

Passi

Antonio Chiocchi

PER UNA PO-ETICA DEL LINGUAGGIO
TRA POESIA, ETICA E LINGUAGGIO



Antonio Chiochi
Per una po-etica del linguaggio
Tra poesia, etica e linguaggio

febbraio 2017
Antonio Chiochi



Licenza Creative Commons

www.cooperweb.it/zigzagando

PER UNA PO-ETICA DEL LINGUAGGIO TRA POESIA, ETICA E LINGUAGGIO

di Antonio Chiocchi

1. Critica dell'ontologia poetica

Possiamo condividere, sul punto, la critica sferrata da A. Machado alla "poesia pura", per il suo carattere *desoggettivizzante*, *stemporalizzante* e *disumanizzante* che, mentre marginalizza la vita, esalta la glacialità del concetto¹. Le idee e le immagini della filosofia segnano qui la morte della poesia². All'inverso, il pensiero poetante invade il campo di azione della riflessione filosofica, correndo il rischio di staccarsi del tutto sia dalla poesia che dalla filosofia, producendo un insolito ibrido che dissecca entrambe. Osserva con acume la De Luca che — come Machado — la Zambrano è lontana, se non fieramente critica, della poesia pura e/o filosofeggiante:

Da questo María Zambrano rimane lontana, così come rimane lontana da quel pensare *proprio* della poesia che nella forma trova svolgimento. La sua riflessione non è volta ad individuare e descrivere un pensiero della poesia, quanto a riconnettere poesia e pensiero riattivando "l'impeto appassionato" che la poesia ha trattenuto per sé e di cui il pensiero è divenuto privo. Si tratta di ristabilire, in un lavoro che non è restauro, il tratto reciso di poesia e poesia è ciò non può accadere emancipando la poesia da se stessa fino a farla diventare mimetica alla filosofia. La poesia ha bisogno di conservare il proprio scarto rispetto alle forme acquisite del pensiero occidentale, senza che tale scarto sia segno di un'approssimazione e di un'insufficienza che non conosce evoluzione. E se evoluzione deve darsi, non è per raggiungere il *come* del pensiero ma perché vi sia *altro* pensiero, un pensiero che sia spazio di nascite³.

Qual è, allora, il nesso che va istituito — se un nesso deve sussistere — tra poesia e filosofia? E quale il linguaggio? E quali l'etica e l'estetica? Come si è visto nelle pagine precedenti, questi sono temi che affiorano e si stratificano nella poetica e nella poesia di Emily, in una maniera assolutamente a-sistemica. E questo è un bene, poiché siamo messi nelle migliori condizioni, per sfuggire ad ogni tipo di condizionamento e, quindi, poterci esporre a tutte le assonanze/dissonanze possibili e necessarie, tra le quali quelle tra Emily e María Zambrano sono tra le più suggestive e produttive. Muoviamo qui le mosse dalla Zambrano per continuare, in realtà, il cammino di Emily; cammino che devieremo verso universi che ella non aveva sondato.

Facciamo scattare il primo passo da questa considerazione della Zambrano:

La metafora della visione intellettuale è stata finora la forma più decisiva e fondata-

¹ A. Machado; "Questa lirica disoggettivizzata, disumanizzata, per usare una felice espressione del nostro Ortega y Gasset, è il prodotto di un'attività più logica che estetica e solo una critica superficiale non riuscirà a scoprirci la matassa di concetti che racchiude il suo labirinto di immagini. Perché oggi come ieri le immagini indicano intuizioni o rivestono concetti, *tertium non datur*; ma ogni intuizione è impossibile al margine dell'esperienza vitale di ogni uomo" *Prose*, Roma, Lerici, 1968, p. 61; cit. da Pina De Luca, *Introduzione a María Zambrano, Filosofia e poesia*, Bologna, Pendragon, 2005, p. 17). Interessanti sono le considerazioni che la De Luca, sul punto, articola, individuando un profondo legame tra Machado e la Zambrano: «Purezza che è ottenuta proprio nell'astrazione dalla cosa, nel revocarne la presenza nella perfezione cristallina della costruzione. In ciò la poesia giunge ad essere *come* il pensiero e Valery è poeta compiendo il medesimo gesto del filosofo, cioè decidendo, *come* questo, di essere "colui che lascia tutto". Ma per Valery lasciare è ricerca di nuove vie lungo le quali qualsiasi fedeltà è inessenziale, anzi se fedeltà vi può essere, la sua realizzazione passa per una pratica infedele. La poesia di Valery sarà il paradosso di una purezza che, ottenuta attraverso un lavoro di prosciugamento e rarefazione, restituisce per intero le impurità e le eccedenze da cui si è separata» (*op. cit.*, pp. 17-18). L'espressione "colui che lascia tutto" e il suo senso è dalla De Luca mutuata da María Zambrano, *I beati*, Milano, Feltrinelli, 1992, p. 54.

² Così anche E. Canetti: "Molti filosofi sono la morte del Poeta" (*La tortura delle mosche*, cit., p. 34).

³ P. De Luca, *op. cit.*, p. 18.

tale della conoscenza, mentre il *cuore* è stata l'entità che più implacabilmente si è vista condannata all'esilio, quella che più rapidamente è stata espulsa dall'area visibile della vita colta⁴.

Secondo Colli, la dissociazione tra conoscenza razionale e cuore ha preso inizio con la crisi della tragedia⁵, entro il cui seno tra *pensare* e *sentire* sussisteva ancora un legame profondo ed enigmatico che, proprio per questo, era ricco di implicazioni conoscitive e di tensioni interne che si nutrivano nel grembo della vita, a cui non facevano mancare la loro cura, pur tra contraddizioni ricorrenti. Il punto di passaggio e, insieme, di svolta è segnato dalla filosofia di Platone, a partire da cui il cuore è stato sospeso dalla ragione, la quale ha oscurato del tutto la vita interiore e, con essa, la poesia⁶. E, tuttavia, la Zambrano nel rimarcare la sua distanza da Platone, lo mantiene come ineludibile punto di riferimento⁷. L'assunzione le serve per perseguire uno scopo precipuo: compiere il viaggio che Platone aveva invalidato, dirigendosi verso il tempo in cui: "Ci deve essere stato un momento iniziale in cui sentire e patire non erano separati"⁸. Trovare questo istante iniziale è possibile, se si indaga più a fondo il campo delle differenze specifiche e delle assonanze che, pur involontarie, permangono tra filosofia e poesia:

Qual era la differente maniera di possedere la cosa da cui non nasceva alcuna violenza filosofica? Qual era questo possesso dolce e inquieto che placa ma che non basta? Sappiamo che si chiamò poesia e forse ebbe anche altri nomi che il tempo avrà cancellato. Da allora il tempo si divise, solcato da due sentieri⁹.

Ancora:

Il filosofo vuole possedere la parola, diventarne il padrone. Il poeta ne è lo schiavo, si consacra e si consuma in essa. Si consuma per intero; fuori dalla parola non ha esistenza, né vuole averne. Vuole, vuole delirare, perché nel delirio la parola germoglia in tutta la sua purezza originaria. Bisogna pensare che il primo linguaggio fu una forma di delirio. Miracolo verificato nell'uomo, annuncio, nell'uomo, della parola. Verifica di fronte alla quale l'uomo, già poeta, non poté che dire: "Si faccia in me". Si faccia in me la parola e che io non sia altro che la sua sede, il suo veicolo. Il poeta è consacrato alla parola; il suo unico fare è questo farsi in lui. Perciò il poeta non prende alcuna decisione e anche per questo è irresponsabile. [...]
Non sa quel che dice¹⁰.

L'uomo nasce *poeta* e i suoi primi linguaggi sono *poetici*¹¹. Neppure la divisione del tempo in due sentieri ha potuto scalfire la luce della poesia e ridurne al silenzio la voce. Ne ha acutizzato i tormenti, le irresolutezze e le "crisi di identità": questo sì. La memoria del linguaggio poetico non è mai morta del tutto: qualche volta si è assopita e altre è stata tradita. Sovente, se non sempre, i linguaggi del potere l'hanno offesa e umiliata, se non reclusa in spazi alienanti e

⁴ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996, pp. 45-46.

⁵ G. Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1983, pp. 13-14.

⁶ In un certo senso, il sospetto e l'avversione di Platone ai moti e alle passioni dell'anima si coronano compiutamente nel percorso che va dal cogito cartesiano al neopositivismo logico del Novecento, sul cui finire hanno ripreso nuova lena con le neuroscienze, in contesti di rimozione pervasiva delle emozioni e dei sentimenti ancora più preoccupanti. Sulla condanna platonica della poesia, si sofferma particolarmente María Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., pp. 29-31, 54-62, 68-79.

⁷ Sulla lettura della "doppiezza di Platone" fornita da M. Zambrano, cfr. P. De Luca, *op. cit.*, pp. 19-22.

⁸ M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 93. Sul tema, soccorrono ancora le osservazioni di Pina De Luca, *op. cit.*, pp. 23 ss. Della De Luca è ancora più decisivo *Il logos sensibile di María Zambrano*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli (Cz), 2004. Si rimanda alle due opere appena citate della De Luca, anche per un pregnante scandaglio del "realismo spagnolo" (Unamuno su tutti), dal cui porto María Zambrano ha levato l'ancora. Della Zambrano corre qui obbligo, perlomeno, richiamare *Unamuno*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.

⁹ M. Zambrano, *Filosofia e poesia*, cit., p. 32.

¹⁰ *Ibidem*, p. 54.

¹¹ Dobbiamo a G. Vico una rigorosa articolazione di questo discorso, di cui un'eco avvertiamo nelle parole della Zambrano, su cui fra poco ritorneremo. Sul punto, si rinvia ad A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza Nuova" di G. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996, pp. 23-26.

tempi coatti. Il linguaggio della poesia ci pone di fronte alla nostra *illimitata povertà*, non per far risplendere, per contrasto, la sua straordinaria ricchezza: il poeta ci dice Emily, è ignaro della sua parte, al punto di essere per sé un *tesoro* inviolabile al tempo¹². È vero: il poeta non sa quel che dice. Ma non lo sa, perché non è lui a *dire* la poesia: piuttosto, è *detto* dalla poesia. Dichiara la sua responsabilità non di fronte al suo essere poeta che, di per sé, non può elevarlo al linguaggio straordinario. Non esiste un'equazione tra poeta e linguaggio poetico. Non nel poeta esiste e vive la poesia, ma nel linguaggio poetico che si fa vita e soffre, gioisce e si dispera, inabissa ed eleva. La poesia è il linguaggio straordinario della meraviglia e della scoperta, dell'innamoramento e del dolore, dell'empatia con i sentimenti e il loro esistere dialogante. Non tutti i poeti hanno in dote queste qualità e molti di loro, anzi, le qualificano in negativo. È vero: il poeta è *consacrato* alla parola, ma di essa non è schiavo, anche perché la parola poetica è ben al di là della parola ordinaria. Il poeta come non può essere schiavo della parola ordinaria, così non può essere soggiogato dalla parola poetica. Il linguaggio poetico è la quintessenza della rivolta contro tutte le catene linguistiche. Non vi può essere una po-etica del linguaggio, se la poesia rimane schiava della parola. L'astuzia della filosofia — che si pensa e pone come sovrana della parola — sta anche nella conseguenza indubitabile e inevitabile di rendere, così, il poeta prigioniero della parola, dissolvendo ogni sua responsabilità verso la poesia. In tali condizioni, la po-etica del linguaggio si smaterializza come un'ombra evanescente e arrocchisce fino a diventare suono e segno inarticolati. La formidabile leva che ci consegna Emily ci consente di sollevare la poesia contro il dominio del linguaggio filosofico e, contemporaneamente, avversare i clichés delle teoriche e retoriche poetiche. Una poesia schiava della parola è pericolosamente assonante e consonante con la signoria della filosofia, poiché non ha più memoria del suo potere creativo e performativo: si lascia dire, anziché dire in proprio. Il poeta deve essere sempre *irresponsabile* verso se stesso, in quanto poeta; ma sempre *responsabile* verso la poesia, in quanto poesia. Nel farsi e nello scorrere di questa assunzione di responsabilità, si forgia la po-etica del linguaggio come responsabilità nei confronti del mondo e dei viventi: per la loro libertà e felicità. Cercando di dire meglio: la poesia non è responsabile della libertà e della felicità del mondo e dei viventi, ma è all'interno della ricerca di questa libertà e felicità che può e deve piantarsi come uno dei semi ingravidanti del tempo. Rimanendone fuori, muore o, al massimo, si spaccia come arte pura.

Se quanto precede ha un senso veritiero, il filosofo non può sfuggire al tempo e nella fuga costruire il suo *essere* assolutamente libero; al contrario, nella fuga, rompe la comunione col mondo e con i viventi. È nel tempo, assumendone la responsabilità e cogliendone le infinite aperture, che il filosofo ritorna umano al pari degli altri umani, ricongiungendosi con loro e convivendo con tutte le specie viventi: nel tempo, egli non perde la sua individualità, ma la arricchisce e la moltiplica esponenzialmente, dando luogo a nuove forme socio-umane e a nuovi linguaggi¹³.

¹² Si rileggano, in questa luce, i versi della *Poesia 448*, in E. Dickinson (cura di M. Guidacci), Milano, Fabbri Editori, 1997. Sul punto, si veda A. Chiochi, *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, "Zigzagando – Letteratura e dintorni", Passi, 2017, in part. p. 42 e nota n. 107; URL: www.cooperweb.it/zigzagando/solitudine-tempo-estasi.pdf.

¹³ Come si sarà sicuramente intuito, si diverge qui dal percorso tracciato dalla Zambrano: "E allora [il filosofo] si guarda intorno, diffidente, e comincia a pensare. Pensa, in effetti. E dal pensare si produce il suo essere; il suo nome individuale e unico, il suo essere imperscrutabile. Conquistato dal proprio sforzo, viene alla luce ciò che egli chiama *essere*: il suo essere. Scopre allora il filosofo — nel frattempo lo è divenuto — che è stato meglio così. Se la voce fosse risuonata per sottrarlo alla processione delle creature anonime, dandogli nome e liberandolo dalla comune corrente temporale, che tutti allo stesso modo abbraccia, se questo miracolo fosse davvero avvenuto, come egli in quel tempo aveva sperato, in tal caso l'essere, il suo essere, non sarebbe stato così completamente suo. Sarebbe stato sì individuale, esclusivo, ma pur sempre ricevuto, estraneo, in un certo senso imposto. Adesso, invece, con l'essere che egli inaugura facendone mostra, che è il solo a possedere in quanto è stato il solo ad averlo scoperto, si sente davvero in possesso di sé, si sente, in verità, creatura unica, individuo. Sente che ha un nome e che è finalmente riuscito, separandosi dalla processione anonima, a fermare il sole, ossia ad evadere dalla comune misura temporale. È sfuggito al tempo: ha rotto la catena che lo faceva camminare insieme alle altre creature: uomini, luci e d'ombre" (*op. cit.*, p. 106). La Zambrano definisce acutamente questo atteggiamento: "Un esclusivismo ontologico, alquanto irritante", salvo dichiararlo immediatamente "degno di molto rispetto" (*ibidem*). Per la Zambrano, è chiaro che qui l'uomo-filosofo si è fatto Dio, creando da solo se stesso e il mondo (*ibidem*). Guardando più a fondo, l'uomo-filosofo non ha solo inteso scegliere-

2. Po-etica, linguaggio e logos: intorno e oltre il paradosso platonico

Ricordiamo con Emily: il mondo e il tempo sono complessa pluralità e le parole hanno il dono della molteplicità dei significati viventi, del mistero e della scoperta: da qui il loro potere poetico ed espressivo. Solo così parole e linguaggio poetico, nel confermare la loro vita, generano altra vita. Quella vita da cui sono stati creati e a cui ritornano, per rigenerarsi e rigenerarla. Con Emily, dobbiamo imparare a liberarci dalle catene del *logos*; con la Zambrano, a scampare all'aridità delle forme pure, ricercando il cuore oscuro del *logos*¹⁴. Alcuna certezza di tempo e di spazio sopravvive e disegna le nuove rotte; eppure, tutte le rotte e le traversate del passato, proprio per questo, non sono mai perdute: si rinnovano, immergendosi nel pericolo e solcando le metamorfosi a cui sono obbligate, non potendo scansare le responsabilità a cui sono chiamate e di cui devono prendersi cura. Per molti versi, Nietzsche colpisce nel segno: il pericolo dell'*inesplorato* ci unisce agli audaci, dediti a *cercare* e *tentare*¹⁵. In Emily reperiamo non la semplice *attrazione* per l'*inesplorato*, ma l'*amore* per il pericolo¹⁶. L'esplorazione del pericolo, per lei, avviene anche senza amici. Non è vero, però, che sia rimasta sola. La sua vita non è separabile dalla poesia e la sua poesia ha continuato ad esplorare il pericolo, anche dopo la sua morte. La morte non ha stroncato la sua poesia, ma le ha conquistato un numero sterminato di amici: la sua audacia continua ad accompagnarci e guidarci nell'*inesplorato*. Gli amici ci sono anche quando sembra che non vi siano: essi sopravvivono, per affiancarci nel nostro cammino nell'ignoto o per continuarlo dopo di noi. Lo stesso *continuare* è qui una forma dell'*affiancare*. La visione del *più solitario*, regalataci da Zarathustra, in Emily, è viaggio della po-etica del linguaggio che sprigiona in sé e da sé la cura e l'amore per il vivente, al di là dei gradi di recezione e compartecipazione immediati. Se il poeta è detto dalla poesia e questa lo

attribuirsi il proprio nome, ma ha voluto nominare tutte le cose, attribuendo loro i nomi decisi dal suo intelletto razionante. È vero, come osserva la Zambrano, che: "Tutti, sperano un giorno di essere chiamati per nome, per il proprio nome che nessuno conosce; né loro stessi, né la madre terrena" (*ibidem*, p. 107). Ma i nomi non sono mai *nomi propri*: mai solo nostri e mai noi ne siamo i proprietari assoluti. I nomi non sono mai esclusività del linguaggio e della natalità; come mai è la libertà assoluta degli umani a deciderli e sceglierli. Nemmeno il Padre evocato dalla Zambrano si spinge a tanto: si arresta, subito dopo aver nominato il primo uomo e la prima donna. Come lascia libero il serpente, Adamo ed Eva nell'Eden, così lascia liberi tutti i padri e le madri nella scelta dei nomi. Che avviene sempre in un contesto sociale, simbolico, mitico, rituale e sentimentale che trascende l'individuo assoluto astratto, ma fa sempre i conti con individui sociali e umani contraddittoriamente irripetibili, ma accomunati e costretti sempre a fare i conti gli uni con gli altri, con il presente e il passato delle loro storie di vita. Purtroppo, gli umani e i viventi sono stati, per lo più, ingabbiati nei loro nomi, perdendo progressivamente e irreparabilmente la loro vita. Diversamente dalla filosofia ricorrente, la poesia — non quella ricorrente — ha cercato di sottrarsi a questa deriva ontologica. È, peraltro, vero che alla Zambrano non sfugge lo scacco a cui l'ontologia narcisistico-proprietaria è destinata: "Da sé non si giunge a nulla. Non solo non è possibile possedersi, ma neppure si può possedere alcunché, per piccola, minuscola che sia la sua esistenza. In ciascuna misera creatura c'è il mistero del suo essere e quello della creazione intera: come possederli allora? In verità, colui il quale riuscirà a penetrare totalmente nell'esistenza della più misera creatura del mondo sarà penetrato in tutto il mondo. Ma questo è impossibile, come è impossibile possedere se stessi" (*ibidem*, p. 111). Più che rispettata, allora, questa ontologia va temuta e messa in questione, per una progressiva e compiuta presa di distanza. Ricominciare, dunque, dalle forme di vita e dalla loro poetica e, nel contempo, sviluppare una sana critica delle filosofie ed ermetiche entro cui le stesse forme di vita sono state costrette: ecco, in breve, il punto di riavvio. Di tutto ciò si tenterà di dire qualcosa nell'ultimo paragrafo.

¹⁴ Su questo luogo centrale e problematico della grande lezione della Zambrano ritorneremo.

¹⁵ "Ma Zarathustra era amico di tutti coloro che compiono lunghi viaggi e non sanno vivere senza pericolo. E guarda! Alla fine ascoltando gli si sciolse anche la lingua, e il ghiaccio del suo cuore si spezzò: — allora cominciò a parlare così: a voi, audaci nel cercare e nel tentare e a chi mai si imbarcò con accorte vele su terribili mari. — a voi ebbri di enigmi, amanti di ogni luce crepuscolare, la cui anima è attratta da flauti verso ogni voragine dell'io: — e poiché voi non volete seguire con mano codarda un filo; e dove potete *indovinare* odiate *dischiudere*, — a voi soli racconto l'*enigma* che *vidi*, — la visione del più solitario" (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, in *Opere 1870-1895*, 2 Voll., II, Roma, Newton Compton, 1993, p. 313).

¹⁶ Si rilegga, in questa prospettiva, la lettera del 1850 ad Abiah Root, su cui ci siamo soffermati in *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit., p. 18 e nota n. 45.

rende inviolabile al tempo, la po-etica del linguaggio è l'architettura in divenire di questa inviolabilità.

Quale il rapporto, allora, tra po-etica del linguaggio e logos? Per la grande María Zambrano, il logos deve *farsi carico* delle viscere, per le quali deve costituire l'alveo del senso¹⁷. Il sapere poetico, conseguenzialmente, deve essere un *sapere dell'anima*¹⁸. Chiediamoci: si dà un sapere dell'anima? E se sì, in che termini?

Partiamo da un passo del *Convivio*: "Amor che nella mente mi ragiona"¹⁹. Con Dante, possiamo dire che l'amore ha una ragione; ma non è un sapere. È Platone, come ricorda a più riprese la Zambrano, che fa dell'amore un sapere sublimato filosoficamente²⁰. Ed è in virtù di questo sapere che egli, con coerenza, condanna la poesia e la espelle dalla comunità della *polis*. Come si vede, María Zambrano si muove su un terreno minato: contemporaneamente, dentro e fuori il *logos*, a favore e contro l'ordine ontologico e simbolico del mondo. Nel suo essere dentro/fuori e pro/contro, si appella ad Antigone, per una giustizia del cuore, del sangue e dei sentimenti che il logos e la *polis* mortificano, se non estinguono. Perciò, per la Zambrano, Antigone non poteva morire e mai morirà²¹. Antigone qui impedisce la chiusura della circolarità del *logos* e della *polis*. Si colloca a questo tornante la profondità e genialità della mossa della Zambrano: ad una polarità, ci restituisce vive le forme apparentemente morte; all'altra, ci mostra l'agonia di quelle ritenute trionfanti, in ossequio al terribile dispiegarsi del loro potere. Antigone si ribella al *logos* della *polis*, ancor prima che la filosofia logicizzi per intero l'universo simbolico e politico e i mondi del cuore e dell'anima. Ma la Zambrano, con tutta la sua genialità e ricchezza interiore, non può emulare Antigone. Mentre Antigone fa uso del suo *stare dentro per uscire fuori*, la Zambrano nel *dentro* non riesce e non può trovare le chiavi del *fuori*. È proprio il sapere che frena l'anima che in esso non può trovare dimora accogliente. Nel sapere, l'anima rimane senza patria: è in esilio. In Emily, invece, l'esilio è la *patria*, perché l'ordine imperante non è riconosciuto in alcuna delle sue giunture, soprattutto nelle sue dimensioni etico-sentimentali²². Balzando fuori da questi argini, la sua po-etica del linguaggio è sempre in cammino e nella sua rivolta parla ininterrottamente di amore e libertà: libertà dell'amore e amore per la libertà.

Per Platone e il logos, il poeta è un *mentitore e corruttore* delle coscienze²³. Alla critica pla-

¹⁷ M. Zambrano, *Dell'Aurora*, Genova, Marietti, 2000, p. 145.

¹⁸ M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Cortina, 1996.

¹⁹ Dante: *Convivio*, III, III, 13; *Purgatorio*, canto II, 112. Come è noto, nel *Purgatorio* (canto II), Dante riporta il primo verso della canzone musicata da Casella, commentata nel III Trattato del *Convivio*, in cui si parla della "donna gentile" (la Filosofia) e si espongono i concetti di *amore* e di *mente*. Riportiamo i primi 18 versi della *Canzone seconda*, con cui prende inizio il *Trattato Terzo*: "Amor che ne la mente mi ragiona / de la mia donna disiosamente, / move cose di lei meco sovente, / che lo 'ntelletto sovr'esse disvia / Lo suo parlar sì dolcemente sona, / che l'anima ch'ascolta e che lo sente / dice: «Oh me lassa! Ch'io non son possente / di dir quel ch'odo de la donna mia!» / E certo e' mi conviene lasciare in pria, / s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, / ciò che lo mio intelletto non comprende; / e di quel che s'intende / gran parte, perché dirlo non savrei. / Però se le mie rime avran difetto / ch'entraneràn ne la loda di costei, / di ciò si biasmi il debole intelletto / e 'l parlar nostro, che non ha valore / di ritrar tutto ciò che dice Amore" (*Il Convivio*, in Dante, *Opere minori*, tomo I, parte II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Milano-Napoli, Ricciardi, 1988, p. 73).

¹⁹ Con riguardo a Cavalcanti e Dante, il tema è stato messo a fuoco con finezza da Maria Corti, *La felicità mentale: nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1987. Conviene anche ricordare il grande Epicuro, per il quale l'ora del filosofare non è separabile dall'ora dell'essere felici, costituendone, anzi, il fulcro (*Lettera a Meneceo*, in *Lettera sulla felicità*, Milano, BUR, 1987).

²⁰ Sul punto, cfr. in particolare P. De Luca, *Introduzione a M. Zambrano, Filosofia e poesia*, cit.; Id., *Il logos sensibile di María Zambrano*, cit.

²¹ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit.

²² Si veda, in particolare, Emily Dickinson, *Poesia 1010*, in *Poesie* (cura Guidacci), cit. Sull'argomento, si rinvia a *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit., p. 43 e nota 111.

²³ Cfr., in particolare, *Repubblica*, Libri II, III e X. La condanna platonica ha, comunque, precedenti vicini e remoti che vanno da Socrate ad Eraclito e Senofane. Come è stato da lungo tempo e autorevolmente sostenuto, Platone intende sferzare, interrompere e cancellare il monopolio dell'epica (a partire da quella omerica) sull'organizzazione della vita comunitaria, culturale e politica, grazie al controllo delle leve della formazione ed educazione dei cittadini: cfr., su tutti, W. Jaeger, *Paidea. La formazione dell'uomo greco*, Vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1978; E. A. Havelock, *Cultura ora-*

tonica non sfugge che il linguaggio poetico ha *valore normativo*, proprio perché ha sedimentato culture, tradizioni, modi e usi della parola e della scrittura, intorno cui si è andata stratificando la vita e la civiltà degli umani. Il grande Pericle, nel suo elogio della democrazia ateniese, riconosce ed esalta la *legge non scritta codificata dalla poesia*²⁴. La normatività della poesia, ancora più profondamente, va letta come *performatività* della ricerca della verità, della giustizia e della bellezza, tanto nel mondo esplorato e conosciuto, quanto nell'inesplorato verso cui ci sprona Zarathustra. Ed è soprattutto il carattere poetico-performativo della poesia che Platone teme: in quanto mera norma, era agevolmente rovesciabile o, almeno, derogabile da altre norme. Il non-normativo poetico che si codifica, incidendo la vita e la storia: ecco il demone che Platone intende ricacciare nel più profondo e oscuro dei silenzi della storia. Tuttavia, come riconoscono María Zambrano e Gadamer, il paradosso tra pensiero razionale e poesia in Platone permane, nonostante il primato dell'ontologia del *logos* al quale egli stesso finisce con l'aggrapparsi²⁵. Ad uscire dal paradosso sono Antigone ed Emily. La stessa Zambrano ha la soluzione a portata di mano, ma non ne è consapevole: Antigone non muore, proprio perché — come coglie la Zambrano — è animata dall'amore ed emette "quella luce che solo nel cuore, che solo per mezzo del cuore, si accende. [...] l'amore è l'elemento, per così dire, della trascendenza umana: originariamente fecondo, quindi, se persiste, creatore. Creatore di vita, di luce, di coscienza"²⁶. Da vittima sacrificale, proprio perché animata dalla passione umana dell'amore, Antigone si trasforma in sorgente di vita eterna: la Zambrano non afferra la portata dirimpente di questa verità, pur essendo stata lei a scoprirla. Antigone non è più prigioniera del *logos*: ne è uscita fuori; non gli è nemmeno contro: ne ha ravvisato ed esperito la miseria e la crudeltà estreme. Ella scavalca il *logos*: vive in un altrove intimo all'esistenza e al mondo, dal quale racconta e vive *altro*. La Zambrano ben comprende che la contraddizione tra cuore e anima (da una parte) e ragione (dall'altra) non permea di sé semplicemente la filosofia platonica, ma accompagna l'intera storia della cultura occidentale, nel cui solco è, nondimeno, coltivata la speranza per una *nuova legge* — quella di Antigone —: "Si direbbe, infatti, che la radice stessa dell'occidente sia la speranza della Nuova Legge, che non è soltanto l'intimo motore di ogni sacrificio ma si costruisce in passione che presiede alla storia"²⁷.

La violenza del *logos* tenta di sradicare questa passione e, con essa, la sua storia generati-

le e civiltà da Omero a Platone, Roma-Bari, Laterza, 1983. Ricordiamo che la prima sferzante critica inoltrata da Platone all'arte poetica è articolata nel dialogo *Ione*, Milano, Bompiani, 2001. Nella preziosa e densa introduzione al dialogo (*Per una rilettura e una corretta interpretazione del dialogo «Ione»*), Giovanni Reale reperisce in esso il primo e organico manifesto del rovesciamento della modalità *poetico-mimetica* di pensare, parlare, comunicare e socializzare. Jaeger si spinge ancora più in là: per lui, Platone non intende semplicemente rovesciare i paradigmi preesistenti; ancora più al fondo, sostiene che l'obiettivo perseguito da Platone sia quello di proporsi come il rinnovatore dell'intero edificio della *paidea* greca (*op. cit.*, pp. 363-395). Sullo *Ione* platonico, pregevoli considerazioni si trovano anche in P. Del Soldà, *Verità della poesia e ispirazione divina nello Ione di Platone*, in "Dialeghesthai. Rivista telematica", anno XI, 20 dicembre 2009; nel saggio, Del Soldà ricontestualizza il rapporto tra Platone e la poesia, oltre le dicotomie con cui il "dialogo" è stato solitamente interpretato. Grande rilievo ha anche H. G. Gadamer, *Platone e i poeti*, in *Studi platonici 1*, Genova, Marietti, 1998. Il grande filosofo tedesco sostiene, in particolare: "Probabilmente non c'è stato nessun altro filosofo che abbia negato così radicalmente all'arte la sua importanza e ne abbia contestato con assoluta pretesa, per noi così ovvia, di essere la rivelazione della verità profonda e segreta"; il fatto paradossale, osserva Gadamer, è che l'"attacco alla sostanza portante dell'essenza greca e alla eredità della sua storia" non provenga da un "razionalista privo di senso artistico", ma da un "uomo la cui stessa opera si alimenta a energie poetiche, evoca incanti poetici, affascinando così i millenni" (*op. cit.*, p. 187). È, questo, il paradosso platonico su cui, come abbiamo visto, si è lungamente interrogata María Zambrano.

²⁴ Cfr. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 368. Per quello che riguarda il rapporto, non certo idilliaco, tra la *polis* e la democrazia, per un primo inquadramento, si rinvia a L. Canfora, *La democrazia di Pericle. I volti del potere*, Roma-Bari, Laterza, 2012; M. A. Levi, *Pericle e la democrazia ateniese*, Milano, Rusconi, 1996; C. Mossé, *Pericle. L'inventore della democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2009; D. Musti, *Demokratia. Origine di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

²⁵ Sul paradosso, cfr. P. Del Soldà, *Il demone della politica. Rileggendo Platone: dialogo, felicità, giustizia*, Milano, Apogeo Editore, 2007. Una lettura di Platone oltre il "paradosso" è fornita da Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, Roma, Editori Riuniti, 1990 che analizza Platone (e l'intera filosofia occidentale) *nonostante* Platone (appunto).

²⁶ M. Zambrano, *La tomba di Antigone*, cit., p. 13.

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

va. Mentre Antigone coltiva ed esalta la storia della passione, il *logos* organizza le fortificazioni della storia del potere e i suoi dispositivi normativi e coercitivi. La Zambrano, seguendo Antigone, è lì lì per staccarsi dalle normazioni e coercizioni del *logos*, ma si arresta proprio sul punto dell'oltrepassamento definitivo²⁸. Per parte sua, Emily è stata sempre — e lo abbiamo visto — nell'altrove intimo della passione e dell'amore: per lei, la storia è sempre vita dell'estasi che non si arrende al dolore e alle ingiustizie del tempo. Nel compiere questa scelta, non ha avuto bisogno di alcuna riflessione filosofica: con la sua poetica, senza nemmeno saperlo, ha sempre felicemente e agilmente aggirato la filosofia e le sue astrazioni mutilanti. Le questioni della verità, del narrare, del dire, del conoscere e della giustizia non sono riducibili alla *questione del sapere*; nemmeno se si invoca il *sapere dell'anima*, come fa María Zambrano. Attribuire all'anima un sapere non può far valicare la soglia della scelta dilemmatica tra filosofia e poesia. Entrambe queste polarità finiscono col prevedere che la verità sia detenuta/manipolata dall'*esperto*: il poeta o il filosofo; oppure il poeta filosofo e/o il filosofo/poeta). Ma tutte queste figure possono, in potenza e in atto, dire il falso, proprio perché in grado di nascondere e manipolare la verità, a loro piacimento²⁹. Il problema, dunque, non è mediare tra filosofia e poesia, cercando di trovare un punto di intersezione generativo. Piuttosto, l'urgenza ha un carattere bidirezionale: 1) agire contro le menzogne filosofiche che asseverano se stesse, smentendo ogni altra argomentazione; 2) svelare gli inganni poetici ed il loro presunto magnetismo divinatorio³⁰. Prima di poter pensare ad una mediazione possibile, è necessario demolire l'impostura dei paradigmi della filosofia e le pretese di verità divina avanzate dalla poesia. I poeti e i filosofi veri devono superare i loro specialismi segreganti, discriminanti e misterici, per partecipare, in piena libertà, a quest'opera di distruzione/costruzione. A María Zambrano va riconosciuto l'enorme merito di aver, in campo filosofico e poetico, generosamente proceduto in questa prospettiva, pur senza approssimare la via di uscita dal dilemma. La sua, comunque, resta per noi una grande e ineludibile lezione, anche in nome di Antigone e della sorella Araceli. Nel non morire, Antigone contraddice il mito e la genealogia del tempo³¹. Ma contraddice pure l'ontologia narcisistica dell'essere, proprietaria della vita e della morte. Ed è in questo doppio movimento che sta la grandezza indelebile di María Zambrano.

3. L'innocenza, lo stare, l'amare e le perversioni delle virtù

Contraddire il mito e il tempo, nella sua sostanza più veemente, significa venire fuori dal mondo, per rientrarvi dalle porte più segrete e frementi, di cui si avverte il cigolio. È come togliere le grate al tempo: uscendone ed entrandovi con azione simultanea, per riascoltarne/ascoltarne finalmente la voce. Saltano tutte le proibizioni della scrittura e della parola e, con esse, i veti (scritti e non scritti) del *logos* si sbriciolano. Le proibizioni e i veti non riguarda-

²⁸ È necessario qui ricordare che Antigone è per metà figura mitico-tragica e per metà creatura storica vivente. Per la Zambrano, Antigone incarna anche una donna vera: sua sorella Araceli che, a seguito delle sevizie naziste, vive come sepolta viva; mentre María è sua sorella Ismene. A rivelarlo è la stessa Zambrano, in *Delirio y destino*, pubblicato in Spagna solo nel 1989 (cfr. Laura Carchidi, «La tumba de Antígona». *María Zambrano e la figura del conflitto e della grazia*, AISPI, Actas XXII (2004), Centro Virtual Cervantes, p. 70). Ci dice ancora la Carchidi: "Rileggendo le ultime pagine di *Delirio y destino* si ripercorrono le tappe cruciali della vita della Zambrano, quando si trovò da sola con la sorella, subito dopo il funerale della madre. Apprendiamo che aveva cominciato a chiamarla Antigone, durante tutto quel tempo in cui il destino le aveva separate, tenendo lontano lei dal luogo della tragedia, mentre sua sorella — Antigone — la affrontava. Cominciò a chiamarla così nella sua angoscia, perché da innocente sopportava la storia e perché, nata per l'amore, la stava divorando la pietà. Zambrano sentiva di aver vissuto e di vivere la storia nella speranza senza ambizione; mentre la sorella aveva vissuto anche senza speranza, solo per pietà, quando si trovava nel campo di concentramento" (*op. cit.*, pp. 70-71).

²⁹ Sul punto, sono decisive e illuminanti le osservazioni di P. Soldà, *Verità della poesia e ispirazione divina ...*, cit. Con acume, Soldà individua le debolezze mistificanti della conoscenza dei poeti e del sapere dei filosofi. Ciò fatto, poi muove alla ricerca di sentieri platonici (già nello *lone*) non irrigiditi nella contrapposizione frontale filosofia/poesia.

³⁰ Il vero sapere, ci ricorda Soldà, non rientra negli ambiti angusti — complementari e simmetrici — della *techne* e dell'*episteme* e, quindi, gli *esperti* possono esserne i manipolatori, non già i legittimi detentori (*op. ult. cit.*). Dunque, meno che mai, gli esperti possono essere i titolari della definizione della verità.

³¹ Cfr. ancora a L. Carchidi, *op. cit.*, p. 72.

no soltanto i desideri più nascosti e la felicità agognata, ma soprattutto il dolore che finisce con l'aver paura di sé e si accanisce nel trasformare il mondo in una tomba. Tutto rimane con le emozioni ricacciate in gola, privo di linguaggio e parole. Ma il linguaggio della proibizione e l'etica dell'interdizione non distruggono semplicemente la poesia; inaridiscono e rendono sterile la vita in tutte le sue forme ed espressioni. Rimanendo impigliate in queste reti di sbarramento, la scrittura e la lettura poetiche non possono che ambire a *resuscitare il male*: di ciò Kafka e Dostoevskij costituiscono l'esempio maestoso. Più che scuotere moralmente il mondo non possono. E la grande Ingeborg Bachmann è il riepilogo e, insieme, lo sviluppo conclusivo di questa nobile tradizione.

Diverso è il caso di Clarice Lispector che effettua una sorta di dirottamento: dal male, sposta l'attenzione sull'abiezione³². Nel suo ridislocamento, la Lispector penetra i segreti e i vizi della morale, dissezionandola. Emblematico è il caso di *Miss Algrave*, vergine dattilografa londinese, reclusa nella sua morale perbenista³³. Ebbene, Miss Algrave rifuggiva il semplice tocco di un uomo e aborriva la semplice vista di ogni effusione sentimentale e amorosa. Una sera di luna piena, un abitante di Saturno di nome Ixtlan le fa visita nella sua stanza e la conduce lungo i sentieri dell'amore. Quando va via, le promette che sarebbe tornato l'anno successivo, alla ricorrenza della luna piena. Struggendosi d'amore, nell'attesa di Ixtlan, Miss Algrave non riesce più a fare a meno dei frutti dell'amore appena scoperti. Si licenzia dal lavoro e si prostituisce, portandosi a casa ogni sera un cliente. Ella confida ciecamente che Ixtlan l'avrebbe capita e perdonata. Ora, il comportamento e le scelte di Miss Algrave ci pongono di fronte a un paradosso che è tale solo come enunciato linguistico, non già come forma incarnata di vita. Ci dobbiamo qui chiedere, se l'immoralità più profonda non stia proprio nel moralismo più sfrenato e se non sia proprio il moralismo, in quanto faccia abietta dell'utilitarismo, una delle radici più velenose della prostituzione della vita. Ancora più paradigmatico è il caso di Xavier, Carmen e Beatriz³⁴. Xavier convive con Carmen e Beatriz e ogni sera, al ritorno dal lavoro, ha un rapporto sessuale con una delle due o con tutte e due insieme. Le due donne hanno anche una relazione tra di loro e, a volte, davanti agli occhi di Xavier che ne è affascinato. Xavier, però, per soddisfare i suoi appetiti sessuali, di giorno frequenta anche delle prostitute, in particolare una, la sua preferita. Un giorno Carmen e Beatriz scoprono delle tracce di rossetto sulla camicia di Xavier e, sentendosi tradite, elaborano il progetto di ammazzarlo. Così fanno: lo uccidono a pugnalate e, poi, di notte scavano in giardino una fossa, per seppellirlo. Risalgono in casa, ma poi ritornano in giardino e piantano sulla tomba di Xavier una piantina di rose rosse che, ben presto, attecchì e fiorì. Dopo qualche giorno, il segretario di Xavier, insospettito per l'assenza del padrone, va dalle donne e chiede di Xavier: Carmen e Beatriz gli rispondono che era andato a Montevideo per affari. Il segretario fece mostra di credere alle loro parole, ma la settimana successiva, perdurando l'assenza di Xavier, si recò alla polizia che, seppur con ritrosia, decise di procedere ad una perquisizione nella casa di Xavier, di cui non fu trovata traccia. Carmen, all'improvviso, rivela che Xavier è in giardino e Beatriz indica la fossa fiorita dove l'avevano sepolto. Uno dei poliziotti osserva che bisognava procedere all'arresto delle due donne; Carmen chiede che, però, avrebbe preferito che fossero state rinchiusi nella stessa cella. Interviene un

³² Su Clarice Lispector, sul tema e secondo piani di ricognizione non convergenti, si vedano: Julia Kristeva, *Poteri dell'orrore*, Milano, Spirali, 1981; Paola Bono, *Nascere all'inferno*, in Laura Borghi e Rita Svandrlik (a cura di), *S/Oggetti immaginari. Letterature comparate al femminile*, Urbino, Quattro Venti, 1996. Sull'immondo e l'abietto, fondamentale è il contributo di Hélène Cixous, di cui si segnala qui: *Tre passi sulla scala della scrittura* (a cura di Silvana Carotenuto), Roma, Bulzoni, 2002; Hélène Cixous e J. Derrida, *La lingua che verrà*, Roma, Meltemi, 2008. Sulla Cixous, in prima approssimazione, si veda: J. Derrida, *Hélène Cixous, per la vita*, Genova, Marietti, 2012; Paola Bono (a cura di), *Scritture del corpo*, Roma, Luca Sossella Editore, 200; Monica Fiorini, *H. C. Libera viaggiatrice dei margini*, Firenze, Alinea Editrice, 2003.

³³ Clarice Lispector, *Miss Algrave*, in *La passione del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1987, pp. 9-19. Della Lispector si veda anche: *Legami familiari*, Milano, Feltrinelli, 1989; *La passione secondo G. H.*, Milano, Feltrinelli, 1991; *Un apprendistato o il libro dei piaceri*, Milano, Feltrinelli, 1992. Interessanti, seppur discordanti, considerazioni su Clarice Lispector sono svolte da: Rosi Braidotti, *Soggetti nomadi*, Roma, Luca Sossella Editore, 2002; Adriana Cavarero, *Nonostante Platone*, cit.; Hélène Cixous, *L'approccio di Clarice Lispector*, in "DWF", n. 8, 1988; Luisa Muraro, *Commento alla passione secondo G. H.*, in "DWF", n. 5-6, 1988.

³⁴ C. Lispector, *Il Corpo*, in *La passione del corpo*, cit., pp. 21-30.

secondo poliziotto che contraddice il primo e osserva che la cosa migliore da farsi era quella di passare sotto silenzio il fatto, per evitare scandali e chiacchiere, non senza aver intimato alle due donne di fare le valigie e trasferirsi per sempre a Montevideo. E così fu. In tutta la storia di Xavier, Carmen e Beatriz, tra verità ed etica si delinea una continua e irreparabile frattura, sostenuta dalla pseudo-morale dell'utile che si alimenta di legami fittizi, basati sulla reciprocità dell'ipocrisia e della convenienza. I tre protagonisti attivano ed applicano con rigore questa pseudo-morale che, morto Xavier, viene resuscitata e valorizzata dai custodi dell'ordine e della legge. La pseudo-morale si sfalda, allorché il cadavere di Xavier spezza il circolo dell'inganno nel seno del quale tutti erano complici. Xavier, con il suo tradimento, aveva preteso di allargarne all'esterno l'ambito di influenza, senza alcuna negoziazione interna, facendone crollare il pilone di sostegno e le relazioni di potere su cui si reggeva. Ma l'inganno del circolo viene ristabilito dai poliziotti che al fantasma di Xavier sostituiscono l'autorità della legge che non punisce, ma istituzionalizza ed esalta l'impostura e l'abiezione. Ed è proprio l'istituzionalizzazione dell'impostura e dell'abiezione che, nel racconto, manovra morti e vivi: fa a meno di loro, rendendo i morti spettri viventi e trasformando i vivi in morti che respirano.

Dice la Lispector, nel "chiarimento" con cui chiude il libro di cui stiamo parlando: "Una persona che ha letto i miei racconti ha detto che non erano letteratura, ma spazzatura. Sono d'accordo. Ma c'è un momento per ogni cosa. C'è anche l'ora dei rifiuti. Questo libro è un po' triste perché ho scoperto, come una bambina ingenua, che questo è un mondo orrendo"³⁵. Le affermazioni della Lispector sono meno perentorie di quanto possa apparire; anzi, la perentorietà fa cadere il velo che protegge l'orrore, disvelandolo ancora più compiutamente. La perentorietà vera, in Clarice Lispector, è l'innocenza con cui l'orrore viene affrontato e denudato. Un'innocenza da bambini che non è il rifugio entro cui la scrittrice si trincerava, per non affrontare il mondo, ritraendosi. La scrittura e la parola che rivelano l'abiezione, ispezionandola spietatamente, hanno il carattere dell'ingenuità, a cui ci restituiscono. Al cospetto dell'abietto, si meravigliano, consentendo allo stupore di riscoprire l'ingenuità perduta, in cui è sempre possibile rituffarsi. L'oscuro e l'abietto non costituiscono una mera negazione dell'umano; piuttosto, ne materializzano la faccia oscura e terribile che, col moralismo, rimuoviamo, oppure mettiamo a tacere. La violenza silenziosa del moralismo non sempre si sporca le mani di sangue, ma sempre prostituisce la vita, ben più dell'orrore che la popola, perché *distanzia* e *dissolve* la realtà e la verità. Come se il disumano fosse il contrassegno esclusivo delle figure abiette che attraversano e abitano la vita; e non, invece, una proprietà che alligna nelle profondità stesse del cuore, dell'anima e della mente dell'umanità. Il disumano non deresponsabilizza l'umano, visto che ne è la cifra dolorosa e inquietante: da esso non è possibile distanziarsi e nemmeno si può dissolverlo, se veramente vogliamo uscire dal circolo delle finzioni, degli inganni, delle ipocrisie e della ferocia, nel cui vortice il mondo frequentemente finisce prigioniero. Clarice Lispector ci accompagna lungo questo tormentato, ma energico cammino ristoratore.

Il male e l'orrore non sono forme del vivere senza senso; ma il rovescio del senso del vivere, occupato dall'interno e da lì presidiato ed evacuato. Insensatezza, senso e linguaggio dell'orrore non sono separabili da insensatezza, senso e linguaggio della vita; non foss'altro per il fatto che l'orrore stesso ha una genealogia ben piantata nel vivere. Insensatezza e orrore non sono incidenti di percorso, anomalie del movimento della normalità del vivere. Anzi, più il vivere si normalizza e viene normalizzato, più precipitiamo nell'orrore. Il bene, la rettitudine e le virtù sono macchiati dall'orrore e, a loro volta, lo maculano. Dobbiamo sempre tenere ben presente il monito di Zarathustra:

Tutti i segreti del vostro fondo devono venire alla luce; quando giacerete al sole sconvolti e squarciati, anche la vostra menzogna si separerà dalla vostra verità.

Giacché questa è la vostra verità: siete troppo *puliti* per il sudiciume delle parole: vendetta, castigo, mercede, ricompensa.

Voi amate la vostra virtù, come la madre il figlio; ma quando mai si udì che la madre volesse essere pagata per il suo amore?

È la cosa a voi più cara, la vostra virtù. In voi è la mania dell'anello: raggiungere se stesso; per questo si sforza e s'incurva ogni anello.

E come la stella che si spegna è ogni opera della vostra virtù: la sua luce resta in vi-

³⁵ Chiarimento, in *La passione del corpo*, cit., p. 94.

aggio e continuerà a camminare — quando cesserà d'essere in viaggio?
 Così la luce della vostra virtù sia voi stessi e non qualcosa di estraneo, non una pelle, un involucro: questa è la verità del fondo della vostra anima, o virtuosi! —
 Ma ci sono certuni per cui la virtù è spasimo sotto un frusta: e voi avete prestato fin troppo orecchio alle loro grida!
 E ci sono altri che chiamano virtù il marcire dei loro vizi, e quando il loro odio e la loro gelosia esalano l'ultimo respiro, la loro «giustizia» si sveglia e si strofina gli occhi assonnati.
 E ci sono altri trascinati che sono trascinati dai loro demoni. Ma quanto più sprofondano, tanto più acceso si fa il loro occhio e la brama e l'anelito verso il loro dio.
 Ah, anche le grida di questi giunsero ai vostri orecchi, voi virtuosi: «Quel che io *non* sono, questo, questo mi è dio e virtù!».
 E ci sono altri che somigliano a orologi a carica giornaliera e che sono stati appunto caricati: fanno tic tac e vogliono che si chiami il tic tac — virtù.
 In verità, con costoro mi diverto: dove trovo simili orologi, li carico con il mio scherno, e devono anche ronzare!
 E altri sono fieri del loro pugno di giustizia e per essa commettono delitti contro tutte le cose così che il mondo affoga nella loro ingiustizia.
 Ah, come suona male in bocca a loro la parola «virtù!» e quando dicono «io sono giusto», suona sempre come: «io sono vendicato!».
 Con la loro virtù vogliono cavare gli occhi ai loro nemici; e si elevano per abbassare altri.
 E poi ci sono certuni che se ne stanno nella loro palude e così parlano dal canneto: «Virtù — è starsene tranquilli nella palude.
 Noi non mordiamo nessuno e scansiamo chi vuol mordere; e di tutto abbiamo l'opinione che ci danno».
 E poi ci sono certuni che amano i gesti e pensano: la virtù è una specie di gesto. Le loro ginocchia adorano sempre, e le loro mani sono sempre levate in celebrazioni della virtù, ma il loro cuore non ne sa nulla.
 E poi ci sono certuni che credono sia virtù dire: «La virtù è necessaria»; ma essi credono in fondo soltanto che la polizia sia necessaria.
 E certuni, che non riescono a vedere nulla di alto negli uomini, chiamano virtù il vedere troppo da vicino quanto è in loro di basso: così chiamano virtù il loro occhio maligno.
 E alcuni vogliono essere edificati e raddrizzati e chiamano questo virtù; e altri vogliono essere rovesciati, e chiamano anche questo virtù.
 E in tal modo credono quasi tutti fermamente di avere parte; o perlomeno ognuno vuole essere un conoscitore di «bene» e «male».
 Ma Zarathustra non venne per dire a tutti questi mentitori e buffoni: «Che ne sapete voi di virtù! Che cosa *potreste* sapere di virtù!».
 Venne bensì perché voi, amici, vi stancaste delle vecchie parole che avete appreso dai buffoni e dai mentitori:
 Vi stancaste delle parole «mercede», «ricompensa», «castigo», «vendetta nella giustizia». —
 Vi stancaste di dire: «Un'azione è buona se è altruistica».
 Ah, amici miei! Che il vostro se stesso sia nell'azione come la madre nel figlio: questa sia la *vostra* parola sulla virtù³⁶.

Nietzsche delinea una fenomenologia accurata e disincantata delle perversioni delle virtù. Ma il disincanto esibito, in realtà, è un'apologia delle virtù vere, di cui egli celebra l'incanto e la luce. Diventa definitivamente chiaro che le virtù non possono essere *regole* di comportamento; tantomeno *imperativi* categorici, avvolti nelle cerchie delle reciprocità scambiate che, loro malgrado, finiscono con l'elevare i meccanismi disciplinatori delle equivalenze e delle simmetrie a legge imperante anche nella sfera delle relazioni sentimentali ed affettive. Si tratta — forse, non sarebbe nemmeno il caso di ricordarlo — dell'affermazione strisciante della legge del più

³⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit. pp. 279-280.

forte e della subordinazione ai suoi voleri, fin dentro le sfere della soggettività e dell'intersoggettività. Le figure della genuflessione delle virtù alla morale dominante sono varie e Nietzsche ce ne offre un'articolata tipologia. La virtù, ci rammenta Nietzsche, sta nell'azione come la madre nel figlio: il suo *stare* è un *amare*. Il desiderio indirizza l'azione e il mancante e, nello stesso tempo, si posiziona nello *stare del presente* e nello *stare dell'assente*: come la madre nel figlio, appunto. Ed è, così, che l'azione distacca la virtù da un comandamento, a cui non è più obbligata a rispondere³⁷. Nel comandamento, desiderio del mancante e mancanza del desiderio si equivalgono e l'azione etica assume i contorni impersonali di un obbligo, anziché essere una scelta libera, responsabile, gratuita e disinteressata: cioè, assolutamente *non strumentale*. Diversamente da quanto ritenuto da Ricoeur, l'azione è eticamente *buona non di fronte o per gli Altri*; l'azione è buona, prima di tutto, rispetto a se stessa, proprio per il suo non rispondere ad un *precetto*, ma ad un insondabile e insopprimibile *moto dell'anima*³⁸.

4. Soggetto morale, desiderio del mancante e potere delle parole

Vediamo, ora, di sviluppare in positivo il nostro discorso, proprio partendo dalla critica a Ricoeur. Il *sé come un Altro* impianta una teoria del *soggetto morale* che postula se stesso come se fosse un altro e l'Altro come se fosse se stesso. Il soggetto morale viene qui pensato e postulato fuori e contro la sua sos-tanza egocentrica, per richiamarlo all'esistenza dell'Altro e ad altre domande di vita. Ma è proprio la riduzione a *soggetto morale* a costituire qui l'anello debole della catena semantico-ermeneutica che siamo venuti tratteggiando e che solo apparentemente apre il sé all'Altro: è un'apertura, in realtà, fittizia, comandata da dispositivi logici prescrittivi che trasformano le aperture della volontà nelle chiusure di un'azione scambista sorretta da obbligazioni reciproche.

Il Sé non può limitarsi a porsi davanti all'Altro come un *atto etico* intenzionale; ma deve essere azione che nasce dal *desiderio del mancante*, dall'apertura di un territorio comune nuovo che rigenera e ripopola i vuoti esistenti. Nel campo del desiderio del mancante non viene immessa l'*obbligazione etica*; bensì la scelta e l'azione di amarsi fuori da tutte le obbligazioni, per quello che ognuno e tutti insieme si è, nel farsi dono della propria vita. In questo nuovo orizzonte, le scelte buone cessano di avere una caratterizzazione monologica, incentrata su precetti morali e azioni virtuose che, in diversa maniera, conservano in sé logiche obbliganti. In questo orizzonte, il desiderio del mancante si fa azione virtuosa non obbligatoria che pratica la virtù suprema non obbligatoria: l'amore e la fratellanza. Non un *essere* e nemmeno un *dover essere*. Non un *esserci* e nemmeno l'*esserci* universale che ci obbliga. Ma, sempre e in tutti i casi, la scelta che ci libera dal *dovere* di amare e di essere retti e giusti. Amare, essere retti è giusti non può essere ridotto a *un dovere*: nessun dovere può mai farci vedere e riconoscere il volto dell'Altro e nemmeno quello del Sé. Le dialettiche del riconoscersi e del conoscere, in questi universi di senso mutilati, trasformano certezze precettive e percettive in pseudo-realtà, organizzate da macchine desideranti morali, messe in scena da dispositivi etici performativi. In verità, quello di amare e di essere amati *non è un diritto*³⁹. Il diritto è l'altra faccia del dovere, dalle cui logiche spossessanti non si allontana molto. Pensare di avere diritti significa situare il proprio Sé, ancora una volta, al centro del mondo, ingaggiando con l'Altro una battaglia per il riconoscimento. Riconoscere e riconoscersi significa sempre validare i propri diritti, disconoscendo quelli degli altri, con i quali, nella più favorevole delle ipotesi, si apre un negoziato che non può fare a meno di essere regolato da relazioni di potere. La concatenazione degli egocentrismi del riconoscimento e del riconoscersi taglia, alla base, le radici dell'amore e della fratellanza non obbliganti. È proprio nel consolidarsi del loro permanere che diritti e doveri si trasformano in una sorta di idra dalle mille teste che si divorano a vicenda, essendo ognuna di es-

³⁷ Nella prospettiva qui confutata si muove l'approccio etico di P. Ricoeur: cfr., in particolare, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2005.

³⁸ L'assunto che si sta criticando è sviluppato da Ricoeur in *Sé come un altro*, cit.; particolarmente, pp. 264-266.

³⁹ Emblematicamente, uno dei primi e più significativi testi del nuovo femminismo italiano recava il titolo: *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne* (a cura della Libreria delle donne di Milano), Torino, Rosenberg & Sellier, 1987, 2005.

sa infeudata sotto teleologie operative confliggenti. La crisi inarrestabile dei diritti, dall'epoca moderna a quella contemporanea, nasce anche da qui. Più precisamente, sorge dall'incapacità dei diritti di andare oltre se stessi, rompendo le catene obbligazionali e i loro circuiti performativi, pervasi da logiche di potere e da pretese di affermazione soggettivo-identitaria, di cui non sono nemmeno pienamente consapevoli. Il linguaggio dei diritti che — volontariamente e involontariamente — si sublima come linguaggio di potere mette a nudo — volente o nolente — la crisi dei linguaggi dell'etica e l'etica dei linguaggi. Rimonta anche da qui l'esigenza di una poética del linguaggio.

La filosofia post-analitica ha reimpostato per intero la problematica etica e il suo rapporto col linguaggio, soprattutto per opera di Iris Murdoch e Cora Diamond, entrambe continuatrici e innovatrici della prospettiva wittgensteiniana. Due i presupposti di partenza del nuovo approccio: 1) riconoscere la disomogeneità dei materiali dell'etica e, quindi, ammettere la *differenza dei concetti*; 2) la vita morale, oltre che come vita concettuale, va assunta come vita reale delle persone⁴⁰. Il riconoscimento/ammissione ha agito come un grimaldello che ha continuato, ma ancora di più scardinato, una consolidata e nobile tradizione teorica, affermatasi nella prima metà del Novecento. Cerchiamo qui, ai fini e secondo le urgenze dell'indagine che stiamo conducendo, di riannodare stringatamente i molti e sparsi fili della problematica in questione.

Una fondamentale conclusione da trarre e da cui ripartire è la seguente: " ... l'etica è anche il campo di espressione dei sentimenti e dell'esperienza e ... che in etica il punto di vista personale, come lo ha chiamato Bernard Williams tra gli altri, è qualcosa di irrinunciabile"⁴¹. Se così stanno le cose, salta in aria il carattere invariante e prescrittivo dell'etica e, con esso, l'essere obbligati al *dovere*: deflagra, cioè, l'etica kantiana e post-kantiana che ha sue consistenti propaggini fino a tutto e oltre J. Habermas⁴². Nell'approccio, così ricostruito nell'essenziale, reperiemo con chiarezza il riconoscimento che il concetto morale può essere definito/ridefinito dalla vita delle persone in carne ed ossa; col che la morale cessa di essere un apparato di norme obbliganti e astraenti. Il linguaggio appresta delle *scene* che non sono soltanto *linguistiche*, sono, invece, *azioni di trasferimento di vita* agli enunciati e ai significati. Questi ultimi cessano di essere ripetitivi e automatici, poiché in essi ora si esprime e rinnova la vita umana, in tutte le sue variabili micro-locali, locali e globali; e questo vale dalla scena più elementare a quella più complessa e articolata⁴³. La concatenazione delle azioni incarna i trasferimenti di vita dentro il linguaggio, facendo in modo che essi mettano in movimento la scena, così come si esprime, contraddice, integra e problematizza. Il linguaggio qui anela alla sua *poetica* e trapassa da parte a parte l'etica che lo ha da sempre chiuso nel bunker di categorie e regole inanimate. Ma v'è ancora dell'altro: il linguaggio riscopre la sua arte *poietica* e si ricorda di essere architetto, fautore, affabulatore, custode e servitore del tempo e della vita. Si inventa nella vita che lo ha inventato e che, a sua volta, reinventa. Il *potere delle parole*, di cui parlava Emily, nasce da qui ed è, giova ricordarlo, *potere della fedeltà*: fedeltà all'invenzione e alla metamorfosi con cui la vita rende giustizia alle verità che essa stessa genera e rigenera. In Emily, il potere delle parole non celebra il potere dei concetti universali; con la sua luce, piuttosto, ne smaschera l'arroganza virale e l'insensibilità seriale⁴⁴. I concetti non si assumono — e non possono assu-

⁴⁰ P. Donatelli, *L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana*, in "Rivista di filosofia", n. 2, 2008, pp. 229-230. Sul tema, Donatelli ha fornito un quasi ventennale e ineludibile contributo: *Wittgenstein e l'etica*, Roma-Bari, Laterza, 1998; *La filosofia morale*, Roma-Bari, Laterza, 2001; *Concetti, sentimenti e immaginazione. Un'introduzione al pensiero morale di Cora Diamond*, in Cora Diamond, *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci, 2006; *Etica e analisi concettuale*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 1, 2006; *L'etica e la riflessione. Una risposta a Marrone e Magni*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 2, 2006; *Il senso della virtù* (a cura di P. Donatelli e E. Spinelli), Roma, Carocci, 2009; *Rileggere Wittgenstein*, Roma, Carocci, 2010; *La vita umana in prima persona*, Roma-Bari, Laterza, 2012; *L'etica e la concezione espressivista della mente* in "Rivista di filosofia", n. 2, 2013; *Murdoch e la permanenza della realtà*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 1, 2014; *Vulnerabilità e forme di vita*, in "Etica & Politica – Ethics & Politics", n. 3, 2016.

⁴¹ P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., p. 1.

⁴² Ci soccorre ancora Donatelli, con il richiamo alle opere citate nella nota n. 155.

⁴³ In questa direzione già Donatelli: *Etica e analisi concettuale*, cit.; *L'etica, l'immaginazione e il concetto di natura umana*, cit. La prospettiva verso cui stiamo inclinando l'analisi, però, differisce da quella impressa da Donatelli.

⁴⁴ Riportiamo un passaggio di una lettera ad un suo carissimo amico d'adolescenza, Joseph Lyman: "Ricordi Joseph

mersi — i carichi della responsabilità, lievi o gravi che siano. Diversamente, Emily non sa vivere/poetare senza immergersi nell'infinità dei misteri e dei pericoli a cui la vita la chiama e di fronte ad essi dichiara, senza remissione, una responsabilità che non farà mai venire meno. Ed è, per questo, che poetica ed etica, in lei, si trasfondono e abbracciano nella *po-etica del linguaggio*. Nella po-etica del linguaggio, il potere delle parole denuda l'impostura e l'ingiustizia: è *desiderio* che canta la giustizia per il tempo e l'umano e per la quale non può essere coniata alcuna moneta di scambio. Ancora: la po-etica del linguaggio è una poetica del mancante e il mancante è l'amore. Non è affatto strano, perciò, che l'occupazione di Emily sia amare.

Sulla scorta dei giochi linguistici di Wittgenstein, possiamo renderci consapevoli che tutte le parole che diciamo sono sempre *parole vissute*: le possibilità che esse trasportano nel linguaggio e immettono nella vita sono possibilità di *forme di vita vissute*⁴⁵. Le parole raccolgono in sé forme di vita e sono esse stesse forme di vita che non si lasciano astrattizzare; anzi, *rischiara-no* i concetti, restituendoli alla vita. La verità stessa è vita: come dice Cora Diamond, è un concetto vivo che struttura la realtà ed è questo il posto che le viene assegnato nel mondo⁴⁶. La verità è luce nel mondo, non tanto e non solo illuminazione della menzogna e dell'ingiustizia. Luce che scava e si innalza; che non si arresta e non si fa intimorire; che non smette di dare importanza a ciò che è vivo per noi e il per mondo. In questo senso, possiamo dire: la verità è fedeltà al mondo e il mondo è fedeltà alla verità. La logica degli interessi viene sospesa: l'interesse per il mondo, per i destini individuali e per la verità è ora l'orizzonte della vita. Il riconoscimento, il rispetto e la stima di sé e degli altri non è autorispecchiamento morale, un acquietarsi della coscienza concettuale nei protocolli delle regole di condotta morale. Essi non sono la mera declinazione degli enunciati linguistici in enunciati morali. Gli enunciati prigionieri del protocollo — che siano linguistici o morali — discreditano la vita e la verità e, non paghi ancora, le scarnificano fino a ridurle in assemblaggi di automatismi disumanizzanti che rispondono solo a se stessi. In tanto vi riescono, in quanto subdolamente aggrediscono e ammutoliscono la coscienza concettuale morale, nella coralità e pluralità delle sue espressioni viventi. L'orrore può essere, così, agevolmente generato e, addirittura, si autogiustifica ed è giustificato. I protocolli esistono per questo: occultare — dal micro al macro — l'orrore vivente e — dal micro al macro — falsificare/delegittimare la vita e la verità, finendo con il cancellarle progressivamente. Se pensiamo alla storia dell'umanità soltanto nel Novecento e nel nostro inquietante presente/futuro, ci rendiamo già conto di quanto avanti si sia spinta l'umanità in questa direzione. Le megastutture/megamacchine linguistiche e comunicative allo scopo istituite fanno impallidire le distopie di cui abbiamo ereditato le narrazioni.

5. Estrovisione, bontà e permanere dell'amore

La coscienza concettuale morale, più ancora della storia dei concetti in generale, ha sempre avuto un'intrinseca *evanescenza*, per far uso di una plastica espressione di Iris Murdoch⁴⁷. Non solo labile come concezione, ma anche poco propensa a mettersi e a farsi mettere in discussione, perché troppo incline a generare asserti ed enunciati distorti, distraenti e frenanti, indiscriminatamente ripiegati su se stessi. Il sospetto avanzato dal Wittgenstein delle *Ricerche*

quando io ero una ragazza dal cervello poco fine e tu un lettore fin troppo erudito, l'idea che avevamo delle parole: erano cosucce da poco, senza energia. Ora non conosco nulla al mondo che abbia tanto potere. Ne esistono alcune di fronte alle quali mi inchino, stanno lì come un principe tra i Lord. A volte ne scrivo una, e la guardo, ne fisso la forma, i contorni fino a quando comincia a splendere e non c'è zaffiro al mondo che ne possa eguagliare la luce" (cit. da Barbara Lanati, in *Introduzione a E. Dickinson, Sillabe di seta*, cit., p. IX).

⁴⁵ È, questa, una prospettiva che trova spazio soprattutto nella riflessione di Cora Diamond e S. Cavell: cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., pp. 8-10. Di Cavell si segnala *La riscoperta dell'ordinario. La filosofia, il tragico, l'ordinario*, Roma, Carocci, 2001; di Cora Diamond qui rilevano: *E se x non è il numero delle pecore? Wittgenstein e gli esperimenti mentali in etica*, in "Iride", n. 1- 2003; *L'immaginazione e la vita morale*, cit.; *Rileggere Wittgenstein* (con J. Conant), Roma, Carocci, 2010.

⁴⁶ Cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., p. 15.

⁴⁷ Cfr. Iris Murdoch, *Etica e metafisica*, in *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, Il Saggiatore, 2006, p. 75.

nei confronti dei concetti e dello loro (auto)coscienza era più che legittimamente fondato⁴⁸. Ora, questa evanescenza che distorce, impoverisce e falsifica è chiaramente nemica di quel potere delle parole che abbiamo indagato con Emily Dickinson; ma anche “nemica delle parole” nella stessa prospettiva post-analitica elaborata dalla grande Iris Murdoch⁴⁹. Sulla generale sottovalutazione del pensiero filosofico della studiosa ha scritto pagine acute P. Donatelli, a cui abbiamo già rimandato. Vogliamo, però, riportare ora alcune osservazioni di Maria Silvia Vaccarezza che, a nostro parere, contribuiscono a gettare una luce ancora più chiara sullo “spaccato” della sottovalutazione che ha circondato il contributo della Murdoch: “... una situazione, cioè, di sottovalutazione nonché di lungo oblio, dal quale solo recentemente si è iniziati ad uscire ... ciò che qui ci preme fare è mostrare un altro dato, altrettanto impressionante ma meno evidente rispetto alla sottovalutazione stessa: ovvero l’influsso straordinario che questa filosofa così poco riconosciuta ha esercitato su alcuni dei più influenti filosofi morali della nostra epoca, ispirandone alcune delle intuizioni più radicali e decisive, nonché alcune di quelle che più hanno contribuito a compiere svolte concettuali epocali”⁵⁰. Ciononostante, ancora oggi, Iris Murdoch è una filosofa *oscurata*, non ancora *adeguatamente* presa sul serio⁵¹. Oscurato soprattutto è il suo metodo originale, consistente in una rielaborazione stupefacente del dettato platonico, della lezione wittgensteniana e dell’*esistenzialismo* di Sartre, passando per la rivisitazione appassionata della complessa *filosofia dell’attenzione* di Simone Weil: tanto per fornire solo alcuni dei segni dei suoi itinerari di riflessione. Questa poliedricità di interessi e studi è alla base della sua delimitazione del *realismo morale del bene* che, per più di un verso, ha “sovertito” il dibattito filosofico e morale del suo tempo e di quello a venire⁵². Da un punto di vista strettamente epistemologico, va aggiunto che la Murdoch è stata una delle figure precorritrici della critica delle teoriche post-moderne imperniate sullo slittamento dal paradigma della *coscienza* a quello del *linguaggio*⁵³, con una perdita secca sia delle pratiche di verità già presenti nella *parresia* greca, sia delle *controculture etiche* che lo stesso Wittgenstein aveva potentemente ispirato. Come confutate in anticipo sono le filosofie postmoderniste, così non è assolutizzata la *svolta linguistica* inaugurata da Wittgenstein. La Murdoch non si limita a cercare nuovi equilibri, squilibrando gli assetti e gli asserti delle costituzioni normative e linguistiche delle etiche della tradizione, della modernità e della (sua) contemporaneità; ancora di più, la sua decostruzione ricostruente pone le basi per un approccio originale al linguaggio, al bene e all’etica che procede criticamente, senza scomuniche o censure⁵⁴. La coscienza concettuale (morale) non

⁴⁸ Riportiamo esemplificativamente la proposizione 107 delle *Ricerche*: “Quanto più rigorosamente consideriamo il linguaggio effettivo, tanto più forte diventa il conflitto tra esso e le nostre esigenze. (La purezza cristallina della logica non mi si era affatto *data come un risultato*; era un’esigenza). Il conflitto diventa intollerabile; l’esigenza minaccia a questo punto di trasformarsi in qualcosa di vuoto. — Siamo finiti su una lastra di ghiaccio dove manca l’attrito e perciò le condizioni sono in certo senso ideali, ma appunto per questo non possiamo muoverci. Vogliamo camminare; dunque abbiamo bisogno dell’*attrito*. Torniamo sul terreno scabro!” (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 65). Iris Murdoch sviluppa questo assunto wittgensteniano in *Visione e scelta in ambito morale*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit.

⁴⁹ Cfr. Iris Murdoch, *il sublime e il bello rivisitati*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 273. Su Iris Murdoch, oltre ai già citati saggi di P. Donatelli, va segnalata una serie di contributi italiani che, negli ultimi anni, hanno approfondito e ampliato, seppure in un ambito ancora ristretto, l’attenzione sul suo pensiero: Carla Bagnoli, *Iris Murdoch: il realismo come conquista individuale*, in G. Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; R. Fanciullacci, *La sovranità dell’Idea del Bene: Iris Murdoch con Platone*, in “*Etica & Politica – Ethics & Politics*”, n. 1, 2011; Esther Monteleone, *Il bene, l’individuo, la virtù. La filosofia morale di Iris Murdoch*, Roma, Armando, 2012; R. Fanciullacci e Maria Silvia Vaccarezza (a cura di), *Iris Murdoch: la realtà della vita morale*, fascicolo monografico di “*Etica & Politica – Ethics & Politics*”, n. 1, giugno, 2014; Maria Silvia Vaccarezza, *The fabric of being. Bene, realtà e immaginazione in Iris Murdoch e nell’etica contemporanea*, Pisa, Edizioni ETS, 2016. Rileva anche Luisa Muraro, *Introduzione a Esistenzialisti e mistici*, cit., volume di cui è stata anche curatrice.

⁵⁰ Maria Silvia Vaccarezza, *The fabric of being*, cit., p. 15.

⁵¹ “Per essere onesti, bisogna ammettere che Murdoch non è (ancora) una filosofa particolarmente presa sul serio da molti” (*Ibidem*, nota n. 3, p. 12).

⁵² Si rinvia ai saggi sulla Murdoch citati nella nota n. 49 che, pur non essendo legati da concordanze interpretative assolute, contribuiscono a chiarire assunti di partenza e idee-forza murdochiani.

⁵³ Maria Silvia Vaccarezza, *op. ult. cit.*, 14.

⁵⁴ Intorno al rapporto critico dalla Murdoch intrattenuto con la “svolta linguistica” e, dunque, con uno dei suoi riferi-

preesiste al mondo (morale) interiore, sentimentale e pulsionale degli individui e delle collettività, ma si intreccia con esso: come il linguaggio non si appresta alla tessitura sovraordinatoria della coscienza morale, così le virtù e i beni non possono sovraimprimere dall'alto le opzioni etiche. Stanno qui i centri gravitazionali del *realismo morale* e della *sovranità del bene* predicati dalla Murdoch.

Indugiamo ancora sull'acuta ricostruzione critica della Vaccarezza:

Ma l'aspetto certamente più decisivo della proposta di Murdoch è lo spostamento del fulcro della moralità dalla *scelta* alla *visione*, ovvero all'apparato concettuale di cui una persona dispone, che restringe o allarga la gamma di opzioni morali che le sono disponibili. Legato a questo è il tema dei concetti morali, intesi come qualcosa che va continuamente sottoposto a revisione, evoluzione e approfondimento in vista di un ideale mai pienamente raggiunto (l'idea di perfezione) e non tanto come un cambiare opinioni. Al contempo, Murdoch riserva un'attenzione particolare alle virtù, ma, più che avanzare una sua teoria, afferma la virtù come qualcosa che non può essere estromesso dalla filosofia morale. Una filosofia morale centrata sulla visione e sulle virtù porta con sé importanti corollari: tra questi, il rifiuto della rigida (e dogmatica) divisione tra *fatti* e *valori*, il rilievo dato al vocabolario morale secondario o specializzato concepito come prioritario rispetto a termini più vuoti e generali, e il ripristino di una forma di realismo morale legato all'antiscientismo, per cui il mondo non contiene solo ciò che dice la scienza. Infine, la grande importanza assegnata alla percezione morale e all'idea della *metafora visiva*, per cui le caratteristiche morali di persone e situazioni si *vedono*. Ciò ovviamente è legato al realismo: si può vedere perché c'è qualcosa da vedere, i fatti morali per la precisione⁵⁵.

Possiamo concordare con la Vaccarezza su un'altra questione cruciale: la sovranità del bene, in Iris Murdoch, declina la priorità delle *verità del non ancora detto*: delle verità, cioè, che restano da ricercare ancora e sempre⁵⁶. Nessuna ricerca potrà mai percorrere l'intero cammino della verità, tanto esso è sconfinato e ricco di significati inediti. Ricordiamolo: già per Emily, vasta è la saggezza e molteplice la verità⁵⁷. Il problema filosofico per eccellenza non è tanto che la filosofia *non sa*, quanto *non vuole* cercare/dire la verità, perché si è ridotta ad esperienza astratta e fittizia che nega e rimuove soprattutto le esperienze aventi un carattere controverso, estraneante, allucinatorio, desiderante, passionale e sentimentale (nei singoli quanto nei collettivi), capaci di modificare la vita e le stesse concatenazioni dei concetti/fatti morali. L'esperienza della bellezza e della verità è una di queste e, perciò, l'estetica, l'etica e la poesia intessono — nella realtà — tele di interazioni comunicative e trasformative della massima importanza⁵⁸. Emerge qui il legame critico che la Murdoch mantiene con la metafisica e con Pla-

menti teorici più importanti (Wittgenstein) ha acutamente osservato la Vaccarezza: "... la coscienza, e non il linguaggio, è il modo fondamentale dell'essere morale. Ciò non significa che [la Murdoch] ignori la svolta linguistica, ma che l'individuo resta per lei un parlante e un utilizzatore del linguaggio autonomo e individuale, oltre che essere dotato di profondità ed esperienze interiori non riducibili a un sistema di significati pubblici o collettivi" (*op. cit.*, 14). Seguono altre e ancora più decisive considerazioni: "... Murdoch ribadisce che la soggettività umana ha dimensioni valutative, e che, dunque, il discorso sul sé implica il discorso sul valore o sul bene. Per dirla con Charles Taylor, che di questi spunti murdochiani sarà debitore, la modernità ci ha fatto dimenticare che la nostra identità è inseparabile da una concezione della nostra attività di valutatori e dei diversi beni coi quali ci impegniamo, e che l'identità umana è costituita da un quadro di questioni relative al valore che costituiscono un mondo morale" (*ibidem*).

⁵⁵ *Ibidem* (i corsivi sono tutti nostri). Per inciso, è un approccio realistico-visivo di questo genere che ci ha permesso, nel paragrafo precedente, di *vedere* e *valutare* realisticamente le opzioni e i fatti morali di Miss Algrave, Ixtlan, Xavier, Carmen, Beatriz e i poliziotti.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 15. Una precisazione: stiamo forzando la lettera, ma, forse, non il senso delle osservazioni della Vaccarezza.

⁵⁷ "Tutto imparammo dell'amore — / Alfabeto, parole, / Un capitolo, il libro possente — / Poi la rivelazione terminò. // Ma negli occhi dell'altro / Ciascuno contemplava un'ignoranza / Divina, ancor più che nell'infanzia: / L'uno all'altro fanciulli, // Tentammo di spiegare / Quant'era per entrambi incomprensibile. / Ahi, come è vasta la saggezza / E molteplice il vero!" (*Poesia 568*, in *Poesie* (cura di M. Guidacci), cit.

⁵⁸ La circostanza è estremamente chiara alla Murdoch: "... la più ovvia occasione di uscire da sé normalmente si chia-

tone che viene meglio esplicitato in *L'idea di perfezione*⁵⁹, nella quale ella delinea il *background metafisico* della morale. La Murdoch intende dire, con "metafisico", che il bene e la virtù non sono dati ontologicamente o presupposti concettualmente; bensì stanno nella tensione indissolubile di concetto, anima e corpo verso il *fuori*⁶⁰. Dunque, non sono concepibili come entità assolute che si danno a prescindere dall'esperienza; si collocano, piuttosto, nel fuori dell'esperienza individuale della vita. E, quindi, solo all'esterno dell'essere concettuale e personale si può realizzare e verificare l'esperienza della bontà e, più in generale, della morale; e, quindi, per lei, dell'amore. Il rapporto con la morale e con il mondo, insomma, non è elaborato e messo in trama da soggetti individuali/collettivi concepiti come pura volontà creatrice e creativa. Si chiarisce meglio, così, come l'attenzione per le emozioni richiamata dalla Murdoch sia l'intreccio costante di *realismo* ed *empatia*. È richiesta — senza alcuna possibilità di elusione — una capacità di percepire la *realtà*, per onorare e realizzare la *bontà* che nasce dall'*amore* e a lui riconduce. Per la Murdoch, si tratta "della capacità di percepire ciò che è vero, e nello stesso tempo, di mettere a tacere l'io. ... l'attenzione è diretta, contrariamente a ciò che avviene di solito, verso l'esterno, lontano dal sé ... e ciò che rende capace di dirigere l'attenzione in questo modo è l'amore"⁶¹.

L'empatia, nella Murdoch, non attiene tanto il *sentire* l'Altro, attraverso pure proiezioni affettivo-sentimentali; non significa neanche il *pensare* e il *porsi* al suo posto, immaginando di potersi calare nei suoi panni. Indica, piuttosto, uno spostamento d'asse verso un'*estroversione visiva e percettiva*: verso uno sguardo che vive nel/del vivere del mondo, entro cui anche l'Altro è collocato, quando non sbattuto con viva forza. Possiamo chiamare questa estroversione dello sguardo una *estrovisione* che ci consente di vedere nel *fuori* non solo fatti puri o bruti e nemmeno solo puri valori; ma la scena in cui i fatti e le scelte di valore si compongono e danno origine a opzioni etiche stratificate e diversificate. Si plasma, così, l'intreccio delle nostre estrovisioni nel loro farsi ed uscire dall'ombra. Detto in linguaggio ordinario, ciò significa vedere col cuore, portandolo fuori di sé: meglio, portandolo verso il cuore dell'Altro. Ecco perché i presupposti e gli approdi del realismo morale di Iris Murdoch stanno nell'amore, come ella dichiara apertamente e ripetutamente. Se ancora vogliamo chiamarla così, l'empatia qui vede, percepisce e racconta il mondo e l'Altro, perché il soggetto che vede e percepisce non è più prigioniero nell'esclusività del suo proprio mondo: cioè, non è più avvolto dalla sua ombra.

ma *bellezza*. I filosofi contemporanei preferiscono parlare di *ragioni* invece che di *esperienze*. Tuttavia, mi sembra che la relazione tra esperienza e bellezza sia una cosa della massima importanza, che non dovrebbe essere trascurata a favore dell'analisi dei vocabolari critici" (Iris Murdoch, *La sovranità del Bene sugli altri concetti*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 365; corsivi nostri). Dobbiamo con, la Murdoch, risalire alla *trama dell'essere*, demistificandone le concrezioni ontologiche, per abbandonarle al loro destino essenzialista. Insomma, ciò che urge è uscire dal paradigma platonico della conoscenza, senza, per questo, confinare Platone nel dimenticatoio. L'importanza che la Murdoch ha sempre assegnato alla letteratura spiega il legame che la unisce a Carol Diamond e Martha Nussbaum: cfr. P. Donatelli, *Etica e analisi concettuale*, cit., pp. 13 ss.; M. T. Vaccarezza, *The fabric of being*, cit., pp. 95-103, 120-123. Non dobbiamo neanche dimenticare che la Murdoch è stata anche una grande e prolifica scrittrice. Si ricordano qui le sue opere letterarie in edizione italiana: *I belli e i buoni*, Feltrinelli, 1968; *La sua parte di colpa*, Milano, Feltrinelli, 1969; *Il sogno di Bruno*, Milano, Feltrinelli, 1971; *Il tempo degli angeli*, Milano, Feltrinelli, 1972; *Una rosa non ufficiale*, Milano, Feltrinelli, 1974; *Un uomo accidentale*, Rizzoli, 1977; *L'apprendista*, Milano, Feltrinelli, 1986; *Il libro e la fratellanza*, Milano, Feltrinelli, 1990; *Il mare, il mare*, Milano, Rizzoli, 2003; *La campana*, Milano, Rizzoli, 2004; *Sotto la rete*, Milano, Rizzoli, 2005; *Una cosa speciale*, Milano, Nottetempo, 2006; *L'incantatore*, Milano, Il Saggiatore, 2014; *Una testa tagliata*, Milano, Il Saggiatore, 2015. Infine, rimane da sottolineare che, in un certo senso, porta a compimento la sua riflessione sull'arte letteraria nelle sue *Gifford Lectures (Metaphysics as a Guide to Morals)*, London, Penguin Book, 1992, London, Vintage, 2003, 2012), in cui, pur occupandosi di svariati temi e autori, prevalentemente dialoga con Platone. Le *Lectures* della Murdoch si erano tenute ad Edimburgo, 1981-1982.

⁵⁹ Iris Murdoch, *L'idea di perfezione*, in *Esistenzialisti e mistici*, cit., pp. 333-336.

⁶⁰ Questo ripensamento, come è noto, ha il suo precursore in Wittgenstein ("maestro" della Murdoch), per il quale la metafisica costituisce un modo di *vedere* il mondo nella sua *concretezza*. Su questa specie di spartiacque wittgensteiniano, aveva insistito già F. Waismann, *Analisi linguistica e filosofia. Una nuova prospettiva*, Roma, Ubaldini, 1970. Con Cora Diamond, Iris Murdoch è colei che più e meglio ha sviluppato e articolato questo approccio, in maniera originale. Sul legame Wittgenstein/Diamond/Murdoch, si rinvia alle opere di P. Donatelli citate alla nota n. 40.

⁶¹ Iris Murdoch, Su «Dio» e il «Bene», in *Esistenzialisti e mistici*, cit., p. 351.

L'estrovisione ci fa uscire dall'ombra del mondo e dalla nostra ombra. Non per questo tutto diventa improvvisamente chiaro; ma comincia ad illuminarsi ed offrirsi allo sguardo. Sta a noi, ora, saper vedere oltre il nostro essere limitato. Non resta che aprirci: cioè, amare, come dicono Emily e Iris. La morale, con Iris Murdoch, esce dal suo guscio e scopre la po-etica che è in se stessa e nel linguaggio: non dà più niente per scontato e tutto vuole scoprire, perché tutto ha da imparare, immaginare, vedere e percepire. Fatti, emozioni, sentimenti, concetti e scelte non sono più separabili e nessuna dogmatica o analitica può produrre effetti dissociativi. La vita morale non è una sequenza di concetti che sovrainpongono alla realtà la certezza del giusto e del bene e nemmeno realizzano sulla terra valori assoluti: cioè, la perfezione. Il linguaggio come non è un feticcio, così non è onnipotente. Discendono da qui un'idea e una pratica di libertà che non si sublimano nell'empireo dell'assoluto e nemmeno proclamano o professano un obbligo imperativo; si pongono come scelta e decisione che vanno instancabilmente rinnovate, fuori dalle cerchie della replicazione e dalle grate della vita personale.

La morale e l'etica cessano di essere una professione di fede e il linguaggio si appassiona alla vita. E proprio Iris Murdoch ha saputo aprire questa nuova e ancora impensata prospettiva. Ha potuto percorrere questo accidentato cammino, fatto di insidie e trappole di ogni genere, perché è riuscita a vedere, vivere, leggere e interiorizzare Wittgenstein, per preservarsi da Platone; reciprocamente, ha visto, vissuto e interiorizzato Platone, per preservarsi da Wittgenstein. Non sempre la critica filosofica ha recepito la complessità rivoluzionaria della sua scelta e dove erano prefigurati e proposti approcci che rompevano ogni tradizione consolidata, per riportare la filosofia, la morale e la metafisica sulla terra lacerata delle passioni, dei sentimenti e delle scelte, sono state *viste* solo contraddizioni, giri a vuoto e aporie. Eppure, queste critiche sono una dimostrazione indiretta e involontaria dei paradigmi dell'*estrovisione* che proprio dalla Murdoch possiamo mutuare. Nel darle torto, le hanno dato ragione: la loro è stata una *visione* non empatica, per il fatto che il loro flusso simpatetico era confinato nel circolo ristretto delle appartenenze. Questa forma di *empatia al contrario* è una delle espressioni che meglio danno conto dell'autoreferenzialità del giudizio morale e della critica filosofica. E, dunque, sono proprio queste critiche a rendere ancora più preziosa e inaggirabile la lezione di Iris Murdoch.

6. Per uscire dai paradossi: avventarsi contro il linguaggio

L'estrovisione poggia su un'evidenza elementare, di cui ci ha reso edotti Wittgenstein, laddove ha riformulato in maniera rivoluzionaria il rapporto tra linguaggio e immagine. Prima di continuare, però, osserviamo che le linee di critica che ci accingiamo ad abbozzare non disconoscono affatto le innovazioni geniali che Wittgenstein ha apportato al linguaggio, all'etica e alla filosofia del linguaggio. Cercheremo soltanto di istituire/istruire delle convergenze nelle divergenze e delle divergenze nelle convergenze, traendo spunto proprio dalle sue analisi e dal suo "metodo". Detto questo, possiamo ritornare a Wittgenstein e precisamente al punto cruciale in cui osserva:

In primo luogo il nostro linguaggio descrive un'immagine. Che cosa si debba fare di questa immagine, in qual modo la si debba impiegare, rimane oscuro. Ma è chiaro che, se vogliamo comprendere il senso di quello che diciamo, dobbiamo esplorare l'immagine. Ma l'immagine sembra risparmiarci questa fatica, allude già a un impiego determinato. Così si beffa di noi⁶².

La descrizione dell'immagine e dell'immaginario è lo specifico che l'estrovisione cattura: è il linguaggio/immagine che attrae la nostra attenzione e i nostri desideri e immediatamente ci trasporta fuori da noi. Lo sguardo si estroverte sempre verso visioni che il linguaggio ha come carpito alla realtà, lasciandosene incantare. L'oscurità, però, non è nell'immagine, ma nel linguaggio. L'immagine, al contrario, afferra il linguaggio e lo trascina fuori dall'ombra in cui si era lasciato avvolgere. E non si tratta di uno spostamento fisico; più esattamente, siamo in presenza di un trasporto affettivo ed emotivo: una delocalizzazione dell'attenzione sensibile verso tutto ciò che era rimasto fuori o che avevamo espulso dal suo raggio di azione. Rimane vero che dobbiamo *esplorare* l'immagine; ma lo è, perché dobbiamo esplorare il *fuori*. *Sembra*

⁶² L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, VII, cit., p. 244.

che l'immagine si faccia beffa di noi, perché *sembra* che il linguaggio sia rimasto vittima di un incantesimo. Così non è. Il linguaggio non è vittima di alcun sortilegio, ma rimane *incantato* di fronte alla realtà: si è finalmente liberato delle camicie di forza che lo serravano. L'incanto del fuori lo sorprende e, insieme, inquieta: nel descrivere la realtà, ora deve esplorarla. Deve tuffarsi in essa, senza alcuna rete di protezione. Può solo descrivere/esplorare; non già codificare. Solo soffrire e gioire; non già chiarificare. Solo mostrare; non già dimostrare⁶³. Può solo delimitare il teatro di senso entro cui avvengono le scelte e le decisioni, le quali non gli sono assolutamente imputate. Intendiamo dire che il linguaggio come non può essere abbassato a *mezzo* o *risorsa* di natura meramente informativo-comunicativa, così non può essere sopraelevato alla soglia di agente impersonale e automatico della deliberazione, di qualunque specie essa sia. Sulla scorta di Wittgenstein, possiamo, così dire: il linguaggio (non limitatamente quello filosofico) non solo non è tenuto a fornire *spiegazioni*; ma, anche se lo volesse, non sarebbe assolutamente in grado di farlo⁶⁴. Fuoriuscendo dal dettato wittgensteiniano, possiamo/dobbiamo aggiungere: il linguaggio si beffa di noi, per metterci nelle condizioni di beffarci di lui. Per farlo, dobbiamo predisporci ad una mossa assai semplice da dirsi e assai complicata e complessa da farsi: affrancarci dagli usi e giochi linguistici ai quali tendenziosamente il linguaggio ci predispone. Pur tenendole sommamente in conto, dobbiamo voltare le spalle alle regole, alle costanti, alle strutture, alle codificazioni, alle evocazioni e alle suggestioni dell'analisi linguistica. Cioè: dobbiamo voltare le spalle al *dato logico* e indirizzare il linguaggio — e noi con lui — *fuori* dai bordi della logica, entro il cui ambito la vita interiore ed esteriore è stata rimossa/sublimata. Un fuori che, appunto, può essere solo mostrato e giammai spiegato o (peggio) dimostrato.

Poniamo ora mente al riferimento di Wittgenstein alle parole di Amleto: "Niente è buono o cattivo / se non è tale nel nostro pensiero"⁶⁵. Wittgenstein è consapevole della delicatezza del tema e del suo carattere sfuggente ed approfondisce immediatamente la questione:

Ma anche questo potrebbe portare a un malinteso. Ciò che dice Amleto sembra implicare che bene o male, benché non siano qualità del mondo a noi esterno, siano attributi del nostro stato mentale — un fatto passibile di descrizione — in un senso etico, non è né buono né cattivo ... se osservo ciò che l'etica veramente dovrebbe essere, se ci fosse veramente una scienza del genere, il risultato mi sembra del tutto ovvio. Mi sembra evidente che nulla di quello che noi possiamo pensare o dire sarebbe *la cosa*; che noi non possiamo scrivere un libro scientifico, il cui tema possa essere intrinsecamente sublime e superiore a qualsiasi altro tema. Posso solo descrivere i miei sentimenti con la metafora che, se un uomo potesse scrivere un libro di etica che fosse veramente un libro di etica, questo libro distruggerebbe, con un'esplosione, tutti gli altri libri del mondo. Le nostre parole, usate come noi le usiamo nella scienza, sono strumenti capaci solo di contenere e di trasmettere significato e senso, senso e significato *naturali*. L'etica, se è qualcosa, è soprannaturale, mentre le nostre parole potranno esprimere soltanto fatti; così come una tazza contiene solo la quantità d'acqua che la riempie fino all'orlo, e io ne facessi versare un ettolitro⁶⁶.

Qui Wittgenstein chiaramente pone l'etica come orizzonte del bene assoluto che, però, nessuna lingua può mai dire scientificamente. L'etica si sottrae al *linguaggio*, non tanto e non solo al linguaggio scientifico e, perciò, Wittgenstein tende a "rappresentarla" come una *chimera*. Ciò rimane vero, però, solo se la contempliamo e cerchiamo di descriverla come un mero discrimine valoriale tra buono e cattivo, giusto ed errato, virtuoso e immorale. Cioè, solo se la conside-

⁶³ Per un'indagine più accurata sull'"impianto teorico" di Wittgenstein, disposta lungo le linee qui semplicemente abbozzate, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Cifra della vita, linguaggio ed etica. Wittgenstein tra di noi*, in "Società e conflitto", n. 35-36, 2007.

⁶⁴ Sul tema, cfr. A. G. Gargani, *Il coraggio di essere, Introduzione a L. Wittgenstein, Diari segreti*, Roma-Bari, Laterza, 1987; in part., p. 40.

⁶⁵ W. Shakespeare, *Amleto*, Atto II, scena 2, 249-250, in *Tragedie* (Saggio introduttivo di H. Bloom), Milano, BUR, 2006. Il riferimento di Wittgenstein si trova nella *Conferenza sull'etica*, in *Lezioni e Conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, Milano, Adelphi, 1988, p. 11.

⁶⁶ *Conferenza sull'etica*, cit., pp. 10-11.

riamo completamente interdotta al non *dicibile* e al non *pensabile*. Ma le cose non stanno così e l'interdetto si esplica attraverso linee di azione assai più sfumate e sottili. Le differenze e le distinzioni sono più sfumate; ma non per questo meno concrete e vitali. L'etica non dice l'indicibile e non pensa l'impensabile, per il buon motivo che le sono preclusi; ma questo è un bene e non un male. Però, li *vede* e li *mostra*: essa è proprio *esperienza* dell'indicibile e dell'impensabile. Per questo, non può categorizzarsi o codificarsi in forma di libro scientifico. In ogni caso, anche se fosse riducibile ad asseriti logici, l'etica/scienza non potrebbe mai far saltare il mondo; ma si limiterebbe a confermarlo, giustificarlo e a dissentire, conversando con lui, ricorrendo a schemi categoriali. Le proposizioni etiche non possono, pertanto, essere significati, sensi e propositi naturali o naturalistici, anche nei casi che rimangono avvinghiati ai dilemmi che si istituiscono tra minimalismo e massimalismo etico. In questo modo, rimarremmo prigionieri nell'errore di Amleto. Ne possiamo, invece, uscire fuori se non limitiamo la scelta tra buono e cattivo ad affare del nostro pensiero. Non sono il pensiero e le conseguenti proposizioni linguistiche assolute a definire una volta per tutte male e bene, distinguendolo l'uno dall'altro e assolutizzandone in astratto la divisione. Sarebbe come dire che il pensiero è in grado di creare il mondo e le emozioni, al di fuori della sensibilità e dell'attenzione di ogni azione ed esperienza. Il punto cruciale è che i nostri pensieri e le nostre parole non sono riducibili agli usi che ne fanno la logica e la scienza. Le stesse parole, in particolare, hanno il supremo potere/dono di ridislocarci nel sentimento dell'indicibile e dell'impensabile, staccandoci dalle apparenze e dalle categorie formali, come ci hanno insegnato Emily Dickinson e Iris Murdoch. Si può anche concedere che quello delle parole sia un potere informale; non per questo, è meno reale (anzi).

Riconsideriamo da un altro punto di vista il convincimento di Wittgenstein, secondo cui quello relativo all'etica è un valore assoluto. Trasformiamo con lui questo convincimento in *esperienza* e vediamo come lui la *descrive*:

Descriverò questa esperienza in modo che voi possiate richiamare alla vostra mente la stessa esperienza, o esperienze simili, così da avere una base comune per la nostra ricerca. Credo che il modo migliore di descriverla sia dire che, quando io ho questa esperienza, *mi meraviglio per l'esistenza del mondo* ... E, prima di tutto, voglio dire che l'espressione verbale che diamo a queste esperienze non ha senso! Se dico «Mi meraviglio dell'esistenza del mondo», faccio un cattivo uso della lingua ... Dire «Mi meraviglio di questo e di quest'altro», ha senso solo se posso immaginarmi che le cose non stiano così ... Ma non ha senso dire che mi meraviglio per l'esistenza del mondo poiché non posso immaginarlo non esistente. Posso anche immaginarmi che il mondo attorno a me sia così ... Si potrebbe essere tentati di dire che mi sto innamorando di una tautologia, e cioè del cielo azzurro o non azzurro, ma allora non ha senso dire di meravigliarsi di una tautologia⁶⁷.

Il sentimento di meraviglia rispetto all'esistenza del mondo è una *tautologia creativa*. Vale a dire che lo stupore non si insedia di fronte al fatto bruto dell'esistente, ma è dato dallo scoprirsi ancora atomo vitale dell'esistenza del mondo. Nasce, per meglio dire, dall'esperienza di *stare/uscire* nel/dal mondo, per non esserne semplici depositi di archivio. Scoprirsi ancora del/nel mondo significa poterne ancora fare esperienza ricorsiva e trasformativa. Ecco qui la tautologia che crea: una vera e propria insensatezza, secondo il piano e il senso delle logiche ereditate dalle tradizioni formalistiche. Qui è proprio la ripetizione che rende possibile la differenza⁶⁸. Non solo: la ripetizione è la presenza che avvia verso l'assente; l'esistente che apre alla possibilità del mancante. La tautologia acquista anche una significazione logica complessa, se la si colloca in una dimensione linguistica che va oltre le grammatiche monolineari. Impattiamo qui un'evidenza che vede trascorrere le costanti e le regolarità nelle differenze e nelle variabili, di cui costituiscono una sorta di impianto di base. E, quindi, veniamo immessi in una dimensione della logica e del senso che riconosce la stessa tautologia come portatrice di senso. A questo punto, l'insensatezza risiede proprio nelle funzioni di essiccazione del senso sprigionate da quella logica che non ha mai saputo/voluto meravigliarsi, oppure l'ha dimenticato.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁶⁸ Sul tema non si può che rinviare all'insuperata lezione di G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Milano, Cortina Editore, 1997.

Prendiamo, per esempio, l'esperienza del *miracolo*: essa rientra tra quelle che la scienza non è ancora riuscita a spiegare e, forse, mai vi riuscirà⁶⁹. Per Wittgenstein, il fatto/miracolo è la connotazione di un insieme di fatti/eventi che non (ancora) rientrano nei *raggruppamenti* del sistema scientifico⁷⁰. Questo significa, come acutamente fa osservare Wittgenstein, che la scienza deve dichiarare la sua impotenza di fronte al miracolo e non, invece, come comunemente siamo indotti a credere, che la scienza *ha provato* che i miracoli non esistono⁷¹. A tutti i fatti/eventi — e il miracolo rientra tra questi — che non trovano collocazione nel sistema scientifico non viene e non può essere attribuito/affibbiato lo statuto/contrassegno dell'inesistenza, rovesciandoli nel senso di un esistere solamente presupposto o fantasticato. Nella realtà, i fatti/eventi miracolosi provano soltanto l'impotenza della scienza ad andare oltre l'orizzonte entro cui è ingabbiata e all'interno del quale vuole attrarre e confinare tutti gli universi di senso e le forme di vita. Ora, proprio i fatti/eventi delle sfere sentimentali, affettive e passionali hanno in sé qualcosa di miracoloso e, nel contempo, spaventoso. Ciò si riverbera anche nel mondo e nella vita reali che, a loro volta, sono collettori/distributori di eventi/fatti miracolosi e spaventosi. E, dunque, il ruolo effettivo che la scienza occupa nel mondo reale e in quello dei sentimenti, per quanto rilevante, non è decisivo. Non solo: è anche decisamente dannoso su un ampio spettro di questioni, soprattutto per le problematiche che riguardano le sue relazioni col potere. In quanto forma di sapere e conoscenza, la scienza è anche forma di potere in collisione/collusione con tutte le altre forme di potere. Lasciata fuori controllo, affidandole la sovranità dei significati del mondo, riassume in sé il terribile potere di decidere l'architettura del mondo. Col che una forma dell'artificiale del reale si materializza come reale artificiale. Veniamo precipitati in una specie di allucinazione del linguaggio che si estroflette in allucinazioni reali, riproducendole con macchine linguistiche che insediano apparati logici governati da strutture e istituzioni metapoietiche che dominano tutti i flussi discorsivi e la generazione stessa del linguaggio. Apparati e strutture che hanno lo scopo precipuo di abrogare/rimpiazzare/rifinalizzare il senso e l'esistere dell'umanità e della socialità: si impossessano delle istituzioni che provvedono immediatamente ad impossessarsi del tempo⁷². Ma, ora, la temporalità è anche e sempre spazialità. Più che espressione del dominio del senso, quella delle strutture/istituzioni metapoietiche è l'essenza della *sensualità artificiale* o, ancora peggio, è direttamente *artificialità della sensualità*. Che si affermi una metapoietica dell'artificiale non sta ad indicare che siamo di fronte a processi volatili; all'opposto, siamo bombardati quotidianamente da processi che mutano radicalmente l'antropologia del vivere sociale e dell'esistenza. Non solo: l'assetto cosmogonico del mondo è rovesciato. Il mito ora abita la terra e da qui si appresta a modellare l'Olimpo. Nasce da qui il linguaggio *senza attriti* che produce l'illusione della spiegazione del mondo, autospiegazione di se stesso, di cui ci parlava Wittgenstein nelle *Ricerche*⁷³. Il mito qui, va senza dire, è partorito direttamente dalla scienza che, senza timore di sbugiardarsi, osa presentarsi come generatrice di tutti i significati possibili e immaginabili, coltivando il mito di se stessa e chiedendo a tutti l'adorazione assoluta. Superata l'ingenuità delle origini, la scienza diventa *mito imperante* che pretende obbedienza assoluta: non combatte più il mito, si fa *mitologia occulta*, diventando un potere ancora più terribile e temibile del mito.

Ma Wittgenstein va ancora avanti:

E ora descriverò l'esperienza di meravigliarsi per l'esistenza del mondo, dicendo: è l'esperienza di vedere il mondo come un miracolo. Sono tentato di dire che l'espressione giusta nella lingua per il miracolo dell'esistenza del mondo, benché non sia alcuna proposizione *nella* lingua, è l'esistenza del linguaggio stesso. Infatti, trasferendo l'espressione del miracoloso da un'espressione *per mezzo del* linguaggio alla espressione *per l'esistenza* del linguaggio, ho detto solo, di nuovo, che non possiamo esprimere ciò che vogliamo esprimere e che tutto ciò che *diciamo* sul miracoloso assoluto rimane privo di senso. Ora, la risposta a tutto questo sembrerà perfettamente

⁶⁹ Nella *Conferenza sull'etica* il fatto/miracolo su cui Wittgenstein propone la sua riflessione è quello di un uomo a cui cresce improvvisamente una testa di leone (*op. cit.*, pp. 15-16).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁷¹ *Ibidem*, p. 17.

⁷² Sul ruolo esercitato dalle istituzioni in questi domini, cfr. U. Fadini, *Il tempo delle istituzioni*, cit.

⁷³ Si rinvia alla nota n. 48.

chiara a molti di voi. Direte: allora, se certe esperienze ci inducono sempre nella tentazione di attribuire a esse una qualità che chiamiamo valore e importanza assoluti o etici, questo mostra semplicemente come con queste parole noi *non* intendiamo un nonsenso e che quindi, dopo tutto, dicendo che un'esperienza ha un valore assoluto, intendiamo *solo un fatto come un altro*, e che tutto equivale a dire di non essere ancora riusciti a trovare la corretta analisi logica di ciò che intendiamo con le nostre espressioni etiche e religiose⁷⁴.

Il punto è proprio questo: *vedere* il mondo come un miracolo. L'estrovisione ha questa radice e — per dirla con Marx — per questo è radicale. Ma ancora prima di poter *vedere* il miracolo, è il mondo che è un miracolo, qualunque sia il nostro credo religioso o la nostra concezione della vita. L'estrovisione ci fa vedere un miracolo che *esiste*; non supposto, immaginato o inventato. Ed esiste indipendentemente da qualunque postulato scientifico o enunciato linguistico. Che il linguaggio e l'analisi logico-linguistica non contemplino il miracolo nei loro vocabolari e nelle loro sintassi non impedisce al miracolo di esistere. Il miracolo è *pre-esistente* alla logica, alla scienza e al linguaggio. E, dunque, riusciamo a vederlo, soltanto se percepiamo e vediamo al di fuori delle proprietà e del senso della logica e della scienza. Un nuovo vedere e un nuovo sentire nascono da queste necessità: a dire il vero, sono ad esse anteriori. Il miracolo originario è l'esistenza del mondo; di nuovo, a prescindere dal nostro credo religioso e dai nostri orientamenti etici. Che il mondo sia non è un mero fatto empirico o una mera tautologia. Se vogliamo essere precisi, l'esistenza del mondo è un *miracolo naturale; innaturale* e la distruzione/dominio del mondo, di cui gli umani si sono macchiati. In questo senso, possiamo congruamente concepire l'esistenza del mondo come una tautologia creativa. E, infatti, proprio essa ha dato i natali al secondo miracolo delle origini: l'esistenza del linguaggio che, però, prevede la *pluralità dei linguaggi*. Questo ci fa dire che in ogni fatto/evento c'è del miracoloso. Non sempre riusciamo a vederlo e sentirlo, perché non sempre riusciamo a disfarci delle superstizioni della logica. Come chiarisce Wittgenstein, il linguaggio non è semplicemente un *mezzo*, ma un'espressione dell'esistenza. Il *nonsenso* della logica e della scienza misura direttamente il *senso* della vita, proprio col suo negarlo. E una corretta analisi logica del senso delle vita — in particolare, delle espressioni e proposizioni etiche e religiose — non è possibile: gli eventi/miracoli sono generati dalla vita, non dalle costellazioni etico-religiose.

Ed eccoci pronti ad accompagnare l'assalto finale e disperato di Wittgenstein:

... vedo ora come queste espressioni prive di senso erano tali non perché non avessi ancora trovato l'espressione corretta, ma perché la loro mancanza di senso era la loro essenza peculiare. Perché, infatti, con esse io mi proponevo proprio di *andare al di là* del mondo, ossia al di là del linguaggio significante. La mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata quella di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Questo avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice, non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo⁷⁵.

La mancanza di senso delle proposizioni dichiarate da Wittgenstein, a ben guardare, indica una *ricchezza di senso*, proprio perché straripa dai confini della logica. Esattamente perché stanno nel mondo, quelle proposizioni prospettano l'uscita dal mondo della *formalità*. Sono *forme* che respirano e raccontano la vita dell'attenzione, alla ricerca di quell'amore che rigenera all'infinito la bontà; come, in maniere tanto diverse, eppure convergenti, ci hanno insegnato Emily Dickinson e Iris Murdoch. Andare al di là del mondo non significa andare al di là del *linguaggio significante*: mai quest'ultimo può racchiudere o esprimere il mondo. È il mondo il linguaggio significante. Ancora di più: l'amore per il mondo è linguaggio significante, perché dal mondo si lascia generare e continuamente lo rigenera. Si tratta di *forme di vita* — il mondo,

⁷⁴ L. Wittgenstein, *Conferenza sull'etica*, cit., p. 17.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 18.

l'amore e il linguaggio — che non hanno lo statuto assoluto e assolutistico della logica e della scienza e che, perciò, alla scienza e alla logica risultano letteralmente incomprensibili. Non rimane — a noi tutti come a Wittgenstein — che *avventarsi contro i limiti del linguaggio*: cioè, sfondare le pareti delle gabbie di cui siamo prigionieri. In ciò, l'etica non può aiutarci, se la concepiamo come una scienza o ad essa la riduciamo. La posta in gioco sono le tendenze più profonde dell'anima umana, di cui il linguaggio e l'etica non possono ritenersi irresponsabili. Il disperato progetto di potere della scienza e della logica soccombe come progetto e pratica di verità assoluta. E di questa soccombenza — con Wittgenstein — dobbiamo essere soddisfatti. Ma la loro soccombenza ci inchioda ad un apparente paradosso: il loro potere manovratore è smisuratamente e sottilmente aumentato. Il bene assoluto non sta nell'etica in sé o nelle sue proposizioni logico-formali; ma nell'amore per il mondo: cioè, in quelle *po-etiche* del linguaggio che si impegnano per il mondo e per trovare una via d'uscita dai suoi limiti e dai limiti del linguaggio. Diceva la grande Ingeborg Bachmann: per un nuovo linguaggio, c'è bisogno di un mondo nuovo. Aggiungiamo semplicemente: c'è bisogno di dichiarare la responsabilità per tutti gli arbitri, a partire da quelli originari fino alle loro ultime riarticolazioni nelle forme dell'*orrore* quotidiano⁷⁶. Uscire dal paradosso può voler dire solo una cosa: non ridurre o confinare l'amore e l'etica a costruzioni formali o retoriche allargate dei buoni sentimenti, delle virtù e della rettitudine. Per poter far questo, ci attende una doppia iniziativa: uscire dal mondo e dal linguaggio e rientrarvi dalle loro cavità più profonde che noi stessi avevamo reso inaccessibili. Ma qui uscire dal mondo e dal linguaggio non significa diventare alieni al/nel mondo e al/nel linguaggio; piuttosto, esserne partecipazione senza alcuna pretesa di dominio e senza nemmeno assoggettarsi ad alcuna forma di dominio. La signoria del Bene di Iris Murdoch e il primato dell'Amore di Emily Dickinson sono alcune delle orme che segnano questo cammino.

7. L'acqua che scorre nei fiumi dell'anima

Esplorare il mondo, il linguaggio e le loro verità in generazione/trasformazione significa cominciare ad "intendere" *cosa* e *chi* sono i parlanti e i viventi. E ciò è possibile solo mettendosi in comunione dialogante con loro, per colmare distanze e far crollare pareti divisorie; senza, per questo, tranciare differenze. Un dialogo generativo e critico-interattivo di questo tipo non necessita di *apriori* che anticipano l'azione; tantomeno, può muovere verso esiti predefiniti, secondo linee teleologiche necessitanti. Occorre ritornare allo slancio che si fa simultaneamente conoscenza e prassi conoscitiva, rompendo il sequenzialismo e il consequenzialismo logico ed etico, per i quali bisogna sempre muovere categoricamente dal *prima* del concetto del bene e delle virtù, per poter approdare al *dopo* dell'azione logico-etica. Non meraviglia che qui le categorie etiche finiscano col sovrastare e definire in anticipo l'azione delle virtù⁷⁷, avviandola verso il più atroce degli scacchi. In questi approcci, l'etica si erge come necessità prima e ultima del *dovere* di far fronte alla *vulnerabilità* ingovernabile delle forme di vita e, così, indirizzarle verso il concetto di bene⁷⁸. Sarebbe proprio questo concetto/azione di bene a porre il vivente e l'umano al riparo da se stessi. L'etica si va qui coniugando come teoria procedurale e procedura prescrittiva della salvezza. In altri termini, si erge come salvaguardia primaria e ultimativa dell'invulnerabilità assicurata per suo tramite alle forme di vita; in realtà, non è altro che salvaguardia di se stessa e del suo potere definitorio e prescrittivo. Si staglia qui un bel cortocircuito logico e morale, nonostante il saturarsi delle enunciazioni logiche e delle prescrizioni morali dell'argomentazione e della prassi deliberativa. Prometeo aveva portato in terra il fuoco,

⁷⁶ Pagine dense sull'orrore come forma ultima della civiltà umana ha scritto Adriana Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Milano, Feltrinelli, 2007.

⁷⁷ Acutamente, P. Donatelli fa notare che la pretesa di conoscere *prima* e *dopo* esplorare mostra tutto il suo carattere deficitario. Intorno a questa pretesa egli accomuna filoni pur tra loro differenti: il neoaristotelismo metafisico di Philippa Foot e M. Thompson, il contrattualismo di J. Rawls e l'utilitarismo di P. Singer. Il denominatore comune che lega questi tre filoni, osserva Donatelli, è la "derivazione dall'alto" (*Vulnerabilità e forme di vita*, cit., pp. 59-61). Quanto tutto ciò abbia una ricaduta immediata sull'*etica della cura* è lo stesso Donatelli ad indicarlo nelle pagine successive. Su questo importante saggio di Donatelli avremo ancora modo di ritornare.

⁷⁸ Si rinvia, di nuovo, alle calzanti osservazioni sviluppate da Donatelli, in tutto l'arco del saggio citato alla nota precedente.

donandolo agli umani, per immunizzarli contro pericoli ed elementi esterni. L'etica è qui una *forza*, se non un vero *potere*, che trae la sua ragion d'essere dalla necessità della lotta strenua contro la vulnerabilità dell'essere morale dell'umanità. A cedere qui, però, non sono l'umanità e il vivente, ma l'etica stessa, nel suo farsi profilassi contro la vulnerabilità. Se Prometeo, rischiando il suo stesso essere, elargì il fuoco della tecnica agli umani, per renderli simili agli Dei, l'etica qui costruisce intorno all'umano uno scudo fatto di costellazioni concettuali, per salvaguardarlo dal baratro dentro cui la sua debolezza morale lo precipiterebbe. Ma la *forza etica* e l'*etica forza* non salvano gli umani; piuttosto, li dannano. Occorre precisare che esse non mettono in forma e in piano una mancanza di dialogo; piuttosto, rendono vivo e circolante un *dialogo non dialogante*. Il loro è uno statuto estraniato, per il fatto stesso che il *non dialogare* si converte immediatamente in forma di *straniamento mimetico*. Non il soliloquio, ma il dialogo del non dialogare: ecco, dunque, la vetta estrema e, a suo modo, sublime della deriva etico-logicista.

Facciamo ora un piccolo salto. È noto che — perlomeno a partire da Kant e fino a Rawls e alle teoriche del pluralismo etico — i concetti di felicità e vita buona sono stati, come dire, contrapposti al moralmente giusto e, in quanto tali, espulsi dalla discussione filosofica e sottratti alla discussione pubblica⁷⁹. Quanto ciò costituisca un regresso rispetto a Socrate e Aristotele è del tutto evidente; non ancora del tutto chiari, invece, sono il come e le ragioni profonde attraverso cui le "democrazie neoliberali" vi abbiano ricamato intorno una catena ulteriore di regressioni infinite. Fino a delineare lo scenario vivente — che è sotto gli occhi di tutti — di quella che possiamo definire la *non-etica* della *post-etica*, in cui lo stesso assetto proprietario e privatistico delle virtù e del bene viene letteralmente eclissato, per essere recuperato e sovraordinato dall'etica del potere e dal governo *sull'etica*⁸⁰. Il giusto e la vita buona ora non sono soltanto ricondotti con fastidio nel novero delle categorie filosofiche fuorvianti, se non malevoli; ma ritenuti categorie inquinanti e depotenzianti dell'autorità e, in quanto tali, strenuamente osteggiate e combattute. Si afferma la sovranità assoluta delle forme del potere che, diversamente dalle tirannidi e dalle dittature, non sono autocratiche, ma policentriche e plurali. Questa nuova forma di sovranità globale e, insieme, capillare ha avuto buon gioco nel fare aggio sullo stato desertico dei diritti, pianificato e insediato dalle "democrazie neoliberali": vi ha fatto gemmare attorno e sopra il *deserto della vita*, diventato il "motore mobile" dell'incremento della sua potenza⁸¹.

Con Wittgenstein, possiamo dire che le forme di vita non sono mai connotate in modalità e scale valoriali esclusive e dicotomiche: sono buone e cattive, possiamo banalmente concludere. È necessario anche aggiungere che il loro assetto/accreditamento non avviene in funzione o in dipendenza esclusiva della nostra decisione/azione. Esistono processi di generazione e modellazione delle forme di vita sottratti alla decisione/azione umana (si pensi soltanto alla natura e ai fenomeni naturali), alla quale esse sfuggono e/o si ribellano. Ciò, ovviamente, non impedisce alla decisione/azione di intervenire su di esse, con violenza o autorità, oppure con

⁷⁹ Cfr., da ultimo, su questo complesso ordine di temi e problemi Rahel Jaeggi, *Per una critica delle forme di vita*, in "MicroMega on line", 17 gennaio 2017, <http://temi.repubblica.it/micromega-online>. Si tratta del quarto capitolo di *Forme di vita e capitalismo*, Torino Rosenberg & Sellier, 2016. Della Jaeggi è parimenti importante *Alienazione*, Roma, EIR, 2015.

⁸⁰ Per un primo squarcio di analisi in questa direzione, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Globalizzazione e dissoluzione dei diritti*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2015.

⁸¹ Una più ampia trattazione, su queste basi analitiche, sta in A. Chiocchi, *La crisi e gli oppressi. L'Altro e il deserto del potere*, in "Società e conflitto", n. 45-46, 2012. Emerge qui, con nettezza, la relazione stretta, anche se accuratamente mistificata e occultata, tra etica e politica che vede la seconda infeudare totalmente la prima. La questione è stata accuratamente scandagliata da Joan Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Reggio Emilia, 2006; in part., pp. 9, 13, 18, 82-87, 101. Di fronte a queste evidenze, la (presunta) neutralità delle etiche pluraliste liberali e neoliberali ne esce liquefatta come neve al sole. La democrazia, per parte sua, non si vede assegnare una sorte migliore. Lungo questo crinale di indagine, la discussione sull'etica e il linguaggio incrocia quella sulla giustizia e sui diritti, intercettando, a sua volta, il dibattito sull'etica della cura e sul femminismo. Oltre al libro appena citato di Joan Tronto, cfr. Susan Moller Okin, *Le donne e la giustizia*, Bari, Dedalo, 1999; Martha Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002; Id., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci, 2005; Id., *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2007.

gentilezza e cura. Le domande: è possibile intervenire sulle forme di vita? è possibile sottoporle a critica serrata?, ci conducono verso problematiche che assorbono il nostro interesse, ma lo sconcertano anche.

L'etica pluralista liberale, secondo Rahel Jaeggi, non ci può essere di aiuto⁸². E ciò è largamente condivisibile: quando un principio etico perde la bussola o diventa semplicemente problematico e una data forma di vita scivola via dal bagaglio delle nostre conoscenze, non possiamo uscire dall'impasse, ricacciandoci nell'imbuto del pluralismo etico liberale, sterilizzato dai suoi stessi (presunti) neutralismi codificati. Ora, le forme di vita sono espressioni (anche linguistiche) che preesistono al pensiero critico: la critica delle forme di vita, di per sé, non ci accompagna verso un "ordine" del giusto, del buono, dell'etico e del bello, sganciato risolutivamente dai temporeggiamenti, tamponamenti e arginamenti dei regimi sociali e morali vigenti. Intanto, un ordine di questo tipo non è configurabile dalla critica che, meno che mai, può approssimarlo come prassi. Inoltre, ma non secondariamente, la pur fondata e necessaria critica delle forme di vita non può scansare proposizioni etiche non elusive intorno alle questioni della felicità e del vivere felici. Per la Jaeggi le "norme che dirigono e che costituiscono le pratiche (e come risultato le forme di vita) sono da intendersi *norme etico-funzionali*": cioè, "norme senza le quali le pratiche non sarebbero quel che sono — e non potrebbero funzionare nei termini delle richieste imposte da queste norme". E precisa meglio: "Per un verso, non si tratta certo di un funzionamento puro e irrelato: se di un'entità sociale e di una pratica sociale diciamo che «funziona», intendiamo dire che funziona bene secondo i nostri standard etico-normativi. Per un altro verso, però, le norme etiche non piovono dal cielo: sono legate a qualche compito". Ma, come riconosce la Jaeggi, questa "struttura di ragionamento normativo" non è particolarmente feconda ed è, invece, particolarmente limitata, in quanto non trascende gli standard normativi etico-funzionali, in base ai quali si pensa, decide ed agisce. Ella supera il problema in questo modo: richiama l'esigenza normativa della fondazione di standard trascendenti quelli postulati in partenza. Occorre, quindi, superare gli standard e gli obiettivi meramente impliciti al contesto: "Se vogliamo criticare le forme di vita quali forme di vita in senso stretto (come accade quando giudichiamo se siano all'altezza dei propri standard da una prospettiva solamente interna), abbiamo bisogno di standard normativi che «trascendano» il contesto fino a un certo punto, seppure senza slittare fino a un punto di vista meramente esterno". In questa prospettiva, "le forme di vita sono «casi di *problem solving*»; rispondono ai problemi affrontati dalla nostra specie: sono tentativi per risolverli. In base a tale concezione, le forme di vita dovrebbero costituire la migliore soluzione possibile per i problemi che affrontano e nel contempo pongono"⁸³.

È vero: le forme di vita si generano anche come risposta e risoluzione di fronte ai problemi che affrontano nel loro svolgimento. E, da questo punto di vista, l'autogenerazione delle forme (di vita) è un problema di prima grandezza che ci riconduce al rompicapo delle forme, la cui stessa esistenza non è scontata e nemmeno un'evoluzione lineare. Nessun modello aggregato o aggregante è in grado di porre sotto critica questa generazione problematica e la sua complessità, proprio perché — come sa bene la stessa Jaeggi — è da esse spiazzato e mostrato nella sua fallacia, quanto più pretende di normativizzarle, standardizzarle e funzionalizzarle. Le funzioni normative, per quanto aperte e critiche, non possono spiegare le forme di vita, per lo stesso motivo per il quale il linguaggio e la filosofia non possono spiegare gli eventi emotivi e affettivi della vita: possono solo abdicare di fronte al loro senso, al quale devono rinunciare a imporre il loro primato. C'è qualcosa che sempre prescinde e, nel contempo, sempre va oltre le pure funzioni conoscitive umane. E lo abbiamo visto con Emily Dickinson, Wittgenstein, María Zambrano e Iris Murdoch, per limitarci alle principali figure nei dintorni delle quali abbiamo qui collocato la nostra riflessione. Lo stesso *problem solving*, richiamato dalla Jaeggi, non può elevarsi dallo status di tecnica decisionale, alla quale rimangono drammaticamente estranei i mondi sotterranei e, insieme, trascendenti della vita, dell'amore, della bontà e dell'anima. La critica delle forme di vita, però, ci aiuta proprio a cercare di venire a capo della loro vulnerabilità. Ma nella critica dobbiamo lasciar dispiegare la *poietica* organizzata della costruzione nel suo intreccio con la *poetica* dell'invenzione. Il linguaggio è in mezzo al guado, tra le due rive di

⁸² Rahel Jaeggi, *op. cit.*

⁸³ *Ibidem.*

queste costellazioni e, in quanto esso stesso forma di vita, presenta vulnerabilità non assolutamente secondarie. L'orizzonte della *po-etica del linguaggio* ci aiuta a descrivere questa situazione, facendoci immergere nei suoi fondali e uscirne, per intraprendere viaggi e scommesse trascendenti la nostra immanenza quotidiana e, nel contempo, più immanenti alle verità e vertigini del mondo.

Se mutiamo l'approccio, cambia completamente la scena. Consideriamo quelli etici non *problemi*, ma *snodi* dell'osservazione e dell'interrogazione sull'esperienza della vita umana⁸⁴. Il punto cruciale diventa: non essere più chiamati a vivere, secondo prescrizioni e ingiunzioni standardizzate e/o funzionali; ma vivere non vincolati da precetti, certezze e funzioni precostituiti. La possibilità problematica che emerge e viene affrontata è ora: vivere la materialità e spiritualità della vita come esseri liberi; e liberi anche di sbagliare, immersi nella nostra debolezza. Fuori da questa libertà e da questa possibilità, la vita non può essere esperita; ma solo mutuata dalla replicazione di modelli astratti che ci condannano dietro le grate del già vissuto. *Prendersi cura* è una delle esperienze più intense, problematiche e impegnative che si affacciano su questo orizzonte. E questo non vale soltanto per le persone malate e/o diversamente abili, ma, più in generale, per il genere umano; anche se in forme varie e modalità diverse. Certo, le persone malate e/o diversamente abili non hanno interamente in mano la loro vita, il loro corpo e la loro mente, a seconda dei casi. Sono, cioè, *vulnerabili*. A ben guardare, però, dobbiamo ritenerci *tutti* vulnerabili, perché tutti "dipendiamo" dall'attenzione/cura di Altri, venuta meno la quale la nostra vita muterebbe di senso e segno. Ancora meglio: è la vita — non solo quella umana — nel suo costituirsi vivente ad essere vulnerabile. Le gradazioni e articolazioni della vulnerabilità sono molteplici e, insieme, concorrono a insediare il vivere come quint'essenza del *rischio*, nel cui seno si architettano le strutture e le forme della vulnerabilità. Possiamo ora chiederci: chi di noi può avere mai in mano la padronanza assoluta della sua vita? La risposta non può essere che una: nessuno. Ognuno può solo affrontare la sua e la vulnerabilità del vivere: farvi i conti. Nemmeno può fare della vulnerabilità un punto di risoluzione e di passaggio verso la perfezione. La vulnerabilità è la base del nostro cammino: la base da cui e a cui sempre ritornare, per ripartire. La base della nostra forza e potenza poetica che ci rende vivi e attivi, ponendoci in un sano conflitto con tutte le forme che attentano alla nostra vita o lavorano direttamente per la nostra morte. Ecco, quindi, un altro paradosso creativo che — come la tautologia creativa — ci trasmette la cura e l'amore per la vita: per rinnovarla e trasformarla, secondo giustizia, verità e amore. E il tutto partendo ognuno da se stesso e dalla propria vita; ma collocandosi e collocandola nel flusso empatico che parte dagli oppressi, dagli indifesi e dai sofferenti che ci ricordano e riassumono le nostre vulnerabilità personali.

Come fattoci rilevare da Joan Tronto, occorre far saltare i confini morali a cui siamo stati resi avvezzi⁸⁵. V'è la necessità di riconiugarli e riposizionarli in un orizzonte spazio/temporale che squarci presente e passato delle nostre esperienze di vita. Per dirla con maggiore asciuttezza: è qui necessario squarciare le semantiche ricorrenti della vulnerabilità e dei diritti. Se da questa angolazione facciamo ritorno ai bisognosi di cura (malati, diversamente abili ecc.), diventa possibile aprire nuove prospettive di ricerca e di azione. Se il genere umano è costitutivamente vulnerabile, i bisognosi di cura non sono qualificabili come esseri inferiori e, tantomeno, devono essere segregati nel disprezzo e nella vergogna di se stessi⁸⁶; salvo, poi, lucrare sulle loro sofferenze. Da qui va ripensato il sistema dei diritti o, forse, interamente riscritto da cima a fondo. La sofferenza estrema — nelle sue scale di valore invasivo e di intensità — è una forma di vulnerabilità estrema che — nelle sue scale di valore invasivo e di intensità — non può essere affrontata e risolta con puri strumenti etico-deontologici; peraltro, largamente inapplicati e, comunque, ampiamente inidonei. Non è solo il declino irreversibile del welfare ad aver segnato la dissoluzione dei diritti. La sintassi, la semantica e il linguaggio dei diritti erano giunte al capolinea e chiederne il ripristino non poteva assolutamente salvarli. Ma v'è dell'altro: la destrutturazione abrogatoria dei diritti non ha operato soltanto in funzione del passato presente; ma soprattutto in funzione del futuro presente. La semantica e il linguaggio della vulnerabilità oggi azionate dall'alto consegnano i vulnerabili al potere/potenza che governa la contemporaneità. I

⁸⁴ Cfr. Joan Tronto, *op. cit.*; Donatelli, *op. ult. cit.*

⁸⁵ Jean Tronto, *op. cit.*

⁸⁶ Sotto quest'ultimo riguardo, cfr. Martha Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit.; P. Donatelli, *op. ult. cit.*

diritti sono stati desertificati, affinché l'umanità vulnerabile e vulnerata possa essere più agevolmente controllata e asservita dalla concatenazione delle torri di comando disseminate per il globo. Alle forme di vita è stata estorta la poetica: i vulnerabili devono ora riconquistarsi la *poetica del linguaggio*. Per schivare il soffocamento della/nella vulnerabilità, questa è una delle opzioni disponibili. Una conclusione di questo tipo *riapre* il cammino di Emily Dickinson⁸⁷. Non resta che continuarlo, facendolo rinascere e rinascendo a nuove forme di vita. Tutto si dissolve nella vita che si dissolve e tutto rinasce nella vita che rinasce. Dobbiamo imparare a leggere e vivere il conflitto montante tra dissoluzione e rinascita nell'acqua che scorre nei fiumi dell'anima: da essa, oggi più che mai, dipende gran parte della nostra vita.

(gennaio-febbraio 2017)

⁸⁷ Sul tema, si rinvia a *Solitudine del tempo ed estasi della voce*, cit.

INDICE

1. Critica dell'ontologia poetica	3
2. Po-etica, linguaggio e logos: intorno e oltre il paradosso platonico	6
3. L'innocenza, lo stare, l'amare e le perversioni delle virtù	9
4. Soggetto morale, desiderio del mancante e potere delle parole	13
5. Estrovisione, bontà e permanere dell'amore	15
6. Per uscire dai paradossi: avventarsi contro il linguaggio	19
7. L'acqua che scorre nei fiumi dell'anima	24



Pubblicato febbraio 2017