confini malati del proprio Sé e del mondo: assumendo le responsabilità della colpa (degli innocenti e dei colpevoli), il circolo chiuso della vita che non è viene frantumato. Fuoriuscendone, si rientra nella vita che è, senza coltivare relazioni di inimicizia, pur permanendo tutto il carico delle indigenze del mondo e dell'umanità. Abbandonare se stessi e il mondo, transitando dalla via di uscita della responsabilità della scelta d'amore, significa lacerare la ragnatela del proprio male e di quello del mondo, conservandone memoria viva. Non è dato vivere, se non donando e perdonando. Donando e perdonando, il male è, di volta in volta, tenuto a distanza e la luce del mondo è riportata nel mondo.

A questo tornante estremo, scopriamo che vivere e, quindi, donare e perdonare significa *spezzare il cerchio* del male. Estirpare il male dal mondo non è possibile. È possibile isolarlo, frangendone il tracciato. Così, lo si fiacca; ma niente di più. Abolirlo non si può, se non sopprimendo il mondo e l'umanità. Sforzo titanico impossibile: mondo e umanità sono proprio lotta contro l'instirpabile presenza del male. Allorché questa lotta si affievolisce, il male prende il sopravvento e la sfrenatezza del potere, più facilmente, dissemina i suoi virus, intossicando la vita dell'oggi e del domani; così come aveva già avvelenato la vita dell'ieri. Male e potere sono ingordi di tempo, perché affamati di eternità. Famelici, si scagliano dal tempo che c'è stato al tempo che c'è; dal tempo che c'è al tempo che non c'è ancora. Avidi a tal punto che anelano prendere in ostaggio tutti i tempi della vita e del mondo, imprigionandone l'infinità nella finitezza smisurata dei loro linguaggi e delle loro parole. Ed è la povertà dei loro linguaggi e delle loro parole che imprigiona lo stesso finito. Hegel, che pur assolutizza l'apologia dell'esistente, ci rende noto che: "il finito *non* è: cioè non è

il vero, ma è semplicemente e soltanto *un trapassare e un andare oltre se stesso*" (*Enciclopedia*, § 386).

Ora, il linguaggio e la parola sono dati come possibilità proprio nel porsi di fronte al male. Tutti i discorsi, tutti i linguaggi e tutti gli atti partono sempre dall'esodo dal male. È, così, che si rinnovano e il bene già detto ed esperito non è replicato, ma ecceduto. Il bene che non sa eccedere se stesso, non riesce a fare i conti con i propri limiti e la sua provvisorietà: tende a cristallizzarsi, divenendo la copia speculare del male e del potere, nel loro tentativo di conquista dell'eternità. I linguaggi e le parole sono l'inesausto porsi di fronte al male e al potere, nei cui rivoli debbono saper rintracciare le loro stesse responsabilità e le loro stesse colpe. Le comunità e gli amori naufragano esattamente nello spazio/tempo in cui si credono assoluti e senza difetti. Proprio lì non hanno più niente da dirsi e dire: il nuovo è inibito; il vecchio è rimasticato. Le rimasticature del vecchio si trasformano, inevitabilmente, in pratiche di espulsione: l'Altro è respinto dalle lingue e dalle parole codificate. Ed è qui che il linguaggio e le parole diventano la dimora dell'essere e del permanere del potere sull'Altro.

Il bene che non sa o non vuole rinnovarsi sospende sia la ricerca che l'attesa dell'Altro: il non trovato e l'inatteso vengono cancellati dall'orizzonte del mondo e dell'Io. Esiste solo ciò che è già avvenuto e ciò che, sulle sue basi, è messo in piano: qui il mondo e l'Io si condannano a non avere più la libertà dell'avvenire. Il già stato ed il pianificato stritolano il tempo e cingono d'assedio lo spazio: il gioco del male e del potere è reso più agevole. Il tempo si ripete in spazi desertificati; lo spazio si srotola in tempi livellati. L'eternità assume qui le sembianze dell'ostruzione di tutti i luoghi, del contrarsi di tutti i tempi e del ristagno di tutti i sentimenti viventi. Un colossale girare a vuoto del vuoto è qui il risultato a cui perviene il bene rattrappitosi su se stesso. È, questo, l'estremo limite dell'abisso verso cui le colpe dei virtuosi e delle virtù possono spingere e confinare il mondo e l'Io.

La rimozione dell'inatteso dall'orizzonte del tempo e dello spazio porta con sé l'oscuramento della speranza che, inevi-

tabilmente, si prolunga nella perdita dell'*insperato*. La speranza è l'energia capace di attuare l'*insperato*. Sperare significa proprio preparare l'avvento dell'*insperato*, dal quale dipendono le sorti della salvezza e della libertà. Solo l'avvento dell'*insperato* può riempire il vuoto dentro cui prosperano il male e il potere e rendere presente l'assente. Speranza ed *insperato* sono la linfa vitale del bene, senza di cui i virtuosi si trasformano in presenze larvali, eroi a volte tragici ed altre comici, quando non addirittura tragicomici. Restando privi della speranza e dell'*insperato*, lo spazio ed il tempo degli umani e del mondo perdono il loro arcobaleno, smarrendo l'esperienza insostituibile dell'attesa dell'impossibile. Nella attesa solidale dell'impossibile sta l'elargizione di senso più profonda che fluisce dal donare e dal perdonare. Tale elargizione rende l'attesa dell'impossibile immemorabile e, nel contempo, attuale. L'origine del tempo e dello spazio si ricongiunge alla sua meta e, così, la meta all'origine, tratteggiando cicli cosmici infiniti in accordo tra di loro. Di nuovo, il confine dello spazio/tempo del potere e del male è frantumato in un punto nevralgico. Di nuovo, l'illimitato dono della vita nega costitutivamente e costruttivamente il potere sull'Altro.

3. L'*insperato*

Donando, non offriamo quello che abbiamo o non abbiamo; bensì quello che siamo e non siamo. Facciamo dono non del nostro semplice avere, non del nostro semplice essere, non del nostro semplice non essere. Doniamo sempre l'interezza della nostra *vita* nelle sue congiunzioni cosmiche, nei suoi svolgimenti compiuti e in tutti i suoi anelli mancanti, inattesi e *insperati*, verso cui traslochiamo proprio per effetto della generosità senza contropartite del donare. L'inatteso e l'*insperato* sono la faccia nobile e vitale del donare e perdonare. Spiazzano tutti i calcoli e tutti i piani, fino a far vergognare di sé l'autogratificazione che succhia sangue al dono e al perdono. Donare e perdonare sono il compimento e, insieme, l'inizio nuovo di uno spostamento di orizzonte:

verso la scelta d'amore che è l'unica scelta di libertà. Il passaggio chiave, diversamente da quanto accreditato da alcune delle più significative ontologie del Novecento, non è dall'essere al nulla, oppure reciprocamente dal nulla all'essere. Se l'essere è posizionabile come nulla, analogamente il nulla è posizionabile come essere: l'essere per la morte è, istantaneamente, morte dell'essere. Non si tratta di "imparare a morire"; bensì, come dice Bloch, di "imparare a sperare". È chiaro che un assunto del genere destabilizza l'itinerario della filosofia occidentale che va da Platone ad Heidegger.

Il giro vizioso della filosofia occidentale nega il donare; rilevandolo, siamo messi nelle condizioni di sbugiardare l'essere, allorché si spaccia come dono. Siamo messi, inoltre, nelle condizioni di smascherare il nichilismo, allorché si spaccia come nulla assoluto: più esattamente, è potere assoluto. Ontologia e nichilismo sono qui colti in flagrante complicità: entrambi convergono nell'espunzione della speranza dall'orizzonte della vita umana e del mondo. Possiamo dire, con Bloch, che pensare è, invece, oltrepassare il pensiero: cioè, vivere nel movimento reale della speranza che tutto cambia. La speranza è la stella polare che orienta il nostro cammino in tutti gli spazi del tempo e in tutti i tempi dello spazio. Essa è, dunque, un viaggio che sbalza non solo il futuro nell'istante, ma catapulta nell'istante lo stesso passato, liquidando le sue inconclusioni e ripartendo dai suoi sogni e desideri più brucianti e vibranti. Il non ancora del passato incontra il non ancora del presente. Futuro del passato e futuro del presente si incastrano con quel futuro della generosità che nell'ora la speranza ha appena immaginato e osato sognare.

Ora, l'attesa dell'insperato non elide il suo rovescio catastrofico: l'attesa dell'irreparabile generata dal principio di disperazione, di fronte alla disfatta del mondo ad opera del mondo (il lager e Hiroshima). Come è noto, chi più di altri ci pone di fronte alla problematica estrema del principio di disperazione è Günther Anders, su cui ha riportato utilmente l'attenzione Pier Paolo Portinaro, qualche anno fa. È altrettanto

risaputo che, in Anders, il principio disperazione si risolve in un'etica apocalittica che non lascia spazio alcuno alla salvezza, in antitesi perfetta al principio speranza di Bloch. L'apocalisse senza redenzione diventa, così, la culla di un'etica negativa: l'atto d'accusa contro il male e la negazione della salvezza si alimentano ed estremizzano reciprocamente. L'irreparabile vero sta qui: non nel compimento assoluto del male; bensì nell'impossibilità di fuoriuscirne. Qui l'indignazione morale quanto più si va facendo estrema, tanto più si condanna ad una denuncia sempre più impotente e, perciò, sempre più rabbiosa.

Il principio disperazione è da Anders, in fatto ed in teoria, poggiato sul carattere antiquato dell'umanità, dominata dagli strumenti e dalle cose che lei stessa ha forgiato e perfezionato. L'umanità si è qui incatenata con le proprie mani, affidandosi completamente al titanismo della tecnica. In Anders, l'umanità finisce con il patire la perfezione e la potenza della tecnica, al confronto della quale si esperisce sempre più impotente ed imperfetta. Tra umanità e tecnica, conclude Anders, v'è un dislivello prometeico. Prometeo, per l'appunto, è la prima vittima illustre della potenza della tecnica. Egli ne fa dono agli umani, ma manca di donare loro il sentimento e la ragione, per oltrepassarne i limiti e i pericoli. Incatenato alla rupe, si rende tardivamente conto di avere regalato agli umani una *speranza cieca* (*Prometeo incatenato*). La cecità sta proprio nell'incompiutezza del dono. Un dono incompiuto è, istantaneamente, eccesso di potere da parte del donatore: alla *hybris* di Giove, Prometeo contrappone la propria *hybris*. Si condanna, per questo, allo scacco e condanna gli umani alla progressiva soccombenza sotto il primato della tecnica.

Prometeo non cessa mai di sentirsi un Dio e rivendica, con orgoglio, questo suo status di pari di Giove. Gli umani sono stati, sì, abbandonati al loro destino da Giove, ma Prometeo tenta di sottrarli alla loro destinazione alla morte unicamente col ricorso alla tecnica come strumento di comando. Mentre lui si rivolta contro Giove, consegna agli umani il mezzo con cui, nel corso del tempo, si ribellano al

mondo e alla natura, tentando di serrarli sotto il loro ferreo controllo. Qui diventa più chiara la verità della consapevolezza tardiva di Prometeo: aver regalato agli umani una speranza che non vede. È vero che egli è stato animato da "troppo amore verso i mortali"; ma tenta, così, anche di ristabilire il suo primato divino caduto: vale a dire, la sua parità nei confronti di Giove, usurpatore di Saturno. Il Dio degli Dèi non può non punirlo; come la tecnica non può non punire gli umani, quanto più afferma il proprio controllo su di essi.

Ora, nel XX secolo il dominio della tecnica deflagra e diventa totale. Il dislivello prometeico tra umanità e tecnica vede in azione due fenomeni apparentemente contraddittori: onnipotenza della tecnica, ad un lato; impotenza dell'umanità, all'altro. L'umanità asseconda i deliri di onnipotenza della tecnica, entro il grembo della quale si rifugia, per poter attingere più acuminata leve di potere. Quanto più si scopre dipendente dalla tecnica, tanto più l'umanità priva di potenza è spinta ad esercitare potere sulla tecnica. Qui la tecnica è il *non plus ultra* della potenza; il potere sulla tecnica è il *non plus ultra* del potere. Potenza e potere stringono un patto scellerato: la tecnica è lasciata libera di dispiegare pienamente la sua potenza, nel mentre il potere ne assoggetta i flussi ed incassa i risultati. Il potere è qui *potere sulla potenza* della tecnica: il lager e Hiroshima iniziano a redigere proprio questa storia. Non per questo, qui inizia a scriversi la fine della storia fatta dagli umani e inizia quella scritta dalla tecnica. La storia della potenza è inseparabile dalla storia del potere. Gli umani che, prima mediavano tra potenza e potere, ora affermano il potere sulla potenza. Non mediando(si) più la potenza, si affaccia alla storia la forma suprema del potere sull'Altro.

L'incapacità di mediare la potenza, per gli umani che, ormai, vivono nell'involucro della tecnica, si fa mancanza di volontà. La mancata mediazione della tecnica ne fa dispiegare senza limiti la potenza. Sull'esplosione fuori controllo della potenza della tecnica si erge la forma più elevata e onnicomprensiva di potere sull'Altro fino ad oggi conosciuta.

L'Io perde la possibilità stessa di determinare e controllare la propria vita; non gli rimane che scagliarla con tutta la potenza del possibile contro l'Altro. Quanto più il potere sulla potenza della tecnica è elevato ed incontrollato, tanto più la vita dell'Io è lanciata violentemente contro l'Altro. Il controllo totale della vita dell'Altro diventa l'obiettivo primario del potere: solo così l'Io impotente può illudersi di essere ancora vivo. La morte e l'uccisione dell'Altro diventano la sua unica ed ultima ragion d'essere.

Possono gli umani fare un doppio passo: in qua e, insieme, in là, da questo destino catastrofico? Se seguiamo le tracce di Bloch, dobbiamo propendere per il sì; se seguiamo le orme di Anders, dobbiamo optare per il no. Ma possiamo distinguere nettamente il principio speranza dal principio disperazione? Riteniamo di no. Ma, per non separarli, dobbiamo prendere le distanze tanto da Bloch che da Anders, pur essendo loro grati, per le molte e preziose indicazioni che hanno saputo elargirci.

Le tracce che la speranza segue e semina conducono dal disperato all'insperato. L'irreparabile della disperazione si muta nell'inatteso della speranza. Uscendo dalla disperazione attraverso la scelta della speranza, umanità e mondo vengono visti, di nuovo, come sono effettivamente. Con la differenza che, ora, ben dentro l'umanità e il mondo *così come sono* vengono ricollocati l'umanità e il mondo *così come non sono mai stati e non sono ancora*. L'esistente non potrebbe avere vita alcuna, se non fosse continuamente attratto dal non esistente e dal non ancora, da cui è plasmato e che lui stesso plasma, perché ne è parte costitutiva. La realtà più vera dell'umanità e del mondo non è il *così è*; bensì il *così non è ancora*. Se così non fosse, umanità e mondo non si sarebbero mai affacciati alla vita e mai avrebbero potuto durare e cambiare. L'esistere, per essere tale, non può che procedere attraverso ciò che ancora non è; altrimenti soccomberebbe senza scampo, divorato interamente da se stesso. L'impulso che lo muove dall'interno è proprio il non ancora.

Se così è, la speranza non è mera affermazione di desideri puri e di sogni fatti ad occhi aperti. Essa si distingue dai desideri e dai sogni, perché, diversamente da essi, non è *mai* volontà di potenza, mai ipertrofia dell'Io e atrofia dell'Altro: cioè, non è mai delirio sotto sembianze desideranti. Le speranze, nel loro senso più profondo, non sono proiezioni per e al servizio dell'affermazione dell'Io. Tantomeno, intervengono sulla realtà dall'esterno, ma dall'interno la pilotano verso il suo esterno: esse dimorano proprio in quel mondo che le oscura. Il viaggio nelle tenebre dell'irreparabile libera le speranze poste in cattività. Nell'anima della vita e del mondo sta la salvezza della vita e del mondo, proprio all'incrocio di disperazione e speranza. Il terribile e l'irreparabile, la disperazione e la sventura sono i compagni di viaggio della speranza. Compagni da cui, nel momento della svolta, essa si e ci separa, deviando per un percorso di salvezza.

La speranza, però, non si illude e non ci illude: il terribile e l'irreparabile, la disperazione e la sventura aspettano al varco anche l'inizio nuovo della svolta. Non si dà speranza fuori del confronto e del conflitto con le tenebre della disperazione. Quando la speranza esce dalle tenebre, sa perfettamente che è per un tempo breve. Ma da quel tempo breve ricomincia il suo viaggio di ricerca. Ad ogni svolta della speranza, l'inatteso e l'insperato sono toccati e ci toccano, perché hanno toccato la disperazione. Ogni svolta della speranza, inevitabilmente, ha per destino la ricerca di nuove espressioni reali dell'insperato. La speranza lotta con l'irreparabilità della disperazione, guidata dall'insperato. Non solo cambia le forme del mondo, i volti degli umani e le voci dell'umanità; essa stessa è obbligata a mutar forma, volto e voce, se vuole continuare a vivere e mutare. L'insperato è, così, la *speranza della speranza*. La speranza non può mai rinunciare a sperare. Come non si era potuta fermare davanti alla disperazione, così non può fermarsi davanti alle sue conquiste più nobili: sia perché ogni conquista è provvisoria e reversibile, sia perché ogni esito favorevole non è

che il flebile batter di ciglia della luce nell'oscuro entro cui siamo immersi.

Al loro punto di incrocio, speranza e disperazione sono meglio identificabili. Possiamo, così, agevolmente osservare che la speranza non è l'ultimo asilo dei disperati; analogamente, siamo messi in grado di rilevare che la disperazione non è il rifugio dei pieni di speranza che la storia e la vita hanno sbaragliato. La speranza è anche una prassi; così come la disperazione. E le prassi della speranza e quelle della disperazione si incrociano e confliggono. Le une non sono il ricovero della sconfitta delle altre. Chi si sente disperato, perché gli è rimasta solo la speranza, sta devalorizzando le sue energie migliori; lo stesso dicasi per chi si sente sobbalzato nella disperazione dalla sconfitta di tutte le sue speranze. In entrambi i casi, alla base della speranza e della disperazione v'erano pulsioni di potere. La speranza non è un'arma; allo stesso modo, la disperazione non è l'antro buio dell'impotenza verso cui regrediscono gli sconfitti e/o i delusi. Chi si dispera, per non aver realizzato i propri desideri e sogni (di potere), in realtà, non ha mai sperato, ma ha sempre coltivato e inseguito un calcolo di potenza. Non ha mai sperato, perché non ha mai veramente amato. Non ha mai veramente amato, perché non ha mai fatto dono illimitato e disinteressato della propria vita.

La speranza che delude può spingere alla disperazione, così come la disperazione può diventare il tempo vuoto che si edifica come assenza o, addirittura, morte definitiva della speranza. Lungo queste trincee fortificate, speranza e disperazione intrattengono un legame perverso, se non mortifero. Possiamo staccarci da questo contatto catastrofico, se ne individuiamo il punto di partenza: la speranza che non vede. La speranza cieca non è in grado di mantenere le sue promesse, perché incapace di trovare l'insperato ingiustamente sottratto al tempo. Essa, dunque, diventa cieca, incapace di inaugurare un'alba nuova, tracciando le vie della rinascita. Sorella siamese della speranza che delude è la speranza che illude. Essa non mantiene l'impegno della promessa fatta, in un modo del tutto particolare: della promessa, propone o

fabbrica dei surrogati che sospingono l'insperato verso l'abisso, lusingandolo del contrario. Giustamente, Bloch ritiene che questi gironi siano la dimora dei più pericolosi malfattori e debilitatori del genere umano. Ma perché la speranza non trova l'insperato? Perché non l'ha mai profondamente ed effettivamente sperato. Ci ricorda il grande Eraclito:

Chi non spera il non sperato non lo può trovare; esso non è rintracciabile, è inaccessibile (Fr. B. 18).

Sperare nell'insperato significa cercarlo e trovarlo nell'oscuro: cioè, ripiegando dai tempi e luoghi esterni ai tempi e luoghi interni dell'inaccessibile. Non v'è traccia esterna dell'insperato. Abitando nella speranza, l'insperato è esperibile emotivamente dall'interno. La speranza abita l'oscuro; non per questo, lo rende accessibile. Semplicemente, soggiorna e viaggia entro le sue viscere. Ne può, perciò, fuoriuscire: nel venirne fuori, si illumina e illumina il mondo. Dall'esterno, l'oscuro è inaccessibile: tracce certe di esso non sono reperibili. Anzi, all'esterno dell'inaccessibile, tutto si pone e spaccia come accessibile, se non trasparente. La speranza inizia un viaggio di ricerca. Il suo viaggio trova l'insperato: per questo decisivo motivo in più, l'insperato è la speranza della speranza.

Ma qui trovare l'insperato ha il significato particolare di incontrarlo, per farsi abbracciare da lui e per abbracciare il mondo e la vita. Prima e fuori di questo incontro, l'insperato esiste soltanto come giustizia e felicità estorte al mondo e alla vita. Fino a che non irrompono i tempi e i luoghi della speranza che rendono giustizia al tempo, l'insperato permane una figura esterna dell'inaccessibile. Qui il viaggio di ricerca della speranza libera l'insperato dall'ingiustizia che l'ha segregato, schizzando via dalla storia universale dell'oppressione e piantando, nel pulsare dell'attimo reso vivente, i passi della salvezza. La speranza mantiene le sue promesse solo se riesce a conficcare nell'attimo che si estende oltre il proprio orizzonte, all'indietro e in avanti nel tempo, i

segni e gli eventi della salvezza; altrimenti o delude o illude, finendo in pasto alla disperazione o ai disperati.

La speranza che libera dall'ingiustizia l'insperato è il duro corpo a corpo dell'Io con se se stesso: deve definitivamente rinunciare a farsi Dio, per poter essere detronizzato come creatore dell'essere e come padrone del mondo. Rinunciando ad essere Dio, l'Io cessa finalmente di cercare l'insperato nel groviglio delle proprie ossessioni e dei propri deliri. Cercare l'insperato nel circolo chiuso del proprio confine è esiliarsi dalla vita e dal mondo, dalla parola e dalla voce. L'esilio dalla vita e dal mondo, dalla parola e dalla voce dà avvio ad un processo di disintegrazione della speranza. La salvezza perde i suoi passi e le sue parole: qui nessuna voce è più ascoltata; nemmeno la propria. L'incontro è sradicato come possibilità: nessun viaggio è qui possibile, poiché l'orizzonte dell'Altro è cancellato o messo in catene. *L'insperato è l'Altro*. L'Io che smette di saperlo, cessa di incontrarlo. Rimane prigioniero della stretta mortale dei propri deliri di onnipotenza. Farsi Dio in terra è l'unica carta che gioca, in un gioco che ha definitivamente smarrito la libertà. Un gioco di potere dalle conseguenze luttuose: narrarle diventa sempre più difficile, drammatico e amaro.

L'incontro con l'insperato fa affacciare il futuro nel presente: lo libera dagli scacchi suoi e del suo passato. Nel contempo, fa saltare il presente fuori dal ripiegamento nella catastrofe. Dal varco dell'insperato irrompono i passi della salvezza che toglie il cappio dal collo del tempo. Nell'insperato, perciò, tutti i tempi si incontrano, si mediano e rigenerano, lasciandosi alle spalle l'omogeneità addizionale dell'attimo, accumulato e stratificato stancamente dal passato verso il futuro. La speranza, allora, è l'eredità vera del tempo, perché solo essa ne rispetta le scansioni interne e, dunque, solo essa può salvarlo. Si può avere speranza nel tempo solo ereditandolo; ereditarlo, però, significa trasfigurarlo secondo gli slanci di giustizia che ne vivificano il cuore sofferente, dall'origine delle origini alla meta delle mete. Il tempo perduto serrato nei ceppi dell'ingiustizia viene salvato dal tempo inatteso che la speranza apre dal presente verso fu-

turo. Il futuro cessa di essere remoto: è futuro del presente e, nel contempo, presente del futuro. Non solo il futuro, dunque, è spazio non concluso; il tempo tutto intero è spazio mai chiuso. Il tempo come spazio è esattamente l'apertura dello spazio. A sua volta, lo spazio come tempo è ridislocazione mutevole del tempo. Possiamo quindi, concludere: come lo spazio risveglia il tempo così il tempo scuote lo spazio.

Nel viaggio di ricerca della speranza tutti i tempi e tutti gli spazi si riabbracciano tra di loro. Non è, questo, un atto fondativo; tantomeno una fondazione. Siamo oltre il fondamento e l'infondato stesso, perché il viaggio fissa e muta la rotta. La speranza come fondamento sarebbe una speranza deprivata di viaggio: per questo, l'infondatezza stessa della speranza non può essere "fondata". Il viaggio della speranza non è un infondato o un infondabile; piuttosto, un mutante che muta l'origine e la meta e che è, a sua volta, mutato da origine e meta. È, così, che i *passi* della speranza si fanno *storia* della salvezza. La storia della salvezza è sempre metamorfosi. Metamorfosi persino del sempre eguale: la salvezza, agganciandolo, trasfigura il ripetuto, poiché lo reca tra le braccia dell'inedito che, in quanto insperato, era lì in attesa, per incontrare ed essere incontrato.

L'effetto più considerevole della catena dei processi a cui si è appena fatto cenno sta nella circostanza che l'eterno ritorno del tempo allo spazio e dello spazio al tempo apre il *non ancora* del tempo all'*altrove* dello spazio; e reciprocamente. Ed è qui che possiamo renderci meglio conto che il viaggio di ricerca della speranza non è operazione di conquista del tempo e dello spazio; ma loro esplorazione. La salvezza del genere umano e del mondo si gioca qui nella dimensione dell'apertura infinita: o è (anche) salvezza dello spazio/tempo cosmico, oppure non è. Nel tempo e nello spazio salvati sta la salvezza della vita e del mondo. Se l'insperato è la speranza della speranza, salvare il tempo e lo spazio è la rotta di navigazione della speranza. Lo sguardo della speranza, allora, deve essere gettato oltre tutti i confini temporali e spaziali, non senza aver prima "visto" e "sen-

tito" la ricongiunzione cosmica di spazio e tempo. Non si tratta di *anticipare* spazio e tempo; piuttosto, ciò che urge è abitare le loro concatenazioni viventi con gli slanci vitali della speranza. La speranza rende abitabile il mondo, proprio abitandolo.

A questo approdo del discorso è più compiutamente avvertibile la discrepanza tra la nostra posizione e le "Tesi" di Benjamin. Diversamente da lui, difatti, non siamo dell'avviso che il futuro sia stato totalmente estirpato dal presente del mondo, al punto che - come l'Angelo Nuovo di Klee - siamo condannati a volgergli le spalle, fissando in eterno lo sguardo sulle rovine del passato. Il presente senza futuro è il tempo della disperazione della speranza; e l'abbiamo visto. È il tempo in cui la salvezza si pone come redenzione del passato, nell'attimo che ricompono l'infranto, strappando il futuro al passato. La redenzione è proprio ricomposizione dell'infranto e sottrazione della storia alla sovranità dell'ingiustizia e al suo potere giudicante. Per Benjamin, come è noto, tale storia è saldamente nelle mani dei vincitori e, per questo, essi non smettono mai di vincere.

Se configuriamo il cammino della salvezza come viaggio della speranza nell'insperato, lo scenario muta; e abbiamo visto anche questo. Cerchiamo di illustrarlo meglio.

L'insperato non è il futuro rimasto prigioniero nel passato; bensì è futuro di tutti i tempi. Cioè: è istantaneamente futuro di passato, presente e futuro. Il tempo è sempre interdetto in tutte le sue scansioni (passato, presente e futuro). E, così, il futuro rimane preda non solo del passato; è anche ostaggio del presente. Persino, il "futuro del futuro" è colonizzato. Ora, il movimento della redenzione va dal *passato al futuro*: il presente è stazione di transito, trascinato oltre se stesso da un impulso che rivoluziona l'attimo, in forza di un diritto e di una giustizia superiori e, insieme, mitici che ne dichiarano autoritativamente l'insopportabile miseria. La terra promessa è, perciò, la terra delle origini e, insieme, la terra del compiuto mai stato. Il cammino della speranza, invece, va dal *futuro al futuro*: la speranza rimette in dialogo e dà voce al futuro di tutti i tempi. Per questo,

tutti i tempi si possono riabbracciare nella luce della salvezza che fa ripartire, di nuovo e all'infinito, il cammino della speranza. E, dunque, qui la terra promessa è la terra dell'incompiuto della salvezza. Ma non solo terra; anche spazio e tempo dell'incompiuto. Lo spazio/tempo dell'incompiuto, per la speranza, resta sempre ed eternamente da percorrere. Meta e origine slittano l'una nell'altra, rideterminandosi senza posa. La salvezza è inultimabile: transitando nella sua inultimabilità, ci spostiamo dal futuro al futuro, ogni volta che viaggiamo nel tempo (passato/presente/futuro). L'insperato, allora, è l'Altro che ci fa permanere nell'Altro e che continuamente all'Altro ci riconduce. Il viaggio dal futuro al futuro a cui la salvezza ci indirizza e sprona è qui esprimibile nella sua forma più intensa e palpitante: viaggio *dall'Altro all'Altro*. Come dire: il mondo che deve venire è in questo mondo che c'è, se la speranza lo abita e lo rende abitabile.

Ma soltanto il far dono della vita apre alla speranza e sospende il potere. La pretesa dell'Io di farsi Dio è il controcanto opposto al donare e al perdonare che sono, così, esiliati nella disperazione. Il viaggio della speranza è cancellato. Dove il viaggio dall'Altro all'Altro viene meno, lì mette radici e prospera il viaggio dell'Io contro l'Altro, nucleo germinale di ogni fonte e forma di potere. Nel corso del viaggio di ricerca dell'Altro, l'Io si rimpicciolisce: cioè, rinuncia al potere e, quindi, si immette sulla strada della giustizia. Il giusto è colui che cammina verso l'Altro, recandolo già in sé. È, così, che lungo i sentieri della giustizia fiorisce il *plus* della speranza; nel *plus* della speranza, il dono spicca un balzo fuori di sé, trasformandosi in *plusdono*. Donare la vita generosamente e senza limitazione alcuna è, difatti, *più-che-dono*: dono della giustizia.

Fare dono della giustizia apre un pianeta di senso nuovo: la *giustizia del dono*. La svolta rispetto all'essere qui si compie attraverso la rottura incontrovertibile con l'ontologia della giustizia (dell'essere) che istituisce un antagonismo irri-componibile tra diritto nuovo e diritto antico, oppure si cela dietro gli apparati impersonali delle norme codificate. La giustizia ontologica perde l'*humanitas* e la *pietas*, trasfor-

mandosi in un glaciale ordigno regolatore: l'essere tenta, così, di giustificare e far passare come legittimi la sua volontà di potenza e il suo potere di vita e di morte. Ora, conferire *humanitas* e *pietas* alla giustizia significa renderla partecipe dello spirito del dono. Nessun corpo/anima può essere tenuto in proprietà e/o smistato in tempi e luoghi disumanizzati e disumanizzanti. La giustizia non può e non deve risolversi in vendetta e persecuzione; tantomeno, può costruire la riparazione come scambio tra offesa e retribuzione del danno. Una giustizia siffatta, esattamente come l'essere, *prende* sempre e mai *dona*, facendo calare l'ombra sugli universi del donare. Ma una giustizia svuotata del donare è una giustizia in contraddizione con la libertà: cessa di essere depositaria di sentimenti d'amore. La giustizia del dono è dono della vita con una intensità inaudita: in tutti i tempi e in tutti gli spazi, esalta i diritti inalienabili della vita libera e della natalità felice.

Diritto alla giustizia e giustizia come dono, come è agevolmente intuibile, delineano situazioni differenti. Se ognuno ha diritto alla giustizia, l'esercizio della giustizia come dono esula il mero campo dei diritti. Per superare i limiti dell'impersonalità fredda e delle convenzioni giuridiche e per sciogliere la catena non confessata dei risentimenti e degli odi, la giustizia deve saper fare un passo oltre i diritti: cioè, coniugarli con un sentimento d'amore per l'Altro. È necessario, quindi, stabilire una nuova postazione di partenza: prima di esigere il *mio* diritto, devo camminare verso il diritto dell'Altro. Nel corso di questo difficile cammino, alla giustizia del dono tutti possiamo finalmente dire: *grazie*.

Oltre il dono e oltre l'essere ci imbattiamo nella giustizia del dono. Possiamo, quindi, affermare con più forza: questo oltre segna il principiare continuo della salvezza. Nell'attimo entro cui passa, aprendolo a tutti i tempi e a tutti gli spazi, la salvezza ricomincia. E ricomincia non attraverso il transito dal pericolo, ma raccogliendo il sangue di tutte le ferite inferte dal potere e dall'ingiustizia, dalla notte dei tempi in avanti. Ogni istante è istante della ferita e chiama, dunque, la salvezza. Ogni istante la via della ferita è attraversata e

lenita dal cammino della salvezza. Ogni istante la salvezza salva la vita e la morte, perché non istituisce un nuovo diritto contro l'altro, una nuova giustizia contro l'altra. La via della salvezza si sgrava, così, della zavorra della tragedia dell'ontologia e dell'ontologia della tragedia: non ha bisogno degli eroi animati dall'indignazione e degli impavidi armati dal diritto, ma dei giusti nutriti dalla speranza che salva.

Antico e nuovo diritto (tragici entrambi), antica e nuova giustizia (ontologiche ambedue) non si fronteggiano più sulla scena. La speranza che salva e la salvezza che spera li eccedono: dislocano, in una tessitura infinita, lo spazio/tempo dei giusti che edificano lo spazio/tempo della libertà. Qui giustizia, felicità e libertà si incontrano e camminano insieme, dall'alba al tramonto: continuamente passano e continuamente ricominciano. Esse, finalmente situate oltre il tragico e l'ontologico, ritrovano la (loro) parola e la (loro) lingua. Non è più il tormento della disfatta a parlarci con il suo linguaggio pietrificato; nemmeno è la vittoria della forza a riproporre il linguaggio della potenza. I giusti stanno in uno spazio/tempo che non è né dei vinti e né dei vincitori, anche se della sconfitta, come ci ha insegnato Marguerite Yourcenar, sanno ascoltare e vedere la nobiltà. Nel tempo dell'ingiustizia, i giusti non possono fare altro che sperare operosamente in un tempo senza vinti e vincitori. Un conflitto irremovibile e intransigente fa capolino sul palcoscenico. Ma è un conflitto che non è più parlato dai linguaggi della morte e della distruzione; bensì lascia parlare i linguaggi della speranza che salva e della giustizia del dono.

Così stando le cose, il presente è il crocevia dell'*oltre*: tutti i tempi e i luoghi si abbracciano in esso nel passaggio verso l'*oltre*. Ed è questo abbraccio a costituire l'*oltre*. Nasce da qui un pensiero del presente come *pensiero dell'oltre*; cioè: come intimità con l'*Altro*. Dove questa intimità è respinta e sradicata, nascono la belligeranza e l'abuso di relazioni di potere ciniche e amorali, indifferenti alla vita e, perfino, alla morte dell'*Altro*.

Ma dalle feritoie di queste proiezioni le ragioni degli oppressi e la storia dell'oppressione a cui sono stati assogget-

tati vengono fuori con una intensità dilacerante: non come *ricordo*, ma come *ferita* sanguinante che dal presente macchia tutti i tempi. Il potere che abusa dell'Altro è un potere che ferisce. Gli oppressi rimangono nel sangue di questa ferita e sono condannati a sanguinare in eterno, se dalla ferita non schizzano via. Il pensiero dell'oltre e dell'Altro si forma e muta in questo magma infuocato.

Qui il tempo e il luogo della salvezza non sono situati dove si erge il pericolo (come ha iniziato a dirci Hölderlin), ma dove sanguina la ferita. La ferita è più che un pericolo: è esperienza riattualizzata del dolore e dell'ingiustizia; non semplice rischio. Diversamente dal pericolo, la ferita è inaggrabile, poiché l'oppressione che cala dall'alto della potenza del potere non è schivabile. Diversamente dal pericolo, ancora, la ferita non è attraversabile: percorrendo il tunnel del pericolo, si può trovare, alla fine, la luce della salvezza; la ferita, invece, è intransitabile. Si può solo raccogliere il suo sangue e farne dono al tempo che fremente nella e per la libertà. La giustizia del dono fa presa proprio su queste appassionate, ma dolorose stratificazioni della storia del tempo. È grazie a questa donazione che si schizza fuori dalle ferite del tempo, costituendolo come spazio della salvezza.

4. L'etica paradossale

La danza tra l'orrore e le sue maschere è da sempre sotto gli occhi dell'umanità: con l'ingresso nel nuovo secolo, anzi, essa si è fatta sempre più macabra. Gli umani si trovano radicati nel male che, come ci ricorda Paci in un denso e breve saggio del 1974, compare come una delle radici della vita. Il male è, dunque, una delle determinanti del senso e del non senso della vita. Niente come il male e il dolore, ci rammenta Paci, è presente nelle nostre vite. Il male estremo, continua Paci, sta nella *falsità completa* del mondo reale. Qui il mondo falso è il mondo del male che si fa realtà. Pervenuti a questo snodo, possiamo terminare di seguire Paci nel suo tentativo di elaborare una "fenomenologia del negativo", poggiata sulla questione ontologica per eccellen-

za: il contrasto tra essere e non essere, da cui viene derivato il non essere dell'essere e/o l'essere del non essere.

Ma non è, questo, l'asse della nostra ricerca. Il punto nodale, per noi, non è dato dal rapporto tra essere e non essere; bensì dalla connessione che gran parte della filosofia occidentale fa mancare: quella tra essere e Altro. Tale connessione è necessariamente l'anello mancante, poiché l'Altro è già nell'essere. L'essere è sempre essere Altro: essendo Altro, si svincola sia dai dettami dell'ontologia che dai richiami della metafisica. Ancora meglio: l'Altro falsifica proprio l'essere, mostrandone l'inconsistenza e la fallacia. È in questa prospettiva che siamo interessati al problema del male, di cui ora vogliamo scandagliare i fondali etici. Nondimeno, assumiamo il discorso di Paci come riferimento, poiché pone, con grande finezza, una questione di grande rilevanza: il male come falsità del mondo reale. Seguendo questa pista di indagine, siamo indirizzati verso problemi etici di assoluto rilievo.

Abbiamo visto poc'anzi che il potere ferisce gli oppressi e che, da questa angolazione, essi sono le vittime della storia. C'è un passaggio di Nietzsche, nel suo "frammento di Lenzersheide" sul nichilismo europeo, che si incrocia particolarmente col nostro discorso. Riportiamolo per esteso:

La morale ha dunque protetto la vita dalla disperazione e dal salto nel nulla presso quegli uomini e quelle classi che sono stati violentati e oppressi da altri *uomini*: giacché è l'impotenza nei confronti degli uomini, e *non* l'impotenza nei confronti della natura, che genera la più disperata amarezza nei riguardi dell'esistenza. La morale ha trattato come nemici coloro che detenevano il potere, i violenti i «signori» in genere, dai quali l'uomo comune doveva essere protetto, cioè *anzitutto incoraggiato, rafforzato*. La morale ha quindi insegnato a *odiare* e a *disprezzare* nel modo più profondo quella che è la caratteristica fondamentale dei dominatori: *la loro volontà di potenza*. Abolire, dissolvere questa morale: ciò significherebbe conferire all'istinto più odiato un sentimento e una valutazione *opposti*. Se il sofferente, l'oppresso *perdesse la fede* nell'averi il *diritto* di disprezzare la volontà di poten-

za, entrerebbe nello stadio della più nera disperazione. Ciò avverrebbe se questo carattere fosse essenziale alla vita, se risultasse che anche in quella «volontà di morale» è camuffata solo questa «volontà di potenza», che anche quell'odio e quel disprezzo è ancora una volontà di potenza. L'oppresso si renderebbe conto di stare *sullo stesso piano* dell'oppressore, e di non avere alcun *privilegio né rango superiore* rispetto all'altro (punto 9).

Troviamo qui prefigurato il terreno di quella critica della morale che costituisce la dimensione della giustizia oltre la polarità oppresso/oppressore, entro il cui seno la volontà di potenza del signore e quella del servo si esercitano l'una contro l'altra. All'interno del circuito di questa morale cieca e strumentale mai può essere approssimata una dimensione non contemplante né vinti e né vincitori: cioè, non si accede mai all'orizzonte dei giusti e della giustizia come dono. È chiaro che Nietzsche - nel passaggio sopra riportato e in numerose altre opere - demistifica il discorso morale, nel suo complesso, come discorso di asservimento: potere e dominio dal lato del signore; vendetta e risentimento da quello del servo. In ogni caso, qui la morale si rivolge contro l'umanità stessa. In un solo colpo, con Nietzsche, siamo oltre il nichilismo, la metafisica e l'ontologia.

Perché la morale raccoglie nel suo bozzolo la dialettica perversa servo/signore? Per il motivo che l'etica è portatrice di paradossi che, quando non sono oggettivati criticamente, danno luogo a scelte di valore funzionali a scopi utili. I linguaggi della "doppia morale": permissiva e mobile per l'Io; inflessibile e obbligante per l'Altro, sono prodotto anche di uno sfaldamento etico.

Lo sfaldamento appena indicato palesa la rimozione profonda della presenza dell'Altro. Come ci ricorda R. Guarini, *prima* viene sempre l'Altro e *prima* v'è sempre la presenza d'Altri. Tutte le questioni etiche, conclude Guarini, si riducono a questi semplici asserti. E, dunque, esse non girano intorno a valori universali, ma all'esistenza *altra* e dell'Altro. Quelle del signore e del servo, cristallizzando figure polari

intorno all'io, non sono propriamente etiche. L'insuperabilità dell'Altro e della sua presenza: sta qui il nucleo caldo dell'etica che, così, è felicemente strappata ai tentacoli delle narrazioni di potere dell'ontologia e alle astrazioni pure della metafisica.

Il punto è questo: è proprio l'umano a porre - sempre - problemi morali. Nasce da qui la problematica etica: l'umano pone problemi morali proprio tematizzando l'Altro. Dove l'Altro non è tematizzato siamo semplicemente (e volgarmente: come nel caso della xenofobia e del razzismo) posti in faccia a discorsi e pratiche di potere. Discorsi e pratiche che, qualche volta, possono anche essere attuati in perfetta buona fede. E ciò rende le cose veramente terribili. La buona fede può mietere vittime con una catena infinita di atti perversi, ritenuti all'opposto virtuosi. Nella circostanza, la buona fede è la diretta conseguenza di un'autoinvestitura: i meccanismi della buona fede convertono i determinanti di valore in autodeterminazione etica. Il soggetto in buona fede è qui in pace col mondo e con se stesso, sicuro di essere il portatore del bene assoluto, in nome del quale può commettere e commette i più atroci delitti; all'Altro non rimane che uniformarsi. Il soggetto in buona fede è una delle figure più estranee ed estraneanti dell'io che si fa Dio, di cui abbiamo indagato i dispositivi di formazione.

La rimozione del tema dell'Altro dalla discussione etica rende palese un fenomeno, per lo più, occulto ed occultato: l'etica rimane bloccata alla dimensione assiologica, non riuscendo mai a divenire una problematica. I paradossi etici, dai quali il servo e il signore non riescono a fuoriuscire, denunciano proprio questa mancata trasformazione. Ed è la problematica etica, non già l'assiologia, che può produttivamente porci di fronte all'*irregolarità* dell'umano e del sociale che, a ben guardare, ne costituisce la *regolarità* più profonda.

L'urgenza che affiora prepotente è quella di emanciparsi dai paradossi dell'etica, per far vivere un'*etica paradossale*. Ci si affranca dai paradossi dell'etica, ponendo l'Altro come stella polare delle proprie scelte e dei propri valori; si dà re-

spiro ad un'etica paradossale, *vivendo con e per l'Altro*. Uscire dai paradossi dell'etica, per vivere l'etica come paradosso: sta qui una risposta possibile alla crisi dell'etica come legislatore universale che, manifestatasi con la società di massa di inizio Novecento, è definitivamente esplosa negli ultimi due decenni.

Nelle sabbie mobili dei paradossi dell'etica, l'Io rimane fermo al suo orizzonte normativo e valoriale, entro il quale vuole irretire l'Altro. Il linguaggio qui divora e vomita i simboli che produce, allontanando dall'etica paradossale; forse, addirittura, la nega. E ciò risulta tanto più vero, quanto più siamo resi consapevoli di un'evidenza contraria di prima grandezza: l'etica paradossale è l'etica dell'*altruismo*, dove l'Io è tale proprio perché è per e con l'Altro.

Siamo qui oltre i contesti dell'etica della solidarietà che, pure, ha un ruolo positivo nelle relazioni sociali e interpersonali. Nell'etica della solidarietà l'Altro rimane ancora un'entità separata: si è *accanto*, non ancora *con e per l'Altro*. Da una posizione di prossimità ideale e valoriale si decide in che misura farsi carico della problematica esistenziale dell'Altro: l'Io e l'Altro rimangono qui ancora divisi. Manca ancora la compartecipazione e determinazione reciproca dei propri valori di riferimento. L'Io solidale è disponibile rispetto all'Altro; ma non è ancora innamorato di lui, poiché ancora troppo innamorato di se stesso. In quanto ancora espressione dell'amore di sé, rimane esposto alla influenza del narcisismo. Dove l'amore di sé non è vitalizzato e infinitizzato dall'amore per l'Altro, là le gratificazioni dell'Io prendono il sopravvento. Il donare è qui perverso: nella migliore delle ipotesi, diventa l'espressione di una forma caritatevole di superiorità.

L'etica paradossale, invece, spoglia l'Io dalle malattie dell'egoismo, poiché non lo spinge più sull'orlo delle acque del narcisismo. L'Io innamorato dell'Altro non ha bisogno di curare i suoi traumi col narcisismo e l'autogratificazione, oppure con le armature e le armi della potenza del potere. Si lascia andare, senza più pretendere che umani e cose vadano a lui. L'etica paradossale è, perciò, *etica del donare*.

Ora, soprattutto sotto quest'ultimo ordine di considerazioni, emerge come i paradossi dell'etica producano una *mimetica*, entro la quale si è sempre schierati *a favore* di qualcosa o qualcuno, per trarne un utile; non già aperti *verso* qualcosa o qualcuno, definitivamente oltre gli ambiti dell'interesse egoistico. Si precipita qui nell'abisso delle etiche proprietarie che sono custodia e custodi dell'utile strumentale. Ora, i custodi e le custodie non *donano*; ma *chiedono*. E chiedono, per *avere*. E hanno, per *accumulare*. Avere ed accumulare: ecco il dramma di tutte le etiche utilitaristiche e dei custodi, in particolare. Ci imbattiamo, così, in un'altra delle figure estranee ed estranianti dell'Io che si fa Dio. L'etica che trascorre in mimetica è la maschera perfetta delle falsità del reale, di cui diventa lo scudo protettivo, imbracciato come un'arma dall'Io che si fa Dio.

Facciamo un passo indietro. Partiamo dalla massima greca: "tra amici tutto è in comune", come con finezza e rigore ha ricostruito J.-P. Vernant nelle sue indagini sul nesso inscindibile tra mito e politica. Nella massima reperiamo alcuni dei cardini del mito e della filosofia dei Greci: in particolare, la costruzione dell'arena comune degli amici, con la conseguente esclusione dei nemici. Se, però, proviamo a decostruirne l'area di significato, deviandone del pari il senso, possiamo impostare una discussione diversa.

Allarghiamo l'area della comunanza dagli amici ai nemici, concependo l'Altro come amico, anziché come nemico. Che è come dire: non necessariamente coloro che non condividono le medesime scale di valori sono posti e si pongono in relazione di inimicizia. All'interno e/o all'esterno della comunità politica, dunque, il medesimo straniero non è perciò stesso il nemico. Apparentemente ci muoviamo in una prospettiva altera rispetto a quella greca; ma solo parzialmente è così. Se estendiamo il campo di vigenza della comunità della *polis* allo spazio/tempo globale, non è più così. Tra comunità della *polis* e, per così dire, comunanza cosmopolitica dello spazio globale si danno, sì, delle cesure, ma anche delle linee di transizione. Ora, lo spazio/tempo cosmopolitico è quello che caratterizza la globalizzazione, con le differen-

ze, le contaminazioni e le comunanze che la solcano. L'etica paradossale, proprio in tale spazio/tempo, può trovare il suo campo di germinazione ed applicazione privilegiato.

Dello spirito greco originario, l'etica paradossale condivide il principio base, secondo cui i legami della comunanza si impastano col sentimento della *philia*. Ora, l'etica paradossale fa un ulteriore passo in là: il sentimento dell'amicizia non rende pari i *simili*, ma i *dissimili*. Nasce proprio così lo spazio comune autentico, in quanto la comunanza è tra diversi resi, per questo, pari. Il sentimento dell'amicizia, per l'appunto, *rende pari i diversi*. Si nobilita, quindi, nobilitando le sfere delle relazioni interpersonali e interumane. Da qui retroagisce sullo spazio e sui tempi della relazione politica: dalla comunità interumana l'amicizia si proietta verso la comunità politica, penetrandola e trasfigurandola.

Ancora: nelle sfere dello spazio/tempo cosmopolita il sentimento dell'amicizia può tendersi fino alla fratellanza. L'etica paradossale segna, proprio a questa altezza, il suo sviluppo massimo: dal sentimento dell'amicizia al sentimento della fratellanza. Qui la comunicazione come comunicazione che va dall'Altro all'Altro tocca l'apogeo. L'Io che ha l'Altro in sé e che si innamora dell'Altro, rimpicciolendo se stesso, è più dell'*amico*: è il *fratello*. La relazione tra Altro e Altro si fa, dunque, relazione tra fratelli. Qui il paradosso estremo, ma consequenziale dell'etica paradossale.

Come con acume rileva Vernant, è soprattutto tra diversi esistenti ed avvertiti come pari che si sviluppa il massimo conflitto; un conflitto che, proprio per le basi che lo motivano e per l'ambito entro cui si muove, assume le forme della creatività partecipativa. La comunanza nella e della diversità rende possibile la creazione di nuove unità di senso e di significato che non eliminano le differenze, ma approfondiscono i rapporti di parità. Possiamo, pertanto, concludere: più si diventa fratelli, più si alimenta il conflitto creativo; più si alimenta il conflitto, più si diventa fratelli.

Dall'amicizia alla fratellanza: è, questo, un percorso d'amore, perché tra i diversi esistenti su basi paritarie si inserisce il coagulante della fiducia reciproca. Il composto diversi-

tà/fiducia/parità funge da propellente di relazioni d'amore. Essere fratelli è qualche cosa di più di essere innamorati dell'Altro; è amore che scaturisce dall'innamoramento, anche se non coincidente con l'amore per la persona amata. Essere fratelli significa essere uniti dalla fratellanza dell'amore e dall'amore della fratellanza. Ecco un altro potente paradosso dell'etica paradossale. In tutti questi casi, il percorso d'amore è attivato, all'origine, dal rimpicciolimento che l'Io fa di se stesso, facendo a ritroso il percorso che l'ha condotto a farsi Dio. Rimpicciolendosi, l'Io opera una secessione dalle sue strutture egotiche e percorre tutte le distanze interiori ed esteriori che lo separavano dall'intimità con Altro.

Proprio qui si stabilisce una frattura con la filosofia dell'eros platonica, secondo cui nell'Altro amiamo l'immagine di noi stessi (*Fedro* e *Alcibiade*). In parte ciò è vero, a patto di ricomprendere nelle strutture dell'essere anche le strutture dell'Altro. Se, invece, l'Altro è situato sempre e tutto fuori dell'essere, l'amore viene ridotto a specchio riflettente i sentimenti dell'Io. L'Altro, così, non può che diventare un'immagine riflessa dell'Io e, quindi, ridotto ad un simulacro. L'Io che si fa Dio crea qui l'universo e l'Altro a sua esclusiva immagine e somiglianza. "Diventerete come Dio": così, non a caso, insinuava il serpente, inducendo Eva a cogliere la mela proibita. Solo all'estremo confine di sé l'Io è, quindi, disposto a riconoscere la sporgenza apicale dell'Altro: l'alterità del divino. Ma l'estremo confine di sé è estremo potere dell'Io, potente fino al punto da evocare il divino e produrlo per partenogenesi come suo apice. L'alterità qui evocata e prodotta è solo l'altra faccia (quella estrema ed estremamente potente) dell'Io che si è specchiato in se stesso, per farsi restituire dallo specchio una sovranità imperiale. L'Io che con tutta la sua potenza si riflette nello specchio si aspetta esattamente che l'immagine riflessa ricomponga e rafforzi il suo potere illimitato. L'altra faccia dello specchio è il potere, allo stesso modo con cui l'altra faccia dell'Io è la potenza.

Qui l'Altro scompare; subentra la proiezione egotica dell'ombra del Doppio. L'Io è preso dall'ossessione della potenza; lo specchio, per parte sua, sublima il potere. L'ombra del Doppio si muove e guida l'Io tra potenza e potere. È a questo terminale che lo specchio dell'Io diventa compiutamente lo specchio del potere. Diventa qui definitivamente chiaro che l'Io si nega al donare esclusivamente per la paura di perdere il potere su di sé, sulla vita e sul mondo. L'Io qui si trova gettato sul bilico di una alternativa tragica: o scegliere il potere, oppure sprofondare nei vortici profondi dell'angoscia e della disperazione. Ma la stessa opzione verso e per il potere ha alla base motivazioni disperanti, per lo più inavvertite. Qui il potere è concepito come via di uscita dalla disperazione e dall'angoscia. Ciò spiega meglio perché sovente la disperazione e l'angoscia nascano proprio dal mancato esercizio o dalla perdita del potere. Il legame tra potere, disperazione e angoscia è molto più sordo, subdolo e articolato di quanto si è solitamente disposti a riconoscere. I paradossi dell'etica, laddove non sono disvelati criticamente, nascondono proprio la razionalità desiderante del potere. Ma il desiderio di vita illimitata che il potere ha per se stesso è un desiderio di morte: segrega l'Altro tra il deserto e la catastrofe.

5. Negli scrigni dell'inganno

Porre la morale della potenza a base delle fortune del potere è, in realtà, l'atto più immorale che sia dato concepire ed attuare: l'immoralità del potere si erge come potere giudicante. E ben lo sapeva Nietzsche. Ciò, evidentemente, non avviene esclusivamente nella sfera politica; ma si prolunga *fino* alla sfera politica, per retroagire da essa verso tutte le altre da cui ha preso origine. Possiamo, perciò, dire: attraverso i paradossi dell'etica, il potere nasconde l'ingiustizia che lo fonda e marchia. Come abbiamo tentato di mostrare, se decostruiamo tali paradossi e ci muoviamo verso un'etica paradossale, l'inconfessabile del potere si confessa, suo malgrado. Mettiamo, così, in atto un'operazione che è a me-

tà strada tra il Nietzsche della *Genealogia della morale* e il Rimbaud di *Una stagione all'inferno*.

Per Nietzsche, l'origine extra morale del potere si ammantava di motivi morali. La morale, conseguentemente, diventa importante non per quello che mostra e dice, ma per quello che nasconde e non dice: i valori morali dati sono da smascherare e sovvertire, poiché strumento di manipolazione e dominio. Qui Nietzsche va ben oltre la confutazione della dialettica servo/signore su cui si era dilungato in *Al di là del bene e del male*. Egli si rivolta ora contro il dispositivo occulto di tale dialettica: la fondazione del *Buono* e del *Giusto* da parte del *Buono* e del *Giusto*. Come nel caso di ogni altra autofondazione, assistiamo qui alla demarcazione di un discrimine e di una discriminante che assoggettano l'altero, classificato per definizione come *Non Giusto* e *Non Buono*. Si trincerava in queste regioni, dichiara Nietzsche, quell'automatismo impercettibile che fa della morale uno strumento di offesa e, quindi, di potere.

Ecco qui reso manifesto il carattere extra morale del potere. La necessità avvertita dal potere di darsi legittimità e legittimazione morale nasce dall'esigenza di offuscare la sua origine iniqua ed i suoi comportamenti devastanti. Per far perdere il ricordo della sua origine immorale, il potere costruisce la *sua* moralità che spaccia come morale originaria ed universale. Esso elimina, così, dalla memoria storica e collettiva l'extra moralità della sua fondazione e nel vuoto artificiale che ne consegue può agevolmente mistificare l'immoralità dei suoi interessi, mediante la forza della legge elevata a morale. La legge del potere, fondata sulla e dalla forza, diventa legge morale; ma qui sia la legge che la morale sono fondate e rette dalla violenza.

Indugiamo un attimo su questa genealogia. Nella cultura occidentale, tutti i riti e i miti di fondazione passano attraverso la violenza: lo scontro fratricida ed il parricidio. In questo scenario, si inserisce la detronizzazione di Urano da parte del figlio Crono e di Crono da parte del figlio Zeus. Qui la potenza ed il potere impongono la loro legge e la legge è sempre fatta dal *più forte* che sovverte il *forte*. È sempre

con un atto violento che il più forte si costituisce e impone come sovrano. L'ordine diventa, così, la costante del potere tramite la legge della forza e del più forte. La lotta per la sovranità sul mondo: sta qui l'extra moralità moralisteg-giante del potere. La sovranità mostra la faccia e lo scettro del potere al mondo. Essa è la porta stretta attraverso cui il potere passa violentemente, per imporsi, farsi riconoscere ed esigere obbedienza incondizionata. Se sganciamo la morale dal potere e la legge dall'ordine, come comincia a fare Nietzsche, l'intero castello della fondazione mitica, filosofica e politica del valore morale e politico vacilla: ciò che tendeva a nascondersi è esattamente ciò che ora irrompe sulla scena e, irrompendo, è finalmente soggetto a confutazione dissacrante. La trasvalutazione dei valori e l'Oltre Uomo di Nietzsche iniziano da qui a descrivere le loro traiettorie.

La morale è la maschera della violenza del potere. Ed è, appunto, grazie alle maschere della violenza che il potere è legittimato come legislatore sovrano universale. L'obiettivo qui perseguito dal potere non è solo quello di separare ognuno da se stesso, impossibilitando i suoi viaggi di ricerca e di scoperta, come dice Nietzsche. L'Io è terribilmente lontano e dissociato da sé, perché terribilmente lontano e dissociato dall'Altro. Da questa dissociazione primigenia derivano le manipolazioni violente del potere. L'Io non si cerca e non si trova, perché non cerca e non trova l'Altro. È sconosciuto a sé, perché non si pone il problema della presenza dell'Altro, già all'interno della sua propria vita. Siamo estranei a noi stessi, perché l'Altro ci è estraneo. La distanza dall'Altro (e dunque: anche da noi stessi) è l'altra faccia della sottomissione al potere legiferante e giudicante. Ed è l'estraneità a Sé e all'Altro ad inaugurare la "stagione all'inferno".

E qui l'inferno è precisamente il potere: non tanto (e non solo) nelle sue forme politiche, quanto (e soprattutto) nelle sue espressioni esistenziali, comunicative, relazionali ed intersoggettive. Il mondo delle cose e il mondo dell'umanità sono scaraventati all'inferno dal potere dell'Io. Lo stesso motto di Rimbaud: "Io è un altro", brucia in queste fiamme,

appunto perché l'Altro non è *anche* Io: è *già* Io. Le tenebre e la melma maleodorante dentro cui l'Io scisso dall'Altro si trascina sono la stazione di avvio del viaggio all'inferno. L'orrore del vivere, lamentato da Rimbaud, nasce da quella medesima scissione che instaura l'inferno del mondo. Contro questo male morale la ribellione non basta, se non è vivificata dallo slancio della speranza: il lamento intorno al male ha effetti paralizzanti, quando non spera nell'insperato. Il genio creativo di Rimbaud, anche per questo, si dilapida precocemente, così come precocemente si era manifestato. Nel suo inferno africano, l'innocente, romantico e furioso ribelle diventa mercante d'armi e, forse, di schiavi.

La stagione all'inferno rappresenta, per tutti, l'esposizione estrema al male morale. Finendone intrappolati, l'inferno si trasforma in vita ordinaria. L'ordinarietà dell'inferno, estirpando la speranza, estingue la possibilità della fuga: più si tenta di scappare, più si estendono i confini del proprio e altrui inferno. La ribellione stessa si estenua, fino a convertirsi in odio. L'odio per il mondo e per l'Altro è la maschera dell'odio per sé. Ma mentre l'odio per l'Altro è confessabile (Sartre: "l'inferno è l'Altro"), quello per se stessi è innominabile. Rinchiuso nel proprio inferno, l'Io perde i propri nomi: affetto dalla logorrea del potere, diventa un Innominabile. Il mondo e l'Altro sono patiti come l'offesa mortale da cui difendersi preventivamente. Per l'Io spinto in braccio all'odio, non c'è migliore difesa preventiva dell'offesa. E qui si può offendere, perché si sono smarriti i propri nomi. L'innominabilità dell'Io ricorre all'offesa, poiché ha l'impulso insopprimibile di rendere innominabili tutti i nomi. L'offesa, così, cancella l'Altro, estinguendo le lingue e le parole che lo dicono. Il nome e le parole dell'Altro sono arse nell'ordinario inferno delle crepe rugose del quotidiano.

Nelle crepe del quotidiano, le visioni pure e trasecolanti della speranza e della veggenza si sciogliono come neve al sole. La poesia è più avanti dell'azione, poiché si lancia nell'ignoto: proclama il giovanissimo Rimbaud (*Lettera del veggente*). E lo è, precisa, non senza creare preliminarmente il nuovo linguaggio universale dell'anima. Per lui, il poeta

è un demiurgo che ruba il fuoco della veggenza, attraverso il cui varco si è scagliati nell'ignoto. Concepire l'ignoto come il mondo della veggenza: sta qui il limite che l'architettura poetica di Rimbaud non riesce e non può superare. L'ignoto è assai di più della visione del futuro della nobiltà dal presente della miseria; è immersione nel presente della miseria che riconquista il futuro nobile del tempo, redimendone la storia. Il veggente che non spera e non si infiamma al calore della speranza vede e prevede solo il male che lo avvolge, dal quale è scarnificato pigramente. Finisce, inevitabilmente, con l'interiorizzare quella particolare apatia che sconfina nell'estremo opposto della furia.

L'io apatico è l'io furioso che fa dell'azione simbolica esemplare il tramite espressivo di una trasgressione che quanto più si radicalizza tanto più offende l'equilibrio cosmico del mondo. Ed è, così, che si condanna alla completa influenza nei confronti di quella realtà che, pure, intende rovesciare. Qui il poeta veggente diventa, sì, il grande maledetto, ma non il grande sapiente; come illusoriamente riteneva Rimbaud. Il disordine di senso che apporta è posteggiato in eterno tra le rovine del mondo, a cui è incollato come la mosca sulla carta moschicida. Non è all'ignoto a cui, per questa via, si accede; al contrario, non si salta la muraglia cinese del male morale. L'estetica della ribellione non si prolunga in etica della rivolta: la condanna del mondo è qui solo maledizione del mondo; non già e non anche passaggio verso l'oltre del mondo, attraverso il soggiorno nel suo cuore maculato. Senza un'etica della libertà che la sorregga, la rivolta non può mai promuovere un'azione liberatrice coerente. La maledizione del mondo rimane qui ferma al palo di un'inerte ed inerte estetica maledetta.

La furia dell'io non è associata solo all'apatia, ma, ancor di più, alle pulsioni del comando assoluto. L'obbedienza cieca è il fattore propulsivo più efficace per la realizzazione dei comandi del sovrano assoluto. La furia dell'io ha qui come suo agente necessario l'obbedienza dell'Altro e del Simile: l'obbedienza è lo strumento efficace attraverso cui il sogno di grandezza dell'io si realizza in maniera sconfinata. L'im-

posizione della legge non discussa e non discutibile è qui il fluidificatore dell'obbedienza cieca e incondizionata. Siamo oltre la relazione servo/signore: qui chi obbedisce è in una condizione peggiore di quella del servo e chi comanda si innalza al di sopra del trono del signore.

L'Io assoluto carpisce il libero arbitrio anche al Simile, dopo averlo rubato all'Altro. Si esperisce come fondamento e limite della verità e la verità del mondo deve coincidere con il suo proprio assoluto comando. L'esperienza del mondo diventa un'emanazione dell'esperienza della verità assoluta dell'Io. Una tale coincidenza tra Io assoluto e mondo è possibile soltanto se il mondo ed i suoi abitanti soggiacciono ad un'obbedienza incondizionata. I più grandi teocrati, autocrati, tiranni e dittatori della storia sono invasi e sfigurati proprio da questo demone.

L'Io assoluto è l'Io supremo che si scioglie da ogni vincolo etico. La verità dell'etica corrisponde qui alla nuda e cruda realizzazione del progetto di grandezza dell'Io supremo. Volontà di sapere e sapere della volontà si combinano ad un alto livello di condensazione: il principio di verità che ne consegue è un unicum totalitario che preesiste e sovraesiste al mondo, con la precisa funzione di rimodellarlo a suo piacimento. Secondo quest'etica della supremazia, il mondo e l'umanità esistono, per essere comandati. La libertà è qui coniugata come libertà dell'Io supremo che si autoinveste della missione di sgravare il mondo e gli uomini dalla responsabilità della decisione. Questo effetto di sgravio è contrabbandato come libertà: un mondo e un'umanità senza responsabilità sono il pasto prediletto del potere che, così, può modellarli secondo i propri bisogni e desideri mutevoli.

Passando in rassegna le origini extra morali del potere, in realtà, abbiamo finito col porre in chiaro che l'extra moralità del potere si basa sulle ideocrazie. Ogni Io esaltato si aggrappa al potere assoluto delle idee che professa e che, non di rado, addirittura concepisce. Le ideocrazie riscrivono il discorso del potere e lo fanno passare come discorso morale. Si tratta, sì, di una perversione dell'ideale platonico, ma in quell'ideale si trincerano germi liberticidi. È, pur sempre,

dalla metafisica e dalla fisica del primato delle idee che le ideocrazie prendono principio ed alimento. Ora, le ideocrazie soppiantano l'etica della libertà, per prenderne il posto. E lo fanno con atti violenti: con la violenza della forza e la violenza della parola e del linguaggio.

L'inganno è la loro regola. E l'inganno è esattamente il contraltare della speranza: in un certo senso, il suo oppositore armato. Chi non spera e non crede nella speranza è costretto all'inganno e, ingannando, espia la speranza. Quanto più inganna gli altri, tanto più li e si convince del carattere necessario, se non virtuoso del proprio essere ed operare. Le ideocrazie sono la teoria e pratica dell'inganno, attraverso cui il potere sull'Altro si celebra e fa celebrare come salvezza. E qui esse compiono il loro miracolo, toccando il culmine della perversione: dare ad intendere che le strategie di distruzione del tempo del donare siano l'anticamera della salvezza. Proprio specchiandosi nella sua assolutezza ingannevole, il potere si compie come cimitero del dono della salvezza. Il potere fondato su se stesso, del resto, è potere fondato sul nulla e il cimitero è il luogo e, insieme, il simbolo che gli sono più consoni. Ma il cimitero è qui il punto di arrivo e di ripartenza di una serie di infinita persecuzioni e offese.

Nel cimitero del potere i morti non sono morti, ma carcasse, perché il potere ha strappato loro la dignità. I morti per mano del potere esercitato sull'Altro possono essere redenti dai vivi che salvano l'umanità e il mondo dal potere sull'Altro: solo così tornano a respirare liberamente. Solo così il tempo ritorna, frangendo il punto zero della fine della storia. Nemmeno la storia escatologica è in grado di cancellare il tempo: la speranza della resurrezione non può realizzare nell'istante e nella vita singola il tempo dell'eternità. Se il tempo come pluridimensione del conflitto finisce, termina la vita nelle sue forme umane e non umane: la stessa storia del divino umano si deprava, uccidendo con se stessa tutto ciò che la circonda. Il tempo rovesciato della suprema perfezione non è il tempo della libertà dei viventi e dei morenti; bensì l'esaltazione di una dimensione astratta che non riesce

ad incarnarsi ed inverarsi, se non nelle forme della disperazione e della contemplazione assoluta. La prospettiva escatologica qui mortifica la coscienza etica, prospettando il trionfo del Bene assoluto sul Male assoluto, dimentica di una verità primordiale: dov'è il Bene là è il Male; e viceversa.

I processi costitutivi della coscienza etica ruotano intorno a due interrogativi decisivi, come prospettato da N.A. Berdjajev con una provocazione mirabile, a cui opportunamente ci riconduce O. Clément. Il primo interrogativo è quello che Dio rivolge a Caino: "Caino, dov'è Abele, tuo fratello?". Il secondo è quello che noi dobbiamo rivolgere ad Abele: "Abele, dov'è Caino, tuo fratello?". Se è vero che Caino si macchia dell'orrendo delitto dell'uccisione del fratello, è anche vero che Abele si dimentica di Caino. Sta qui il nucleo primordiale della scissione Io/Altro. Non stupisce che Caino si rifiuti di rispondere alla domanda, declinando ogni responsabilità nei confronti della vita del fratello. Stupisce il silenzio di Abele su Caino. E su questo silenzio che occorre riflettere.

Le domande su Caino dimenticato costituiscono il lampo che illumina la difficile e tortuosa strada della coscienza etica. Sino a che non si spezzano le catene della prigione di Caino, non è possibile salvare nemmeno Abele. Con Abele, dobbiamo discendere agli inferi di Caino, per salvarlo: è salvando Caino che ci salviamo. Salvando l'Altro che è in noi e fuori di noi, salviamo la nostra e altrui vita. La discesa all'inferno, dunque, è molto di più della "stagione all'inferno" di Rimbaud. Il punto di svolta essenziale è questo: l'inferno di Caino è il nostro inferno. L'Io buono che si separa dall'Io malvagio non allontana da sé il male, ma si separa dal proprio fratello: il fratello, così, diventa il Male. L'anima buona si pensa come perfetta, ritenendosi incontaminata e pura. In realtà, trasferisce a Caino il proprio male: deve, perciò, dimenticarlo. Ricordare Caino significherebbe qui mettere in dubbio e macchiare la propria (presunta) perfezione eterea. Come Caino, ma seguendo sentieri opposti, Abele abbandona il mondo, anziché cercare di salvarlo. Caino non sopporta il peso del Male e, allora, lo realizza, personificandolo. Taglia

il mondo in due e ne abbandona una dimensione: il Bene, contro il quale deve ribellarsi e, insieme, vendicarsi. Abele, dal canto suo, alleggerisce il peso del Bene, depurandolo dal male. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, il peso della vita diventa qui insostenibile. La vita che si dimentica del Male o impedisce a se stessa di attraversarlo, macchiandosi le mani e ferendosi lo spirito, non è leggera, ma più stancante e ripetitiva della fatica di Sisifo.

Ma diversamente da Sisifo, Abele non sa nulla del peso che grava sulle sue spalle; ritiene, anzi, leggera la sua vita. È, fin troppo, chiaro che stiamo mettendo in dubbio che Abele sia una figura incorrotta dell'eternità (un "Eone incarnato", come prospettato dallo gnosticismo orientale). Portando alla luce il lato oscuro e terribile della sua vita, ci rendiamo ben conto che in lui non possa prendere corpo e forma il tempo infinito dell'eternità; bensì la tortura di un Bene che, per pensarsi e preconstituirsi, ha bisogno di negare il Male, allontanandolo da sé. Col che il Bene viene trasformato in pura volontà contemplativa di negazione del Male. Per questo, Abele non è intermediario fra Dio e il mondo; al contrario, raffigura e porta in giro la dissociazione tra mondo e Dio, quanto più l'idea di Bene è sublimata e disincarnata. Dalla sublimazione del Bene discende la svalutazione del mondo: il mondo svalutato della dominanza del Male. Il Bene intende sfuggire a questa svalutazione e, perciò, si separa da Male e si trincerava nella contemplazione ascetica e nel misticismo.

La conoscenza diventa proprio la trincea del Bene separatosi dal mondo. Il Bene qui si valorizza, agendo su se stesso: con ciò si destina ad un infiacchimento progressivo. Non risponde più del mondo, del quale ricusa ogni responsabilità. Risponde solo di sé: non *di fronte* al mondo, ma *contro* il mondo. Nella realtà più profonda, Abele non risponde alla domanda: "Abele, dov'è Caino, tuo fratello?", perché esattamente come lui è bisognoso d'amore. Proviamo a rovesciare la prospettiva, per sanare la dissociazione Io/Altro, dal "punto di vista" della coscienza etica: se Abele risponde alla domanda di amore di Caino, impedisce a Caino di ucci-

derlo; se Caino risponde alla domanda di amore di Abele, non perverte più il suo amore in odio. Tra la dimenticanza di Abele e l'odio di Caino si apre la discesa nell'inferno della vita, per poterla salvare. Come già sapeva Berdjaev, la coscienza etica non può rinunciare all'illuminazione dei malvagi. Nel contempo, le viene richiesto un di più: deve essere anche illuminata dai malvagi. La coscienza etica non giudica; ma getta fasci di luce tra le tenebre e tra le tenebre va procacciandosi la sua energia vitale.

Non per questo, prende qui vita un'etica escatologica: l'inferno e il male non possono essere distrutti definitivamente in nessun punto zero universale di ricominciamento totale della vita del mondo e del mondo della vita. Piuttosto, ogni ricominciamento è discesa e risalita dall'inferno del male. La discesa e risalita dall'inferno del male costituiscono il varco che ci conduce continuamente oltre l'essere e oltre il dono, perché è qui che è situato l'amore. Folgorato da una scoperta di questo tipo è il vecchio Stepan Verchovenskiĭ, al termine dei *Demoni* di Dostoevskiĭ, allorché si converte al Vangelo. L'essere che ha separato i fratelli (Caino e Abele), rendendoli nemici, e il dono incompleto che di sé ognuno ha fatto all'altro debbono essere superati. L'amore li supera, attraversandoli e lasciandoseli alle spalle, trasfigurandoli e dando attuazione alle loro disposizioni più pure, eppure tradite o mortificate. Prende corpo qui la rinascita che guida verso la resurrezione ininterrotta che, passo dopo passo, salva pezzi di vita dall'inferno del male. La resurrezione non è qui un atto terminale salvifico, ma una via di salvezza che non ha mai termine e che, perciò, non tradisce mai se stessa e chi in lei dimora.

Porsi oltre l'essere e oltre il dono equivale al situarsi in permanenza oltre l'inganno: cioè, collocarsi in quell'interstizio vitale che si purifica delle proprie e altrui contaminazioni e che non cessa di ritransitare per tutte le contaminazioni vecchie e nuove che corrompono la vita di tutti. Perciò, la via della salvezza è uno stato di grazia che non termina e che non è mai pago dell'amore che irradia. L'amore non è mai troppo; anzi, non ve ne è mai abbastanza. Incamminar-

si oltre l'essere ed il dono vuole soprattutto dire andare, con l'amore, oltre i limiti dell'amore. Ci predisponiamo, così, a fare il tratto di strada che il principe Myskin non riesce, non sa e non vuole fare. Possiamo, finalmente, chiarire il limite vero del principe: non quello di non essere interno al mondo; ma quello di non esserne sufficientemente distaccato. L'essere del dono finisce con l'irretirlo e soggiogarlo, laddove, invece, doveva oltrepassarlo con decisione. Egli rimane *nel* mondo e *del* mondo; mentre, invece, *nel* mondo si deve essere per *un altro* mondo. Del mondo occorre cogliere l'altro del mondo e questo altro salvare, facendolo vivere.

L'altro mondo del mondo è il mondo oppresso della salvezza che dobbiamo riscattare e far risorgere. Solo così la libertà saprà rigenerarsi e non temere la complessità crescente delle relazioni interumane, ambientali e sociali tipiche della contemporaneità. Nel mondo così come è, l'entropia e il disordine succhiano la vita, divorandone la bellezza; nel mondo rivelato del possibile e dell'insperato la complessità non è nemica della libertà, ma rende, invece, possibile la realizzazione di sogni sempre più audaci. La speranza è una forma reale di complessità; anzi, la più profonda, elevata e creativa che sia dato immaginare ed organizzare. Essa riconduce il caos al cosmo e dei mali del cosmo non incolpa il caos. Sa che caos e cosmo sono egualmente colpevoli ed innocenti e, quindi, si colloca nei territori del loro abbraccio.

Qui l'ordine asfittico del logos del potere è definitivamente sconfitto dalla creatività organizzativa della speranza. Qui sta, perciò, la soglia di accesso che ci immette oltre l'essere ed il dono, affrancandoci dal mondo schiavizzato dalla tecnica e dagli automatismi che le hanno assicurato il potere. La speranza legge nelle scintille che fanno esistere le cose, cogliendone la poesia e l'utopia, l'energia innamorata e creatrice. Il logos della speranza si poggia sulla creazione poetica, poietica ed utopica; il logos del potere si autocentra sulla paura, sul cinismo e sulla morte. Stanno qui i termini di una frattura incolmabile che solo la via della salvezza può lasciarsi alle spalle. Gli umani possono farsi giusti solo se

decidono di immettersi su questa via e solo se, pur tra fluttuazioni e indecisioni, in essa permangono.

Gli umani che si fanno giusti sanno che, sotto il dominio della tecnica, il mondo contemporaneo si organizza, per estensione e profondità, come unico e illimitato inferno. Sanno che scalzare questo dominio significa farne crollare le maschere, per abbracciare la sofferenza che nascondono. Sanno che bisogna comminare abbracciati alla sofferenza che ora è rivelata, oltre tutti gli inganni possibili e immaginabili. Sanno che l'inferno non è mai totale e che, perfino dalla profondità delle sue viscere, si può sempre intonare un inno alla gioia, alla libertà e alla giustizia. Dobbiamo farci consapevoli che il rischio in faccia al quale siamo gettati è tremendo: la schiavitù dalla tecnica rende tutti i volti dei *non volti*. Il viso dell'Altro tende ad essere perso irrimediabilmente, in uno col proprio. Davanti al proprio e all'altrui volto siamo posti in condizioni di cecità: tutti siamo ora resi senza volto (*aprosopos*) e, quindi, schiavi perché uguali a "colui che non si vede" (lo schiavo). Del volto dello schiavo è possibile scorgere soltanto il non volto.

L'Io, col proprio non volto, è posto di fronte al non volto dell'Altro. Non è possibile ascoltare la voce del volto che si è condannati a non vedere. Non è possibile vedere il volto della voce che si è condannati a non ascoltare. Questo doppio rischio estremo recinta l'inferno contemporaneo, nella cui voragine i giusti debbono calare la speranza. La scomparsa del volto e della voce mostra la degradazione dell'anima che opprime e la sofferenza dell'anima che è oppressa. Ma è proprio nel non volto che si può e si deve incominciare a distinguere la bellezza inalienabile, ma incatenata del cuore degli umani: una bellezza che non è semplicemente mistica e nemmeno puramente estetica. La salvezza sale dal cuore al volto: per potersi vedere l'un l'altro, gli umani debbono mettersi all'ascolto dei battiti dei loro cuori. Ciò segna l'avvento della parola vera e del linguaggio che inventa parole fatte di carne. Vivere nella verità è vivere nel rispetto del volto e della voce dell'Altro.

Lo sguardo che illumina i volti e li fa riconoscere ha una luce che risale dal cuore; una luce che rischiarava la nebbia degli inganni, interrogandoli senza giudicarli. Lo sguardo del cuore restituisce i volti alle voci e le voci ai volti: fa decidere di vivere insieme in piena libertà, ognuno rispettoso delle verità dell'altro. Il principio verità è il punto di incontro delle verità. Incontrandosi, le verità mutano l'ordine stabilito delle cose. La verità del mondo non preesiste e sovraesiste al mondo, ma è nel mondo che soffre e si costruisce, salvandosi. Il principio verità è figlio del principio salvezza: nella salvezza sta la verità. Camminando nella salvezza, si cammina nella verità, perché là l'io e il mondo non hanno più potere.

Come ci insegna il Lévinas di *Totalità e infinito*, l'esteriorità non è una negazione, ma una *meraviglia*; come precisa il Lévinas di *Altrimenti che essere*, l'evento eccezionale non è dato dall'alterità in sé, ma dal *volto* dell'Altro. E, allora, dobbiamo imparare a meravigliarci, viaggiando anche di fronte e dentro il cuore nero dell'inferno che abitiamo. Se la meraviglia sono il volto e la voce dell'Altro, la verità della salvezza si radica nelle interiorità più ribollenti della vita e nelle più sporgenti esteriorità del mondo. E, quindi, non è solo questione di inventare un nuovo modo di pensare (Lévinas: *Altrimenti che essere*); occorre inventare ed imparare un nuovo modo di *vivere*, più che ancora imparare ad *essere*. Si tratta, in fondo, di diventare dei *visionari migliori* dei nichilisti di tutti i tempi, piantando la gioia tra le piaghe della disperazione.

Una nuova grammatica e un nuovo linguaggio, di per sé, sono ancora troppo lontani dal dire e dal mostrare il volto dell'Altro e nemmeno sono in grado, di per sé, di restituirgli la voce. Non importa quante nuove grammatiche e nuovi linguaggi si riesca ad inventare, il pensiero rimane sempre troppo presso di sé, se pretende di parlare della verità del mondo, anziché ascoltarla e farla parlare. Le parole della verità è la verità a dirle: il pensiero deve solo imparare ad ascoltarle. Non una nuova grammatica della verità serve, dunque. Un nuovo linguaggio lo si costruisce solo dimorando

in una nuova vita. In questo passaggio, la vita non è più patita come destino, ma assunta come responsabilità della salvezza che è sempre una responsabilità che trascende la responsabilità della personale libertà. Si è sempre responsabili di fronte a tutto il dolore del mondo e alla sofferenza dell'umanità intera. Non è, questo, un peso, ma una presa in carico ineludibile. Lo scacco è sempre solo della salvezza che non sa porsi e restare in cammino, per la propria e altrui libertà: della salvezza che resta parola che non rompe il circolo della cattività del volto e della voce.

(giugno-agosto 2008)

Riferimenti bibliografici del quarto capitolo

AA.VV., *L'altro tempo della psicanalisi*, Milano, SugarCo, 1980.

AA.VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento* (a cura di G. Ferretti), Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.

G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.

M. Bachtin, *Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 2002.

S. Beckett, *Teatro*, Torino, Einaudi, 1968.

W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1982.

M. Bernardi Guardì, *Austria infelix. Itinerari nella coscienza mitteleuropea*, Chieti, Solfanelli, 1990.

T. Bernhard, *L'italiano*, Milano, Guanda, 1981.

Id., *Perturbamento*, Milano, Adelphi, 1982.

Id., *L'origine*, Milano, Adelphi, 1983.

Id., *Ja*, Milano, Guanda, 1983.

- B. Bettelheim, *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Milano, Adelphi, 1988.
- E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967.
- Id., *Il principio speranza*, 3 voll., Milano, Garzanti, 2005.
- Laura Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Edizioni Universitarie Jaca, 1987.
- J. L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Nuove inquietudini*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- R. Carifi, *Il segreto e il dono*, Milano, EGEA, 1994.
- O. Clément, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Milano, Jaca Book, 1987.
- A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1996.
- Id., *La terra dei possibili. Letteratura, arte e scienza di fronte al potere*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2004.
- Id., *Il concetto di intercampo. Non solo questioni epistemologiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2006.
- Id., *Uno sguardo sull'indicibile. Trame di esistenza oltre il confine della parola*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2007.
- F. Dostoevskij, *L'idiota*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1964.
- Id., *Lettere su L'idiota*, reperibile in Internet al seguente URL: <http://www.geocities.com/goljadkin/Idiota.htm>
- Id., *I demoni*, Milano, BUR, 1981.
- Id., *Memorie dal sottosuolo. Storia di una nevrosi*, Milano, BUR, 2004.
- Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989.
- R. Guarini, *In cammino verso l'altro*, prefazione a V. Jankelevitch, *Il paradosso della morale*, Firenze, Hopeful Monster, 1986.
- J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Todi-Roma, Atanòr, 1925.
- J. Evola, *Ricognizioni*, Roma, Mediterranee, 1974.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Id., *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988.
- Id., *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 2005.
- H. H. Holz, *Il filosofo Ernst Bloch e la sua opera "Das Prinzip Hoffnung"*, Introduzione a E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967.

V. Jankelevitch, *Il paradosso della morale*, Firenze, Hopeful Monster, 1986.

H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1993.

S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Roma, Newton Compton, 1995.

P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.

E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.

Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.

G. Marramao, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1990.

F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, La filosofia nell'età tragica dei Greci, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Umano, troppo umano, Aurora, La gaia scienza, Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, Genealogia della morale in Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma, Newton Compton, 1993.

Id., *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Milano, Adelphi, 2006.

A. Oppo, *Dostoevskij, la Bellezza, il Male, la libertà. 1. Quale bellezza salverà il mondo? L'Idiota di Dostoevskij e un difficile enigma*, "Xaos. Giornale di confine", n. 1, maggio-giugno 2003.

Id., *Dostoevskij, la Bellezza, il Male, la libertà. 2. L'idea di male assoluto nei "Demoni" di Dostoevskij*, "Xaos. Giornale di confine", n. 2, luglio-ottobre 2003.

E. Paci, *L'opera di Dostoevskij*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1956.

Id., *Sulla fenomenologia del negativo*, "aut aut", n. 140, 1974.

Id., *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991.

H. Pinter, *Teatro*, 2 voll., Torino, Einaudi, 2005.

Platone, *Dialoghi*, Milano, Edizioni CDE, 1985.

P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

A. Prete, *L'ospitalità della lingua. Baudelaire e altri poeti*, Lecce, Ed. Pietro Manni, 1996.

A. Rimbaud, *Opere* (a cura di I. Margoni), Milano, Feltrinelli, 1965.

J. P. Sartre, *Le mosche, A porte chiuse*, Milano, Bompiani, 1995.

J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.

Marguerite Yourcenar, *Il tempo, grande scultore*, Torino, Einaudi, 1985.

CAP. V

I MURI CHE CI ATTRAVERSANO¹

1. Nel vuoto delle parole

1.1. Il muro è un'architettura divisoria ben visibile, le cui finalità sono esplicite, senza il bisogno di fare ricorso alle parole. Il muro surroga le parole, laddove il linguaggio, con compiacenza, si lascia carpire il proprio senso dalla forza. I linguaggi della forza istituiscono il muro che, a sua volta, produce linguaggi e parole. I linguaggi e le parole del muro degradano il non detto, riducendolo a una plumbea narrazione cinica.

1.2. Le parole sovente costruiscono il vuoto. Il muro viene eretto, per compensare il vuoto delle parole. Alle parole capita di mancare, allorché non reggono il peso e la levità della vita e della trasformazione infinita delle sue forme. Ma quando le parole mancano? Quando hanno l'arroganza di essere risolutive, di dire l'indicibile e l'infinito. Dire parole imperative significa murare vita e cose con le parole.

1.3. Le parole si votano alla perdizione, non appena tendono a rinchiudere dentro il loro guscio il flusso dei sentimenti. La parola che rinserra si trasforma in muro, tanto potente quanto invisibile. Anche dalla perdizione delle parole prende corso l'innalzamento del muro. La relazione tra i muri immateriali e i muri materiali è intima: gli uni sono sempre negli altri.

1.4. Il muro assegna una topografia alle illusioni e ossessioni di dominio che proliferano proprio nel vuoto che si scatenava tra le parole e che le parole stesse insediano. Esso recinta un "pieno" difettoso, costruito proprio dal profluvio della parola che ha perso progressivamente calore, per cristallizzarsi in una topografia gelida e aggressiva.

1.5. Quando si dice che le parole sono macigni, si vuole anche dire che i muri si costruiscono anche con i macigni delle parole. Le parole del muro e il muro delle parole disegnano le impronte digitali dello spazio e del tempo della sto-

ria e della comunicazione umana. E si tratta anche di impronte digitali di collettività impaurite e incattivite.

2. La parola ultimativa

2.1. Il muro taglia la sovrabbondanza della vita e della vitalità umana. Nasce da un sentimento di miseria, di cui si nutre in eterno. È contenimento e costrizione: manifestazione di stipsi mentale e affettiva, in primo luogo. Gli umani conoscono il sentimento dell'abbandonarsi sempre al di qua della cinta muraria della propria mente e del proprio spazio/tempo cellulare. E, perciò, non si abbandonano mai. Anzi, abbandonano il dissimile, l'Altro e, con ciò, se stessi e la vita.

2.2. Il muro racconta la difficoltà con cui gli umani portano in giro la propria umanità. L'erranza è motivo di spavento. Errare porta sempre con sé la maledizione della sua duplicità di significato: "vagare" e "sbagliare". Il muro è il doppio oggettivo dell'erranza. È confine contro sconfinamento; avarizia contro generosità.

2.3. Il muro come doppio si assume il compito di eliminare l'ombra. Le ombre dell'erranza e dell'incertezza vengono sospinte al di là del muro. Il muro recinta la fortezza inespugnabile delle paure inconscie, non senza averle prima trasformate in certezze imperiali e compatte. Con l'invenzione del muro, si registra il tentativo di espellere e proiettare l'inconscio fuori dal Sé, nell'illusione di lasciarvi sprofondare dentro solo e sempre la presenza rimossa dell'Altro.

2.4. Grazie al muro, il doppio è senza ombra. Meglio ancora: il muro è il doppio senza ombra.

2.5. Eliminata l'ombra, il muro tenta di fortificare all'infinito il prospero regno delle certezze infinite. È a questo estremo orizzonte che si fa parola ultimativa, intrascorribile. È qui che parola e muro diventano una sentenza di morte.

2.6. Ma non è, forse, proprio la falsità della vita che lo caratterizza a impedire al muro di valere come vera morte? Il muro sfilaccia e corrompe la dignità della vita e l'onorabilità della morte.

3. Dentro, fuori e attraverso

3.1. Quando il linguaggio perde la bussola, il muro pretende di fungere da stella polare del movimento. Frena gli spostamenti, circoscrivendoli. Altera i trasferimenti, obbligliandoli in strettoie linguistiche, emotive e architettoniche.

3.2. Più che una barriera, il muro ridisloca e reinventa in maniera coattiva i tempi e gli spazi di vita: edifica e fortifica il territorio come metafora del circolo chiuso.

3.3. Le fortezze inespugnabili si alimentano di parole; meglio: di affermazioni. Il muro non è altro che la planimetria di affermazioni che si nutrono di se stesse e che adattano a sé sia ciò che rimane confinato fuori, sia ciò che è accolto (meglio: rinchiuso) dentro. Il muro non è mai fuori di sé e ha dentro di sé tutto ciò che si ritiene abbia significato e senso. Andare fuori significa qui abbattere il muro, per ricongiungere finalmente il dentro col fuori. E si tratta di abbatterlo sia da fuori che da dentro.

3.4. Dal di fuori verso il dentro; dal di dentro verso il fuori. Non esiste altra manovra, se si vuole demolire il muro. L'incontro del fuori con il dentro costruisce un'idea diversa di infinito. O, forse, detto più esattamente: dal dialogo tra fuori e dentro sgorga finalmente il riconoscimento dell'architettura dell'infinito.

3.5. Non è soltanto questione di abbattere muri materiali e ben visibili, ma anche muri mentali ed emotivi impenetrabili e invisibili. Non basta il pensiero; non basta l'azione. Occorre qualcosa di più e di diverso: un flusso in cui pensiero e azione si compongano e sperimentino insieme.

3.6. Chi erige il muro detiene il potere, perché detiene la parola. Fuori dal muro si è fuori e contro questo potere, proprio non detenendo la parola. Ma il puro star fuori e il puro pensare del fuori non sono sufficienti. Occorrono altri modi di vivere l'esistenza e la parola; altre modalità di esistere nel dentro e nel fuori e tra dentro e fuori. Ogni fuori ha per destino la condanna a proiettare un altro fuori, a propria immagine e somiglianza, se non fa i conti con il proprio dentro.

3.7. Il pensiero del fuori edifica invariabilmente un altro muro, a misura in cui si fa proprietario della parola altrà. Chi detiene la parola, foss'anche la parola altrà, è destinato a innalzare muri. Il muro non è solo dentro e fuori, ma ci squarcia e attraversa.

4. Il furto e l'assenza

4.1. Alla base della costruzione del muro v'è una cultura predatoria. Ogni cinta muraria riscrive la cartografia del tempo e dello spazio, disseminandola con una fitta trama di interdizioni e inibizioni. Il muro è un furto: deruba la presenza e fa dell'assenza una condizione infelice. Tutti i tempi e gli spazi della vita (di tutti) vengono mortificati.

4.2. Il furto porta con sé una frattura che provoca una scissione dell'esistenza, perché i luoghi del muro negano i luoghi della vita. Il muro tenta di afferrare lo spazio, per possederlo; di plasmare il tempo, per governarlo. Luoghi e tempi sono ridotti a geometrie asfittiche.

4.3. L'apologia del somigliante celebrata dal muro esalta il furto delle differenze, inibite all'esperienza umana e al semplice pensiero. Il muro ruba le differenze, rendendole inesplorabili. E le divora, per rimanere in piedi.

4.4. Shéhérazade si salva la vita, raccontando sempre nuove storie. Il muro uccide, impedendo alla vita di raccontarsi. Per salvare se stesso, il muro deruba la vita, fino a ucciderla. È una sorta di Shéhérazade all'incontrario. Nel derubare alla vita le sue storie, il muro mette in mostra il suo cuore di pietra.

4.5. Il muro è, infine, furto del paesaggio. Detto con meno rozzezza: furto della trasformazione naturale e dell'invenzione artistica del paesaggio. Il furto si prolunga in una topografia coatta, caratterizzata da prepotenze mutilanti. Il perimetro entro cui il muro avvolge è esattamente il perimetro entro cui paesaggio e umani sono in cattività.

4.6. Dentro e fuori il muro il tempo e lo spazio cessano di essere la patria di tutti. Dove c'è un muro nessuno può più

rimpatriare; e nemmeno espatriare. Ed è questo, forse, il furto peggiore che il muro possa portare a compimento.

4.7. Non si può sostare all'infinito fuori delle parole che si dicono, altrimenti l'erranza si trasforma in esilio e si cessa di attraversare i muri che ci attraversano. Entrare nelle parole è essere partecipi del loro destino, fino in fondo. A esse non siamo estranei, anche quando ci sovrastano e prendono commiato da noi.

4.8. Nasce da qui la speranza di lottare contro il furto della vita e delle parole vive e di essere sempre a casa, quali che siano i luoghi e gli attimi che abitiamo. Questo è vero, persino nelle fortezze dell'ingiustizia. Anche lì l'integrità della vita si conserva e perfino lì resistenza e lotta sono fattibili. Possiamo essere sempre presenti, anche nel furto e nell'assenza.

5. Il pericolo e la prigione

5.1. Non ci si salva dal pericolo del muro, se non toccandolo e lasciandosi toccare. Nel contatto, esperiamo la consapevolezza che il muro è una nostra creatura: non solo un fantasma, ma anche una costruzione logica. Allontanandoci dal muro, non ci salviamo e condanniamo chi ne è prigioniero.

5.2. Tutti noi siamo non soltanto vittime di vittime, ma anche prigionieri di prigionieri. Ognuno di noi è dentro una prigione e fa dei prigionieri. Il muro imprigiona tutti, anche chi mantiene prigionieri gli altri. Ecco perché non è possibile salvarsi, allontanandosi dal pericolo. Il pericolo è in agguato dappertutto e dappertutto occorre fronteggiarlo.

5.3. I prigionieri sono esseri pericolanti che del pericolo fanno il loro mestiere. Il pericolo della prigione può spingere fino all'estremo dell'ignoranza della vita. L'ignoranza estrema è potere estremo che si trova in posizione frontale alla sottomissione estrema. Come sanno bene i carcerati e tutti gli ostaggi delle istituzioni totali.

5.4. Nell'istituzione totale tutti sono prigionieri della prigione, anche chi esercita il potere sugli imprigionati. Chi è

capace di toccare il pericolo della prigione può sperare di salvarsi. E può farlo, dove scopre che i muri delle prigioni si cominciano ad abbattere dentro di sé.

5.5. Dove è il pericolo lì è la prigione. Dove è la prigione lì è il duello tra la morte e la rigenerazione.

5.6. Un mondo senza prigioni non è un mondo senza pericolo, ma un mondo dove ci si lascia toccare dal pericolo. Dove il pericolo è toccato, non si costruiscono prigioni e non si innalzano muri.

5.7. "Per coloro che conoscono l'invito / offerto dal pericolo - ogni altro stimolo / è indifferente - senza vita": Emily Dickinson.

6. Il pianto, la parola e la gioia

6.1. Il muro disegna i confini oltre e dentro i quali sono abbandonati a se stessi i margini residuali dell'esistenza. Esso segna la disfatta del mondo dell'incontro e all'incompiuto oppone il compiuto. La maschera della solitudine viene gettata ed è solcata da lacrime senza speranze.

6.2. Il faccia a faccia con l'esistenza viene risucchiato nel cono della sofferenza. Come se il mondo intero fosse malato, sospeso sul precipizio dei suoi delitti. Il mondo sospeso sul male offre allo sguardo il presagio della sua propria fine. Lo sguardo, come il mondo, è qui consumato da sindromi incurabili.

6.3. Gli umani del muro - e dentro il muro - sono esseri senza ascolto e senza parola. Non è possibile dire e sapere di sé, senza dire e sapere dell'Altro. Ai margini residuali dell'esistenza, il muro è la condanna al grande silenzio bellissimo, dove tutto tace e, tuttavia, è in guerra.

6.4. Ci salvano le "creature del nostro pianto": Antonia Pozzi. Ci salva il pianto che erompe fuori da noi e ci fa riconoscere e abbracciare l'altrui pianto. Il "muro del pianto" può essere anche questo: memoria dell'orrore e memoria della gioia.

6.5. La gioia è il pianto che sa ritrovare le vie d'uscita dal muro del ripiegamento e dal muro dell'offesa. Si situa in un

luogo e in un tempo che non sono più di nessuno e, quindi, sono di tutti. Inventa e segna linguaggi che non sono più di nessuno e, quindi, sono di tutti. Per condurre vita e parole fuori dalla prigione del muro, occorre che ognuno interroghi il pianto altrui, lasciando che gli squarcino l'anima.

6.6. Liberate dalla prigione, le parole riescono a ritrovare la via dell'anima, riaprendone le porte. Rinascono e spiccano di nuovo il volo. Il muro condanna le parole vere a non nascere. Le parole non nate sono esattamente quelle che uccidono e con le quali uccidiamo, alzando muri. Dalle parole non nate sorge il delitto; dalle parole nate dal pianto viene al mondo la nobiltà dolorosa della gioia.

6.7. Le parole abortite, le parole imprigionate e le parole mai nate restano in attesa di una voce: la voce del silenzio. Il silenzio che sgorga dall'anima mostra il cammino lungo il quale le parole ritrovano voce e gli umani integrità. Lungo questo cammino, il pianto e le parole strappano la gioia all'inespresso e lo sguardo e il cuore cessano di essere assediati dal male.

7. Vedere

7.1. Vedere oltre e nonostante il muro: sia quando si è dentro che quando si è fuori. Ma anche vedere dentro le archeologie emotive e razionali del muro. Vedere, cioè, quell'impasto del Sé condannato al muro e che celebra col muro la condanna dell'Altro.

7.2. Il muro si sbriciola, quando lo sguardo fa fremere e vibrare. Lo sguardo è un abbraccio e riconsegna la vita in mano all'infanzia, fuori dal pregiudizio e dal giudizio. Vedere è anche abbracciare tutti i sogni e le speranze. Vedere è continuare a sognare e sperare.

7.3. Per vedere veramente, è necessario andare oltre il dettaglio del muro. In realtà, il muro non è che un dettaglio della vita, se apriamo le porte dell'anima e le finestre del mondo. Vedere vuole proprio dire posare lo sguardo oltre i dettagli della realtà appariscente. Vedere significa anche andare oltre le paure del sentirsi piccoli, nudi e indifesi. E

ritornare ad avere il coraggio di essere piccoli, nudi e indifesi.

7.4. Il muro interpone una barriera allo sguardo. Chi non vuole o non riesce a vedere, vede solo il muro, orizzonte di tutti gli orizzonti. Le possibilità del vedere stanno ora nel vedere quello che questo orizzonte acceca. Non possiamo vedere, fino a quando abusiamo dell'ospitalità del mondo, murandolo.

7.5. L'orizzonte del vedere è l'orizzonte del cambiamento. Occhi che sanno vedere riescono a scorgere il mutamento nelle cose, nelle persone e perfino nei nomi, fino a toccare il grumo profondo dell'insensatezza e della coerente follia del muro.

7.6. Il deserto del muro nasconde e imprigiona le verità dei nomi, degli esseri viventi e della vita umana. Ma lo sguardo che sa vedere riesce a cogliere la vita che pulsa nel deserto. Perfino del deserto il muro offre una caricatura spettrale.

7.7. Vedere è come rompere l'assedio delle parole (ultimative) e muoversi in spazi e tempi non protetti, abitati da voci e da volti. La dimora del muro è la dimora della cecità. Il vedere insegna da che parte afferrare la vita, per seguirla oltre tutte le prigioni visibili e invisibili del muro.

7.8. Nel vedere ora non siamo più tagliati fuori dal mondo; né tagliamo fuori gli altri. Dissezioniamo, piuttosto, le gerarchie simboliche, emotive e architettoniche del muro, per porre un termine all'esilio della nostra propria vita e iniziare ad abitare il mondo e la vita.

7.9. Quello che non si riesce a vedere con immediatezza e che urge imparare a vedere non è altro che la fibra della propria vita impastata con quella dell'Altro. Nella rottura del diaframma tra il Sé e l'Altro sta il crollo del muro. L'armatura elementare del muro è, per l'appunto, data dalla frattura tra il Sé e l'Altro, ben dentro l'interiorità e la vita emotiva e affettiva di ognuno di noi.

7.10. "Non basta non esser ciechi / per vedere gli alberi e i fiori": F. Pessoa.

8. Il silenzio e l'inganno

8.1. Lo spazio interiore è lo spazio illimitato: J. Bousquet. Dentro di esso il muro costruisce le sue fortificazioni più insidiose che soffocano non solo le parole, ma il silenzio stesso.

8.2. Il muro rende estranei. E l'estraneità del muro è tanto fisica quanto metafisica: palpabile corazza e abisso riflettente come uno specchio. E, come uno specchio, il muro spia, incombe e attrae. Ricordiamolo: chi è padrone del muro è padrone della parola. La parola del muro allo sguardo sostituisce lo specchio. E nello specchio si è sorvegliati e affissati. Lo specchio inganna, duplicando all'infinito immagini silenti e sterili.

8.3. Il silenzio del muro incolla il linguaggio al filo spinato dell'odio, tracciando i contorni di un'etica dell'inganno. Le lingue dell'inganno sono sempre ottuse e risiede proprio qui il loro potere.

8.4. Il fascino maggiore esercitato dal muro sta nell'immediatezza della sua ottusità. Fornisce, all'apparenza, risposte prontamente risolutive che, in realtà, spingono verso il silenzio del coma infinito. Il muro, come linea di sbarramento efficace dell'alterità, si rivela un teorema fallace e una pratica atroce. E tuttavia, si continuano a innalzare muri, perpetuandone in eterno l'inganno cosmico.

8.5. L'inganno è il dio del muro. Ed è un dio che si nutre del grande sonno dell'umanità. Il letargo della vita celebra il trionfo del muro. Il grande sonno non si identifica semplicemente con la morte organica; è anche un grande orologio che scandisce i tempi vuoti che trovano articolazione intorno al muro. Tra grande sonno e muro si dirama il labirinto della corruzione delle esistenze e delle anime. Nel grande sonno dell'umanità il grande inganno del muro si rivela un'escrescenza malata delle nostre interiori corruzioni.

8.6. La pena infinita del muro sta nella concentrazione inaudita del suo inganno in attimi che si infinitizzano. La durata è qui la pena, perché non si è mai oltre se stessi e, quindi, non si è mai se stessi. L'orrore è presentificato in e-

terno. Mentre noi non andiamo mai oltre noi stessi, il muro impianta la sua inamovibilità oltre noi stessi e il nostro tempo. Per questo, è una condanna terribile e impassibile.

8.7. In verità, il muro è la carcassa di un tempo malato, ingannato dalle sue viltà. Un tempo che ha perso il coraggio del brindisi alla vita e sepolto la felicità con sterminate macerie di corrotti silenzi. Sotto queste macerie, la grande sordità del mondo firma lasciapassare alla crudeltà. Ed è la crudeltà la chiave con cui sono ermeticamente chiusi tutti i varchi del muro.

9. L'eredità e l'abitudine

9.1. Siamo ospiti della vita e del mondo per un tempo fuggevole. E rischiamo di essere ospiti del muro per un tempo che minaccia di diventare eterno. Tramandiamo il muro oltre la nostra stessa vita e il nostro stesso tempo; così come l'abbiamo ricevuto in eredità dalle vite e dai tempi anteriori.

9.2. L'eredità del muro è l'abitudine che ci condanna e dannava. Il prima e il dopo del tempo si intrecciano nelle malattie dell'ora. Il muro mette la sordina al richiamo delle voci e trasforma in abitudine ereditaria il vuoto delle parole. Un corrotto silenzio è ora eredità e abitudine, insieme.

9.3. L'esperienza coincide con il perimetro dei muri interiori ed esteriori. Non c'è casa e non v'è asilo in questo perimetro. Dal muro nessuno sguardo viene gettato ed è così che si uccide con gli occhi, per abitudine e senza spargere sangue.

9.4. Essere in fila davanti a un muro è come essere in fila davanti a un carcere o a un manicomio, anche quando non sono il carcere e il manicomio i territori prigionieri del muro. Con la differenza che in carcere e in manicomio non ci entriamo tutti, mentre dalle sottili e impalpabili prigioni del muro siamo tutti catturati. Descrivere il carcere e il manicomio, seppure entro limiti ferrei, può risultare un'impresa relativamente abordabile. Descrivere il muro rasenta, invece, l'intollerabile.

9.5. Siamo stati (e ci siamo) abituati a vedere il muro che abbiamo fuori e mai quello che portiamo dentro. Abbiamo ereditato il muro dal sentimento di difesa dal male. Ed è, dunque, un impulso di carità verso noi stessi che lo giustifica. In realtà, nel muro v'è ben poco di caritatevole. Col muro dividiamo il mondo tra bene: noi, e male: l'Altro. Ed è questa suddivisione a fare del muro un'abitudine letale.

9.6. "Io come voi non sono stata ascoltata / e ho visto le sbarre del silenzio / crescermi intorno e strapparmi i capelli": Alda Merini.

10. Il saluto e il riconoscimento

10.1. Intorno al muro il saluto si affaccia sul buio e nessuno si riconosce. Muore chi riconosce quel buio come uno spazio entro cui poter vivere. Muore e arreca morte, in un movimento unico. Lì tutti i sensi sono perduti e infinitamente straziati sono i respiri umani.

10.2. Il muro è il fondo del tempo e dello spazio, dove tutto il tempo e tutto lo spazio si riducono a microscopiche entità. Nel fondo buio del muro, rovesciando tutte le leggi dell'universo, l'attimo tenta l'espansione illimitata, annettendosi l'eternità. Non si sa più, se noi mentiamo per bocca del muro o il muro mente attraverso la nostra bocca. È così che, più degli attimi, pesano gli anni a venire.

10.3. Erigendosi sul delirio dell'attimo che si è fatto eternità, il muro celebra il suicidio di chi non ha più il mondo come propria patria. Il muro non è la passione che libera le radici, ma il segno dello spaesamento impaurito. Sgretola le memorie della vita e trasforma il dolore in un lamento astioso. Il muro strangola i paesi innocenti che ci respirano dentro e tacciono fuori, in attesa delle nostre voci e dei nostri volti.

10.4. Mendicanti di certezze illusorie in un mondo che genera inquietudine, depredati di ogni esistenza prima ancora di poter esistere: ecco a cosa ci riduce il muro.

10.5. Il muro è un tiranno spietato e banale che ci rinchioda in artifici alchemici, pure vertigini intorno al vuoto. Il

saluto muore e, con lui, si spegne il riconoscimento. Se non possiamo più riconoscerci l'un l'altro, cessiamo di esistere l'un per l'altro. E ognuno muore impiccato alla corda del suo centimetro quadrato, senza mai conoscere la felicità e la gioia possibili.

11. Il passo nell'oscuro

11.1. Nel muro si concentra il peccato di essere. L'essere che nega l'Altro trova nel muro una sua manifestazione esemplare. Il peccato dell'essere è esattamente dato dalla costruzione di pannelli divisorii dentro di Sé e tra Sé e l'Altro. Perciò, vivere assomiglia spesso a una malattia. Perciò, per i poeti, o la "morte si sconta vivendo" (Ungaretti); o è l'esser nati a incarnare la malattia del vivere (Leopardi, Kafka, Pavese, Beckett).

11.2. La vita che appassisce e si manifesta come spettrale presenza della morte, lungo i camminamenti infiniti e tortuosi del muro, perde l'infanzia e, dunque, il futuro. Perciò, tutti gli esseri partoriti dal muro sono dannati e il muro condanna a una vita da cani.

11.3. Sul muro si cammina e cammina, ma non si raggiunge mai nessun luogo: si è sempre in nessun luogo. Cioè: si è sempre fermi nello stesso antro che ha parvenza di luogo.

11.4. Se volessimo definirne l'essenza, dovremmo dichiarare il muro come il nessun luogo della malattia e del peccato che s'inabissa nel soliloquio della follia.

11.5. Se volessimo effigiarlo in una figura plastica, dovremmo paragonare il muro all'esaltato che, senza via di scampo, vive al centro dei suoi deliri.

11.6. Se volessimo svelarlo, dovremmo additare il muro come l'astrazione disperata nata col sapore della morte in bocca.

11.7. Se volessimo stabilire un punto di confluenza, dovremmo concludere amaramente che il muro è l'autodistruttività delle forme e dei luoghi. Monologo privo di trama,

in una terra di nessuno dello spirito, dentro cui nessuno è più quello che veramente era.

11.8. Se volessimo stabilire un punto di partenza, dovremmo dire: trapassare il muro è l'unico passo per andare oltre l'essere del mondo e il proprio essere.

11.9. Non si può vivere eternamente nell'infedeltà all'impulso di gettare un passo nell'oscuro, tra l'incombenza della morte e il desiderio di andare avanti ed esistere, alla buonora. Scavando e trovando un'altra terra, nella propria terra malata e oltre il grumo dei parossismi disposti al di qua e al di là del muro.

12. Ragionevolezza delirante

12.1. Riposizioniamolo al centro dei suoi deliri: il muro non si pensa, ma si afferma. La sua irragionevolezza è estremamente ragionevole: è un coerente dispositivo di potere e sapere. Ricordiamolo, ancora una volta: chi ha il potere sulla parola ha il potere sul muro.

12.2. Tra la razionalità e il delirio di ogni discorso e ogni potere non v'è una cesura netta, ma una ragnatela di contagi e interferenze. La sottrazione del folle alla convivenza civile, per segregarlo in uno spazio concentrazionario, è l'artificio con cui, alle soglie dell'epoca moderna, il potere e il sapere si sono pensati puri e indefettibili, occultando la loro fallibilità e i loro deliri di onnipotenza.

12.3. Il muro svela la sua ragionevolezza delirante proprio là dove tenta di estirpare il pensiero dalla vita e la vita dal pensiero. Sul suo patibolo soccombono sia l'Io che pensa (Cartesio), sia l'Io che non pensa (Lacan). Il muro estirpa l'esistenza tanto dai luoghi e tempi del pensiero quanto dai luoghi e tempi del non-pensiero. Sta proprio qui l'estremo della sua follia e della sua razionalità.

12.4. La follia mostra sempre la faccia della ragione, esattamente come la faccia della ragione mostra quella della follia. Ciò che le unisce è una comune malattia: la pulsione di comandare destino e tempo, isterilendone le variazioni e articolazioni. Nei tempi senza tempo e nei luoghi senza luo-

go del muro, si è condannati a divenire relitti di un passato che non ci è mai appartenuto e che ci impedisce di appartenere a ciò che veramente ci appartiene. Il muro ci riassorbe negli oggetti in cattività e ci nega come esseri multipli che hanno il cambiamento per destino.

12.5. Il muro è un anacronismo del tempo che sconfina. Si espande, fino a diventare un naufragio dello spirito che coltiva con acume le falle tra Io e Mondo. È arrogante fino alla superbia assoluta, dall'alto della quale consegna gli umani alla presunzione di attraversare indenni il dubbio. È così che ordisce alcuni dei più consistenti tessuti connettivi di una follia che si spacca per saggezza.

12.6. Il potere/sapere dei dominanti e degli impauriti ha bisogno del muro, perché ha bisogno di dichiarare ed escludere follia e diversità. Col muro si dà forma ed espressione all'architettura dell'internamento; con lo stigma con cui si marchia il folle e il diverso si certifica la necessità dell'internamento.

12.7. Il muro rimane saldato al suo silenzio, dal quale non sa e non vuole affrancarsi. E salda umani e cose a linguaggi impietriti, privi del conforto della parola viva, delle voci e dei volti.

13. L'antro del dolore e la speranza

13.1. Osserva Kafka nei *Diari*: "... la verità più prossima è che tu premi la testa contro il muro di una cella senza finestre e senza porte" (21 ottobre 1921). Il muro edifica in superficie le celle sotterranee che minacciano e asfissiano la vita. Affiora, così, l'antro dentro cui si è martiri della propria solitudine e del proprio dolore. Il muro rinserra tutti in un universale antro di dolore.

13.2. La vita interiore sognante di ognuno si eclissa, fino a divenire disincanto senza speranza. Dentro e fuori del muro si è sempre dalla stessa parte del mondo, prigionieri di insensibili vincoli interiori e esteriori. Nessuno è protetto, se non il muro che rende il dolore una raggelante massa compatta.

13.3. L'Io è la prigione dell'Io: ecco svelata la sostanza cancerogena del muro, riversatasi a piene mani nel mondo, per negarlo e domarlo. Viene simulato e imposto un destino artificiale che si oppone alle esigenze umane. Un destino interamente ripiegato in se stesso e che funge da osservatorio e osservatore, insieme. Il muro non fa altro che osservare se stesso. Perciò, tutti ne siamo prigionieri.

13.4. Riversarsi nel mondo diventa impossibile: le fessure e i varchi del muro sono tutti ostruiti. L'antro di dolore diventa la nube tossica che infetta la vita. La logica e l'etica del muro sono il deposito di questa nube tossica che non è niente di diverso dalla confessione di una umanità che va verso la condanna e l'umiliazione della sua dignità sconfitta.

13.5. Gettare gli occhi dentro e fuori il muro consente di fissare lo sguardo nell'assurdo e nel nulla, per tornare a rivedere le stelle da un mondo senza luce. Se con le nostre risposte cessiamo di svalutare le nostre domande, la luce ritorna a brillare all'orizzonte del tunnel. Il mondo senza luce è illuminato dalla speranza.

13.6. Scrive F. Kafka: "... amore è il fatto che tu sei per me il coltello con il quale frugo dentro me stesso" (14 settembre 1920, lettera a Milena da Praga). Ma da dove l'amore e l'amata cessano di essere il coltello col quale dissezioniamo il nostro dolore e la nostra solitudine, da là rinasce la speranza. Il futuro inizia a decidere del futuro dal punto esatto in cui la solitudine e il dolore sfociano nell'amicizia e nell'amore.

13.7. Nell'antro del dolore la responsabilità di sé non è mai responsabilità del mondo. La speranza di futuro si regge su quella responsabilità del Sé che assume il carico della responsabilità del mondo. È qui che il muro cessa di essere il pasto della colpa che si aggira intorno a noi come un avvoltoio famelico.

13.8. La speranza nasce dal rifiuto di tutti i dispositivi e le strategie che tentano di fare di noi delle figure coordinate e ammaestrate da un dolore che azzanna pensieri ed eventi. Nel groviglio di dolore e pianto siamo tenuti al guinzaglio dai serpenti velenosi delle nostre fantasie malate.

13.9. L'unico rimedio è la sommossa della speranza che trasforma in ponti le falle tra Io e Mondo. Qui non è più pericoloso uscire dai meandri della propria sofferenza, per adentrarsi nella socialità e solarità del gesto e della voce. Qui la differenza cessa di essere indifferenza. Qui le segrete della pazzia e dell'odio trovano un inizio di esplorazione, perché sono violate e abitate.

14. Il difficile salto

14.1. Più i muri sono invisibili, più è difficile abatterli.

14.2. I muri invisibili rendono invisibili persone e cose, (s)terminandole.

14.3. "... ci siamo accorti che la nostra lingua manca di parole per esprimere questa offesa, la demolizione di un uomo": Primo Levi.

14.4. Al salto del muro si ritrova l'inizio e ci si mette in cammino con persone e cose.

14.5. "Verrà un giorno in cui gli uomini avranno occhi di oro rosso e voci siderali, le loro mani saranno fatte per l'amore, e la poesia del loro sesso sarà ricreata": Ingeborg Bachmann.

(aprile-maggio 2007)

Note al quinto capitolo

¹ *Scarne osservazioni sul "metodo" e sullo "stile"*. Si è cercato di applicare un "metodo" e uno "stile" che fossero il più possibile aderenti allo spirito del Seminario², con considerazioni non sistematiche e, tuttavia, organiche. Si deve, inoltre, osservare che si tratta di una asistematicità tendenziosa che, disegnando traiettorie possibili, non può fare a meno di predeterminare passaggi, interrompere percorsi, ridefinire i punti di partenza e mettere in questione quelli di arrivo, laddove sono provvisoriamente tracciati.

Il testo ha una struttura a raggiera, la cui logica sequenziale può essere ridefinita a piacimento. La sequenza proposta è semplicemente quella cronologica che, in quanto tale, è soltanto

una delle tante possibili. I raggi sono intercambiabili e sono centrati sul muro. Il presupposto è che il muro sia un concetto e un'entità che variano continuamente di significato, senso e posizione. Il muro che si indaga e che si offre allo sguardo è, insieme, esterno, interno e trasversale a tutte le dimensioni temporali e spaziali della vita individuale e collettiva.

Ovviamente, né il metodo e né lo stile sono stati elaborati in linea originale. Si è semplicemente aderito ad alcune delle più nobili tradizioni delle culture occidentali della modernità e della contemporaneità: da Montaigne a Pascal; dai romantici tedeschi a Nietzsche; da Wittgenstein a Jabès. Tanto per fornire soltanto alcuni scarni riferimenti.

Il debito maggiore, però, lo si deve dichiarare verso la letteratura e la critica letteraria dell'Ottocento e del Novecento. Non sempre il testo lo palesa e solo la bibliografia, in un qualche modo, pone rimedio a questo deficit.

² Si tratta di un "Seminario sul Muro", tenuto presso l'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli. La relazione che qui si propone è stata svolta il 23 maggio 2007.

Riferimenti bibliografici del quinto capitolo

AA.VV., *Il doppio. Psicanalisi del compagno segreto*, Edizioni di red/studio redazionale, Como, 1990.

Anna Achmatova, *47 poesie*, Milano, Mondadori, 1996.

T. Adorno-M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966.

Elizabeth von Arnim, *Un incantevole aprile*, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.

Ingeborg Bachmann, *Poesie*, Parma, Guanda, 1978.

Id., *Il caso Franza*, Milano, Adelphi, 1988.

Id., *Malina*, Milano, Adelphi, 1989.

Id., *In cerca di frasi vere*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Id., *Non conosco mondo migliore*, Milano, Guanda, 2004.

M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967.

Id., *Il libro a venire*, Torino, Einaudi, 1969.

Id., *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.

S. Beckett, *Molloy. Malone muore. L'Innominabile*, Milano, Sugar, 1965.

- Id., *Watt*, Milano, Sugar, 1967.
- Id., *Finale di partita*, Milano, Einaudi, 1968.
- Id., *Teatro*, Torino, Einaudi, 1968.
- R. Bodei, *Le logiche del delirio*, Roma-Bari, Laterza, 2002.
- J. L. Borges, *Elogio dell'ombra*, Torino, Einaudi, 1987.
- Id., *Finzioni*, Torino, Einaudi, 1995.
- J. Bousquet, *Tradotto dal silenzio*, Genova, Marietti, 1987.
- R. Chandler, *Il grande sonno*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Emily Dickinson, *Poesie*, Roma, Newton Compton, 1996.
- F. Dostoevskij, *Delitto e castigo*, Roma, Newton Compton, 1997.
- Id., *Ricordi del sottosuolo*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1979.
- Id., *Scritti letterari*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- F. Hölderlin, *Le liriche*, Milano, Adelphi, 1993.
- K. Hosseini, *Il cacciatore di aquiloni*, Casale Monferrato (Al), Piemme, 2004.
- J. Hyman (a cura di), *La psicologia dopo Wittgenstein*, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1994.
- E. Jabes, *Il libro delle interrogazioni*, Libri I-III, Genova, Marietti, 1985-1988.
- F. Kafka, *Diari*, (2 voll.), Milano, Mondadori, 1959.
- Id., *Lettere a Milena*, Milano, Mondadori, 1988.
- Id., *Romanzi e racconti*, Milano, Casini Editore, 1991.
- G. Leopardi, *Opere scelte*, Milano, Edizioni CDE, 1987.
- P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.
- M. Luzi, *57 poesie*, Milano, Mondadori, 1997.
- Id., *La ferita nell'essere*, Firenze, Passigli, 2004.
- Alda Merini, *57 poesie*, Milano, Mondadori, 1998.
- Id., *L'altra verità. Diario di una diversa*, Milano, Rizzoli, 2007.
- M. Montaigne, *Saggi* (2 voll.), Milano, Adelphi, 1992.
- E. Montale, *La bufera*, Venezia, Neri Pozza, 1956.
- C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Torino, Einaudi, 1952.
- F. Pessoa, *L'enigma e le maschere*, Milano, Mondadori, 1996.
- Id., *Il libro dell'inquietudine*, Milano, Feltrinelli, 1997.
- Sylvia Plath, *26 poesie*, Milano, Mondadori, 1998.
- Antonia Pozzi, *Parole*, Milano, Garzanti, 1989.
- F. Rella, *Limina*, Milano, Feltrinelli, 1987.

Maria Luisa Spaziani, *I fasti dell'ortica*, Milano, Mondadori, 1996.

C. A. Thomas, *Un cammino di liberazione. Dalla guerra in Vietnam alla pace nel cuore*, Roma, La Rete di Indra, 1996.

G. Ungaretti, *Poesie*, Roma, Newton Compton, 1992.

L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

Film:

Il grande sonno (1946)

Regia: Howard Hawks

Soggetto: Raymond Chandler

Sceneggiatura: William Faulkner, Leight Brackett, Jules Furthnam

Interpreti principali: Humphrey Bogart, Lauren Bacall, John Ridgely, Martha Vickers

CAP. VI

PASSI, PASSAGGI, PAESAGGI (*)

1. Recarsi oltre di sé

1.1. Proprio in quanto forme pure sovrasensibili, spazio e tempo sono categorie (anche) etiche: cioè, non riconducono semplicemente alla sfera della percezione sensibile, ma anche a quella delle opzioni intorno alla vita. Nel guscio di tempo e spazio gli umani vivono, decidono la loro vita e qualificano le relazioni con l'Altro. Essere in ascolto è sempre essere relazionati all'Altro, nel tempo e nello spazio. Come l'ascolto viene qualificato e vive concretamente è, dunque, una questione estetica e, insieme, etica.

1.2. In relazione all'Altro, il movimento del passare oltre deve specificarsi nella sua urgenza costitutiva. Questo è il problema dei problemi dell'ontologia e dell'essere; meglio: il loro problema irrisolto e irrisolvibile. Ora, tenere ancora separati i sensi (l'estetica) dalle opzioni di valore (l'etica) è supremamente pericoloso, per un'altra decisiva circostanza: l'incancrenirsi della linea divisoria tra vita e pensiero, tra percezione e intuizione, tra intenzione e atto. Una divisione consimile costituisce la granitica composizione di una potenza algida che si tratta senz'altro di sfaldare. Essa è una delle cause prime dell'infelicità e della disperazione degli umani, poiché veicolo della cancellazione dell'Altro.

1.3. L'ascolto della vita e del cosmo è, prima di tutto, ascolto dell'Altro e degli Altri. Altrimenti rimane un Io titanico che, fermo al centro della scena, è in ascolto solo di sé e tutte le differenze, alla fine, a sé riduce. Più esattamente, si tratta di ascoltare le parole e le voci dell'Altro, imparando a vederlo, per uscire definitivamente dal titanismo sfrenato dell'Ego. Il meraviglioso, il mirabile, lo stupefacente sono proprio esperienza dell'Altro.

1.4. Come movimento della trascendenza, il pensiero è movimento del passare oltre. Dunque, è movimento che va oltre l'essere, partendo dagli interstizi dove non è compreso

l'Altro. Il pensiero, nel suo senso più profondo, è sempre pensiero che va oltre il limite del pensato ed il limite del mondo. Per questo, è sporgenza verso l'Altro ed è esodo dall'essere, persino dall'essere più illimitato. Nella loro vita gli umani debbono rispondere alle domande poste dall'Altro e rispondere delle proprie opzioni e azioni, fino alle loro ultime conseguenze. L'ascolto nasce dal fatto che gli umani sono interpellati. Cioè: chiamati a rispondere. Per rispondere, debbono ascoltare. Cioè: recarsi oltre di sé.

2. Oltre la parola e l'ascolto dei poeti

2.1. Non possiamo più qualificare, come ancora faceva Hölderlin, i poeti come gli *ascoltanti* che preservano, per gli umani, una memoria del tempo e della verità. Non è la mancanza dell'ascolto dei poeti a nascondere la verità e dissolvere la vita. Non è l'ascolto dei poeti che restituisce la memoria della vita, evitando agli umani di sciogliersi nell'indistinto della dimenticanza crudele, oppure nell'offesa di se stessi e degli Altri. Rimanere senza la voce dei poeti non è, per gli umani, la somma sfortuna.

2.2. Non è da oggi che i poeti tacciono, perché non ascoltano più. E non ascoltano più, non semplicemente perché non sono capaci di ascoltare, ma perché l'ascolto a cui si erano e ci avevano abituato è, ormai, impossibile. Il dominio della tecnica ha offeso la poesia: mettendole la museruola o addomesticandola. Come quella del mondo, la luce della poesia è stata ferita. I poeti non riescono più ad essere gli ascoltanti, perché sono mutate le condizioni e l'eredità stessa dell'ascolto. Non riescono e non possono *fondare* ciò che dura (Hölderlin), perché ciò che dura è, ora, *infondabile*.

2.3. La cifra della verità e dei misteri della vita è mutata. Nella natura che fonda ed è fondamento, alcun altro fondamento può trovare posto. Tutto la tecnica ha contaminato e da tutto occorre prendere le distanze. È l'eredità dell'infondabile che si tratta, ora, di accogliere e curare, se non si vuole finire in pasto alla disperazione più nera e impotente; oppure alla euforizzazione dell'istante, dimentica di quanto e

come la stessa "leggerezza dell'essere" possa risultare insostenibile e gravida di morte.

2.4. Proprio qui sta un passaggio cruciale che ha un valore provvidenziale. I poeti (ed i pensatori) debbono definitivamente rinunciare all'aura di vate, separandosi definitivamente dalle pulsioni prometeiche che ne sfibrano l'anima. Dall'esterno della natura che ci comprende e che non è di tutti, ma di ognuno, non si dà alcuna rappresentazione fondata possibile (poetante o semplicemente narrativa ecc.). Dobbiamo imparare (e i poeti, in primis) a far parlare le cose della natura con le loro parole, anziché parlarle con le nostre. La parola rappresentata è un simulacro.

3. L'intrascendibile che si rinnova

3.1. L'oscuro è il luogo della speranza. Il luogo da dove ha inizio la ricerca della luce e a partire da cui la notte reincontra il giorno, in un ciclo che si riproduce eternamente. Allora, tra giorno e notte non v'è solo conflitto, ma anche sospensione dell'uno nei confronti dell'altra, entro il cui grembo scivola, per ri-posare. La speranza nella luce del giorno non può esistere senza l'oscuro della notte. Sappiamo anche che durante la notte si sogna ad occhi chiusi e durante il giorno ad occhi aperti. Ed è vero: i sogni ad occhi aperti sono ancora più vibranti e trasecolanti di quelli ad occhi chiusi. Ma il sogno notturno (e il desiderio) rimane una componente dell'anelare. La luce del giorno si sogna soprattutto dal cuore delle tenebre.

3.2. Il sogno trasfigura la morte come annuncio di nuova vita: è la visione della rinascita che salva. E la salvezza è qui esattamente configurata come passaggio dalle tenebre alla luce. Lo spirito della salvezza è qui un corpo vivo, carnale e anelante. Qui, nello spirito che dà carne alla vita, amico e nemico convivono. Soltanto qui l'amico cessa di rivolgersi esclusivamente all'amico. Proprio qui si ama il nemico. Lo spirito non può limitarsi ad amare spiriti eterei: in quanto vivo, reca in sé la propria e altrui vita infetta.

3.3. La rinascita che salva è sempre redenzione della carne e dello spirito dell'Altro, da cui passa la redenzione del mondo. La redenzione personale parte dalla redenzione dal nemico che è in noi, per prolungarsi verso il nemico che abbiamo confinato fuori di noi. La nostra redenzione deve imparare a camminare con le gambe del nemico e respirare con i suoi respiri. Si configura qui un assoluto intrascendibile che si rinnova e ci trascina nel suo continuo infinitizzarsi. L'alternativa di questa infinitizzazione è la dissoluzione in un empireo inespugnabile, oppure in un inferno idolatrato. Tutto qui passa oltre, a cominciare dal pensiero.

3.4. Il pensiero che passa oltre si lascia qui alle spalle anche l'argomentazione. Argomentare significa (ancora) convincere e convincersi, quando si tratta, invece, di incontrarsi, per potersi fare dono del lato più prezioso della vita: parlarsi e vedersi, per donare il proprio volto e la propria voce. In questo brivido giacciono le tracce del vero. In esso, senza scissione alcuna tra carne e spirito, sono trasfusi e fusi emozioni e ragionamenti, sensazioni e sentimenti. Si sollevano qui i sipari della vita. Cioè: si odono i volti e si vedono le parole.

4. Guardare e mostrare

4.1. Lo sapeva già Wittgenstein: tutte le questioni filosofiche che ci stanno a cuore sono, in realtà, questioni di vita. Se dalle prime ci riconduciamo alle seconde, la natalità del tutto diventa la natalità di ognuno e la natalità di ognuno contribuisce a fare diversa la natalità del tutto. La riflessione deve sospingersi oltre questo Rubicone e attraversarlo con decisione. Da qui nascono i brividi, anche al semplice contatto del linguaggio e delle parole. L'etica e l'estetica dimorano in questo brivido e da esso sono attratte, se non afferrate. Questo brivido è il varco attraverso cui ci congediamo dalle macerie del pensiero calcolante e dalla tirannia delle idee.

4.2. Possiamo ora dire: il significato e il senso non sono attribuiti dai giochi linguistici. La patria del significato e del

senso è la vita della relazione cosmica, non il linguaggio o la teoria. La chiarificazione logica delle idee e del linguaggio, attraverso cui la pretesa dell'onniscienza filosofica ha cercato di imporre le sue regole e i suoi mondi al mondo, è uno specchio autoriflettente. Più in là di se stessa non è in grado di andare, nel mentre si allontana e ci allontana paurosamente dalla vita che è. La logica della scienza e la scienza della logica sono sorelle siamesi della vita che non è. Cioè: della vita tradita che ci tradisce, segregandoci in superfetazioni linguistiche e mentali.

4.3. Un pensiero degno di questo nome sa di non poter risolvere i problemi. Vi rinuncia, a priori. A priori, sa che i problemi si *mostrano*. E il pensiero li mostra, a patto di non porsi al di sopra delle forme di vita e di riconoscersi pienamente in esse. Il pensiero non istruisce la soluzione del problema, ma si pone all'interno di quel processo di relazione contraddittoria che trasforma il problema in soluzioni a catena. La soluzione del problema non è altro che il punto di disseminazione di problemi più evoluti e complessi. E così all'infinito. Pensare è un rompicapo insolubile, se il pensiero si costituisce come onniscienza e onnivegenza.

4.4. Non si tratta di istituire chiarificazioni logiche intorno a linguaggi e concetti. È questione di tuffarsi nelle forme di vita e sentirne i palpiti, seguirne i movimenti e gli aneliti arcani. I giochi linguistici non rappresentano le forme di vita, ma ne percorrono l'interno. Il pensiero mostra, piuttosto che chiarire. E mostra, perché guarda. E riesce a guardare, perché va oltre lo sguardo. Cioè: sa porsi in ascolto. Si può veramente guardare solo se si riesce veramente ad ascoltare. Il pensiero che guarda è esattamente il pensiero che ascolta. Nello sguardo e nell'ascolto scorrono il respiro e l'affanno della vita.

5. L'orizzonte

5.1. Lo sguardo e l'ascolto pongono di fronte alla propria e altrui posizione nel cosmo. Da qui nasce l'incontro estremo e supremo tra etica ed estetica. Qui non regna più l'*aut*

aut: seduttore o marito. Qui si costituisce la patria delle opzioni che si biforcano, incontrandosi; e si incontrano, biforcandosi. Perché qui tutti i tempi sono nel tempo e tutti gli spazi sono nello spazio. Perché qui tutti gli esseri sono con Altri. Perché qui il faccia a faccia è la modalità dell'esistere. Perché il faccia a faccia perenne è la continua metamorfosi dei problemi, dei soggetti che li pongono e degli oggetti entro cui si incarnano.

5.2. La costruzione di modelli e metodi astratti ha preso di mira persino la psiche: sovente, psicologia, psicoanalisi e psicoterapia si attorcigliano intorno ai loro "modelli scientifici" e "metodi sperimentali". Con essi, pretendono non semplicemente di spiegare la realtà, ma addirittura la vita dei soggetti che prendono in cura. La cura del Sé e dell'Altro non può che fallire, convertendosi fatalmente in disciplinamento e controllo. I modelli e i metodi psicologici e psicoanalitici dimenticano un fatto essenziale: la cura deve scaturire dalle interiorità del soggetto e non, invece, da una invasione colonizzatrice.

5.3. Nello spazio/tempo di questa condensazione, il linguaggio cessa di essere lo strumento con cui cerchiamo di influenzare l'Altro, per ricondurne sotto controllo le emozioni e le volizioni. A questa intersezione, il linguaggio è sottoposto a critica sferzante e apprende il coraggio dell'autocritica. S'incammina e ci incammina sulla strada della salvezza, nell'atto stesso in cui si ribella alla signoria del proprio logos, non ambendo più al governo assoluto dei soggetti e degli oggetti. Qui, in altri termini, il linguaggio si emancipa dalla sua follia e dal potere costituente con cui questa è edificata, protetta e riprodotta.

5.4. Il mondo che crediamo di vedere e le sensazioni che pensiamo di provare sono, di frequente, degli inganni provenienti dal monologo, piuttosto che dal dialogo col mondo entro cui siamo calati. Il monologo produce un'immagine falsa del mondo: lo duplica come copia dell'Io, anziché parteciparvi. Sottrarsi al controllo del proprio demone: ecco il primo passo della coscienza etica. È già questo primo passo che conduce all'incontro col mondo. Questo passaggio mo-

stra il mondo al soggetto che si stacca dalla sua soggettività. Staccandosi dalla sua soggettività, il soggetto costruisce la libertà del mondo, dentro cui colloca la sua. Il mondo che si mostra al soggetto che l'incontra, in realtà, mostra la libertà come orizzonte della quotidianità. La creazione della libertà diventa qui un atto che è, insieme, supremamente etico ed estetico.

6. L'ora, la durata e l'altrove

6.1. La vita è arte, poiché l'arte è vita. Etica ed estetica si interrogano, insieme, sul senso della creatività della vita. Anzi, tale interrogativo non sarebbe formulabile fuori dall'intercampo costituito da etica ed estetica. Senza creazione vitale non vi potrebbe essere creazione artistica; e viceversa. E ciò appartiene alla sfera quotidiana della vita, ancora prima che a quella teleologica. Collegare le domande sul senso della vita alla dimensione teleologica è stato il limite ricorrente che le estetiche, dal Settecento al Novecento, hanno riprodotto in larga scala. I problemi fondamentali della vita non ineriscono semplicemente ai fini ultimi (e ai mezzi ad essi conformi); piuttosto, attengono all'ora: è sempre dall'ora che l'interrogativo parte ed è sempre dall'altrove che l'interrogativo è sollecitato.

6.2. I fini ultimi sono, dunque, anche i fini primi. Siamo, cioè, sempre messi di fronte a ciò cui siamo chiamati a rispondere eticamente e creare esteticamente. Ciò impedisce che siano genericamente il moralismo ed il gusto i padroni incontrollati dei sentimenti, delle sensazioni e delle opzioni. Il significato ed il senso della vita non sono chiarificabili logicamente e padroneggiabili esteticamente, pena l'interruzione dissolvente della storia della vita e della vita della storia. Al centro dell'esperienza estetica ed etica non è il poeta che fa storia e nemmeno lo storico che fa poesia, anche perché questa esperienza non ha centro e non tollera demiurghi.

6.3. Non si profila l'urgenza di una lotta titanica contro la morte, a partire dalla morte dell'arte. Nella morte, anzi, va

colta la vita che sopravviene e che rinasce. Dalla morte va strappata la vita ferita e soccombente; ma anche la ferita aperta e ancora dolorante. E, allora, si tratta di cominciare dalla salvezza di noi stessi. Nessun predecessore potrà mai essere salvato, se non sono i contemporanei a iniziare il cammino della loro propria salvezza. Solo così la salvezza ha durata.

6.4. La forza-invenzione e la forza-immaginazione sono creative, non perché durano; ma durano perché creano. Il senso della vita, dunque, non è da ricercare nella durata, ma nella creazione. Il tempo stesso e lo stesso spazio durano proprio nella trasformazione apportata dalla creazione a cui concorrono: senza creazione, non vi è durata; bensì la riproduzione stanca dei feticci dell'identico. Anche per questo, la vita è arte e l'arte è vita. Anche per questo, si danno un'arte della vita e una vita dell'arte e non, invece, un'estetica della vita. Anche per questo, dura veramente soltanto ciò che sa rigenerarsi nel cambiamento.

7. Nella fenditura

7.1. La durata non è una transizione lineare e nemmeno una scossa improvvisa e sconvolgente. È, piuttosto, il susulto del movimento tellurico della creazione: dura ciò che raccoglie il futuro del presente e del passato, dando sepoltura onorevole al passato del futuro e del presente. La discontinuità vera è il salto di ciò che era e rimane vivo; il salto vero è in continuità con ciò che era e rimane vivo. Si torna sempre all'inizio, di cui si riscopre il futuro, quanto più si è sbalzati verso l'estremità del limite, di cui si riscopre il presente. La metamorfosi dell'ora ci riconduce alla ricchezza e ai limiti dell'inizio che, nell'ora, rivive il passaggio vertiginoso delle sue origini e delle sue mete, facendole rinascere e morire nelle forme del possibile e del necessario.

7.2. Qui alcuna contrapposizione è più rivenibile tra espressione e impressione, tra sensazione e sentimento. L'arte (come la vita, l'etica e l'estetica) sfugge al gioco e al giogo della dispersione, della disperazione e della furia.

L'oscuro e la luce si fendono vicendevolmente, nella vita come nell'arte. Ed è in questa fenditura che si generano le forme di vita e le forme di arte, attraverso un conflitto che le oppone e, nel contempo, le associa. Nascono qui un conflitto associativo e una associazione conflittuale dal cui decorso dipende la qualità delle scelte etiche ed estetiche. È il ribollire di questo conflitto a determinare, se l'etica e l'estetica siano o meno necessità del mondo e responsabilità degli umani. E, quindi, da questo conflitto dipendono la possibilità e l'impossibilità della libertà del mondo e della vita.

7.3. Col che il mito dell'arte per l'arte crolla miseramente e definitivamente: il senso della vita non si trincerava e rivela nel rifugio fornito ultimamente dall'arte. Senso e non senso squarciano egualmente arte e vita: come non si dà il territorio della vita per la vita, così non si disloca il regno dell'arte per l'arte. Non si può dire: solo la vita è arte; come non si può declamare: solo l'arte è vita. L'unilateralità vitalistica e creazionista si schianta in coincidenza del crollo dell'unilateralità estetica ed artistica. Se la vita è più che arte, l'arte è più che vita. La metamorfosi della creazione è il punto di incrocio in cui *plus* della vita e *plus* dell'arte si co-determinano, nel mare tempestoso di innumerevoli conflitti. Ciò è vero fin dagli inizi: dai primi graffiti nelle caverne dell'uomo preistorico e dall'invenzione del canto come strumento di comunicazione che anticipa il linguaggio. All'inizio non fu la parola e l'inizio non fu della parola, ma del canto.

7.4. A questo snodo, vita e arte esplodono creativamente, uscendo indenni da un conflitto che non vede prevalere la dimensione agonistica, come inizia ad accadere presso i Greci. Dove prevale l'agone, là la tragedia e il fato della sconfitta si insediano e proliferano. Qui come sostituto della salvezza non restano che la catarsi eroica, lo specchio abbagliante delle idee pure, il silenzio accecante della contemplazione e il nascondimento nelle pieghe dell'inoperoso. Ciò che anima il plus della vita e il plus dell'arte non è lo sfrenamento del desiderio di riconoscimento con cui l'Io aggredisce il mondo e gli Altri, con cui compete in maniera belligerante. La passione di sé e per le sue idee conduce l'Io col-

lettivo nel precipizio della follia; oppure gli fa allestire il teatro della guerra che è, forse, l'approdo estremo e coerente della follia umana. Nella guerra e con la guerra, per farsi accettare ed imporsi, la follia umana si fa potere della potenza e potenza del potere. Per questo, guerra, potere e potenza sono il plus della dissipazione dell'umano da parte dell'umanità.

8. L'infinito finito

8.1. Una forma di mistificazione è anche l'arte totale, in quanto tende a sovrainporre il proprio senso al senso della vita. Qui è l'arte ad entrare in rotta di collisione con la vita, per sfuggire alle sue indigenze ed ai suoi orrori. Edifica un immaginifico universo totale e puro della percezione e della sensibilità, come rovescio e riscatto della realtà bruta. Arte pura e totale contro vita impura e miserevole: ecco qui i termini della contesa. La sublimazione artistica diventa il vettore che, involontariamente, riconcilia l'esistente proprio con quella vita minima e brutale dal cui grembo intende saltare fuori. E ciò avviene non perché non le sferrì contro alcuna critica sociale e politica, quanto per il motivo che pretende di farsi carne e spirito del tempo, fuori e al di sopra del magma delle ferite, delle avventure e disavventure dello spazio/tempo e dei suoi abitatori. Fuori da questo magma, più propriamente, l'etica è indifferenza cinica e l'estetica diventa lo spettacolo sensibile solo alla sua propria riproduzione.

8.2. Miglior sorte non tocca alle poetiche: in particolare, alla poesia che si pensa ed è pensata come essere. Il pensiero poetante, pur raggiungendo vette altissime, si frange variamente contro gli scogli della dimenticanza, dell'annichilimento e della disperazione, proprio perché pone la purezza infinita dell'essere come l'invalicabile e l'intrascendibile perduti del destino umano. Un infinito finito è qui il problema che emerge come aporia, in quanto ammette il mutamento solo dall'interno e non anche dall'esterno del tempo e dello spazio. Il passato, così, avvinghia il presente e inter-

dice l'irruzione del futuro. Dove l'interno del tempo e dello spazio non raggiunge la metamorfosi, là subentrano la sciagura catastrofica e lo scacco irrimediabile.

8.3. Nessun infinito può metamorfosarsi, agendo su se stesso, senza che una distanza precipiti, irrompendo sui suoi confini, squarciandoli. La frattura cruciale è tra l'essere, da una parte, e gli infiniti possibili e i possibili degli infiniti che, dall'altra, regolano l'inflazione cosmica dell'universo. Qui l'essere è colto (anche) nella sua impurità; come (anche) impuri sono gli infiniti possibili che lo sovrastano. L'essere perfetto, se esiste, è impuro, perché nemmeno la perfezione può sottrarsi alle stigmate del male e del dolore. Dall'impurità nasce la trasformazione della vita: la vita cambia in ragione diretta del suo confronto col male e col dolore.

8.4. L'Altro interroga il nostro dolore e il nostro male proprio con la sua infinità ed i suoi limiti. L'Altro è prossimità e intimità profonda, ma anche lontananza abissale. È la sovversione totale del nostro Io e, nel contempo, la sua coerente proiezione etica ed estetica. Ma non tutta la contestazione che l'Io scaglia contro l'Altro è fallace: nelle viscere dell'Io riposano anche il dolore e il trauma demonico di cui l'Altro è apportatore. Il faccia a faccia tra Io e Altro è la voce che, risalendo dal cuore dell'irresponsabilità egotica, dichiara la responsabilità umana nei confronti del mondo; è lo sguardo che, sporgendo dai buchi neri della relazione cosmica, mostra la vita umana nell'atto di divincolarsi dal filo spinato del dolore e del male. Il Caos è anche armonia. O, forse, detto ancora meglio: l'armonia suprema che vive di disarmonie.

9. Le catapulte della vita e della morte

9.1. V'è un che di misterioso e di arcano nel caos cosmico che ci sfugge e sfuggirà sempre. Siamo condannati a non leggere mai la cifra autentica del Caos. Ciò ci fa mortali: cioè, più impotenti degli Dèi, ma anche più felici di loro, proprio perché preclusa a noi è l'immortalità (Hölderlin). Ma

gli umani, partendo da qui, ben presto, hanno deviato verso una perversione letale, inventandosi un'immortalità di secondo ordine: quella delle idee, della purezza e della bellezza. Nella natività del Caos, gli umani si sono collocati come nascituri che ambiscono alla conquista del futuro, eludendo il destino di morte che incombe sul loro capo. La morte qui tenta di sottrarsi alle ragioni della carne e alle sue putrefazioni. Per non morire, la carne si spiritualizza. Come spirito, essa intende reggere la gara con l'eternità. Come spirito, si fa memoria dell'eternità. Gli umani intendono sopravvivere l'un per l'altro come celestialità corporea. Si rassegnano di perire a se stessi, ma non al tempo e agli altri. È, questa, la sfida che lanciano agli Dèi. Come non vivono, così non muoiono. L'inganno dello spirito si fa tutt'uno con l'inganno della carne.

9.2. Le rappresentazioni della vita stanno dentro questi inganni, perché lì le abbiamo collocate noi, con le nostre codificazioni del mondo. Aprendo l'inganno, le forme di vita vivono di vita propria e non della vita riflessa che noi siamo disposti a concedere loro. Ma chi apre l'inganno? Non, certo, il pensiero, oppure la carne. Il pensiero isolato dalla carne e la carne separata dal pensiero tengono a battesimo l'inganno. Sono solo le forme di vita che possono aprire l'inganno. Noi dobbiamo solo imparare a vederle ed ascoltarle. Cioè: assumere l'umile consapevolezza di essere noi stessi forme di vita tra le altre. Da qui possono cessare la gara con l'eternità e la competizione con gli Dèi.

9.3. La morte smette di rappresentarsi come il rovescio negativo della vita; cessa, inoltre, di essere raffigurata come il suo complemento. La morte è nascita della vita, perché morte del medesimo. Non si limita ad essere rottura del ciclo della differenza che si ripete, ma diviene differenza che fa la differenza disarmonica e caotica. La vita è il culmine della morte e la morte il vertice della vita. Anche la morte è forma della vita e la vita forma della morte. La morte ci appartiene più della vita: siamo mortali, appunto. Ma è la vita che impasta la morte, quando la sua parabola volge al termine, oppure si smarrisce nei suoi meandri.

9.4. Vivere è essere catapultati continuamente nello spazio di mezzo tra vita e morte. Morire è abitare lo spazio di vita dell'inizio che si spegne nei suoi rovelli e si arrende ai suoi limiti interni invalicabili. Ai mortali capita di vivere la morte. Ma capita anche di rinascere alla vita: cioè, stendere il filo di un nuovo inizio che dalla morte si dipana verso la vita. Si va qui oltre la morte della vita che muore ed oltre la vita della morte che vive. Il male della vita non è la morte, ma la vita stessa: la sua mortale e interna corruzione. Il male è il precipitato ed il precipizio della vita. Il magma è la terra di fuoco dove la vita e la morte si fronteggiano e colloquiano. Dove la vita si corrompe e il nodo del male non allenta mai la sua stretta. Dove la vita che abbiamo ripudiato non ci ripudia, elargendo di nuovo le sue masse laviche. Qui il male suona la carica, ma batte anche la ritirata, di fronte alla vita che rinasce, come un fiore nel gelo.

10. Cosmofagia

10.1. La libertà è il passo oltre il male che risale dalle viscere del male. Questo passo in là è il senso della vita che sa finalmente di dover morire: lo sa e non può, né vuole evitarlo. Ed è qui che la libertà illumina la vita, sollevandola e salvandola dall'insana voglia di cancellare la morte. Siamo posseduti dalla malefica volontà di superare il mondo, perché disconosciamo la morte: il superamento intende qui attingere la vita eterna.

10.2. Non siamo tiranneggiati dagli istinti, né dalla natura belluina; siamo, piuttosto, noi il tiranno che si fa scudo degli istinti, per allestire il teatro del comando e dell'obbedienza. Ci lasciamo comandare dai nostri istinti e dal carattere belluino della natura, solo per mettere noi stessi sopra e gli altri sotto: da ciò che è sotto reclamiamo l'obbedienza assoluta. Prima della nostra libertà, noi non siamo ancora: è vero. Ancora di più: noi possiamo essere solo nel cammino che va verso la libertà. Ma noi non *dobbiamo* essere liberi; *possiamo* essere liberi. Non abbiamo l'obbligo imperativo di essere liberi, imponendo e imponendoci la nostra libertà; abbiamo

la possibilità della scelta della libertà, donandoci senza riserve. Il comando e l'obbedienza parlano di gerarchie. Dove vi sono gerarchie, là viene meno la libertà: la libertà è l'oltre del comando e dell'obbedienza.

10.3. L'Altro è sempre diverso da quello che noi siamo e da quello che noi vogliamo; come noi non siamo quello che l'Altro vuole. Voler partorire noi il volto e la voce all'Altro stende la corazza con cui abbiamo imprigionato e tradito il mondo. Ma l'imprigionamento ed il tradimento del mondo hanno un punto di origine ancora più remoto: l'imprigionamento ed il tradimento di noi stessi. La libertà è fuori della prigione dentro cui noi, non l'Altro, abbiamo segregato la nostra vita. Il minacciato e l'amato dimorano già con noi, ancora prima che giacere con noi e premere fuori di noi. E non sono figure scisse l'una dall'altra: fanno bifronte la nostra vita, fino a che del Caos nativo non afferriamo l'armonia segreta.

10.4. I rapporti di forza che regolano il mondo sono la perversione del mondo: il virus che lo contamina. Non la sua natura necessitante; ma il trionfo dell'anti-natura. E qui siamo noi l'anti-natura. Una ben misera e miserabile anti-natura: si illude di dare ordini; mentre, invece, è ciecamente asservita a se stessa, fuori da cui non riesce a percorrere neanche un millimetro. Possiamo definirla anti-natura, perché ha la pretesa di risucchiare entro le proprie orbite la natura vera che si accinge a divorare. Se prendiamo come riferimento gli umani, questa anti-natura è antropofaga. Se prendiamo come riferimento il cosmo, questa anti-natura è affetta da cosmofagia: la pulsione irrefrenabile a sbranare il cosmo le surriscalda le vene ed eccita il cervello.

11. Le uova di serpente

11.1. Se rimaniamo soverchiamente attestati ai concetti classici, è chiaro che non possiamo attribuire né tempo, né spazio e né qualunque altra determinazione al Caos. In questo caso, nessuna anti-natura può mai essere affetta da cosmofagia. Ma possiamo ancora concepire il Caos come un

indistinto e indistinguibile Nulla che assume le sembianze del Tutto? Forse, è giunta l'ora di leggere il Caos con occhi diversi, assumendolo come punto di innesco della crisi della scienza pre-classica, classica, moderna e contemporanea. Una crisi che siamo in grado di leggere oggi, meglio e più di quanto i primi filosofi-scienziati greci fossero in grado di fare.

11.2. Le irregolarità, gli squilibri, le armonie e le coerenze che "definiscono" il Caos sono, in realtà, il turbinio di connessioni disordinate. Già negli anni '70, non casualmente, il Caos è stato definito una dimensione del divenire e non già dell'essere. E del divenire dell'infinitamente piccolo, come dell'infinitamente grande. Questo significa che dobbiamo abituarci ed attrezzarci a vedere insieme caos e ordine, confine e sconfinamento. *L'oltre confine* non è altro che la cifra infinitesimale dell'inflazione cosmica. Nell'espansione cosmica del Caos le armonie e le disarmonie compongono e scompongono disegni mutevoli in tempo reale. La "teoria dei frattali" è, forse, una delle esemplificazioni più perspicue sull'argomento. L'inizio del pensiero greco appare qui nella sua friabilità: vacilla, di fronte alla primordialità e ultimatività di queste connessioni vorticose che oggi si offrono a noi come esperienza della quotidianità.

11.3. Possiamo dire che l'uomo generi inesauribilmente senza sosta. Dobbiamo, però, anche decodificare il generato che ne consegue. Il punto è che le uova covate dall'uomo, spesso, sono uova di serpente ed egli nemmeno se ne avvede. Uno dei contrassegni degli umani è proprio quello di covare i mostri che recano in sé. Questo significa che l'insieme di tutti gli insiemi e l'abbraccio all'orizzonte sono esperibili come Altro, a patto di non considerare il cosmo un uovo. Cioè: un confine senza confine, un illimitato già dato per principio e fin dal principio. Riaffiora qui l'esigenza di una messa in questione del primo pensiero greco.

11.4. La generazione non avviene unicamente all'interno dell'uovo cosmico; ma anche dall'esterno. Dall'interno dell'uovo, si ha generazione del simile; solo contaminandosi con l'esterno, il simile è penetrato dall'Altro e lo penetra. Ed è

proprio la scienza contemporanea che ci parla di infiniti possibili. Il principio primo è qui squarciato e fecondato dai principi ultimi: è la congiunzione carnale di origine e meta che qui genera il nuovo che contempla il diverso. L'Altro è sempre ciò che è oltre il confine e che, irrompendo, disturba e inquieta il territorio senza confine tracciato da principi preliminari e definitivi. Il calcolo e la ragione calcolante dei principi primi non sono il male in sé; anzi. Diventano una zavorra da cui sgravarsi, dal momento in cui sono divorati dalla sfrenata ambizione di regolare la vita, diventando mondo. Scoprire l'infinità poetica che si cela nell'interiorità del calcolo e che da qui si libra per l'universo vuole dire salvarlo dalle catene della tecnica e del dominio con essa eretto.

12. Una traccia di noi

12.1. Il linguaggio è vivo solo nel diventare parola dell'Altro. Se possiamo ancora dire di essere in cammino verso il linguaggio, è soltanto per dire che il linguaggio vivo e della vita è quello generato nell'incontro l'Altro. Dobbiamo qui capovolgere assunti ontologici ed ermeneutici di vecchia data: non il linguaggio è la dimora dell'essere; piuttosto, nel cammino verso l'Altro sta la dimora del linguaggio. Fuori da questa dimora, nessuna decisione è presa *per* il mondo; ma è sempre assunta *contro* il mondo. Ed è contro il mondo, per il fatto preciso che qui essa non appartiene più al mondo; al contrario, intende ed ordina che il mondo le appartenga.

12.2. Per quale motivo avviene tutto ciò? Esattamente perché il mondo è rappresentato come un teatro tragico, entro cui sono assegnati ruoli ed è dovuta cieca obbedienza a chi esercita il comando sovrano che è, così, affrancato dalla responsabilità vera. Qui la responsabilità del decisore delinea, in realtà, l'espansione della sua irresponsabilità. È, questo, uno degli incantesimi stregati della politica contemporanea. Ne nasce un sortilegio dentro cui il dolore della carne si converte nell'ossessione della decisione che si

smarrisce in un cammino che ci rende dimentichi dell'Altro e immemori di noi stessi.

12.3. Dobbiamo imparare e reimparare ad essere sempre il primo compagno di viaggio di noi stessi. Solo questa umiltà profonda ci può spronare ad andare avanti, nel momento del dolore estremo. Solo così la solitudine diventa libertà e non, invece, orgoglio ferito che inevitabilmente sconfinerà nella presunzione e nella rabbia. Tutti noi conosciamo questo percorso soffocante, per averlo fatto più di una volta. Tutti noi lo faremo chissà quante volte ancora. Siamo fatti così: ci candidiamo, in eterno, alla condanna della ripetizione, fino a che il peso stancante del ripetuto non ci dà uno scrollone, instradandoci verso nuove direzioni. E, di nuovo, procediamo confusi ed esitanti. Ma meglio l'esitazione confusa del granito inflessibile della decisione.

12.4. Gli umani non sanno ciò che vogliono: sanno di *vollere*; ma non sanno bene *cosa* vogliono. Siamo qui posti di fronte ad una volontà che non sa e che trasforma il suo desiderio di sapere in desiderio di potere. Nascono da qui il fascino esercitato dalle certezze e le paure suscitate dal perturbante. In ragione di ciò, gli umani hanno ricorrentemente cercato dei capi carismatici, i quali sono anche una sorta di capro espiatorio all'incontrario. Dietro la decisione assoluta dei capi carismatici essi hanno nascosto le loro paure e coltivato la loro volontà di potere. Ciò è particolarmente vero oggi e oggi è rideclinato secondo modalità devastanti. Non resta che sperare che con gli umani finiscano i loro mondi, ma non il mondo; che con la loro estinzione essi consegnino ad altri esseri, ben più lievi e gioiosi, le speranze che abbiamo tradito; che vi sia traccia di noi, non solo per le tenebre e gli orrori che abbiamo sparso, ma anche per tutte le luci che abbiamo acceso e non abbiamo saputo far risplendere.

13. La colpa

13.1. Ed è proprio qui che il lessico della vita e della morte non conosce più come suoi propri lemmi "servo" e "signo-

re", in tutte le loro codificazioni possibili. Ciò non per questioni genericamente e semplicemente moralistiche, ma perché il "sopra" e il "sotto" sono saltati per aria. La signoria e la servitù non possono più specchiarsi l'una nell'altra, dandosi la caccia senza tregua. È lo specchio che qui si è frantumato. Sconfinare è proprio infrangere questo specchio: trapassare dalla vita che non è alla vita che è, passando oltre la vita che muore e la morte che vive. Oltre confine morte e vita si abbracciano; aldiquà del confine, siamo noi che le separiamo artificialmente, perché intendiamo dominarle.

13.2. Se quanto detto ha senso, qui la colpa è scoperta nella sua purezza, prima di essere da noi contaminata. Qui la purezza è scoperta nella sua colpa, perché ha avuto il torto di farsi veicolo di dominio. La virtù diventa qui leziosa; il male diventa qui rappresentazione scenica. Se l'Essente è il carcere, è perché noi abbiamo costruito l'Essente. Siamo, insomma, il carcere di noi stessi. Una ragione in più per passare oltre. Cioè: avviare all'estinzione la specie umana fin qui conosciuta.

13.3. Allora, addossarsi la colpa non basta. Occorre, invece, trovare le ragioni della colpa ed il volto del colpevole che il colpevole stesso ha tradito. Seguendo questo ragionamento, Cristo non si è limitato ad addossarsi la colpa, ma ha parlato e vissuto penetrando la colpa ed il cuore del colpevole. La sua promessa di redenzione segna il sentiero dell'uscita dalla catastrofe, cavandone fuori la luce. La purezza del colpevole illumina l'innocenza della virtù. Ma la virtù più innocente è quella che sa guardare dentro la sua colpa. Da questo sguardo nasce la non-condanna dell'Altro, anche laddove è riconosciuto colpevole. Diventa difficile qui distinguere il colpevole dall'incolpevole. Non perché male e bene non siano discernibili, ma perché coabitano le stesse dimore. Sconfinare ha anche il senso di rompere definitivamente le barriere artificiali che separano il bene dal male. Ha anche il senso di riconoscere che solo una nuova specie di umani può superare il trauma.

13.4. La pulsione all'annientamento dell'Altro nasce dalla sua presenza inquietante all'interno dei nostri linguaggi, dei

nostri spazi e dei nostri tempi. L'odio (fino a quello razziale) è la migliore prova che l'Altro è talmente presente nella nostra vita che avvertiamo il "dovere" e il "diritto" di ucciderlo simbolicamente, politicamente e persino fisicamente. Ecco le radici della colpa.

14. Lo stato di eccezione

14.1. Contro le caricature della libertà non si può tacere. I linguaggi vivi e vitali si costruiscono anche intorno alla demistificazione delle deformazioni della realtà e della conoscenza. Ma nel gioco tra il nascosto e lo splendente, saltano tutte le gerarchie, fino a renderle una zavorra insopportabile e abbruttente. Il decisore è il tessitore primo delle gerarchie, perché difende la sua sovranità e signoria assoluta. E, dunque, è il tessitore di cui fare a meno: il tessitore da estromettere dalla tessitura.

14.2. Eppure, lo scatto della decisione conserva una importanza assoluta. Sta qui l'intrico in ombra della relazione tra decisore e decisore. Si può cominciare a gettar luce sull'ombra, se, con un grimaldello semantico, si scardina l'architettura data del 'politico'. Se, cioè, si posiziona la libertà – non già la sovranità – come anima del 'politico'. Il passaggio successivo è ancora più scardinante: dalla coppia polare amico/nemico trascorriamo alla relazione amico/Altro. L'ap-prodo finale segna l'apoteosi di questa azione di scardinamento: *è l'amore lo stato di eccezione vero*. E, quindi: non si decide nello/sullo stato di eccezione; ma nella relazione d'amore. Ed è a partire da qui che il complesso rapporto tra libertà e comunità trova la sua riformulazione.

14.3. Il vuoto di decisione reca con sé le tracce malefiche e malevoli del vuoto di responsabilità. L'eccesso del decisore riempie questo vuoto capziosamente: si arroga la decisione, ma continua a rifuggire la responsabilità, rinchiudendosi dentro la muraglia cinese della sua autoreferenzialità. Il decisore che non risponde a nessun altro se non a se stesso, si pone in clausura; dalla clausura tende a ridurre in iloti tutti coloro che la sua decisione patiscono. Gli sfugge il tempo ed

è il tempo che tende a far perdere a tutti, perché intende amministrarlo, serrandolo nel suo pugno d'acciaio. Tentando di afferrarlo per l'eternità, coltiva l'illusione eterna di non perderlo mai.

14.4. L'illusione più grande è proprio a lato della decisione: sottrarsi alle domande è il modo peggiore di sfuggire alla decisione. Il decisore è qui un tiranno che non decide, ma domina. I decisori, per questo, tendono a somigliare a dei tiranni: non sopportano le domande, perché non amano assumersi responsabilità, ma solo acquisire potere. Ciò rende agevole comprendere come il decisore decida non in vista della libertà, ma in funzione del (proprio) potere. Ecco perché il decisionismo e i decisionisti hanno un profilo altamente tragico: apportatori di malessere e sventura, finiscono nel malessere e nella sventura. Bisogna, allora, celebrare la morte dell'io decisionista. Per far questo, occorre andare oltre anche le colonne d'Ercole della violenza del dialogo, del linguaggio e della parola. Di nuovo, occorre collocarsi nella relazione d'amore e da lì salpare verso tutti i nostri viaggi e le nostre decisioni.

15. La tessitura

15.1. L'elemento motore del viaggio si accompagna alla crisi; ma non si risolve nella crisi. La crisi è, a sua volta, il momento della relazione che cerca le parole della relazione. Sono i soggetti della crisi che, attraversandola, trovano le parole, facendola parlare. Che è come dire: la fanno vivere e morire, nello stesso momento. Come essa ci fa morire e vivere, nello stesso attimo. Ma in che termini è possibile intervenire sulla e nella crisi? Solo rinunciando, in partenza, alla pulsione titanica di domarla o piegarla verso i propri programmi. La crisi va abitata, come una dimora accogliente e, insieme, fin troppo stretta. Uscire da essa significa: portarla altrove. Andare altrove significa: lasciarsi trasportare dall'onda vitale che abita la crisi.

15.2. È chiaro che tutto questo attiene al vivere e al morire. Ma non è dato sapere, se sia effettivamente possibile

scegliere o apprendere di morire al momento giusto, visto che ogni istante è quello di vivere e morire al momento giusto, nelle mille forme della rigenerazione e della rinascita che ad un umano sono date. Gli umani non soltanto hanno molto distrutto, ma anche molto costruito. Sovente, anzi, le loro costruzioni sono state più nefande delle loro distruzioni. Ed è effettivamente vero che solo l'amore per l'Altro (la relazione d'amore) può salvarci.

15.3. Ma ciò non è vero da oggi; è stato sempre vero. Questo sentimento di verità lo abbiamo sempre ignorato e calpestato. Per risalire da questo gorgo, le prime cose che restano da imparare sono due: distruggere le nostre costruzioni velenose; costruire, scavando tra le macerie delle nostre distruzioni. Qui la decisione o è decidere l'amore o non è; e se non lo è, è inganno. Decidere l'amore è decidere per la vita e per la morte. È questo movimento unitario e, insieme, contraddittorio che segna il nostro tempo e il nostro spazio. Per questo, non siamo mai aldilà della vita e della morte; ma sempre nel movimento della vita e della morte. Così come non saremo mai aldilà del bene e del male.

15.4. Non è mai l'altrimenti dell'essere il vero orizzonte; ma l'oltre e, insieme, l'altro dell'umanità che siamo stati e che abbiamo imposto al cosmo. Uscire dalle secche dell'essere – anche o soprattutto dell'essere altrimenti – acquisisce il significato preliminare dell'uscita dall'antropologismo e dall'antropocentrismo. Su questa tessitura ci siamo costruiti come decisori del mondo e della vita, avviandoli entrambi verso il collasso. Occorre disfarla, costruire e ricostruire. Fino alla fine del tempo che ci è concesso e oltre.

(maggio 2009)

Nota al sesto capitolo

(*) Sono state qui rielaborate considerazioni originate da due occasioni: a) la lettura del libro di Giuseppe Corona, *Del pericolo e della salvezza*, Napoli, Guida Editori, 2008; b) il confronto col suo autore. Ringrazio qui Giuseppe Corona, per aver reso possibi-

le il dialogo e la riflessione, nel pieno rispetto delle reciproche posizioni.

CAP. VII
ORIZZONTI E TRACCE
PER UNA SOCIOLOGIA DELL'ALTRO (*)

1. Lo sguardo di Dorian

Prendiamo le mosse da un riferimento che può apparire bizzarro: *Il ritratto di Dorian Gray* di Oscar Wilde, un classico della fine dell'Ottocento¹. Nel romanzo, l'identità individuale viene afferrata dal demone della bellezza eterna e trasferisce nel ritratto di sé le degradazioni morali dentro cui scorrono il tempo e lo spazio. Il ritratto diventa lo specchio simbolico dell'orrore e assume un significato che va oltre la metafora e oltre la stessa figura dell'identità scissa, esemplarmente rappresentata da Robert Louis Stevenson². Dorian Gray, per sconfiggere i segni della corruzione della freccia del tempo e dell'empietà, in una sorta di prolungamento moderno del *Faust* di Goethe³, vende la propria anima. Questi segni, però, sono catturati ed impietosamente registrati nel suo ritratto che diviene, così, lo specchio fedele dell'impostura. Pur separatosi da essa, Dorian non può smettere di gettare lo sguardo sulla sua anima.

Il ritratto finisce col custodire l'orrore dell'anima di Dorian, recintandone la verità tumefatta. Imprigionata nel ritratto, questa verità si fa segreta rappresentazione del dolore della mutilazione dell'umanità. Senz'anima, lo sguardo di Dorian si fa cieco: banale espressione e rappresentazione delle maledizioni che accompagnano il mito dell'eterna giovinezza. Lo sguardo, per vedere, non ha che una scelta davanti a sé: riscoprire la propria luce e la luce del mondo, scostando e dissolvendo il mantello di menzogne che ha posto in cattività la vita. Ed è, questa, la scelta che Dorian non vuole e non può compiere.

Lo sguardo di Dorian, messo di fronte al ritratto, viene posto in faccia alla verità del suo essere. Ma la verità che si offre allo sguardo è menzognera: mentre il ritratto muta nel tempo in maniera sempre più orrida, Dorian conserva intat-

ta la sua bellezza, in una maniera altrettanto raccapricciante. Ritratto e Dorian sono diventati stranieri uno all'altro: lo sguardo li mette di fronte alla loro irriducibile contrarietà. Ma si tratta di uno sguardo malato, rimasto senza anima e senza cuore, svenduti con cinico furore. Uno sguardo che, ormai, è in pieno delirio: non sa più vedere, ma solo contrapporre vita ed etica, alla disperata ricerca dell'utile immediato.

Il ritratto rivela, più che nascondere, la tragedia della bellezza di Dorian. Distruggendo il ritratto, Dorian corona il suo destino tragico: porta a compimento la distruzione di sé. Morendo, riconquista la sua natura di mortale, mentre il quadro torna a risplendere nella sua bellezza sfolgorante. Lo sguardo può, così, riallineare sulla scena Dorian e il suo ritratto, riconferendo ad ognuno la sua dimensione originaria. Ma è uno sguardo sconfitto e straniero, originato da una scissione. Lo sguardo che si separa dal cuore e dall'anima è condannato a non vedere: ricompone soltanto la sua esaltazione e la sua volontà di potenza, di fronte cui soccombe.

Lo sguardo di Dorian è accecato da una assenza: la mancanza del dono dell'ospitalità di sé e dell'Altro. Dorian non sa transitare e non sa ospitare. Non sa seguire tracce e non sa accogliere tracce. Rimane chiuso nelle sue fortezze scricchiolanti. Per lui, i mondi della vita e della morte sono eternamente in lotta: non esita, perciò, a prendere partito per l'eternità della potenza. Dorian non sa e non vuole abitare la terra delle possibilità, ma si fa paladino delle regioni e ragioni delle certezze false, circonfuse da uno sfrenato individualismo. Non meraviglia che sua sia la dimora del dominio assoluto che non arretra davanti a nessun misfatto.

Lo sguardo di Dorian non è in grado di transitare per le zone del limite. Dorian non riesce e non vuole ascoltare il non-detto e trasforma il silenzio in chiacchiere e la parola in potere. Occorre accomiarsi da lui, nella consapevolezza che lo sguardo vero nasce proprio sul limite, dove tutto sempre nasce, sempre accade e sempre muore e rinasce.

2. Lo sguardo sociologico

Lo sguardo sociologico deve sapersi distaccare dalle malattie di Dorian. Deve farsi ed essere sguardo ospitale che sa varcare confini. Sguardo che parte sempre dal cuore e dall'anima del mondo. Sguardo del mondo così come è e così come non ancora è, ma potrebbe essere, se impariamo a viverlo come possibilità che ci sorprende.

Lo sguardo sociologico come non si suicida, così non cancella il senso e i significati più pregnanti della realtà umana e sociale. Di fronte alle tragedie e ingiustizie del mondo, ha il coraggio di non tacere: le squarcia, per illuminarle con i raggi che vengono dall'azione della speranza e del cambiamento. È sguardo critico e può essere tale solo se e fino a quando rimane abbracciato all'anima e al cuore del mondo. È sguardo che sa vedere le tracce delle svolte possibili e necessarie, soprattutto quando il clima sociale e umano è o pare irrespirabile.

Lo sguardo sociologico non *tende* verso l'Altro; ma lo *accoglie*, inseguendone le tracce. Si nutre dell'Altro, in assenza del quale il suo cuore non potrebbe battere e la sua anima si inaridirebbe. *L'Altro come mondo in trasformazione*: ecco gli orizzonti e le tracce che lo sguardo sociologico deve fare propri e illuminare. Il *mondo dell'Altro* è ancora un obiettivo ristretto e fuorviante. È ancora uno specchio che riflette identità divaricate, i cui riflessi o restituiscono la sfrenatezza dell'Io, oppure il volto sfigurato dell'Altro; così come accade nella tragedia di Dorian. Portare l'attenzione all'Altro come mondo significa starvi già dentro, con tutto quello che ne consegue. Il conflitto, in queste condizioni, cessa di essere una tragedia, per diventare un ineludibile canale di comunicazione e trasformazione. Essere perennemente *nelle* tracce dell'Altro vuole dire rimanere sempre una sua traccia, senza tradimenti e inganni, aperti a tutti i conflitti possibili.

Lo *sguardo* sociologico vale qui come aperta messa in discussione del *discorso* sociologico, a misura in cui ogni discorso è e si fa potere. Ogni discorso di sapere è un discorso di potere: lo sguardo sociologico deve essere capace di

rompere questa simmetria e questo incantesimo. E, per farlo, deve essere in grado di convertirsi in illuminazione che non impone il potere della parola, ma libera le risorse dell'ospitalità dei linguaggi. Lo sguardo qui non esercita violenza, ma si aggira tra le macerie della violenza, per curarne e riscattarne le ferite. La sociologia può qui coltivare la speranza di non essere un sapere, smettendo di diventare un potere.

Possiamo far nostre le parole pronunciate da Roland Barthes, nella lezione inaugurale del suo Corso di Semiologia letteraria (7 gennaio 1977):

[...] vorrei tenere un discorso senza imporlo [...] vorrei che la parola e l'ascolto che qui si intrecciano fossero simili all'andirivieni di un bambino che sta giocando attorno a sua madre, che se ne allontana e che poi ritorna da lei per portarle un sasso o un filo di lana, stabilendo così intorno a un nucleo di pace e serenità, tutta un'area di gioco, all'interno della quale il sassolino o il filo di lana hanno alla fine meno importanza del dono che se ne fa [...] C'è un'età in cui si insegna ciò che si sa; ma poi ne viene un'altra, in cui si insegna ciò che non si sa, e questo si chiama cercare [...] Vi è infine un'ultima età, quella dell'esperienza del disimparare, quando si deve lasciare lavorare l'imprevedibile rimaneggiamento che l'oblio impone alla sedimentazione delle cognizioni, delle culture, delle credenze che abbiamo attraversato⁴.

Rielaboriamo minimamente il senso delle parole di Barthes, colloquiando liberamente con lui. Lo sguardo sociologico è l'apertura di quel gioco infinito all'interno del quale rilevanti sono i doni di senso che si fanno e si ricevono, ben oltre la materialità e socialità dei fenomeni. Ciò consente di valicare le barriere del sociale che viene reinserito nel circuito del vivente. La posta in gioco, dipanando il filo di innumerevoli viaggi di scoperta, è quella di *imparare*, *cercare* e *disimparare* nelle stesse unità di tempo e di spazio.

La sociologia dell'Altro apprende e insegna ciò che ancora non sa, per esperire il non ancora conosciuto e il non ancora vissuto. Ma per apprenderlo ed esperirlo ha anche bisogno di disimparare tutta la conoscenza sedimentata, dismetten-

do le vecchie certezze e collaudandone altre più dotate del senso del mondo e della vita. L'Altro è, per antonomasia, il territorio dell'enigma e dei confini dentro cui viaggiare e fare scoperte continue, senza paure e senza inganni.

Nel firmamento di ricerca così aperto, la sovranità dell'osservatore è indissolubilmente legata alla libertà dell'osservato, così come questo si va conformando nel processo di distanziamento dalle pratiche e dagli atti del discorso di potere. Parlare *all'Altro*, *dell'Altro* e *con l'Altro*: ecco i centri assiali intorno cui si va allargando l'orizzonte dello sguardo sociologico e verso cui si vanno approssimando le rotte di navigazione della ricerca. Nascono nuove consapevolezze che ci fanno comprendere che mondo, attori e forme sociali non sono a priori dotati di senso, ma lo vanno costruendo e ricostruendo, componendo e scomponendo nel corso delle loro continue rotazioni conflittuali. Il gioco del senso è sempre il gioco del conflitto che non è solo o eminentemente sociale e politico, ma anche e soprattutto emozionale, passionale, culturale ed etico.

La sociologia dell'Altro impatta qui contro una delle superstizioni filosofiche ed epistemologiche intorno cui si è costruita l'epoca moderna: la dissociazione tra etica e politica e tra scienza e filosofia⁵. Il sapere, da allora, si è fatto codice normativo indifferente al destino della vita degli esseri umani, stendendosi come potere su di loro. La colpa alimentata dal discorso di potere, di cui abbiamo appena visto parlare Barthes, nasce dall'interiorizzazione profonda di questa consapevolezza. Il sapere (moderno) è, così, diventato la nuova lingua del potere (moderno). Nella contemporaneità il fenomeno è definitivamente esploso, con l'asservimento totale dei mondi e dei soggetti vitali alla tecnica.

Si incunea qui una contraddizione aspra: mondo e vita da una parte e società organizzata dall'altra. I fenomeni di socializzazione sono stati anche fenomeni di colonizzazione della vita e del mondo e, quindi, di espulsione e sottomissione dell'Altro. Non dimentichiamo che, in un certo senso, l'epoca moderna si apre con lo schiavismo e quella contemporanea con il colonialismo. L'Altro è sempre vita che tende

a farsi mondo e, per questo, è invariabilmente in dissenso con le società di potere che assolutizzano e gerarchizzano valori e posizioni. Pensare e incontrare l'Altro significa inevitabilmente pensare e incontrare nuove forme sociali, su un crinale che a ritroso conduce dalla critica del potere all'espressione della libertà.

La dissoluzione delle forme e dei soggetti vitali e l'allontanamento del mondo dalla vita mettono capo a schemi sociali e sociologici asettici che, in nome della loro presunta oggettività, assemblano una perfetta macchina di amministrazione del vivente, del sociale e della politica⁶. Persino il disincanto weberiano finisce risucchiato in questa macchina di amministrazione totalizzante: suo malgrado, diventa una articolazione di quella "gabbia d'acciaio" che fonde mirabilmente in sé la burocratizzazione e tecnicizzazione del mondo con una metafisica di tipo scientifico⁷. Il trionfo dei saperi e il predominio consequenziale dell'agire formale coniugano l'azione in termini di potenza e annullano la libertà di ciò che nel sociale, nell'umano e nel vivente è stato devalorizzato. Il mondo e la vita qui non esistono di per sé, ma solo in quanto e quando vengono inclusi dall'agire formale. Come aveva genialmente colto Max Scheler nella sua critica a Max Weber, mondo oggettivo e mondo soggettivo inclinano irrimediabilmente verso il divorzio⁸.

I saperi formali, con i loro relativi schemi classificatori, tendono a modellare mondo e vita. Spesso, lo fanno nel tentativo di rivoluzionarli; in realtà, hanno su di essi un effetto dissolutorio, poiché mancano costitutivamente delle facoltà della creazione libera. Una interna volontà di potenza li corrode e consuma letalmente. Anche per questo, le rivoluzioni falliscono e, quando non falliscono, divorano se stesse. Nel tentativo incessante di forgiare e temprare il mondo, i saperi formali ne perdono ed estromettono le strutture e gli esseri vitali, la cui ribellione, per lo più, nemmeno intravedono; quando, invece, ne hanno coscienza, la interpretano con categorie di analisi che mirano alla sua regolazione e neutralizzazione. L'arbitrio scientifico è razionalizzato e ge-

neralizzato: diventa una sorta di artificiale e implacabile demiurgo del mondo e della vita.

3. L'appartenenza al cammino

Il discorso sociologico come discorso di potere è la palude da cui qui occorre uscire⁹. Lo sguardo, non il discorso, afferma qui il suo primato. Solo lo sguardo è rivolto sempre all'Altro, anche quando se ne ritrae o quando ne è terrorizzato. Esso non arretra di fronte all'Altro, ma si genera nelle sue più intime pieghe, nell'abbraccio indissolubile con il tumulto e il groviglio della sua vita. Cosa vede e cosa dice lo sguardo sociologico di fronte alla tragedia, alla sofferenza e alla gioia dell'Altro? Quali nubi e quali cieli limpidi ci mostra all'orizzonte? Quali tracce segue e fissa nelle nostre retine, nelle nostre coscienze e nei nostri sensi?

Lo sguardo sociologico strappa dall'invisibilità e dal silenzio le mappe delle vite offese; ne attraversa i confini; ne mostra il palpitante movimento di resistenza e di lotta; ne descrive i ripiegamenti e le sconfitte; ne condensa l'insopprimibile anelito di libertà. Esso non recupera semplicemente reliquie o relitti, non si limita a dare voce e forma all'inascoltato e all'inespresso; piuttosto, cerca di essere una particella della rivolta contro le società e i discorsi di potere. La rivolta umana e sociale contro la parola e la scienza che si fanno potere e il potere che si fa potenza è l'orizzonte da cui è partorito lo sguardo sociologico: lo sguardo è qui traccia della rivolta. Non tanto della fragilità umana e sociale lo sguardo qui dice, quanto delle possibilità di libertà che dall'umanità sono generate.

Dove si spinge e verso dove ci spinge lo sguardo sociologico? Nella terra dell'Altro che è la terra di nessuno e, insieme, la terra di tutti. Nel farci trascendere gli inganni dei nostri nomi propri, ci mostra che la nostra verità nasce dall'intimo dei nomi e dei luoghi altrui. Lo sguardo diventa qui il movimento che genera libertà. Grazie ad esso, noi ci scopriamo al di là di noi stessi: cioè, nel luogo in cui veramente

siamo e che più ci appartiene. Apparteniamo al cammino che tracciamo e dal cui racconto siamo detti e aperti.

Lo sguardo sociologico mette in scena quello che non ancora avevamo intravisto, ma che era già venuto e avvenuto sotto i nostri occhi orbi: ne è parte attiva, frammento vivo della sua storia vivente. Non rappresenta un tempo non ancora venuto o di là da venire; bensì fa sfilare sotto i nostri occhi la rivolta del tempo contro ogni forma di mortificazione e oppressione. Ci restituisce alla nostra sensibilità e alla sensibilità delle forme della vita, aiutandoci a debellare il risentimento con cui siamo soliti pensare e rappresentare l'Altro¹⁰.

La ricerca sociologica si fa interna agli eventi e ai fenomeni: non li analizza o li interpreta o finalizza; vi è dentro e coopera. Va oltre la stessa osservazione partecipante, perché rompe definitivamente il diaframma tra osservatore e osservato¹¹. Il ricercatore, così, cessa di essere uno *straniero* o un *professionista*; ma patisce e agisce lo stesso carico problematico che squassa, anima e strazia gli esseri umani, gli attori sociali e i fatti della storia.

Se rimane collocata fuori da questa parabola, la sociologia perde definitivamente l'internità al reale dell'umanità e della società. Perde la stessa sapienza, perché questa nasce solo e sempre dall'intimo abbraccio con la naturalità e socialità del mondo e della vita. La sapienza estirpa le radici corrotte del potere e dell'ingiustizia, non importa quali siano le forme con cui si travestono: essa è il luogo interiore della coltivazione del giusto che sboccia e fiorisce nei luoghi e nei tempi della relazione umana e sociale. La sapienza stessa esige di essere coltivata: abitare la terra delle possibilità non è altrimenti immaginabile e realizzabile.

La ricerca sociale è la riapertura del mondo e della vita dai loro luoghi interiori. Non è la narrazione di un'esperienza, ma il farsi racconto da parte degli eventi, delle storie e degli esseri che popolano il tempo e lo spazio: il farsi racconto dei loro viaggi e delle loro contraddizioni, delle loro tensioni e delle loro speranze, delle loro sconfitte e delle loro vittorie. La scena sociologica è allestita dall'ordito dell'e-

sistenza sociale, storica e umana; non già da una catena di temi e problemi interpretati e classificati. I segreti che vivono nel cuore delle cose riaffiorano in superficie, se lo sguardo ne afferra gli orizzonti e le tracce e se ne fa rianimare.

Lo sguardo sociologico deve imparare a prestare i suoi occhi anche all'immaginazione, senza rinserrarsi nel realismo bieco e nemmeno smarrirsi nei vapori alchemici di categorie astratte che decostruiscono se stesse, anziché la molteplicità del reale umano e sociale. Dobbiamo abituarci all'idea che una grammatica dell'immaginazione serve a viaggiare nell'ignoto e a sondare dal di dentro i misteri che avvolgono il reale, non svelandoli in linea definitiva, ma rendendoci liberi dentro il loro fluire. Lo sguardo sociologico è un servitore fedele del principio libertà, perché sa che si vedono le cose che vale la pena di dire solo dimorando nei luoghi in cui esse effettivamente nascono, vivono e muoiono.

Questo viaggio di interiorizzazione e valicamento naviga tra domande. Le domande che cercano risposte sono la pagina bianca alla ricerca della scrittura e delle parole. Ogni pagina, prima di essere scritta, è pagina bianca. Si parte sempre da una pagina bianca e si passa sempre ad un'altra pagina bianca. Lo scatto della parola e della scrittura tra una pagina bianca e l'altra è la tensione della libertà: non un elemento di debolezza, ma il potenziale che, di volta in volta, si esprime superandosi. Non l'impotenza, insomma, e nemmeno la potenza; bensì l'immersione negli eventi profondi, emozionanti e straordinari che le categorie e le astrazioni rendono muti ed opachi, se non invisibili. Il cammino da una pagina bianca all'altra è il cammino a cui apparteniamo e, per questo, siamo sempre in cammino verso l'Altro: cioè, verso la libertà.

4. La porta principale

Appartenere al cammino dentro cui siamo calati mette in moto due eventi in contemporanea: ci consente di valicare i confini dell'Io e ci rende consapevoli che quei confini sono

stati delimitati tanto dall'Io quanto dall'Altro. Più che ampliarli, è questione di lacerare tali confini, i quali mettono in scena un vero e proprio teatro dell'oppressione¹². Un'oppressione che si va sempre più specificando come clima e come habitat delle interazioni tra i vissuti individuali e sociali e che si incunea fin nelle cellule elementari dell'esistenza singola. Ma qui scegliere di uscire dai propri confini non significa tagliare le possibilità dell'esistenza, ma abitarle. La scelta qui sospende ogni atto autoritario e imperiale dell'Io decisionista, per scavare nuovi passaggi verso l'Altro.

L'oppressione precostituisce la scena delle interazioni e dei vissuti sociali; i passaggi verso e con l'Altro, invece, dissolvono il teatro dell'oppressione. Niente appare più precostituito o blindato nella sua presunta essenza immodificabile: fuori dal teatro dell'oppressione, tutto è sempre in gioco, in interazione e in trasformazione. Non crollano soltanto le teorie sistemiche, ma anche quelle identitarie, nelle loro innumerevoli formulazioni. Come è una superstizione quel credo che postula l'esistenza di atomi sociali impazziti perennemente chiusi in se stessi, così è una leggenda scientifica quella che ipotizza ordini sociali più o meno in equilibrio perfetto.

L'impossibilità di sapere di sé dipende, in linea diretta, dall'incapacità di vedere, sentire e ascoltare l'Altro. Da questa incapacità discende l'irresponsabilità verso sé, l'Altro, la vita e il mondo. Con la capitolazione della responsabilità di sé, dell'Altro e della vita, vengono espulse dal mondo le istanze etiche che connotano la primordialità e l'attualità della condizione umana¹³. Non è dato sapere di sé, se il sentimento dell'Altro viene a mancare, oppure è oppresso. Sapere di sé e sapere dell'Altro sono due movimenti che si ricongiungono sistematicamente. Ed è proprio questo ricongiungersi che espelle dalla scena lo specialista, il portatore astratto di sapere, il sapiente di turno che deve illuminare le nostre coscienze e i nostri passi, dicendoci chi siamo, cosa dobbiamo fare e cosa è e fa la società. La *sapienza* è sempre tutta installata fuori dal teatro dell'oppressione: lo combatte. Il *sapiente*, all'opposto, è immancabilmente uno stru-

mento dell'oppressione: la fluidifica. Dobbiamo smontare in toto la presunzione assolutista dell'osservatore che ritiene di essere *l'occhio della verità*.

Le società globali costituiscono il prototipo più avanzato dell'oppressione, poiché l'hanno distribuita storicamente in tutti gli ambiti e domini umano-sociali, destrutturando coercitivamente gli assetti e le forme della modernità e della contemporaneità. Le teorie classiche e post-classiche della società, della politica, dell'etica e così via sono andate in dissolvenza e, ormai, invalidati definitivamente risultano i codici con cui, per buona parte del Novecento, abbiamo interpretato e coniugato crisi del soggetto e del legame sociale, culture della rappresentanza e della rappresentazione, etiche della responsabilità e della sfera pubblica. La fibrillazione del globale ha profondamente destrutturato il locale: la vita quotidiana e le relazioni intersoggettive ne sono risultate scosse, con la crescita esponenziale dei fenomeni di estraneazione, smarrimento e disidentificazione¹⁴. L'angoscia esistenziale non è più un'esperienza di vita limite; è diventata un pulviscolo di infinite vite insicure, incerte, spinte continuamente sul precipizio della disfatta¹⁵.

I destini individuali e collettivi sono monchi della luce della speranza: la loro danza è la rappresentazione del dolore e, insieme, la resistenza e la lotta contro dispositivi di controllo globali, localmente capillarizzati che condannano alla povertà e alla sofferenza miliardi di esseri umani. Ma se e finché la resistenza e la lotta troveranno l'energia solare della trasformazione, la danza sul precipizio sarà anche un canto di libertà. La sociologia dell'Altro è un elemento costitutivo di questa danza e di questo canto. La sua forza e il suo senso stanno nell'indicarci che come non si è predestinati alla disfatta, così non si è destinati al miracolo della salvezza che non è il ritorno al luogo natale e nemmeno il termine di un viaggio di scoperta. La resistenza e la lotta debbono e possono salvarci in tutti i luoghi e i tempi che ci tocca attraversare. E tutti i luoghi e tutti i tempi la sociologia dell'Altro deve varcare, se vuole essere un alito della resistenza e della lotta.

Il dolore altrui ci appartiene: è parte della nostra stessa sofferenza di stare al mondo. Non ci *immedesimiamo* nell'Altro; *siamo* con l'Altro. L'Altro e l'Io alloggiano insieme negli stessi tempi e negli stessi luoghi. La sociologia dell'Altro va qui oltre Rimbaud, oltre quella visione poetica che fa dire: «Io è l'Altro»¹⁶. Il punto di passaggio decisivo è che dalla insopprimibile coappartenenza tra l'Io e l'Altro nascono nuove forme di vita che li modificano in un doppio movimento simultaneo. Non è l'Altro che modifica l'Io o viceversa; ma insieme si trasformano nella vita e nel mondo in trasformazione. La compenetrazione tra l'Io e l'Altro è la matrice della vita del mondo; esattamente come il mondo della vita è la tessitura che ricompone continuamente l'amalgamazione conflittuale tra l'Io e l'Altro.

Non siamo di fronte ad una semplice tensione empatica che, pure, rimane un generoso e straordinario atto di donazione¹⁷. Non è solo questione di sentire e vedere l'Altro; si tratta di vivere con lui, portandolo dentro la propria carne, il proprio cuore e la propria anima, senza rinunciare alla propria libertà o minare quella altrui. Vivere è viaggiare con l'Altro dentro sulle rotte delle sorgenti prime e ultime della vita della libertà. Una libertà che non respinge nessuno e a nessuno impedisce di entrare nei propri territori. Il dolore del mondo e quello dell'Altro è ciò che supremamente appartiene all'Io. La libertà del mondo è l'obiettivo supremo dell'Io che si fa Altro e dell'Altro che si fa Io. Vivere la libertà è colmare la differenza incolmabile tra l'Io e l'Altro, accorgendosi che quella differenza è anche un costrutto logico, un pregiudizio etico, un dispositivo di controllo e di potere. Vivere la libertà significa non arretrare davanti al conflitto tra l'Io e l'Altro, ma tuffarsi in esso, per uscirne dalla porta principale e non attraverso scorciatoie, arretramenti o ripiegamenti nel rancore e nell'ostilità.

Sentire la pena e la gioia dell'Altro non come se fossero proprie, ma effettivamente come proprie, affondandovi dentro: ecco l'attraversamento difficile che è anche il varco tangibile della trasformazione. Soltanto l'intimità e la compar-tecipazione alla stessa gioia e allo stesso dolore possono dar

luogo a intese avvolgenti, in grado di lottare contro gli apparati su cui si regge l'ingiustizia. Non si tratta di capovolgere il mondo; ma di rimetterlo a testa in su, rispettandone la dignità e avendone tutta la cura possibile. Prima che apprendere ad essere cittadini, occorre imparare ad essere abitanti del mondo e della vita: solo abitando amorevolmente mondo e vita possiamo ricevere i loro doni più profondi e preziosi. E solo ricevendo la vita possiamo liberamente farne dono al mondo¹⁸.

La sociologia dell'Altro non ama soltanto le dimore, ma anche e soprattutto le persone viventi che le abitano. In questo spazio speciale si incastra la tensione poetica di far durare il giusto, la cura e l'amore per il mondo. In esso regna l'infinità delle tracce e degli orizzonti dell'Altro. Solo l'Altro fa durare il mondo e la vita; solo l'Altro è oltre l'Altro. L'Altro è oltre ogni azione, ogni parola e ogni sentimento, poiché è luogo di nascita delle azioni, delle parole e dei sentimenti. Scopo dell'Altro è quello di far durare all'infinito la parola e la vita dei mondi dentro cui gli esseri umani germogliano. Nell'impasto generato dall'Io e dall'Altro germoglia i linguaggi dell'infinito: cioè, i linguaggi della libertà.

La contaminazione con la carne, il cuore e l'anima dell'Altro ci rende consapevoli che l'infinito non è una esperienza extra umana e oltre umana; ma costituisce il viaggio obbligante a cui la vita umana e la vita sociale non possono sottrarsi. Attraverso la porta principale della libertà, facciamo accesso all'universo che costruisce e libera il senso della giustizia e della fraternità. Destino dell'infinito e destino umano sono intrecciati indissolubilmente, persino nella più infinitesima particella della vita sociale e della vita quotidiana.

Non siamo stati ancora ben educati a scorgere questi primordiali e straordinari stati e strati della condizione umana e dell'essere sociale; anzi, siamo stati istruiti ad ignorarli, se non addirittura abrogarli. Una ragione in più per disimparare e imparare, senza esitazioni ed interruzioni, tutto quello che c'è da disimparare e tutto quello che c'è da imparare, per iniziare a comprendere che l'infinito è lo spazio/tempo

dove spazio e tempo approdano sempre e non si fermano mai. È vero: il movimento sorgivo muove sempre dall'Altro verso l'Io (Lévinas). Ma questo atto segna solo la *nascita* della parola dell'infinito, la cui *espansione* è generata soltanto dall'Io che si muove verso l'Altro e con l'Altro dentro di sé e accanto a sé. La parola generata dall'abbraccio tra Io e Altro è la parola dell'infinito. Ed è per questa ragione fondamentale e fondante che la libertà è la porta d'ingresso principale dell'infinito.

5. Vie di uscita

Come non c'è un occhio innocente, così non esiste uno sguardo innocente¹⁹. L'osservatore non è innocente e il suo non è lo sguardo della verità. Limiti dell'osservazione e pregiudizi dell'interpretazione si generano e moltiplicano vicendevolmente, ergendosi come subdoli demiurghi corrotti dalla realtà e corruttori della realtà. La sociologia non è una scienza innocente e la sociologia dell'Altro, in particolare, non intende e non può essere lo sguardo della verità. Il punto focale è uscire dal guado contrassegnato dagli ingannevoli dilemmi sociologici vero/falso, oggettivo/soggettivo, reale/immaginario e via scorrendo su questo registro binario. La sociologia dell'Altro ci pone in faccia al nascosto, al rimosso e al non confessato, dal di dentro delle loro interiorità squarciate. Non ha da insegnare verità eterne o da propalare certezze assolute; è, piuttosto, un elemento della emersione del sommerso e della rivelazione dell'ingiustizia e del dolore del mondo.

Il mutismo della sociologia ridotta a fredda scienza del calcolo è parola perversa del potere. La perversione sta nell'innegabile circostanza che qui il sapere è sguardo cieco, esattamente come quello di Dorian Gray. La sociologia riproduce le perversioni del potere che, a loro volta, duplicano su scale crescenti la disumanità sociologica. Quello che traspare con nettezza è il desiderio tirannico di evirare e neutralizzare in anticipo i mutamenti che minacciano gli equilibri sociali e politici consolidati, i quali hanno fatto dell'ingiustizia

e del dolore i sovrani della vita umana e sociale. Le perversioni del potere si prolungano compulsivamente in falsità sociologiche spacciate per verità oggettive. La disumanità della sociologia non è che la riproduzione infinita di un falso ideologico primario, secondo il quale dal mondo della vita e dalle vite del mondo sarebbero assenti dolore, miseria, povertà ed ingiustizia. La coltivazione di questo falso è organizzazione dell'ingiustizia e diffusione del dolore, della miseria e della povertà. All'interno di queste dimensioni raggelanti, la disumanità sociologica non fa che attribuire linguaggi alla violenza ed essa stessa diventa parola violenta.

Di fronte al trionfo dell'ingiustizia globale e alla riduzione degli esseri umani a creature devitalizzate e insignificanti, possiamo dire, riecheggiando Adorno, che tutta la sociologia è spazzatura²⁰?

Le questioni non sono risolvibili in termini così sbrigativi. Intanto, dobbiamo interiorizzare profondamente la lezione dei classici moderni e contemporanei della sociologia, ricordando che siamo, pur sempre, seduti sulle spalle di giganti. In secondo luogo, siamo posti davanti al compito di metabolizzare il distacco positivo dalle tradizioni dei classici e dai virus che le hanno avvelenate dall'interno e dall'esterno. In terzo, dobbiamo apprendere un'arte del commiato che non si risolva in ricerca di un sapere sociologico *altro*, invariabilmente espressione di una forma di potere *altra*. È necessario "semplicemente" ricordare che la sociologia ha una *dimensione vivente* e che, dunque, soltanto all'interno del libero scorrere della vita umana e sociale può trovare la sua giusta collocazione. La sociologia dell'Altro non è che una *forma di vita della libertà*, non già strumento di potere: essa è, quindi, anche una variante di una *sociologia della libertà*.

A questo punto, possiamo delineare prime deviazioni dall'angosciante approdo adorniano, circa l'impossibilità di pensare e fare cultura dopo Auschwitz. La responsabilità della cultura (occidentale) rispetto ad Auschwitz risiede esattamente nel motivo di essersi progressivamente spenta come forma di vita, per progressivamente diventare forma tecnica di potere. Il lager nazista nasce dentro questo gorgo

e, a suo modo, ne è una forma di espressione eccellente. In senso stretto, la sociologia nell'epoca della globalizzazione si è compiutamente trasformata in dispositivo di controllo e di potere.

La sociologia dell'Altro rappresenta una delle vie di uscita da questo oscuro tunnel. Si fa raffigurazione viva dell'interdetto, narrazione dolorante del taciuto, visualizzazione folgorante dell'invisibile ed emersione lancinante del sommerso e del rimosso. Essa non può essere abbassata al rango della mera presentazione dell'oggetto assente davanti agli occhi del soggetto presente; è sempre trama di oggetto e soggetto, così come si vanno intrecciando trama dopo trama e traccia dopo traccia. Lungo questi crinali, la sociologia dell'Altro sconfina, una volta per tutte, dai linguaggi chiusi generati dai codici della rappresentazione interdetti dall'orrore²¹. Essa penetra nelle profondità cavernose delle assenze disseminate dalla globalizzazione, demistificandole come dimensione sublime dell'assenza, spacciata come presenza universale. Quello della globalizzazione è lo spazio/tempo dell'atrocità del vivere, scandito da poteri implacabili e senza cuore che avvicinano tra di loro luoghi ed esseri umani, per smembrarli, saccheggiarli e scagliarli in crateri infuocati da odi profondi.

Siamo al cospetto di una pulsione devastatrice che rimonta da lontano, ma che nel Novecento ha trovato nel lager e nel fungo atomico di Hiroshima e Nagasaki le sue esemplificazioni di scala. L'approdo di questa pulsione è segnato: la *dissoluzione dell'umano*²². Strettamente avvinta a questa potenza devastatrice è l'identificazione della soggettività maschile con l'insaziabile eros della potenza e della violenza che, nella cultura occidentale, ha origini remote che risalgono perlomeno ad Omero²³. La distruzione e l'autodistruzione stanno impresse ben dentro il codice genetico della cultura occidentale: le guerre globali e le povertà planetarie costituiscono l'atto estremo e, insieme, la svolta terribile ed agghiacciante di questa parabola. Affacciandosi sul nulla, la globalizzazione trasforma lo spazio/tempo in un deserto dominato dalla volontà di potenza. La sociologia dell'Altro

porta in superficie una delle vie di uscita da questa sventura: restituisce la scena ad una delle possibili *buone avventure* che il genere umano è chiamato ad inventare e sperimentare in un'epoca difficile e crudele²⁴.

6. Il risveglio

L'insignificanza dell'umano nelle società globali fa crollare uno dei miti più consistenti che hanno retto la modernità e la postmodernità: l'individualismo²⁵. Come reagente di massa a questa insignificanza, si affermano micro organismi sociali uniti da affinità elettive e da scelte di vita, non tanto e non soprattutto da interessi. L'oltrepassamento degli orizzonti dei movimenti sociali della seconda metà del Novecento, in tutte le loro variegate sfaccettature, può dirsi definitivamente ultimato: nuove figure della socialità e nuove figure dell'umanità sono entrate in azione²⁶.

Una molteplicità di voci e di sguardi si è incrociata, rendendo sempre più visibili le contraddizioni e le sfere di ingiustizia che intossicano l'habitat delle società globali. Non esiste dimensione dello spazio/tempo umano e sociale che non sia stata solcata e scossa dall'effervescenza di una mobilitazione che difende non questo o quel valore, questo o quell'interesse, ma la vita umana, i beni comuni e l'ecosistema socio-ambientale. Una effervescenza che si delinea come difesa del presente e del futuro di tutti.

I poteri globali hanno deciso di disarticolare questa effervescenza, perché in essa colgono in azione gli embrioni ribelli impastati dalla compenetrazione tra l'Io e l'Altro. Se nella modernità la separazione dell'Io dall'Altro era passata attraverso il processo di civilizzazione²⁷, ora è affidata alla signoria assoluta di poteri che, con il loro semplice esistere, divorano il mondo e la vita. Tra l'Io e l'Altro sono ora alzati dei muri roventi e una umanità dolente si ribella su scala planetaria, non risparmiando nessun continente del mondo.

La primavera araba ha attraversato mezza Europa, trasferendosi fino a Wall Street, occupata e presidiata dagli indignati. Non è più il fuoco che cova sotto la cenere; ma l'

annuncio di una "grande trasformazione" che comincia a spezzare i fili dell'oppressione globale. Per i poteri globali, non è ancora il rintocco funebre; ma per il mondo segna l'inizio possibile di un nuovo corso. La sociologia dell'Altro prende parte a questo annuncio, dal cui prisma energetico attinge e affina strumenti di analisi, mezzi di espressione e modi di essere. Essa non è sociologia della crisi, ma del risveglio: del risveglio è parte e dal risveglio è originata.

Essere insieme e rimanere differenti: ecco il nucleo caldo del risveglio. Le condizioni di prossimità e di comunicazione da remoto allestite dagli accumuli di sapere della rivoluzione digitale rivelano la loro faccia positiva: sono spogliate delle loro funzioni di controllo e agite come canale del superamento dell'unidimensionalità umana, sociale, culturale e politica che i poteri cercano di imporre alla realtà. Il risveglio ha le sembianze di un *mosaico vivente* che si compone e scompone continuamente; che parla mille linguaggi e si intende attraverso mille linguaggi; che migra in tutto il globo e in tutto il globo semina radici di libertà. Non siamo più sulle rotte di viaggiatori smarriti, preda dei loro e altrui naufragi.

Qui il viaggio è popolato da viandanti che si amalgamano e si scoprono abitatori di sconfinati territori di libertà; viandanti che trapassano l'alluvione di immagini con cui il potere dei media ha colonizzato il reale, le emozioni e le passioni. Questi viandanti dicono: il nostro tempo è *questo* ed è *per sempre* e ce lo riprendiamo per noi e per tutti coloro che verranno. Il tempo è dono ed è tempo quello che viene offerto e donato alle generazioni future. Possiamo ancora dire: noi siamo il tempo, finché amiamo il tempo che ci anima. La responsabilità rispetto al tempo è la principale responsabilità che assumiamo ed è responsabilità dell'Io rispetto all'Altro. Fuori da questa responsabilità si consuma la dissoluzione dell'umano.

Il risveglio viene da lontano, ma è sostanzialmente un atto di *intonazione* al giusto e al bello della vita e del mondo: un farvi parte, risalendo la china delle degradazioni che li contaminano. Essere intonati significa stare nel canto dell'

Altro, senza confondersi in esso. Significa essere contemporaneamente voce del mondo e mondo della voce. Significa dare abitabilità allo straordinario della vita e del mondo. Significa essere posseduti dall'anima e dal cuore del mondo, per non diventarne mai i proprietari.

Il risveglio viene da queste lontananze e le porta ancora più lontano nel tempo e nello spazio, attraverso i nostri passi, i nostri viaggi, le nostre fantasie, i nostri sogni e i nostri doni. Ci riconduce, così, verso la luce del cosmo, di cui ci offre nitidi orizzonti e chiare tracce, accompagnandoci per mano fuori dalle trappole del tempo, dello spazio e della nostra stessa mente; nel contempo, ci emancipa dal desiderio di potere che è una forma di risentimento contro il mondo e l'Altro. La responsabilità verso l'Altro risponde ad un'etica del cuore e non è mai una semplice obbligazione imperativa. L'etica del cuore è legata all'affrancamento del possibile che è serrato nelle morse del potere. Etica del cuore, politiche del possibile e sociologia dell'Altro costituiscono un cristallo in continua ricomposizione.

La sociologia dell'Altro ci parla dal posto in cui stiamo, offrendocene le stigmate. Essa è il farsi racconto del qui e ora dei luoghi del dolore; ma anche la narrazione dei luoghi e dei tempi del possibile nel loro premere contro le architetture e le strutture dei poteri. È letale partire dall'invenzione di un altro luogo e di un altro tempo; i luoghi e i tempi si liberano per metamorfosi, partendo dal loro qui e ora. La loro libertà non è chiusa nel perimetro di un altrove futuribile, codificato e circoscritto ideologicamente e politicamente; ma esplose nel presente, dal quale ordisce la tessitura di un futuro a cui partecipano tutti i soggetti e le figure della mobilitazione che nel mondo sono a favore del mondo.

7. La metamorfosi

Ma possiamo, a questo punto, dire che la sociologia dell'Altro è una figura/passaggio dell'*altruizzazione* sociale e culturale che ruota intorno all'amore²⁸? Sì e no; come cercheremo di argomentare.

L'antialtruismo delle culture che, dalla modernità alla contemporaneità, hanno guidato il processo di civilizzazione e socializzazione è stato corrosivo per linee interne dalla crisi irreversibile dell'individualismo: l'egoismo è deflagrato verso il rancore, mettendo capo a un processo di estensione planetaria dell'odio di eccelsa coerenza. L'individualismo da solo non basta più, per emarginare e colonizzare l'Altro. Ora i programmi di rimozione e colonizzazione dell'Altro procedono attraverso la dissoluzione dell'umano, contro cui possono poco le pur generose strategie educative all'altruismo.

Interessarsi all'Altro, avere a cuore il suo destino, la sua vita e la sua felicità non basta più. Andare verso l'Altro non è possibile, se non si è già con lui; se non lo si è già riscoperto nelle viscere della propria vita, del proprio dolore e della propria gioia. Essere con l'Altro è essere intimi alla vita altrui, portandola nella propria. E questo spostamento non è assicurato dallo slittamento dai valori e problemi materiali a quelli spirituali. Il problema di cui la sociologia dell'Altro è parte non è semplicemente un problema di educazione all'altruismo, di formazione di istituzioni altruistiche, di centralità dell'etica altruistica nei processi di acculturazione e socializzazione. È anche questo, ma in un contesto assai più complesso e intricato.

Facciamo nostra la domanda classica da cui i grandi della sociologia sono partiti: perché gli uomini hanno prodotto un ordine sociale e civile? Prendiamo in esame la risposta fornita da Sorokin: perché la loro personalità creativa ha una natura altruistica che ha come sua principale fonte di ispirazione l'amore cosmico. La forza unificante dell'amore universale qui si oppone al disordine e all'inimicizia, dalla sfera psico-sociale a quella fisica e biologica. Sorokin, un grande della sociologia che troppo a lungo non è stato considerato tale, qui supera il paradigma sociologico classico, secondo cui l'uomo è essenzialmente un animale sociale. In linea implicita, ma non per questo meno efficace, egli sottopone a grande tensione anche uno dei paradigmi fondativi della filosofia politica occidentale, secondo cui l'uomo è un animale politico. Se facciamo tesoro dell'impostazione multidimen-

sionale di Sorokin, possiamo agevolmente confutare tutti quei paradigmi contemporanei che riducono l'uomo a un carattere unilaterale del suo essere (uomo come animale politico, come animale simbolico, come animale linguistico e via dicendo su questo tono).

E tuttavia, la pur geniale ed anticonformista posizione di Sorokin non soddisfa appieno le nostre esigenze²⁹. Partiamo dalla concezione di Sorokin dell'amore come dono altruistico che non persegue interessi personali e particolari. Prescindiamo momentaneamente dalla origine divina e spirituale che Sorokin attribuisce all'amore altruistico. Quello che ci importa sottolineare subito è che, in Sorokin, attraverso l'amore si conferisce valore agli oggetti e ai soggetti. Ed è qui che l'eros chiuso in sé e l'amore universale divergono: il primo è animato dall'interesse a conseguire il *bene dell'Io*; il secondo è mosso dal bene verso *l'intera umanità*, indipendentemente dalla circostanza che sia meritevole di riceverlo o meno. Lo stesso Sorokin, però, non manca di sottolineare che, in senso generale e profondo, non è possibile tenere rigidamente separati eros e amore, pena lo scadimento nel sensismo, nell'edonismo e nell'uso utilitaristico dell'Altro.

Proviamo a imprimere un taglio più intenso all'analisi. Il punto debole della posizione di Sorokin pare questo: considerare l'amore universale come una fonte extra e sovra umana che pre-esiste al mondo e lo modella, a misura in cui gli esseri umani se ne lasciano plasmare. In Sorokin, questa fonte è Dio, per l'amore che porta all'umanità e al mondo. In altre posizioni etico-filosofiche, la fonte non è Dio, ma l'energia naturale del cosmo, nelle cui braccia ci si dovrebbe lasciare andare. L'amore qui, più che attribuire, dona valore ai soggetti e agli oggetti, incamminandoli verso il bene, il giusto e la bellezza. L'amore, così, estende il suo spazio; ma alla costruzione e alla trasformazione di questo spazio i soggetti e gli oggetti, di fatto, non possono partecipare. I soggetti e gli oggetti qui non creano l'amore, ma semplicemente lo diffondono e distribuiscono.

L'amore eterno è qui eternamente presupposto a sé, perché non è previsto che l'azione dei soggetti e degli oggetti

possa metamorfosarlo. Se è vero che l'amore cosmico preesiste al vivente umano, è altrettanto certo che l'umanità vivente lo ricostruisce, lo intensifica e trasforma, nella dimensione in cui viaggia nei suoi firmamenti, portandoli sulla nuda terra. Ogni sentimento di amore reale, per quanto infinitesimo nel tempo e nello spazio, trasforma l'amore cosmico e, trasformandolo, gli conferisce vita eterna. La metamorfosi dell'amore è generata da tutti i soggetti e gli oggetti che all'amore partecipano; non solo dalla fonte, divina o naturale che sia. Sulla nuda terra del rapporto tra l'Io e l'Altro l'amore cosmico si trasfigura. L'amore *di sé* è contemporaneamente amore *per altri* e viceversa. La simultaneità dell'azione "dall'Altro verso l'Io" e "dall'Io verso l'Altro" prende parte alla metamorfosi dell'amore cosmico, non si limita a ospitarlo o rifletterlo. L'Altro e l'Io si valorizzano e nobilitano insieme, in funzione del bene dell'umanità e del mondo e, così, diventano fattori della metamorfosi dell'amore cosmico.

Che l'amore e il dono disinteressato e illimitato di sé siano forze vivificanti è fuori discussione. Ma appare altrettanto chiaro che occorre far venir meno la concentrazione dell'attenzione sull'elemento spirituale e religioso. Ed è qui che si colloca la necessità del passaggio dalla sociologia dell'amore alla sociologia dell'Altro. Quest'ultima rende vivente, prima ancora che bella e immortale, ogni cosa che guarda, ricavando la bellezza anche dall'orrore, anziché pretendere di trasferirla per intero dall'esterno. Diversamente da quello che accade allo sguardo di Dorian, il vivente viene qui alla luce nel suo infinito dolore e nella sua infinita bellezza. L'immortalità è qui data dall'alta marea di uno spazio/tempo che straripa di continuo e che punto a punto squaderna e mette in crisi le priorità del calcolo, dell'interesse, dell'egoismo, del risentimento e del potere. Ed è questa alta marea che diviene generazione di spazi e tempi senza posa modificati e senza posa ricondotti ad un'origine che si rinnova. Nascono qui l'immortalità del cambiamento e la durata dell'origine: si salva solo ciò che si rinnova, a patto che sappia rinnovarsi senza tradirsi. L'Altro non è solo infinito, ma infi-

nito in metamorfosi perenne che perennemente ci trasforma e trasforma il mondo e la vita, in un percorso di andata e ritorno dalla nuda terra al cosmo.

Attraverso l'Altro, l'Io non torna alla sua presunta condizione incontaminata; ma a quell'origine di sé destinata al cambiamento. Il ritorno all'Io originario che cambia è un movimento che non si limita a registrare il mutamento avvenuto nell'Altro, ma lo codetermina. L'Io può essere se stesso solo attraverso l'Altro; l'Altro può essere se stesso solo attraverso l'Io. L'Altro che è nell'Io e l'Io che è nell'Altro, nel loro reciproco attrarsi e incorporarsi, sono insieme origine e meta della vita. La sociologia dell'Altro mostra chiaramente che nessuno può e deve restare fuori o rimanere imprigionato dentro lo spazio/tempo che è stato umanamente e socialmente costruito. Essa emerge da quel processo di rottura della prigione del vivente e del sociale, rendendoli visibili e restituendo loro la parola. Viene da dentro, per uscire fuori e farvi ritorno fino agli strati più profondi. Ed è in questo processo di risalita e ridiscesa che essa si fa voce e traccia della ribellione contro i processi di negazione della vita dell'umanità e della società che caratterizzano la contemporaneità.

La prigione del vivente pone l'umanità e la società sotto il tallone di ferro dell'odio: è segregando il vivente che l'apertura all'Altro viene interdetta e l'amore si trasforma in ostilità crescente, fino ad essere progressivamente cancellato dagli orizzonti di vita del mondo. La sociologia dell'Altro si incammina anche sulle tracce dell'odio, per rovesciarne il guanto metallico, poiché affida i suoi passi all'illimitato dono di sé agli altri, non potendo dimenticare che è proprio questo dono a rimanere l'alimento principale della libertà, della felicità, della giustizia e della trasformazione dell'ordine cosmico delle virtù. La schiavitù sotto il giogo del potere dell'odio e dell'indifferenza chiude le porte del mondo umano e del mondo sociale che, così, girano eternamente intorno alle loro ossessioni, alle loro paure e alle loro degradazioni morali, partorendo in eterno dei mostri; come accade nel ritratto di Dorian.

8. L'altra sponda

Lo sguardo sociologico nasce dalla massa informe del dolore e della schiavitù del mondo e ogni volta si fa occhi nuovi, attraversandola in tutte le direzioni. Non ha scelte alternative davanti a sé: solo così rimane vivo e solo così conserva il mondo come vivente. Lo sguardo del dolore si fa sguardo della lotta; quello della lotta, sguardo della speranza; quello della speranza, sguardo della trasformazione felice sulla nuda terra. Vivere e morire ad occhi aperti è, così, possibile: senza abbandonare e senza essere abbandonati. La sociologia dell'Altro si muove verso l'altra riva, guardando con noi il corso d'acqua che ci separa dalla terraferma, per approdare con noi dall'altra parte del pericolo e della sofferenza. Solo da questa altra parte il dolore cessa di essere un cappio che stringe la gola della speranza e diventa il primo passo di una costruzione nuova, in lotta per amore del mondo. La sociologia dell'Altro non ci insegna niente di nuovo; ci accompagna semplicemente nel nostro andare oltre gli orizzonti del dolore e della gioia che, di volta in volta, ci tocca attraversare.

Attraversiamo il dolore e l'ingiustizia non per trasformarli; sono il dolore e l'ingiustizia che ci trasformano, se non cediamo allo sconforto e da noi e dal mondo estraiamo l'energia vitale, lo spirito di fratellanza e le tensioni conflittuali desiderose di una mutazione felice delle realtà in cui siamo gettati. Il pericolo e il dolore medesimi sono dei doni, se sappiamo perlustrarli, se impariamo che l'edificazione del bello e del giusto è una costruzione difficile, piena di insidie e non soltanto ricolma di promesse. Lungo questo percorso, ci rendiamo conto che l'umanità che manca è il parto tormentato, ma lieto, dell'umanità che già c'è, se la sofferenza non si converte in un supplizio e dall'ingiustizia più atroce sprizzano il calore e il colore del giusto. Non siamo alla ricerca di un'altra umanità o di una post-umanità; ma dimoriamo in un'umanità sempre in viaggio verso l'altra parte dell'ingiustizia. Siamo un lembo di questo viaggio ed è a

questo viaggio che, dall'inizio alla fine, l'Io e l'Altro partecipano, interiorizzandosi sempre più e sempre più elevando la loro autonomia reciproca.

La sociologia dell'Altro ci aiuta a vivere in compagnia della lotta, della speranza e dell'amore per l'umanità dolente, senza rassegnazione e senza smanie di potere. Ci dice che bisogna accogliere le ingiustizie e le offese del mondo; ma ci indica anche che, grazie all'Altro, l'inaccettabile ingiustizia può convertirsi in giustizia condivisa. Nel tempo della dissoluzione dell'umano, ci pone di fronte alle metamorfosi necessarie e possibili, lasciando a noi le scelte. Anche grazie a lei, decidiamo di andare dall'altra parte del pericolo e del dolore, verso cui siamo, comunque, attratti, anche se dovessimo rimanere privi di compagnia. Riuscire ad approdare all'altra sponda è un nodo difficile da sciogliere e rientra nell'ordine delle incertezze. Ed è con questa incertezza che si misura il transito. La sociologia dell'Altro non fa alcuna scommessa su questo banco di prova, ma nasce e si forma in questo viaggio di attraversamento, di cui non è il faro, ma un frammento tra i tanti. Essa non è il linguaggio dell'umanità dolente e nemmeno la parola della verità.

Il tempo aurorale del dolore si prolunga nel tempo ulteriore della lotta, della speranza e del cambiamento. Tempo aurorale e tempo ulteriore si incastrano e generano il tempo della giustizia, la cui ricerca inizia sotto i nostri occhi e con i nostri passi. Nessuna violenza e nessuna aggressione viene qui sprigionata e scagliata contro l'ingiustizia del reale e i suoi decisori e amministratori. Il sommovimento del reale che ne deriva parte dal profondo e scuote le strutture sotterranee dell'ingiustizia. La violenza e l'aggressività, qualunque sia il modello di azione e di comportamento entro cui si incarnano, nascono sempre da una ossessione progettante: divorare il tempo e lo spazio, per annullarli nell'istante, oppure per pianificarli a proprio piacimento. Di questa maniera sono rimasti vittime gli stessi tentativi di rivolgimento rivoluzionario della realtà data.

Nasce in queste trincee e in queste casematte una fame insaziabile che non può fare altro e altro non sa fare che nu-

trirsi di violenza. Il tempo e lo spazio divorati strutturano l'aggressività e la violenza per un'ulteriore e decisiva ragione: inghiottendo tempo e spazio, si finisce inevitabilmente col cibarsi dell'Altro. Ed è qui che viene alla luce, in maniera supremamente chiara, che il potere (in tutte le sue espressioni) è l'ente supremo che non intende passare attraverso l'esperienza del dolore: per non soffrire, deve necessariamente far soffrire. Più non vuole soffrire, più deve far soffrire. Più fa soffrire, più si sente potente e ostenta l'aureola dell'infallibilità e dell'immarcescibilità. A questo livello di apicalità e, insieme, di profondità si pone oggi il problema della sovranità.

Contrariamente a quanto potrebbe a tutta prima apparire, non ci troviamo di fronte ad una regressione verso la primitività. La dissoluzione dell'umano operata dai poteri globali procede attraverso meccanismi e dispositivi di grande complessità: la struttura del tempo e dello spazio che li regola sventaglia il suo raggio d'azione in tutti i domini fisici, psichici, psicologici, sociali, culturali e politici del reale e del virtuale. Non assistiamo ad arretramenti verso forme di potere di arcaica ferinità; al contrario, la primordiale fame di tempo e di spazio stratifica qui poteri multiformi, delocalizzati e insieme totalizzanti. Non impattiamo nemmeno contro strutture di potere totalitarie che si reggono sulla pura forza; la forza stessa è liofilizzata nelle più intime fibre dell'organismo associato e delle relazioni umane.

Il potere aggredisce con strumenti di elevata multiversità, riuscendo normalmente a mimetizzare la violenza che esercita: addirittura, celebra la guerra con la maschera del diritto. Cerca qui di compiere l'impresa impossibile non riuscita a Dorian: ripulire il ritratto di sé dai suoi orrori, depurandolo dalla sua progressiva mostrificazione, per tentare di spacciarsi in eterno come effigie della potenza e della bellezza. Le mostrificazioni del reale disseminate dal potere vengono rimosse e manipolate, fino a spacciarsi come insopprimibili esigenza di giustizia. Non solo potere eterno; ma potere sempre incorrotto e radioso: ecco il termine del viaggio che a Dorian Gray è mancato e che il potere, invece,

intende fare definitivamente suo, trasformando la notte dell'umanità nella sua alba imperitura.

Dall'altra parte del viaggio, sull'altra sponda, nel costruire il tempo e lo spazio della giustizia, ci ritroveremo a cozzare sempre la fronte contro la potenza dei divoratori del tempo e dello spazio. Ma, di fronte a questo dato di realtà ineliminabile, possiamo concludere con James G. Ballard che il futuro è morto?³⁰.

Sull'altra sponda, il compito del tempo è strappare il tempo al tempo, così come compito dello spazio è strappare lo spazio allo spazio; ma strapparli ai dispositivi di controllo che li regolano e occultano passato, presente e futuro con travestimenti variopinti. Ciò che ha subito un rallentamento epocale non è il ritmo del cambiamento in sé; ma il cambiamento secondo giustizia e virtù. Il fenomeno è stato causato da un'accelerazione del cambiamento secondo ingiustizia e immoralità. La variabile significativa è così descrivibile: mentre i tempi e gli spazi della giustizia e della virtù, in forza dell'azione di compressione esercitata su di essi, non hanno una visibilità immediata, l'ipertrofia dell'ingiustizia e dell'immoralità occupa l'intera scena. Ormai, ingiustizia e immoralità risucchiando nelle loro voraci fauci l'esistenzialità del mondo e della vita: cioè, la loro capacità e possibilità di esistere.

Il cambiamento non è in clandestinità; più propriamente, su di esso è oggi esercitato un progetto di controllo e di eterodirezione che non trova riscontro in nessun'altra epoca storica. I poteri globali disfano la parabola storica e la ridisegnano, modellandola sulle loro logiche e secondo i propri scopi di dominio, così come sono articolati e differenziati su scala planetaria. Sul rifacimento della parabola della storia viene impiantata l'architettura del disfacimento della giustizia, delle virtù e dei diritti. Ecco perché la nostra è un'epoca profondamente iniqua e atroce, ma non per questo barbarica. Tutt'al più, potremmo definirla *neobarbarie*: vale a dire, il compimento della pulsione all'assoggettamento e al governo dell'Altro che ha avvelenato il progresso e la civilizzazione. Con la variante che oggi questa pulsione è dotata di

strumenti e dispositivi di una invasività estrema, in grado di destrutturare ogni ambito della vita umana e sociale.

Al coronamento di ognuno degli innumerevoli viaggi di accesso al tempo e allo spazio della giustizia, ci troveremo a fronteggiare un avversario incattivito, reso più vorace e feroce. Ma qui la voracità e ferocia dell'avversario declinano anche il suo indebolimento, perché sono frutto del nostro essere cresciuti nel cammino di costruzione della giustizia. L'altra sponda è sempre la sponda di ripartenza, da cui far ricominciare il viaggio per altre rive. E così all'infinito, se abbiamo veramente a cuore il bene della vita e del mondo. Esisteranno sempre forme di potere da cui emanciparsi e con cui confrontarsi e scontrarsi, tanto nella sfera soggettiva e intersoggettiva quanto nella vita sociale e politica. Ma sull'altra sponda ci saranno sempre un'offerta di energia, un raggio di luce e nuove sorgenti di vita. E dunque, nuove occasioni di responsabilità e di lotta.

9. La cifra

Essere sempre tra una sponda e l'altra non vuole dire stare sempre tra due mondi divisi. E il nostro eterno conflitto per essere al mondo, diversamente da quello che accade alla grande Cristina Campo, non deriva dal fatto di provenire sempre dal mondo altro³¹. Siamo sempre conficcati in questo mondo, dalla cui soglia diamo ascolto al suo cuore piangente, per consentire che i suoi respiri fioriscano con noi. La soglia non è una lama tagliente che separa; ma un ponte su cui dal mondo che è in schiavitù costruiamo il passaggio alla libertà del mondo³². Non tra due mondi siamo situati, ma sempre frammischiati tra tutte le polarità e le dimensioni dell'unico mondo che abbiamo come casa. Non sulla soglia siamo sempre trattenuti; ma sempre spinti sul ponte di passaggio dalla schiavitù alla libertà.

Se dal nostro spazio/tempo la giustizia e la bellezza sono in fuga, occorre partecipare a questa fuga, insinuandosi nelle ombre del tempo e dello spazio, per poter di nuovo far brillare la loro luce³³. Essere in fuga qui significa tornare alla

luce soffocata del mondo e da lì ripartire, insediandosi nelle profondità dei mali e delle meraviglie della vita. Fare luce non è essere o diventare il risplendente occhio di Dio, ma farsi illuminare da ciò che vibra e ha sete di libertà e giustizia, dentro e fuori l'immediatezza del mondo. Scopriamo, così, da campi di tensione ancora più intensi, come sia innaggirabile l'urgenza di farsi illuminare dall'Altro che è in noi e fuori di noi; dall'Altro che è nell'oggi e fuori dall'oggi.

L'amore per il mondo - nel mondo - è coltivato nella luce dell'Altro che ci scorta verso tempi e spazi di sconosciuta immensità: l'Altro, una volta di più, è l'attraversamento dell'ignoto. Avventura e disavventura, esito felice o scacco straziante: tutto dipende da come transitiamo e con chi transitiamo da una sponda all'altra del viaggio; da come riprendiamo a ritessere il filo, una volta approdati sulla riva. Solo questo viaggio e i viaggiatori in esso impegnati possono testimoniare di sé, tramandando la loro esperienza dell'ignoto. Non possono esservi testimoni esterni o estranei affabulatori. Nessuno può scrivere, a cose fatte, questo racconto; ma, se vuole, può immergersi dentro e farne parte, non ripercorrendo lo stesso viaggio, ma iniziandone uno nuovo, dentro un nuovo racconto. La sociologia dell'Altro è un elemento interno a questo racconto e, nel contempo, lo eredita e, così, lo tramanda. È una sorta di archivio vivente degli orizzonti e delle tracce che, dalla notte dei tempi ad oggi, la ribellione al potere e la ricerca della libertà hanno aperto e disseminato³⁴.

La cifra della sociologia dell'Altro non è la scrittura o la parola, ma l'emersione dei mondi della ribellione all'ingiustizia e all'illibertà del potere. È il farsi racconto, parola, linguaggio, visione e trasformazione da parte di questi mondi: non tra cielo e terra, ma sulla nuda terra della lotta all'oppressione. Non v'è niente di selvaggio in questo; v'è, anzi, la misura dell'equilibrio della lotta, la consonanza all'armonia di un cosmo di dissonanze, la partecipazione all'infinito in espansione. Si tratta di un'armonia e di una espansione che non possono ricomporre la frammentazione delle forme

della vita: il recupero dell'unicità della forma è interdetto persino al mistico e al poeta.

Non è, questo, un destino sventurato, poiché la rinomanza dell'unicità è, in realtà, la prigione della libertà. Ma anche la frammentazione dispersiva e dissolutiva è una prigione che disimpegna rispetto alla libertà. Rimonta da qui il supplemento della necessità del viaggio tra i frammenti, da una sponda all'altra, attraversandoli tutti e tra tutti scoprendo le colleganze e le differenze e tutti impegnandoli sulla rotta della trasformazione. È, così, che i frammenti, anziché disperdersi, fanno più ricco l'orizzonte della giustizia, evitando che si riavvolga su di sé e scongiurando che la libertà si avviti intorno alla sua esilità. La sociologia dell'Altro è trafitta da questo sommovimento profondo che è, insieme, l'ascesa della nuda terra e dei suoi sentimenti e abitatori ribelli, nel loro coltivare bellezza, libertà e giustizia. Navighiamo sempre in oceani di incertezze, imperfezioni e trasalimenti, non alla ricerca della gloria; ma perché il volto dell'Altro è la nostra parola e la nostra vita.

Volgendo lo sguardo e l'ascolto al verso di Boris Pasternak, possiamo ripetere con lui che essere rinomati non è bello³⁵. Ciò che conta è vivere, dando tutto di sé, fuori dalle imposture. Mezzo e fine sono qui uniti e trasvalutati dalla creazione di uno spazio/tempo che è cura costruita nell'ignoto abbracciato dalle nostre ribellioni. Quell'ignoto che già ci conteneva e di cui eravamo abitanti immemori. Quell'ignoto che pativamo come sconfitta e che ora, abitandolo con coscienza e responsabilità, non possiamo decorare con gli sfarzosi pastelli della vittoria.

Di nuovo, ci viene in aiuto una poesia di Pasternak:

Non gli sconvolgimenti e le rivoluzioni
preparano la via ad una vita nuova,
ma le rivelazioni, le bufere, gli slanci
di un'anima ardente³⁶.

L'anima ardente è quella che non smette mai di parlare all'anima dell'Altro, poiché, riconoscendone l'infinita libertà, riconosce il mondo. Il concetto classico di libertà, che dalla

modernità ci trasciniamo stancamente fino alla contemporaneità, viene smontato dai suoi cardini. La mia libertà non finisce dove inizia la libertà dell'Altro, ma comincia con la libertà dell'Altro, dalla quale non può prescindere. La libertà non è il soliloquio dell'Io e nemmeno il dialogo che demarca confini e innalza muri. Non v'è riconoscimento senza il dono della propria libertà all'Altro: senza questo dono, l'Io non potrà mai essere libero e mai potrà riconoscere altra libertà al di fuori del proprio desiderio di potere e di potenza.

La libertà è il dono che le anime ardenti, senza interesse e senza impegno, restituiscono l'una all'altra, camminando nello stesso soffio di tempo e di spazio. Un'anima arde di slancio solo se è pronta a trapassare il confine dei suoi propri diritti, per abbracciare quelli dell'Altro: nel diritto altrui essa semina e coltiva i diritti propri. Un'anima ardente è pronta a morire per l'Altro, senza il quale la sua vita sarebbe un deserto infinito. Morire per l'Altro; non già sacrificarsi per l'Altro. Il sacrificio parla ancora il linguaggio del ripiegamento e, nel contempo, costituisce il rimprovero elevato contro la debolezza del mondo; morire per l'Altro, invece, significa lottare per lui e con lui.

La libertà dell'Altro è la vera meraviglia del riconoscersi: la sua pietra angolare. Ed è su questo piano che essa prende contatto con la sofferenza e l'esultanza della trasformazione. Qui impariamo a vedere il mondo, perché gli apparteniamo. E gli apparteniamo in libertà, soltanto se lo lasciamo libero. Si capovolge qui un altro assunto etico, a suo modo classico: non si tratta di essere liberi *per* l'Altro³⁷; è l'Altro che *ci* rende liberi. Essere liberi per l'Altro è ancora esercitare una relazione di potere su di lui: la sua libertà, in modo decisivo, finisce ancora col dipendere da noi e da quello che facciamo per lui. In sostanza, la sua libertà dipende qui da ciò che gli consentiamo di essere e di fare.

L'Io che si espone all'Altro è ancora il soggetto forte che testa i tentacoli del suo potere; solo l'Io che si dona irremissivamente e pone la libertà dell'Altro al di sopra della propria *muore* per lui. Non di esporsi all'Altro si tratta; ma di *morire* per lui, con lui *rinascendo* ad una nuova alba del

tempo e del mondo. Non è l'Io che istituisce l'Altro come libertà; è l'Altro che impianta la libertà. L'Altro non ci lega a sé, ma ci precipita nell'attesa che costruisce la libertà di tutti e di tutto, attraverso passaggi mai concludenti. L'Altro non è mai un cattivo incontro, ma la fatica del riconoscersi, camminando insieme per i sentieri tortuosi dove zampillano le sorgenti della vita. È lui che ci guida al cuore del vivente e lo sigilla col dono, anziché marchiarlo con il segno della distruzione. Scopriamo qui – e in maniera definitiva – che l'Altro è la critica più acuminata della sovranità che sia dato di vedere in azione: da quella incarnata dal Leviatano a quella impalpabile (ma non meno distruttiva) della globalizzazione.

Se assumiamo questa "cifra" come nostra stella polare, la sofferenza dell'Altro e dell'innocente continuerà a rimanere uno scandalo, ma non apparirà più inutile e irredimibile. Necessaria, giustificata e giusta si manifesta l'amorevole rivolta contro di essa, per far uscire dal suo covo il dolore del tempo e dello spazio. Il dolore rappresentato è la lingua delle assenze; il dono e l'Altro sono i linguaggi che restituiscono la parola e il volto all'assente. Nella carne dell'Altro e nel sentimento del dono, la nuda terra non appare più come inconsolabile e insondabile distesa del dolore e nemmeno roccaforte dei morti che vivono. Umani e terra ora ritornano a meritarsi, perché gli uni sono il dono dell'altra.

Nei tumori di questo nostro spazio/tempo, non è il dolore che è assente; ma estirpate dal dolore sono la speranza, la lotta, la responsabilità della svolta. L'afasia colpisce la lingua, non già il vivente: la lingua si blinda in torrioni di superbia; il vivente sfonda sempre tutte le corazze e sempre partorisce nuovi linguaggi, dei quali dobbiamo umilmente metterci all'ascolto. Non possiamo che essere sempre in ascolto: la sociologia dell'Altro è una delle innumerevoli rotte di un ascolto che non smette di puntare verso i turbamenti del cuore di un mondo che arde. Siamo sempre trascinati da orizzonti che ci portano lontano e da tracce che aprono il tempo e lo spazio, conferendo loro la velocità e la vertigine del cambiamento. E sono la velocità e la vertigine del cam-

biamento che fanno da gestanti ai nuovi linguaggi che ci lasciano e ci nutrono. Curati da essi, scopriamo che l'inaspettato è ciò che ci aspetta e ci spetta, dietro l'angolo della svolta: è ciò che ci fa camminare e che portiamo in giro nel battito di ali regalatici dall'Altro.

(settembre-ottobre 2011)

Note al settimo capitolo

(*) Il testo che qui si propone è stato presentato il 9 novembre 2011, nel corso di un Seminario a cadenza annuale della Facoltà di Sociologia generale dell'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

¹ O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, Milano, Garzanti, 2009.

² R. L. Stevenson, *Lo strano caso del dottor Jekil e del signor Hyde*, Dalai Editore, Milano, 2011.

³ J. W. Goethe, *Faust*, Milano, Mondadori, 2003.

⁴ Cit. da M. Dotti, *Tra il sapere e il potere il legame della colpa*, "il manifesto", 26 marzo 2010.

⁵ Tali problematiche sono state discusse in A. Chiocchi, *I dilemmi del 'politico'*, 3 voll., Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010.

⁶ Dirompente, in questo senso, è l'irruzione della critica inoltrata da Pierre Bourdieu, di cui rileva in particolare *Sul concetto di campo in sociologia*, Roma, Armando Editore, 2010.

⁷ Sul disincanto weberiano, ma in un'ottica che non converge con la direzione di ricerca che stiamo qui imprimendo all'analisi, ha scritto belle pagine G. Marramao: *Potere e secolarizzazione*, Roma, Editori Riuniti, 1983, pp. 91-101; *L'ordine disincantato*, Roma, Editori Riuniti, 1985, pp. 22-38.

⁸ M. Scheler, *L'esclusione della filosofia in Max Weber* (trad. it. di R. Racinaro), "Il Centauro", n. 1, 1981, pp. 137-144.

⁹ Di ciò è estremamente consapevole Zygmunt Bauman, laddove afferma: «Sono ormai quasi cento anni che la sociologia ha sviluppato (e continua a sviluppare), per così dire, una sorta di "scienza applicata della illibertà", ancella della ragione manageriale» (*Una nuova condizione umana*, Milano, Vita e Pensiero, 2004, p. 51). L'affermazione di Bauman si trova nell'intervista *La sociologia di*

fronte a una nuova condizione umana (curata da M. Magatti) che costituisce il primo capitolo del libro. Se possibile, ancora più duro è il commento di Ralph Dahrendorf che si rifà all'insegnamento kantiano: «La sociologia ha pagato l'esattezza dei suoi assunti con la umanità dei suoi punti di vista, ed è divenuta perciò una scienza inumana, amorale [...] Che la sociologia nel corso del suo sviluppo abbia trascurato l'individuo nella sua totalità e le sue esigenze, non è il risultato di un casuale errore di orientamento di questa disciplina. Nel momento in cui si costituiva come scienza, questo risultato era inevitabile» (*Homo sociologicus*, Roma, Armando Editore, 2010, p. 118). Non meno corrosiva (anzi) è l'accusa di *quantofrenia* che P. A. Sorokin ha lanciato alla sociologia, per la sua mania di classificare e quantificare tutti i fenomeni del sociale, con la pretesa di spiegarli e, così, renderli comprensibili: *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Firenze, Editrice Universitaria G. Barbera, 1965; *Il potere dell'amore*, Roma, Città Nuova, 2005. Da ultimo, è d'obbligo segnalare la critica inoltrata dal MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales) all'utilitarismo e all'economicismo della sociologia dominante, di cui si ricordano qui alcuni dei testi più significativi: A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; J. T. Godbout, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino, 1998; Id., *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002. Il MAUSS, come è sin troppo agevole arguire, si ispira alla fondamentale opera di M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002.

¹⁰ Un percorso del genere, pur se circoscritto all'ambito letterario, lo compie D. Grossman, *Con gli occhi del nemico. Raccontare la pace in un paese di guerra*, Milano, Mondadori, 2007.

¹¹ Ricorda C. Geertz che l'osservazione partecipante è "più un desiderio che un metodo" (*Opere e vite*, Bologna, Il Mulino, 1990, p. 90). Geertz ha anche fornito una lettura ermeneutica dell'osservazione partecipante, considerandola come una relazione dialettica tra esperienza e interpretazione (*Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987). Rimane decisiva, su questo fronte, l'opera problematica di E. Goffman, su cui cfr. G. Straniero, *Faccia a faccia. Interazione sociale e osservazione partecipante in Erving Goffman*, Torino, Bollati Boringhieri, 2004.

¹¹ Deriviamo l'espressione dalla teoria e pratica del *Teatro dell'Oppresso* del drammaturgo e regista brasiliano Augusto Boal, scom-

parso il 2 maggio 2009. Di Boal, in traduzione italiana, sono reperibili: *Il teatro degli oppressi. Teoria e pratica del teatro latinoamericano*, Milano, Feltrinelli, 1977; *L'arcobaleno del desiderio*, Molfetta (Ba), 1994; *Il poliziotto e la maschera. Giochi, esercizi e tecniche del Teatro dell'Oppresso*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 2001; *Dal desiderio alla legge. Manuale del teatro di cittadinanza*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 2002. Su Boal e il Teatro dell'Oppresso, cfr. A. Gigli-A. Tolomelli-A. Zanchettin, *Teatro dell'Oppresso in educazione*, Roma, Carocci, 2009; R. Mazzini, *Teatro dell'oppresso e educazione alla pace*, "Azione non violenta", n. 11/1989; Id., *Il Teatro dell'Oppresso a scuola*, "Mosaico di pace", n. 1/1990; *Tanto gli adulti hanno sempre ragione. L'uso del Teatro dell'Oppresso per l'Educazione alla Pace e alla Mondialità*, "Il Crogiolo - Apprendere secondo natura", n. 38/1992; Id., *L'invisibile linguaggio della coscientizzazione: come usare il TdO in campo politico-sociale*, "Azione non violenta", luglio 1994; Id., *Teatro dell'oppresso costruttore di pace: teoria ed esperienze*, "Appunti", n. 1/96; S. Pitruzzella, *Manuale di teatro creativo*, Milano, Franco Angeli, 2004, in part. pp. 35-38; G. Schininà, *Storia critica del Teatro dell'Oppresso*, Molfetta (Ba), La Meridiana, 1998. Come è noto, la teoria-prassi del TdO è indissolubilmente legata all'insegnamento pedagogico di Paulo Freire, di cui si vedano: *L'educazione come pratica della libertà*, Milano, Mondadori, 1977; *La pedagogia degli oppressi*, Torino, Edizioni Gruppo Abele, 2002. Segnaliamo, infine, che dal 30 settembre al 2 ottobre 2011 si è tenuto a Bologna e Modena il "Festival nazionale di Teatro dell'Oppresso". Ulteriori informazioni si possono reperire sul sito web:

<http://ilteatrodelloppressometodo.blogspot.com>

Nello sviluppo dell'analisi, al di là di pur profonde congiunzioni empatiche, andremo sensibilmente scostandoci dalle formulazioni e dalle pratiche del TdO.

¹³ Come ci insegna una grande lezione che partendo da Lévinas e passando per Ricoeur arriva fino a Bauman. Di E. Lévinas rilevano soprattutto *Totalità e Infinito*, Milano, Jaca Book, 2006; *Altrimenti che essere*, Milano, Jaca Book, 2006; *Dall'altro all'io*, Roma, Meltemi, 2002; *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Milano, Jaca Book, 2002. Di P. Ricoeur è decisivo, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2005. Di Z. Bauman è qui centrale *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 2010. Su questa problematica, particolarmente rilevante è anche il contributo di M. Buber, *Il principio dialogico e altri*

saggi, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1993; Id., *Il problema dell'uomo*, Leumann (To), LDC, 1983.

¹⁴ Una profonda e stimolante lettura di questo passaggio d'epoca della contemporaneità è possibile reperirla in G. Marramao, *Pasaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, nuova edizione, Torino, Bollati Boringhieri, 2009; Id., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008.

¹⁵ Riferimento ineludibile, su questo campo di problemi, continua ad essere Judith Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004.

¹⁶ Come è noto, l'espressione si deve ad Arthur Rimbaud ed è contenuta nella *Lettera del veggente*, indirizzata dal poeta a Paul Demeny il 15 maggio del 1871. La lettera è reperibile nella traduzione di Ivos Margoni delle *Opere* di Rimbaud (Milano, Feltrinelli, 1978).

¹⁷ Sul tema dell'empatia rimane ineludibile Edith Stein, *L'empatia*, Milano, Franco Angeli, 1986. Sul contributo della Stein, cfr. l'assai bello Laura Boella, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano, 2006.

¹⁸ L'arco di queste problematiche è stato discusso nei capitoli precedenti.

¹⁹ Con chiarezza, questo è un tema su cui nel Novecento ha particolarmente insistito l'estetica, all'incrocio tra fenomenologia e filosofia analitica. Ricordiamo con N. Goodman: «Quando si pone al lavoro, l'occhio è sempre antico, ossessionato dal proprio passato [...] Ciò che vede è regolato da bisogni e da presunzioni. Esso seleziona, respinge, organizza, discrimina, associa, classifica, analizza, costruisce. Non tanto rispecchia, quanto raccoglie ed elabora» (*I linguaggi dell'arte*, Milano, Il Saggiatore, 1976, pp. 12-13). Sull'insieme di queste tematiche cfr. M. Accornero-Maddalena Mazzocut-Mis (a cura di), *L'esperienza estetica*, Milano, Mimesis Edizioni, 2008; per un primo orientamento, è utile la bibliografia ricostruita nel testo.

²⁰ Ci riferiamo al celebre assunto adorniano: «Auschwitz ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura [...] Tutta la cultura dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura» (T. W. Adorno, *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 330-331).

²¹ Sull'interdetto della rappresentazione, con stretto riferimento alla Shoah, ha scritto cose interessanti J. L. Nancy, *La rappresenta-*

zione interdetta, in M. Bellini (a cura di), *L'orrore nelle arti. Prospettive estetiche sull'immaginazione del limite*, Napoli, CIVIS/Scripta Web, 2007, pp. 77-101. La nostra prospettiva di analisi, tuttavia, si discosta sensibilmente da quella di Nancy. Su un altro registro, parimenti interessante è Adriana Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007. Qui il crimine contro gli indifesi assume la valenza di "crimine ontologico", vero e proprio dispositivo metronomico che regola le strategie dei poteri globali. Afferma la Cavarero: «Pur legato al terrore della violenza che li accomuna, l'orrore se ne distingue proprio in questo effetto di sfigurazione ["sfigurazione disumanizzante ai danni di un corpo vivente"]». Esso va ben oltre l'omicidio, anzi, rappresenta un uccidere che, oltrepassando il fine elementare di togliere la vita, si dedica invece a distruggere il vivente come corpo singolare» (p. 21). Il bersaglio delle pratiche di distruzione dell'Altro, conclude la Cavarero, non è più il guerriero, ma diventa l'*inerme*: colui che non ha armi e, quindi, non può difendersi e, per questo, è predestinato ad essere annichilito e sterminato.

²² Osservava Elias Canetti: «I nemici dell'umanità hanno acquistato potere rapidamente, sono assai prossimi alla meta finale, la distruzione della Terra. È impossibile non tener conto di loro e ritirarsi nella esclusiva contemplazione di modelli spirituali che ancora possono avere per noi un certo significato. Tanto più importante diventa parlare dei modelli che hanno retto perfino alla mostruosità di questo nostro secolo» (*La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984, p. 11).

²³ Ci ricorda Adriana Cavarero che la fascinazione erotica dell'orrore ha a che fare «con l'identificazione, non solo moderna, del soggetto maschile con la potenza della forza distruttrice e, perciò, con la violenza. Da Omero in poi, la violenza è stata incardinata e rappresentata sulla figura del guerriero» [*Intervista*, in M. Farci-Simona Pezzano (a cura di) *Blue lit stage: realtà e rappresentazione mediatica della tortura*, Milano, Mimesis, 2009, p. 220]. Certamente, nell'epoca dell'immagine, della spettacolarizzazione del virtuale e della ridondanza digitale, l'orrore diventa anche un'estetica triviale e un godimento di tipo pornografico: «Ci può essere saturazione e, d'altra parte, la confusione tra realtà e rappresentazione fa parte del gioco. Ma rimane il fatto che i corpi che soffrono patiscono realmente la sofferenza. Il dolore rimane dolore, l'omicidio rimane omicidio. La mia tesi è che si debba partire da

questa materialità dei corpi, focalizzandola in termini di vulnerabilità. Il corpo vulnerabile, detto altrimenti, è, secondo me, la categoria essenziale sulla quale diventa possibile ripensare la condizione umana e gli assetti concettuali che la riguardano: dall'ontologia, all'etica e alla politica» (*Ibidem*).

²⁴ Maria Zambrano ha delineato, intorno a quest'asse, una svolta in confronto all'intera tradizione del pensiero occidentale, facendo dello sventurato e dell'esiliato il "ben avventurato" (*I beati*, Milano, Feltrinelli, 1972).

²⁵ Sul tema, è d'obbligo M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano, Guerini, 2004.

²⁶ Per una prima esplorazione del tema, secondo questa prospettiva di analisi, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Moto perpetuo. Dai movimenti del '68 alla mobilitazione mondo*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2009.

²⁷ Sul punto, cfr. N. Elias, *Il processo di civilizzazione: la civiltà delle buone maniere. La trasformazione dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 1998. Sia concesso rinviare anche ad A. Chiocchi, *Civiltà ed emarginazione. Per la critica della civilizzazione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2012. Significativamente, E. Dussel ha collegato la nascita del mito della modernità all'*occultamento dell'Altro*: cfr. *L'occultamento dell'altro. Nascita del mito della modernità*, Celleno (Vt), La Piccola Editrice, 1993. Altrettanto importante, in questa direzione, è l'opera di T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi, 1992.

²⁸ Con tutta evidenza, il riferimento è a P. A. Sorokin, *Il potere dell'amore*, cit..

²⁹ (29) Qui, come in seguito, facciamo riferimento a *Il potere dell'amore*, cit., certamente l'opera più grande di Sorokin.

³⁰ Ci riferiamo a J. G. Ballard, *Il futuro è morto*, in AA.VV., *Il futuro è morto. Psicogeografia della modernità*, Associazione Culturale Mimesis, Milano, 1995. Esemplificativi questi passaggi: «Il passato come il futuro sono stati annessi al presente. Viviamo in un presente considerevolmente ampliato, che contiene relativamente pochi elementi di mutamento. [...] Si ha come l'impressione che il cambiamento abbia rallentato il ritmo, oppure, forse, che sia passato in clandestinità» (rispettivamente, p. 14 e p. 15).

³¹ Il riferimento è al poemetto di C. Campo, *Diario bizantino*, ora in *La tigre assente*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 45-57. Riportiamo qui significativamente l'apertura del primo blocco di versi che compone il poemetto: «Due mondi - e io vengo dall'altro // Dietro e dentro / le strade inzuppate / dietro e dentro / nebbia e lacerazione / oltre caos e ragione / porte minuscole e dure tende di cuoio, / mondo celato al mondo, compenetrato nel mondo, / inenarrabilmente ignoto al mondo. dal soffio divino / un attimo suscitato, dal soffio divino / subito cancellato / attende il Lume coperto, il sepolto Sole / il portentoso Fiore».

³² Il riferimento è ancora a Cristina Campo e ancora al primo blocco dei versi di *Diario bizantino*: «Due mondi - e io vengo dall'altro // La soglia, qui, non è tra mondo e mondo / né tra anima e corpo, / è il taglio vivente ed efficace / più affilato della duplice lama / che affonda / sino alla separazione / dell'anima veementemente dallo spirito delicato / - finché il nocciolo ben spiccato ruoti dentro la polpa - / e delle giunture degli ossi / e dei tendini delle midolla; / la lama che discerne del cuore / le tremende intenzioni / le rapinose esitazioni».

³³ Di nuovo, il richiamo critico è a Cristina Campo: «Eppure amo il mio tempo perché è il tempo in cui tutto vien meno ed è forse, proprio per questo, il vero tempo della fiaba. E certo non intendo con questo l'era dei tappeti volanti e degli specchi magici, che l'uomo ha distrutto per sempre nell'atto di fabbricarli, ma l'era della bellezza in fuga, della grazia e del mistero sul punto di scomparire, come le apparizioni e i segni arcani della fiaba» (*Parco dei cervi*, in *Fiaba e mistero*, Milano, Adelphi, 1987, p. 151).

³⁴ È agevole qui individuare una duplice fonte di ispirazione o, meglio, la combinazione di una lettura foucaultiana di Vico e di una lettura vichiana di Foucault. Sul filosofo napoletano si è più ampiamente discusso altrove: cfr. A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

³⁶ Ci riferiamo alla poesia *Essere rinomati non è bello* che qui riportiamo: «Essere rinomati non è bello, / non è così che ci si leva in alto. / Non c'è bisogno di tenere archivi, / di trepidare per i manoscritti. // Scopo della creazione è dare tutto di sé, / non il clamore, non il gran successo. / È vergognoso, non contando nulla, / essere favola in bocca di tutti. // Ma occorre vivere senza impostura, / viver così da cattivarsi in fine / l'amore dello spazio, da senti-

re / il lontano richiamo del futuro. // Ed occorre lasciare le lacune / nel destino, non già fra le carte, / annotando sul margine i capitoli / e i luoghi di tutta una vita. // Ed occorre tuffarsi nell'ignoto / e nascondere in esso i propri passi, / come si nasconde nella nebbia / un luogo, quando vi discende il buio. // Altri, seguendo le tue vive tracce, / percorreranno palmo a palmo il tuo cammino, / ma la sconfitta dalla vittoria / non sei tu che la devi distinguere. // E non devi recedere d'un solo / briciolo dalla tua persona umana, / ma essere vivo, nient'altro che vivo, vivo e nient'altro sino alla fine» (in B. Pasternak, *Poesie*, Torino, Einaudi tascabili, 2001).

³⁶ B. Pasternak, *Dopo il temporale*, in *Quando il tempo si rasserenava*, Torino, Einaudi, 1963.

³⁷ Il paradigma dell'essere-per-l'altro è esemplarmente coniugato da D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta*, Brescia, Queriniana, 1992.

CAP. VIII

LA CRISI E GLI OPPRESI

L'ALTRO E IL DESERTO DEL POTERE (*)

1. La manovra di avvicinamento

Proviamo a considerare la crisi esplosa nel 2007 come una forma di incivilizzazione che, ancora più di quelle che hanno preso principio con la scoperta dell'America, devasta gli scenari esistenti. In particolare, lo spazio/tempo planetario appare devastato da strutture, istituzioni e soggetti di potere che disumanizzano l'umano, desensibilizzano il sensibile e desocializzano il sociale¹. Un approccio di questo tipo prende necessariamente le distanze sia dalle ricorrenti declinazioni del concetto di crisi, sia dalle sue cicliche rappresentazioni, sistemiche o anti-sistema che siano.

Per quanto concerne il concetto di crisi, in Italia, negli anni Ottanta si sviluppò un interessante dibattito, nei confronti del quale continuiamo ad essere profondamente debitori². Tuttavia, si fa prepotentemente strada l'esigenza di un significativo spostamento di asse e orizzonte di esplorazione. È urgente ripartire da una considerazione minima: la crisi concepita come sommatoria di campi di significato divisi, per quanto la si intenda globalizzare o antagonizzare, mostra una congenita insufficienza epistemologica. Sempre, non solo nell'attualità dell'epoca globale, la crisi è una multidimensione che intreccia tutti i domini del vivere e del pensare umano, dell'esistere sociale e politico, delle forme simboliche e della forza immaginazione. Da qui la necessità di pensarla come *intercampo*, piuttosto che come campo³. Con ciò spostiamo l'attenzione sulle metamorfosi di posizione e transizione che nella crisi fanno abbracciare e confliggere il vivente, il naturale, l'umano, lo storico, il sociale, il culturale e il politico⁴. Crisi come forma di vita multiversa in continua composizione/scomposizione, allora⁵; non già come dimensione del divenire della necessità o della libertà.

È vero: quello di crisi è un concetto polisemico⁶. Ma è anche in ragione della sua polisemia che la crisi deborda tutti i campi disciplinari e interdisciplinari, mandando in tilt le narrazioni scientifiche che pretendono di ridurla a dispositivo funzionale alla redistribuzione dei rapporti di potere. Ciò appare con particolare evidenza, se consideriamo lo stato di replicanti delle chiacchiere del potere in cui versano le scienze sociali. Per quello che riguarda la sociologia, la sua agonia ha raggiunto un livello di intensità tale che non è possibile, se mai lo è stato, istituire nemmeno lontanamente una sociologia della crisi⁷. Il punto dolente è che la sociologia, al pari di tutte le scienze sociali, è costitutivamente priva di prospettiva multidimensionale e, per sopravvivere, non ha trovato niente di meglio che porsi al servizio del potere come scienza dell'illibertà⁸. Quando, poi, si è trincerata nei rivoli sparsi della vita quotidiana, ha avuto per più intime compagne la frustrazione e l'impotenza.

La crisi è regolata dai mutevoli rapporti di forza politici, economici, sociali e culturali e, nel contempo, è anche loro regolatore. Il potere non si limita a patire la crisi, ma l'agisce anche; qualche volta, addirittura, la provoca in maniera artificiale. Dal punto di vista strategico, la crisi è un elemento di governo della relazione tra la vita del potere e la sopravvivenza degli oppressi; da quello tattico, invece, è il terreno sul quale si consumano le lotte per la spartizione e/o l'acquisizione di potere. Sia sul versante strategico che su quello tattico, può assumere modalità di espressione apertamente violente, tutte le volte che l'azione di governo, la pressione sociale e la manipolazione ideologica non sono sufficienti a realizzare gli obiettivi di potere perseguiti. La stessa rivoluzione è risposta tattica alla crisi, laddove insedia un'oppressiva forma di potere, in sostituzione di quella esistente. Ma v'è un'ulteriore possibilità ed essa si sottrae ad ogni gioco di potere, strategico o tattico che sia: è quella che fa della crisi il punto di passaggio della metamorfosi umano-sociale intenzionata dalla ribellione degli oppressi. Di ciò parleremo diffusamente più avanti.

Per alimentare la propria vita, il potere compromette quella degli oppressi, disputandosela e sacrificandola sulla tavola imbandita dai propri interessi. Mai come nell'ora presente, questo principio ferreo ha trovato modo di manifestarsi. La potenza luciferina del potere risplende sul sangue di milioni di esseri umani, lasciati in consegna ad un destino di povertà, sofferenza e morte. Il pianeta e l'umanità sono immiseriti, per l'esultanza di sempre più ristrette oligarchie transnazionali. Non è semplicemente una neo-barbarie; è la landa dell'incivilizzazione estrema, verso cui spinge inarrestabilmente ogni civiltà incardinata sul controllo, la neutralizzazione, l'assimilazione, la segregazione e l'eliminazione dell'Altro oppresso. L'incivilizzazione in corso ha coerentemente assunto le forme generalizzate di un'inedita guerra contro l'Altro oppresso. La crisi è azionata come un apparato di guerra multiforme che aggredisce, senza pietà, le classi, le sottoclassi e i popoli oppressi, facendone dei diseredati e dei disperati a cui è tolto tutto: il poco o niente che avevano⁹. La guerra non viene nemmeno dichiarata, ma praticata con certissima metodicità, rendendo il vivere umano e sociale una scommessa ardua, se non impossibile. Impossibilitare la vita significa qui rendere possibile unicamente l'esistenza del potere. Le forme della vita, in questo forsennato disegno di potenza, debbono scomparire; devono esistere soltanto le forme del potere. Non si deve più nemmeno parlare di diritti e di libertà: le nuove élites sovranazionali al potere li ritengono un avanzo del passato. Per esse, il pianeta è un immenso campo di battaglia da bonificare dai diritti e depurare dalla libertà.

2. L'inizio del viaggio

Non siamo al cospetto di un ritorno al passato. È il presente che, nel realizzarne lo spirito infetto, riscrive il passato, rendendolo più ferino di quello che era mai stato. Il presente disegna il passato come non era stato ancora immaginato, poiché fino ad ieri ciò che oggi avviene era inimmaginabile. La riscrittura del passato da parte del presente esi-

bisce un profilo inquietante, sotto molteplici aspetti. Innanzitutto, segna il fallimento del presente nell'opera della svolta; in subordine, proietta le peggiori ombre e fantasmi del passato tra di noi; infine, come un'idrovora, risucchia il futuro, prosciugandone il senso.

Così stando le cose, non possiamo classificare quella in corso come agonia della civiltà occidentale, secondo quanto trasmessoci da un poliedrico e, per molti versi, nobile filone storico-filosofico, fin dall'inizio del Novecento¹⁰. Il rapporto tra civiltà e crisi è molto complesso e sfuggente, al tempo stesso. La crisi libera le potenzialità costruttive e distruttive della civiltà, disegnando una trama di difficile composizione unitaria, esposta come è alle pressioni esercitate dal potere e agli squilibri indotti dai conflitti sociali. La crisi, quanto più profondo e ampio è il suo raggio di azione, sottopone la civiltà ad una tensione estrema; nel contempo, la civiltà fa uso della crisi, per riprodursi e consolidarsi come dominante. In questo gioco, gli oppressi costituiscono il bersaglio privilegiato tanto della crisi quanto della civiltà.

Tutte le civiltà e le crisi recano impressa nel loro DNA una componente oppressiva. La crisi in corso ha di particolare che spinge la civiltà verso due estremi, genialmente pronosticati da Vico e Canetti: la *grande selva*¹¹ e/o la *distruzione della Terra*¹². La civiltà (occidentale) si è consolidata a mezzo della riproduzione allargata di forme estreme di inciviltà che, nella modernità, sono principiate col genocidio dei popoli nativi praticato dai Conquistadores. Il potere ha incivilizzato sempre più se stesso in forme dispotiche e distopiche, incivilizzando su queste linee le relazioni umane e sociali. L'inciviltà scesa dall'alto è andata allargandosi e non si è limitata alla ricorrenza tra un corso e l'altro; ha cercato e sta cercando di stabilizzarsi definitivamente, facendosi nuovo ordine e regola del mondo. Una civiltà in crisi risulta essere sempre il nemico peggiore dell'umanità, proprio per il suo diventare forma estrema di oppressione. In questo salto nel buio, cogliamo all'opera l'incivile civiltà e la civilizzazione dell'inciviltà. La crisi diventa qui il precipizio dentro cui il potere tenta di affossare e incatenare definitivamente gli op-

pressi, dilatandone a dismisura la sofferenza. Nascono da qui le catastrofi apportate dalla crisi che, però, ci restituiscono un'immagine falsa e incompleta del mondo, dipingendolo soltanto in nero, dandolo per perduto e maledetto.

Dobbiamo ora chiederci: gli umani sono stati ridotti completamente a spettri dimoranti in una terra desolata¹³, devastata e resa un cumulo di macerie da due guerre mondiali? e poi, a cavallo dei due secoli, da una serie infinita di pulizie etniche, guerre globali, disastri ambientali, calamità umanitarie e povertà di massa estreme?

Se trasformiamo le domanda precedenti in un'altra, forse, ne chiariamo meglio il senso: è vero che l'agonia del tempo e dello spazio che contrassegna l'attualità delle nostre esistenze e della vita del mondo implica la sparizione irrimediabile del futuro, inghiottito nel presente del nulla eterno?

La crisi in corso ci aiuta a trovare risposte per tutte e tre le domande. Ripartiamo dall'enunciato che abbiamo sinteticamente cercato di illustrare in precedenza: la crisi ha un carattere multidimensionale, in virtù del quale non rimane circoscritta a questo o a quel sottosistema sociale, anche quando dà tutta l'impressione del contrario¹⁴. Essa segna sempre una esplosione/implosione di valori e, quindi, non manca di investire le dimensioni dell'etica. Ci parla sempre di storie di mondi, dentro cui si scrivono e riscrivono le storie della carne e del sangue dell'umanità. Il limite di fondo della sociologia della vita quotidiana, pur riconoscendole il grande merito di aver posto con chiarezza il tema del *primato del presente*, è quello di impiantare le dimensioni (macro) della storia sulle dimensioni (micro) della vita, spezzando il legame di coappartenenza e di cogenerazione che si dà tra storia e vita e vita e storia¹⁵.

Il conflitto dei valori che segna la crisi (soprattutto l'attuale) mette in scena conflitti etici di primaria importanza che hanno a che fare con il vivere, il pensare e lo sperare di milioni di esseri umani. Conflitti la cui posta in gioco, per schematizzare, è la libertà del mondo in alternativa al dominio sul mondo. Più che conquistare il presente, si tratta di

liberare il mondo dal dominio. Qualunque conquista è sempre un atto di dominio, anche nel caso in cui scaturisca dai più profondi strati della generosità individuale e sociale. Vista dal lato del dominio sugli oppressi, la crisi è devastazione e riduzione del mondo a esistenza spettrale; vista dal lato del dolore e della ribellione degli oppressi, la crisi è speranza, costruzione faticosa e sofferta della libertà. I processi di costruzione del dominio non smettono mai di scontrarsi con i processi di costruzione della libertà, così come gli oppressi non smettono mai di scontrarsi con il potere. E la posta in gioco non è mai soltanto di tipo politico: in palio è sempre la vita del mondo che solo gli oppressi possono salvare.

Il dolore e la bellezza degli oppressi riaprono la scena che il potere presume di chiudere in continuazione. Le linee del potere sono continuamente spezzate, infrangendosi contro le mille forme di resistenza e di lotta che gli oppressi partoriscono. Non si danno simmetrie tra oppressori ed oppressi, ma profonde linee di discontinuità che interferiscono tra di loro, condizionandosi¹⁶. Le linee del presente spezzate e chiuse dal dominio degli oppressori sono rigenerate dalla resistenza e dalla lotta degli oppressi: il presente è riaperto, più che conquistato; il futuro è salvato come forma viva in costruzione, più che prefigurato o anticipato. L'obiettivo principale degli oppressi non è disfare ciò che il potere ha fatto e fa; ma *rifare* il mondo, distaccandolo dal potere. La pratica di questo obiettivo è, insieme, una secessione e una effrazione che non ammettono residui e, tuttavia, non pretendono mai di essere conclusive e risolutive. Il tempo e lo spazio non sono mai compiuti; piuttosto, sono sempre da svolgere. Il loro svolgimento non è indicativo della loro incompiutezza, ma delle loro infinite metamorfosi possibili. Ritenersi incompiuti, significa esporsi al titanismo che pretende di riempire, una volta per tutte, i loro vuoti, le loro crepe e le loro assenze. La secessione e l'effrazione delle porte e delle linee dell'oppressione segnano il cammino che conduce fuori dal deserto del potere. Qui l'arcano nascosto finalmente si disvela: gli oppressori, non già gli oppressi, sono recin-

tati in una solitudine desertica che sconfinava nella follia nientificante dell'onnipotenza. E il loro desiderio macabro è diffondere la desertificazione del mondo e l'evacuazione dell'umanità come nuove forme di pestilenza.

Ci si è molto interrogati, in questi ultimi mesi, sull'assenza del conflitto e/o dei movimenti dallo scenario globale e locale. Eppure, tracce di ribellione e rivolta sono disseminate in tutto il pianeta. Gli oppressi del mondo hanno dato voce e volto non solo al loro dolore e alla loro rabbia, ma anche alla determinazione con la quale si sono scontrati e si stanno scontrando con il potere, per ricostruire la bellezza, la dignità e la gioia del mondo. Persino le roccaforti delle tirannie più feroci sono state attaccate; persino i templi del potere economico e finanziario sono stati presi d'assalto. Ciò non è avvenuto secondo gli schemi della conflittualità dei movimenti sociali del passato. E non poteva essere diversamente. Quei movimenti, nella situazione dilemmatica e rovinosa del presente, hanno poco da dirci: occorre, invece, prenderne commiato, senza cancellarne il senso e l'importanza storica. È l'orizzonte stesso della ribellione che si è fatto più chiaro e problematico, al tempo stesso: il potere non si è assicurato per sempre la vittoria. Al contrario, comincia a smettere di vincere nei punti/luoghi in cui gli oppressi arginano l'inciviltà da incivilizzazione, dalle pieghe della quale tentano di ricostruire, con la propria, la libertà del mondo. Gli oppressi del mondo sono appena all'inizio di questo viaggio difficile che, fino a qualche anno fa, era addirittura temerario immaginare. Il valicamento del deserto del potere nasce da qui. Arduo prevedere ciò che ci attende dietro gli angoli della storia e quante e quali aspettative si convertiranno in delusioni. Ma quello che è sicuro è che il pianeta è in sommossa e che i poteri globali tentano di regolarla, con gli strumenti proteiformi offerti dalla crisi: manipolazione ideologica, deprivazione materiale e immateriale, dispotismo sociale e guerra totale ai diritti. In breve: con l'illibertà assoluta

Certamente, la sommossa planetaria in atto, quali che siano i suoi esiti intermedi e ultimi, si iscrive nella lunga

durata del protagonismo delle lotte di liberazione degli oppressi, perlomeno dalla Rivoluzione Americana e dalla Rivoluzione Francese in avanti. Altrettanto certamente, essa è stata messa in incubazione dalla crisi in corso e dalle sue forme estreme di inciviltà. Il pianeta sta deflagrando nelle mani di poteri globali che tendevano e intendevano unificarlo come inerte oggetto di dominio. Hanno cominciato le rivolte arabe nel 2011; hanno, poi, continuato gli Indignados ed Occupy¹⁷. Il Nord Africa è esploso contro tirannie corrotte e sanguinarie. L'Europa e l'America sono state attraversate da cicli di protesta che hanno messo in discussione i capisaldi delle politiche di depauperamento globale attivate e gestite dagli organismi di potere transnazionale. A prescindere dagli alti e bassi che hanno caratterizzato, caratterizzano e, presumibilmente, caratterizzeranno l'azione degli Indignados e di Occupy; prescindendo anche dalla circostanza che le rivolte arabe sono state beffate dalla repressione militare, dalla guerra civile e dai regimi islamici insediati al potere dal voto popolare, rimane il fatto che sono stati infranti antichi diaframmi oppressivi, tanto a Oriente quanto ad Occidente. In particolare, in Occidente la protesta si è fatta latrice di nuove forme di politica democratica e di partecipazione dal basso, in opposizione agli stanchi riti celebrati nel simulacro della rappresentanza e della rappresentatività. La democrazia è interamente svuotata di contenuti ed efficacia da poteri globali ultraliberisti che, ormai, l'hanno cancellata dall'orizzonte delle decisioni, fin dalle sue minimali e contraddittorie forme di espressione¹⁸.

3. I rischi del viaggio

A proposito della ribellione che ha appena preso inizio, si potrebbe dire che occorre rivoluzionare la democrazia e democratizzare la rivoluzione, se questo lessico politico non ci trattenesse indebitamente nel tempo che è stato, anziché sospingerci nel tempo che è e che viene. E, quindi, dobbiamo metterci alla ricerca di un nuovo lessico. Ancora più fondamentale: è quanto mai urgente apprendere i nuovi lin-

guaggi che gli oppressi stanno affermando e diffondendo con la loro ribellione. Ribellione che è anche una miniera semantica, grazie ai quali doni è ora possibile cimentarsi, strato per strato, nell'elaborazione di un vocabolario nuovo: il *vocabolario dell'Altro*. La ribellione dell'Altro oppresso è l'origine in trasformazione dei linguaggi della libertà.

Il vocabolario dell'Altro è, per noi, l'esistente oppresso che irrompe nella storia del potere, spezzandone le trame e la sfrenata volontà di dominazione. Non dà voce e lingua agli oppressi, ma apprende la voce e la lingua degli oppressi, portandole alla superficie dove tutto tempesta e si abbraccia, in cerca della bellezza e della giustizia derise e violate. Dal mondo della ribellione degli oppressi al mondo della parola e del linguaggio degli oppressi, affinché tutto resti, continui e risplenda fuori dal deserto del potere: ecco il passaggio attraverso cui oggi occorre transitare.

Cosa caratterizza particolarmente gli oppressi nel tempo in cui monta l'inciviltà estrema? Non tanto il loro non essere rappresentati, quanto la loro ricerca e sperimentazione sul campo di inedite e libere forme di azione, espressione e comunicazione. Il non essere rappresentati si rivela un loro punto forza: ne segna il distacco definitivo dal sistema di potere, di rappresentanza e rappresentazione dominante. La loro esternalità è il boomerang che si abbatte sul potere che, pure, si era galvanizzato nell'emarginarli e tiranneggiarli. Non agiscono soltanto obbedendo all'impulso di difendersi dal potere, ma per costruire la *libertà dell'uno come libertà di tutti*. Ecco perché la loro ribellione è un crogiolo di soggetti, di figure, di collettivi itineranti che si compongono e scompongono, sfaldano e riformano. La sociologia dei movimenti si trova spiazzata e altrettanto la filosofia politica: il loro strumentario è stato costruito in e per altri tempi e altri mondi. La ribellione degli oppressi non si lascia sublimare in alcun'idea assoluta; ma rivendica caparbiamente le proprie idee e inizia ad inventarle. Quanto tutto ciò sia difficile e incerto è agevole arguirlo. Ma la ribellione degli oppressi non può riposare su soddisfatte quanto aleatorie certezze ideologiche, filosofiche e politiche; anzi, se ne sba-

razza¹⁹. Evita, così, di precipitare nelle spirali della costruzione dei discorsi di potere. Non v'è nessuna rivoluzione salvifica da realizzare; e, dunque, alcuna rivoluzione potrà essere ora tradita. V'è il corpo a corpo quotidiano ed epocale con le strategie dei poteri globali, per sfuggire alla loro presa tentacolare: si tratta di cristallizzare ed espandere il *fuori* della libertà dal *dentro* delle società di potere.

Il potere cova dentro di sé fiamme e furori indomabili. Nessuna forma di rivolgimento politico e sociale può estinguerlo: il potere si trincererà e mimetizzerà sempre nella vita quotidiana, come nella vita sociale e politica. Pretendere di abolire il potere una volta per tutte significa separarsi dal coraggio e dalla luce della libertà: la ribellione sarà, fatalmente, orientata verso l'esercizio di *forme altre* di potere, magari ancora più tiranniche di quelle esistenti che sono state appena rovesciate. Il potere è l'insopprimibile minaccia della libertà: questa, per aprirsi alla vita e al mondo e far fiorire i propri germogli, deve emendarsi da quello, nella contingenza come nella durata. Possiamo dire ancora meglio: il potere è l'ombra nera che insegue e persegue la libertà. La libertà emancipa la società, l'umanità e i singoli dal potere: essere liberi significa non solo non soggiacere al potere, ma anche e soprattutto non esercitare potere, in nessun modo, in alcuna forma e in alcun luogo. Essere liberi significa strappare continuamente al potere gli spazi e i tempi viventi, per restituirli agli infiniti possibili che sono ad essi connaturati. Solo gli oppressi possono coltivare la virtù di questa emancipazione; il potere non coltiva alcuna virtù: la pulsione ossessiva alla dominazione è il gorgo da cui non può affrancarsi. Essere liberi significa, in definitiva, essere sempre in lotta col potere, nella consapevolezza che esso è forma persistente che come intossica ogni forma di organizzazione sociale e politica, così infetta tutti gli abitaicoli intimi e relazionali della vita umana. Di fronte al potere, la libertà non può starsene nascosta; altrimenti muore, semplicemente.

La ribellione degli oppressi chiarisce definitivamente un concetto antico e nuovo, al tempo stesso: la libertà è sem-

pre libertà dell'Altro. La libertà di ognuno e di tutti nasce sempre dalla libertà dell'Altro. Libertà dell'uno come libertà di tutti significa questo. È l'Altro che rompe le barriere dell'identità chiusa, immergendola nella consapevolezza della differenza: cioè, oltre i tempi e gli spazi dell'oppressione. L'Altro è l'oppresso per eccellenza e, nel contempo, il non oppresso in rivolta: la sua liberazione e la sua libertà squassano l'ordine globale esistente e segnano gli orientamenti del nuovo viaggio. L'Altro è un pianeta vivente che cerca di conquistarsi la libertà. Un pianeta che si ribella alla condanna a morte di poteri smisuratamente più grandi di lui; ma, diversamente da lui, friabili e decomponibili, quanto più la libertà si afferma e avanza. Il corpo a corpo terribile tra potere e oppressi nasce da qui e qui si sviluppa in tutta la sua intensità. Da qui l'asprezza, la complessità e la difficoltà del viaggio a cui l'Altro è chiamato e a cui ci chiama.

Secondo Nietzsche, noi comprendiamo il vecchio, ma non siamo forti a sufficienza per affrontare qualcosa di nuovo²⁰. Ma fino a che punto comprendiamo il vecchio? E poi: non è il nuovo che ci fa ricomprendere di sana pianta il vecchio, scoprendone continuamente segni, sensi e significati non ancora intravisti? E il vecchio non è, forse, esso stesso elemento del nuovo, a misura in cui ci spinge nella sua direzione e lo partorisce? Sembrano, queste, delle astratte questioni filosofiche ed estetiche. Ma così non è.

La ribellione degli oppressi stratifica un *pensiero del distacco* e un *linguaggio dell'acquisto*: il distacco dal potere e l'acquisto della libertà. Essa intende il vecchio, per stratificare il nuovo; parte dal nuovo, per il recupero rigenerante di ciò che di vivente e vitale permane nel vecchio. Pensiero e linguaggio sono qui l'espressione di pratiche di ribellione che rompono il cordone ombelicale col potere, col quale ingaggiano una battaglia permanente. La contrapposizione non è tra il pensiero e il linguaggio del vecchio e il pensiero e il linguaggio del nuovo: qui si insediano transizioni e metamorfosi. La vera contrapposizione è ad un altro livello: tra la ribellione degli oppressi e il pensiero e il linguaggio del potere. È il distacco che inizia a dare la forza sufficiente per far

fronte al nuovo; è l'acquisto della libertà che segna l'inizio della costruzione del nuovo. Proprio perché è sospesa su questi passaggi, la ribellione degli oppressi è, per eccellenza, l'atto del rischio. Il rischio estremo sta nel non riuscire a combinare e integrare il distacco con la libertà, perché solo a queste condizioni il nuovo è costruibile e si costruisce.

La ribellione degli oppressi è sempre sul crinale di questo rischio. Potremmo, anzi, dire: essa è il viaggio che sempre arrischia e il rischio che sempre si fa viaggio. Qui prende corpo il rischio estremo che spinge la ribellione degli oppressi verso il fallimento, trasformando il suo viaggio in un naufragio che, in forme cangianti, si ripete all'infinito. Fuori dal deserto del potere è possibile stare, solo a patto di costruire passo dopo passo la libertà, difendendola con le unghie e con i denti. Solo qui il pensiero pensa il pensiero e la libertà costruisce la libertà. Solo qui il linguaggio cessa di essere fragore anonimo e il pensiero contorsione nella tela di ragno del dominio. Fuori da queste transizioni e metamorfosi, il pensiero del potere continua a rendere impossibile pensare veramente, mentre il linguaggio del potere continua ad interdire il linguaggio della libertà.

4. Il difficile e il problematico della ribellione

Il rischio nasce già all'inizio. Il viaggio rischia sempre di non cominciare mai, perché siamo sempre precipitati in un mondo di *tenebre e luce*. E il rischio è spaventosamente alto oggi che la terra e l'umanità sono mortalmente ferite²¹. La loro morte etica, simbolica e materiale è il fine che oggi ottusamente e voracemente persegue il potere. In ciò, quella di Canetti è stata una predizione profetica. La crisi, per un motivo in più, è il nemico mortale degli oppressi. L'aspetto estremo dell'incivilizzazione in corso sta, per l'appunto, nello scatenamento di quella volontà di potenza che ha per fine interdire il viaggio della ribellione, con tutti i mezzi illeciti possibili. Possiamo ripetere, con il poeta, che là dove sta il pericolo, là cresce anche ciò che salva²²? Solo entro certi limiti.

Il viaggio della ribellione parte da un mondo sprofondato dal potere verso la dissoluzione di sé. Tanto forte e profonda è la dissoluzione, tanto forte e profonda deve essere la ribellione. Il difficile e il problematico della ribellione è che non può agire per simmetria: non può, cioè, essere un mero esercizio di quella dialettica elementare che ad ogni negazione oppone una affermazione contraria. La salvezza, dunque, non si pone come scampo dal pericolo; così come il pericolo non è linearmente l'occasione della salvezza. Il pericolo non è il passaggio obbligato della salvezza, ma l'ostacolo contro cui essa si abbatte. La salvezza non è una prova di trasformazione del pericolo, ma esperienza della metamorfosi del mondo. Essa cresce non dentro e non di fronte al pericolo, ma tra le macerie del mondo insanguinato e addolorato dentro cui si intende seppellire l'umanità degli oppressi. La salvezza, dunque, parte dalle ferite degli oppressi; non semplicemente dal pericolo. Misurandosi elusivamente contro il pericolo, la salvezza consuma a vuoto le sue energie, facendo involontariamente il gioco di quel potere che ha condotto mondo e umanità nel vortice della dissoluzione. Accecata dallo scontro col pericolo, la salvezza precipita nella follia, esattamente come la poesia: declama a vuoto contro un reale su cui non ha presa e da cui, invece, è totalmente afferrata e resa inerme.

La ribellione dell'Altro oppresso non è il viaggio dei sopravvissuti all'apocalisse, per la edificazione del punto zero del mondo nuovo e dell'umanità nuova. Segna, piuttosto, il tempo della svolta, da dentro, contro e oltre i poteri di dissoluzione del mondo e dell'umanità. I *sopravvissuti* non sono coloro che *si sono salvati*; ma coloro che il potere, nei suoi massacri ricorrenti, non ha colpito a morte, per una svariata serie di ragioni, spesso anche casuali. I salvati sono coloro che si sono posti in lotta contro il potere; e si sono salvati, anche se nella lotta sono morti. La loro morte è dono, grazie cui la salvezza del mondo e dell'umanità può continuare a sperare di attecchire. L'Altro non è il superstite di un massacro universale, ma la ricchezza del mondo e dell'umanità: la differenza assoluta in lotta e in costruzione, ben

trincerata dentro e contro i tempi del massacro²³. La ribellione che zampilla dalle ferite degli oppressi sta sempre lì a testimoniare, con la lotta contro il potere, la speranza nella salvezza del mondo e dell'umanità. Essa emancipa dalla colpa del destino e dal destino della colpa, scongiurando che all'Altro oppresso tocchi in sorte lo scacco fatale che spinge verso l'autodissoluzione tragica gli eroi Greci. Possiamo plausibilmente concludere: per il potere, l'Altro non è il *perturbante*, ma l'*imperdonabile*.

5. Alla scoperta dell'insolito

La colpa maggiore che il potere non perdona all'Altro è l'argine che frappone alla trasformazione del *mondo vivente* in un *mondo morente*. Un mondo, cioè, reso inerte materia soggiacente alla signoria assoluta del potere. La crisi in corso è inserita in questo movimento prospettico, di cui tenta di sublimare gli esiti, mettendo a frutto la potenza, la penetrazione e l'invasività delle megamacchine di potere oggi infiltrate in ogni forma di vita, da quella intima a quella sociale. Ma, per quanto il dominio possa essere totale e il mondo totalmente amministrato dalla tecnica, il bagliore della ribellione è inestirpabile e, nonostante finisca ciclicamente con l'essere sommerso, saprà sempre riaffiorare alla luce e accampare i suoi diritti²⁴. La ribellione degli oppressi è ancorata alla vita e della vita, in uno scenario inquieto, mette in cammino gli aneliti più profondi e puri, in transito verso un futuro che diventa partecipata e sofferta costruzione quotidiana. Questa multidimensionalità consente alla ribellione di aprire la vita umana e sociale contro e oltre le pulsioni di morte del potere. Si instaura qui un rapporto paradossale e produttivo tra ribellione e inquietudine, perché entrambe incontrano l'attesa; quell'attesa che le fa serpeggiare avvinte in caleidoscopi di azione che narrano l'incertezza del tempo, la frantumazione dello spazio e la moltiplicazione dei linguaggi²⁵.

Ma, a ben vedere, l'inquietudine maggiore nasce dal fatto che la ribellione degli oppressi è esperienza dell'insolito, non

tanto e non solo dell'inedito. L'insolito ha il senso dello straordinario e dell'eccezionale, non soltanto quello del non-ancora-conosciuto. La ribellione non sa mai prima, se riuscirà ad essere creazione dello straordinario: lo sperimenta nel suo farsi, tra mille dubbi, incertezze e ricorrenti sconfitte. Ogni volta che manca di centrare la libertà, smarrisce il senso dello straordinario. Essa ha un profilo errante, perché il suo è esercizio dell'errore e, al tempo stesso, immersione in uno spazio/tempo vagante. È alla ricerca inesausta di altri tempi e di altri spazi per l'umanità e il mondo e, così, è sempre con l'umanità e contemporaneamente *dentro* e *fuori* il mondo. Ha in sé elementi di nomadismo, ma ad esso non può essere assimilata²⁶. Volendo essere più puntuali, possiamo dire: la ribellione degli oppressi è il *viaggio dell'Altro verso l'Altro*, in un riattraversamento continuo delle metamorfosi entro cui si avventura. Dove ciò non avviene, là la ribellione va in sofferenza, fino a diventare afasica.

Per la ribellione, è essenziale tanto il viaggiare in sé quanto l'indirizzarsi verso una meta e raggiungerla, per poi subito superarla, dando subito inizio ad un altro viaggio, senza perdere un'oncia di quello appena concluso e rettificandolo, laddove è necessario. Il viaggiare per il viaggiare non è un vero viaggio; come cessa di essere viaggio il voler orientare la rotta verso una meta fissa o ultima. Ma non è sufficiente emanciparsi dalla meta; è, parimenti, necessario distanziarsi dalle origini. Ripartire, restando sempre aggrappati ad origini mummificate, significa accettare di rimanere ostaggio nel guanto d'acciaio della propria storia e della storia del mondo. Si tratta, invece, di aprirsi e aprire la propria storia e la storia del mondo: le origini vanno, sì, onorate, ma anche rimesse in questione, svelandone e abbandonandone i recessi oscuri e malvagi. Nel viaggio, la ribellione viene allo scoperto e, insieme, fa delle scoperte: in tutti e due i casi, non si conserva mai eguale a se stessa e, tuttavia, non cessa di riconoscersi e riconoscere il mondo, proprio nelle mutazioni che assicurano la vita della libertà.

Possiamo meglio dire: nel suo viaggio di scoperta della vita e di attraversamento delle pulsioni di morte del potere,

la ribellione incrocia l'insolito. Diventa, di volta in volta, più forte del potere, a patto di schivarne il senso di morte di cui è propalatore. Più che essere vita contro la morte, essa è il viaggio della domanda inoltrata dai viventi contro le pretese di morte affermate dal potere. Non ambisce ad essere più potente della morte, ma vita più energica del potere, in quanto atto d'amore senza misura, senza tornaconto e sempre in rinnovamento²⁷. Ciò ci mette faccia a faccia con quella forza dell'amore che non si risolve in affermazione titanica del Sé che, irrimediabilmente, finisce col rovesciarsi in autodistruzione e proiettarsi come demolizione dell'Altro e del Noi²⁸. La ribellione degli oppressi celebra l'amore come il *miracolo* che si ripete e rinnova, per la libertà del vivente e dell'umano²⁹. Allora, il miracolo vero risiede nell'incontro tra esseri perennemente in viaggio, perché perennemente liberi e perennemente liberi, perché perennemente in viaggio. Il senso straordinario dell'insolito è proprio dato da questo miracolo, oltre le logiche e gli orizzonti dell'Io, del Tu e del Noi.

Se continua ad essere vero che attraverso l'amore gli umani si riconoscono come *soggetti di desiderio*³⁰, è ancora più vero che attraverso l'amore gli oppressi si distinguono come *soggetti di libertà*. E qui essere soggetti di libertà significa espressamente contestare e contrastare il disegno e le pratiche del potere, tendenti a trasformare la terra in un luogo di tortura, nel punto esatto in cui la libertà viene minacciata di estinzione. Se questa è la costante dell'incedere della civilizzazione, essa va riscritta a partire dall'incivilizzazione estrema che si dipana sotto i nostri occhi: se la prima è stata abbondantemente e puntualmente descritta³¹, la seconda è ancora ben lungi dall'essere semplicemente accennata. Dopo migliaia di secoli, occorre prendere definitivamente commiato dalla storia scritta dal potere; urge riscrivere la storia dalla posizione degli oppressi. Non v'è dubbio alcuno che, dal tempo e dallo spazio del *vivere profondo*, solo gli oppressi possono dare inizio a una tale opera, secondo l'etica e la giustizia del e per l'Altro. L'Altro è, sì, qui *tra Noi*, ma nel senso specifico che ne è assorbito, per essere trasceso: essere tra noi è precisamente il movimento

dell'Altro verso l'Altro³². Niente è più insolito di questo viaggio, nella sua costitutiva elementarità.

Il linguaggio è la storia dell'Altro: ecco la vetta che l'etica e la giustizia della ribellione degli oppressi possono e devono raggiungere. Possiamo dire ancora meglio: il linguaggio è *l'essere al mondo dell'Altro*. L'insolito qui esplode, poiché l'Altro non solo riaffiora, ma si mostra e racconta, sgorgando come vita che pulsa liberamente, costruendo la libertà intorno a sé. L'Altro è contemporaneamente mondo vissuto e mondo vivente, riemerso attraverso la lotta contro il mondo morto e morente del potere. L'Io, il Tu e il Noi possono provocare la distruzione del mondo, a misura in cui si separano dall'Altro e lo separano dal mondo. Ecco perché il linguaggio che usano può diventare un linguaggio di guerra, interno al mondo unicamente per distruggere la storia dei singoli e dell'umanità. Se il linguaggio è la storia dell'Altro, l'Altro è lo spazio/tempo in cui viviamo, anche (o soprattutto?) quando non ne siamo consapevoli oppure gli diamo violenta sepoltura. L'incontro dell'Altro con l'Altro costituisce, perciò, l'evento straordinario per eccellenza: la dimora itinerante entro cui il linguaggio nasce, muore e rinasce.

6. Oscenità del potere e secessione dell'eccentrico

Quella in corso è stata ed è prevalentemente considerata come una crisi finanziaria globale: debito sovrano, default, spread e simili ne hanno costituito le parole chiave; ma è, questa, una lettura di superficie, assai lontana dalle dinamiche profonde che l'hanno determinata e fatta esplodere³³. Isoliamo qualcuno dei suoi aspetti più eclatanti, per svelarne le rotte, celate dal metodico e assillante intervento di copertura e depistaggio assicurato dalle macchine di manipolazione del potere.

È vero: il capitale finanziario sovranazionale si erge come una delle figure centrali dei nuovi soggetti della sovranità globale³⁴. Redistribuisce rapporti di forza interni e impone relazioni esterne di oppressione sempre più profonde e ampie, nel tempo come nello spazio. È ora uno degli agenti

centrali che opera per la distruzione della terra e la dissoluzione dell'umanità, di cui si è prima detto³⁵. Contro la natura, la terra e l'umanità viene condotta una nuova forma di guerra³⁶ che è, nello stesso tempo, capillare ed epocale: capillare, in quanto diffusa in tutti i domini della natura e in tutti gli orditi sociali, umani, emozionali e passionali; epocale, in quanto tiene a battesimo un'era di oppressione globale e totale. Non siamo di fronte ad una contingenza destinata a risolversi nel breve/medio periodo, come tutte le agenzie e i fiduciari asserviti al potere tentano di farci credere. No, la crisi in corso sta cercando di architettare una *nuova forma mondo*, destrutturando definitivamente ciò che è rimasto di quella che abbiamo ereditato. Come nuclei assiali di questa forma agiscono la guerra ai diritti e la guerra alla libertà. L'intento palese è quello di ridurre la specie umana ad un assemblaggio coattivo di forme estreme di subumanità e i cittadini a nuove figure di servitù planetaria.

La riduzione a zero della vita dei singoli, dei collettivi, dei popoli e delle nazioni non è imputabile semplicemente alle potenze economiche e finanziarie: in azione sono poteri più estesi e articolati, uniti in conformità del fine e delle strategie; divisi in conformità dei mezzi e delle tattiche. Le forme del potere si stanno modificando in profondità: un nuovo ecosistema di oppressione globale si sta disegnando sotto i nostri occhi. I centri oppressivi del potere si vanno concentrando, in una ragione che è inversamente proporzionale all'ampliamento delle sfere della loro influenza. La finanza globale non è in grado, da sola, di delimitare i confini e determinare gli sconfinamenti della nuova sovranità globale. Esistono strutture di controllo politico, sociale, amministrativo, burocratico, territoriale, ideologico, emotivo ecc. ecc., la cui opera è di fondamentale importanza e che non rispondono, in maniera lineare e gerarchica, ai desiderata del capitale finanziario, come pure siamo stati indotti a credere.

Nel capitalismo che abbiamo conosciuto fino agli anni Settanta (e che, per comodità, chiamiamo "classico") il profitto, in estrema sintesi, si realizzava passando per la valorizzazione e lo scambio delle merci prodotte dal lavoro vi-

vo³⁷. Con l'affermarsi planetario del dominio dell'informazione e della comunicazione, il valore viene succhiato da dentro ogni forma viva di attività, in quanto resa agente comunicativo valorizzante, depositaria di conoscenze e saperi³⁸. Produzione, valorizzazione, scambio e consumo si dematerializzano, col risultato che le economie virtuali hanno subordinato a sé quelle reali. *L'immateriale dominante* sovrascrive e sovraccarica il *materiale dominato* in tutte le sfere dell'umano, del sociale, del politico, del simbolico e del culturale: non riesce ad estinguerlo; bensì tenta incessantemente di sublimarlo, per assumerne il governo assoluto. L'economia politica ha perduto di pregnanza e, con essa, è venuta meno la centralità della critica dell'economia politica. La crisi finanziaria globale non è che una variabile dipendente di questi processi immani; come il nuovo autoritarismo di impresa e il cinismo statuale sono la sottoespressione della guerra ai diritti e alla libertà³⁹.

Dal feticismo della merce siamo transitati al feticismo finanziario che dichiara apertamente la disutilità degli esseri umani e, più in generale, del vivente: il feticismo delle virtualità finanziarie si pone come anti-etica che azzerava la vita, per spacciare se stesso come vita⁴⁰. Si caratterizza per essere uno dei dispositivi materiali attraverso cui il potere procede allo svuotamento dell'habitat umano-sociale. Si ingenerano, così, la dismisura e l'impenetrabilità dei tempi e dei luoghi dell'assenza, i quali vengono alla luce come un disperante e incolmabile vuoto. Le energie pulsionali del virtuale si smangiano qui quelle del reale: la vita rimane qui un debole riflesso nello specchio di un immaginario smorto. Sul ponte di transito dal reale all'immaginario, anziché saldarsi, i legami sociali e umani rischiano di sfaldarsi, decomporsi e anestetizzarsi. Le comunità virtuali rimpiazzano quelle reali, con tutti i progressi e tutti i guasti che il fenomeno comporta. Se la virtualizzazione si afferma come estraneazione della e dalla vita, il potere allarga il proprio dominio e contamina le radici dell'umano e del sociale.

Il rigonfiamento del tempo dell'assenza, reso sempre più impotente, è la nuova normalità globale con cui fare i conti.

La produzione e il consumo a vuoto dell'assenza diventano qui assoluti ed è questo assoluto che l'arcano svelato del feticismo finanziario comunica, ponendoci seccamente di fronte allo sfrenato desiderio di onnipotenza dei poteri globali. Qui non siamo più consumatori, né produttori di simboli; ma consumatori/produttori della replicazione dell'assenza svuotata del suo senso. Le lande desertiche del potere non potevano farsi e mostrarsi più estese; come le economie del desiderio che ora infiammano il potere non potevano confessarsi in una maniera più sadica. Ma non solo: le macchine desideranti del potere inducono non già il desiderio di Altro; bensì il desiderio del vuoto: il niente intercambiabile eternamente col niente. In questa palude dell'osceno esse cercano di immergere e inghiottire l'umanità.

L'immaginario del potere che precipita nell'oscenità dei suoi deserti ha, però, un effetto traumatico non previsto: trasmette, suo malgrado, una scossa che ridesta la ribellione degli oppressi; come abbiamo iniziato a dar conto nei paragrafi che precedono. Anche sul ponte tra reale e virtuale, gli oppressi impattano contro il potere: lo arginano e lo scavalcano, dando inizio ad un cammino di libertà. Il virtuale, da pianeta artificiale della potenza nullificante del potere, è convertito in un paesaggio vivente che è in straordinaria intimità con la libertà, di cui diventa tempo e spazio. L'antitetica del potere è affrontata colpo su colpo: tanto nei territori del reale che in quelli del virtuale, si va affermando *l'etica dell'altruità*⁴¹. Nel virtuale come nel reale, l'Altro è l'eccesso che inquieta il sonno e i sogni del potere. Il virtuale non segna, in automatico, la scomparsa del reale: lo può essere e lo è in molti casi. Ma è esso stesso terreno di scontri, di conflitti, di lotte, di resistenze, di mobilitazioni, come hanno ben mostrato la primavera araba, gli Indignados e Occupy, in una dimensione che va oltre la sedimentazione dell'*intelligenza collettiva*, di cui per primo ha parlato P. Lévy⁴².

La nuova dimensione che si affaccia con le sue promesse è l'integrazione e la combinazione di reale e virtuale operata dagli oppressi nella loro lotta contro il potere. Intelligenza

collettiva, ma non solo; anche e soprattutto invenzione e racconto di tempi e spazi affrancati dal potere, in un mosaico mai ultimato di combinazioni sociali, virtuali, culturali e politiche. Gli oppressi, con le loro lotte, operano come composizioni polimorfe e decentrate che, nella loro secessione dai centri del potere, scompongono e ridefiniscono continuamente la loro eccentricità, dal virtuale al reale⁴³. Essi costituiscono l'eccesso eccentrico sfuggito al deserto del potere, per sottrarsi al quale riordinano e riorganizzano senza posa le loro strategie di lotta, le loro forme di vita e le loro formazioni sociali e culturali. Mettono in scena continuamente una contesa che si prolunga nel tempo e si allarga nello spazio, per non lasciarsi sfinire nella contingenza della potenza del potere. Lavorano ai suoi fianchi, per sfinirlo: per strappargli le libertà del passato e del presente che ha inghiottito nelle sue fauci; per aprire l'insolito del presente al futuro della libertà.

La posta in gioco è colossale e il rischio di sconfitte, anche ripetute, è dietro l'angolo. Ma, nella secessione dell'eccentrico, niente va mai perduto: soprattutto le sconfitte. Niente è mai perduto, perché è proprio da qui che l'umanità sociale oppressa inizia a scrollarsi di dosso quella indigenza residuale che la intristisce, dissolve e rende simile a tutti i personaggi del teatro di Beckett. La secessione dell'eccentrico parte dalle ferite dell'umanità oppressa, aprendole. E, aprendole, denuncia le verità innominabili del potere e inizia a raccontare le verità non ancora nominate della libertà.

(settembre-ottobre 2012)

Note all'ottavo capitolo

(*) Il testo che qui si propone è stato presentato il 25 ottobre 2012, nel corso di un Seminario a cadenza annuale della Facoltà di Sociologia generale dell'Università degli Studi "Suor Orsola Benincasa" di Napoli.

¹ Il tema è più da vicino discusso nel prossimo capitolo.

² Cfr. M. D'Eramo (a cura di), *La crisi del concetto di crisi*, Co-senza, Lerici, 1980; E. Morin, *Per una teoria della crisi*, in *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985 (ma 1976), pp. 191-203; A. Chiocchi, *Cultura e crisi. Il lato in ombra dell'agire sociale*, "Società e conflitto", n. 37/38, 2008; C. Colloca, *La polisemia del concetto di crisi: società, culture, scenari urbani*, "Societàmutamentopolitica", n. 2, 2010; Stella Milani, *La sociologie face à la crise. Una rilettura di Edgar Morin*, "Societàmutamentopolitica", n. 2, 2010. In una prospettiva filosofica più ampia, rilevante il contributo di M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976.

³ Per una prima definizione del concetto di intercampo, cfr. A. Chiocchi, *Il concetto di intercampo. Non solo questioni epistemologiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2006; originariamente comparso in "Società e conflitto", n. 27/28, 2003.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Intendiamo "forma di vita" nel senso generale indicato da L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1983. Nella nota n. 19, tuttavia, diamo sintetica ragione di alcuni scarti del nostro discorso nei confronti di quello di Wittgenstein. Per il resto, le differenze sono tanto implicite quanto evidenti. Ciò non diminuisce il nostro debito nei confronti di Wittgenstein; anzi.

⁵ Cfr. C. Colloca, *La polisemia del concetto di crisi*, cit.

⁶ Di crisi della sociologia parla, già negli anni Settanta, A. Gouldner, *La crisi della sociologia*, Bologna, Il Mulino, 1972 (ma 1970). Sulla figura di Gouldner conserva intatto il suo interesse la *Presentazione* di R. Rauty a A. Gouldner, *La sociologia della vita quotidiana*, Roma, Armando Editore, 1997, pp. 7-26. Sulla sociologia della crisi è meritevole di attenzione, da ultimo, la riflessione di A. Touraine, *Après la crise*, Paris, Seuil, 2010, su cui si veda A. Villa, *La sociologia della crisi in Alain Touraine*, "Societàmutamentopolitica", n. 2, 2010. Sul rapporto tra sociologia e crisi cfr., altresì, Stella Milani, *La sociologie face à la crise*, cit.

⁸ Di ciò si è discusso nel capitolo precedente.

⁹ Sulla guerra non convenzionale che, a tutti i livelli, i poteri globali stanno sferrando in ogni angolo del mondo contro cittadini, popoli e sottoclassi sociali, cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012* (cura e coordinamento di S. Segio), Roma, Ediesse, 2012.

¹⁰ Il filone in questione si stratifica intorno ad alcuni nuclei centrali: O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Longanesi,

2008; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1961; Id., *Crisi e rinascita della cultura europea*, Venezia, Marsilio, 1999; J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1978; R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Brescia, Morcelliana, 1987.

¹¹ Cfr. G. Vico, *La scienza Nuova*, Milano, BUR, 1977.

¹² Cfr. E. Canetti, *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984.

¹³ Cfr. T. S. Eliot, *La terra desolata*, Milano, BUR, 1982.

¹⁴ Per M. Maffesoli, per fare soltanto uno dei tanti possibili esempi illustri, essa riguarda la *perdita di identità* e la conseguente *mancaanza di fiducia* (*Fenomenologia dell'immaginario*, Roma, Armando Editore, 2009, pp. 52-53). Maffesoli collega la crisi alla caduta dei valori che avevano caratterizzato la modernità e il mondo occidentale. Per lui, la caduta dei valori riguarda principalmente il lavoro, la ragione e la fede nell'avvenire con la conseguente crisi di identità e perdita delle certezze e della fiducia.

¹⁵ Per una prima panoramica sulla sociologia della vita quotidiana, cfr. A. Gouldner, *La sociologia e la vita quotidiana*, cit.; M. Maffesoli, *La conquista del presente. Per una sociologia della vita quotidiana*, Roma, IANUA; E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, 1997; N. Elias, *Sul concetto di vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino, 2001; P. Jedlowski-Carmen Leccardi, *Sociologia della vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino, 2003; Valentina Grassi, *Introduzione alla sociologia dell'immaginario. Per una comprensione della vita quotidiana*, Milano, Guerini Scientifica, 2006; C. Mongardini (a cura di), *L'epoca della contingenza. Tra vita quotidiana e scenari globali*, Milano, Franco Angeli, 2009.

¹⁷ Il riferimento ai discorsi di Foucault sulla resistenza al potere è fin troppo evidente; anche se, sullo sfondo, rimane più intenso il richiamo a Canetti. Di Foucault qui si accoglie e si riconiuga soprattutto il nesso da lui postulato tra desiderio e lotta che solo può conferire una "forza rivoluzionaria" alla ribellione contro il potere; di Canetti si recepisce, in particolare, l'intreccio problematico delle relazioni massa/potere e potere/sopravvivenza. Sia per il richiamo a Foucault che per quello a Canetti, l'analisi qui articolata propone espliciti e significativi discostamenti. Di Foucault qui rilevano: *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli, 1969; *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1976; *Microfisica del potere*, Torino, Einaudi, 1977; *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli,

1978; *Il soggetto e il potere*, in *Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1989; *Poteri e strategie*, Milano, Mimesis, 1996; *Gli anormali*, Milano, Feltrinelli, 2000; *Il potere psichiatrico*, Milano, Feltrinelli, 2004; *La vita degli uomini infami*, Bologna, Il Mulino, 2009. Di Canetti rilevano: *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1972; *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974; *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978.

¹⁷ Un'analisi di insieme di questi fenomeni è reperibile in: A.A.VV., *Rapporto sui diritti globali 2011* (cura e coordinamento di Sergio Segio), Roma, Ediesse, 2011; A.A.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012*, cit.

Più nello specifico, sulle rivolte arabe cfr. D. Quirico, *Primavera araba. Le rivoluzioni dall'altra parte del mare*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011; A.A.VV., *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, "Societàmutamentopolitica", n. 5/2012; R. Hamaui-L. Ruggerone, *Il Mediterraneo degli altri, Le rivolte arabe tra sviluppo e democrazia*, Milano, Università Bocconi, 2011; M. Mercuri-S. M. Torelli (a cura di), *La primavera araba. Origini ed effetti delle rivolte che stanno cambiando il Medio Oriente*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.

Sul "movimento" Occupy cfr. A.A.VV., *Occupy Wall Street*, Milano, Feltrinelli, 2012; A.A.VV., *Occupy! Teoria e pratica del movimento contro l'oligarchia finanziaria*, Milano, Il Saggiatore, 2012; Anna Curcio-G. Roggero (a cura di), *Occupy! I movimenti nella crisi globale*, Verona, ombre corte, 2012; Frances Fox Piven, *Occupy. Gli Indignados di Wall Street*, Roma, Editori Riuniti, 2012; L. Taddio, *Global Revolution. Da Occupy Wall Street a una nuova democrazia*, Milano, Mimesis, 2012.

Sugli Indignados cfr. J. Botey-R. Diaz Salazar-J. Sanz, *Indignados*, Editori Internazionali Riuniti, Roma, 2011; F. Colombo, *Il movimento 15M e l'autocomunicazione di massa*, Monaco, GRIN Verlag, 2011; A.A.VV., *La democrazia, i giovani, il Mediterraneo*, cit.; E. Dussel, *Indignados*, Milano, Mimesis, 2012.

¹⁸ Mary Kaldor ha definito questo nuovo tipo di insorgenza come *ribollire politico sotterraneo che affiora in superficie*. Nel 2012, ella ha guidato un gruppo di ricerca che ha dato alla luce il lavoro *The "bulling up" of subterranean politics in Europe*, i cui materiali sono disponibili all'URL: www.gcsknowledgebase.org/europe/. Di rilievo anche *Se la politica diventa sotterranea*, intervista del 22/09/2012 da lei concessa a A. Bramucci, disponibile sul sito di "Sbilanciamoci" all'URL: <http://sbilanciamoci.info/Sezioni/alter/>.

Per quello che riguarda l'Italia, cfr. Donatella Della Porta, *Italia, dove è finita la protesta?*, 19/09/2012, disponibile sempre su "Sbilanciamoci" all'URL <http://sbilanciamoci.info/Sezioni/italie/>.

Sul rapporto intercorrente tra politiche neoliberiste e democrazia in Europa cfr.: AA.VV., *La democrazia in Italia* (a cura di M. Zannardi), Napoli, Cronopio, 2011; S. Mezzadra, *Democrazia e cittadinanza ai tempi dell'Europa*, 25/09/2012, disponibile sul sito di "Sbilanciamoci", all'URL: <http://sbilanciamoci.info/Sezioni/globali/>; Federica Martiny, *Democrazia europea, una discussione difficile*, 23/09/2012; URL: <http://sbilanciamoci.info/Sezioni/globali/> del sito di "Sbilanciamoci".

Sul rapporto tra l'Europa neoliberista e la democrazia, non privo di interesse il dibattito aperto da J. Habermas: J. Habermas-P. Boffinger-J. Nida-Ruemelin, *Il passo decisivo per salvare l'Europa*, "la Repubblica", 04/08/2012; E. Balibar, *Quale democrazia per l'Europa. Una risposta a Habermas*, 18/09/2012, disponibile all'URL: <http://sbilanciamoci.info/Sezioni/globali/> del sito di "Sbilanciamoci".

Una rivisitazione della democrazia è stata recentemente proposta da P. Flores d'Arcais, *Democrazia! Libertà privata e libertà in rivolta*, Torino, Add Editore, 2012; Flores d'Arcais prospetta la democrazia come il possibile utopico dell'oggi e del domani, sulla scorta dell'enunciato di Max Weber, secondo cui il possibile è irraggiungibile se non si persegue l'impossibile (*La politica come professione*). Interessante, sul punto, il contributo critico-ricostruttivo di Donatella Della Porta che passa in rassegna le teorie/pratiche democratiche, focalizzando l'attenzione sul nesso politica/movimenti: *Democrazie*, Bologna, Il Mulino, 2011.

Per quel che concerne la deflazione ultraliberista dei processi di sovranità locale cfr.: Nadia Urbinati, *Chi prende le decisioni?* (intervista di S. Lucci), in "Il Mese", supplemento a "Rassegna sindacale", 09/12/2011; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato*, Roma, Derive/Approdi, 2012; M. Siddi, *La svolta antidemocratica e neoliberista dell'Unione Europea*, "Meridiani Relazioni Internazionali", 16/07/2012, disponibile all'URL: www.meridianionline.org; G. Ferrara, *L'evaporazione della democrazia*, "il manifesto", 02/10/2012.

¹⁹ Per rendere più chiaro il collegamento tra la ribellione degli oppressi e le forme di vita, riflettiamo su questa considerazione di Wittgenstein: "a noi non è dato costruire alcun tipo di teoria. Nelle

nostre considerazioni non ci può essere nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve essere messa al bando, e soltanto la descrizione deve prendere il suo posto” (*op. cit.* § 109). Nel nostro discorso, però, si inserisce una differenza sostanziale rispetto alla definizione wittgensteiniana di forma di vita. Diversamente da lui (*op. cit.*, § 126), per noi, il *nascosto* riveste un valore rilevante. Il nascosto non è ciò che non esiste o non si mostra; più propriamente, è ciò che non siamo capaci di vedere o che ci è stato occultato dai linguaggi e dai discorsi di potere. Va, dunque, considerato come una forma di vita del dolore e della bellezza che, una volta intercettata dal nostro sguardo e dalla nostra anima, fa scattare l’impulso della libertà. Diventa, quindi, ancora più chiaro che dobbiamo rifuggire dalla spiegazione. Ma non possiamo limitarci a descrivere le forme di vita; si tratta, invece, di apprenderne i linguaggi, diventandone nuclei sensibili. Per Wittgenstein, la spiegazione è inessenziale, perché le cose già in mostra sarebbero solo da descrivere; ciò che non si mostra non può, per lui, essere descritto: essendo nascosto è, a tutti gli effetti, inessenziale. Per noi, la spiegazione è incongrua, poiché strumento di sovrapposizione esterna alle forme di vita e, dunque, sottile manifestazione di potere. La descrizione segna una posizione più avanzata rispetto alla spiegazione; ma negando e negandosi, per definizione, al nascosto, condanna e si condanna a posizioni di prossimità nei confronti dei linguaggi e dei discorsi di potere, nonostante intenzioni contrarie.

²⁰ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, Milano, Adelphi, 1971.

²¹ Per questo precipizio abissale della contemporaneità cfr., da ultimo, S. Givone, *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Torino, Einaudi, 2012. Givone fa opportunamente osservare che a tutt’oggi mancano opere letterarie capaci di fornire una descrizione all’altezza degli orrori in cui è precipitata l’umanità, nonostante i disastri di Cernobyl e Fukushima siano accaduti davvero e il contagio da virus HIV sia una piaga ben lungi dall’essere stata estirpata (nota n. 1, p. 3). A parziale compensazione di questo vuoto, egli richiama due grandi romanzi: il visionario *La peste scarlatta* di Jack London del 1901 (Milano, Adelphi, 2000) e *La strada* di Cormac McCarthy del 2006 (Torino, Einaudi, 2007). Per quel che riguarda gli orrori del XX secolo, intorno ad un arco di problematiche vicine a quelle qui discusse, utile anche E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all’altro*, Milano, Jaka Book, 1998; in part., pp. 125-133.

²² Il riferimento esplicito è a F. Hölderlin, *Patmos*, in *Le liriche*, Milano, RCS Libri/I Grandi Classici della Poesia, 1997, p. 455.

²³ Secondo alcune consolidate tradizioni culturali (che principiano con Platone), il mondo e l'uomo sono necessariamente e periodicamente destinati a precipitare nel ferro e nel fuoco della barbarie, per poter far rinascere da lì la civiltà. Questa tesi, pur legittima sotto molteplici aspetti, presenta dei deficit paralizzanti, poiché finisce col postulare che nessuna ribellione potrà mai fronteggiare l'oppressione a cui l'Altro è sottoposto. Dal nostro punto di vista, invece, si tratta di infrangere il cerchio magico del rapporto tra civiltà e potere, in virtù del quale la libertà sfrenata del potere si fonda e regge sull'illibertà totale dell'Altro. Che il mondo e l'umanità siano destinati, un giorno, a scomparire, non significa e non può significare che abbiano come loro destino intrascendibile il dolore, l'oppressione e l'illibertà. Piuttosto, questa, è una costellazione artificialmente cristallizzata nello spazio/tempo della socialità, della storicità e dell'esistenzialità dalle strategie retoriche e comunicative del potere, fin dall'antichità. L'inciviltà e l'incivilizzazione, necessariamente e periodicamente, nascono qui e da qui si perpetuano e trasformano. Il dolore, la sofferenza e il male contrassegnano in eterno la condizione umana, ma non ne costituiscono la prigione a cui è impossibile sottrarsi. Il cammino dall'illibertà alla libertà, dal dolore alla felicità, dall'ingiustizia alla giustizia, dal cinismo alla solidarietà, dall'odio all'amore è uno dei modi per spezzare le gabbie di questa prigione.

²⁴ Come risalta con evidenza, ci stacciamo sia dal "principio speranza" (il-non-ancora) di E. Bloch che dal "principio disperazione" (il-non-più) di G. Anders. E tuttavia, nel nostro discorso sono presenti entrambi ed anche estremamente intrecciati tra di loro. Di Bloch rilevano soprattutto: *Il principio speranza*, Milano, Garzanti, 2005; *Lo spirito dell'utopia*, Milano, BUR, 2009. Di G. Anders cfr.: *L'odio è antiquato*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006; *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007; *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Milano, Mimesis, 2008.

Anders è stato un importante riferimento per le rilevanti trasformazioni intervenute nella antropologia filosofica. Per una ricognizione articolata su Anders e gli sviluppi dell'antropologia filoso-

fica, si rinvia ad alcuni pregevoli contributi di U. Fadini: *Principio metamorfosi. Verso un'antropologia dell'artificiale*, Milano, Mimesis, 1999; *Sviluppo tecnologico e identità personale. Linee di antropologia della tecnica*, Bari, Dedalo, 2000; *Tecnonomadismo*, in Gilles Deleuze, *Tecnofilosofia. Per una nuova antropologia filosofica* (a cura di U. Fadini), Milano, Mimesis, 2000; *Il principio della diversità. Note sul pensiero di Günther Anders*, in G. Anders, *Eccesso di mondo. Processi di globalizzazione e crisi del sociale*, Milano, Mimesis, 2000; *Corpi virtuali o gloriosi. Sulle nuove sperimentazioni di una "carezza" antropologica*, in P. Virilio, *La deriva di un continente, Conflitti e territorio nella modernità*, Milano, Mimesis, 2005. Su Anders è essenziale, del pari, P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

In uno sforzo di superamento critico e di integrazione del principio-speranza e del principio-disperazione, il nostro punto di partenza e, insieme, il nostro approdo, con un chiaro richiamo a Canetti, è il *principio metamorfosi*. Sul tema, cfr. il pregevole U. Fadini, *Principio metamorfosi*, cit.

²⁵ Intorno a questi che possiamo chiamare universi della *promessa problematica* si è cimentato, con genio e partecipazione, F. Pessoa: *Il libro dell'inquietudine*, Milano, Feltrinelli, 1997; *Una sola moltitudine*, 2 voll., Milano, Adelphi, 1979, 1984.

²⁶ Sul nomadismo come fenomeno socio-culturale continua ad essere ineludibile M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Milano, Franco Angeli, 2000.

²⁷ Diversamente dallo stupendo *Cantico dei cantici* (Milano, Paoline Editoriale, 2004), qui l'amore non è *forte come la morte*; non è nemmeno *toglimento della morte* (N. Brown, *La vita contro la morte*, Milano, Adelphi, 1978). Del *Cantico dei cantici* facciamo, invece, nostro l'enunciato: "io sono malato d'amore", nel senso specifico che gli umani, se vogliono veramente vivere, devono ardere nel fuoco inestinguibile dell'amore.

²⁸ Su questa patologia, cfr. N. Ghezzani, *Quando l'amore è una schiavitù. Come uscire dalla dipendenza affettiva e raggiungere la maturità psicologica*, Milano, Franco Angeli, 2011; C. Guerreschi, *La dipendenza affettiva. Ma si può morire anche d'amore?*, Milano, Franco Angeli, 2011.

²⁹ Come è ben chiaro, ci collochiamo qui nella scia di G. Simmel, *Frammento sull'amore*, in *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli,

2001; cfr., in part., pp. 161 ss. Non restiamo, tuttavia, piazzati nel solco tracciato da Simmel; piuttosto, tentiamo di “spiazzarlo”.

³⁰ Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.

³¹ Cfr., per tutti, N. Elias, *La civiltà delle buone maniere. Le trasformazioni dei costumi nel mondo aristocratico occidentale*, Bologna, Il Mulino, 2009.

³² Il riferimento è, con tutta evidenza, a E. Lévinas, *Tra noi*, cit.

³³ Per un discorso precedente in questa direzione, cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012*, cit.

³⁴ Cfr. L. Gallino, *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011.

³⁵ Per questa prospettiva di analisi, cfr. anche AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012*, cit.; in part., cap. 5, pp. 583-589, 592-598.

³⁶ Cfr., di nuovo, AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012*, cit.

³⁷ Per l'indagine di questo processo, Marx rimane uno snodo decisivo. Anzi, per molti versi, la cd. crisi finanziaria globale ha sottolineato la bruciante attualità di molte delle sue analisi e delle sue previsioni. Ciò detto, rimane da sottolineare che non possiamo pensare di risolvere nella posizione marxiana (tantomeno in quella marxista) la lettura delle nuove forme di esistenza della società e del potere.

³⁸ Per una descrizione esauriente della trasformazione della forma lavoro, cfr. C. Marazzi, *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e suoi effetti sulla politica*, Edizione Casagrande, Bellinzona, 1996; Id., *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999; Id., *Capitale & linguaggio. Ciclo e crisi della nuova economy*, Soveria Mannelli (Cz), 2001; M. Lazzarato, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*, Verona, ombre corte, 1997; Id. *La politica dell'evento*, Soveria Mannelli (Cz), 2004; A. Negri, *Cinque lezioni di metodo su Moltitudine e Impero*, Soveria Mannelli (Cz), 2003; C. Vercellone (a cura di), *Capitalismo cognitivo*, Roma, Manifestolibri, 2006. Come si evince dallo sviluppo della nostra analisi, non sempre si converge con le tesi esposte nei, pur eccellenti, lavori innanzi citati.

³⁹ Facendo soltanto pochi tra i tanti possibili esempi e restando a casa nostra, rientrano a pieno titolo in queste tendenze (anzi, concorrono a realizzarle) l'attacco frontale di Sergio Marchionne ai lavoratori della Fiat; il taglio della spesa pubblica nella sanità, nella previdenza e nella scuola; l'opera di sistematico taglieggiamento

di salari, stipendi e pensioni; la vulnerazione continua dei sistemi di sicurezza sul lavoro; la precarizzazione estrema dei rapporti di lavoro; l'abbandono dei diversamente abili e dei migranti ad un destino di emarginazione ed esclusione.

⁴⁰ Cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012*, cit.; in part., cap. 5, pp. 585-587. Sul feticismo delle merci, il rinvio d'obbligo è al classico K. Marx, *Il Capitale*, Libro I, cap. 1: "La merce", § 4: "Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano". Per interessanti critiche e correzioni alla teoria marxiana del feticismo, cfr. J. Baudrillard, *Per la critica dell'economia politica del segno*, Milano, Mazzotta, 1974; Id., *Il sogno della merce*, Milano, Lupetti & Co., 1987; *Il delitto perfetto*, Milano, Cortina, 1995. Una accurata analisi del marxiano feticismo della merce nella "società dello spettacolo" è svolta da G. Debord, *La società dello spettacolo*, Milano, Baldini e Castoldi, 2008, §§ 35-53, pp. 67-74. Il discorso marxiano, come è noto, è portato avanti ed approfondito da G. Lukacs con la costruzione della categoria della reificazione: *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967.

⁴² Per un discorso stimolante sull'etica del virtuale, cfr. A. Fabris (a cura di), *Etica del virtuale*, Milano, Vita e Pensiero, 2006; ai fini della discussione che qui stiamo conducendo, rileva soprattutto il contributo di U. Fadini, *Etica e morale nell'età del cyberspazio*, pp. 47-57.

⁴² P. Lévy: *L'intelligenza collettiva. Per una antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli, 1996; Id., *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Milano, Feltrinelli, 1999. Sul punto, cfr. anche U. Fadini, *op. ult. cit.*

⁴³ Questo elemento di eccentricità emerge con particolare evidenza "nel mondo della rete" ed è stato acutamente colto da U. Fadini, *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Bari, Dedalo, 2009. Nei confronti di questa importante opera di Fadini siamo, in particolare, debitori dei discorsi in essa sviluppati intorno alle categorie di "vivente come soggettività eccedente" (pp. 52 ss.) e di "soggettivazioni eccentriche" (pp. 135-144), da cui hanno preso ispirazione molte delle considerazioni qui svolte.

CAP. IX L'ALTRO, IL DONO E I VIRUS DELLA CIVILTÀ

1. Il potere di incivilizzazione

La crisi esplosa nel 2007 - e scatenatasi nel 2011-2012 - ci costringe, ancora più del solito, a porre il presente come punto di transito tra passato e futuro, cercando di dipanare il filo di tutte le persistenze, le costanti, le discontinuità e le trasformazioni per intanto sopravvenute nel tempo e nello spazio. Non possiamo limitarci a classificare genericamente quella in corso come una crisi globale, tantomeno una crisi economica e/o finanziaria; essa è una trasfigurazione radicale che sta rendendo sempre più incivile la civiltà umana. In genere, le culture e le ideologie universalistiche tendono ad autoattribuirsi in esclusiva i caratteri dell'incivilimento, qualificando se stesse come progresso dell'umanità. E, così, nascondono il loro risvolto oscuro e distruttivo, ribaltandolo sui soggetti e le culture dell'alterità. Ma ogni civiltà che anela alla sua propria espansione illimitata si configura istantaneamente come controllo e inibizione di altre civiltà, patite come limite, come minaccia oppure come ostacolo. Non si dà un processo di incivilimento universale che non sia anche disseminazione di inciviltà. Designiamo come *incivilizzazione* il fenomeno speculare e contestuale a ogni forma assoluta di civilizzazione, in forza di cui le civiltà dominanti tendono a spegnere le civiltà altre e quelle del possibile. L'estremo grado di espressione dell'incivilizzazione in corso ci fornisce l'unità di misura della conversione inconsapevole della *civiltà* dominante in *inciviltà* dominante. Il processo di incivilizzazione segna il passaggio trasformativo - e niente affatto autoriflessivo - della civiltà del dominio in dominio dell'inciviltà. Ora, quella in corso è una forma estrema di incivilizzazione che sta sospingendo l'umanità verso il baratro della dissoluzione. Siamo anche convinti che essa abbia la sua

matrice in epoche arcaiche, entro le quali sono state costruite le identità culturali originarie dell'Europa e dell'Occidente.

La questione è data proprio dal fatto che le identità delle origini si sono autorappresentate come delle narrazioni ideologiche, grazie alle quali il mondo non è stato soltanto raccontato, ma pensato per essere costruito e costruito per essere ripensato e rimodellato. Le identità originarie si sono, cioè, presentate nella forma di strutture ideologiche che non hanno semplicemente rispecchiato la realtà del mondo, ma hanno potentemente concorso alla sua architettura concettuale e storica. La trasformazione immediata della narrazione in struttura ideologica ha consentito la manipolazione immediata della realtà, dell'immagine e dell'immaginario del mondo, di cui è stato decostruito il carattere plurale e complesso, a favore di visioni antagonistiche e antagonizzanti. Questa coazione ideologica nasce con i Greci e dai Romani si prolunga al Medioevo, all'epoca moderna, all'Illuminismo e al capitalismo, fino ad assumere caratteri ancora più marcati e aspri nella cosiddetta post-modernità e nell'epoca della globalizzazione.

Intendiamo qui dipanare proprio il filo costitutivo e costruttivo dell'identità dell'Europa e dell'Occidente. E vogliamo farlo, ponendo il presente come punto di partenza e scorrimento dell'analisi, reperendo in esso i contrassegni e i virus delle origini. Nel nostro cammino, ci proponiamo anche di individuare gli scarti, i contrappunti, le fratture e i conflitti che l'ideologia occidentale reca impressi nelle sue stigmate e che ne rappresentano il patrimonio migliore e l'eredità più preziosa. Facciamo nostro un classico asserto kantiano sul carattere cruciale rivestito dall'indagine sul presente, se si vuole - come si deve - fuoriuscire dalla condizione di minorità¹. Il presente è sempre cifra di passato e futuro, in quanto sigillo delle metamorfosi di tutte le dimensioni del tempo e, per questo, dobbiamo sempre rimetterci alle sue lezioni². Dal nostro punto di vista, il presente dipana l'avvolgimento e il riavvolgimento del tempo, poiché immerso nelle origini arcane dalle quali riavvolge continuamente passato e futuro. Allo sguardo critico vengono, così, mostrate le onde, le tra-

sformazioni, le crudeltà, le ingiustizie, le occasioni mancate o sprecate, le infedeltà e le fedeltà, la libertà e la giustizia che del tempo hanno fatto la storia felice e infelice. Possiamo meglio comprendere la storia antica, se partiamo da quella presente. Nel contempo, possiamo meglio afferrare l'humus di quella presente, se non cessiamo di posare lo sguardo sulle epoche primordiali. Con ciò (come già fatto nel capitolo precedente), facciamo nostro un assunto metodologico ed epistemologico che coniuga insieme Vico e Canetti³ e che, di per sé, rappresenta già una critica serrata del logos occidentale, dai Greci in avanti.

Cominciamo a costruire il nostro discorso, come discorso sul presente che avvolge e riavvolge il tempo. Il nodo cruciale delle culture e identità originarie dell'Europa e dell'Occidente è dato dal rapporto con l'Altro. L'Europa e l'Occidente hanno assunto la propria civiltà come contraltare dell'inciviltà (presunta) dell'Altro. L'origine è stata, così, declinata come autorappresentazione della perfezione incorrotta e incorruttibile; l'Altro, come sorgente di contaminazione. In realtà, fuori da queste strutture ideologiche, le cose non sono mai andate interamente così: tutte le identità, dal principio alla fine, si costituiscono come contaminazione ed ibridazione, altrimenti la storia non potrebbe semplicemente darsi. Ma l'ideologia europea e occidentale ha negato sempre questo dato di fatto, espellendo l'Altro come inferiore e/o pericoloso nemico. Non a caso, questa narrazione nasce con l'epica della guerra di Troia, successivamente perfezionata dalla storiografia e dalla filosofia greche⁴. Quello che è, senz'altro, vero è che la guerra contro l'Altro è stata sempre scatenata, muovendo da questi strutturali archetipi ideologici. La guerra all'Altro è la forma più brutale e letale di dominio che il potere ha storicamente assunto e riprodotto in forme cangianti. Al di là delle sue autolegittimazioni ideologiche e discorsive, non è, questo, un potere di civilizzazione; al contrario, è potere di incivilizzazione. Tagliare le radici dell'Altro dal flusso della relazionalità umana, culturale e politica significa mutilare la ricchezza e la bellezza del tempo e dello spazio, in maniera irreparabile. Significa imporre una conce-

zione della storia totalizzante e totalitaria, anziché conflittuale, plurale e partecipativa. Significa assumere la potenza come chiave di volta dell'esistenzialità umana, non solo e non tanto dell'esistente storico. Il dominio e la potenza sono le cause prime dei processi di incivilizzazione, poiché riducono il vivente umano e non umano a pure questioni e calcoli di potere e arricchimento.

Più evolute, onnicomprensive e pervasive sono le forme del dominio e della potenza, più profondi e nefasti sono i processi di incivilizzazione. Quella in corso, non v'è dubbio, è l'incivilizzazione più devastante che l'umanità abbia finora subito, proprio perché l'inferiorizzazione e l'annichilimento dell'Altro sono condotti fino alle linee estreme, in un combinato di strategie violente e simboliche che ricodificano e ricompongono unitariamente guerra e pace, installando l'una ben dentro l'altra⁵. La guerra si insedia nella pace e la pace anticipa e, nel contempo, continua la guerra. Il combinato di pace e guerra fa sì che nel mirino non finiscano soltanto le sottoclassi dell'umanità inferiorizzata, oppressa e dominata; ma anche e soprattutto il vivente umano e non umano. Anzi, in quanto tale, il vivente è predestinato al saccheggio e all'annichilimento. Il potere sull'Altro che, così, viene rideclinato, riscrive il principio umanità e, con esso, il concetto di vita umana e non umana. La vita, in quanto tale e in tutte le sue forme di manifestazione, è assunta come forma di alterità estrema e intollerabile, da parte di un potere che ora, divorato dalla sua smodata avidità e dalla sua follia paranoica, ha interamente assunto forme funerarie, trasformando l'umanità in umanità guerra⁶.

Qualificando l'alterità e la differenza come un gradino più basso dell'evoluzione sociale e umana, l'Altro è trasformato nell'inferiore che, con i suoi disvalori, minaccia i nostri valori. Ne discende che nostro è il diritto e suo il torto; nostra la pace e sua la guerra. Gli stereotipi della guerra all'Altro nascono da questi archetipi. Stereotipi e archetipi che trasformano il principio umanità nel principio supremazia: dicendo umanità, in realtà, noi occidentali intendiamo solo e sempre dire Noi. L'Altro è escluso dall'umanità: sulla esclusione dell'

Altro dall'umanità si basa l'incivilizzazione. Si pone qui l'esigenza di declinare lo stesso concetto di umanità con un lessico post-kantiano. Non possiamo più limitarci, come insegnatoci da Kant, a considerare che ogni persona è un fine in sé e non può essere mezzo di alcun altro e alcunché⁷. Dire oggi l'Altro è dire l'umanità con cui siamo in comunione e in conflitto. E, dunque, ha il senso preciso di andare oltre l'umanità guerriera fin qui conosciuta, riaprendo gli altrove possibili finora inibiti o interdetti. Quello che resta da squarciare è il diaframma che separa l'umanità guerra (che esalta gli antagonismi) dall'umanità dialogo (che valorizza i conflitti). Più questo diaframma rimane in piedi e/o si irrobustisce, più si allargano e approfondiscono i processi di incivilizzazione in corso.

Dobbiamo tener conto che, nell'epoca della globalizzazione, è definitivamente rotto il rapporto tra *demos* ed *ethnos*, non costituendo più lo Stato nazione la cornice ristretta dei diritti di cittadinanza e dei meccanismi di riconoscimento e autorappresentazione: è il mondo, ora, nella sua globalità estensiva ed espressiva il territorio dei diritti e della cittadinanza. Non esistono luoghi e soggetti remoti che non siano in una relazione di immediata e reciproca prossimità⁸. Ora più che mai, il concetto di umanità contempla quello di straniero e quello del Sé reca nella sua carne e nel suo spirito quello dell'Altro. Lo straniero e l'Altro *con-vivono* con noi: tutti abitiamo i frammenti scomposti e gli orizzonti complessi dello spazio/tempo globale. *Ethnos* e *demos* sono ora avvolti nella cartografia mossa del *multimondo* e nella freccia variabile del *multitempo*⁹. Lo straniero, l'Altro, il differente mettono frontalmente e apertamente in discussione la geometria variabile dei diritti eretta dai poteri dominanti, fino a farne scricchiolare la costituzione formale e materiale. Ecco perché, a partire dalle guerre dei Balcani della fine del Novecento, *dire umanità* ha significato di nuovo - e ancora di più - *dire guerra*¹⁰. All'Altro non va esteso il *nostro* diritto; dell'Altro dobbiamo imparare a interiorizzare e metabolizzare il *suo* diritto. I nostri diritti debbono parlare dentro e attraverso i diritti dell'Altro. I diritti - soprattutto i diritti umani

- sono le parole scritte e dette dall'Altro a noi e da noi all'Altro: cioè, le parole che inventate e piantate insieme, per la libertà di tutti¹¹.

L'incivilizzazione che avanza è particolarmente evidenziata dalla espansione a macchia d'olio delle zone di *non-diritto*: l'Altro è fasciato e ingabbiato dai *non-diritti* e considerato un *non-cittadino*, in virtù del suo presunto status di inferiorità. L'inciviltà dell'Altro, più che esistere realmente, è codificata e canonizzata ideologicamente e normativamente con veri e propri atti di imperio. L'Altro qui non è più soltanto il nemico esterno, ma tutte le classi e sottoclassi sociali a cui vengono progressivamente strappati diritti, con condotte di guerra che disincarnano l'umano, desensibilizzano il vivente e desolidarizzano il sociale. I diritti sono vaporizzati alla fonte: non c'è bisogno di negarli; li si espunta dalle radici. Gli esclusi, i marginali e marginalizzati sono trasformati in perturbanti che i cd. "cittadini civili" non vedono come esseri viventi, ma solo come figure fantasmatiche, ridotte alla povertà del silenzio e al silenzio della povertà.

Chiediamoci ora: da quale sostrato recondito erompono i non-diritti incubati e fertilizzati dalla globalizzazione neoliberalista?

In primo luogo, dall'amoralismo del mercato globale che, in maniera ben più spinta dell'economia politica classica e post-classica, infeuda cinicamente l'etica e il principio di responsabilità sotto la sovranità imperiale dei rendimenti monetari e finanziari. In secondo, dalla dislocazione asimmetrica delle risorse strategiche, attraverso nuove geopolitiche di dominio globale. In terzo, dalla trasformazione della competizione economica, politica e finanziaria in una ferina lotta per l'esistenza. In quarto, dalla paura di essere deprivati o defraudati delle risorse ritenute vitali che genera uno shock che trasforma l'Altro in un depredatore da eliminare in linea preventiva.

In un contesto di questo tipo, l'Altro non è semplicemente il potenziale invasore straniero, ma ritenuto il predatore della porta accanto che si è subdolamente infiltrato nelle nostre case. In quanto predatore, non viene ritenuto titolare

di diritti; al contrario, quanti più diritti gli si strappano, tanto più sarebbero sicure le nostre dimore e la nostra civiltà. Attribuire diritti residui all'Altro, in questa posizione, equivale a predicare e praticare il suicidio dell'Io e del Noi dominanti. Di fronte alla minaccia che pone in gioco la loro propria vita, l'Io e il Noi scelgono per sé il diritto alla vita e la vita del diritto; l'Altro è imprigionato nella morte del diritto e nei non-diritti: cioè, nella morte civile incamminata a passi spediti verso la morte sociale, culturale e biologica. Questo dispositivo decisionale egotico penetra nel profondo delle coscienze e negli strati fobici inconsci, in funzione del governo delle volizioni e delle azioni individuali e collettive. Le comunità chiuse dell'appartenenza si serrano sempre di più in se stesse: più restringono il loro raggio di azione, riducendolo all'autoreferenzialità pura, più si autolegittimano come potenza assoluta titolata a governare il mondo, spoliandolo e rendendolo sempre più incivile. Il nemico interno ed esterno è qui creato per essere distrutto: la mobilitazione totale è lanciata sia nel progetto di creazione del nemico, sia nel processo della sua distruzione. La solidarietà per l'Altro viene estirpata con forza, se non con violenza, e trasformata in *amore per l'odio*: il presentimento e la percezione della debolezza della propria identità diventano la base dell'odio per l'Altro¹². Se proviamo, soltanto per un momento, a immaginare le crudeltà, i soprusi e le discriminazioni a cui sono sottoposti i migranti, i Rom, i poveri, i diversi, le donne, i bambini, gli anziani e i diversamente abili, siamo sbalzati istantaneamente nei gironi infernali di questa oppressione. A questo estremo limite, il potere di inciviltà rende inabitabili le dimore degli esseri umani e sempre più incivile la loro vita.

Sul piano più strettamente politico e giuridico, il centro letale irradiato dall'inciviltà è il legame inestricabile che si istituisce tra forza della legge e legge della forza. La violenza della legge è più dirompente e subdola di quella dei fatti e costituisce la forma estrema della negazione dei diritti. Iniettandosi nella legge, la violenza si travasa nella società, invadendola e corrompendola. Diventa, così, l'anello di

congiunzione di sistemi di rappresentazione collettiva che oggettivano l'inferiorizzazione e la discriminazione dell'Altro. Forza della legge e legge della forza sacralizzano la violenza, disumanizzando i poteri e le istituzioni entro cui si incarnano. Il carattere disumano dei poteri globali sta nell'asservimento planetario di sterminate masse umane, la cui vita viene deprivata di valore, essiccata sulle rotte internazionali dei commerci e degli affari. La violenza contro i diritti si compie come oscuramento delle matrici della vita umana, disconoscendo a molteplici popoli, classi e sottoclassi sociali il diritto di appartenere al genere umano, irretendoli in rapporti di signoria assoluta di nuovo tipo. Nell'epoca della globalizzazione neoliberista, la potenza del potere è arrivata al punto di allargare all'infinito le schiere dei deboli, dei poveri e degli esclusi, segnando una contro-evoluzione dei diritti che ha invertito il cammino che ha condotto da schiavi a sudditi e da sudditi a cittadini. L'ingiustizia trionfante è il Moloch ubiquo che sta spogliando l'incivilizzazione del pianeta.

2. Il potere disumanizzante

Sospingiamoci, ora, nelle zone più roventi del presente. L'esplosione della crisi finanziaria e l'attacco concentrico alla zona euro, tuttora pienamente operanti, certamente, hanno costituito tra i fenomeni più rilevanti di questi ultimi anni¹³. Stiamo assistendo al ridisegno della geopolitica del pianeta che ora eleva come sua regola aurea la disseminazione allargata delle zone dei non-diritti. La speculazione finanziaria si impianta su puri calcoli monetari che affermano il dominio di grandezze virtuali totalmente scisse dai destini dei singoli e delle collettività, del cui benessere sono la negazione assoluta. La crisi-mondo in cui siamo stati trascinati, in luogo del feticismo delle merci, ha impiantato il feticismo dei prodotti finanziari, con la relativa supremazia di oligarchie finanziarie sovranazionali¹⁴. L'esilio dell'etica è qui consustanziale all'esilio della relazionalità umana, rimpiazzata in toto dalla guerra contro l'umanità. La distruzione della Terra, im-

putata da Canetti alla crudele e ottusa paranoia di un potere costitutivamente nemico dell'umanità¹⁵, è ora surclassata dalla evaporazione dell'umanità come esistenza storica, etica, sociale e politica. Il feticismo finanziario non solo nega l'essenza della vita, ma spinge affinché essa sia progressivamente ricacciata nei territori dell'assenza. Dopo che megamacchine finanziarie planetarie hanno dichiarato l'ostracismo alla vita, il feticismo finanziario cerca di imporre il postulato secondo cui i prodotti finanziari sarebbero le nuove strutture del benessere pubblico. Al danno si aggiunge la beffa, come si suol dire.

La narrazione messa in scena dal feticismo finanziario disegna un'immagine del mondo che ci restituisce un'umanità resa più insignificante delle cose stesse: la *reificazione* dell'umano, che si accompagnava al feticismo delle merci¹⁶, viene ora stracciata dalla *dissoluzione* dell'umanità. L'utile ricercato e affermato dalle nuove megamacchine del potere dichiara che l'umanità è obsoleta, in quanto non funzionale alle plusvalenze finanziarie. Ma l'utile finanziario, a sua volta, è il prodotto imposto dall'artificialità pura di un potere che intende furiosamente sovrapprimersi alla realtà, all'umanità e alla vita. Il potere dell'artificialità pura è il potere della follia al suo stadio terminale; una follia, si tratta di precisare, che manipola saperi e poteri di una somma complessità e raffinatezza. Il dominio delle megamacchine finanziarie non è che l'articolazione periferica del potere dell'artificialità che dichiara la presunzione assoluta di rimodellare il mondo sulla base della sua astratta ragione calcolistica. Il passaggio dal rinascimentale *homo faber* all'uomo *decisionale* della modernità e al contemporaneo *homo creator*¹⁷ è oltrepassato e sublimato; qui è direttamente il potere, non tanto la comunità della civilizzazione, che si pone come centro modellatore dell'universo umano e non umano.

Se il percorso del logos greco si compie con l'esplosione del logos della modernità e della contemporaneità, il potere sull'Altro ora si avvale e ammantava del potere dell'artificiale e dello spettacolo dell'artificialità. Ma qui a trionfare non è l'artificialità umana in senso genericamente poetico, bensì

l'artificialità pura del potere. Più il potere si disumanizza, più si massifica; più si massifica, più pretende di rimpiazzare l'umanità. Si costituisce, così, come potere che *disumanizza l'umanità*; fatto questo, può finalmente dichiarare il carattere superfluo dell'umanità. Il potere di inciviltizzazione è la faccia speculare e complementare del potere di disumanizzazione. Il feticismo finanziario non è che una segmentazione di queste immani metamorfosi avvenute nel substrato profondo dello spazio/tempo globale. Se il Re Sole diceva: "Lo Stato sono io", il potere globale ora dice: "L'umanità sono io". Diventa, così, agevole comprendere come il complemento necessario del potere disumanizzante sia l'umanità guerra e che la guerra si scioglia in tutte le relazioni socio-umane, tutte avvelenandole. Potere disumanizzante e umanità guerra sono avvinti nella menzogna assoluta e della menzogna costituiscono il centro di irradiazione sovrano.

Nello spazio/tempo globale, l'umanità in generale e l'umanità oppressa in particolare perdono del tutto di valore, significato e senso. Il dolore, l'infelicità e la disperazione non sono soltanto destino, ma diventano inferno quotidiano. I poteri globali non riconoscono diritti e libertà, proprio perché negano la realtà degli oppressi e dell'oppressione: l'oppressione è da essi spacciata come salvezza del mondo; gli oppressi, per conto loro, sono considerati esseri senza luce propria. L'uomo senza qualità di Musil¹⁸ è da essi translitterato come umanità senza qualità. Proprio, per questo, gli oppressi acquistano per noi un valore eccelso. L'altra faccia del potere è la libertà, così come l'altra faccia del dolore è la bellezza. La bellezza degli oppressi è il destino della libertà. Contro le menzogne salvifiche del potere disumanizzante si ergono la bellezza degli oppressi e il loro amore inestinguibile per la libertà. Ed è proprio la bellezza degli oppressi a poter scongiurare che l'umanità sia perennemente trasformata in umanità guerra, per risorgere e brillare come l'umanità dei conflitti dialoganti.

Prima di questa crisi e di queste metamorfosi, il mondo era governato dalla paura; ora dalla crudeltà. Prima, le "passioni tristi" riempivano di sé il mondo¹⁹; ora sono l'an-

goscia e il peso inenarrabile del vivere a impregnarlo. Le forme della vita sono stritolate da ingranaggi disumani. L'umanità dei non-diritti è, ormai, una maggioranza planetaria e ogni giorno è umiliata con cinica indifferenza, se non con sadico furore. L'atrofia etica del potere disumanizzante fa salire sulla ribalta dello spettacolo pubblico e privato i non-sentimenti e le non-emozioni, mistificandoli come quintessenza delle virtù. Il combinato di incivilizzazione e disumanizzazione fa sì che i poteri si spoglino della vita e la spoglino, nella delirante presunzione di potersi, così, meglio autovalorizzare. Le loro spietate e capillari megamacchine sono votate all'autodeterminazione sconfinata della loro potenza. Questo megapotere inedito intende imporre alle maggioranze planetarie degli oppressi la partecipazione alla costruzione dell'illibertà, processo ben più micidiale e articolato di quello che inietta la "servitù volontaria"²⁰ Ed è qui che la follia dei poteri di incivilizzazione e disumanizzazione raggiunge l'apice: essi intendono ricavare potenza proprio dalla morte dell'umanità e monetizzano questa morte dal piano politico a quello sociale, dal piano economico a quello finanziario, dal piano culturale a quello simbolico. La tipica *incapacità di vivere* del potere si converte in distruzione della *capacità di vivere*. Ecco perché l'abbraccio del potere segna la condanna a morte dell'Altro.

Quanto dell'onnipotenza dell'epica greca e della brama visionaria di Alessandro di conquistare il mondo si conserva in questi approdi? E quante nuove forme di oppressione deliranti sono qui disseminate? In che misura ci troviamo qui di fronte a eredità del passato? In quale misura, invece, su quelle eredità sono state costruite tradizioni nuove? Di questo tenteremo di parlare nello sviluppo del capitolo.

Il punto nodale è dato dalle fenomenologie deliranti che scuotono il potere. Qui, di passaggio e contrariamente a quanto si potrebbe supporre, è sufficiente dire che il delirio non è il contrario della logica e della ragione; al contrario, è plasmato da logiche rigorose e capillari²¹. V'è, quindi, un rapporto di continuità e coappartenenza ben stretto tra logos e delirio, dai Greci in avanti. Se proiettiamo lo sguardo

del presente verso il passato e il futuro, possiamo osservare meglio il delirio di onnipotenza totale nel cui precipizio sono sprofondata i poteri globali. Diventa, così, più agevole individuare il sostrato logico e razionale dell'onnipotenza delirante di cui il potere è costitutivamente portatore. Lo scopo razionale e, insieme, primordiale perseguito dall'onnipotenza del potere è presto detto: l'eliminazione e la neutralizzazione dell'*ignoto*²², non solo e non tanto dell'Altro. Soprattutto nell'epoca della globalizzazione, il potere si costituisce come dispensatore universale della conoscenza, come patria dei saperi. Si propone, quindi, come sfera entro cui l'ignoto non ha cittadinanza: nei suoi archivi tutto è classificato ed è classificabile, secondo ordini di priorità rigorosi. Il motto socratico: "So di non sapere", è capovolto nel suo contrario: "So che voi tutti non sapete". Che ritraduce l'assunto cartesiano: "Penso, dunque sono", nel narcisistico: "Solo io so e, dunque, solo io posso". Il potere si appropria l'intero sapere e, così, si fa assoluto ed esclusivo. Il sapere non è più conoscenza condivisa, ma un sapere di dominazione. Il motto baconiano: "Sapere è potere", è ricodificato in questi termini: "Potere è sapere". A questo bivio, solo il potere può avere presunzioni di conoscenza: tutto il resto è ritenuto chiacchiericcio fastidioso, improduttivo e pericoloso.

Vediamo, ora, di iniziare a dipanare meglio l'intricata matassa.

3. I virus delle origini

Ogni volta che ci accostiamo ad una civiltà altra, finiamo preda di un meccanismo genealogico spoliatorio: la immaginiamo e rappresentiamo, deducendola per differenza negativa dalla nostra. Si tratta di un duplice pregiudizio: antropologico ed etnocentrico, che ha sulle spalle una storia millenaria. L'ideologia europea si è incardinata sul doppio livello di questo pregiudizio, costruendovene sopra un altro ancora più letale: l'eurocentrismo. La storia dell'eurocentrismo è la storia dell'Europa, perlomeno a partire dai Greci. Quando parliamo di Noi e degli Altri, attiviamo un processo polare

che mentre esalta l'Io e il Noi, devalorizza l'Altro. Legittimiamo la nostra presunta superiorità culturale, attraverso la disseminazione di territori immaginari e reali di umanità inferiorizzata. Quando parliamo di umanità, non parliamo mai dell'umanità vivente, ma dell'umanità che lo specchio del dominio restituisce al nostro occhio.

Situare i propri orizzonti e le proprie idee come universo civile che fa da contrappunto e antidoto ai mondi circostanti ritenuti incivili è, forse, stato il peccato originale della cultura e della civiltà europee, fin dalle epoche arcaiche. Se nostro è il mondo della civiltà, tutto il resto è fatto necessariamente precipitare nel non-mondo dell'inciviltà. Un non-mondo da avversare, dominare, colonizzare, assimilare o annientare, a seconda dei casi e delle necessità. Per rimanere ai Greci: questa sequenza la registriamo nella transizione dall'epoca del mito e della poesia a quella del logos e della polis. Nel primo caso, emblematica è la guerra contro Troia²³; nel secondo, quella contro i Persiani²⁵. Sia chiaro: la cultura e la civiltà europee non sono in toto riconducibili a questo atroce limite; hanno anche avuto un contrassegno positivo di libertà che - non di rado e fortunatamente - è entrato in frizione con l'universalismo dispotico che internamente le viziava. Ma rimane il fatto che l'Europa e l'ideologia europea hanno covato le uova del serpente che ha avvelenato il loro cuore, sfigurandole e catapultandole in maniera compulsiva contro tutti i segni, i simboli, i significati, le figure e i soggetti dell'alterità e della differenza. Le narrazioni poetiche, le rappresentazioni artistiche, il discorso del logos e tutte le forme di sapere sono stati gli strumenti operativi della destrutturazione simbolica e della dominazione territoriale e politica dell'Altro, già dall'epoca mitica.

Ma chi, se non la storia, ha inventato e inventa il mito?²⁵. Anche la ragione storica non manca di avere le sue astuzie: la critica storica ai miti - a partire dalla critica di Tucidide alle cosmogonie e alle teogonie²⁶ - è essa stessa istitutiva e costitutiva di miti. Il mito qui inaugurato è quello della novità assoluta del "moderno" rispetto all'"antico". La ragione storica, nel suo insediarsi come contraltare del mito, incon-

sapevolmente si pone come mito di seconda generazione, postulante la superiorità indiscussa della razionalità del "moderno". In verità, raffigurando in negativo il mito, essa pretende di definire in positivo se stessa, mediante processi di autolegittimazione e autoaffermazione che fanno di onnipotenza²⁷. E, così, produce un altro mito: quello della superiorità della razionalità storica e storiografica che altro non è che narrazione ideologica allo stato puro che, per di più, ha la sfrontatezza di spacciarsi come critica dell'ideologia. Diversamente da quanto inveniamo in Vico, il mito non è integrato nello svolgersi della storia come serie di eventi mutevoli intessuti di regolarità e discontinuità, primordialità e futuribilità, immaginazione ed esperienza, passione e razionalità²⁸. Il mito viene qui arbitrariamente destituito di legittimità, figurando come un'antieriorità del tempo che la storia, senza pietà alcuna, seppellirebbe nel suo incessabile progresso. La storia narrata dall'ideologia europea finisce con il concepire il mito come *altro da sé*; ma questo *errore per il mito* altro non è che una degradazione dell'espressione mitica²⁹.

In questa matrice oscura dell'ideologia europea si annidano i germi delle barbarie e delle neobarbarie che i processi di civilizzazione, dall'antico al contemporaneo, hanno periodicamente disseminato nel mondo. L'accusa lanciata agli Altri di essere barbari, in realtà, è stata la mossa iniziale con cui l'ideologia europea ha volgarizzato il mondo, cercando di ridurlo a se stessa. La civiltà europea, con ciò, ha inesorabilmente dispiegato sull'Altro un processo di riduzione all'inciviltà. L'incivilizzazione inaugurata dalla globalizzazione, in azione nel corso negli ultimi anni come spettacolo di rara disumanità, non è che il prodotto perverso di questa patogenesi delle origini. L'Altro non esiste, se non per essere deprivato della sua umanità ed esistenza: cioè, incivilizzato con un coercitivo atto di autorità.

Proviamo ad interpretare la scena, tuffandoci nel contesto poetico e nell'immaginario simbolico in cui L. Carroll ha gettato Alice: significativamente, la regina rossa soleva ossessivamente chiudere il suo ordine del discorso con il co-

mando "Tagliatele la testa!"³⁰. L'insofferenza per l'alterità, per la differenza e per l'umanità tocca qui uno dei suoi vertici sommi. L'ideologia europea si propone esattamente di tagliare testa e nome dell'Altro, nutrendosi della sua carne e della sua vita: la sconfitta e la sottomissione dell'Altro sono il suo cibo quotidiano. Costituisce il suo nome proprio, appropriandosi di quello altrui, dopo averlo sfigurato e cancellato. Il dissidio tra Alice e la regina rossa ci consente di fare un enorme passo avanti nell'interpretazione e nella comprensione: non soltanto l'Altro è derivato dall'Io e dal Noi per differenza negativa; ma anche l'Io e il Noi sono derivati dall'Altro per differenza negativa. Siamo, così, scagliati nel cuore delle perversioni dell'ideologia europea: la guerra all'Altro come parte costitutiva dell'esserci dell'Io e del Noi. In spazi/tempi simultanei, l'Altro è avversato e richiamato come riferimento della propria essenzialità. In realtà, l'onnipotenza dell'ideologia europea, sin dall'ombra dei suoi albori, è una dichiarazione di impotenza estrema. Da questo magma infuocato erompono gli orrori a cui, purtroppo, la storia dell'ideologia europea ci ha abituato. Lo stesso Erodoto, del resto, si serve della descrizione dei costumi dei Persiani e dei Barbari in genere, per far rifulgere il valore e la superiorità dei Greci.

Seguiamo un po' più da vicino il pensiero storico dei Greci. Scrive S. Mazzarino, in un importante lavoro di alcuni decenni fa: «Senza dubbio, il pensiero storico dei Greci si connette anche con la loro poesia. In un certo senso è nato come poesia ... in alcune manifestazioni della poesia greco-arcaica troviamo, per la prima volta nella storia del pensiero, un chiaro bisogno di conoscere "le cause" dei grandi fatti umani e di narrarli alla luce di queste cause»³¹. L'asserto che ha guidato il "fare storia" di Polibio: "Studiare perché il fatto fu fatto"³², è qui non solo largamente anticipato, ma superato in complessità e profondità. Per i Greci, la scoperta della storia, ci ricorda Mazzarino, è stata una *scoperta poetica*³³. Ma imprimiamo una nuova e brusca deviazione alla nostra indagine, per ripartire da due luoghi classici che anti-

cipano e, insieme, superano la razionalità del discorso storico:

- (a) la narrazione epica della guerra condotta contro l'Altro reperibile nell'*Iliade*;
- (b) l'ethos della sacralità dell'ospite e dello straniero celebrato nell'*Odissea*³⁴.

La guerra di Troia, non casualmente, è la prima guerra che nella storia dell'Occidente trova una testimonianza scritta che fa da spartiacque incubatore della nascita dell'Europa, della sua cultura e della sua civiltà³⁵. Ora, al di là di quelle storiografie e genealogie riduzionistiche che, fin dall'antichità, istituiscono un aporetico rapporto di esclusione tra politica e guerra, quello che qui ci preme osservare è che *la fondazione letteraria* dell'Europa si basa su una narrazione bellica³⁶. E che, dunque, la guerra (di Troia) funziona come meccanismo di autoregolazione culturale e politica⁴⁷: cioè, come dispositivo di autolegittimazione/delegittimazione identitaria. L'identità delle origini qui si pensa e si racconta come identità guerriera cristallizzata; asserto decisamente smentito, per fare un solo esempio, dal *polemos* eracliteo che, come ben si sa, è matrice di trasmutazioni, conflitti e osmosi incessanti³⁸. Osserviamo, ancora, di passaggio: è qui possibile rilevare una frattura incuneata ben profondamente nei luoghi di formazione delle origini, considerando che Eraclito è stato - ed è tuttora - uno dei padri nobili della cultura occidentale. Possiamo ancora dire: la guerra di Troia è la prima rappresentazione dell'*umanità guerriera* nella storia scritta dell'Occidente. Iniziando a scrivere la propria storia, l'Occidente ha iniziato ad alterare le proprie origini, proponendo di sé una identità forte e monolitica, finalizzata all'esercizio del potere ed alla manifestazione della potenza, sfocianti nella morte nobile e nell'eroica uccisione del nemico³⁹. Per l'umanità guerriera delle origini, l'eroicità esprime la nobiltà dell'essere umano e designa lo stato di normalità, entro il quale l'iniziazione alla vita si sovrappone alla iniziazione alla morte⁴⁰. Il codice d'onore del guerriero si impregna, fin dall'origine, di una cultura di morte e di sopraffazione che, in Achille, culmina nell'ira sfrenata

che fa scempio del cadavere di Ettore. Il conflitto umano, trasferitosi dagli Dèi agli umani, retroagisce e si impianta nelle relazioni di inimicizia che si installano tra gli stessi Dèi, tra i quali si insinua la medesima *hybris* che regola la catarsi funeraria del guerriero. Questa narrazione furiosa fa grondare di sangue i libri che vanno dal sedicesimo al ventunesimo dell'*Iliade*. La gloria, più che ricompensa all'onore eroico, diventa un funesto presagio di morte ed è soltanto in questa prospettiva che sfonda le barriere del tempo: la gloria è immortalità della morte patita e della morte inflitta. Invece che sottrarsi all'oblio della morte, l'eroe guerriero viene divorato dalla furia della morte: non è il riflesso radio-so dell'eternità della vita, ma l'automa impotente della potenza della morte.

L'ideologia di assoggettamento distruttivo epicizzata dall'*Iliade*, tuttavia, non va assunta come metanarrazione della fine delle narrazioni. La metanarrazione europea delle origini, in altri termini, non significa la fine delle narrazioni *altre*: tende, sì, a dominarle ed assoggettarle, ma non può, giammai, sopprimerle. Con esse, anzi, è in eterna contesa: per alimentare il suo potere di sopravvivenza, è costretta a metabolizzarle ed assimilarle, poiché, lo voglia o no, da esse è attraversata e contaminata. Ciò che può fare - e fa - è immunizzarsi dalla loro predominanza, intensificando ed espandendo le sue sfere di potere. Attraverso la potenza e il potere, perpetua il proprio dominio, attivando e gestendo una complessa e proteiforme dinamica politica, culturale e militare di assimilazione dell'Altro entro il proprio codice genetico che, così, è soggetto a variazioni continue. L'universalismo dell'Io e del Noi, a partire dall'identità originaria, è un costrutto ideologico, falso e mistificante. Non v'è identità che possa ambire effettivamente all'universalità: può solo enunciarla, con una dichiarazione di guerra all'umanità intera: sia l'umanità *altra*, sia l'umanità *propria*. Ma la guerra all'Altro è, di fatto, il riconoscimento macroscopico del suo diritto all'esistenza che, per questo, si intende cancellare con un atto di forza bruta e di fagocitazione antropologica, culturale e politica. L'universalismo dell'identità è solo una

maschera che intende nascondere l'interposizione dell'Altro, per il tramite di metamorfosi quotidiane ed epocali. Si tratta di uno specifico contrassegno dell'Europa e dell'Occidente: un universalismo tanto dispotico quanto friabile che, per autolegittimarsi, deve necessariamente fare ricorso all'Altro, da cui ricava, in negativo, la sua propria identità. Si tratta di un eccesso ideologico che invariabilmente scade in furia demolitrice e autoinvalidante: l'affermazione universale del potere simbolico dell'Occidente si rovescia nell'annichilimento dell'autorità simbolica delle differenze, recisa la quale nessuna civiltà può ambire di affidarsi al tempo e appartenere veramente all'umanità, senza distinzioni, discriminazioni e ingiustizie.

Ogni discorso sulle origini non può essere che discorso in itinere, poiché le origini sono inafferrabili; e sono inafferrabili, perché sono sempre nelle zone di confine, dove si realizzano incontri, scontri, mutazioni, innesti e stratificazioni sconfinanti. Ogni nascita è sempre congiunzione di confini che, subito dopo, divergono, contribuendo ad estendere i mondi conosciuti e sconosciuti. Tutte le origini e le identità sono sempre calate *dentro* e *fuori* i confini: più precisamente, sono il *varco* dell'ora presente e il *valico* dell'altrove del tempo e dello spazio. Forse, non a caso, i poemi epici di Omero transitano dalla convergenza nella fissità dell'ira e della guerra dell'*Iliade* al viaggio di scoperta e di esperienza dell'ignoto dell'*Odissea*. Forse, non casualmente, il ritorno alla convergenza dell'identità - l'Itaca di Ulisse - procede attraverso l'esperienza di dissonanze che mettono a rischio la vita; ed è significativo che Ulisse, pur avendovi fatto ritorno, non rimanga ad Itaca indefinitivamente. È nel mare dell'ignoto, non già nel campo di battaglia, che l'identità arrischia veramente la vita: la porta in viaggio. Non ha un nemico interno/esterno da sopraffare, per imporre il suo volere e potere; ha, invece, da imparare nuovi alfabeti razionali, nuovi linguaggi e lasciarsi attraversare da una infinità di emozioni nuove e trasecolanti. Che Ulisse si apra al nuovo, per far ritorno alle origini antiche, è significativo. Che lo faccia, ricorrendo alla sua proverbiale astuzia è elemento che conferma

i tratti antichi della sua identità, mettendoli, nel contempo, al servizio della ricerca del nuovo. I mondi dentro cui ora Ulisse viaggia e dentro cui, sovente, è alla deriva non gli appartengono. In quei mondi, egli è uno *straniero*, è *l'ospite*: tutte le avversità entro cui si imbatte e gli ostacoli contro cui inciampa non possono cancellare la sua sacralità di ospite. Ulisse, sovente, abusa di questa sacralità e tradisce l'ospitalità che gli è stata generosamente offerta. Di nuovo, la sua identità si scompone come un Giano bifronte. Ma il viaggio che egli compie come straniero, che lo voglia o no, trascina la sua ragione calcolante in universi di conoscenza ed esperienza nuovi: apre il suo orizzonte di vita. Il suo non è semplicemente un viaggio di ritorno; ma un viaggio che, per fare ritorno, deve passare le colonne d'Ercole della scoperta. Sicuramente è vero che Itaca è Itaca prima e senza Ulisse; ma è altrettanto certo che, col ritorno di Ulisse, Itaca è *più Itaca* di prima: il ritorno di Ulisse, per Itaca, è acquisto della scoperta. Ulisse ed Itaca non sono più quelli di prima⁴². Ma, più di Ulisse, a sconfiggere la tracotante sete di potere dei Proci è Penelope: la mano femminile che non si stanca di tessere, disfare e ritessere la tela, per impedire che l'identità si chiuda con violenza e ingiustizia. Grazie a Penelope, il varco del presente rimane aperto e il valico per uscire dall'ingiustizia è approssimato. L'ira giustiziera di Ulisse è meno vitale dell'intelligenza amorevole e tessitrice di Penelope. Ma la sete di conoscenze e scoperte risospingerà, di nuovo, Ulisse lontano da Itaca, fuori dalle mura strette dell'identità troppo satura di sé. Il destino di Ulisse si compie nella scoperta: nell'evasione dall'identità tetragona delle origini. Contro la sua stessa volontà, l'*Odissea* compie e, insieme, rettifica l'*Iliade*.

In un certo senso, la contrapposizione culturale Europa/Asia trova nell'*Iliade* il suo punto di origine e nelle *Storie* di Erodoto il suo primo e organico sviluppo. Il viaggio verso l'ignoto e il ritorno ad Itaca cantati nell'*Odissea* riconducono il dentro dell'ideologia europea verso il suo fuori, preparando il terreno al racconto storico erodoteo della supremazia politica e culturale sull'Altro. In Erodoto, tuttavia, la conver-

sione storica e storiografica della leggenda di Troia non è ancora sigillata dal contrassegno della dominanza assoluta dell'ethnos greco. È con Isocrate che l'ideologia greca sbocca nell'etnicismo panellenico opposto ai Persiani che, paradossalmente, spinge le poleis sotto l'egemonia macedone, prima di Filippo e poi di Alessandro⁴³. Aristotele sistematizzerà ad un grado superiore l'ideologia panellenica che condiziona grandemente Alessandro, di cui fu maestro⁴⁴. Da qui in avanti, la superiorità sull'Altro non si limita alle dimensioni politiche e culturali, ma invade e occupa per intero le sfere dell'ethnos: la purezza della stirpe, non solo e non tanto la libertà politica, è il luogo originario della supremazia e del mantenimento del potere. Per l'ideologia europea che da qui si va espandendo in maniera tumorale, fino poi ad arrivare alle metastasi della modernità, ogni ibridazione e ogni mescolanza vanno non solo evitate, ma combattute. L'idea nascente dell'Europa nell'epoca arcaica⁴⁵ ha intimamente a che fare con l'*autocoscienza europea* dei secoli successivi e che si tramanda fino al nostro presente e oltre. Per Erodoto, l'Europa è situata tra l'Egeo e l'Adriatico; per Isocrate, l'Europa coincide con la Grecia; Aristotele, invece, distingue Grecia, Europa ed Asia secondo puri concetti morali: i Greci sono da lui definiti coraggiosi, intelligenti e operosi; gli Europei (della Scizia) sono considerati coraggiosi, ma non intelligenti e operosi; gli asiatici, intelligenti e industriosi, ma non coraggiosi⁴⁶.

4. Nel cuore della contraddizione

Esaminiamo un luogo, forse, ancora più cruciale delle tradizioni lasciateci in eredità dai Greci: la trasformazione del diritto di ospitalità e di accoglienza riservato allo straniero e all'ospite (Omero, *Odissea*, Libri I, IV, VI, VII, X, XIV) in dono della propria vita (Euripide, *Alceste*)⁴⁷. Alceste ci dice e insegna che *morire* per l'Altro significa *vivere* per lui e con lui: cioè, ospitarlo nel proprio cuore, dal cui palpito gli si fa dono della vita⁴⁸. Ma strappare alla morte chi si ama, morendo per lui, vuole anche dire sconfiggere i poteri di morte

che governano la vita degli umani. Chi sconfigge Thanathos non è Eracle, ma Alcesti: l'amore che dona la vita, squarcia la morte e dal suo ventre buio fa ritorno alla luce chiara del sole. L'amore senza riserve di Alcesti è il doppio potere del ritorno alla vita e della rigenerazione della vita, non solo per lei, ma per Admeto stesso, strappato alla condizione di *morto vivente*. Siamo, così, penetrati nel cuore di una delle contraddizioni più laceranti e feconde dell'identità originaria dell'Europa e dell'Occidente: il potere di morte è sconfitto dal potere della vita. L'Altro può essere - ed è - colui per il quale si perde e al quale si dona la vita, perché nei suoi confronti si nutre un sentimento di amore oltre ogni limite umano. L'amore per l'Altro restituisce alla vita quella luce che il potere di morte ha sepolto, scagliandogliela contro, in un movimento di rinascita e salvezza⁴⁹. Diversamente dall'*Iliade*, l'amicizia e l'amore non sono più in funzione del potere della *comunità di guerra*, ma della *comunità straordinaria* che eleva a norma l'eccezionalità dell'atto d'amore e di amicizia. Muoiono il diritto di guerra e l'ideologia guerriera della conquista. Qui sono disegnate le linee di scorrimento dell'essere in *amore* e in *amicizia*, in uno sconfinamento definitivo dal suprematismo dell'ideologia della guerra e del culto del guerriero.

Alcesti fa prevalere le ragioni del cuore sui freddi calcoli di opportunità della cultura guerriera: sceglie la morte, non per sacrificarsi, ma per lasciare aperte le *chances* della vita. Così, fa salva la vita del suo sposo e la sua stessa, perché sconfigge quegli stessi Dèi che l'avevano condannata a sprofondare negli Inferi. Ella rappresenta il viaggio dalla vita alla morte e la risalita alla vita dal grembo stesso della morte. Morte e vita sono avvinte dal viaggio di Alcesti ed entrambe rigenerate dalla sua scelta di amore estremo. Al polo opposto del potere che si trincerava nella guerra si schiera la salvezza capace di riattraversare la morte stessa, liberandola. Nessun potere e nessuna sapienza possono contro la morte; lo può, invece, il cuore di Alcesti. L'umanità del cuore, affermata da Alcesti, si trova schierata contro l'umanità della guerra, forgiata dai poteri e dai saperi razionali domi-

nanti. L'Occidente è nato su questa contraddizione e, fin dal principio, ha teso a soffocarla, producendo archetipi, stereotipi e linguaggi belligeranti. I codici dell'ostilità e dell'inimicizia non costituiscono il cuore dell'identità occidentale; bensì la riscrittura primordiale dei suoi nuclei vitali, mutilati e ripasmati in funzione dell'esercizio del potere assoluto sull'Altro. Una riesplorazione del complesso mosaico dei luoghi d'origine si rende, perciò, ancora più necessaria. In particolare, una rivisitazione del rapporto tra mito, poesia, realtà e politica può chiarire questioni e fenomeni che la pura analisi critico-razionale non è in grado di padroneggiare, né dal punto di vista euristico e né da quello cognitivo. I saperi razionali non sono che delle giustificazioni a posteriori: più che orientare il cammino verso il non-ancora-dato, prescrivono l'obbedienza ai dati di fatto da essi certificati. Sono, perciò, condannati a rimanere rinserrati nei cerchi di fuoco del potere. In larga parte, questa condanna corrisponde ai loro segreti desideri. I saperi sono anche forme di autorità e, in quanto tali, divorati da una spasmodica e squassante sete di potere, attraverso cui tendono a legittimarsi, implementarsi e raccontarsi storicamente e socialmente. A tal scopo, hanno narcotizzato la contraddizione conficcata nel cuore dell'idea e della storia dell'Europa e dell'Occidente, imbalsamando ambedue in una struttura ideologica di dominio preda di un movimento di perenne dissoluzione.

I poteri di vita salvano, poiché collocano l'identità oltre l'identità: Alceste salva Admeto dalla morte, perché accoglie nella propria identità quella di Admeto, sino alle estreme conseguenze. L'identità blindata salta di fronte al potere di vita dell'amore e una verità antica ritorna alla luce: si è sempre in comunione di senso e di vita con l'Altro e occorre solo trovare il coraggio e l'amore, per accettarlo fino in fondo. La vita dell'Altro ci apre il cuore ed è il cuore che noi doniamo all'Altro, scegliendo la sua vita e la nostra morte. Ma scegliere di morire, per salvare coloro che ci sono cari, non segna riduttivamente la sconfitta della morte e il trionfo della vita. Rimette, invece, in dialogo vita e morte: dal dialogo, vita e morte escono rigenerate, non più rinserrate ognuna in

se stessa. Diventa, così, vero che si muore per poter vivere e si vive per poter morire. Vita e morte sono il trapasso continuo verso l'Altro: l'ignoto che si dischiude e torna, illuminando di nuovo con i suoi raggi le ombre e i chiaroscuri dell'esistenza umana. Alcesti fa naufragare il gioco strategico delle identità: ci dice e ci dimostra che vita e morte non hanno date di scadenza e sono tanto il *qui e ora* che l'*altrove* e il *dopo*. Ella è il cuore di questa contraddizione e al cuore di questa contraddizione ci restituisce. Perciò, le letture critiche monodirezionali che della tragedia di Euripide sono state fornite appaiono fuori centro. In Euripide, Alcesti è sia velata che svelata: è senza veli fin dal principio della tragedia; ricompare velata e muta alla conclusione. Alla fine, se non parla, è perché ci restituisce la parola; se è velata, è perché dobbiamo essere noi a togliere il velo agli enigmi dentro cui siamo confusi e ammutoliti. Lei si è già svelata e ha già parlato: ci invita a prendere la parola viva e a dismettere le maschere, uscendo dai bunker dell'identità. Solo la rinuncia all'esercizio del potere e alla difesa paranoica della propria identità può trasformarsi in rigenerazione della vita e della morte, fino all'estremo limite verso cui si è spinto Francesco che non ha esitato a invocare "Sorella morte". Sempre è il momento della vita; come sempre è il momento della morte. Sempre si può morire; sempre si può vivere. Sempre si può vivere, per non morire; sempre si può morire, per vivere. Lo spazio/tempo mortale degli umani non è che la tela infinita ricamata dall'eterno appuntamento che vita e morte si danno e rinnovano ogni giorno.

Da Alcesti a Francesco troviamo compiuto uno dei percorsi più carichi di energia creativa dipanati dalla storia e dalla cultura occidentali, fin dai primordi: il superamento del tabù della morte. L'incapacità umana di affrontare la morte con scelte e atti creativi, ben presto, ha trasformato il tabù nella roccaforte ideologica e materiale che assegna e distribuisce il potere di morte. La mortalità della condizione umana si converte in onnipotenza del potere che, per riprodursi ed espandersi, predestina se stesso a fare strage dell'Altro. Ed è a questo stadio estremo che il potere rimane vittima

del più atroce degli inganni: la sua *onnipotenza*, in realtà, è una pura e semplice *sopravvivenza*⁵⁰. Il gioco strategico delle identità tenta qui di eternizzare il presente della sopravvivenza del potere. Qui il tempo non si volge verso la disponibilità all'inedito; rimane eternamente prigioniero della contingenza, di cui è puro e semplice accumulo. La contingenza assoluta del potere è la ferita dentro cui è imprigionato il nostro presente e contro cui dolorosamente cozzano il passato e il futuro. Ma nemmeno il potere assoluto detiene il segreto dell'ora della morte, a partire dalla sua. E, infatti, tutti i più grandi tiranni, fin dalla remota antichità, sono rimasti sbigottiti di fronte alla loro propria fine: surrogando la loro mortalità e la loro finitudine con la dismisura del potere, si erano creduti Dèi padroni del tempo. Nella contemporaneità, il potere assassina il tempo e l'espressione "ammazzare il tempo" finisce con l'acquisire un significato sinistro. Dopo aver assassinato il tempo, il potere è assassinato dal tempo: per sopravvivere, non gli rimane che divorarlo in perpetuo. Come il tempo, il potere vive in eterno nel cuore della sua contraddizione.

Nel passaggio da Alcesti a Francesco va rilevata una svolta decisiva: Francesco trasvaluta la scelta di Alcesti, perché la indirizza verso l'intero cosmo e non solo verso chi si ama. La svolta di Francesco pone come oggetto d'amore il creato e il non ancora creato, il vivente e il morente, la vita e la morte. Una cosmovisione è qui afferrata dall'amore e l'amore è afferrato da una cosmovisione⁵¹. Una forma di umanesimo cosmico porta alle estreme conseguenze l'amore per l'Altro e, in un qualche modo, anticipa molti dei motivi dell'umanesimo che seguirà. Ed è vero che Francesco abbraccia l'intera storia della cultura europea moderna e contemporanea e, segnatamente, l'abbraccia per contrapporvisi⁵². Che è un altro modo ancora con cui l'identità occidentale espelle e, tuttavia, vive la contraddizione di cui è impregnata dall'origine. Essa è, contemporaneamente, la chiusa entro cui ogni forma vivente rischia la prigionia e il varco dell'abbraccio ospitale all'ignoto. Come ci mostrano emblematicamente le figure di Alcesti e Francesco, il destino dell'Europa e dell'Oc-

cidente non stava e non sta nella guerra e nell'odio; altre tracce e altri disegni erano impressi e sono imprimevoli. I poteri dominanti hanno preferito essere i sopravvissuti del loro destino di guerra. Ma sopravvivere alla guerra significa rimanere dannati e dannare all'odio, in un tempo che smemora ogni ricordo e rende tutto spietato e fosco. Il tempo del potere si incupisce: diventa il sanguinario custode del lutto.

Fin dall'antichità remota, i poteri dominanti sono stati divorati dall'ossessione di rendersi eguali agli Dèi, per affermare il loro arbitrio senza limiti, secondo i loro capricci, i loro desideri e i loro interessi mutevoli⁵³. Hanno tentato di affermare il controllo totale sul tempo per innalzarsi a Zeus, incarnandosi in lui sulla Terra che è stata, così, ridotta a oggetto della loro eterna e mai doma concupiscenza. Sono riusciti a trasformare la Terra e gli Umani in oggetti/soggetti di loro proprietà, saccheggiandoli e rendendoli trastulli per il loro intrattenimento. Una forma deviata e patologica di partecipazione e impossessamento del divino: ecco cosa il potere ha rappresentato e messo in scena, fin dagli albori. Facciamo qui ingresso in un'altra sanguinante contraddizione dell'origine: la tensione dell'umano verso il divino che, attraverso il potere, si fa arbitrio e ingiustizia. Le linee di demarcazione e di passaggio tra immanente e trascendente svaporano progressivamente: l'immanenza si fa trascendenza assoluta, metafisica del corpo e del desiderio del potere. Dopo essersi fatto tempo, il potere si fa mondo. Tutto gli appartiene e di tutto può disporre a piacimento, destituendo l'onore e la dignità di ogni forma di vita e il senso stesso della libertà e della giustizia. Se si prova a reinterpretare la storia dell'Occidente dalla guerra di Troia alle guerre umanitarie e per l'esportazione della democrazia di fine Novecento e inizio Duemila, ben si scorgerà l'azione letale di questa tendenza millenaria. Il mancato riconoscimento dell'Altro genera la bellicosità nei suoi confronti: dall'ira di Achille alla furia disumana dei poteri globali. Qui l'identità blindata nel proprio Sé ha il bisogno ossessivo di aggredire l'esterno che patisce come differenza: il suo dentro deve essere proiettato nel fuori, fino a divorarlo, stabilendo con esso una coinci-

denza spuria. Dopo aver divorato gli Dèi, il potere divora l'Altro: si ciba del suo corpo, del suo spirito, dei suoi sentimenti, delle sue conoscenze e della sua ragione. Ma il potere che non reca nel suo DNA il riconoscimento dell'Altro, è un potere che non è capace di conoscere veramente: il suo sapere si riduce alla volontà di sopravvivere al tempo, colonizzandolo e anestetizzandolo. Senza *ri-conoscere*, non si può *conoscere*; e viceversa. Non volendo, non potendo e non riuscendo a ri-conoscere, i poteri del sapere si fanno saperi di dominazione che deturpano tutte le dimensioni dello spazio, del tempo e della vita, svuotandole della loro propria energia creatrice e trasformatrice, riducendole a sterminati campi di battaglia. Il delirio di onnipotenza del potere di elevarsi a Zeus, per soppiantarlo, trasferisce e organizza l'inferno sulla terra.

Accingiamoci, ora, a compiere un'ulteriore ricognizione nel cuore pulsante delle contraddizioni dell'identità delle origini, rivisitando lo scontro insanabile tra Creonte e Antigone che vede opporsi il calcolo di potere del primo alle ragioni del cuore della seconda⁵⁴. Si tratta di una contraddizione tragica che, a suo modo, ripercorre e insanguina e rinobilita tutta la storia della cultura occidentale. Molto, nei secoli, si è scritto e ancora si scrive sull'*Antigone* di Sofocle, per doverci qui attardare sul tema⁵⁵. Quello che a noi preme è riattraversare la tragedia dal particolare angolo di osservazione che stiamo faticosamente tentando di delimitare. Stabiliamo il nostro punto di partenza nel memorabile passaggio in cui Antigone, di fronte ad un implacabile Creonte che la condanna a morire sepolta viva in una caverna (dove lei, poi, si impiccherà), afferma: «Non sono nata per odiare, ma per amare» (v. 523). All'affermazione di Antigone intrecciamo subito una domanda. In che senso possiamo dare ragione a Maria Zambrano, laddove contesta e corregge Sofocle: «Antigone, in verità, non si suicidò nella sua tomba, come Sofocle, incorrendo in un inevitabile errore, ci racconta»?⁵⁶.

Procediamo con ordine. Cosa vuole veramente dirci Antigone, quando colloca l'essere e il rimanere in vita come in-

carnazione dell'amore, oltre l'odio e al di là della spietatezza delle costituzioni scritte che le società di potere impongono dall'alto? A ben vedere, ella sferra un attacco mortale alle architetture giuridiche, politiche, simboliche ed etiche che insinuano catene di equivalenze spurie, del tipo:

- (a) legge = ordine;
- (b) ordine = virtù civica e politica;
- (c) norma = giustizia.

E, dunque, la contraddizione non è qui semplicemente situata tra le ragioni della legge e della polis, ad un lato, e le leggi del cuore, a quello opposto. Più propriamente, Antigone mette in discussione la costruzione e la rappresentazione degli ordini civili e politici nel loro progressivo compenetrarsi in un fortilizio ordinamentale multilaterale, da cui dichiarano un'ostilità irremovibile ai sentimenti della generosità e della pietas, pure ipocritamente riconosciuti costitutivi della conflittualità della condizione umana. Antigone qui ci segnala una frattura che è, insieme, dolente e mortale: la contraddizione tra vita e potere e tra umanità e potere. Smascherando il potere, ella ritorna a far parlare la vita e l'umanità, attraverso la voce del proprio dolore e del proprio amore. Il destino di Creonte, in una sorta di controcanto, ci narra la disfatta delle sue scelte di potere che causano non solo la morte della nipote Antigone, ma anche quella della moglie Euridice e del figlio Emone. La scena tragica dell'*Antigone* di Sofocle è completata e chiusa dall'autoannientamento etico, esistenziale e politico dello stesso Creonte. Il decisore che non si sottrae alla tentazione di vestire i panni del partigiano del potere di morte e la rivolta che si fa espressione della lotta *per* la vita aprono una zona conflittuale tellurica, entro cui sono poste in questione non semplicemente la politica, le società di potere e le loro opzioni etiche crudeli; in gioco è la vita degli umani, in tutte le declinazioni spaziali e temporali possibili e immaginabili.

Il passaggio, a nostro avviso, veramente dirimente è che Antigone non ricopre con alcuna maschera la sua contestazione del potere, non limitandosi a configurare un diritto di resistenza e/o di disobbedienza contro la ragione politica,

laddove questa realizza i suoi poteri glaciali⁵⁷. Ella ci pone di fronte alle difficili verità dell'essere *per il vivere*, a partire dal dono illimitato della propria vita. Ed è qui che delinea un vero e proprio punto di svolta, oltre la pura e semplice rivolta contro l'essere *per la morte* del potere, oltre le separatezze della politica, dell'etica e dei generi. Così, prosegue, allarga e devia il cammino di Alceste, aprendolo all'infinità della vita e del dono. Se questo è vero, non duplica affatto in linea simmetrica e complementare la mitopoietica del potere maschile, come rimproveratole dalla teoria della differenza sessuale degli anni Settanta e Ottanta⁵⁸. Per Antigone, la posta in gioco non è la declinazione femminile dell'etica; bensì dissolvere la separatezza dei generi e venire a capo della scissione tra politica ed etica, per riavvolgerle nella trama solidale del conflitto. Il far dono di sé è il gesto della generosità senza limiti che, simultaneamente, confuta e si pone oltre quella politica che rinuncia all'opzione etica e quell'etica che soccombe sotto il giogo della politica. Antigone ci parla, dunque, di un'altra politica e di un'altra etica, ininterrotto intreccio di un dialogo e di un ascolto inultimabili. Non dimentichiamolo: è la morte di Antigone che sconfigge Creonte. Per questo, ella non muore, ma rimane sempre viva e, in questo senso, facciamo nostre le ragioni della Zambrano. Antigone è l'inedito che non muore, poiché rinasce dall'amore ed è precisamente questo l'intollerabile per Creonte che la condanna a morire, così che possa amare solo i morti (vv. 526/528).

Se Antigone è donna senza Dio, è esattamente perché si schiera contro gli Dèi maschili⁵⁹: il suo essere donna è il passo in là oltre i generi. Non è *una* donna che si schiera qui contro il potere patriarcale maschile, per l'affermazione dell'autorità simbolica dell'ordine della madre; bensì è l'essere *donna* oltre gli esorcismi e le ossessioni di genere (maschili e femminili) che sbriciola le verità menzognere del potere. Ciò ci spiega meglio, perché è soltanto una *tale* donna e nessun altro (uomo) a ribellarsi al potere. Creonte, senza Antigone, avrebbe trionfato; Antigone, invece, si stacca da Creonte (dal potere maschile, dalle sue mitopoietiche e dalle

sue simmetrie), proprio avviandolo alla disfatta. Ci sentiamo, quindi, di dissentire dalla conclusione secca a cui perviene Luce Irigaray: «Antigone ha già il volto dell'universo maschile»⁶⁰. Al contrario, siamo del parere che ella sgretoli le concezioni e le rappresentazioni maschili che della donna sono rintracciabili già negli stereotipi dell'identità europea delle origini. Ancora di più: la sua scelta non è una semplice trasgressione o un mero capovolgimento del mondo; costituisce, anzi, l'apertura del mondo alla vita e la riaffermazione dell'amore per l'umanità come valore del mondo, oltre le dualità, le autoreferenzialità e le appartenenze di genere. L'amore di Antigone per il corpo insepolto di Polinice va oltre la consanguineità⁶¹; si staglia, invece, come amore universale per l'onore e la dignità del corpo di tutti gli umani ed è, perciò, anche moto dell'anima e spirito della fratellanza cosmica. Antigone, come già Alceste, ci riconduce a Francesco d'Assisi.

Ma Antigone non è solo nata per amare; muore per amore. Ella non è semplicemente la figlia, la sorella, la sposa promessa; è anche colei che si ribella al potere, come nessun altro uomo ha avuto l'animo di fare. Nella polis, Antigone si eleva come l'unica voce contraria al potere, sbigottendo Creonte. Il Coro, di fronte alla ribellione di Antigone, significativamente ammutolisce: rimangono udibili soltanto le voci di Antigone e Creonte e gli immani silenzi e timori dei rimanenti. L'amore di Antigone diventa sfida scandalosa: ella - una donna - irrompe nello spazio maschile del potere politico, per confutarne il logos violento e senza cuore. Dove gli uomini non avevano osato incamminarsi, si inoltra una donna, svestendosi dei suoi panni di donna e rifiutando quelli dell'uomo. Antigone è viva - e rimane viva -, perché è più-che-donna e, insieme, più-che-uomo. Non più personaggio della scissione e nemmeno della sintesi impossibile; ma figura e voce delle contraddizioni, delle differenze, delle sofferenze, dei crocevia, delle profondità e delle altezze da cui la vita erompe e verso cui continuamente si indirizza con passi antichi e rinnovati. Ella è nuda e contemporaneamente veste abiti mai indossati prima, da nessun'altra donna e

nessun altro uomo: è, insieme, la vita che muore e la vita che nasce. Essere donna è, per lei, la premessa per andare oltre l'uomo; ma, andando oltre l'uomo, ella è andata oltre la donna conosciuta, finita sommersa dalle colate di lava del potere. Antigone è la ferita attraverso cui filtra la luce degli inizi, per squarciare i lutti e gli orrori che, dagli inizi, l'umanità civile ha cosparso sulla terra. Per questo, vivrà sempre con noi, facendoci sempre dono della vita e dell'amore per la vita.

Più che un'aurora della coscienza, come voleva la grande Maria Zambrano⁶², Antigone è la ferita che mantiene aperti e vivifica gli orizzonti, nel transito entro cui aurora e tramonto fanno ogni giorno rinascere il tempo della storia e del mondo. Per la Zambrano, la storia vera è rivelata e stabilita dalla ragione filosofica, per poter essere riscattata dalla ragione poetica: dal suo punto di vista, è la storia apocrifa - non già quella vera - a diventare storia conosciuta, storia dominante⁶³. La rielaborazione del mito di Antigone che ella ci ha proposto avviene in questa prospettiva. Ragione filosofica e ragione poetica, in lei, sono alleate contro l'imperio della storia apocrifa. Ma le cose non sembra che stiano propriamente così: la signoria esercitata dalla ragione filosofica è una delle cause del destino tragico a cui la storia è stata finora consegnata. Sovente, poi, la ragione poetica non è stata voce dell'anima, ma risonanza del logos⁶⁴. Né la ragione poetica, né la poesia possono riscattare la storia che va, invece, salvata con una ri-creazione che sappia continuamente ripercorrere la distanza che va dalle origini arcane alle mete ultime, nel turbinio del loro indomabile sovrapporsi e rigenerarsi.

Le risposte che abbiamo schizzato, per dare conto delle domande formulate intorno ad Antigone, ci guidano verso un quesito conclusivo ancora più inquietante: è quella etica una coscienza unilaterale, così come, seppur diversamente, ritenevano Hölderlin ed Hegel, nel loro modo di recepire ed ereditare la complessa figura di Antigone e, più in generale ancora, i miti, i riti e i valori della classicità greca?

Antigone, a ben vedere, denuda i limiti politici della polis che, suo malgrado, resta un'espressione dell'ideologia della supremazia sull'Altro; nel contempo, svela che la segregazione dell'etica nella sfera degli affetti intimi è un ulteriore segno dell'oppressione della vita umana che la polis, suo malgrado, ha generato e tramandato. La polis, a questo bivio storico, va progressivamente smarrendo le cosmovisioni che avevano profondamente caratterizzato le epoche arcaiche: perde l'arcano carattere poetico e poietico del vivere, direbbe Vico. Antigone non è la figura della coscienza etica unilaterale e infelice, predestinata alla sconfitta; ella è la portatrice, anzi, di una possibilità nuova che, nel contempo, è antica e futurante: la rimessa in dialogo e in ascolto di passione e ragione, immaginazione e realtà, affetti e necessità, etica e politica. Schizza fuori dal cuore dell'identità europea e, dalle origini alla meta, sferra uno schiaffo in faccia alle narrazioni identitarie che di sé l'Europa e l'Occidente hanno tramandato. Ed è proprio inerpicandoci per questi tornanti che Maria Zambrano continua ad essere generosa ed insostituibile compagna di viaggio, a prescindere dalla valutazione del suo pensiero e della sua azione. Antigone e Maria Zambrano ci parlano di un cosmo lacerato da lutti e ingiustizie, irricomponibile in un ordine superiore; e tuttavia, il senso di giustizia che esse testimoniano rimane di carattere cosmico. E testimoniano ciò non per ricostruire l'ordine delle armonie infrante; ma per ridare al mondo il suo posto nel cosmo e al cosmo il suo posto nel mondo. Non si tratta, come ancora voleva Hölderlin, di passare dall'umano al divino e far ritorno dal divino all'umano: umano e divino coesistono nel dono della vita e nella generosità, di cui Antigone si fa paladina e Maria Zambrano attenta ascoltatrice. L'etica del dono trasvaluta la vita e il tempo: non può mai essere unilaterale, tantomeno tragica o inerme rappresentazione della coscienza infelice⁶⁵.

5. Il viaggio e la promessa

Se dalla politica regrediamo allo spazio dei miti arcaici, facciamo un passo in avanti: dalle menzogne del potere, ci incamminiamo verso le rivelazioni che il vivente e il morente ci regalano. Come è ben noto, il mito ha come significato originario "annunzio", "parola"; soltanto in epoca successiva assumerà quello di "favola", "leggenda"⁶⁶. Possiamo dire che il mito mantiene aperto lo spazio cosmico del vivente e del morente, delle sue contraddizioni e del faticoso incedere umano dentro di esse. Contrariamente al sapere filosofico, che pure da esso zampilla per poi subito distinguersene, non è incontrovertibile, poiché non sa, non può e non cerca di stratificare postulati di assolutezza, ma esalta equilibri e dismisure, nel loro collidere e compenetrarsi. Il mito è, contemporaneamente, la parola dell'eccesso e della saggezza, dello sfrenamento e del temperamento delle passioni. Sta nel sommovimento continuo del vivente e del morente, facendo i conti con la tentazione insistente di forzarne il campo e il gioco. L'eroe tragico soccombe, in genere, poiché lacerava il campo degli equilibri tellurici che, invece, il mito non si sogna di varcare, nel suo riproporsi come una composizione immutabile nella sua magmaticità. La verità è che l'eroe tragico, sovente, finisce con l'oggettivarsi come figura dispotica che intende catturare la potenza assoluta del potere, per proporsi come nuovo legislatore della vita e del mondo. L'*hybris* afferra l'eroe tragico e ne fa una controfigura del potere. Antigone si sottrae a questo incantesimo della mente e a questa malattia dell'anima e, perciò, sconfigge Creonte e ci parla, ancora oggi, di una giustizia cosmica dettata dall'amore. Il nesso mito/etica/politica può, dunque, illuminarsi di bagliori vitali, se lo decontaminiamo dalle imposture propagate dalle macchine di guerra dell'ideologia e dalle ossessioni identitarie del potere.

La dichiarazione di falsità con cui la ragione filosofica prima e la ragione scientifica dopo, fin dall'inizio, hanno schernito il mito rientra nelle strategie fatali che hanno cosparso veleno intorno alle origini, disseccandone radici e

germogli vitali. Il *kosmos* greco è pieno di Dèi, ma non separa l'immanente dal trascendente. Il mito, per i suoi elementi poietici, poetici e simbolici, si estende dalle realtà fisiche a quelle psicologiche, da quelle etiche a quelle politiche, collegandole, proprio mantenendone ferme le differenze. Può essere "raccontato" unicamente da linguaggi plurali e complessi, profondamente compenetrati tra di loro, in ragione della sua multiversità semantica, storica e, per così dire, architettonica. Tutti i racconti di fondazione sono qualche cosa di più della riproduzione dei miti originari; "fissano" le sequenze multiple e diversificate della storia di una civiltà e delle civiltà, nel loro mutar di senso e di prospettiva. Quasi sempre, hanno una forma espressiva eminentemente poetica e un orizzonte finalistico etico: tra la base poetica e la finalità etica si inserisce il conflitto che, spesso, è politico. Il mito ha, così, potuto sorreggere l'invenzione e la costruzione delle città, degli Stati e degli Imperi; ma è stato da loro sorretto e alimentato, fino a quando la filosofia e la scienza, con atto di imperio, non hanno illusoriamente voluto decretarne la morte.

In un qualche modo, poesia e poetica, etica e politica sono entrate in crisi fin dall'epoca della polis, allorché la filosofia, iniziando a perdere la sua grandezza, ha teso a non essere stupore e meraviglia per il mondo, nonostante gli illustri precedenti a contrario (Esiodo, *Teogonia*, vv. 780 ss.; Platone, *Teeteto*, 155d; Aristotele, *Metafisica*, I, 982b). Con il suo sollecito trasformarsi in elaborazione astratta sistematica, la filosofia ha cessato di vedere e ascoltare l'intimità del vivente e del morente, smettendo di dimorare nelle loro viscere. Nei secoli della modernità, delle rivoluzioni e delle modernizzazioni la poesia ha dovuto farsi ragione poetica, per poter colloquiare con la filosofia⁶⁷; il pensiero ha dovuto farsi poetante e la poesia pensante, per rendere ancora percepibili mondo e destino⁶⁸. Tutte le parti di questo burrascoso gioco relazionale hanno perso le dimore del mondo, non soltanto indispensabili frammenti di sé. Il respiro poetico dell'universo è andato smarrendosi, a partire dalla concatenazione dissociante progressiva tra mito e filosofia, tra filo-

safia e poesia e tra filosofia e scienza. Nel racconto cosmogonico di Esiodo (che termina con la mutilazione di Urano da parte del figlio Crono), tre sono le potenze primordiali che generano e accolgono il mondo: Caos, Terra e Amore (*Teogonia*, 116-121). J.-P. Vernant, propone una interpretazione mitica di questa cosmogonia, secondo cui Caos designerebbe lo *spazio vuoto* fra Cielo e Terra, quando Cielo e Terra non esistevano ancora⁶⁹. La terra gioca qui un ruolo eminente: il suo basso costituisce le tenebre; il suo alto, la luce del cielo. E tenebre e luce sono inscindibili: come dice Vernant, sono agganciate fin dalle origini e per l'eternità⁷⁰. L'Amore spinge il Caos e la Terra a rinnovare all'infinito la generazione cosmica, unificando tutto ciò che è distinto, di cui è trasvaluta l'autonomia e la libertà. Nel gioco cosmogonico, Caos, Terra e Amore fondono, confondono e disgiungono autonomia e libertà. Non casualmente, questa cosmogonia precede la nascita e l'avvento degli Dèi e della loro capricciosa e terribile potenza. Ha fatto, puntualmente, osservare Vernant che nelle mitologie e cosmogonie greche c'è del divino nel mondo e del mondano nel divino⁷¹. La poesia è la voce di questa compresenza di umano e divino in cielo e terra; l'amore ne è l'inseminazione. L'universo che va perdendo l'amore lascia che caos, terra e cosmo rimangano attorcigliati intorno a se stessi: come Urano che condanna i propri figli a rimanere rinserrati eternamente nel grembo di Gea. Quell'universo diventa sterile, non conosce e riconosce più alcuna fecondazione, fondazione e procreazione. La creazione diventa parto asservito al desiderio, all'inganno, al comando, al potere: nel migliore dei casi, qui l'amore diventa spasmodico desiderio di possesso. È da qui che la poesia inizia a perdere il mondo e il mondo la poesia. Su un mondo siffatto va, sì, regnando l'ordine, ma si tratta, sempre, dell'ordine del più forte, a partire da Zeus, contro cui alcuna ribellione e alcun ribelle niente possono, a partire da Prometeo.

Staccatosi dai miti delle origini, il mondo si è andato rapidamente separando dalla poetica dell'amore ed è diventato sempre più invisibile a se stesso, al punto che ha surro-

gato la realtà con rappresentazioni immaginarie e identitarie posticce. Al contrario, Antigone è rimasta visibile proprio nel suo essere murata viva: nel suo essere nascosta al mondo, grazie all'amore che la illuminava, ella ci ha restituito la visibilità del mondo nei suoi palpiti più profondi, autentici e contraddittori. Ed è l'amore per il mondo ciò che gli umani assolutamente non possono perdere: è, questo, il lusso catastrofico che la civiltà occidentale, fin dalle origini, si è sciaguratamente e autodistruttivamente concessa. Senza amore, umani e mondo sono ciechi e accecati dall'odio. La risalita dall'odio all'amore e il lenimento dei conflitti più lancinanti sono - cosmogonicamente, mitologicamente e poeticamente - garantiti dall'abbraccio amorevole tra coloro che il destino separa e mette alla prova, allestendo uno spazio di vita cosmico. La sciagura sta proprio nel fuoriuscire da questo spazio, oppure nel negarne l'esistenza e il valore.

Eppure, il distacco dai miti delle origini era ed è necessario, per esperire una dimensione del tempo e dello spazio dentro cui il *pathos* non si caricasse per intero dell'angoscia del nulla e del vuoto e affinché la ricerca dell'Altrove e il sentimento dell'Altro non traboccassero di disperante e paralizzante paura. Staccarsi dal mito era necessario, per aprire altri tempi e altri spazi per il mondo, da dentro il tempo e lo spazio che il mondo aveva ricevuto in eredità e rigenerato incessantemente. Staccarsi era dato; ma non, certo, estinguerlo, con una inappellabile sentenza di morte che, in verità, si rivela puramente illusoria. Parti dell'illusione sono le pretese di abrogazione dei miti; non già i miti. Ogni epoca ha e produce i suoi miti che, per molti versi, ne fissano gli orizzonti e gli stili di vita. Più pretende di cancellarli e nasconderli, più ne è prigioniera, in forme caricaturali e crudeli. Basti osservare a che livello di crudeltà e dominazione è stato condotto, nella contemporaneità, il mito della comunità guerriera, con l'assurgere della guerra globale come uno dei principi chiave dell'ordine planetario⁷². Le narrazioni mitiche - più di tutte le altre narrazioni - custodiscono gli spazi cosmici, consentendoci di ritrovare la via di accesso all'infinito: rinnovano la donazione dell'anima cosmica del mon-

do⁷³. A patto di non farle scadere in ideologie e di non elevarle a demiurgo segreto del destino dell'umanità e del mondo. Staccarsi dal mito aveva ed ha il carattere necessario di spezzarne il cristallo incantato, per la rinascita dell'ignoto, dell'incerto e del non-ancora-dato e, così, far respirare l'anima del mondo, *aldilà* di tutte le prefigurazioni del possibile, rimanendo ben piantati *nell'aldiquà* dell'impensabile. Come dice Maria Zambrano, l'anima è un frammento di cosmo che dimora negli umani⁷⁴; ma è all'esperienza sensibile e storica dell'anima cosmica del mondo che gli umani sono chiamati. Questo salto segna la traiettoria, lungo la quale l'umanità dominata pone argine al potere di inciviltizzazione e dominazione e lo ricaccia indietro, liberando la luce imprigionata nelle tenebre e riconsegnandola all'abbraccio di cielo e terra. In questo salto, l'interiorità esplose nell'esteriorità e l'esteriorità nell'interiorità, senza che l'una annulli l'altra e senza, nemmeno, che l'anima del mondo annulli l'anima dei singoli umani. Nello spazio cosmico dell'anima non ci sono muraglie cinesi; ma soltanto cuori che si aprono a viandanti che, baciati dall'amore, si fanno reciproco dono della libertà.

Quello che le mitologie e le cosmogonie fanno emergere e che la ragione filosofica e quella scientifica assolutizzano e astrattizzano come uno dei cardini della formazione dell'identità europea è il rapporto tra umanità e tecnica o, meglio ancora, tra potere e tecnica. La dominanza umana sulla tecnica, a ben vedere, è la posta in gioco di molti dei miti greci, a cominciare da quello esemplare di Prometeo. Ogni volta che la comunità umana ha tentato di acquisire la signoria assoluta sulla tecnica è stata, al pari di Prometeo, disarcionata da un potere illimitatamente più grande: gli Dèi, nella mitologia greca; le strutture logiche e discorsive degli apparati di potere, dalla polis in avanti. Il punto è che mito e filosofia, fino a tutta la filosofia dell'Ottocento, seppure con modalità differenti, conservano ambedue una fiducia cieca e assoluta negli universali: procedono per universali e incardinano vita e pensiero sul divenire degli universali, ai quali è esplicitamente imposto il compito di esorcizzare il nulla⁷⁵.

Il logos è, difatti, discorso che in tanto si fa tale, in quanto oblio del nulla⁷⁶. Ma la scienza moderna, separandosi dalla filosofia, manda in frantumi il regno dell'immutabilità degli universali, preparando quello della tecnica. Per scienza e tecnica, secondo procedure teleologiche differenti, niente può conservare lo status di immutabile e tutto varia, mutando secondo leggi di volta in volta codificate, confermate e disconfermate. La sconfessione degli immutabili segna l'implosione del potere di costruzione della filosofia e l'esplosione del potere di distruzione della tecnica. L'Occidente si trova stretto in una morsa: da una parte, la creazione va sempre più scadendo nell'eterno ritorno dell'impotenza del medesimo; dall'altra, la negazione scientifica dell'universalità apre l'abisso di una potenza tecno-scientifica che reca in sé il demone della distruzione senza fine. Ad un polo, la filosofia è impotente e non riesce a costruire alcunché; a quello opposto, la tecnica è, sì, potenza somma, ma con funzioni di disintegrazione illimitate. La più devastante opera di negazione partorita e riprodotta dalla tecnica è l'aver elevato la sua potenza allo status di verità assoluta. Il fare tecnico distruttivo si è postulato come verità, proprio in ragione del suo prevaricare ciò che la circonda, riduce o contrasta. Ma ciò indica inconfutabilmente che è nel suo esercitare violenza che risiede la verità della tecnica: proprio qui - e suo malgrado - cadono tutte le sue maschere e la sua verità si rivela come la menzogna eccelsa. Ciò spiega anche lo stretto legame di parentela e affinità elettiva fra tecnica e guerra. Come si vede, siamo ben dentro alcuni dei nuclei roventi della storia dell'identità dell'Europa e dell'Occidente. *Dentro* questa storia, si rimane avvinti alla verità della violenza; *fuori* da essa, la verità si libera della violenza. Avere chiara la complessità, la multiformità e le dissonanze dell'identità delle origini è uno dei pochi modi che abbiamo a disposizione, per gettare lo sguardo su questo *dentro* e questo *fuori*.

Questo retaggio delle origini vive con particolare intensità nel percorso che ci conduce dalla modernità alla contemporaneità: il dominio della tecnica irrompe da queste faglie originarie e si propone come *divenire che non si annulla e,*

quindi, come destino eterno dell'umanità e del mondo. La tecnica qui autocelebra se stessa e, al di là della dialettica hegeliana e marxiana, si pone come l'*oltre* della necessità umana del superamento delle necessità. Essa non solo produce mezzi, ma anche scopi; meglio: produce i soli veri e autentici scopi dell'umanità. Il delirio di onnipotenza della tecnica è ancora più grande di quello del potere. Incrementando all'infinito i suoi scopi, in realtà, essa potenzia all'infinito il suo potere, condannando l'umanità ad un'illimitata impotenza. Suo malgrado, si conduce con i suoi passi sul baratro dell'autodissolvimento: l'impotenza estrema dell'umanità imbastisce la via di uscita dal dominio della tecnica, poiché spinge lo svolgimento dell'Occidente al suo terminale. La storia può ora ri-cominciare solo e proprio fuori dallo svolgimento delle catene di odio e aggressività dentro cui l'Occidente, fin dal principio, ha imprigionato mondo e umanità⁷⁷. Regredire verso il principio in cui tutto ha avuto inizio significa esattamente emanciparsi dagli approdi ultimi: aprire la storia ad un altro spazio/tempo. Ed è qui che staccarsi dal mito assume il senso di dissociarsi dall'Occidente, saltando via dai suoi cieli plumbei e dai suoi territori di senso avvelenati. L'Occidente si è votato al fallimento, allo stesso modo con cui hanno fallito e falliscono i suoi critici, trattendosi all'interno delle sue orbite. Ripartire dalle luci dell'Occidente, per valicarne le tenebre: ecco il viaggio e la promessa. Fuori dalle sue tenebre, apparirà con maggiore evidenza quanto straniare, incerte e fioche fossero e siano le luci dell'Occidente. Emergerà quanto il destino dell'umanità non fosse e non sia la guerra o la tecnica, ma un quid che non abbiamo ancora osato pensare e sperimentare, troppo pavidi per sospingerci al di là delle sin troppo timide illuminazioni che qua e là hanno squarciato il corso del tempo. Come dice Severino: *andare oltre* la tecnica esige l'*oltrepassamento* dell'anima dell'Occidente⁷⁸. Significa chiudere col suprematismo filosofico, scientifico e tecnico che non pone alcun limite o vincolo al suo proprio agire, in competizione perpetua con la fede religiosa, a cui contende l'impossessamento dell'anima del mondo.

La stessa poesia è catturata nelle gabbie del nulla erette dalla tecnica. Per salvarsi ed essere salvezza, ha una sola via di scampo: violare il divenire dell'Occidente. Non può più accontentarsi di esserne il canto, l'inno, l'elegia o il lamento che ne celebrano il tramonto o il fallimento: deve partecipare ad una nuova *natalità*⁷⁹. La sua responsabilità è ora quella di sfuggire alla prigionia in cui l'Occidente l'ha ricacciata, costringendola a dimenarsi tra la verità del nulla e il nulla della verità, fino a rendere dolore il destino e destino il dolore. Per far saltare in aria questa prigione, non rimane che tornare all'aspra lotta tra Zeus e Prometeo, per venirne fuori definitivamente⁸⁰. Che è anche un ritornare ad Eschilo, la somma voce con cui si apre la tragedia greca, per saggiare l'intima potenza e l'immensa fragilità degli albori della civiltà occidentale. Proprio nel conflitto tra questa potenza e questa fragilità si gioca la possibilità di una nuova natalità, agendo, grazie ad Eschilo, la grandezza delle origini contro le tenebre degli albori, abbandonando tutti i porti entro i quali si è finora cercato ormeggio. Qui il viaggio e la promessa si stagliano tra due punti limite che si ricongiungono: uscire dalle viscere dell'Occidente, per ricongiungersi con l'anima del mondo, liberandosi, con una sola mossa, sia dei capricci degli Dèi che delle ossessioni degli umani. Ripartire da qui, per la poesia, significa ritornare alla vita primigenia del cosmo, confondersi in essa e di essa farne intimamente parte, senza pretese di rappresentazione e illuminazione. Grazie ad Alceste, Antigone ed Eschilo, possiamo liberarci dai ripiegamenti nel mito e nella tragedia. Ripartire da qui, per gli umani, significa tagliare il cordone ombelicale con la disperazione e il dolore cosmico, proprio facendone esperienza salvifica che trasfigura, trasvaluta e rigenera lo spazio/tempo che la storia dà in dote. Siamo qui all'approdo ad un altro mondo, da cui ricomincia la vita cosmica, ripartendo dalla decontaminazione degli inizi. Ed è questo ricominciamento decontaminante la nuova natalità che si affaccia.

(giugno-agosto 2012)

Note al nono capitolo

¹ Cfr. I. Kant, *Risposta alla domanda: "Che cos'è l'Illuminismo?",* Roma, Editori Riuniti, 1991. Fondamentali, sul punto, anche le osservazioni di M. Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo? Che cos'è la Rivoluzione?,* "Il Centauro", n. 11/12, 1984. Per una riesplorazione incisiva del presente, come categoria e dimensione, cfr. il denso G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico sulla modernità-mondo,* Torino, Bollati Boringhieri, 2008; in part., pp. 89-130.

² Per l'avvio di questo discorso, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Napoli infelice,* in A. Petrillo (a cura di), *Biopolitica di un rifiuto,* Verona, ombre corte, 2009, pp. 246-249.

³ Cfr. G. Vico, *La Scienza Nuova,* Milano, BUR, 1977; E. Canetti, *Massa e potere,* Milano, Adelphi, 1981.

⁴ Questa linea argomentativa sarà sviluppata nei prossimi paragrafi; si rinvia, del pari, a G. Marramao, *op. cit.*, pp. 17-49, 57-67, 157-168.

⁵ Cfr. sul punto, AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2012; AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2014. Dopo la crisi, la crisi* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2014. Sia, altresì, concesso rinviare ad A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II: "Libertà e poteri in transizione", Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2011, cap. XIII: "Esplosioni globali", § 4.

⁶ Sia consentito, in argomento, rinviare ad A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II, cit., cap. XI: "Simboliche globali", §§ 1-7.

⁷ Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 2005; Id., *Metafisica dei costumi*, Milano, Bompiani, 2006.

⁸ Cfr. il pregnante G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, 2^a edizione.

⁹ Cfr. G. Marramao, *La passione del presente*, cit., pp. 17-49; A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico'. Selezione di temi*, vol. II: "Libertà e poteri in transizione", cit., cap. XII: "Dismisure globali", §§ 1-3.

¹⁰ Fondamentale, sul punto, lo scavo critico di D. Zolo: *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma, Carocci, 1998; *La filosofia della guerra umanitaria da Kant a Habermas*, "Iride", n. 27, 1999; *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino, Einaudi, 2000; *Una guerra globale "monoteistica"*, "I-

ride", n. 39, 2003; *Fondamentalismo umanitario*, in M. Ignatieff, *Una ragionevole apologia dei diritti umani*, Milano, Feltrinelli, 2003; *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma-Bari, Laterza, 2006; *L'intervento umanitario armato fra etica e diritto internazionale*, "Jura Gentium", n. 1, 2007; *Globalismo giuridico*, "Jura Gentium", n. 1, 2008; *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del golfo alla strage di Gaza*, Reggio Emilia, Diabasis, 2009; *Tramonto globale. La paura, i diritti, la guerra*, Firenze, Firenze University Press, 2010; *Il nuovo disordine mondiale. Un dialogo sulla guerra, il diritto e le relazioni internazionali*, Reggio Emilia, Diabasis, 2011; *I diritti umani, la democrazia e la pace nell'era della globalizzazione*, "Jura Gentium", n. 1, 2011. Cfr., altresì, A. Petrillo, *I diritti umani: ovvero il discorso della guerra e i racconti della resistenza* (intervista a cura di A. Chiocchi), "Società e conflitto", n. 41/44, 2010/2011; originariamente l'intervista è comparsa in A-A.VV., *Rapporto sui diritti globali 2010. Crisi di sistema e alternative* (a cura di S. Segio), Roma, Ediesse, 2010, pp. 1050-1059.

¹¹ Su queste tematiche, cfr. le edizioni annuali dal 2003 al 2014 del *Rapporto sui diritti globali*, promosso dall'Associazione Società Informazione, con il coordinamento e la cura di S. Segio. Al Rapporto del decennale (2012), citato alla nota n. 5, è allegato un Cd-Rom con la riproduzione integrale di tutti i Rapporti annuali, dal 2003 al 2012.

¹² Cfr. L. Donskis, *Amore per l'odio. La produzione del male nelle società moderne*, Trento, Edizioni Erikson, 2008; Z. Bauman, *Prefazione all'edizione italiana* di L. Donskis, *op. cit.*

¹³ Cfr. AA.VV., *Alla guerra dell'euro*, "Limes - Rivista italiana di geopolitica", n. 6/2011; AA.VV., *Krisis. Passaggio d'epoca e nuovi paradigmi* (a cura di M. Dotti), "Communitas", numero monografico 55/2011; AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), cit.

¹⁴ Per l'impostazione di queste linee di analisi, cfr. AA.VV., *Rapporto sui diritti globali 2012. La Grecia è vicina* (a cura di S. Segio), cit., pp. 579-598. Cfr., inoltre, L. Gallino, *Il finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*, Torino, Einaudi, 2011.

¹⁵ Cfr. E. Canetti, *La coscienza delle parole*, Milano, Adelphi, 1984. Su questo luogo canettiano è acutamente tornato G. Marra-mao, *Contro il potere. Filosofia e scrittura*, Bompiani, 2011, pp. 5-6. Il tema è stato affrontato nel capitolo precedente.

¹⁶ Per l'analisi di partenza di questa fenomenologia, rimangono essenziali: K. Marx, *Il Capitale*, Libro primo, Roma, Editori Riuniti, 2006; G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, Milano, SugarCo, 1997.

¹⁷ Una prima enucleazione di questo livello di analisi, secondo la prospettiva della ricerca qui condotta, sta in A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995. In part. vedi cap. I: "Violenza, rivoluzione, guerra civile, conflitto", § 3.2; cap. II: "Libertà e rivoluzione", § 1; cap. IV: "Paradossi del tempo e frontiere del conflitto", § 10.

¹⁸ Cfr. R. Musil, *L'uomo senza qualità*, Torino, Einaudi, 2005.

¹⁹ Chiaramente, il riferimento è qui a M. Benasayag-G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2005.

²⁰ Il riferimento è al classico E. de La Boétie, *Discorso sulla servitù volontaria*, Milano, Chiarelettere, 2011.

²¹ Su questo nesso, cfr. il denso R. Bodei, *Le logiche del delirio. Ragione, affetti, follia*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

²² Risulta ancora decisivo, per l'analisi di questa problematica, E. Canetti, *Massa e potere*, cit.

²³ Cfr. Omero, *Iliade*, Milano, Rusconi, 2011.

²⁴ Cfr. Erodoto, *Storie*, Roma, Newton Compton, 2010.

²⁵ F. Cassinari, *Tempo e identità. La dinamica di legittimazione nella storia e nel mito*, Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 21-25 e *passim*.

²⁶ Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Milano, Garzanti, 2007. Per una densa ricostruzione delle cosmogonie e delle teogonie, cfr. J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Milano, Cortina Editore, 1998, pp. 119-148.

²⁷ F. Cassinari, *op. cit.*, pp. 22-23 e *passim*

²⁸ Si confronti indicativamente A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

²⁹ Cfr. M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 2010; F. Cassinari, *op. cit.* Sul più generale e complesso rapporto tra ideologia, filosofia e mito, oltre alla classica opera di Jean-Pier Vernant citata alla nota n. 4, cfr. C. Calame, *Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari, Dedalo, 1999; Chiara Bottici, *Filosofia del mito politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

³⁰ Cfr. L. Carrol, *Alice nel paese delle meraviglie*, Milano, Mondadori, 2012.

³¹ S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, vol. I, Bari, Laterza, 1974, pp. 37-38.

³² Cfr. Polibio, *Storie*, 8 voll., Milano, Rizzoli, 2001-2006.

³³ S. Mazzarino, *op. cit.*, p. 38 e *passim*.

³⁴ Cfr. Omero, *Iliade*, cit.; Idem, *Odissea*, Milano, Rizzoli, 2012.

³⁵ "La guerra più antica testimoniata nella storia dell'Occidente è la guerra di Troia. Si tratta di un evento letteralmente *decisivo*, che ha funzionato come spartiacque epocale fra preistoria e storia, fra tradizione orale e cultura scritta. ... In termini generali, si può comunque affermare che l'intera storia dell'Occidente, e la nascita stessa dell'Europa come autonoma realtà politica e culturale, sono una conseguenza diretta di quella guerra" (U. Curi, *Pensare la guerra. L'Europa e il destino della politica*, Bari, Dedalo, 1999, pp. 9-10). Dello stesso Curi, sul tema, rilevano le seguenti osservazioni: "Le gesta di Achille ed Ettore, di Paride e Ulisse - quel susseguirsi incessante di combattimenti e duelli descritti nell'*Iliade* - imprimono alla *storia* dell'Europa lo stesso sigillo già affiorato nella *mitologia* dell'Europa: in principio è la guerra ... La genesi di Europa si presenta, insomma, quale diretta conseguenza di un conflitto che separa, ma anche dà forma, scinde, ma con ciò stesso conferisce statuto di realtà culturalmente autonoma a ciò che in precedenza viveva nel crogiolo dei traffici marinari e dei commerci, di un mondo variopinto ed eterogeneo, in cui si mescolavano e si fondevano i mondi, ancora indistinti, dell'Est e dell'Ovest. L'atto generativo di Europa, ciò che la costituisce come realtà distinta, ciò che la fa essere come entità dotata di precisi confini e di una peculiare identità, è una guerra, una grande guerra, la prima grande guerra di una serie pressoché ininterrotta di guerre e discordie che da quel momento avrebbero contrapposto Oriente e Occidente" (p. 25). Sulla stessa linea interpretativa A. Semeraro: "... l'*Iliade c'est nous*; ci abita dentro con l'umana interminabile, commedia delle passioni contrastanti e devastanti, mai vinte al gioco della ragione nel millenario suo sgomitolarsi. La guerra di Troia fu la prima guerra tra Occidente e Oriente, quattro-cinquecento anni prima che Omero col suo racconto risvegliasse l'onore dei suoi contemporanei" (*Omero a Baghdad. Miti di riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2005, pp. 15-16). Ma possiamo reperire un ancora più illustre precedente: "Come la guerra troiana è l'inizio della realtà della vita greca, così Omero è il libro fondamentale per l'inizio della rappresentazione spirituale" (G. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firen-

ze, La Nuova Italia, 1963, III, p. 6). Altrove Hegel celebra la vittoria degli Achei sui Troiani come "la legittima vittoria, sulla scena politica mondiale, del principio superiore su quello inferiore ... il trionfo che la misura europea, la bellezza individuale limitantesi riporta sullo splendore asiatico, sulla pompa di una unità patriarcale" (*Estetica*, Torino, Einaudi, 1967, p. 1188). Significativo è che la guerra non solo domina la scena dell'*Illiade*, ma è anche: "lo sfondo sul quale sono ambientati e si svolgono quasi tutti i poemi della letteratura occidentale: l'*Eneide*, la *Chanson des gestes* e l'epopea carolingia, i poemi cavallereschi, i primi "romanzi", la *Gerusalemme liberata*, l'*Orlando furioso*, il *Cid campeador*, la saga dei Nibelunghi" (U. Curi, *op. cit.*, p. 13). Che l'*Illiade* sia il poema epico della guerra è stato chiarito anche da P. Vidal-Nacquet, *Il mondo di Omero*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 37-47. Sulla cultura e sui codici simbolici dell'eroe e del guerriero, presso i Greci, interessanti osservazioni si trovano in Eva Cantarella, *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Milano, Feltrinelli, 2008, pp. 28-35.

³⁶ Oltre al testo di U. Curi richiamato alla nota precedente, sul tema cfr., più in generale, A. Scurati, *Guerra: narrazioni e culture nella tradizione occidentale*, Roma, Donzelli, 2003. Osserva Scurati che, nei Greci, la guerra "in quanto fenomeno umano totale" è "dimensione capace di fondare un sistema culturale" e, pertanto, l'ideale eroico è da considerare "quale nucleo della loro ideologia guerriera" (p. 10).

³⁷ Cfr. A. Scurati, *op. cit.*, pp. 5 ss.

³⁸ Cfr. Eraclito, *Testimonianze, imitazioni e frammenti* (a cura di M. Marcovich-R. Mondolfo-L. Taràn), Milano, Bompiani, 2007. Per parte sua, A. Tonelli ha puntualmente osservato che Occidente e Oriente si trovano mirabilmente ricongiunti nella sapienza di Eraclito (*Introduzione a Eraclito, Dell'origine*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 9, 14-19).

³⁹ C. Maurice Bowra, *L'esperienza greca*, Milano, Il Saggiatore, 1996, pp. 45-49.

⁴⁰ Maria Grazia Ciani, *Il tempo degli eroi*, Introduzione ad Omero, *Illiade*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 9-51.

⁴¹ Osserva con acume G. Marramao: «L'opposizione di Asia ed Europa, radicata nell'autoscienza greca sin da Erodoto, è rimasta estranea alle civiltà dell'Estremo Oriente fino a quando esse non sono state investite dal processo di colonizzazione e modernizzazione occidentale ... Ma il fatto che la Ragione occidentale sia inconcepi-

bile senza quella polarità interna, e dunque chiami in causa la necessità del riferimento all'Altro ai fini della propria autoidentificazione simbolica, conferisce all'atto autoascrittivo del "primato" compiuto dall'Occidente un significato che non è di mera supremazia gerarchica ma al tempo stesso anche di inconsapevole dipendenza. Una dipendenza inscritta sin dalle origini nella natura speculare della relazione interna alla diade» (G. Marramao, *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003, pp. 59-60). Che l'Europa, quasi contro la sua volontà ideologica, sia luogo di ibridazioni e contaminazioni è ben evidenziato da Marramao in un successivo e altrettanto importante libro: *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, pp. 200-203.

⁴² In una direzione di ricerca simile già Eva Cantarella, *op. cit.*, pp. 108-112; ma in una prospettiva di analisi non convergente con quella che stiamo qui tentando.

⁴³ Per una descrizione sintetica, ma efficace, del passaggio in questione, cfr. Marta Sordi, *Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica: il modello greco e il modello romano*, in G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, Roma, L'ERMA di Bretschneider, 2001, pp. 17 ss. Sullo specifico ruolo che la problematica ha in Isocrate, cfr. Cinzia Bearzot, *Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate*, in G. Urso (a cura di), *op. cit.*, pp. 47-63. Isocrate, come è unanimemente riconosciuto, è stato tra i primi a sollevare la problematica del concetto politico di Europa: cfr. A. Momigliano, *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei*, "Rivista di Filologia e d'Istruzione classica", LXI, fasc. 4, 1933; S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*, Firenze, 1947. Appare assai sintomatico che la definizione di questo concetto politico avvenga al tempo delle guerre persiane. Il saggio di Momigliano del 1933 è stato successivamente raccolto in A. Momigliano, *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, vol. I, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1966, pp. 489-497. Un riferimento ineludibile, sul tema, rimane il classico F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 1961.

⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Politica*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁴⁵ Cfr. A. Marini, *Husserl, Heidegger, Europa*, Milano, Mimesis, 2002, pp. 213-214; G. Marramao, *La passione del presente*, cit.,

pp. 157-167. L'opera di Aristotele che rileva, sul punto, è *Politeia*, I, VII, 1327b.

⁴⁷ A. Marini, *op. cit.*, p. 213.

⁴⁷ Le idee sviluppate in questa parte del lavoro discendono da un confronto, per me assolutamente illuminante, con Luisa Bocciero, avente per oggetto il corso "Immagini dell'identità e dell'alterità nell'arte e nella letteratura" da lei tenuto presso l'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli, Anno Accademico 2009-2010. Di quel prezioso interscambio, avvenuto nell'autunno del 2010, voglio ancora una volta ringraziarla, con grande affetto e amicizia. L'edizione dell'*Odissea* è già stata indicata; non rimane che fornire quella della tragedia di Euripide, *Alcesti*, in *Tragedie*, vol. I, Torino, Utet, 2000.

⁴⁸ Ricordiamo la trama essenziale della tragedia di Euripide. Alcesti è profondamente innamorata di Admeto, argonauta e re di Fere in Tessaglia. Il dio Apollo era grande amico e protettore di Admeto e una volta scoperto che al re, fresco sposo di Alcesti, rimaneva poco tempo ancora da vivere, si recò dalle Moire (dee del destino), chiedendo loro di scongiurarne la morte. Le Moire accettarono, ma posero come condizione che un altro scegliesse di morire al posto suo. Solo Alcesti si offrì di immolarsi al posto del marito e, così, finì agli Inferi. Persa Alcesti, Admeto stava smarrendo il desiderio di vivere, allorché Eracle si trovò a passare per Fere. L'eroe mitico si commosse per il destino di Alcesti e decise di scendere agli Inferi, dove convinse Thanatos, dopo un'aspra lotta, a lasciare che Alcesti facesse ritorno tra i viventi. Negli anni Trenta, una ricostruzione critico-genealogica del mito di Alcesti e della tragedia di Euripide è stata fornita da A. Momigliano, *Il mito di Alcesti ed Euripide*, in *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni Storia e Letteratura, 1969 (ed. originale 1931). Da vedere anche la lettura critica che della tragedia di Euripide ha fornito J. Kotto, *Divorare gli Dèi. Un'interpretazione della tragedia greca*, Torino-Milano, Pearson Italia SpA, 2005, pp. 100-133. Sulle origini folkloriche del mito e sulle sue mutazioni di senso nel corso del tempo, cfr. Maria Pia Pattoni, *Introduzione a Maria Pia Pattoni (a cura di), Euripide, Wieland, Yourcenar, Raboni. Alcesti. Variazioni del mito*, Venezia, Marsilio, 2006.

⁴⁹ Abbiamo tentato di rispondere alla domanda espressa da A. Momigliano: "Perché Alcesti muore?" (*op. ult. cit.*, pp. 174-178). Diversamente da lui, però, non abbiamo cercato di dare ragione

della scelta di Alceste, attraverso una lettura esegetica e critica della tragedia di Euripide; abbiamo, invece, ritenuto che le motivazioni della scelta risiedessero nel profondo della stessa figura mitica di Alceste che, a suo modo, genera, plasma e trascende la tragedia e la stessa razionalità poetica di Euripide. La questione che ci è parsa assumere maggiore rilievo è il triangolo ermeneutico mito/poesia/realtà, intorno cui abbiamo fatto scorrere l'indagine. Non possiamo dimenticare, del resto, che le tragedie erano rappresentate in pubblico e il popolo si sentiva chiamato e accolto da esse, perché effondevano nella realtà un sentimento mitico-religioso che proprio dalla realtà avevano ricavato e rielaborato. Per quanto riguarda, più da vicino il mito di Alceste, Platone va dritto al cuore del problema: "Soltanto gli amanti giungono a morire per l'altro. Non solamente uomini, anche donne. Figlia di Pelia, Alceste ne ha dato ai greci un esempio luminoso. Lei sola acconsentì a morire al posto dello sposo che pure aveva padre e madre. Grazie alla forza dell'amore la sua figura si elevò talmente, da far apparire quelli estranei al loro figlio, senza legami con lui se non di nome. Così avendo agito, il suo gesto è risultato stupendo agli occhi degli uomini, ma anche degli dèi. A ben pochi essi concedono che le loro anime vengano richiamate in vita dal profondo Ade, dopo la morte. Fra tanti eroi distintisi per le loro imprese, tale privilegio fu accordato ad Alceste, in virtù dell'ammirazione destata dal suo atto. Fino a tal segno, sono in onore tra gli dèi dedizione e coraggio al servizio dell'amore" (*Simposio*, 179b-d). Sul carattere terapeutico, ermeneutico e salvifico del mito, cfr. A. Semeraro, *Omero a Baghdad*, cit.

⁵⁰ Su questo campo tematico, ineludibile E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano, 1974.

⁵¹ In questo senso, coglie nel segno M. Cacciari, allorché parla di *mistica dell'amore onni-accogliente* [*Ouverture - Lo scandalo della Croce, la gioia del Paradiso*, in Chiara Bertoglio (a cura di), *Per Sorella Musica. San Francesco, il Cantico delle creature e la musica del Novecento*, Torino, Effatà Editrice, 2009, pp. 154-155].

⁵² *Ibidem*, p. 154.

⁵³ Su questa fenomenologia patologica interessanti osservazioni si trovano in A. Semeraro, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵⁴ Sofocle, *Antigone*, in *Le Tragedie*, Milano, Mondadori, 2007.

⁵⁵ Forniamo, in proposito, una bibliografia minima, dalla quale sarà agevole ricavare riferimenti più estesi: Rossana Rossanda, *An-*

tigone ricorrente, Saggio introduttivo a Sofocle, *Antigone*, Milano, Feltrinelli, 1988; G. Steiner, *Le Antigoni*, Milano, Garzanti, 1990; G. Pontara, *Antigone o Creonte. Etica e politica nell'era atomica*, Roma, Editori Riuniti, 1990; Id., *Antigone o Creonte. Etica e politica, violenza e nonviolenza*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2011; Maria Zambrano, *La tomba di Antigone. Diotima di Mantinea*, Milano, La Tartaruga, 1995; Maria Grazia Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, Venezia, Marsilio, 2000; Adriana Cavarero, *Antigone*, in *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 17-62; P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli, 2001; Pina De Luca, *Antigone pietosa*, in *Il logos sensibile di Maria Zambrano*, Soveria Mannelli (Cz), Rubettino, 2004, pp. 67-91; B. Moroncini, *Il sorriso di Antigone*, Napoli, Filema, 2004; Maria Chiaia, *Sulle orme di Antigone*, Roma, Studium, 2009; Anna Maria Belardinelli-G. Greco, *Antigone e le Antigoni*, Milano, Mondadori Education, 2010; Giulia Paola Di Nicola, *Nostalgia di Antigone*, Torino, Effatà, 2010; AA.VV., *Le ragioni di Antigone*, Assisi, Cittadella, 2011; Marina Manciocchi, *Antigone e le trame della psiche*, Roma, Edizioni Magi, 2012; Sotera Fornaro, *Antigone. Storia di un mito*, Roma, Carocci, 2012; G. Salonia, *La grazia dell'audacia. Per una lettura gestaltica dell'Antigone*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2012.

⁵⁶ Maria Zambrano, *op. cit.*, p. 45. Sul punto, cfr. le dense e acute osservazioni di Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata: Maria Zambrano e i suoi insegnamenti*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editore, 2004, pp. 96-116. Nell'incedere del nostro discorso, tuttavia, ci discosteremo non lievemente sia dalla profonda posizione della Zambrano che dalla ricostruzione della Buttarelli.

⁵⁷ Ciò ci pare riscontrabile sia in Sofocle che in Anouilh e Brecht. Le rielaborazioni della tragedia di Antigone operate da Anouilh e Brecht sono reperibili in Maria Grazia Ciani (a cura di), *Antigone. Variazioni sul mito*, cit. Per l'interpretazione, invece, della contraddizione tra Antigone e Creonte come conflitto tra legge non scritta (etica) e legge della polis (politica), esemplari le tesi ricostruttive di G. Pontara, *Antigone o Creonte*, cit.

⁵⁹ Cfr. per tutte, Luce Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *L'etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1985; Id., *Donne divine e Il genere femminile*, ambedue in *Sessi e genealogie*, Milano, La Tartaruga, 1989, rispettivamente pp. 67-86 e 123-143.

⁵⁹ Luce Irigaray, *Donne divine*, cit. Qui vengono meno anche le classiche interpretazioni di Hölderlin ed Hegel della tragedia di Sofocle. Come è noto, Hölderlin imputa ad Antigone un peccato di unilateralità, per aver contrapposto il mondo umano a quello divino, smarrendo, così, il percorso di trascendenza dall'umano al divino e il movimento di ritorno del secondo nelle viscere del primo [*Sul tragico* (a cura di R. Bodei), Milano, Feltrinelli, 1980, in part. pp. 70-71, 77]. Per parte sua, Hegel eredita e, in un certo senso, canonizza la separazione uomo/donna e quella correlata politica/famiglia, relegando la donna alla vita familiare, interdicendole l'accesso alla politica (*Fenomenologia dello spirito*, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1963, pp. 7 ss.; *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari, Laterza, 1979, pp. 177 ss.).

⁶⁰ Luce Irigaray, *Il genere femminile*, cit., p. 129.

⁶² Per una densa rivisitazione di alcuni capisaldi della tematica del corpo nella cultura occidentale, cfr. Adriana Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, cit., con cui non sempre si concorda, in specie in riferimento alla figura di Antigone.

⁶² M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 47.

⁶³ *Ibidem*, pp. 49-50. Anche su queste pieghe del discorso della Zambrano si è con acume intrattenuta Annarosa Buttarelli, *Una filosofa innamorata*, cit., pp. 103-104.

⁶⁴ Su questo complesso di temi, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *Dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*, Associazione culturale Relazioni, Avellino, 2010; segnatamente, capp. XV-XIX.

⁶⁵ Per lo sviluppo di questo ordine di discorso, si rinvia ai capitoli precedenti.

⁶⁶ Il primo ad attribuire un significato negativo al mito è stato Pindaro: "molte cose stupefacenti, ma spesso al di là del vero la voce che corre tra gli uomini ci svia: storie ricamate di cangianti menzogne (*mythoi*)" (*Olimpica I*, 28-30, in *Olimpiche*, Milano, Rizzoli, 1999). Per una rassegna del significato di mito in alcuni dei più importanti pensatori che se ne sono occupati, si rinvia a E. Franzini (a cura di), *All'inizio era la favola. Scritti sul mito*, Milano, Guerini e Associati, 1988; L. Lotito (a cura di), *Il mito e la filosofia*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2003. In ogni caso, sull'argomento, irrinunciabili sono perlomeno: K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia antica*, Milano, Il Saggiatore, 1963; C. Lévi-Strauss, *Mitologica*, IV voll., Milano, Il Saggiatore, 1964-68; Id., *Mito e significato*,

Milano, Il Saggiatore, 1980; P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Bologna, Il Mulino, 1970; F. Jesi, *Mito*, Milano, ISEDI, 1973; J.-P. Vernant- P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1977; J.-P. Vernant, *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, Einaudi, 1981; R. Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1983; M. Eliade, *Mito e realtà*, Roma, Borla, 1985; M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2000; G. Dumézil, *Riti e leggende del mondo egeo*, Palermo, Sellerio, 2005; J. Ries, *Il mito e il suo significato*, Milano, Jaka Book, 2005.

⁶⁷ Una profonda investigazione del rapporto tra ragione filosofica e ragione poetica, su cui non sempre si converge, è stata fornita da Maria Zambrano, *Filosofia e poesia* (a cura di Pina De Luca), Bologna, Pendragon, 2002. Nell'opera appena citata, la Zambrano, sulla scorta del platonico "mito della caverna" (*Repubblica*, libro VII, 514b-520a), riconduce lo scarto tra filosofia e poesia anche allo strappo istituitosi tra meraviglia e violenza (pp. 31-32). La *Repubblica* (libro X), come è noto, è anche il testo illustre in cui Platone emette la sua severa condanna contro la poesia.

⁶⁸ Sul pensiero poetante, ineludibili le seguenti opere di M. Heidegger: *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968; *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973; *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988, con le quali non sempre si concorda. Più in generale, cfr. A. Prete, *Il demone dell'analogia. Da Leopardi a Valery: studi di poetica*. Milano, Feltrinelli, 1986; Id., *Il pensiero poetante. Saggio su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1996; Id., *Finitudine e infinito. Su Leopardi*, Milano, Feltrinelli, 1998; Id., *Il deserto e il fiore. Leggendo Leopardi*, Roma, Donzelli, 2004; E. Severino, *Il nulla e la poesia: alla fine dell'età della tecnica, Leopardi*, Milano, Rizzoli, 1990; Id., *Leopardi: poesia e filosofia nell'età della tecnica*, in S. Neumeister-R. Sirri (a cura di), *Leopardi. Poeta e pensatore/Dichter und Denker*, Napoli, Guida, 1997, pp. 497-512; S. Natoli-A. Prete-P. Rota, *Percorsi di lettura sul pensiero leopardiano*, Milano, Mondadori, 1998; A. Perli, *Oltre il deserto. Poetica e teoretica di Michelstaedter*, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, 2009; F. Dainotti, *Il pensiero poetante. Enigma*, Torino, Genesi Editrice, 2010; Giulia Santi, *Sul materialismo leopardiano. Tra pensiero poetante e poetare pensante*, Milano, Mimesis, 2011.

⁶⁹ J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, cit., p. 125.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 129.

⁷¹ J.-P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, Roma, Donzelli, 2009, p. IX.

⁷² Il tema è diffusamente discusso in A. Chiocchi, *Dilemmi del 'politico', vol. II, Libertà e poteri in transizione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010; segnatamente, capp. XI-XIII.

⁷³ La prospettiva che, seppur incidentalmente, inizia a saggiare questo territorio di ricerca è stata aperta da Maria Zambrano, *La confessione come genere letterario*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, pp. 8-9, 24-25. Il tema del racconto come custode del tempo è specificamente presente in P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. III, *Il tempo raccontato*, Milano, Jaka Book, pp. 46 ss. Per Ricoeur, ancora di più, il tempo è pensabile solo attraverso il racconto che, così, diventa custode anche dell'identità.

⁷⁴ Maria Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996, pp. 21-22. Sul punto, sono molto importanti anche le considerazioni che Maria Zambrano articola sul tema della "ragione poetica", per le quali si rinvia a: C. Ferrucci, *Le ragioni dell'altro: arte e filosofia in Maria Zambrano*, Bari, Dedalo, 1995; A. Savignano, *Maria Zambrano. La ragione poetica*, Genova, Marietti, 2004.

⁷⁵ Intorno agli universali e alla parabola della storia della cultura occidentale (dal dominio del logos al dominio della tecnica), si segnala la più che decennale ricerca di E. Severino: *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980; *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981; *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982; *Il parricidio mancato*, Milano, Adelphi, 1985; *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Adelphi, 1988; *La filosofia futura*, Milano, Rizzoli, 1989; *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992; *Il destino della tecnica*, Milano, BUR, 1998; *Crisi della tradizione occidentale*, Milano, Marinotti Edizioni, 1999; *Dialogo su diritto e tecnica*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Téchne. Le radici della violenza*, Milano, RCS Libri, 2002. Sull'insieme di questi temi, assai utili anche U. Galimberti (allievo di Severino): *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002; *Il tramonto dell'Occidente*, Milano, Feltrinelli, 2005.

⁷⁶ E. Severino, *Il parricidio mancato*, cit., p. 126. Per Severino, la fede filosofica negli immutabili si converte in presupposizione del divenire, in base a cui il logos può obliare il niente da cui germina e a cui è condannato. Il cammino tragico dell'Occidente è, così, segnato fin dall'origine. Ecco perché egli ritiene che il dominio

della tecnica non è arginabile da alcunché, fino a quando si rimane confinati entro l'orbita che l'Occidente ha già scritto e descritto. In maniera stringata, ma incisiva, sostiene che, per andare oltre le false e complementari necessità del divenire e della tecnica, occorre collocarsi "al di fuori dallo svolgimento dell'Occidente" (*Conversazione con M. Capanna, Appendice a M. Capanna, Coscienza globale. Oltre l'irrazionalità moderna*, Baldini Castoldi Dalai Editore, 2006, p. 150). Su questo tema, i contributi più puntuali di Severino sono: *La filosofia futura*, cit.; *A Cesare e a Dio*, Milano, Rizzoli, 1983; *La strada*, Milano, Rizzoli, 1983.

⁷⁷ Cfr., in part., E. Severino, *Il destino della tecnica*, cit. In questo testo, Severino si rifà molto all'opera di A. Toynbee, *Il mondo e l'Occidente*, Palermo, Sellerio, 1992 (ma 1953), di cui apprezza i meriti, sottolineandone, però, le non lievi lacune.

⁷⁸ E. Severino, *Téchne*, cit., edizione del 2010, *Prefazione* del 2002.

⁷⁹ Per una prima esplorazione in tale direzione, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi: a) *Dilemmi del 'politico', vol. III, Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*, Associazione culturale Relazioni, Avellino, 2010; segnatamente, capp. XVI e XIX; b) *Natalità*, in *Dialoghi interiori. Poesie 1983-2009*, I edizione, Villalba di Guidonia (Rm), 2010, pp. 55-77; c) *Natalità*, in *Dialoghi interiori. Poesie 1983-2012*, II edizione, Licenza Creative Commons, 2012, pp. 71-102.

⁸⁰ Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tutte le tragedie*, Roma, Newton Compton, 2012. Sulla grandezza di Eschilo, nella storia della cultura occidentale, ha ripetutamente insistito Emanuele Severino, associandolo soprattutto a Leopardi: cfr. le opere di Severino, a più riprese, citate nelle note precedenti.

