

AttraversoEoltre

Antonio Chiocchi

DILEMMI DEL 'POLITICO'
SELEZIONE DI TEMI

Vol. III

DALLA POLITICA ALL'INSIEME ETICA/UTOPIA/POESIA



LAVORO DI RICERCA

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Avellino
3^a edizione gennaio 2011

COPYRIGHT © BY LAVORO DI RICERCA
Biella
4^a edizione maggio 2020

Antonio Chiocchi
DILEMMI DEL 'POLITICO'
SELEZIONE DI TEMI
vol. II
DALLA POLITICA ALL'INSIEME ETICA/UTOPIA/POESIA



LAVORO DI RICERCA
BIELLA
2020

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

INDICE

NOTE DELL'AUTORE ALLA TERZA E QUARTA EDIZIONE

Cap. 14

CONFLUENZE, BIFORCAZIONI E OFF LIMITS

1. Tra confluenze e biforcazioni	
1.1. Il labirinto dell'infinito	pag. 7
1.2. Compartecipi dell'infinito	11
1.3. L'infinito comune	15
2. Oltreconfine	
2.1. Verso nessun luogo	21
2.2. La giustizia del cuore	27
2.3. La vita e la morte	32
3. L'irrapresentato femminile: limiti e off-limits delle culture maschili	
3.1. Dove sono e da dove ritornano le donne	37
3.2. I modelli di rappresentanza maschili	43
3.3. L'irruzione femminile nel pensiero politico maschile	49
3.4. La scrittura poetica come irriducibilità al logos	54
3.5. Irrappresentato femminile e rimpatrio dall'esilio.	59
Note al quattordicesimo capitolo	62
Alcune essenziali note bibliografiche a margine del § 3	

Cap. 15

DEFICIT DEL LOGOS E SURPLUS DELL'ETICA

1. Linguaggio ed evocazione dell'indicibile	70
2. Linguaggi del dimostrare e linguaggi del mostrare: i limiti del mondo e della vita	75
3. Animazione del linguaggio e appartenenza	78
4. Appartenenza e limitazioni: la messa in questione di mondo e vita e l'apertura all'Altro	80
5. L'irrapresentabilità logico-linguistica dell'etica	82
6. Ascoltare e vedere il silenzio	85
7. Ai margini del silenzio: la meraviglia	86

8. Al piano superiore del mondo: la vita, tra mondo e superamento del mondo	90
9. Il vivente della parola viva: la pluralizzazione degli usi linguistici	93
10. Il ritorno della filosofia: il pensiero e lo sguardo	98
11. I linguaggi della libertà e della differenza	102
12. Il magico: vivere in comunità di vita col mondo	106
Riferimenti bibliografici al quindicesimo capitolo	114

Cap. 16

OLTRE LO SCOGLIO DELLA MORALITÀ QUOTIDIANA ETICA, UTOPIA E POESIA

1. Attraversando le trappole per l'anima	116
2. Regola e libertà: la via di uscita dall'opera e la poesia	124
3. Lo spazio di mezzo: l'abbraccio di etica e poesia	136
4. Le dissonanze dell'opera: tragico e moto utopico	144
Note al sedicesimo capitolo	154

Cap. 17

VIVERE, ABITARE, SPERARE

1. La comunità d'amore	155
2. Il linguaggio e le parole	165
3. La dimora e gli abitanti	173
4. All'incrocio di responsabilità e speranza: l'utopia	183
Riferimenti bibliografici al diciassettesimo capitolo	193

Cap. 18

DILEMMI DELL'ANIMA

1. Dinanzi alle ferite del passato	198
2. In cammino	200
3. Le malattie dell'amore	205
4. Ora o mai più?	207
5. Il gioco del Sé	212
6. Nel groviglio delle passioni	214
7. L'Altro	218
8. Tra Sé e Altro	226
9. Interiorità ed esteriorità	231
10. I carichi del tempo	236

11. Sofferenza e dono	240
Riferimenti bibliografici al diciottesimo capitolo	244

NOTA DELL'AUTORE ALLA TERZA EDIZIONE

Questa edizione de *I dilemmi del 'politico'* muta in maniera consistente le due precedenti edizioni: la prima del 1994-95 (ne i "Quaderni di Società e conflitto") e la seconda del 1999 (in questa stessa collana).

Per quanto concerne questa edizione, occorre precisare che:

- 1) Il primo volume, scritto tra il 1985 e il 1988, rimane inalterato.
- 2) Il titolo del secondo volume viene significativamente modificato: da *Forme della crisi*, passa a *Libertà e poteri in transizione*.
- 3) Nessuno dei capitoli presenti nel secondo volume delle precedenti edizioni viene conservato. I capitoli che ora compongono il volume sono stati scritti tra il 2000 e il 2004 e sono comparsi originariamente in "Focus on line".
- 4) Il terzo volume conserva il titolo delle due precedenti edizioni: *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*:
 - a. Il cap. XIV è aggiunto.
 - b. I capp. XV, XVI e XVIII erano già presenti nelle due precedenti edizioni; il cap. XVII è ampliato e mutato di titolo.
 - c. Delle due precedenti edizioni sono stati, invece, espunti gli originari capp. XII, XIII e XIV.
 - d. I testi che ora compongono il volume sono stati scritti in un arco temporale che va dal 1987 al 2010.

(gennaio 2011)

NOTA DELL'AUTORE ALLA QUARTA EDIZIONE

Si riproduce l'edizione del 2011, mutandola soltanto nell'impaginazione.

(maggio 2020)

Cap. XIV CONFLUENZE, BIFORCAZIONI E OFF LIMITS

1. Tra confluenze e biforcazioni

1.1. Il labirinto dell'infinito

Ne *Il giardino dei sentieri che si biforcano* di J. L. Borges che, come noto, conclude l'omonima prima parte di *Finzioni*¹, trova posto una relazione di identità tra *labirinto* e *libro*. Per Ts'ui Pên — e per noi —, costruire un labirinto equivale a scrivere un libro.

Libro e labirinto, ci informa Borges, sono una cosa sola. Il labirinto è il libro e, reciprocamente, il libro è il labirinto. Ciò per un motivo elementare: *l'infinito* è la cifra di entrambi. Unica *misura* che qui abbiamo a portata di mano è, dunque, la *dismisura*. Siamo, con questo, messi nella condizione di eccedere il mondo, nell'istante medesimo in cui lo esperiamo. Tale possibilità si dispiega, per il fatto che il mondo stesso è il labirinto che tutto *travalica* e tutti *pre-viene*. Nella medesima unità di spazio/tempo, il mondo *viene prima* di noi e *anticipa* le nostre mosse pensanti e progettanti. Sicché siamo sempre impegnati a pensare nella e intorno alla infinità del mondo; ma l'infinità del mondo è inafferrabile, quanto più ne facciamo esperienza emotiva.

Nel labirinto del mondo, il libro della conoscenza non può appagarsi di descrizioni o codificazioni unilineari, compatte narrativamente e perspicue logicamente. L'infinità del labirinto-mondo e del labirinto-libro non può risolversi nella finitudine del pensiero. Il *pensiero-sistema* della logica e della scienza è una deriva nelle acque melmose delle presunzioni di conoscenza che, in realtà, universalizzano il pregiudizio e la superstizione dogmatica e paralizzano le energie inventive e immaginative.

La logica del pensiero-sistema non è riduttivamente interdetta da una infondatezza epistemica (o "impossibilità di fondazione": che dir si voglia). Non è il sapere o la ragione

ad essere senza fondamenti, ma il mondo in quanto labirinto: cioè, in quanto infinità. Dire che il sapere o la ragione è senza fondamenti è ancora stare al di qua dell'infinità del mondo. La crisi della sistematica come "crisi degli universalisti" ci parla ancora di un pensiero che inclina a sostituire se stesso al mondo e che dal *gergo dell'essere* (dei primi decenni del XX secolo) trascorre al *gergo della differenza e della complessità* ecc. (della fine del secolo scorso).

Ricordiamo con Platone (*Simposio*): laddove si innalza un sistema, là si demolisce la filosofia (intesa qui nel suo senso originario di: "amore per il sapere"). Se facciamo un passo avanti rispetto a Platone, perveniamo ad una considerazione di questo tipo: dove si erige un sistema, lì si uccidono le linee spazio/temporali dell'infinità del mondo. Un sistema compatto, tanto onnicomprensivo da risultare perfettamente chiuso in se stesso, è la morte del tempo e dello spazio: del loro presente, passato e futuro. Da qui prende origine la *violenza della totalità* (del tempo-totalità e dello spazio-totalità).

Nessuna meraviglia che Ts'ui Pên, reagendo agli ordini discorsivi della totalità, si esprima in questo modo: «Lascio ai diversi futuri (non a tutti) il mio giardino dei sentieri che si biforcano»². Sono molteplici i futuri che ci appartengono; perché molteplici sono i passati e i presenti che ci riguardano. Ognuno dei diversi presenti aggiunge altri presenti al presente e, dunque, apre una gamma sempre più ampia di futuri possibili. Tutto accade, come se si fosse in un libro, in cui una pagina segue l'altra: nasce da essa, ma ne è singolarmente diversa.

Nell'infinità del mondo, *il tempo si biforca*: ci dice Borges. Non ci resta che viaggiare e vivere nelle biforcazioni del tempo. Non c'è unicità progettuale o univocità logica che regga a questo dato, insieme, primordiale e ultimo, in forza di cui la condizione umana è resa cosmica. Svoltando verso una direzione, non eliminiamo tutte le altre, le scegliamo, invece, *tutte e simultaneamente*.

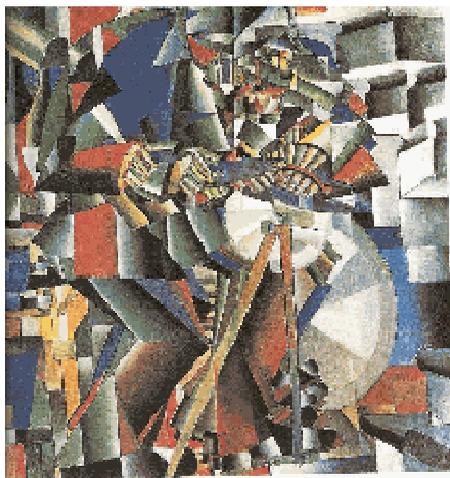
La possibilità dello *stare cosmico* e della *simultaneità* del camminare nel tempo non si limita a "ristrutturare" il con-

cetto di tempo. Piuttosto, la proliferazione infinita delle linee del tempo non è che il simultaneo della scomposizione altrettanto infinita dei luoghi dello spazio. Tempi infiniti non esisterebbero, senza spazi infiniti; e viceversa. Come non esiste il tempo assoluto, così non si dà lo spazio assoluto. Ogni spazio è, così, anche non-spazio, come ogni tempo è non-tempo. I *non-luoghi* (tramandatici come utopie) coabitano con i *non-tempi* (trasmessici come ucronie). Ecco perché possiamo dire che lo spazio è sempre *più-che-spazio* ed il tempo è sempre *più-che-tempo*.

I non-luoghi e i non-tempi costituiscono un ordito unico e non rimandano rispettivamente, come pure a volte si è creduto, a mancanza di luoghi ed assenza di tempi. Più propriamente, i non-luoghi e i non-tempi costituiscono la cifra dei possibili del reale che pulsano di contro al marchio delle "certezze" che imputridiscono il mondo. Un luogo è, contemporaneamente, la sorgente di tutti i luoghi e di tutti i tempi; un tempo è, simultaneamente, la matrice di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Ogni confluenza è la meta e, insieme, l'origine delle biforcazioni. In ogni confluenza e in tutte le biforcazioni spazio e tempo sono a braccetto. La rappresentazione dello spazio perde ogni centralità. Intanto, perché si accompagna sempre alla rappresentazione del tempo. Inoltre, ma non secondariamente, è il tempo che irrompe nelle trame spaziali, occupandole e decostruendole senza requie. Ma qui esso comanda ancora sul tempo che, pure, è scomposto. Occorre aspettare la "rivoluzione" di K. Malevic del 1913, per registrare il sopravvento della rappresentazione dinamica del tempo abbia sullo spazio. Un *tempo dinamico* colloca nello spazio animato tutti gli eventi nella loro successione tra presente e presente, tra passato e presente e tra presente e futuro. Sulla tela il tempo ruota, facendo muovere lo spazio. "L'Arrotino", l'opera di Malevic che segna questa rottura, non a caso, contempla un vero e proprio "principio di fibrillazione" dello spazio/tempo. O meglio: la fibrillazione del tempo cattura lo spazio e lo movimentata oltre la tridimensionalità fisica. Le coordinate spaziali si inchinano al

mulinello del tempo: lo spazio non è semplicemente scomposto ed animato; ma viene *formato* ed *informato* dal tempo. Un tempo in movimento perenne non si limita a dinamizzare lo spazio, ma lo porta in giro con sé, liberandone la natura proteiforme.



K. Malevich (1913)
**L'arrotino. Principio di
fibrillazione**

In Malevich, la scomposizione delle forme spaziali nelle loro singole unità si abbina alla disarticolazione delle linee temporali in tutte le direzioni possibili, in un vortice continuo in cui confluiscono e si biforcano figure, forme, movimenti ed eventi. Si può seguire la genesi, la trasformazione, la combinazione e la biforcazione delle singole unità e forme spaziali, sotto l'incalzare di un tempo dinamico che: a) nell'attimo coglie il carattere polimorfo e multidirezionale dell'eternità; b) dell'eternità disseziona passaggi, percorsi, eventi singoli ed irripetibili, nel loro vario correlarsi e divaricarsi. Come già nel cubismo e nel futurismo: le figure e le forme non sono più bloccate dallo spazio; come non ancora nel cubismo e nel futurismo: figure e forme non sono più

accerchiate dal tempo.

L'accelerazione dei tempi procede in uno con la scomposizione dello spazio. Non v'è principio d'ordine statico che regola questa nuova complessa dialettica. Il caos è solo apparente. È un punto di transito, posto tra confluenze e biforcazioni. Le forme, le figure, gli eventi e i movimenti non si limitano a trapassare l'uno nell'altro; si ingenerano e si distanziano l'uno dagli altri. Più tardi, nella seconda metà del XX secolo, sarà la "teoria dei frattali" a penetrare in profondità questa elementare evidenza, meglio disvelandocela.

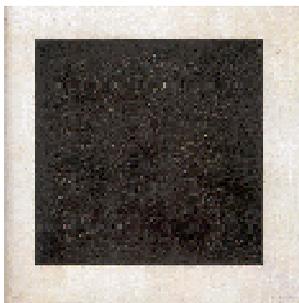
1.2. *Compartecipi dell'infinito*

Ogni scomposizione dello spazio e del tempo equivale ad una loro riorganizzazione. Sicché il *vicino* ed il *lontano* coesistono e, coesistendo, si penetrano l'un l'altro. Il *più vicino* diviene, in breve, il *più lontano*. In un moto perpetuo, le traslazioni spaziali e gli slittamenti temporali che le allontanano provvedono ad avvicinarli; e viceversa. I passaggi del tempo e le metamorfosi dello spazio ci consegnano un "vicino" ed un "lontano" trasfigurati. Spazio e tempo vengono scomposti, per essere riorganizzati e sono riorganizzati attraverso la loro trasfigurazione.

Malevic ritiene che una riorganizzazione dello spazio di questo tipo sia *alogica* e, per meglio marcarne la dirompenza, al quadro sovraimpone le lettere dell'alfabeto ed oggetti vari. Con ciò, egli tende a dissolvere la *logica* dell'arte, così come si era andata affermando nel corso dei secoli. Come dirà più tardi Wittgenstein a proposito del linguaggio, nell'opera d'arte non è da ricercarsi alcun *sensu logico*: la logica si oppone ai *giochi linguistici* delle *forme di vita*, esattamente come è la nemica mortale dell'arte come *forma* e *vita*.

Tra il 1913 ed il 1918, Malevic va scoprendo che l'arte è sempre situata *al di là* del reale e, perciò, risulta inafferrabile dalla logica e dalle logiche artistiche che hanno preteso di governarla. Egli, ben più dell'astrattismo, scavalca con decisione i confini delle *rappresentazioni* e noi siamo resi edotti ultimamente che l'arte può essere tutto — ed effettiva-

mente è tutto — *tranne* che rappresentazione. Il mondo, insomma, non è per niente riducibile ad *oggetto*. Il “quadrato nero su fondo bianco” apre questa nuova era.



K. Malevic (1914-15 ca.)

Quadrato nero

Olio su tela 79,5 x 79,5 cm.

Con le sue “poetiche” intorno al *mondo senza oggetti*, Malevic svela l’irriducibilità delle forme di vita alla rappresentazione oggettuale. Nessuna tecnica artistica può rappresentare il mondo, per la decisiva circostanza che rappresentarlo significa interromperne le metamorfosi dinamiche, spacciando per movimento quello che è un mero fotogramma. La rappresentazione paralizza il movimento del “divenire”, in tutte le sue cangianti forme e direzioni.

Il “mondo senza oggetti” di Malevic, in realtà, è il “sistema svelato” del mondo. Da qui l’attenzione per le forme, le linee ed i colori puri, come il cerchio, il quadrato, la croce, il nero, il rosso, il bianco. La purezza delle forme estrae qui la purezza della vita. Per Malevic, il valore essenziale della pittura sta nel cogliere il *sentimento*. Questo, l’humus interno del suo suprematismo.

Frangere i limiti della logica artistica è un’operazione co-essenziale alla rottura dei limiti del logos (e del linguaggio: come è stato per la migliore poesia dell’Otto-Novecento). Rimonta da qui la necessità di risalire alle *forme base* che della vita costituiscono il calco primitivo e, insieme, il ritmo corale. Ora forme e non più oggetti. Sentimento della man-

canza ora e non più eccesso di certezza. E perciò: movimento ininterrotto e ininterrotta ricerca; non già stasi e appagamento formale.

Nelle forme base convivono tutti i tempi e tutti gli spazi: essi si danno qui appuntamento per tutti gli incroci e tutte le biforcazioni possibili. L'inedito sorge di continuo; l'impossibile si fa possibile; il certo si decompone; nuove conquiste ridisegnano gli orizzonti. Nelle particelle elementari del tempo e nelle faglie infinitesimali dello spazio si trincerano tutte le possibilità e impossibilità: in esse, prendono origine tutti i mondi del possibile e dell'impossibile. Qui tutto il vicino è anche tutto il lontano. L'infinito non è altro che il vicino nel lontano ed il lontano nel vicino. Ciò spiega meglio il dato esistenziale che se ne possa fare esperienza emotiva.

Tempo e spazio, figure e forme, eventi e viventi si biforcano incontrandosi e si incontrano biforcandosi. Ogni luogo e ogni tempo costituiscono un luogo e un tempo per degli appuntamenti cruciali, in cui vita e morte mescolano di continuo le carte. L'universo della *precisione* rivela qui tutta la sua fallacia, per la sua pretesa di voler spiegare con la logica e la razionalità scientifica i mondi della vita.

Una volta pervenuti a questa soglia di consapevolezza, non andiamo veleggiando a ritroso verso il *pressappoco*. Se di ritorno si deve parlare, dobbiamo dire che si tratta di un *rimpatrio*: siamo, di nuovo, intimi alla trama infinita delle cose del mondo e della vita. Allora, più propriamente, stiamo *avanzando*. E avanziamo, perché siamo finalmente (o, forse, di nuovo) compartecipi dell'infinità del mondo e della vita. Qui infinito vuole esattamente dire: *assenza di fondamenta*. Non già la *crisi*, ma la *critica* della ragione scientifica e della logica ci conduce a questo snodo.

L'assenza di fondamenti rimanda necessariamente ad una dimensione *cosmologica*. Col che non facciamo altro che esprimere un'esigenza oggi ampiamente avvertita: il commiato dalle *centralità antropologiche* della modernità e della post-modernità. È, perlomeno, da sei secoli che il mondo è stato ingabbiato in totalità di tipo antropocentrico. Dai miti rinascimentali dell'*homo faber* a quelli contemporanei dell'

homo creator, gli uomini si sono prima ritenuti artefici del proprio destino e poi *facitori tecnici* della vita, al di fuori e contro la natura.

Il mito dell'*homo creator*, tuttavia, ingenera anche una contraddizione di non leggero peso. La produzione e riproduzione della vita attraverso le tecnologie genetiche espelle la mediazione umana proprio dalla creazione. La procreazione degli esseri umani, addirittura, può avvenire al di fuori del rapporto naturale uomo/donna. La tecnicità dell'*homo creator* rende qui inutile e non necessario l'intervento creatore dell'uomo. Ma egli, in realtà, ergendosi come creatore assoluto, smette di creare se stesso, delegando l'atto alla tecnica. Questo non è che uno dei tanti paradossi dell'antropocentrismo e della sua intima fragilità. Allorché si immagina all'apice della sua potenza, l'antropocentrismo getta la maschera e svela le sue ossessioni, proiettando le sue pulsioni di dominio dalla vita del mondo ai mondi della vita: la sua somma impotenza si coniuga come dominio estremo.

Crisi e critica dell'antropocentrismo sono, immediatamente, anche crisi e critica dei modelli di conoscenza antropocentrici con cui siamo stati abituati a pensare, valutare, ragionare, discernere e classificare. Se questo è l'oceano mosso ed agitato entro cui perennemente siamo gettati, possiamo ancora kantianamente dire che la verità è l'*accordo* fra la conoscenza e gli *oggetti*?³. Quanti progressi effettivi i moduli falsificazionisti, verificazionisti e post-empiristi in genere compiono e ci fanno compiere rispetto all'asserto kantiano appena richiamato?

Che si dia priorità alla soggettualità del pensare o alla oggettualità dell'esperire rimaniamo confinati in una dimensione in cui l'intelletto rimane *la terra* della conoscenza e, dunque, della verità. Una volta collocati su questo piano inclinato, le linee di discriminazione tra idealismo ed empirismo (in tutte le loro espressioni e sottoespressioni) sono assai difficili da individuare. Si staglia, però, una differenza non secondaria: mentre la "cosa in sé" kantiana è inconoscibile ed è pensabile solo e sempre come ignoto, gli approcci verificazionisti, falsificazionisti e neo-empiristi espungono l'ignoto

dall'orizzonte dei programmi di ricerca scientifica, presumendo che la conoscenza sia approssimabile per passaggi progressivi. In ogni unità spazio-temporale sussiste una conoscenza (e dunque: una verità) perfettibile, verificata e falsificata nelle successive o coeve unità spazio-temporali. Conoscenza, spazio e tempo qui non si biforcano mai, ma si costruiscono unicamente per *accumulo* e smentiscono linearmente per *contraddizione*. Se nel modello kantiano la conoscenza della "cosa in sé" rimanda all'ignoto, in quello post-empirista la conoscenza è nominata dalle proposizioni linguistiche della scienza. Come dire: la verità è detta esclusivamente dal linguaggio scientifico, previo il controllo dei dati dell'esperienza.

Il dicibile qui si riduce allo *scientificamente dicibile*. Già il Wittgenstein del "Tractatus" sferza poderosamente questa superstizione scienziata; successivamente, nelle "Ricerche", egli infligge un colpo di maglio decisivo a questi modelli⁴. Il Wittgenstein maturo va, sempre più, recisamente affermando la supremazia del *non dicibile* sul *dicibile scientifico*: l'*indicibile scientifico* (cioè: l'*etico*) è ciò che più conta ed ha valore per la nostra vita⁵.

Oltre i limiti della scienza sta la vita vera, dunque. Fuori da questi limiti dobbiamo sospingerci.

1.3. L'infinito comune

Esprimere poeticamente ciò che non si può *immaginare* realisticamente: ecco il nuovo banco di prova. Esprimere l'*inimmaginabile* rende necessario l'elaborazione e l'uso di linguaggi artistici.

Possiamo compiere questo passaggio, se ci lasciamo alle spalle non solo i moduli post-empiristi, ma anche e soprattutto le partizioni kantiane tra *bello* e *sublime*. Per Kant, nell'arte risiede semplicemente il *bello*, mentre nella natura sta il *sublime* che può essere catturato esclusivamente dalla ragione, in quanto "sorgente" delle idee⁶. Il sentimento del sublime, quintessenza dell'infinito, sarebbe precluso all'arte e soltanto le "idee" potrebbero qui coglierlo, per la loro par-

ticolare proprietà di andare oltre l'immaginazione e la sensibilità.

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo; ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar mi è dolce in questo mare.

L'infinito

Giacomo Leopardi

Dobbiamo ora dire: non è il pensiero-idea (dell'uomo) a vedere ed esperire l'infinito. Piuttosto, l'infinito è una condizione dell'essere e del non-essere, di cui facciamo esperienza emotiva. Gettiamo da qui uno sguardo sull'infinito leopardiano. L'infinito è mostrato proprio dal limite (la siepe). Ma, diversamente dal sublime di Kant, non è esperito solo dal pensiero o dalla ragione. Lo sterminato spazio è "veduto" e "mirato", proprio oltre il limite delineato dalla siepe.

Il poeta si finge nel pensiero, ma travalica il pensiero, sino ad avvertire scosse di paura al cuore. Tutti i sensi sono chiamati a raccolta. L'ululo del vento tra le piante fa da termine di confronto con la voce del silenzio infinito. Nello spazio infinito irrompe il tempo infinito: l'eternità, il passato e il presente riaffiorano. La vita si intreccia indissolubilmente con la morte. Nell'infinito, sì, il pensiero annega. Ma, in Leopardi, l'annegarsi del pensiero non è propriamente esperienza dell'infinito. Ciò che, nell'infinito leopardiano, veramente si disperde e inebria è l'essere cosmologico con dentro l'intera vita umana e tutto il vivente non umano. Il *naufragare*, allora, non già l'annegare, è la cifra autentica dell'esperienza dell'infinito. Ed è proprio qui che l'infinito leopardiano va ben oltre il sublime di Kant. Nel naufragio si esperisce l'immensa *vita in movimento* dell'infinito. Siamo gettati

in esso e trascinati dai suoi abissi che si intrecciano e sovrappongono: non abbiamo più controllo su noi stessi e sul tutto. Nell'infinito naufraghiamo e, naufragando, lo *esploriamo*, fuori da ogni possesso del mondo e da ogni autorità su di esso. Non abbiamo più parole con cui dire le cose; ci accingiamo, perciò, a *scoprire* cose nuove, per *inventare* parole nuove e, da qui, *ritrovare* tutte le cose e le parole antiche, ormai, trasfigurate.

L'infinito segna l'*oltreconfine* del dicibile e dell'immaginabile. Perciò, come già sapeva Leopardi, gli esseri umani ne hanno una sete inappagabile: come senza limiti è l'infinito, così senza limiti è il desiderio che di esso si ha. Tuttavia, nella ricerca leopardiana alcuni nodi non sembrano sciolti con rigore. Per Leopardi, quello che non è possibile vedere e dire, ci limitiamo a *fingere* di vedere e sentire: l'infinito diviene, allora, una potente invenzione della nostra immaginazione⁷. La *forza-immaginazione* scade, quindi, ad una mera *simulazione*. Un eccesso di desiderio di infinito produce qui un eccesso di simulazione. L'infinito leopardiano si configura come un illimitato *desiderio di desiderio*. Nella forma di "desiderio di desiderio", l'infinito diviene, così, la sorgente e, insieme, la custodia del pessimismo cosmico.

Divergiamo nettamente dalla rotta leopardiana, laddove assumiamo che l'infinito è anche realtà, non solo desiderio. Meglio ancora: prima che *desiderio di desiderio*, l'infinito è *realtà della realtà*, realtà prima dell'universo. Quando in esso naufraghiamo, non stiamo simulando; andiamo, anzi, affrancandoci dalle corazze della nostra finitudine, delle nostre ossessioni, delle nostre manie e dei nostri desideri di potenza. Così, ci apriamo ad una più intensa e vibrante esperienza di noi stessi, come parte infinitesima, eppure ineliminabile, degli universi che ci avvolgono e contengono.

Desiderio di infinito non è più desiderio di desiderio: cioè, desiderio di potenza e di potere. E pertanto, la mancanza di potere e di potenza non partorisce più una angoscia cosmica e non fa più giudicare "matrigna" la natura e "nemico" il destino. La distanza dalla potenza e la critica del potere, anzi, sono esperite come promesse di vita vera, internità al pro-

fondo, prossimità all'immenso. Stiamo dicendo che l'immaginario non è un sostituto del reale; ma una sua componente decisiva. E l'abbiamo già visto: spazi e tempi immaginari si dischiudono dalla realtà proliferante a cui ci ammettono i "sentieri che si biforcano". Diversamente dagli assunti leopardiani, insomma, la vita non appare come un immenso carcere buio; ma luce e tenebra, insieme; urlo e silenzio insieme; dolore e gioia insieme. E tante altre infinite cose.

Contrariamente a quanto siamo stati abituati a credere, i linguaggi artistici non ci offrono una dimensione altra dal reale; bensì ci rimettono in contatto con nervature del reale che ci ostiniamo a non voler esperire e che, consolatoriamente e repressivamente, situiamo in un inespresso altrove dello spazio e del tempo. In questo modo, si è prodotta una lacerazione schizofrenica tra reale e immaginario, tra arte e linguaggio, tra vita e poesia. Il pensiero logico-scientifico ha travestito di neutralità ed oggettività questa scissione, conducendola verso un trionfo abbacinante. Così, ha potuto rappresentare se stesso come il nuovo totem e tutto il resto come tabù.

I linguaggi artistici non ci consegnano un mondo presuntivamente ritenuto *più vero del mondo*: un suo "alter ego", oppure una sua trasposizione sublime. Ci dicono, piuttosto, dei mondi reali che (più) non vediamo e (più) non ascoltiamo. Alla realtà non sono estranei, anche quando fanno a pugni con essa.

L'arte non è stata mai un rifugio per narcisi delusi. Chi ha creduto di rifugiarsi in essa, si è reso più partecipe al mondo di ingiustizie da cui voleva fuggire.

L'arte non è nemmeno un mezzo in mano a titani superbi. Chi ha ritenuto di usarla per un fine (superiore o inferiore che fosse), ha messo sempre se stesso e l'umanità al servizio della potenza e del potere.

L'arte, infine, non è neanche strategia illusionistica. Chi ha cercato forza o riparo nelle illusioni, non importa se reattive e resistenti, oppure reclinanti e soccombenti, si è sposato ed ha conferito energia ai simulacri di sé e del mondo.

I linguaggi artistici ci rendono più cara e preziosa la vita,

discoprendola nella sua infinità caleidoscopica: dentro essa ci fanno affondare la mano ed il cuore, la mente e i sensi, la ragione ed i sentimenti. La vita e la natura sono tenere, feroci ed empie: un infinito di tenerezza, ferocia ed empietà. Le rimiriamo sempre nel gioco di specchi di tenerezza, ferocia ed empietà. L'empietà e la ferocia sono la soglia di accesso alla tenerezza e la tenerezza è la chiave di volta della ferocia e dell'empietà. Ogni limite è una porta di ingresso nel suo opposto. Ogni passaggio è, perciò, un passo che ci immette nell'infinito.

Ogni passaggio che ci apre le porte dell'infinito è anche un dono che ci è stato fatto e che ci facciamo. Ma è anche un dono che dobbiamo rifare sempre. *L'infinito come dono*: ecco il regalo impensabile e inimmaginabile. Dono che diviene vero, se nel cammino solitario ci apriamo agli altri; se dal cammino comune ci riapriamo alla nostra esistenza individuale; se il cammino nell'infinito continua a farci trasecolare ed ammutolire, ma non ci fa più precipitare nel delirio di potenza o impotenza. I linguaggi artistici li ritroviamo qui, come una delle cifre interne a questo camminare tra confluente e biforcazioni.

La distanza infinita che ci separa da noi stessi e dall'altro non cessa mai di essere percorsa. E i percorsi cambiano sempre, anche quando sembrano eguali. Come minimo, mutano spazio e tempo, con tutto quello in essi contenuto, evocato, richiamato e riverberato. Donare è percorrere distanze, senza smarrire la propria generosità; spendersi gratuitamente, senza sapere perché; colmare separazioni, senza cancellare differenze. Per il pessimismo cosmico leopardiano, l'esperienza del differente è un motivo valido per vivere rettamente e con dignità; anche se essa è votata allo scacco. Il motivo si rinforza, se l'esperienza del differente si coniuga come libertà di sé e dell'altro; se questa libertà è concepita e vissuta come esperienza dell'infinito. Qui il rischio di perdersi è simultaneo al rischio di ritrovarsi e ritrovare. Ma fuori da questo rischio, ci siamo già perduti nel tritacarne dello spazio-tempo.

Nell'idea di infinito che stiamo rozzamente cercando di

approssimare, come si sarà già colto, è ben presente il processo del *concatenare* che, per i Greci, indicava il *comune*. E, in effetti, l'infinito è, in qualche modo, ciò che concatena e, dunque, ci accomuna cosmologicamente in unità che, però, sono estremamente differenziate tra di loro. Ed è qui che il concetto di "comune" proprio dei Greci viene riscritto. Il cosmo non ha più compattezza granitica, ma risulta composto e stratificato da differenze di continuo insorgenti. Il comune, qui, è anche *la casa del differente*. Perciò, è *sempre più comune*. Perciò, ancora, il comune non è la massa anonima: il passante estraneo o la folla silenziosa e terribile. Comunanza, allora, non è semplicemente coesione sociale; ma *compartecipazione* del comune al differente e del differente al comune.

È questa compartecipazione che frange la linea di demarcazione Io/Altro, scoprendola labile e infondata. Ciò che è comune è proprio la differenza. Nella compartecipazione Io è contemporaneamente l'Altro; e viceversa. La concatenazione delle differenze è ora il comune. Nella concatenazione Io e Altro si distinguono, ma partecipano. Essi si distinguono non sottraendosi alla relazione; ma partecipandovi. L'esistenza dell'Io non si sprigiona, allorché l'Altro viene tolto (e viceversa), ma quando nel comune si esprimono entrambi.

Già Heidegger, all'inizio del XX secolo, ha indicato queste prospettive; ma, poi, le ha rinchiuso nell'ontologia dell'essere, la quale minimizza e svalorza il concatenare ed il partecipare, rimanendo, al fondo, prigioniera della contrapposizione (antica) essere/non-essere⁸. I processi della concatenazione e della compartecipazione ci aiutano ad andare oltre l'ontologia heideggeriana, perché approssimano il concetto di comune come luogo delle differenze.

La nozione di comune che stiamo faticosamente e rudimentalmente cercando di tratteggiare supera anche il concetto di "essere comune" (*Gemeinwesen*) formulato dal giovane Marx, per il quale la prospettiva destinale dell'uomo è data dalla comunità felice degli eguali, all'interno di cui l'uomo riconquista la sua dimensione sorgiva di "ente gene-

rico"⁹. Qui l'uomo risolve in sé l'intero genere e smarrisce la sua costitutiva individualità. Anche qui, come risulta palese, sono tagliate le radici dei processi del compartecipare e del concatenare; per effetto di questo sradicamento, giammai il comune può ambire ad essere la casa delle differenze.

Nel concatenare e nel compartecipare, ognuno (Io e Altro: il comune) non smette mai di porre in gioco se stesso: si spende nel non ancora immaginato, nell'imprevisto, nel non programmato. Così, fa esperienza dell'infinito e dell'infinita varietà del mondo. Così, è eternamente posto e si pone sulla porta dello stupore e dell'ignoto: fa ingresso nel reale e lo solca, attraverso un varco nel mistero.

Sull'orizzonte dell'estremo limite tutto tace e tutto perde forma. Qui la mancanza di parole e di forme ci impegna di nuovo e di nuovo ci chiede di dismettere le nostre macchine di guerra concettuali e le nostre pretese di possesso del mondo e delle cose. Il silenzio ed il vuoto dell'infinito ci chiedono di rinunciare alla sovranità sul mondo; ma di farci parti del mondo, senza accampare diritti di prelazione e di primogenitura. All'estremo di ciò che non ha più parola e che non ha più forma sta la nostra ricerca di parole e forme. Così come i linguaggi artistici hanno cercato di dirci, perlomeno dalla pittura e dalla scultura del Rinascimento in avanti.

Nell'accingerci a far questo, siamo tenuti a lasciarci alle spalle il sovrabbondare delle parole futili e lo straripare dei segni che foderano e comprimono la nostra come l'altrui vita, rendendo oggi la condizione umana tanto vacua quanto rutilante. Siamo chiamati ad attraversare il deserto delle sovrabbondanti parole e dei traboccanti messaggi: cioè, le celle invisibili della nostra visibile solitudine e della nostra collettiva sofferenza. Il faccia a faccia (virtuoso e non-belligerante) con l'infinito nasce da qui e questa è la vertigine che ci chiama.

2. Oltreconfine

2.1. Verso nessun-luogo

Siamo soliti pensare le situazioni limite come confine dell'umano, oltre cui si staglia o la perfetta schiavitù o l'impossibile libertà. Il gioco delle utopie si frange, di continuo, contro quello delle distopie che a, volte, non sono altro che perfette utopie macchiniche. La letteratura e l'arte, in genere, hanno cercato di squarciare questo limite, immettendo l'esperienza umana a contatto con l'oscuro del potere, oppure con la dionisiaca sperimentazione della libertà. L'arte, in tutte le sue forme di espressione, ha sempre "preso sul serio" l'arcano terribile che contrassegna l'esistenza umana e quella del mondo in genere. Forse, proprio per questo, gli uomini non hanno mai "preso sul serio" l'arte, cercando di trasformarla in un'attività seriale, quasi per esorcizzarne i trasalimenti. Il senso comune — che, spesso, coincide col senso del potere — ai *confini* del mondo ha sempre situato la *fine* del mondo. Ecco perché il valicamento dei confini, persino nella letteratura fantascientifica, ha finito con l'assumere le forme sfrenate dell'*epopea della conquista*. Attraverso la conquista dell'oltrefrontiera, dell'oltreumano e dell'oltreterrestre, gli uomini hanno dato carne, muscoli e sangue alle loro ossessioni, cercando di affrancarsi simbolicamente dalla propria fine, illudendosi di rinviarla all'infinito, nel mentre ne facevano, invece, la più intensa, inconsapevole e dolorosa delle esperienze.

Le proiezioni futurologiche, a ben vedere, hanno funzionato come eternizzazione del tempo presente, nella presunzione titanica di venire a capo delle sue angosce e dei suoi limiti. Sino a che lo stesso futuro è divenuto un esame scioccante¹⁰. Diversamente da quanto postulato dall'opinione critico-filosofica e sociologico-scientifica prevalente, lo shock non è mera conseguenza del sopravvenire della seconda e terza "rivoluzione industriale", con le loro mirabolanti risultanze tecnologiche. Segnala, più al fondo, metamorfosi intervenute nell'*habitat* mentale e nel tessuto emotivo degli esseri umani, non a causa delle *conquiste*, ma per effetto dei *limiti* della tecnica, di fronte all'incomparabile forza inventiva e immaginativa della specie che, costantemente

te, si e ci spinge oltre i confini dati (della tecnica stessa).

Se diamo seguito coerente a questo flusso di discorso, emerge con chiarezza come una delle finalità della letteratura fantascientifica sia il disvelamento dell'impotenza della tecnica, a cui vengono, perciò, attribuite prestazioni e capacità avveniristiche e futuranti. Non è la tecnica, allora, che proietta oltreconfine l'umano; viceversa, è il desiderio di ultraumanità che tenta di sospingere la tecnica oltre la sua contingenza. In questo modo, l'umanità spera di evitare la decadenza del mondo. Superare i confini della tecnica ha qui il senso precipuo di scongiurare la fine del mondo.

Il taglio anti-illuministico della letteratura fantascientifica è netto. Scompare la fede superstiziosa nelle mirabili sorti del progresso; fa irruzione l'angoscia dell'esperienza del tempo, il cui accumulo è patito come negazione di spazi di vita. Utopia e distopia trovano un vitale punto di convergenza nel sentimento del tempo come dolorosa esperienza di decadimento. Solo che mentre la prima tenta di reagire alla decadenza, la seconda la realizza. L'utopia medesima, non di rado, capovolge i suoi flussi e diviene controintenzionale asservimento della decadenza al tempo, di cui fornisce una avvilita coniugazione sotto mentite spoglie euforiche: inaugura il tempo della decadenza, vestendolo indecentemente.

La potenza della forza immaginativa e inventiva eccede il potere della tecnica. Questo lo sa bene G. Orwell, in quella grande opera sul presente che è "1984". Da qui la necessità, per il "Grande Fratello", di costituire una capillare rete di controllo incardinata su "neolingua", "psicoreato" e "psicopolizia"¹¹. I poteri dei sentimenti travalicano il potere della tecnica. Rimonta da questo abisso delle profondità umane l'esigenza totalitaria di domarli, governarli, predeterminarli e privarli di ogni carica desiderante che non coincida con le pulsioni sfrenate del potere. È bene avvertire, a questo punto, che quando parliamo di potere, non intendiamo unilateralmente riferirci alle sue componenti e strutture politiche; ci proponiamo, piuttosto, di concentrare l'attenzione sull'oscuro della dimensione umana legato a *tutte* le forme di po-

tere.

Per il potere, si tratta di evirare quello stesso "potere delle parole" ancora capace di reperire segnali di vita nella follia umana e ancora tanto sensibile da porsi alla ricerca delle tracce di umanità trincerate nell'insensato e nell'orrido. Si deve impedire che "il potere delle parole" si spinga sino al fondo degli "incubi dell'anima"¹². Dal "potere delle parole" si è terrorizzati; si tenta, quindi, di domarlo e immobilizzarlo con le geometrie dell'assurdo, cercando di farsi beffa dei sentieri di verità che le "parole vere" cercano di salvare. Nessuna operazione del potere è più turpe di quella tesa a ridicolizzare, spacciandole come assurde, le più profonde verità etiche ed estetiche dell'esperienza umana. Proprio per questo, Poe viene deprivato della sua carica eversiva e trasformato in un inoffensivo autore di "romanzi dell'orrore". Dopo Kafka, soltanto il genio di Beckett ha potuto giocare l'assurdo contro il potere, facendo sì che, come un boomerang, gli si rivoltassero contro le sue stesse perfide strategie.

L'universo della precisione, in Beckett, si rivolge contro le geometrie del potere. L'assurdo del potere si rivela per quel che è: folle pretesa di matematizzare la vita, riducendola a entità calcolabile, quantificabile e, quindi, depredabile. In Beckett, la precisione, da amica fedele, si converte in nemica mortale del potere, perché lo disvela. Paradossale qui non è la scrittura millimetrica e concentrata di Beckett; ma la rappresentazione e l'esperienza del potere. Anzi, è questa scrittura cristallina e asciutta, quasi eterea, a smascherare i paradossi del potere e il vuoto siderale con cui si circonda e da cui è circondato.

Godot che non arriva mai è la riproduzione permanente del "finale di partita"¹³. Il "finale" non finisce e non inizia mai veramente, esattamente perché Godot non arriva e non può arrivare. Chi e cosa sia Godot e quale sia la vera posta in gioco nel "finale di partita" nessuno lo sa, tranne che il potere. Nessuno può dirlo. Rendere con calore le forme vive del potere non è dato; altrettanto, prefigurarne l'abissale crudeltà. Bisogna circondarlo di vuoto, avvolgendolo col suo

stesso nulla. Nessuno meglio di Beckett ci mostra che il vuoto ed il silenzio gelido costituiscono le realtà prime e ultime del potere. Non resta che saltar fuori dal buio del vuoto, allora. Ma, per far questo, occorre disdire tutti gli appuntamenti con Godot e uscire dalle pattumiere del "finale di partita".

Ecco perché, in Beckett, lo spazio bianco è la figura sublime del vuoto e del nulla. Anziché scrivere, occorrerebbe, dunque, cancellare la scrittura col bianchetto. Molloy è il personaggio di Beckett che spinge all'estremo questa consapevolezza: nel "tutto bianco" l'orrendo gli appare un'enorme infelicità priva di senso, di parola e scopo¹⁴. Possiamo ora capire meglio come scrivere sul bianco sia la mossa estrema da cui Beckett costantemente si ritrae e da cui, eppure, è continuamente attratto: deve continuare, continuare e continuare sempre, come Malone e l'Innominabile. Per lui, non v'è niente da esprimere, se non l'impossibilità dell'espressione. È, questa, la condanna che grava sulla testa dello scrittore, segnandone il destino tragico: essere costretto a dare forma al nulla. Impossibilità dell'espressione significa che qui non è possibile nominare alcunché. L'umano non è nominabile, in quanto espressione del nulla. La catarsi liberatoria del nulla dà luogo alla coazione a ripetere della scrittura che procede ritraendosi e rinchiudendosi nel silenzio. Ma il silenzio non dice solo il nulla ed il vuoto del potere.

Proprio sul bianco nasce l'*oltreconfine*. L'*oltreconfine* è la cifra del bianco. Il bianco non è soltanto contrassegno di vuoto; è anche sinonimo dell'inesprimibile. Nel bianco l'inesprimibile si trova espresso, poiché non è ancora imprigionato in forma di parole. La reazione contro l'uniforme parola del disperato vuoto non risiede unicamente nell'antiparola di Celan¹⁵; sta anche nella *non-parola*. Non più e non solo la parola che "parla" contro il vuoto delle parole, in un percorso che va da Heidegger a Wittgenstein e da Wittgenstein a Ingeborg Bachmann e Celan¹⁶. È anche la parola che rifiuta di farsi parola. La parola che tace, per farsi carne, sguardo e ascolto. La parola che tace, per smarrirsi, immergendosi

nella vita. La parola che si lascia andare, per inseguire la libertà. La parola che si lascia prendere dalla libertà. Ecco: la non-parola è esattamente la parola che si lascia afferrare dalla libertà. Ai bordi della libertà occorre tacere: la libertà è una non-parola. Le non-parole *vivono* la libertà. Le non-parole della libertà sono le *parole nuove*. L'assurdo del potere è qui non solo demistificato, come in Beckett; ora è anche vinto, riprendendo l'itinerario di Beckett da un'altra postazione e avviandolo verso altri sentieri e altre prove.

Le ultime parole diventano le prime, ma più non somigliano alle prime. È qui che continuare significa vivere, perché continuare finalmente acquisisce il senso di cambiare. L'ontologia metallica della continuità del non-cambiamento, entro cui sono implacabilmente rinserrati *Innominabile, Malone, Molloy* e tutti i personaggi di Beckett, viene perforata. Squarciata è la medesima ontologia dell'assurdo che imprigiona Beckett nel silenzio e nel vuoto della disperazione. Il silenzio delle non-parole dice il cambiamento: la discontinuità. La discontinuità coltiva la speranza: fa vivere nella speranza. Il silenzio delle non-parole dà vita alla speranza. L'amore torna qui come incontro dell'anima e rinascita possibile; non è più "deserto di solitudine e di recriminazione", come in Beckett, a partire dal giovanile saggio su Proust del 1931¹⁷. Il silenzio delle non-parole non è sterile. Qui ci accomiatiamo da Beckett, grazie a Beckett.

Se i personaggi di Beckett non raggiungono mai nessun luogo, ora sappiamo che proprio *nessun-luogo* è origine e meta, insieme. Scattano, per questo motivo, movimento e mutamento. Da *nessun-luogo* prende cominciamento e riparte di continuo il cammino; non già la coazione a ripetere. Da *nessun-luogo* è possibile l'effrazione della prigionia del tempo. *Nessun-luogo* è un'altra dimensione dello spazio/tempo che schizza sanguinante dalle stigmate disperate del tempo cavo e dello spazio vuoto, entro cui i personaggi di Beckett sono condannati e si condannano a vivere la morte. Qui siamo assai vicini ad una pari cristallina purezza: quella della poesia di Ungaretti: "La morte / si sconta / vivendo", su cui ci soffermeremo fra poco¹⁸.

Attraversare la morte e concluderla con la vita è, invece, lo slancio che caratterizza il dentro e l'orizzonte di *nessun-luogo*. Rovesciando le sequenze e le gerarchie di senso di un mito classico, qui è l'acqua che si specchia in Narciso e non Narciso nell'acqua. Narciso sopravvive, aprendosi alla vita dell'acqua. Il narcisismo e la schizofrenia dell'assurdo "teatro dell'essere" vengono ribaltati. Viene rotto il cerchio incantato della morte, entro il quale irrompe il soffio della vita. Non la vita contro la morte; ma la vita e la morte a contatto. *Nessun-luogo* è proprio il luogo del contatto perenne tra vita e morte.

Nessun-luogo non è un luogo che non esiste, verso cui tendere o da cui si è attratti. È una qualità specifica dell'essere e dell'anima che si contrae sotto gli attacchi del nulla e del vuoto e che lotta contro l'impoverimento ed il decadimento disseminati dal potere. È in ognuno e ognuno può farlo emergere. È nel tempo e nello spazio e dal tempo e dallo spazio si dischiude. Non resta che abitarlo. E, come dice Ungaretti, rimanere in balia del viaggio sino alla morte¹⁹.

2.2. La giustizia del cuore

Riscopriamo qui l'allegria sotterranea del testo poetico che accomuna poeti come Leopardi e Ungaretti²⁰, pure tanto dissimili tra di loro. Qui, come in Ungaretti, *il sole spegne il pianto*²¹. Ed è la luce del sole che indirizza il pianto verso la ricerca di un *paese innocente*.

In nessuna
parte
di terra
mi posso
accasare
A ogni
nuovo
clima
che incontro

mi trovo languente
che
una volta
già gli ero stato
assuefatto
E me ne stacco sempre
straniero
Nascendo
tornato da epoche troppo
vissute

Godere un solo
minuto di vita
iniziale

Cerco un paese
innocente

Girovago

Campo di Mailly maggio 1918

Giuseppe Ungaretti²²

L'allegria è strettamente connessa all'innocenza, di cui è alacramente alla ricerca. Solo l'innocenza è nutrimento per l'allegria. Ma la ricerca dell'innocenza è ricerca della terra delle proprie tracce natali e destinali. Terra, natalità e destinalità si ritrovano sempre comprese nell'infinità cosmica, di cui l'umano è compartecipe. L'allegria nasce da questo sentimento di compresenza cosmica. *Nessun-luogo* significa cosmicità; o meglio: è il progressivo farsi cosmo da parte del caos. Che non è un processo lineare; è, piuttosto, un percorso accidentato, doloroso, ricco di imprevisti, contraddizioni, esitazioni, ripensamenti, giravolte distruttive e sconfinamenti fatali.

Sentimento della cosmicità non è sentimento dell'armonia; ma sfera affettiva del dolore cosmico, dentro cui dare senso alla vita ed alla propria esistenza, ritrovandole. Nel loro ritrovamento recuperiamo e rinnoviamo l'innocenza che

ci fa (ri)diventare allegri. L'allegria cosmica del tempo è, per noi, motivo di meraviglia: guardata da fuori e dall'alto, è un tutt'uno di armonie; se, invece, l'attraversiamo per linee interne, ne esperiamo l'immenso dolore e raccapriccio. Siamo sospesi fuori e contemporaneamente trattenuti dentro l'unità del cosmo. Così, l'oltreconfine è dentro e simultaneamente fuori di noi. Come dentro e fuori di noi sono il potere e la libertà. Allegria, innocenza e oltreconfine sono dure conquiste: rottura del solito e realizzazione stupefatta dell'insolito. L'insolito si rivela essere la qualità autentica della vita cosmica. Quando lasciamo che tutto questo accada, sopravviene il tempo dei prodigi. Allora, il dolore e la disperazione ritrovano i loro nuclei sorgivi e la terra promessa che giaceva in loro stessi.

Murarsi nella cosmicità, tuttavia, è sempre possibile; anzi, è routine. È quello che succede ai personaggi di Beckett o al pessimismo cosmico di Leopardi, tanto per fare riferimento ad alcune delle infinite polarità richiamabili. Sentirsi murato vivo nella cosmicità significa dissolversi nella monotonia inerme, fino a divenire l'ossario del vuoto. Nasce qui l'urlo disperato del silenzio e della rinuncia. L'urlo che rimane contratto in gola, privo di sangue e polmoni. L'urlo silente della rinuncia.

Ma la rinuncia non è capitolazione e basta o il ripiegamento ultimativo nell'autodistruzione. La rinuncia è anche l'invocazione di aiuto che parte dalla disperazione. La disperazione cerca sempre orecchi, occhi e cuore capaci di fendere il silenzio. Capaci di intendere il pianto del silenzio, illuminandolo col sole cosmico della speranza e dell'allegria. Il pensiero è qui la trappola da cui salvarsi. Il puro pensiero è pura menzogna. Il pensiero pratico è menzogna pratica. Pensare è l'assassinio dell'anima, se il pensiero è e rimane stratagemma mentale. Permanendo gli stratagemmi, quello del pensiero è un annichilente deserto. Eppure, è proprio il deserto il luogo che più attraversiamo nel corso del nostro viaggio della vita verso la morte.

(...)

4.

Verso meta si fugge:
Chi la conoscerà?

Non d'Itaca si sogna
smarriti in vario mare
Ma va la mira al Sinai sopra sabbie
Che novera monotone giornate

5.

Si percorre il deserto con residui
Di qualche immagine di prima in mente,

Della Terra Promessa
Nient'altro un vivo sa.

6.

All'infinito se durasse il viaggio,
Non durerebbe un attimo, e la morte
È già qui poco prima.

Un attimo interrotto,
Oltre non dura un vivere terreno:

Se s'interrompe sulla cima a un Sinai,
La legge a chi rimane si rinnova
Riprende a incrudelire l'illusione. (...)

Ultimi cori per la Terra Promessa

Roma 1952-1960

Giuseppe Ungaretti²³

Il paese innocente è la terra promessa. E la terra promessa è ben salda nelle sabbie del deserto. Niente sappiamo della terra promessa. Sapere di essa non è dato. Rag-

giungerla, per perderla e farvi ritorno e, poi, riprenderla ancora, ancora e ancora: questo, sì, è dato. Il sapere è contro il viaggio nel deserto; neanche il pensiero nulla può insegnarci, in proposito. Entrambi si ribellano ostinatamente alla morte, cercando un'immortalità faustiana. Un vivente che si ribella alla morte consuma l'illusione estrema.

Ma non è vero che sia la catarsi della morte la meta promessa. La meta sta dentro il viaggio nel deserto, nella sua disidratante arsura e nell'oasi che offre riparo e ristoro. Fino a che le monotone e assetate dune non ci conducono all'asperità del monte delle leggi. Nemmeno la legge è la meta. Anche la legge è regno dell'illusione. Occorre riattraversare il deserto con le tavole delle leggi in mano. Si sta sempre in mezzo al deserto; ma non è sufficiente brandire la legge. Occorre scolpire la giustizia nel cuore. La *giustizia del cuore*, non il marmo della legge, è il punto di partenza e la meta ultima. La giustizia del cuore, allora, è la terra promessa. La terra promessa, allora, è il viaggio della giustizia del cuore. È, questa, la promessa che ognuno deve a se stesso e intorno cui insediare e allungare la navigazione del proprio essere *della e nella* cosmicità.

Radicamenti e sradicamenti germogliano dallo stesso terreno; nello stesso terreno vanno coltivati e curati. Sradicati da sé si è perduti. Ma per radicarsi occorre sempre una terra natale che fertilizziamo con le nostre radici e che, sola, ci dischiude alla vita. La nostra stessa terra natale ha le sue radici ben piantate nel cosmo. La terra natale è terra promessa, solo se riconnessa al cosmo. La navigazione cosmica del proprio essere ha per sue stazioni ruotanti terra natale e terra promessa. La *premessa* della natalità si ricongiunge con le *promesse* della destinalità.

Nella cosmicità, ognuno riceve in dote una terra natale. Nella cosmicità, ognuno reca ben impresso nei suoi natali un destino che lo chiama e impegna, oltre i suoi natali. La nascita ci viene donata. La nostra vita, invece, muove dai nostri respiri ed è nostra responsabilità primaria. Consegnare la natalità alla propria destinalità è l'atto di estrema giustizia a cui siamo chiamati. Quella giustizia che nasce dal cuore e

non si limita a scrivere sul marmo della legge. Quella giustizia che ci obbliga e impegna. Che ci fa responsabili di noi nel cosmo e del cosmo in noi. Qui – e in questo senso – felice diventa il naufragare leopardiano nell'infinito²⁴. Il cosmo non è più, alternativamente, distesa di desolazione interminabile o purificante eccesso giocoso e gioioso. Non è il vuoto e nemmeno il pieno. Non è qui questione di abitare o rendere abitabile un cosmo disabitato; bensì, affrancarlo dalle cancrene e dalle miserie umane. Per far questo, aveva ragione Nietzsche, occorre essere e divenire più-che-umani.

2.3. La vita e la morte

Dare consistenza cosmica al proprio navigare tra i fuochi della terra natale e della terra promessa non è la ricerca dell'assoluto; non è la brama di fare a meno della gravità terrestre o della zavorra del corpo umano; non è l'ansia del volo verso un extra-mondo. Non si tratta di abbandonare la terra, ma di circumnavigarla, accarezzandone l'internità al cosmo. L'assoluto, per un umano, è illusione: il miraggio di abbandonare il deserto e ritornare a vedere l'Eden dall'alto delle montagne o dagli sconfinati orizzonti del mare aperto. In quest'inganno si impiglia il viaggio di Michelstaedter²⁵. Eppure, la montagna è ancora terra; lo stesso mare è anche terra; perfino, il cielo è anche terra. Non si dà persuasione di libertà, affrancandoci dalla gravità terrestre o dalla nostra corporeità fisica e carnale. La libertà ed il volo medesimo hanno anche radici terrestri e carnali. Siamo noi miserrimi terrestri a dover condurre in cammino la libertà. La libertà sgambetta con i nostri piedi e dobbiamo portarla sulle nostre spalle. Nei nostri piedi si agita il cosmo. Le nostre spalle sono una delle innumerevoli travi che sostengono il cosmo, particella su particella.

La coscienza infelice nasce, in Michelstaedter, dal sentimento di non potersi non dire e non essere terrestri. Tale sentimento declina l'impossibilità dell'esodo dalla terra. La terra è qui insufficienza ed è il sapere (la "rettorica") ad inchiodarci ad essa. Essere terrestri significa, prima di ogni al-

tra cosa: nascere e morire. Ma l'inesorabile avviarsi alla morte, da parte dell'umano e del non-umano, non è deficienza di ogni cosa che vive. La morte non è il contraltare della vita; così come il volo non è il rovescio della gravità. Se è vero, come dice Michelstaedter, che ogni cosa è "volontà di vita", è dagli eccessi di questa volontà che gli umani e il non-umano debbono guardarsi.

L'assoluta volontà di vivere ha a disposizione un solo modo per compiersi: essere assoluto potere sulla morte. Il potere è qui coniugato come libertà dalla morte, da parte della specie e della natura. Del resto, l'assoluto è invariabilmente un assoluto di potere. Che è sempre potere di vita e di morte. Dove manca questo potere assoluto, si presume che manchi la vita. Ed è questa mancanza di vita il massimo di consapevolezza che sarebbe dato raggiungere sulla terra. Che qui è — e rimane — la dimensione per eccellenza priva di vita, visto che in essa ogni cosa è vocata alla morte. La terra è qui sentita come vita irrisolta in se stessa, perché uccisa dalla morte che ne diviene il destino e, quindi, la cifra autentica. Sulla terra, al di qua e al di là di essa, starebbero soltanto il vuoto tragico e l'impotenza disperata.

In Michelstaedter, l'umano e il non-umano non riescono ad attecchire nell'anteriorità: la vita; tantomeno nella posteriorità: la morte. Vivere e morire sono destinati a sovrapporsi, se la morte è il destino della vita e la vita è un inesorabile martirio. La posteriorità, in Michelstaedter, è l'identico; così come l'identico è l'anteriorità. Il tempo è senza tempo, perché muore. Franare nel tempo: sembra questa, a Michelstaedter, la missione della vita. Così, nel mentre affida la sua opera al tempo, ruba la sua esistenza alla vita che frana, per consegnarla alla ferma vita dell'attimo. Il suicidio è, per lui, l'ultima e unica ribellione possibile contro il tempo della morte: è il tempo dell'attimo assoluto che illumina e sbugiarda la "nebbia indifferente" delle cose.

Per Michelstaedter, la vita è l'"infinito tempo dell'impotenza", perché è sempre bisognosa di tutto. Ed essendo bisognosa, continua. E dovendo continuare, si sposta dal presente. E spostandosi dal presente, viene aggredita dalla

morte. Nella durata interviene la falce della morte. La follia del voler durare esprime, per Michelstaedter, il rifiuto del presente, quando solo nel rifugio estremo del presente starebbe la salvezza. La salvezza, dice Michelstaedter, sta unicamente nel sottrarsi al tempo e fare del presente, dell'istante irripetibile, tutta la propria vita. Il tempo corrompe: è la dimora della morte. Sottrarsi alla morte significa trasformare il presente in un tempo assoluto: niente prima; niente dopo. La morte è, così, aggirata e sconfitta. Qui la vita è, per essere; non già per continuare.

Con Michelstaedter, ci troviamo immersi in una dimensione parmenidea pura: la vita dell'essere opposta alla corruzione del non-essere. Tra essere e non-essere viene interposta un'abissalità incolmabile: il Sì della vita elevato contro il No della morte. Il Sì alla vita deve qui esprimersi come No al tempo: solo così è scansato il rischio della morte. Il suicidio è la forma estrema di questo aggiramento, laddove la vita comincia ad essere bisognevole di cose e non è più bastevole a se stessa. Quando il presente si compie, la vita ha in destino la morte. Quando il presente è culminato, non si ha più niente da dire alla vita. Si è già detto e dato tutto. Ora si ha solo da chiedere. Cioè: ora siamo noi aver bisogno della vita e non più ella ad aver bisogno di noi. Nel punto in cui diventiamo bisognevoli di vita, siamo prossimi alla morte. La vita bisognevole abbisogna di morte, perché è mancanza. La mancanza è, per Michelstaedter, l'estremo patimento della vita, il suo virus congenito. Ecco perché, in lui, è la paura della morte l'agente corruttore principale della vita: il suo tradimento.

La paura del morire è una richiesta esplicita di durata. Ma la durata apre le porte della continuazione che, a sua volta, riverbera la degradazione del tempo apportata dalla morte. La paura della morte, sembra dirci Michelstaedter, in realtà, manifesta la paura del vivere. Ecco perché il suicidio non deve far paura ed è agitato da Michelstaedter contro la morte, dalla parte della vita. Se niente dura (perché tutto continua e, quindi, muore) e solo l'istante irripetibile vive, il tempo si contrae nell'infinito. L'istante si fa durata microin-

finitesimale. Qui una delle aporie della, pur, profonda e sofferita posizione di Michelstaedter. L'aporia è l'espressione di un pensiero dilemmatico che, nel procedere, non sa fare a meno delle coppie binarie, ereditate dal pensiero presocratico. Così come l'essere non è contrapposibile al non-essere, il tempo non è scindibile in un tempo dell'essere opposto al tempo del non-essere. Come ancora oggi la psicologia e la psicoanalisi, Michelstaedter intende giocare la vita contro la morte, per impedire che la morte soggioghi la vita.

Su un'assialità di discorso altrettanto elevata, ma più ampia e profonda, della cultura europea dell'inizio del Novecento, saranno le elegie rilkiane ad "affermare" l'unitarietà di vita e morte²⁶. Dirà espressamente Rilke, in una lettera del 10 novembre 1925 a Witold Hulewicz, che la morte è l'*altra faccia* della vita: «il lato della vita rivolto altrove da noi, non illuminato da noi»²⁷. Tuttavia, in Rilke, la vita emerge sempre e sempre si stratifica come assenza ed è, in questo senso, che la morte ne è un prolungamento. Qui il presente non può mai essere, perché mai si vive²⁸. Il rifugio nella parola tersa, come sarà ancora per Beckett e, in parte, per Ungaretti, nasce proprio dal sentimento dell'impossibilità del vivere. Il linguaggio nel dire la vita, ne dice l'impossibilità: la coglie morta. Ma questo accade, perché il linguaggio pretende di divenire riparo della coscienza infelice e, da qui, parlare in vece della vita. Coticché, il linguaggio qui non può essere altro che vacanza di vita. Dal Malte di Rilke²⁹ al teatro di Beckett, rimaniamo incatenati alla stessa scogliera.

Che vita e morte siano avvinte non deve costituire motivo di angoscia. In questo legame sta la giustizia del cosmo. Il durare della vita si colloca oltre la morte: la vita è forma di morte esattamente come la morte è forma di vita. Ed è qui che la paura della morte lenisce e guarisce i suoi tumori. Si è sempre di questo mondo e di questa vita, ancor prima di farvi parte e ben dopo che non se ne è più partecipi. Solo un Dio può ambire l'assoluto che è indifferenza rispetto alla vita e alla morte.

Un Dio non è mai vivo e mai morto. Fuori dai limiti della corporeità e della gravità, abita il cosmo non come un uma-

no. Un umano vive-e-muore: è sempre vivo-e-morto. Ogni giorno è, per lui, giorno di vita. Ma ogni giorno che passa è, per lui, prossimità alla morte. L'approssimarsi alla morte riempie di senso la vita che ha modo di modularsi tra quello che è e quello che vuole e può. Si muore e si rinasce ogni giorno: come la vita è destinata alla morte, così la morte non è fine a se stessa. La vita e la libertà sono incastro di essere e non-essere. Che l'assoluto sia solo degli dei non significa che solo gli dei possano attingere la felicità. Non potremo mai sapere, se la perfezione sia o non sia causa di sofferenza. Non sapremo mai se gli Dèi sono felici.

Per un umano, non essere un Dio, non è un male. L'assoluto è una dimensione terrificante. Per un umano, voler essere Dèi è morire. La tensione umana all'assoluto lascia il cosmo così com'è. Il cosmo non ha bisogno di altri Dèi; ma di umani che siano e diventino più-che-umani: cioè, facitori di un'altra dimensione dell'essere e non-essere dell'umanità. Allora, occorre abitare più saldamente il tempo di vita e di morte che tocca in destino ad ognuno, tramandandolo con giustizia. Sì, non si deve *aver fame* del prossimo istante (Michelstaedter); ma nemmeno si deve rimanere terrorizzati nel *concedersi* al prossimo istante. Di alcun istante occorre aver fame: nemmeno dell'istante presente. La fame porta sempre ad altra fame. Così, si consuma se stessi e ciò che ci circonda o in cui ci imbattiamo. La concessione al fluire cangiante del tempo non è finire nel baratro senza vita della morte; ma permanere nel tempo che ci contiene e dentro cui siamo destinati a crescere e mutare e, quindi, morire.

Non è, peraltro, concesso non darsi al tempo. Esso si trova a noi anteposto e posposto. Nasciamo in esso e in esso moriamo. Fuori dal tempo sta il nulla che cerca di invaderlo. Disconoscere il tempo significa voler saltare nel nulla, senza mediazione alcuna. Ma è un salto impossibile. Si ha sempre bisogno di tempo: anche quando si cerca il nulla. Fuori dal tempo solo un Dio sta. Ma pure fuori dal tempo c'è ancora tempo: il tempo dell'eternità, nel quale gli umani possono transitare; ma non soggiornare. L'eterno è la volta del sovrumano; cioè: la dimora degli Dèi. La dimora degli umani

resta, invece, sospesa tra *tempo-natale* e *tempo-destino* e resterà vuota, sino a che essi non si trasfigureranno in più-che-umani. All'umano transito del dolore si apre sempre il passaggio all'oltreconfine. Non bisogna mai smettere di cercare questo varco ed essere in grado di attraversarlo.

3. L'irrapresentato femminile: limiti e off-limits delle culture maschili

3.1. Dove sono e da dove ritornano le donne

Il processo di civilizzazione, in specie la civilizzazione borghese, ha condotto ad un avvillimento della posizione delle donne nella società e nelle relazioni interindividuali, realizzando un regresso rispetto a quelle stesse civiltà definite "barbariche", a misura in cui le ha ridotte a "oggetto", "preda mercificata" e "schiave domestiche", sussumendole in quel "cerchio di ferro" che le più lucide e coraggiose "femministe" dell'Ottocento definiscono pregnantemente come *monarcato familiare*.

Per un verso, con l'irradiamento dei suoi limiti e delle cerchie di ingabbiamento delle libertà femminili e, per l'altro, con l'allestimento delle condizioni di espressione di nuove libertà e di nuovi diritti di democrazia per le donne, è stato proprio l'incalzare del processo di civilizzazione borghese-capitalistico che ha suscitato forti movimenti di "emancipazione" e "liberazione". Il processo ha conosciuto i suoi primi punti di sedimentazione forte a cavallo tra il XVIII e XIX secolo; lungo tutto l'arco del XX, l'ondata è andata costantemente crescendo, fino all'esplosione dei movimenti femministi che, dagli anni '70 ai '90, hanno massificato la critica ai meccanismi etici, culturali, sociali e politici che regolano e dilatano l'emarginazione e l'esclusione delle donne.

Ma cerchiamo di procedere con ordine.

Se, come dice Rosa Luxemburg, la libertà è sempre la libertà di chi la pensa diversamente, la libertà delle donne, nelle società sessuate maschili, è, per eccellenza, la *libertà dell'Altro*. Ne discende che l'emarginazione femminile è, per

eccellenza, *l'emarginazione dell'Altro*. Ne consegue, inoltre, che l'emarginazione femminile, per usare una pregnante espressione della Mitchell, coniuga un processo di *oppressione di lunga durata*. Il che pone un "problema ontologico" immediato, facendo maturare un interrogativo, ormai, classico (formulato sempre dalla Mitchell): «Quand'è cominciato?». Interrogativo da cui derivano considerazioni stringenti sul carattere (non solo di lunga durata, ma) *universale* dell'oppressione delle donne nella storia fatta e scritta dagli uomini.

Ai paradigmi del *quando*, in un certo senso, si contrappongono quelli appuntati sulla ricerca delle *condizioni* funzionanti quale base per l'incremento e/o il decremento dell'oppressione delle donne. I paradigmi del "quando" si qualificano per il loro profilo storico-genetico e danno ragione di una molteplicità di fattori e di motivazioni; diversamente, quelli incardinati sulle "condizioni" selezionano il *potere politico* quale leva decisiva, se non unica, della correzione del "rapporto di forza" uomo/donna nella società.

È il pensiero femminista italiano che, dalla svolta dei secondi anni '80 alla disseminazione dei '90, dedica una particolare e diversa attenzione al nesso 'politico'/femminile. Per molti aspetti, siamo vicini ad una rielaborazione del paradigma storico-genetico della Mitchell, nel senso che è il *genere maschile* ad essere assunto quale *principio organizzatore* delle società occidentali; il che riattualizza "schemi culturali" antichi quanto i miti greci, imperniati, come è noto, sull'incolmabile "differenza" uomo/donna.

Dagli anni '70 in avanti (e non solo in Italia), intorno alle linee di indagine rapidamente schizzate si va disponendo, ad un alto livello di proposizione teorica, la critica femminista dell'*ordine simbolico* delle società patriarcali, delle loro economie libidinali binarie, del loro dispotismo culturale, delle loro strategie di de-soggettualizzazione delle donne. Nell'ordine simbolico femminile, l'Altro riacquisisce nuovamente valenza positiva: non è più ricavato negativamente, per differenza, da una normotipicità maschile spacciata per unica ed intangibile forma dell'esistente ed unica esistenza.

La questione, allora, non è tanto e solo *dove sono* le donne, quanto e soprattutto *da dove ritornano*, per riportare alla luce i punti/luogo intorno cui la soggettività femminile riemerge e irrompe. Il sesso è fattore determinante, quindi, non solo nella formazione dell'opzione etica e del principio di responsabilità, ma anche per la delimitazione del *fuori* simbolico, etico e politico che presiede alla formazione della differenza femminile e che è incatenato e obliato dalle culture, dalle etiche e dalle politiche maschili.

Le donne stanno fuori dalle *narrazioni* maschili che le hanno inglobate solo per sussumerle e fagocitarle. Il darsi del discorso e della voce maschili si enuclea come annullamento del discorso e della voce femminili. Sotto e oltre il *logos* maschile si forma ed è possibile cogliere il discorso femminile. La riappropriazione di questo spazio assolutamente e irriducibilmente femminile esplica una modalità esistenziale-culturale e un campo critico specifici espressi dal neologismo *gynesis* (coniato dalla Jardine), col quale si vuole indicare appunto la "re-incorporazione" di uno *spazio codificato come essendo femminile*.

La rivolta femminista contro il *logos* maschile pone qui due questioni cruciali: a) l'identità femminile; b) il rapporto col tempo.

La definizione dell'"io femminile" è una sorta di rompicapo ontologico: per il *logos* maschile, l'"io" è solo e sempre maschile. Tanto che la grande Virginia Woolf può intensamente concludere che la parola "io" è una *comoda designazione* usata per *nominare* qualcosa che, in realtà, *non esiste*.

D'altra parte, il comando sul tempo, nelle sue articolazioni di passato, presente e futuro, è la quintessenza della susunzione della voce femminile sotto il discorso maschile. Comandare il tempo e annullare la voce femminile, per il *logos* maschile, sono tutt'uno.

Ora, non si tratta riduttivamente di ingaggiare una lotta "per il possesso" del passato e/o dell'identità, quanto della *liberazione* di quegli strati di temporalità e di identità incatenati sotto il giogo dell'universalismo del *logos*. La differen-

za femminile, di questi strati, è uno dei cuori caldi ed, in questo senso, mostra avere un profilo utopico. Se le cose stanno così, non siamo posti di fronte ad una semplice "coniugazione al femminile" dell'utopia; bensì siamo sospinti verso l'identificazione di *uno dei differenti* fuochi della vitalità e complessità della dimensione utopica.

La differenza femminile è, allora, individuabile come uno degli *off-limits* del 'politico' e della rappresentanza democratica. Ancora di più: come il "non detto", il "non scritto" e il "non metabolizzato" degli ordini mitico-simbolici codificati dalle varie narrazioni che della storia del mondo (e dei mondi della storia) abbiamo ereditato. Non ci troviamo al cospetto dell'escluso e/o del rimosso; ma di fronte all'*essere-altro* schiacciato dal titanismo dispotico dell'*essere-medesimo-che-è-stato* e che ambisce a codificarsi come *eterno-medesimo-che-sarà*.

Le politiche e le culture di sinistra non hanno saputo cogliere la portata dirimpente di queste irruzioni teoretico-esistenziali. In un primo e lungo ciclo storico, hanno tollerato e inglobato il "suffragismo" e l'"emancipazionismo"; in un secondo, principiato con gli anni '70, hanno alzato un muro insormontabile di fronte agli interrogativi posti dai movimenti femministi.

Il pensiero/azione delle sinistre, incapace di ripensarsi fuori dagli universali di cui era (ed è) prigioniero, ha subito l'irruzione femminista come una minaccia materiale e simbolica, anziché come uno stimolo all'autorigenerazione. Un pensiero/azione che rifiuta di introiettare il conflitto uomo/donna nel suo codice genetico e nelle sue cerchie simboliche, per darne conto e assumersene risolutivamente la responsabilità, finisce in pasto ai pregiudizi politici e culturali vigenti. Il cambiamento, la trasformazione e la rivoluzione si fanno problema irresolubile, proprio in ragione della presa contaminante degli archetipi e degli stereotipi delle culture e delle filosofie politiche dominanti.

Il pensiero/azione di sinistra fa qui intreccio con i limiti e i dilemmi del 'politico' moderno e contemporaneo. E tutti, insieme, incrociano figure mitopoietiche insediate alle radici

delle culture occidentali; perlomeno, a partire dalla diade teologica Estia-Ermes, con cui viene originariamente pensato e rappresentato lo spazio presso i Greci. Non a caso, lo spazio assegnato a Estia è un *centro chiuso*; mentre, invece, quello attribuito a Ermes è un *centro aperto*. Già qui è la figura maschile ad essere la depositaria unica di *centralità* e *movimento*. Se transitiamo verso i codici scientifici costituitivi della modernità, ci troviamo di fronte ad una visione androcentrica ancora più accentuata. Basti qui solo fare riferimento alla *metafore sessuali* fondative della modernità:

- (a) quella baconiana, in cui la mente quale *soggetto* che conosce (ed agisce la conoscenza) è sessuata al maschile, mentre la natura quale *oggetto* del conoscere (e che patisce la conoscenza) è sessuata al femminile;
- (b) quella cartesiana, in cui il *corpo* quale oggetto del conoscere è sessuato al femminile, mentre il *pensiero* quale soggetto dell'esistenza storica ("cogito, ergo sum") è sessuato al maschile.

Dobbiamo, però, rilevare una differenza cruciale: nella mitopoietica greca, come ci ha insegnato Vernant, la dicotomizzazione del vivente umano per generi contrapposti non vale come svalorizzazione assoluta. L'assolutamente diverso desta "curiosità", passione e compassione, divenendo la fonte primaria della narrazione tragica. Il mito e/o la tragedia servono anche (o, forse, proprio) a questo: alla rappresentazione altrimenti impossibile dell'assolutamente altero. Non a caso, è una donna – Antigone – a lanciare e sostenere l'estrema sfida al logos del potere maschile. L'*irrapresentato*, l'*irrapresentabile* e il *non detto*: ecco ciò che mito e tragedia si incaricano di "rappresentare" e comunicare. Dinanzi a loro non rimangono altre risposte e altre mosse che il *silenzio*, la *cura* e la *passione*. Nelle forme del silenzio, del "non detto", della cura e della passione, l'irrapresentabile e l'irrapresentato ritornano: vi possiamo, quindi, colloquiare intimamente ed affettivamente. Non il "rimosso", dunque, qui torna; bensì l'irrapresentabile e l'irrapresentato.

Di fronte alla carica dimidiata, eppur suggestiva e stimolante, della mitologia e della tragedia greche, le codificazioni simboliche delle filosofie e delle (predominanti) politiche moderne e contemporanee hanno perduto ogni capacità residua di mettersi all'ascolto e in visione del silenzio e del "non detto". Con il che hanno progressivamente espulso e continuano ad espellere l'irrappresentabile e l'irrappresentato da tutti gli ordini del discorso: dalle meta quanto dalle micro narrazioni.

Ma v'è ancora di più. In preda ad un furioso ed accecante titanismo, pretendono di ricondurre tutto nelle cerchie delle rappresentazioni simboliche e delle rappresentanze politiche date. Ricoprono le macerie antiche con scorie moderne e contemporanee. *L'universalismo ristretto* e *cieco* diviene la loro bara e la bara entro cui intendono seppellire i mondi vitali, i soggetti e i generi in carne ed ossa.

La critica sferrata dalla teoria-prassi femminista contro il dominio del *medesimo*, del *Sé* contrapposto all'*Altro* (ridotto all'inesistenza, in quanto ad entità vivente autonoma e storicizzata) coglie tale universalismo furente nelle sue più intime pieghe spossessanti ed escludenti. A questo titolo, rappresenta un punto alto e, insieme, un transito obbligato del pensiero critico. Laddove l'*Altro* si pensa ed è *veramente Altro*, rifiutandosi di essere, posizionarsi e dislocarsi come l'*Altro voluto dal Sé*, là le ragioni e le regioni delle libertà e delle liberazioni tornano a pulsare, a dar prova di sé, a segnare e far sognare i generi, appresi ed esperiti nella loro costitutiva e inestirpabile *differenza poetica*.

La teoria-prassi femminista di quest'ultimo trentennio ha inteso la liberazione dal *giogo* maschile anche e soprattutto come affermazione di un nuovo *gioco* simbolico e materiale. *Autodifferenziazione dei generi e comunicazione differenziata* e sono i tratti perspicui che possiamo attribuire a questo nuovo gioco. Non si tratta qui di andare *oltre* i generi e nemmeno di declinare al femminile le logiche binarie dell'ordine simbolico patriarcale; piuttosto, di sommuovere il mondo, per mettere in piedi per la prima volta i due generi, in condizioni di eguaglianza e differenza. *L'eguaglianza diffe-*

rente è, forse, una delle più potenti idee-forza delle nuove *tradizioni culturali* che la teoria-prassi femminista ha sedimentato in questi ultimi trent'anni, nei cui confronti le politiche e le culture di sinistra si sono posizionate ad una distanza stellare e antagonista.

3.2. *I modelli di rappresentanza maschili*

Dobbiamo ora spostarci verso un tornante più squisitamente politologico.

La teoria politica ha articolato la rappresentanza intorno a due modelli generali:

- 1) la *rappresentanza politica*: ha origini contrattualiste e fonda la costituzione del "patto sociale" (e, dunque, la costruzione del consenso) sullo *scambio asimmetrico* tra il potere attribuito allo Stato e l'eguaglianza formale riconosciuta (dallo Stato) agli individui e ai cittadini, quali portatori di diritti universali; questo motivo, alcuni germi dei quali sono una specifica proiezione del giusnaturalismo hobbesiano e del liberalismo lockiano, è messo specificamente in codice e in azione dalla rivoluzione francese;
- 2) la *rappresentanza degli interessi*: sostituisce all'individuo astratto liberale e al cittadino neutro dell'illuminismo i *gruppi di interesse* e di *pressione* (le *élites* politiche, economiche, finanziarie ecc.), in concorrenza tra di loro; intorno a tale competizione, nelle democrazie pluraliste, si solidifica l'"interesse generale" che organizza l'ordine socio-politico dato.

Se la rappresentanza politica si incardina sull'universalismo dell'individuo (maschile), la rappresentanza degli interessi si impianta sull'universalismo gruppuscolare. Trascorriamo, così, dall'universalismo dei diritti all'universalismo degli interessi; il che intenziona un vero e proprio dilemma, se non una perfetta "contraddizione in termini". Come, difatti, gli interessi possono avere un profilo universale, quando sono espressione di particolarismi e differenziazioni cre-

scenti? Da questo grumo nascosto diparte l'erosione dell'universalità dei diritti operata dalla proliferazione degli interessi. L'affermazione di scala degli interessi (più forti) aggrede i diritti universali (dell'individuo e del cittadino), fino a destrutturare e sospendere l'ambito entro cui si vanno esercitando. Ciò è a base di un fenomeno tipico delle democrazie avanzate (pluraliste): la divaricazione tra *diritti formali* e *diritti esercitati*. Si afferma una razionalità sistemica, in base alla quale: (a) i diritti formali sono ridotti a riti e retoriche senza presa sul reale; (b) il campo dei diritti esercitati si va progressivamente e paurosamente restringendo. Proprio qui crolla definitivamente il mito dell'individuo sovrano (maschile), assolutamente libero e assolutamente neutro e universale: le condotte selettive degli interessi lo stritolano e fanno a brandelli, senza concedergli scappatoie. Come già diceva Montesquieu (*Lettere Persiane*, CVI, 1714), l'interesse è il più grande monarca presente sulla faccia della terra.

La rappresentanza politica degli interessi ha messo in codice e alimentato una modalità particolare di accesso alla politica: l'inclusione a mezzo dell'organizzazione degli interessi. L'integrazione e la coesione sociale si vanno a fondare sui selectori operativi apprestati dagli interessi. Al lato opposto, l'esclusione sociale è la coagulazione (in estensione permanente) degli interessi non rappresentati e/o non rappresentabili nelle condizioni politico-culturali date.

Nelle teorie politiche di ascendenza borghese-democratica, l'organizzazione degli interessi ha insediato un triplice livello di conflittualità:

- (a) la competizione tra i "gruppi di interesse" più forti, in vista dell'assunzione della dominanza;
- (b) l'ostilità verso gli "interessi marginali", per la conservazione della dominanza;
- (c) il tacitamento degli "interessi esclusi", per la riproduzione della dominanza.

Tanto le cerchie della conflittualità interna (tra i vari "gruppi di interesse") che quelle della "conflittualità esterna" (lo scontro con interessi marginali e/o esclusi) non si disco-

stano dal modello di società vigente.

Nelle teorie politiche della rappresentanza di ascendenza socialista e comunista, invece, l'organizzazione degli interessi viene traslata socialmente: l'interesse delle classi oppresse si autorappresenta come l'interesse superiore della società, costituendone l'unica speranza di riscatto. I *modelli attuativi* del riscatto fanno la differenza tra le varie ipotesi di rappresentanza che ne scaturiscono. Procedendo per schemi non esaustivi, importa qui distinguerne tre:

1. *Il modello riformista*. È possibile inventare uno schema idealtipico di riformismo, di derivazione bernesteiniana-kautskiana, a cui sono riconducibili sia il riformismo socialista che il riformismo togliattiano. Ci riferiamo precisamente a quello schema che postula la democrazia come forma politica imputata della transizione pacifica dal capitalismo al socialismo. In questa prospettiva, il paradigma forte è quello delle "riforme di struttura", il quale trova diritto di cittadinanza tanto all'interno del Pci che del Psi. La dicotomia, tipicamente luxemburghiana, tra "riforme" e "rivoluzione" si dissolve per linee interne: il "passaggio rivoluzionario" avviene per via democratica; anzi, è specificamente finalizzato ad introdurre la democrazia nel capitalismo. Qui capitalismo + democrazia = socialismo. Interessi democratici dei lavoratori e socialismo fanno qui tutt'uno. Le classi lavoratrici diventano il soggetto principale della transizione democratica. La rappresentanza degli interessi qui, in larga parte, coincide con la rappresentanza del lavoro. Due diventano le controparti attive degli interessi dei lavoratori: lo Stato (da egemonizzare in senso democratico) e la classe imprenditoriale (i cui poteri vanno ridotti, per allargare la base della democrazia). Altri soggetti sociali e altri attori politici non sono previsti sulla scena. Finché lo scenario del "patto sociale" rimane di tipo taylorista-fordista, il modello riesce ancora a nascondere le sue interne indigenze. Di queste, la

maggiore è data dalla concertazione tra macroattori sociali e politici (Stato/movimento operaio e sindacale/imprenditori) che concreta: (a) effetti di centralismo gerarchico nei processi di *decision making*; (b) condotte escludenti nei confronti della domanda sociale e dei nuovi diritti di cittadinanza. La crisi del centrosinistra è già scritta tutta qui; come già tutti qui stanno scritti il ritardo culturale e l'intolleranza politica con cui i partiti di sinistra s'approcciano (ancora oggi) ai movimenti degli anni '60 e '70.

2. *Il modello rivoluzionario*. Anche in ambito rivoluzionario possiamo rinvenire in azione uno schema idealtipico generale, di derivazione marx-engelsiana e leniniana, secondo il quale la transizione (al socialismo e/o al comunismo) si dà come rottura violenta dell'ordine borghese-capitalistico. Il collante che tiene insieme i vari paradigmi rivoluzionari è quello secondo cui il capitalismo non è riformabile; al contrario, la democrazia è qui ritenuta un'ulteriore forma di assestamento e perfezionamento del capitalismo. Col che la dicotomia "riforme"/"rivoluzione" ritorna in auge con tutta la sua carica suggestiva. Qui gli interessi sono concettualizzati e azionati come "interessi di classe" posizionanti la classe operaia come centro di imputazione del rivolgimento sociale. La rappresentanza politica dell'interesse di classe non prevede spazi e istituzioni di mediazione: la transizione rivoluzionaria costruisce le proprie istituzioni, nel corso stesso dell'opera di rivolgimento, in un gioco di collisione permanente con le istituzioni dominanti. L'interesse di classe è rappresentazione e rappresentanza della "liberazione proletaria" che prefigura e organizza una verticalizzazione dello scontro sociale e una polarizzazione dello scontro politico. Conflittualità e antagonismo vengono incanalati entro condotte di senso anguste e unilineari che ipostatizzano lo scontro di classe attorno a due macroattori dispotici: lo Stato (ad un

polo) e il partito rivoluzionario (all'altro), sotto il cui comando politico soggiace il dispiegamento della massa proletaria organizzata. Per effetto dell'ostilità assoluta incuneata tra questi due macroattori universali, non sono previsti e assegnati spazi di auto-determinazione e autoespressione alle molteplici e differenziate soggettualità sociali emergenti in una società secolarizzata e avanzata (prima) e complessa (dopo). Stanno già scritte qui le ragioni dello scacco subito, negli anni '60 e '70, dalle teorie-prassi rivoluzionarie operanti in Italia (e non).

3. *Il modello sovversivo*. Lo schema idealtipico generale si lascia qui identificare per il suo postulare la transizione alla società liberata, senza far ricorso alle risorse apprestate né dalla democrazia, né dal partito rivoluzionario e né dalle istituzioni rivoluzionarie. Con ciò l'utopia sovversiva rompe la dicotomia Stato/anarchia, dislocandosi oltre i due poli della diade. Viene prefigurata "nel qui" e "nell'ora", senza transizioni intermedie, una società senza Stato e senza istituzioni pubbliche coercitive, incardinata sulla trasgressione. Bisogno e desiderio di trasgressione costituiscono l'humus vitale del paradigma sovversivo. Ma proprio intorno a questa griglia teorico-pratica si va istituendo un cortocircuito micidiale: la razionalità del bisogno (di trasgressione) non è funzionale alla dialettica del desiderio (di trasgressione). Il bisogno riverbera l'economia degli interessi e la tirannia del possesso fin dentro le trame libidinali del desiderio, marchiandole a morte. Proprio in virtù di questa aporia interna, nemmeno la cultura-prassi sovversiva è riuscita ad intrattenere un rapporto fecondo con i cicli di conflittualità sociale degli anni '60 ed, in particolare, con i movimenti del '77, risultando anch'essa soccombente di fronte alla sfida della storia. Un desiderio incatenato dal bisogno si rivela, ben presto, tensione deprivata di slancio vitale; al lato opposto, un desiderio che

intende affermarsi come universale e incontrollato criterio regolatore si converte inesorabilmente in una cupa e cieca dispersione. La teoria-prassi sovversiva riceve in sorte la destinalità infelice di oscillare perennemente tra queste due irrisolte e fallimentari polarità.

Nei modelli appena tratteggiati, evidenti e significative sono le linee di divaricazione. Tuttavia, ciò non impedisce loro di rimanere impigliati in un universo teorico e discorsivo accomunante e cooperativo.

Le linee di comunanza prevedono:

1) un doppio grado di *apparentamento esterno* con le culture e le politiche dominanti:

(a) mancata iscrizione del conflitto uomo/donna nel loro codice genetico; con conseguente signoria assoluta degli archetipi, dei codici e degli stereotipi dell'ordine simbolico patriarcale;

(b) precipitazione neo-oligarchica intorno alle categorie dell'interesse; ma, come già ammonisce Alonso de Castrillo ("*Tractado de República*", 1521), *vivere secondo interesse* non è propriamente *vivere secondo giustizia*.

2) un doppio grado di *apparentamento interno*:

(a) assunzione del 'politico' quale risorsa strategica, se non unica, per l'acquisizione del potere (connessione tra modello riformista e modello rivoluzionario); nella fattispecie, inoltre, registriamo la condivisione dei codici centralistici del 'politico', da Luhmann sferzantemente definiti "veteroeuropei";

(b) progressiva estinzione del 'politico' e delle classi, per effetto del realizzarsi della "società liberata" (connessione tra modello rivoluzionario e modello sovversivo); nella fattispecie, inoltre, rinveniamo la condivisione dei paradigmi della *società aconfittuale*, tipici dell'approccio tecnocratico-funzionalista al 'politico'.

Se questi sono i cromosomi culturali e politici delle mag-

giori forze della sinistra italiana, ben si comprende come i movimenti femministi siano stati osteggiati anche (se non soprattutto) a/e da sinistra.

3.3. *L'irruzione femminile nel pensiero politico maschile*

Questo punto e il successivo costituiscono una serrata approssimazione al finale. Cercheremo qui di tratteggiare prime e scarse linee di riflessione sulle ripercussioni possibili, ma non registrate, della teoria-prassi femminista sul pensiero politico maschile (e delle sinistre in particolare). Nel punto successivo, invece, si darà corpo ad una divagazione filosofico-letteraria, apparentemente eccentrica, ma invece cruciale nell'economia generale dell'indagine. Nel punto finale, saranno approssimate provvisorie e ancora fin troppo generiche linee di ricerca, per una continuazione del cammino ed una ripresa del discorso.

Subito un'osservazione: il concetto stesso di 'politico' moderno, così come l'abbiamo ereditato da Machiavelli, Hobbes e Locke in poi, è sottoposto ad una torsione inaudita. L'irruzione della differenza femminile, dell'Altro per antonomasia, mette in crisi l'idea stessa di Stato e 'politico' quale *rappresentanza* e *rappresentazione* del *generale*, dell'*unità politica*. Di fronte a tale irruzione, non v'è rappresentanza/rappresentazione generale che tenga. Tutte le aporie costitutive della modernità e della contemporaneità deflagrano.

L'emergenza del *differente* conduce con sé l'affermazione del principio di *autorappresentazione delle differenze*. Qui la rappresentazione cessa di essere il deturpato *specchio dell'assenza*.

Rappresentare non è, come ancora da Hobbes a Schmitt e oltre, trasformare in visibile un "essere invisibile", rendendolo presente nello spazio pubblico. Qui sono le presenze delle differenze ad occupare lo spazio e riempire il tempo: non già come *immagine del mondo*, bensì come *pluralità* dei mondi viventi, *contro* il mondo ridotto ad immagine. Sia

detto di passaggio: solo la teoria-prassi femminista poteva infliggere questo colpo mortale all'ermeneutica, risolvendo, al tempo stesso, l'ossimoro della "ontologia dell'immagine" di cui essa rimane preda.

Diversamente da quanto assunto da Heidegger, il compiersi del destino del moderno non è la sua riduzione ad immagine. È l'ermeneutica ad aver fatto coincidere modernità con immagine. È l'idea di modernità che, nelle sue varie filiazioni, l'ermeneutica ha prodotto che la riduzione ad immagine è stata spacciata come "essenza" del moderno.

Il *mondo come immagine* è soltanto una metafora che assai riduttivamente dà conto della modernità (in particolare) e dello spazio/tempo socio-umano e storico-esistenziale (in generale). L'indigenza della metafora sta in un doppio risvolto:

- (a) nella specularità tra *immagine riflessa* e *immagine originaria* che strangola le pulsazioni e le forme della vita, condannando al narcisismo il discontinuo e all'impotenza il differente (che, nello specchio, nemmeno compare);
- (b) nella cancellazione impietosa della voce e della presenza femminili da tutti gli ambiti del vivente e del rappresentato.

Ma ancora. Qui, diversamente da quanto è stato assunto in blocco — e con diverse motivazioni — dal più rappresentativo e rappresentato pensiero politico moderno e contemporaneo, ciò che emerge non è l'irrappresentabilità del 'politico', in quanto corpo eternamente scisso e percorso da fratture (ontologiche) incolmabili. Su questa base euristica, le varie teorie dell'irrappresentabilità del 'politico' si sono spinte fino a dichiararne e augurarsene, da un lato, l'estinzione e, dall'altro, la procedimentalizzazione amministrativistica.

Qui risalta l'irrappresentabilità dell'umano-sociale e dello storico-esistenziale da parte del 'politico'. E questo non solo e non tanto per l'esplosione proliferante della complessità sociale, quanto soprattutto per un altro e decisivo motivo: le metamorfosi del 'politico' non sono all'origine delle metamorfosi dell'umano-sociale e dello storico-esistenziale e

nemmeno le riflettono. Non è che "qualcosa", ad uno sviluppo dato della civiltà umana e dell'organizzazione sociale, si sottragga al controllo del 'politico', per un eccesso di complessità. Piuttosto, il socio-umano e lo storico-esistenziale sfuggono *costitutivamente* alla presa stritolante della rappresentazione politica. È a questo livello sorgivo che il titanismo del 'politico' moderno inizia a scrivere la storia della sua catastrofe, trasmettendola in eredità al 'politico' contemporaneo, attardato in rappresentazioni spurie e cosificate del reale.

Sotto l'incalzare delle dialettiche delle differenze, la razionalità politica della rappresentanza si sfibra internamente e dissolve esternamente. Per la pressione esercitata da tali dialettiche, lo spazio pubblico è immediatamente individuato come *specchio deformato* che dell'assente e dell'invisibile conserva e restituisce soltanto frantumi decomposti, reificazioni simboliche.

Grazie alla teoria-prassi femminista, possiamo iniziare a pensare lo "spazio pubblico" e il "corpo politico" come tempo/luogo delle *compresenze conflittuali*, in cui i differenti si autorappresentano come presenti, con tutto il repertorio delle loro codificazioni simboliche e segniche. In luogo dell'unità politica dello Stato e/o dei poteri, risolvendosi nella macroidentità della cittadinanza universale (maschile), diventa qui possibile vedere in azione e sentire esperenzialmente i soggetti sessuati delle differenze. Soggetti altrimenti irrappresentabili ed inespugnabili, perché eccedenti le sfere del 'politico' e della rappresentanza.

Qui si oscura, fino a scomparire del tutto, uno dei luoghi canonici della fondazione politica (e scientifica) della modernità che da Hobbes si trascina a tutto Schmitt, Kelsen e oltre: la rappresentazione del corpo politico attraverso la rappresentanza della *totalità*. Ora il corpo politico emerge come espressione dei *particolari in conflitto*: l'unità politica qui richiamata non è la *sintesi*, bensì *l'amalgama trasversale* delle differenze in conflitto. Dal conflitto delle differenze e dai soggetti sessuati in conflitto nasce ora *l'unità plurale e mobile* del corpo politico.

Ecco lo sbalorditivo salto in avanti che la teoria-prassi femminista ci consente di fare: l'unità politica, in quanto plurale e mobile, è *irrappresentabile*. Che essa sia irrappresentabile significa che è forma che si sottrae al dominio del 'politico' e dello Stato. Irrappresentabilità dell'unità politica vuole qui dire che il corpo politico si costituisce, forma ed agisce non a mezzo della rappresentanza e/o rappresentazione del *generale*, del *totale*. E non è più un corpo politico così fatto/rappresentato a conferire *identità sociale* all'organizzazione degli spazi della vita collettiva.

Irrappresentabilità dell'unità politica vuole dire che il corpo politico, in quanto tale, riconosce la propria miseria ed impotenza. Qui le istituzioni medesime non si radicano più sulla razionalità politica; non si reggono più sull'espulsione delle passioni dall'ordine del discorso (politico). La dissociazione moderna ragione/natura, pensiero/corpo, politica/sentimenti viene spazzata via. Il teatro della sfera pubblica e dell'agire istituzionale è scoperto anche come scena delle passioni e dei sentimenti.

La politica e il 'politico' non possono, in quanto tali, recuperare o domare passioni e sentimenti; ma debbono reimparare a dialogare con loro, rinunciando ad ogni pretesa assolutistica. Come non si può tornare indietro verso l'unità indistinta tra politica e passioni, così non si può continuare a perpetuare all'infinito la dissociazione modernista tra pianificazione politica e sfera degli affetti e delle emozioni.

Posizionare l'*inamovibilità del conflitto* tra politica e passioni: ecco un nuovo possibile punto di partenza indicatoci dalla teoria-prassi femminista. Ripartire da un'evidenza nuova, trasmessaci proprio dalla teoria-prassi femminista, diviene indifferibile: nessuna *forma politica* può coltivare la tirannica ambizione di espellere le passioni dall'ordine del discorso (politico).

Ne consegue che le diadi, le sintesi, le mediazioni ecc. che il pensiero politico (maschile) ha elaborato in millenni vanno profondamente ripensate in chiave critica. Non si tratta di un processo di semplice negazione e/o capovolgimento delle categorie delle epoche passate. Qui Heidegger

continua ad avere pienamente ragione: non è assolutamente sufficiente che la linea di ricerca si limiti alla negazione del passato; occorre andar oltre: imbattersi nei *divieti* del passato, ripensarli e reinterrogarli.

Andare oltre il passato significa andare oltre i suoi divieti, ridislocando i confini e i limiti del mondo e della vita. Ora, la teoria-prassi femminista ci ha insegnato che ripartire dall'irnamovibilità del conflitto tra politica e passioni vuole dire allocare nei punti/luogo centrali dell'esistenzialità umana l'irredimibile conflitto tra mondo e vita, assumendolo come uno dei *motori* del pensare, dell'agire, del sentire e dell'esperire.

Abitare l'irredimibile conflittualità che si distende tra mondo e vita e scoprirne i linguaggi multipli: ecco la sfida e, insieme, il percorso che la teoria-prassi femminista suggerisce. Sfida/percorso che le sfibrate e disseccate figure/categorie (politiche e filosofiche) della modernità/contemporaneità non sono in grado nemmeno di visualizzare.

Se questo ancoraggio del discorso ha un qualche fondamento, qui è possibile gettare fertili sonde di recezione critica verso lo stesso pensiero-azione femminista. In particolare, si tratta di superare quei punti critici, per dir così, fondazionali che scompongono l'arcipelago femminista in due posizioni-chiave:

- (a) ad un lato, la critica post-strutturalista e post-modernista della "metafisica del soggetto" (e dell'identità) e del corrispondente potere performativo del linguaggio;
- (b) all'altro, l'approccio neo-soggettualista che, secondo codici simmetrici e complementari a quelli maschili, sostantivizza le donne tramite codici universalistici.

Nella prima ipotesi, al soggetto (irrimediabilmente in crisi) subentrano i *soggetti multipli*, le cui identità sono in continua metamorfosi, derivanti come sono dalla frantumazione del soggetto e dalla scissione dell'io.

Nella seconda, attraverso l'opposizione dell'*ordine semiotico* (della Donna), fondato sui segni/gesti della passione e delle emozioni, all'*ordine simbolico* (dell'Uomo), fondato sui

simboli/codici della razionalità, si tende a recuperare una dimensione pre-linguistica e pre-razionale, su cui si vuole fondare un nuovo "ordine di discorso", pre-logocentrico e pre-androcentrico.

Alla luce delle argomentazioni fin qui articolate, proprio sulla base della intercettazione della "lezione femminista", emergono con evidenza i limiti delle due posizioni-chiave, le quali finiscono col confermare le narrazioni, le codificazioni e le rappresentazioni mitico-simboliche del "dominio maschile". Ma già nel dibattito femminista di quest'ultimo decennio si sono levate voci e azioni critiche contro le due posizioni-chiave prima esemplificate.

Come è sin troppo ovvio arguire, non è compito di questo lavoro (e di un uomo) approssimare una più avanzata e coerente teoria-prassi femminista. Quello che è necessario fare è riflettere sulla "lezione femminista": assumerla come un indispensabile punto di riferimento critico, per cambiare radicalmente i discorsi, le azioni, le prassi, i pensieri e le emozioni degli uomini: a partire dalla messa in questione radicale ed irreversibile del loro primato ontologico, simbolico, politico, culturale, storico ed esistenziale. Oltre per un uomo non è lecito e possibile andare. Oltre questo confine stanno l'incontro ed il dialogo con l'Altro.

Il superamento di questo confine non è affare che riguarda soltanto gli uomini e le sinistre. Li riguarda solo come soggetti che debbono dismettere l'aura imperiale con cui si sono confusi per millenni. Li riguarda solo come soggetti che debbono finalmente arrischiarsi all'incontro con l'Altro ed il vivente, fuori dalle protezioni loro assicurate dalla gabbia d'acciaio del potere e dagli incantesimi del linguaggio.

3.4. La scrittura poetica come irriducibilità al logos maschile

Uno dei nuclei caldi della teoria-prassi femminista è il suo costitutivo riferirsi alla scrittura poetica e letteraria, assunta come privilegiato luogo di espressione del differente e dell'irriducibile al logos (maschile). La scrittura poetica/let-

teraria ci consente di uscire dalle secche della dicotomia che intorno alla questione del soggetto e dell'identità si è andata instaurando tra l'approccio post-strutturalista e post-modernista (da un lato) e l'approccio neo-soggettualista (dall'altro). Ciò per il semplice e buon motivo che essa è in grado di pensare ed immaginare le categorie del soggetto, dell'identità e della differenza fuori dalle codificazioni e concettualizzazioni moderne e post-moderne.

Dai presocratici alla fine del XIX secolo, l'identità è stata assunta invariabilmente come *unità*. Heidegger è il primo che si pone con consapevolezza estrema il problema dell'abbandono di questa codificazione. È opportuno ricordare che qui l'unità dell'identità richiama a una idea-prassi dell'uomo quale *animale razionale* che è alla base della visione androcentrica del mondo e del "dominio maschile" sul vivente.

Dal pensiero presocratico fino a quello moderno e post-moderno, rimane obliata una questione gnoseologica fondamentale: è la *differenza* che costituisce l'*identità*. Ciò in un doppio senso: (a) la differenza è nell'identità; (b) l'identità è nella differenza. La differenza come differenza non esiste separata dall'identità; l'identità come identità non è scindibile dalla differenza. La frantumazione del soggetto e gli elettroni impazziti dell'identità non sono altro che il precipitato ultimo e residuale di questa fenomenologia archetipica.

Crisi di identità significa: *povertà della differenza*; non riduttivamente scissione dell'Io. Irrappresentabilità della differenza significa: *indigenza dell'identità*; non riduttivamente frantumazione del soggetto.

Alle culture e alle filosofie occidentali (almeno quelle affermatesi come dominanti) è sempre sfuggito che il discorso dell'identità e dell'Io si incunea ben dentro il discorso della differenza e dell'Altro; e viceversa. Ciò che è sempre stato ridotto al silenzio e cancellato dalla cultura dalla filosofia e dalla politica prevalenti ha, invece, costituito il centro nevralgico della poesia e della letteratura. Si pensi, solo per fare tre esempi perspicui:

- (a) all'affermazione di Rimbaud: "Io è un altro";
- (b) oppure a quella di Ingeborg Bachmann: "Io senza me";
- (c) infine a quella di Celan, secondo cui tra le speranze della poesia va inclusa quella: "di parlare per conto di un Altro", per collocarsi "dentro il mistero dell'incontro".

Qui il tema dell'identità è inestricabilmente avvinto a quello della differenza; come la questione dell'Altro è tutta dentro quella dell'Io.

Nella più alta tradizione poetica e letteraria, la definizione dell'Io passa attraverso la definizione dell'Altro: non c'è Io senza Altro; non v'è Altro senza Io. Di più: l'Altro è ben dentro l'Io; l'Io è ben dentro l'Altro. Soltanto le rappresentazioni filosofiche e politiche hanno assunto questa fenomenologia costitutiva come patologia, crisi irreversibile ed insensatezza della proliferazione/scomposizione dell'identità, del soggetto e dell'Io.

Ritrovare il linguaggio vuole proprio dire ritrovare la co-appartenenza e lo scarto tra identità e differenza, tra Io e Altro. Questo significa, a sua volta, che l'humus vero del 'politico' non è inchiodato sulla scarnificata diade Amico/Nemico, bensì ruota liberamente e fecondamente intorno alla costellazione Amico/Altro.

Nelle forme e nelle recezioni dominanti, la dissoluzione del linguaggio e del soggetto, suo malgrado, finisce col parlarci della evaporazione della volontà di dominio del mondo che promanava e si irradiava dal soggetto maschile. Le forme simboliche e linguistiche con cui la scomposizione del linguaggio/soggetto è stata rappresentata e metabolizzata dalla cultura occidentale di questi ultimi due-tre secoli non sono altro che la messa in scena del delirio di onnipotenza del logos maschile, al suo più alto livello di espressione. Non casualmente, di fronte a questa sorta di calvario del soggetto/identità, i poeti (da Hölderlin a Rilke) assumono che gli "dei sono fuggiti" e i filosofi (da Nietzsche in poi) hanno elaborato la "morte di Dio".

In realtà, ciò che si eclissa e muore è la divinizzazione

delle forme antropomorfe che intorno al soggetto maschile la cultura occidentale aveva sedimentato. Con la messa a nudo della fallacia prevaricante del proprio prometeismo titanico, la visione androcentrica del mondo produce le scorie fantasmatiche del suo delirio: il suo dominio, da *canto*, si fa *lamento*; il suo potere, da *celebrazione*, si fa *ostentazione*.

I segni di tale dissoluzione, non a caso, sono oltremodo evidenti in opere letterarie che, dall'Ottocento al Novecento, hanno segnato il corso del tempo.

Già Rimbaud aveva scoperto che il luogo delle parole è l'inferno, mentre la vita sta altrove: è di fronte a questo estremo scacco che la poesia tace. È già Kafka a parlarci della cesura incolmabile tra parole e cose: le cose non stanno mai nel posto che le parole hanno loro assegnato.

È già il "Lord Chandos" di Hofmannsthal che sperimenta su di sé l'afasia dell'Io, nell'impossibilità definitiva del linguaggio di dire la realtà. È già il "Malte" di Rilke a portare sulle spalle la croce della completa deflagrazione narrativa dell'Io, gettato e confuso nel bel mezzo dell'insignificanza delle maschere con cui lo specchio del linguaggio occultava l'interiorità delle cose della vita. È già il "giovane Törless" di Musil a fare l'esperienza terribile dello scarto parole/vita, con la seconda che gioca a nascondersi al linguaggio, risultando da esso inafferrabile.

È già il Rilke delle *Elegie Duinesi* e dei *Sonetti a Orfeo* che, nel mare tempestoso del naufragio totale dell'identità, si misura con le vertigini di una poetica e poietica *della* vita (non più *sulla* o *per la* vita), concepita quale inesausto e mai concluso dono offerto ai mortali, dal cui spazio/tempo gli "Dèi sono fuggiti". Proprio da tale condizione di orfanità, i mortali possono riacquistare dalla vita la poesia e dalla poesia la vita.

È già l'"uomo senza qualità" di Musil che si ribella alla riduzione del linguaggio a macchina di produzione seriale di "significanti senza significato", nel tentativo di portare alla luce l'interiorità dei significati nascosti della vita; da qui il carattere interminabile ed inconcludibile dell'opera letteraria e poetica, continuamente alla ricerca della realtà viva altri-

menti nascosta.

Potremo a lungo continuare con esempi del genere. Ma qui ci importa sottolineare come l'esperienza poetica/estetica, assai più di quella filosofica e politica in senso stretto, abbia radicalmente metabolizzato e rielaborato le strutture complesse del linguaggio e del soggetto, individuando la loro mortale indigenza tanto nelle declinazioni universalistiche del moderno che nelle codificazioni rizomatiche del post-moderno.

L'esperienza poetica/estetica, per lo più, è rimasta attonita innanzi a questa scoperta tragica; ma mai ha rinunciato alle sue parole e alle sue interrogazioni utopiche. Scoperta la dissolvenza del linguaggio codificato e le sue pretese totalitarie, o usa quello svilito e freddo della tradizione (moderna e post-moderna), per celebrarne la sepoltura definitiva; oppure tenta di elaborarne uno nuovo, alla ricerca strenua delle parole del distacco e della rinascita della vita nel mondo e del mondo nella vita.

Non, certo, accidentalmente è una donna — Ingeborg Bachmann — quella che più si spende su questo bilico vertiginoso del nuovo, ancora terribilmente esposto al vecchio. Proprio Ingeborg Bachmann stabilisce uno dei nuovi possibili punti di avvio: "non vi è un mondo nuovo senza un nuovo linguaggio". Dove un uomo si arresta e ammutolisce, là una donna soggiorna e ri-comincia dalla sofferenza, dalla passione e dal desiderio di origini nuove. Ancora una volta: la *natalità è donna*, gratuità del dono *ben prima e ben oltre* il parto e il frutto del parto.

La violazione dei limiti del linguaggio e del soggetto è possibile solo alla poetica dell'indicibile e dell'introvabile. Ma questa violazione, più precisamente, è un *rimpatio*: ritorno alla *casa che non c'è* che è *la vera casa*, perché mai detta e sempre occultata. Il cammino della poesia nasce qui e si muove eternamente per questi versanti, instancabilmente apprendone dei nuovi.

Qui, ad una singolare confluenza tra Wittgenstein, Ingeborg Bachmann e Celan, un nuovo linguaggio esprime i misteri della vita, rendendoli dicibili e visibili; diversamente dal

logos, non li strangola in griglie soffocanti e mutilanti: li lascia dire.

Un nuovo linguaggio non attribuisce nomi alle cose, ma se ne mette all'ascolto, cercando di far emergere dalla schiuma dell'inespresso il loro nome vero e mutevole. Un nuovo linguaggio è una sonda nell'indicibile e nell'invisibile, affinché l'inesprimibile trovi, mostri e declini i suoi linguaggi.

Non si tratta di dare nomi alle cose, ma di far dire alle cose i loro nomi. È qui che il linguaggio (poetico) è sommatamente utopico, proprio come voleva la grande Ingeborg: non-luogo, in quanto luogo di tutti i luoghi, parola di tutte le parole, lingua di tutti i linguaggi. Come ben sapeva anche Celan (poeta, del resto, assai caro alla Bachmann), l'arte — e la poesia in particolare — è *ricerca topologica* alla luce dell'*Utopia*.

3.5. Irrappresentato femminile e rimpatrio dall'esilio

L'irrapresentato è la nuova frontiera, in quanto luogo privilegiato della differenza. Di questa frontiera, da sempre, l'irrapresentato femminile è una delle postazioni di avanguardia e, insieme, più profondamente radicata nello spazio/tempo che abbiamo ereditato e in quello che abitiamo.

Il mondo è sempre altrove e desituato rispetto ai tempi, ai luoghi e ai codici della rappresentazione con cui tentiamo di catturarlo, esporlo e narrarlo. Dell'altrove desituato l'irrapresentato femminile è uno dei vulcani sommersi: le sue colate laviche procedono dal basso in alto; non calano giù dalla vetta, ma afferrano le radici stesse dell'essere, le scuotono e le fecondano. Possiamo dire: la *desituazione femminile* è il "cratere dei crateri" della differenza.

La desituazione femminile — così come "Séraphîta" nella produzione letteraria di Balzac — conficca delle linee di confine al centro (non già alla periferia) del logos maschile, squassandolo e mostrandone la miseria. Nel contempo, decentra e moltiplica all'infinito tutti i centri, costringendoli al dialogo conflittuale. Per questo, la desituazione femminile è anche una delle forme più complesse della *dialogica del con-*

flitto: mondi alteri vengono messi in comunicazione; universi irriducibili imparano i proliferanti linguaggi del colloquio e dell'ascolto. Sotto l'urto demolitorio della desituazione femminile il logos maschile può accingersi all'apprendimento della difficile arte della secessione dalla *belligeranza di genere* intorno cui si è normativamente costituito.

La geografia dell'irrapresentato, che, così, possiamo accingersi a disegnare nelle sue linee di confine mobili, tratteggia una geografia del *rimpatrio dall'esilio*. La desituazione femminile è il recupero della patria dal luogo dell'esilio e, ad un tempo, l'attribuzione di una patria all'esilio stesso. Ma ancora. La desituazione femminile mostra l'indigenza di tutte le patrie maschili conosciute e conoscibili, forgiate col ferro e col fuoco dell'esilio (in patria) delle donne, fino a formare un catalogo in divenire dei luoghi e dei tempi della cattività.

Ecco perché una teoria dell'irrapresentato deve passare per una teoria del *plus-dono*. Il rimpatrio dall'esilio è il plus-dono che le donne fanno a se stesse, ma anche al tempo e agli uomini, generando la frattura su cui si insedia un altro spazio/tempo. Mettere in gioco nel mondo il proprio Sé riconquistato è più-che-dono, più-del-parto di una nuova vita; è *rimessa al mondo del mondo*, per un nuovo mondo e dentro un nuovo mondo. Le donne diventano le gestanti della rimessa al mondo del mondo e le madri del nuovo mondo. Madri, non già proprietarie. Madri collettive, non tanto individuali. Madri simboliche e madri reali.

La rimessa al mondo del mondo da parte delle donne, depurata dalla scorie dei codici proprietari e spossessanti maschili, è il nucleo storico-esistenziale vitale intorno cui pensare, scrivere, verificare e vivere una teoria-prassi del plus-dono. Qui recuperiamo una decisiva lezione di saggezza antica, supremamente cantata da Eschilo: *sapere è provare passioni* (*Agamennone*, vv. 176 ss.).

Provare passioni è il nerbo dei saperi: la teoria-prassi femminista ci ha ricondotto a questa origine calda del pensare e del vivere. La riconquista del proprio Sé femminile, attraverso percorsi tanto sapienti quanto dolorosi, è l'altra

faccia del riconoscimento dell'uomo come colonizzatore irrefrenabile e irredimibile. Nel rimpatrio dall'esilio praticato dalla donna, però, sta la possibilità del riscatto degli uomini. Il plus-dono diviene qui un termine di passaggio intermedio ineludibile, per la fondazione di paradigmi conflittuali basati sulla coppia *Amico/Altro*, non già e non più sulla dicotomia *Amico/Nemico* (in tutte le declinazioni conosciute e coniugabili).

Nella teoria-prassi del plus-dono *Conflitto ed Amore, Polemos ed Eros* tornano a colloquiare e ad abbracciarsi. La polemologia dell'eros e l'erotizzazione del conflitto costituiscono la sorgente da cui sgorga il plus-dono. Siamo qui tremendamente vicini alla nozione di *amore polemico* di Novalis; al tempo stesso, ne siamo irreparabilmente lontani.

Il plus-dono non si limita ad una decostruzione del mondo, per una sua nuova costruzione. No, il plus-dono *spiazza* il mondo così-come-è, ne ispeziona le ferite e le cicatrici: *dal luogo della colpa*, diviene *origine* dei mondi della generosità.

Nella somma gratuità del plus-dono risiede la critica estrema dell'ordine proprietario maschile. Nella innocenza disincantata del plus-dono sta l'affrancamento consapevole dai saperi delle tradizioni maschili.

Il plus-dono è qualche cosa di più e di diverso del perdono. Il secondo riconosce i torti e li redime unilateralmente; il primo *nasce* dai torti, ma sa che unilateralmente *non può* redimerli. Il plus-dono, con la libertà del Sé, mette in gioco anche la libertà dell'Altro. Nel plus-dono il Sé riconosce e chiama l'Altro; ma non vi si sostituisce: lo pone di fronte alla scelta e lo responsabilizza.

Il plus-dono non prevede reciprocità materiali ed equivalenze simboliche. È gratuità allo stato maturo. È *origine delle origini possibili*. Nessuna certezza lo contraddistingue, se non la sapienza che lo fa consapevole che il reale storico altro non è che una creatura del possibile.

Il plus-dono, con la sua gratuità, si spinge ben dentro i limiti dell'oggetto e del soggetto con cui entra in contatto, frantumandone lo statuto oggettuale che li ingabbia. In questo atto originario di de-oggettualizzazione riposa la pos-

sibilità della liberazione, della dialogica conflittuale felice tra *Amico e Altro*.

Il plus-dono consente al Sé di liberarsi dalle sue catene e di presentarsi dezavorrato all'appuntamento con l'*Altro*: per farsi vedere e vedere, per farsi ascoltare ed ascoltare. Qui il Sé si dona all'Altro, ancor prima di incontrarlo: proprio per questo, può sperare di incontrarlo. Qui l'alterità irrapresentabile viene incontrata, toccata ed esperita.

Nel plus-dono, il Sé finalmente "cede" all'*Altro*. Ora essi si incontrano e si muovono l'uno verso l'altro; non sono più immobili nelle loro rispettive prigioni. Attraverso il plus-dono, le forme dell'irrapresentato si muovono e, muovendosi, si incontrano. L'irrapresentato, così, fuoriesce dalla schiavitù dell'inespresso e del sommerso e si mostra, divenendo esperienza sensibile delle trasformazioni del mondo.

Note

¹ H. L. Borges, *Finzioni*, Torino, Einaudi, 1995 (ma 1944).

² *Ibidem*, p. 87.

³ Come è noto, sul tema, il testo kantiano per eccellenza è: *Critica della ragion pura*, I, Bari-Roma, Laterza, 1985.

⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964; Id., *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.

⁵ Id., *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967; Id., *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.

⁶ Il testo kantiano per eccellenza è qui: *Critica del giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

⁷ Come ben si sa, il luogo leopardiano in cui questi temi sono più profondamente sviluppati è lo *Zibaldone*, Milano, Mondadori, 1996.

⁸ Decisivo, sul punto, di M. Heidegger rimane *Essere e tempo*, Torino, Utet, 1969.

⁹ Come è risaputo, il testo marxiano essenziale sull'argomento è: *La questione ebraica*, in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1967.

¹⁰ Cfr. A. Toffler, *Lo choc del futuro*, Milano, Rizzoli, 1971. Il limite di questo, pur meritevole, libro è quello di augurare un'esperienza "dolce" del futuro, in virtù di una infinita capacità di adattamento al mutamento da parte degli

esseri umani. I tratti "aspri", metallici e inquietanti del futuro (come del presente) sono, così, addomesticati e resi superabili. Ma l'autoadattamento di cui argomenta Toffler altro non è che riproduzione dello status quo attraverso il mutamento. Sicché i limiti esistenziali e i confini storici dell'esperienza umana, così come posizionati dalla cultura occidentale (soprattutto nelle sue declinazioni contemporanee), continuano a produrre i loro letali effetti.

¹¹ G. Orwell, *1984*, Milano, Mondadori, 1967.

¹² Sia, in proposito, consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Incubi dell'anima e potere delle parole. I Racconti di Edgar Allan Poe*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.

¹³ Cfr. S. Beckett, *Aspettando Godot*, Torino, Einaudi, 1968; Id., *Finale di partita* in *Teatro*, Torino, Einaudi, 1968.

¹⁴ Cfr. S. Beckett, *Molloy*, in *Molloy, Malone, L'Innominabile*, Milano, Sugar, 1965.

¹⁵ Si rinvia al cap. 18, § 4.

¹⁶ Si rinvia, oltre che all'appena richiamato cap. 18, ad A. Chiocchi, *Attraversamenti. Mondi della vita e vite del mondo*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

¹⁷ Ricaviamo il riferimento a questo saggio di Beckett da A. Alvarez, *Beckett*, Milano, Mondadori, 1992, p. 22.

¹⁸ "Sono una creatura" (vv. 12-14), da *L'Allegria (1914-1919)*, in G. Ungaretti, *Poesie*, Roma, Newton Compton, 1992, p. 58.

¹⁹ Ecco il verso in questione: *Sino alla morte in balia del viaggio*, "Lindoro di deserto" (v. 11), da *L'Allegria (1914-1919)*, in G. Ungaretti, *op. cit.*, p. 42.

²⁰ Coglie già questa assonanza P. Bigongiari, *Poesia italiana del Novecento*, Tomo II, Milano, Il Saggiatore, 1980, p. 9 e pp. 16 ss.

²¹ "Lindoro di deserto" (v. 13), *cit.*, p. 42.

²² Da *L'Allegria*, *cit.*, in G. Ungaretti, *Poesie*, *cit.* p. 85.

²³ Da *Il taccuino del vecchio (1952-1960)*, in G. Ungaretti, *Poesie*, *cit.*, p. 185.

²⁴ Su questo punto, ci siamo già intrattenuti nel paragrafo precedente.

²⁵ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982. Ma dello stesso autore cfr. pure *Epistolario*, Milano, Adelphi, 1983.

²⁶ R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Torino, Einaudi, 1978. Su questo punto specifico, cfr. M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli, 1976, pp. 160 ss. Di Cacciari, sul campo largo dei problemi qui richiamati o allusi, assai utile è anche *Dallo*

Steinhof, Milano, Adelphi, 1980.

²⁷ Cit. da C. Magris, *L'anello di Clarisse*, Torino, Einaudi, 1999, pp. 181-182.

²⁸ Sul tema, cfr. C. Magris, *op. cit.*, pp. 182 ss.

²⁹ Cfr. R. M. Rilke, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Milano, Mondadori, 1988.

Alcune essenziali note bibliografiche a margine del § 3

1) Donne e nascita del capitalismo.

Il più lucido osservatore dell'avvilimento della condizione femminile apportato dal capitalismo è stato, certamente, C. Fourier, *Teoria dei Quattro Movimenti*, Torino, Einaudi, 1971.

Sulle intuizioni di Fourier si sono esplicitamente attestati gli stessi Marx ed Engels, nei ripetuti, ma non organici passaggi in cui si occupano del ruolo e del posto delle donne nella società capitalistica: cfr., in particolare, K. Marx-F. Engels, *La Sacra famiglia*, Roma, Editori Riuniti, 1967. Sarà Engels, dopo la morte di Marx, a dedicare un'attenzione particolare al tema in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Roma, Editori Riuniti, 1970. Come è noto, Engels, nel sistematizzare le sue concezioni, si rifà ampiamente all'opera dell'etnologo americano L. Morgan, *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Milano, Feltrinelli, 1970.

Nella tradizione teorica socialista, il contributo più congruo sull'argomento rimane, comunque, A. Bebel, *La donna e il socialismo*, Roma, Savelli, 1973. Per una valutazione critica, largamente condivisibile, delle teorie di Marx ed Engels e, più in generale, delle posizioni del movimento socialista sul punto, cfr. Mechthild Merfeld, *L'eman-cipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Milano, Feltrinelli, 1976. Strettamente imparentati col "modello socialista" della stratificazione sessuale per via economica sono alcuni approcci femministi: Natalie J. Sokoloff, *Between Money and Love: The Dialectics of Women's Home and Market Work*, New York, Praeger; Heidi Hartman, *The Family as the Locus of Gender, Class, and Political Struggle: The Example of Housework*, "Signs", n. 6, 1981.

Ma, come dimostrato da alcune ricerche, la stratificazione sessuale non prende cominciamento con l'avvento della società capitalistica e, dunque, appare erroneo causalizzarla interamente alla base economica. E infatti:

(a) in alcune società tribali, regolate dalla "razionalità del guerriero" e dai conseguenti codici normativi della "supremazia maschile", la disegua-

glianza sessuale è massima (cfr. R. F. Murphy, *Social Structure and Sex Antagonism*, "Social Journal of Anthropology", n. 15, 1959; M. Haris, *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddle of Culture*, New York, Random House, 1974; Karen Sacks, *Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality*, Westport, Greenwood, 1979; Peggy R. Sanday, *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*, New York, Cambridge Univ. Press, 1981);

(b) nelle stesse società agrarie medioevali la discriminazione sociale delle donne è relevantissima (cfr. Rae L. Blumberg, *Stratification: Socioeconomic and Sexual Inequality*, Dubuque, William C. Brown, 1978). A ciò va aggiunto che nelle "società socialiste", crollate con la caduta del "muro di Berlino", la discriminazione contro le donne non ha avuto modo di attenuarsi; anzi. Cosicché le posizioni di quelle "femministe storiche" come la Mozzoni (v. nota successiva), si rivelano non solo pionieristiche, ma di grande spessore storico-teorico. In generale, però, va osservato che le *teorie femministe* più mature e articolate, già negli anni '70, prendono commiato dall'approccio socialista e tendono a causalizzare la disuguaglianza sessuale non già alla base economica, bensì al *sistema del patriarcato* e ai relativi codici culturali e politici di dominio (cfr. Juliet Mitchell, *La condizione della donna*, Torino, Einaudi, 1972; Id., *Psicoanalisi e femminismo. Freud, Reich, Laing e altri punti di vista sulla donna*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 352-368). Citando le opere della Mitchell, non si può omettere di precisare, sia pure di passaggio, che il rapporto con la psicoanalisi (e con Freud, in particolare) è stato, per il pensiero femminista, un tema sempre molto controverso. Il filone femminista critico della psicoanalisi è largamente maggioritario: cfr. Betty Friedan, *La mistica della femminilità*, Milano, Comunità, 1970; Eva Figes, *Il posto della donna nella società degli uomini*, Milano, Feltrinelli, 1970; Shulamith Firestone, *La dialettica dei sessi*, Bologna, Guaraldi, 1971; Kate Millet, *La politica del sesso*, Milano, Rizzoli, 1971; Germaine Greer, *L'eunuco femmina*, Milano, Bompiani, 1972. Il filone che, seppur criticamente, "difende" Freud e la psicoanalisi dalla "critica femminista" è esemplarmente rappresentato dalla Mitchell: *Psicoanalisi e femminismo ...*, cit. Molti anni dopo, la Mitchell, assieme alla Rose, è ritornata sul tema: cfr. Juliet Mitchell-Jacqueline Rose, *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*, New York, Pantheon, 1983. Un uso critico-positivo di Freud è reperibile anche in Luce Irigaray.

2) *Intorno al concetto di monarcato familiare.*

La densa ed efficace categoria è di Anna Maria Mozzoni, di cui si veda *La liberazione della donna* (a cura di Franca Pieroni Bortolotti), Milano, Mazzotta, 1976. La riscoperta e la rivalutazione di questa geniale e coraggiosa figura del movimento per la libertà e la liberazione delle donne si debbono, in gran parte, a Franca Pieroni Bortolotti che se ne è, con grande talento, occupata a più riprese: a) *L'iniziativa femminile nell'opera di Anna Maria Mozzoni*, "Movimento operaio e socialista, n. 2, 1962; b) *Per la storia della questione femminile*, "Studi storici", n. 2, 1973; c) *Alle origini del movimento femminile in Italia, 1848-1892*, Torino, Einaudi, 1975; c) *Rassegna di storia del femminismo*, in *L'Italia unita. Problemi di interpretazioni storiografiche* (a cura di R. Raniero), Milano, Marzorati, 1981; d) *Sul movimento politico delle donne. Scritti inediti* (a cura di Annarita Buttafuoco), Roma, Utopia, 1987. Sulla Mozzoni interessanti e acute osservazioni si trovano anche: a) in Carla Ravaioli *Le donne e le sinistre storiche in Italia*, "Introduzione" a Mechthild Merfeld, *L'emancipazione della donna...*, cit; b) nell'*Inserto* di "Noi donne", n. 46, 1980; c) in Annarita Buttafuoco, "Introduzione" a Franca Pieroni Bortolotti, *Sul movimento politico delle donne ...*, cit.

3) *La genealogia della domanda femminista.*

La prima a porre, con forza concettuale e carica passionale, il problema delle origini temporali, storiche e sociali dell'oppressione della donna è stata Simone de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1961 (ma 1949). Su quest'opera "non-femminista" (e/o di "esistenzialismo femminile"), ma fondamentale per l'evoluzione del pensiero femminista nel secondo Novecento pagine intense si possono leggere in Juliet Mitchell, *Psicoanalisi e femminismo ...*, pp. 352-368. Così la Mitchell commenta il discorso della de Beauvoir: "La Donna è l'Altro supremo nei confronti del quale l'Uomo si autodefinisce soggetto, non già con reciprocità - ciò significherebbe che egli è a sua volta considerato oggetto della soggettività della donna - ma con un atto di oppressione psichica. La donna è l'*archetipo della coscienza oppressa: il secondo sesso*" (p. 355; corsivo nostro). Originariamente la de Beauvoir non considera il suo un libro "femminista"; ma, come fa rilevare puntualmente la Mitchell, negli anni '70 (precisamente in una intervista al "Nouvel Observateur") ritorna sui suoi intendimenti, affermando di considerarsi politicamente una femminista (nota n. 3, p. 352). Alla Mitchell si deve, inoltre, l'espressione di "oppressione di lunga durata" (*Psicoanalisi e femminismo...*, cit., p. 420).

4) Critica del “quando” e del “come” è iniziata l’oppressione delle donne.

R. Collins è uno dei più autorevoli critici sia dell’approccio universalista (Mitchell) che della “teoria della stratificazione di genere” (Blumberg), ambedue ritenuti “idealtipi teorici” che si attardano sul “quando” e sul “come”, anziché orientarsi nella ricerca di “quali” siano le “condizioni” che producono un livello più alto o basso di dominazione maschile (*Teorie sociologiche, cit.*, pp. 209-221). Come alternativa critica, egli propone una “teoria comparativa della stratificazione sessuale”, la quale assegna alle relazioni di dominio politico un ruolo cruciale, a partire dalla “forza militare” guerriera, assoluta prerogativa maschile, se si fa eccezione della mitopoietica relativa alle “società delle Amazzoni”. La relazione politica di dominio, così come esplicitamente ammette Collins, diviene una *variabile*, non già una *costante* della differenziazione sessuale, nel senso che il suo variare regola la mutazione dei rapporti di oppressione/liberazione tra i sessi. Di più: “Il monopolio militare dei maschi è una variabile perché la stessa organizzazione della guerra è stata diversa da una società all’altra” (p. 214). In sostanza, la “teoria comparativa” di Collins, come affermato dallo stesso Autore, finisce con l’essere una *teoria politica* della stratificazione sessuale. Ciò, per Collins, è vero universalmente: vale a dire, per tutti i tipi di società finora esistiti: dalle società tribali alle società orticole; dalle società agrarie alle società moderne. Come si vede, Collins fa esplicitamente ricorso al paradigma di Lensky della “distribuzione della ricchezza a mezzo del potere”, per il quale si rinvia ad A. Chiocchi, *Intorno al concetto di emarginazione, “Società e conflitto”*, n. 10/11, 1995.

5) I femminismi italiani degli anni ‘70.

Per una ricostruzione storica dei “femminismi” italiani degli anni ‘70, cfr.: AA.VV., *Esperienze dei gruppi femministi in Italia, “Sottosopra”*, n. 1, 1973; AA.VV., *Esperienze dei gruppi femministi in Italia, 1974, “Sottosopra”*, n. 2, 1974; Libreria delle donne, *Catalogo di testi di teoria e pratica politica, (“Catalogo verde”)*, Milano, 1978; Rosalba Spagnoletti (a cura di), *I movimenti femministi in Italia*, Roma, Savelli, 1978; Yasmine Ergas, *Nelle maglie della politica. Femminismo, istituzioni e politiche sociali nell’Italia degli anni ‘70*, Milano, Angeli, 1986; AA.VV., *Il movimento femminista negli anni ‘70, “Memoria”*, n. 19/20, 1987; Maria Cristina Marcuzzo-Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1987; Libreria delle donne, *Non credere di avere dei diritti*, cit. Per quanto attiene alla dimensione teorica, basti qui ricordare, oltre al testo delle “fi-

losofe di Diotima” citato nella nota precedente: Luce Irigaray: *Etica della differenza sessuale*, Milano, Feltrinelli, 1975; Id., *Questo sesso che non è un sesso*, Milano, Feltrinelli, 1978; Anna Maria Piussi (a cura di), *Educare nella differenza*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

6) *La “svolta” del pensiero femminista in Italia.*

L’anno di svolta, per la precisione, è il 1987: “Questo è stato un anno di svolta nella elaborazione delle donne: esse hanno posto a se stesse, e di riflesso a tutti, il problema finora evitato dal ‘politico’ ... né le donne sono «uno» dei molti soggetti, che si formano fundamentalmente attraverso la presa di coscienza dei gruppi di interesse (nazionalità, collocazione nel rapporto di lavoro, o età, ecc.); sono un «genere», non transitorio né riducibile a ridursi a domande di promozione. Sono, forse, «il» soggetto epocale, per il senso così recente prendere radicalmente la parola e per quel che comporterà ... perché le donne si chiedono chi, che cosa e come di loro deve essere rappresentato ... Nel caso delle donne è soprattutto la «rappresentazione» a problematizzare la «rappresentanza». Questa è infatti ricevuta, nei suoi modi, da una lunga tradizione, che si fonda sulla «persona» formalmente non sessuata: come rappresentarci nella nostra specificità? sono le istituzioni elettive tali da evidenziare la «differenza sessuale»? O la loro natura storicamente maschile - la «polis era manifestamente una cosa da uomini, come la casa apparentemente della donna - non ha maschilizzato ab origine le forme della rappresentanza, delle istituzioni dello Stato?” (Rossana Rossanda, *Una bella sfida, Un conflitto sicuro*, in “La Talpa Giovedì”, “il manifesto”, 4/6/1987) . Per la precisione, il 1987 è (anche) l’anno della pubblicazione di due fondamentali testi femministi: a) Libreria delle Donne, *Non credere di avere dei diritti*, Torino, Rosenberg & Sellier; b) A.A.VV., Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga. Come si vede già dalla lunga citazione della Rossanda, il livello di approssimazione teoretica è decisamente superiore alla “teoria politica della differenziazione sessuale” elaborata da Collins e intacca alcuni dei cardini su cui poggia la civiltà occidentale, dall’antichità alla contemporaneità.

7) *Sulla voce, sul dove, sul da dove e sul fuori delle donne.*

Osserva Carol Gilligan: “Nella diversa voce delle donne vi è la verità di un’etica del *prendersi cura*, del legame fra rapporto e responsabilità” (*In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Cambridge, Harvard Un. Press, 1982, p. 173; cit. da Yasmine Ergas, *op. cit.*, p. 17). Osserva Hélène Cixous: “Ora le donne tornano da lontano, da sempre; dal

«di fuori», dalla brughiera dove le streghe sono tenute in vita; da sotto, da oltre la «cultura»" (*The Laugh of Medusa*, "Signs", 1976, p. 877; cit. da Yasmine Ergas, *op. cit.*, p. 17).

8) *La categoria di gynesis.*

La categoria è elaborata da Alice Jardine, *Gynesis*, "Diatrics", estate 1982. Osserva, al riguardo, Y. Ergas: "Col neologismo «gynesis» Jardine descrive il processo di re-incorporazione di tale spazio. L'approccio di cui essa parla è palesemente molto diverso da quello assunto da Carol Gilligan. Nonostante le diversità che possono segnare i loro orientamenti, accomuna le femministe alle quali ho fatto riferimento la loro sottolineatura del femminile in quanto specifico principio di valore" (*op. cit.*, p. 18, nota n. 4).

9) *La parola "io" al femminile non esiste.*

La citazione di Virginia Woolf riportata nel testo è tratta da *Una stanza tutta per sé*, in *Per le strade di Londra*, Milano, La Tartaruga, 1963, p. 212.

10) *Sull'Altro e il plus-dono.*

Si rinvia ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.

Cap. XV

DEFICIT DEL LOGOS E SURPLUS DELL'ETICA

1. Linguaggio ed evocazione dell'indicibile

Sia l'etica che il 'politico' hanno il problema del linguaggio: linguaggio dell'etica e linguaggio del 'politico' sono il chiaro e l'oscuro del problema della libertà. Questo chiaro-scuro non è stato tenuto debitamente in conto dalla filosofia del linguaggio del Novecento, troppo timorosa di portare ad estremo compimento ed estrema verifica la portata politica ed etica dei suoi postulati: da G. E. Moore a tutto Quine. Rimane indubbio, però, che la filosofia d'ambito neoempirista, in senso lato, sia un ineludibile punto di riferimento critico.

Già Bertrand Russell delinea la struttura portante di un sistema comprendente verità non verificabili (*Logica, matematica, conoscenza*), portando a coerente conclusione il nerbo delle considerazioni anti-idealistiche di G. E. Moore, il quale correttamente distingue tra realtà ed esperienza del reale, essendo la prima anteriore ed indipendente dalla seconda (*Confutazione dell'idealismo*). Ciò conduce Russell a questo esito logico, apparentemente paradossale: «Via via che la logica progredisce, si può provare sempre meno ... il risultato dell'analisi logica è di aumentare il numero delle premesse indipendenti, che accettiamo nell'analisi della conoscenza» (*op. cit.*). Provare, a dimensione in cui l'analisi logica si arricchisce, significa che al progresso scientifico consegue l'ampliarsi della verifica della gamma dell'errore. La riflessione logico-scientifica restringe il campo della verità — anche in questo senso, Russell parla di "vocabolario minimo" —, scoprendo l'area di insistenza dell'errore. L'asserto logico-scientifico non consta tanto nella dimostrazione estensiva del vero, quanto nella dimostrazione restrittiva del campo di verità così delimitato. La scienza si qualifica non per la circostanza di non contenere errori, quanto per l'evidenza comprovata di contenerne un numero inferio-

re a paragone del senso comune. È sorprendente rilevare in B. Russell queste considerazioni sostanzialmente vichiane: «La *maggior parte* delle nostre credenze basate sul senso comune deve essere esatta da un punto di vista pratico, ch , altrimenti, la scienza non sarebbe mai iniziata; ma alcune si rivelano errate. La scienza diminuisce il loro numero; in questo senso, essa corregge il senso comune, qualunque ne derivi. Il procedimento   esattamente simile a quello della rettifica di una testimonianza con altre testimonianze, dove si assume con sicurezza che la testimonianza   di *solito* degna di fede» (*ibidem*). Il che indica che il procedimento logico-scientifico ha valore di testimonianza e di rettifica testimoniale delle testimonianze: da qui la sua normativit  e la sua legalit . Su questa base,   possibile diagrammare la proporzione vero/falso degli asserti e della stesse proposizioni linguistiche, dinamicizzando in concettualit  storico-oggettive in movimento il carattere di verit  e/o di falsit  di nomi e predicati. Cos  istituendo/e dipartendo da una grammatica logico-linguistica che fluttua intorno al vero e che non scade mai a sintassi della certezza. Il campo di vigenza dell'errore, anzi, attraverso la medesima messa in questione degli asserti in precedenza considerati veritieri, vede costantemente ampliarsi il suo raggio di azione. Una volta di pi , verit  ed esperienza del vero, verit  e verificabilit  non coincidono. La verit  precede l'esperienza che noi possiamo fare di essa. Anzi: ogni cosa   vera, a prescindere dall'esperienza che possiamo farne; prescinde dal fatto che noi ne abbiamo fatto o ne possiamo fare esperienza empirico-sensitiva o verificazionale. La falsificabilit  degli asserti e delle proposizioni linguistiche non mette in discussione il "vocabolario minimo" della logica e della grammatica; all'opposto, lo supporta e ulteriormente legittima.

  risaputo che per il Wittgenstein del "*Tractatus logico-philosophicus*", sulla scorta della riflessione di Russell, a cui   legato da assai amichevoli rapporti fino a tutti gli anni Venti, la filosofia ha un carattere antimetafisico per eccellenza e, grazie al suo potenziale linguistico,   specificamente riflessione che distingue e chiarisce i concetti. Nasce in

questo solco una vera e propria tendenza filosofica, la quale farà scuola per tutto il Novecento e che, pur entro una molteplicità di approcci, assume il linguaggio come cifra del proprio essere.

Esplicitamente Wittgenstein, nel *Tractatus*:

Lo scopo della filosofia è la chiarificazione logica dei pensieri.

La filosofia non è una teoria, ma un'attività.

Un'opera filosofica consiste essenzialmente di elucidazioni.

Risultato della filosofia non è un insieme di "proposizioni filosofiche", ma il chiarirsi di proposizioni.

La filosofia deve rendere i pensieri, che altrimenti sarebbero nebulosi e confusi, chiari e nettamente delimitati.

(4.112)

E ancora:

Essa deve porre dei limiti al pensabile, e con ciò all'impensabile.

Essa deve limitare l'impensabile dall'interno, attraverso il pensabile.

(4.114)

Essa finirà col significare anche l'indicibile, mentre esplica ciò che si può dire.

(4.115)

Qualunque cosa si possa mai pensare, si può pensare chiaramente. Tutto ciò che è esprimibile, è esprimibile chiaramente.

(4.116)

La proposizione può rappresentare tutta la realtà, ma non può rappresentare ciò che essa deve avere in comune con la realtà per poterla rappresentare: la forma logica. Per poter rappresentare la forma logica, dovremmo essere in grado di porci, insieme con a proposizione, al di fuori della logica, ossia al di fuori del mondo.

(4.12)

La proposizione non può rappresentare la forma logica, ma rispecchiarla.

Ciò che si rispecchia nel linguaggio, non può venire rappresentato da esso.

Ciò che *si* esprime nel linguaggio, *noi* non possiamo esprimere mediante il linguaggio.

La proposizione *mostra* la forma logica della realtà.

La esibisce semplicemente.

(4.121)

Ciò che *può* esser mostrato, *non* può esser detto.

(4.1212)

Chiarificare logicamente i pensieri è lo scopo precipuo dell'attività filosofica. La filosofia è, giustappunto, attività; non già teoria o scienza naturale, proprio in quanto chiarificazione logica. L'analisi logica del pensiero è la forma della filosofia: in quanto agisce sui concetti e sulle proposizioni, delimita l'attività filosofica. La filosofia è qui prassi elucidativa che, attraverso la logica, perviene a concetti e pensieri chiarificati. Detto in altri termini: la filosofia è pensiero che chiarifica e agisce attraverso l'analisi logica. Le delucidazioni a cui si addivene non costituiscono qui teorie filosofiche; bensì chiarimenti logici. Vale a dire: proposizioni logico-linguistiche delimitate e perspicue. La logica è quel limite invalicabile dalla filosofia che fa sì che essa mai si trasformi in pensiero teorico. Qui non è dato pensare oltre, al di fuori o senza la logica: essa è il limite interno che frena il pensabile e, dunque, regola l'impensabile. Tutto il pensabile è internamente pensabile — ed è pensato —, in quanto interiormente logico. Qui la verità della realtà è la logica; realtà della logica è la verità. L'isomorfismo tra la logica e la realtà fa del linguaggio (logico) il mezzo elettivo della rappresentazione, delimitazione e chiarificazione di concetti e pensieri. La logica rischiarifica il pensiero; cioè: lo rende reale. Altrimenti sarebbe nebuloso; cioè: irreal e non delimitato e delimitante. Se la logica fa crollare l'impalcatura della metafisica, il linguaggio è qui il mezzo attraverso cui il crollo è reso

possibile e conservato.

Nel dire ciò che si può dire — cioè: il *logico* —, il linguaggio rinvia all'indicibile, proprio perché non sa e non può dirlo. Logicizzando, il linguaggio evoca il possibile dell'indicibile, ma non può intromettersi nei suoi territori. *Esplicando* il logico (cioè: il dicibile), *si significa* anche l'indicibile, in quanto esso è pensabile al di fuori e al di sopra della logica. Dire che una cosa è pensabile vuole dire: (i) che è esprimibile linguisticamente; cioè: in maniera filosoficamente e logicamente chiara; (ii) che è esprimibile, facendo ricorso a strumenti altri dalla chiarezza logico-linguistica. Dicibile e indicibile, per quanto entrambi pensabili, hanno campi e strumenti di espressione differenti. Per rimanere vicino al campo semantico della logica: si può dire che l'indicibile viene *significato* e il dicibile *detto*. Ma la semantica della logica non può sospingersi oltre il significarsi dell'indicibile. Questo vuol dire: il campo di significazione dell'indicibile è autonomo e indipendente dalla logica. Espressione dell'indicibile è *sua* significazione; ed è attraverso la sua significazione che l'indicibile *agisce* su di noi. L'indicibile non ha forma logica; tutt'al più, ha un'azione logica espressiva. Irrappresentabile, dice Wittgenstein, è soltanto la forma logica della realtà; non le sue azioni ed espressioni. Ma la realtà dell'indicibile è fuori dalla realtà della logica. Rappresentare la forma logica e la sua realtà vuole dire uscire da esse e guardarle da fuori. Ma uscire da esse, se si dà l'isomorfismo tra logica e mondo e il mondo e la logica, vorrebbe dire uscire dal mondo. Ma proprio perché, diversamente da quanto ritenuto dal Wittgenstein del *Tractatus*, mondo e logica non sono isomorfi, uscire fuori dal mondo che trova ospitalità nel linguaggio significa incontrare l'indicibile.

Nello stesso "*Tractatus*" il mondo non è rappresentabile dal linguaggio; è rispecchiato *nel* linguaggio. Esprimendo e rispecchiando il mondo, dice Wittgenstein, il linguaggio *mostra* la forma logica della realtà — cioè: il mondo. Più esatto ancora sarebbe dire: nel linguaggio il mondo si mostra e solo il linguaggio mostra il mondo. Nel linguaggio, il mondo (esprimendosi) si lascia guardare e il linguaggio (mostran-

dosi) ce lo offre. Appare sorprendente, oggi, che del "*Tractatus*" sia stata data una lettura unidirezionalmente neopositivista, soffermandosi unicamente sulla riduzione logicistica della filosofia in esso contenuta. Indubbiamente, l'abbassamento della filosofia a logica e l'euforizzazione della logica sotto forma di realtà del mondo costituiscono un duplice e complementare schematismo critico; certamente, non appare condivisibile questo arretramento della filosofia a posizioni non solo pre e anti-aristoteliche, ma anche pre e anti-platoniche. La sovversione logicista della filosofia che il discorso wittgensteiniano si propone è chiaramente improponibile. Tuttavia, questo è soltanto un lato del "*Tractatus*"; e, con tutta probabilità, pure il lato meno significativo. Ciò che nel "*Tractatus*" si pone come dettato più autentico è il posto occupato dalla significazione linguistica: la messa in valore della "potenza" e dei limiti del linguaggio. La riflessione del "*Tractatus*" si pone, sul punto, in una posizione intermedia tra il veto linguistico platonico e la proliferazione significazionale aristotelica. Da questo lato, il "*Tractatus*" costituisce il primo — e, forse, inconsapevole — tentativo di strappare il linguaggio al conflitto che intorno ad esso si instaura tra Platone e Aristotele. Ed è questo lato del "primo Wittgenstein" che non è assolutamente in contrasto col Wittgenstein della "svolta" degli anni Trenta. Anzi: qui tra il "*Tractatus*" e le "*Ricerche filosofiche*" esiste una forte e sotterranea continuità; come era chiaro allo stesso Wittgenstein e come è stato puntualmente colto dalla critica più attenta e acuta.

2. Linguaggi del dimostrare e linguaggi del mostrare: i limiti del mondo e della vita

Se nel linguaggio il mondo si lascia guardare, poiché in esso si esprime, il linguaggio è donazione del mondo. Donandoci il mondo, il linguaggio ce lo mostra: cioè, ce lo lascia guardare. Il nostro sguardo sul mondo passa per l'esposizione del mondo attraverso il linguaggio. Senza l'esposizione linguistica, il nostro sguardo sul mondo sarebbe

sguardo sul vuoto o sul buio. L'esposizione linguistica, in quanto diradamento del buio e popolamento del vuoto, è sguardo sul mondo. Il mondo che, con Vico, abbiamo imparato ad ascoltare, apprendiamo, con Wittgenstein, a guardare. Il linguaggio è specchio mobile e vivo: nel senso che, per noi, cattura e fissa il mondo. Nello specchio del linguaggio non ci riflettiamo noi, non si riflette il linguaggio; bensì si rispecchia il mondo. Questo rispecchiamento, lungi dall'essere realistico riflesso, è intangibilità dell'indicibile che, proprio per questo, è continuamente alluso, senza che possa mai essere espunto o rimosso. Qui è possibile capovolgere semanticamente un asserto proposizionale del "*Tractatus*", senza metterne in mora il dettato. La proposizione: «Ciò che può essere mostrato, non può esser detto», può essere così riscritta: «Ciò che non può esser detto, può essere mostrato». Dicendo, il linguaggio esibisce lo stesso indicibile. E se si deve tacere su ciò che non si può dire (cfr. "*Tractatus*", 7), lo si deve esattamente per non sospendere o cancellare questo mostrare. Il voler assolutamente dire l'indicibile sgretola le potenzialità linguistiche, pervertendone la natura espressiva. Ove ciò si intende perseguire, si consuma un'autodissoluzione linguistica. L'autoriferimento linguistico è precisamente una delle forme di tale dissoluzione.

L'autoreferenzialità linguistica mina il linguaggio dall'interno, in quanto ne cancella la valenza e le funzioni del mostrare. È nel mostrare che il linguaggio è donazione del mondo e si costruisce in forma viva come linguaggio. Il mostrare contiene in sé anche il rigore delle asserzioni logico-linguistiche, poiché apre loro gli occhi sul mondo e consente allo sguardo umano di spaziare sul mondo e oltre i loro orizzonti. Mai può essere data la possibilità che il mostrare sia contenuto del dire immediato della forma logica. L'asserto logico-formale e quello tecnico-scientifico rivestono le funzioni del *dimostrare*. La verità non si abbassa mai a mero postulato scientifico dimostrato. Essa è inestricabile congiunzione di *dimostrare* e *mostrare*. Contro l'anima neopositivista del "*Tractatus*" sopravvive e si moltiplica la necessità della filosofia e la stessa metafisica si pone come soglia pro-

blematica del pensare attorno ai nuclei profondi delle cause, delle origini e delle mete del destino del tempo, del cosmo e dell'esistenza umana. Nel "*Tractatus*" medesimo si cela nascosta una furente anima antipositivista. Per l'appunto, l'esistenza di questa doppia anima fa sì che i maestri più cari a Wittgenstein — Russell e Frege — letteralmente non comprendano il "*Tractatus*"; come, poco più tardi, non lo capirà Keynes. Purtroppo, per Wittgenstein, i limiti del mondo e del linguaggio del mondo *cozzano*, più che incontrarsi, con i limiti del loro proprio linguaggio e del loro proprio mondo; sul punto, egli inavvertitamente subisce alcune delle più rilevanti aperture del "*Tractatus*":

I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo.

(5.6)

... che il mondo sia il *mio* mondo, questo si mostra nel fatto che i limiti del linguaggio (di quel linguaggio, che io solo capisco) significano i limiti del *mio* mondo.

(5.62).

Il mondo e la vita sono tutt'uno.

(5.621)

Io sono il mio mondo (Il microcosmo)

(5.63).

Il soggetto che pensa, che rappresenta: non esiste ...

(5.631)

Il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo

(5.632).

A questo punto si vede che il solipsismo sviluppato rigorosamente coincide con il puro realismo. L'io del solipsismo svanisce in un punto privo di estensione, e rimane solo la realtà a esso coordinata

(5.64).

L'essere che io sono è l'essere del mio mondo: io costruisco il mio mondo come microcosmo. La microcosmicità del

mio essere e del mio mondo è l'antitesi della macrocosmicità del mondo e dell'essere del mondo. Il mio microcosmo che cresce, se cresce e quando cresce, è sempre sproporzione, dislivello a paragone della macrocosmicità del mondo. Anzi, l'essere macrocosmico del mondo urta contro la mia microcosmicità: il mio microcosmo limita il macrocosmo del mondo; è suo limite. Come microcosmo sono "fatto atomico"; e come "fatto atomico", non come soggetto, sono calato nel mondo. Nella mia confutazione del mondo, in realtà, sono limite del mondo: ciò che lo frena, anziché ciò che lo critica. O meglio: la critica del soggetto al mondo è azione che frena il mondo. Vale a dire: confinamento del mondo entro un limite. Il mio linguaggio è la forma svelata che dimostra e mostra tale limite. Esso è limitato, poiché limitato è il mio mondo. Il mio mondo è limitato, poiché limiti invalicabili ha il mio linguaggio. Il mio linguaggio e il mio mondo: *ecco i miei limiti*. Il limite del mio linguaggio fa tutt'uno col limite del mio mondo: mondo e vita sono e fanno sempre tutt'uno. Qui io, più che rappresentare e pensare, sono l'unità circoscritta dei limiti che uniscono i miei linguaggi ai miei mondi. Io sono incarnazione di questa unità del limite; e al limite. La mia soggettività è questo limite ed, essendo limite, non rassicura il soggetto. In quanto tale, il soggetto è tensione situata aldilà del limite: la sua unità interna è di continuo spezzata dalla ricerca di un luogo unitario che trascende l'unità originaria, più che semplicemente confermarla. Per essere compiutamente questo, il soggetto dovrebbe appartenere al mondo, anziché limitarlo. Ecco perché, in Wittgenstein, l'io diviene punto privo di estensione, una realtà pura di "fatti atomici" ad esso coordinati.

3. Animazione del linguaggio e appartenenza

Tra le pieghe del discorso di Wittgenstein si adunano nuclei tematici che non si lasciano curvare al tentativo, pur wittgensteiniano, della logicizzazione della realtà per il tramite del linguaggio. Ritorniamo un attimo indietro. La critica alla filosofia come teoria, ricorrendo alla analisi logica del

linguaggio, si pone l'esplicito obiettivo di giocare la logica contro la metafisica. Ma, come ben mostrato da Hegel, la logica rimane una sottoespressione della filosofia. Il passaggio dalla filosofia come teoria alla filosofia come azione, in realtà, eleva il linguaggio al rango della filosofia. Reperiamo qui un singolare punto di contatto col passaggio marxiano dalla filosofia come interpretazione alla filosofia come prassi della trasformazione: in Marx, l'unico mondo interpretato è quello trasformato e la filosofia è il *medium* tra interpretazione e trasformazione. In Wittgenstein, nel linguaggio permane e si consolida il filosofare, in una sorta di sovrapposizione tra concetto e scrittura: l'agire filosofante pensa e fa teoria nel linguaggio; così come, in Marx, l'agire rivoluzionario pensa e agisce teoria nella prassi. La critica di Wittgenstein alla filosofia, diversamente da quanto da lui ritenuto, non sospende il filosofare tradizionale; più precisamente, lo schematizza e unilaterizza. La critica di Marx alla filosofia della tradizione, per parte sua, qualificata e assolutizzata quale filosofia dell'interpretazione, non ne sovverte lo statuto epistemologico; bensì ne rovescia le priorità nella scala gerarchica dei valori: al primato ermeneutico sulla prassi subentra il primato della prassi sull'ermeneutica. Cosicché la "filosofia della prassi" spezza il flusso dei rapporti e delle alterità tra interpretazione e *prassi*; esattamente come avviene a proposito del linguaggio nel Wittgenstein del "*Tractatus*". In tutti e due i casi, si concreta un arretramento a confronto della posizione aristotelica, la quale nel suo richiamo forte alla prassi non la unilaterizza come filosofia e, tantomeno, riduce la filosofia a linguaggio logico.

Ma seguiamo più da vicino il percorso di Wittgenstein. In lui, il linguaggio si fa luogo del filosofare. Ma il linguaggio non può che esprimersi attraverso un *significante*. Il linguaggio deve avere un corpo e questo corpo è il significante. Il mondo, esprimendosi nel linguaggio, più esattamente, si esprime e rispecchia nel *corpo* del linguaggio. È il corpo del linguaggio che ci *mostra* il mondo. Mostrandoci il mondo, il corpo del linguaggio si mostra ai nostri occhi: si mette in mostra davanti a noi. I limiti del mondo e i limiti del lin-

guaggio esprimono, dunque, i limiti del corpo del mondo e del corpo del linguaggio. Se il significante è il corpo del linguaggio, il mio microcosmo è il mio corpo; esattamente come il macrocosmo è il corpo del mondo.

Mostrandomi i limiti del suo corpo, il linguaggio mi mostra i limiti del mio corpo e inavvertitamente mi richiama i limiti del corpo del mondo. Catturando la mia corporeità, il linguaggio si anima; mostrando e mettendo a nudo i limiti del mio Io, esso anima Io e Mondo. La presa logica del reale e la riflessione tendono a contrarre l'Io stesso in un "fatto atomico". Ma è proprio nella corporeità del linguaggio che il mio corpo si disvela e freme. Non come pura e semplice fattualità; bensì come atomicità. Il linguaggio stesso è corpo atomico, ricettacolo di differenze e significati esprimibili, quand'anche non dicibili. È in questo senso che mondo e vita sono tutt'uno. Non perché l'uno sia il duplicato, il corrispettivo analogico o il corrispondente omologo dell'altra; quanto per il fatto che la vita è nel mondo e il mondo nella vita. Vita e mondo sono nei limiti espressi dal linguaggio. Dimostrando e mostrando, il linguaggio dimostra e mostra lo scarto ineliminabile e il legame ferreo tra vita e mondo. Il capovolgimento che spesso percuote l'intrattenimento tra linguaggio e corpo trova il suo punto di applicazione nella corporeità del linguaggio. La mobilità del linguaggio nasce dal suo essere dotato di un corpo, il quale è corpo *dimostrativo* e *mostrativo*. A questo più denso livello può essere recuperata e riarticolata la dialettica tra significato e significante e, in genere, la lezione che è possibile raccogliere criticamente dalla linguistica strutturale.

4. Appartenenza e limitazioni: la messa in questione di mondo e vita e l'apertura all'Altro

La più specifica e intima appartenenza dell'Io al mondo sta proprio nel limitarlo; la radice più autentica del mondo sta proprio nel mettere in parentesi la permanenza dell'Io. Il soggetto appartiene al mondo proprio nel limitarlo: è il soggetto che è, nel mondo che è quello che è. Aldilà del limite

dell'individualità, v'è il mondo: riscoprendosi del mondo e nel mondo, il soggetto prende visione del suo limite e si ripensa e riprogetta: Ed è vero: c'è un fondo di realismo puro e radicale nel solipsismo. Solo riflettendo sulla/ed entro la propria limitatezza, l'uomo si sa e si vede nella sua strumentalità e nella sua corporeità atomiche. Il suo linguaggio gli parla dei limiti del suo mondo. Tale limitatezza è legame col mondo che lo circonda ed è ai limiti del mondo che lo riconduce. "Realisticamente" il soggetto vede il mondo e "realisticamente" vede il limite del mondo. Le sue identificazioni logico-linguistiche sono sempre identificazioni di un limite; perciò, costantemente rimandano a qualche cosa d'altro. Il richiamo al mondo è l'Io; il richiamo dell'Io è il mondo. Identificare non è mai la resa al medesimo; è sempre flusso delle unità e distinzioni, rapporto della vita al mondo e del mondo alla vita. È ancora di più vero: «Il mondo e la vita sono tutt'uno». Non si dà vita, se non in un mondo; non si dà mondo, se non nella vita. Il soggetto solipsistico e realistico di Wittgenstein si trova aldilà del limite della brutale individualità, in quanto calato tra vita e mondo. Il linguaggio non è riduzione al medesimo. È sempre l'Altro che si specchia nel linguaggio, all'interno del cui corpo è alla ricerca del suo proprio nome. Il linguaggio non è soltanto il luogo delle asserzioni e definizioni formali, congrue e rigorose; è anche, se non soprattutto, la sorgente da cui ognuno riceve il suo nome. Esso è atto di nascita dell'unità e dell'identità altra, dimostra e mostra, identifica e rinvia all'Altro. Il linguaggio è scienza e utopia; non già *la* filosofia. Giusto perché non è semplice procedimento identificativo e assertivo, non è solo tecnica, ma anche arte. Nel linguaggio si dà progettazione di umanità e mondo oltre i limiti identificati, alla ricerca del nome dell'Altro. Dal nome dell'Io al nome dell'Altro che non nega l'Io: questa ricerca utopica di "nomi propri" è non solo cammino della speranza e della responsabilità; bensì traiettoria del possibile della storicità degli esseri umani. Qui tutto parte dall'Io che non nega l'Altro: da quella socievolezza erotica e decentrante che costituisce uno dei luoghi centrali della posizione di Vico.

5. L'irrepresentabilità logico-linguistica dell'etica

V'è una crucialissima assialità nel "*Tractatus*" di cui Wittgenstein è estremamente consapevole. Ecco come si esprime nel 1919, in una lettera all'editore L. von Ficker nel corso della contrattazione per la pubblicazione dell'opera:

Forse Le sarà d'aiuto, se Le scrivo un paio di parole sul mio libro: dalla lettura di questo, infatti, Lei, e questa è la mia esatta opinione, non ne tirerà fuori un granché. Difatti, Lei non lo capirà; l'argomento le apparirà del tutto estraneo. In realtà, però, esso non Le è estraneo, poiché il senso del libro è un *sensu etico*. Una volta volevo includere nella prefazione una proposizione, che ora di fatto lì non c'è, ma che io adesso scriverò per Lei, poiché essa costituirà forse una chiave alla comprensione del lavoro. In effetti, io volevo scrivere che il mio lavoro consiste di due parti: di quello che ho scritto, ed inoltre di tutto quello che *non* ho scritto. E proprio questa seconda parte è quella importante.

Qui Wittgenstein confessa, fino all'estremo limite, l'irriducibilità dell'etica, del senso e dei valori dell'etica, alla proposizione linguistica logico-scientifica. Senso logico-scientifico e senso etico si escludono. Ed è esattamente il senso dell'etica ciò che il linguaggio logico-scientifico non può dire. All'altezza della soglia etica, il linguaggio logico-scientifico deve tacere. Il tacitamento e il tacitarsi del linguaggio qui, però, mostrano lo sconvolgente irrompere dell'etica. L'irriducibilità dell'etica al segno, al codice e alla scrittura della logica costituisce la donazione di senso più preziosa che Wittgenstein ci fa col "*Tractatus*". Tale senso, non riconducibile al *logos* scientifico e nemmeno a quello del linguaggio, è, per Wittgenstein, ciò che più conta per l'uomo. Qui si registra il massimo attrito tra il detto dicibile e il non detto e la sua indicibilità evocabile. Questo limite invalicabile dal linguaggio salva l'uomo dal dominio del *logos* e della tecnica. È il senso dell'etica qui la salvezza, la speranza e la pos-

sibilità dell'emancipazione. L'attrito linguaggio/etica è un documento e, insieme, un monumento dell'epoca contemporanea, da cui gli Dèi sono fuggiti e in cui gli uomini sono consegnati all'estremo sperare, in estreme condizioni di povertà e di soggiogamento.

All'estremo dello sperare e del soggiogamento, l'attrito linguaggio/etica non impedisce all'etica di avere dei "linguaggi". Anzi: sono, appunto, i linguaggi dell'etica che maggiormente stridono col linguaggio logico-scientifico. Porsi nella prospettiva di declinare i linguaggi dell'etica vuole dire, ci indica Wittgenstein, «avventarsi contro i limiti del linguaggio». Nella "*Conferenza sull'etica*", sul punto, Wittgenstein raggiunge un livello di estrema lucidità, configurando l'avventarsi dell'etica contro il linguaggio come

un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei mai, a costo della vita, porre in ridicolo ... noi sentiamo che se anche tutte le possibili domande della scienza ricevessero una risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero nemmeno sfiorati.

Ecco la cosa più importante, dunque: *i problemi della nostra vita*. Contro di essi si frangono i limiti del *logos* linguistico e della scienza e i dilemmi del 'politico'. Interrogarsi sui limiti del *logos* e del '*politico*', in senso lato, è, quindi, situazionarsi al piano dei problemi della nostra vita, fino al costo estremo: quello della vita. È la non rinuncia alla vita, l'irrinunciabilità ad essa che fanno avventare contro i limiti del linguaggio. Nello stridere contro il linguaggio, la vita pone in gioco se stessa e il suo gioco consta nel non perdersi, nel ritrovarsi e nel non lasciarsi mettere in ridicolo. Il senso dell'etica: ecco l'anima e la prospettiva dell'interrogazione attorno all'autentico che il *logos* e il 'politico' a malapena riescono a sfiorare. A costo della vita, tale interrogazione non può essere sacrificata: è in questa interrogazione che la vita si conserva e sviluppa. La vita ha il costo di tale interrogazione e, per questo, non ha mai un costo che qualcuno

o qualcosa possano ultimativamente pagare. Perciò, vivere costa così tanto: il senso etico è il suo spiraglio di luce, presenza non altrimenti dicibile.

Primo attributo dei linguaggi dell'etica è la decostruzione del linguaggio del *logos* e dei dilemmi del 'politico', per la messa in immagini, in simboli e in presenza umanizzata dei problemi della vita. Dell'etica qui non è possibile discettare; mediante l'etica si formulano interrogativi radicali intorno alla vita degli umani e ai loro problemi. I linguaggi dell'etica costituiscono il corpo attivo e vitale dello sfondamento e disvelamento del carattere illusorio e limitato delle soluzioni approntate dal *logos* e dal 'politico' ai problemi veri della vita. Con l'etica — *questo* senso dell'etica — squarciamo il delirio di onnipotenza del *logos* e del 'politico'; ma non ne azzeriamo funzioni e contenuti, il cui spazio di azione e i cui limiti risultano meglio identificati. L'indicibile che nel linguaggio non può fare di più che tacere e mostrarsi (e tacendo mostrarsi), col senso dell'etica conquista la sua storicità. Il fervore dell'appello alle risorse etiche assicura il valicamento dei limiti del mio linguaggio e del mio mondo. Per questo, Wittgenstein ci fa notare che il linguaggio non è una "gabbia", un assoluto intrascorribile. Da queste secrezioni ben presenti nel "*Tractatus*" prendono più coerente e radicale forma i "giochi linguistici" e l'"uso" di ogni linguaggio come "forma di vita" che costituiscono il nerbo delle "*Ricerche filosofiche*". Qui, con Wittgenstein, siamo in grado di individuare i primi elementi di una fenomenologia immaginativa e costruttiva dell'etica; non approntabile attraverso il ricorso al *logos* e al 'politico', ma non in assoluto indeclinabile. Principiamo a pensare l'etica come radicale Altro dal *logos* e dal 'politico', di cui è *partner conflittuale*, ma necessariamente interconnesso. L'interconnessione diviene sommamente produttiva non soltanto laddove ognuno degli ambiti in rapporto mantiene ben distinta la sua sfera di azione, ma anche e soprattutto laddove ogni ambito massimamente sviluppa il proprio "vocabolario minimo" e la propria dotazione di senso. A questo tornante, l'avventarsi dell'etica contro il linguaggio si fa più dilacerante e, nel contempo, più liberato-

ria. Quanto più l'etica si dice e rappresenta *eticamente* — vale a dire: quanto più si costituisce e si rafforza come il non detto e non scritto del linguaggio e del 'politico' —, tanto più i problemi veri della vita conquistano la loro oggettiva storicità e il nevralgico posto che occupano nell'esistenza storica degli umani, della società e del mondo. Ma giustappunto qui l'etica, col suo campo vitale, reperisce ed esperisce i suoi limiti; ossia: non può avere uno statuto scientifico o politico.

6. Ascoltare e vedere il silenzio

La prescrizione e la norma di comando che originano dall'etica sono qualche cosa di diverso e di non confondibile con la scienza (giuridica) e la politica (del diritto), proprio perché valgono come incessante referente critico della scienza e della politica. Ciò sta ad indicare che scienza e politica non si coronano nell'etica, ma si frangono e spezzano, urtando il piano dell'etica. La critica proveniente dall'etica e l'urto più o meno violento che ne deriva costringe scienza e politica a interrogarsi sulla premesse e sulle finalità del loro statuto ontologico. L'urto contro l'etica porta in primo piano il discostamento falsificante che si dà tra le loro finalità e le loro premesse; come pure consente di porsi domande più o meno inquietanti sulla falsità e verità di alcune loro premesse. Ora, in relazione ai contenuti di verità e di falsità degli assiomi causali e finali di scienza e politica, l'etica non può niente. Sono scienza e politica, incalzate dalle domande dell'etica, a dover trovare i rimedi scientifici e politici ai propri errori e ai propri mali; dare soluzione ai problemi di verità attinenti al loro specifico modo d'essere e di fare. Come dev'essere l'etica, per parte sua, a individuare i nuovi confini e le nuove schiavitù importati dallo sviluppo della storicità del *logos* e del 'politico'.

Scienza e politica debbono far da sole; ma da sole non possono far tutto. Altrettanto l'etica: deve far da sola, ma da sola non può tutto. Ognuna è potente nel proprio dominio; non già onnipotente. L'urto e lo scambio che avvengono

tra di loro è trasmissione, comunicazione e messa in verifica della "potenza", nella consapevolezza crescente dell'impossibilità dell'onnipotenza. Qui il passaggio da un alfabeto, per dir così, monocausale ad un metalfabeto che seziona e ricombina *campi di sapere* (scienza e politica) con *campi di tensione* (etica). Insomma: un "vocabolario minimo" a più facce che vale come metacodice aperto a tutti i campi di sapere e a tutti i campi di tensione. È come ripensare e riscrivere la struttura genetica della conoscenza, i suoi ambiti di influenza e di intersezione, i suoi bersagli critici e i suoi punti di abbrivio. Qui si disegna il superamento dei tentativi finora espletati di unificazione del sapere e di "enciclopedizzazione" delle scienze umane, da cui pure si deve necessariamente ritransitare.

Il ruolo dell'etica in tale metacodice a frammenti autonomi, continuamente alla ricerca di una duttile riconnessione, è essenziale. Essenziale per infrangere la barriera del silenzio mistico, affinché esso possa essere messo in vista e trovare una vivificazione. *Vedere il silenzio*, non solo ascoltarlo, è mettersi in cammino alla ricerca delle parole vere, dei gesti e degli atti che lo abitano e che noi non siamo ancora riusciti a trovare e decidere. Strappare parole e decisioni al mutismo del silenzio è inventare linguaggi alteri al *logos* linguistico e al 'politico'. Qui sta la tipicità dell'etica e di tutti quei campi di tensione che, pur tra di loro differenti, si sottraggono all'atomismo logico e ai "tipi logici" del *logos* e al *telos* del 'politico'. In questa area attecchiscono etica ed estetica; in essa, etica ed estetica si costituiscono e differiscono. La tipicità dei linguaggi dell'etica è essa stessa enumerazione di "espressioni caratteristiche":

7. Ai margini del silenzio: la meraviglia

L'etica, osserva Wittgenstein nella "*Conferenza*", nasce ai margini del silenzio: come stupore per l'esistenza del mondo, al confine del detto (linguaggio) e dell'indicibile. Che il mondo possa esistere, nonostante quel silenzio, ci fornisce l'indicazione che la vita esiste proprio *sotto* e *oltre* quel si-

lenzio. Tale scoperta è sempre motivo di meraviglia, poiché è sempre scoperta mirabile trovare e ritrovare il mondo e la vita. È scoperta sublime, nel senso delineato da Kant: sovrappeso tra la gioia pura e il terribile raccapriccio. Esprimendo questo "sotto" e questo "oltre" del silenzio, l'etica non è mai una "concezione del mondo". L'etica è il ritrovamento del mondo e della vita oltre e sotto il linguaggio, sotto e oltre il *logos* e il 'politico'. Nondimeno, in questo ritrovamento non si consuma l'elisione del *logos* e della politica, i quali, anzi, vengono riconosciuti come mondi pienamente umani. L'etica non è l'oltreumano, il mondo autentico opposto al non-mondo dell'umanità; bensì è riconoscimento dei problemi autentici che abitano la vita umana e che le conferiscono un senso che va al di là del rigore del concetto e della forma logica dell'esistenza politica. Essa, più che essere negazione di *logos* e 'politico', è coabitazione critica con il *logos* e la politica. Proprio i limiti e la delimitazione del *logos* e della politica ci consentono di picchettare il percorso di senso dell'etica, oltre e sotto cui nasce lo stupore etico e l'etica ricerca ed esprime i suoi linguaggi caratteristici. È l'esistenza del confine che ci indica la strada del superamento critico. È la vigenza del silenzio che ci impone il reperimento e l'invenzione di una parola nuova. Confine e silenzio sono una preziosa traccia, senza cui il cammino sarebbe avvolto nel buio della cecità.

Il linguaggio è lo specchio del mondo; l'etica è lo specchio dell'animo umano. L'etica non è conoscenza; ma espressione e messa in vita, proiezione e disvelamento delle tendenze profonde dell'animo umano. Le nostre nozioni cognitive non migliorano grazie all'etica: questo è compito della filosofia e della scienza. Le nostre formulazioni logiche non si perfezionano mediante l'etica: questo è compito del linguaggio. Le nostre istituzioni non si civilizzano per il tramite dell'etica: questo è compito della politica. L'etica è una filosofia e, insieme, una fenomenologia dell'animo umano: il richiamo ineliminabile al problema del "giusto" e del "buono"; l'espressione storicizzata dei reperti del sottosuolo dell'animo umano. Così, l'etica non è solo urto coi limiti del

linguaggio, ma emancipazione dal silenzio mistico: dalla posizione monastica del mistico, direbbe Vico. Eppure, il silenzio mistico stesso ha un valore liberatorio; o meglio: contiene un'indicazione di senso e, nel contempo, è espressione di senso. Potremmo dire: a differenza dell'etica, il silenzio mistico è cattiva trascendentalità, cifra imperfetta della trascendenza. È indicazione di una ribellione alle proposizioni, entro cui non si lascia rinchiudere, ma oltre cui non riesce a trapassare. Ora, per Wittgenstein:

La logica riempie il mondo, i limiti del mondo sono anche i suoi limiti ...

("Tractatus", 5.61).

La logica non è una teoria, ma un rispecchiamento del mondo. La logica è trascendentale.

(*ibidem*, 6.13).

In che cosa differisce la trascendentalità della logica dalla trascendentalità dell'etica, a questo punto?

Le proposizioni logiche trascendono il mondo, in quanto lo rispecchiano: trascendentalità è qui trascendenza operata dal rispecchiamento. Nella logica il mondo si trova rispecchiato tutto intero, assieme ai suoi limiti, dai quali non è più separato. Un solo colpo d'occhio cattura in un insieme logico-proposizionale mondo e limiti del mondo. Il mondo e i suoi limiti divengono possibilità effettivamente valicabile solo dal punto e dall'attimo preciso in cui si trovano raccolti uniti in un unico orizzonte. Il campo delle proposizioni logiche non varca il confine semantico che ad esse corrisponde. Campo delle proposizioni e orizzonte semantico costituiscono un tutt'unico. Fuori di quest'ultimo è possibile accedere, procedendo attraverso una espressione di senso, attivando un nuovo campo semantico e imperniando l'orizzonte dei valori etici, non intesi kantianamente. La logica è, per così dire, *trascendentalità interna* che raggruppa l'interiorità significazionale delle proposizioni e i loro confini; mentre, invece, l'etica è *trascendentalità esterna* che si dà tutta fuori della purezza delle proposizioni, includendo la vera e propria

alterità del senso. Il silenzio mistico si situa in posizione mediana: non è più interno alla purezza delle proposizioni logiche, ma non è ancora fuori del loro ambito semantico. Non riuscendo a collocarsi compiutamente fuori dal mondo della forma logica, il mistico non può attingere il senso vero del mondo:

Il senso del mondo deve sussistere fuori del mondo. Nel mondo tutto è come è e tutto accade come accade; in esso, non c'è alcun valore; e se anche vi fosse, non avrebbe alcun valore.

Se c'è un valore, che abbia valore, esso deve stare al di fuori di ogni divenire e determinazione. Perché ogni divenire e ogni determinazione sono contingenti.

Ciò che lo rende non contingente, non può essere *nel* mondo; ché, altrimenti diverrebbe a sua volta contingente.

Esso deve sussistere fuori del mondo.

("Tractatus", 6.41)

Divenire e determinazione, nel mondo, sono contingenza. Meglio: sono contingenza del mondo. Valore, in Wittgenstein, è solo e sempre externalità al mondo: fuori dalla contingenza della determinazione e del divenire si dà valore. Ma determinazione e divenire non costituiscono semplicemente la contingenza del mondo; ne rappresentano anche la totalità. In altri termini: la totalità del mondo è sempre e soltanto totalità contingente, fuori da cui si esprime la vita del valore.

Nel mondo, costretto come è nel contingente, il valore non può essere valore. Nella trascendentalità etica il valore diviene tale, diventando effettuale orizzonte di senso e stella polare dell'uscita dai limiti del mondo e dalla sua totalità contingente. Che l'etica sia questa stella polare vuole, a fortiori, dire che è inesprimibile in forma logica:

Per questo non possono darsi delle proposizioni di etica.

Le proposizioni non possono esprimere niente di superiore.

("Tractatus", 6.42).

È chiaro che l'etica non si può esprimere.

L'etica è trascendentale (Etica ed estetica sono un tutt'uno).
(*Ibidem*, 5.424)

8. Al piano superiore del mondo: la vita; tra mondo e superamento del mondo

L'etica come altro dal linguaggio logico è superiorità del valore della logica, del mondo categorizzabile e rigorizzabile in proposizioni. Essa, pertanto, risulta essere il piano superiore del linguaggio logico, al cui livello (sottostante) essa è semplicemente inesprimibile. Per l'esperienza logico-linguistica, mondo e coscienza del mondo sono qualcosa di definito e delimitato, con un confine e un divenire articolati geometricamente. L'esperire vero, il lasciarsi afferrare dai problemi della vita, stando al piano della logica è una impossibilità e, insieme, un'insensatezza. L'esperire vero è sempre esperienza dell'inesprimibile e, per questo, si colloca sempre al di sopra della logica, della contingenza e della limitatezza del mondo. L'esperire etico dell'autentico è, in un certo senso, *morte del mondo*: presa d'atto coraggiosa e sofferta della sua insufficienza e dei suoi mali. *La vita del senso sta sempre fuori questo mondo che muore e questo mondo che rinasce*. Dobbiamo sospingerci fuori di esso, per rinascere e vivere la vera vita, oltre la contingenza e innalzandoci da essa: elevandoci, direbbe Vico. Nel mondo che muore non c'è vita: la vita sta fuori, scorre via, si va cercando e articolando ad un altro piano. Eppure, è proprio nel mondo che muore che testardamente la vita pensa ed evoca la propria rinascita:

La morte non è un evento della vita. Non esiste un'esperienza della morte.

La nostra vita è illimitata, come è illimitato il nostro campo visivo.

(" *Tractatus*", 6.4311)

Come sia il mondo, questo è completamente indifferente per ciò che ne è al di sopra. Dio non si svela *nel* mondo.

(*Ibidem*, 6.432)

Non come sia il mondo è il mistico, ma il *fatto che* il mondo sia.

(*Ibidem*, 6.44)

Il sentimento del mondo come totalità limitata è il mistico.

(*Ibidem*, 6.45)

L'illimitato sta nei nostri valori: è in noi, nella nostra vita. Il limite è nel mondo che, senza la nostra vita, si ingrigisce. In questo senso: il mondo con noi dentro non muore mai e senza di noi si consuma e impoverisce. In Wittgenstein, il tempo della povertà non deriva dalla fuga degli Dèi, dato che Dio non si palesa nel mondo; ma consegue dall'impoverimento della vita, dalla perdita del suo carattere illimitato. Ci si impoverisce e si muore, se ci si colloca fuori dalle sorgenti arcane e vitali della propria vita, quando ci lasciamo stritolare dall'abbraccio mortale del mondo; quando il piano dei non-valori ci essicca e volatilizza come in un forno crematorio. L'illimitatezza della nostra vita riposa nel nostro sguardo senza limiti, che sa posarsi intorno e illimitatamente guarda al di sopra del mondo. L'occhio è espressione di senso: in esso il cuore si concentra e infinitizza, divenendo il campo visivo dell'infinito dell'animo umano. Il valore non si svela nel mondo. Il mistico lo ricerca, ritraendosi dal mondo: essere fuori dal mondo è, per lui, ritrarsi dal mondo, per uscirne dal campo valorativo, senza forzarne i limiti. Il problema che sta alla base della formazione del mistico non è la conformazione del mondo; bensì la pura e semplice esistenza del proprio mondo personale entro l'esistenza del mondo. L'esistenza del mondo è il problema del mistico. Problema dei problemi, in lui, è il voler sottrarre alla morte del mondo l'esperienza della sua propria vita. Ma la vita vera, non appartenendo a quel mondo che muore, non può essere suo possesso e, pertanto, gli sfugge. È così che il mistico resta vittima di una illusione ottica e precluso gli rimane l'accesso al piano superiore del mondo, già nel corso della vita.

Nella vita, al piano superiore del mondo, la stessa esperienza della morte è vita, illimitatezza delle forme della vita.

Perire e divenire si inscrivono qui in una totalità ritessuta che non è mai mera contingenza. La vita sta oltre il sentimento del mondo come totalità limitata. Oltre il mistico è afferrabile il palpito della vita vera: non nel ritiro, ma nell'eccesso della trascendentalità. Il mistico si ritrae dal mondo e fa del suo ritiro la negazione del mondo. I valori dell'etica si desituazionano dal mondo, posizionando, invece, un piano ad esso altero e superiore. Essi creano uno scorrimento, un passaggio tra mondo e superamento del mondo. La distinzione qui introdotta tra mistico ed etica non è precipuamente wittgensteiniana. In Wittgenstein, le due dimensioni paiono spesso sciogliersi in un unico campo di significati. Tuttavia, una puntuale partizione tra mistico ed etica è meno infedele alla sostanza del discorso di Wittgenstein di quanto, a tutta prima, possa apparire.

Il mistico non è ancora superiorità, trascendentalità in confronto alla logica; l'etica, invece, sì. A ben guardare, il mistico si stacca dalla logica, senza riuscire a sfondarne il piano definitorio e descrittivo: arretra, nel tentativo di fare chiarezza e di mostrarsi con chiarezza. L'etica, per contro, si pone la questione cruciale di sopravanzare la chiarezza logica del concetto. Soltanto se si perviene al senso dei valori etici, in Wittgenstein, i concetti logico-linguistici sono afferribili nella loro insensatezza e destituzione di senso della vita. Quello del "*Tractatus*" è un senso etico, poiché ci conduce proprio alle soglie di questo passaggio: ciò che ha valore non è il detto del *logos* e del 'politico', ma il non detto, in quanto dal *logos* e dal 'politico' indicibile.

È ben vero, però, che il medesimo mistico è individuazione delle crepe della logica formale che impone alla stessa logica una autoriflessione paradossale, ma non per questo carente di rigore. Il salto logico qui evocato è quello che conduce dalla logica formale della tradizione matematizzante alla logica pratico-comparativa di alcuni filoni della filosofia analitica. Questo salto è specificamente indagato da Stephen Toulmin, nel quale la logica è eminentemente una *pratica*. Ora, l'autoriflessività della logica è (anche) pratica logica. Il che riversa in un contesto unitario sia la configurazio-

ne della logica come *forma* (dell'analisi), sia il modello logico come *pratica* (del comparare) e *uso* (dell'argomentare). Non è detto, come indicato da Toulmin, che il primato spetti sempre ed in ogni caso alla logica pratico-comparativa, anziché a quella formale. La comparatività pratico-logica non è il canto funebre intonato alla logica formale. Anzi: in più punti, la convalida e, quando se ne distacca, non ne mette in questione la sovranità, ritagliandone (anzi) con maggiore precisione l'area della legittimità semantica. La logica come pratica è legittimazione delle *forme* della logica e, con ciò, della logica medesima come *forma*. È nel suo essere forma che la logica è già scienza. Non è il salto al pratico-comparativo che conquista la logica alla scienza. Questo stesso salto è, tra l'altro, reso possibile proprio dal contenuto di scienza che, fin dal principio, appartiene alla forma logica.

9. Il vivente della parola viva: la pluralizzazione degli usi linguistici

Il nesso tra formalità del linguaggio e le sue istanze pratico-comparative, già racchiuso in più parti del "*Tractatus*", è particolarmente evidente nelle "*Ricerche filosofiche*"; luogo nel quale possiamo meglio renderci conto della fertilità della soluzione data da Toulmin alla insensatezza del linguaggio logico-formale, come pure della precarietà epistemologica di molte premesse e conclusioni del suo discorso.

Facciamo parlare — e a lungo — direttamente le "*Ricerche*" di Wittgenstein:

La nostra lingua si può considerare come una vecchia città: un labirinto di vicoli e piazzette, di case vecchie e nuove, di edifici parzialmente ricostruiti in tempi diversi; e tutto questo circondato da una quantità di nuovi sobborghi, con strade dritte e regolari nonché case tutte eguali.

(I, 18)

Si crede che l'apprendimento di una lingua consista nell'imparare a denominare degli oggetti, oggetti come uomini, forme, colori, dolori, stati d'animo, numeri, ecc. L'atto del denominare

è visto come qualcosa di simile all'imporre alle cose un'etichetta che la contraddistingua. Si può anche considerare ciò una preparazione all'uso delle parole. Ma, ecco il punto: *per che uso* tutto questo è una preparazione?

(I, 26)

Denominare e descrivere non corrispondono a una medesima mossa del gioco linguistico: la denominazione serve a preparare la descrizione. Ma la denominazione non è ancora una mossa del gioco linguistico, più di quanto il mettere un pezzo nella posizione iniziale non è una mossa nel gioco degli scacchi. Possiamo dire: col denominare una cosa non si è ancora fatto *nulla*. Né una cosa *ha* un nome, al di fuori di un gioco linguistico. Questo era ciò che Frege aveva in mente quando disse che una parola ha significato solo nella struttura proposizionale.

(I, 49)

Invece di stabilire che cosa vi sia di comune in tutto ciò che noi chiamiamo linguaggio, io dico che in questi fenomeni non si dà affatto un carattere generale; bensì sostengo che essi sono fra loro connessi in modi diversi. Ed è in virtù di questa connessione, o, meglio, di queste connessioni che noi li chiamiamo "linguaggi".

(I, 65)

... anziché pensare, occorre guardare!

(I, 66)

Si dica quel che si vuole: purché ciò non impedisca di vedere come stanno le cose. (E se si riesce a vederle, allora certe cose non verranno più dette).

(I, 79)

Quanto più accuratamente consideriamo il linguaggio comune, tanto più forte diventa il contrasto tra questo e la nostra esigenza (La purezza cristallina della logica, infatti, non costituisce il risultato di una mia indagine; bensì si tratta di un'esigenza). Tale contrasto diventa insostenibile; l'esigenza minaccia ora di sfociare in qualcosa di vuoto. Siamo capitati in un piano perfettamente levigato, dove manca ogni attrito, ossia in una

situazione, le cui condizioni sono sotto un certo aspetto completamente ideali: ma proprio per questo siamo su un terreno sdruciolevole, dove non si può procedere. Noi vogliamo andare; ma allora abbiamo bisogno dell'*attrito*. Ritorniamo dunque al nudo terreno.

(I, 107)

Riconosciamo che ciò che chiamiamo "proposizione" e "linguaggio" non è quell'unità formale che io immaginavo, bensì una famiglia di strutture più o meno affini tra loro. E che ne facciamo, ora, della logica? Il suo rigore sembra qui venir meno. Ma con ciò la logica stessa non si dissolve nel nulla? Come può, infatti, la logica perdere il suo rigore? Naturalmente, non attraverso i nostri compromessi con esso. Il *pregiudizio* della purezza cristallina può venir eliminato solo capovolgendo completamente l'impostazione del problema. (Si potrebbe dire: bisogna bensì capovolgere l'impostazione, ma facendo perno sulla nostra effettiva esigenza).

(I, 108)

Era giusto dire che le nostre considerazioni non potevano essere scientifiche. L'esperienza "che si possa supporre questo o quello, a dispetto dei nostri pregiudizi", qualunque cosa ciò voglia dire, se mai vuol dire qualcosa, non ci poteva interessare. (La concezione pneumatica del pensiero). Noi non possiamo stabilire alcuna teoria, di nessun genere. Nelle nostre considerazioni non vi è posto per nulla di ipotetico. Ogni *spiegazione* deve venire eliminata, per lasciar posto alla sola descrizione. E tale descrizione trae la sua luce, ossia il suo scopo, dai problemi filosofici. Questi, naturalmente, non sono problemi empirici, ma vengono risolti comprendendo le maniere in cui opera il nostro linguaggio, così da riconoscerle *nonostante* un impulso che induce a fraintendere. I problemi vengono così risolti non con l'assicurazione di nuove informazioni, ma ordinando ciò che è sempre noto. La filosofia è una lotta contro gli incantesimi del nostro intelletto per mezzo del linguaggio.

(I, 109)

Quando i filosofi usano un termine "sapere", "essere", "oggetto", "io", "proposizione", "nome" e cercano di cogliere l'*essenza* della cosa, ci si deve sempre chiedere: questa parola, nella lingua in cui è di casa, viene mai usata effettivamente così?

Noi riportiamo le parole, dal loro impiego metafisico, di nuovo al loro uso quotidiano (I, 116).

Quando parlo del linguaggio (parole, proposizioni, ecc.), debbo usare la lingua quotidiana. È, forse, questo linguaggio troppo grossolano, materiale, per quel che vogliamo dire? Ma *come fare allora*, per costruirne un *altro*? E che stranezza che con il nostro si possano prendere tante iniziative!

Il semplice fatto che nelle mie esplicazioni concernenti il linguaggio io debba fare sostanzialmente uso di questo (come linguaggio totale, e non in una forma preparatoria o provvisoria) mostra che sul linguaggio possiamo addurre solo osservazioni estrinseche.

Ma se è così, come ci potranno soddisfare simili esplicazioni? Bene: già le tue domande erano formulate in questo linguaggio; e dovevano esprimersi in esso, se mai vi era qualcosa da chiedere!

E i tuoi scrupoli sono fraintendimenti.

Le tue domande si riferiscono a delle parole; così io debbo parlare di parole.

(I, 120)

Appare sin troppo evidente il punto di svolta a cui (nelle "*Ricerche*", rispetto al "*Tractatus*"), Wittgenstein sottopone il suo pensiero; altrettanto chiaramente emergono i fili di continuità tra le due opere.

Ogni oggetto ha un nome. Noi, nascendo, troviamo belli e pronti oggetti e nomi; bello e pronto troviamo il nostro stesso nome. La prima cosa che apprendiamo non è un linguaggio; bensì la nominazione degli oggetti: impariamo i nomi. Attraverso i nomi riconosciamo gli oggetti e, per il tramite degli oggetti, conferiamo un nome. Cioè: chiamiamo l'oggetto e lo situiamo dinanzi a noi, pronti a entrarvi in contat-

to e a dialogarvi. Come dice Wittgenstein: mediante la denominazione, disponiamo le pedine sulla scacchiera, pronti a dare inizio al gioco. L'allestimento preparatorio del gioco passa attraverso le identificazioni operate dalla denominazione, la quale non è altro che *prologo a ...* : una pre-mossa del gioco all'uso delle parole. Nell'uso, da etichette, i nomi e le parole diventano azione espressiva, pedine in movimento. Le mosse che ne regolano gli spostamenti sulla scacchiera dell'espressione non costituiscono una grammatica. Sulla scacchiera, ogni pedina di senso non ha un moto preordinato, costretto entro un gioco coatto. Il moto delle parole, vale a dire il loro uso, avviene sempre dentro una mappa semantica di scelte. Ciò indica non soltanto che varia l'interpretazione delle mosse che le parole, nel loro gioco, compiono; ma, soprattutto, che vario è l'impiego che delle parole possiamo fare e che effettivamente facciamo. La pluralizzazione degli usi linguistici è il vivente della parola viva. La pluralità dei codici linguistici ci mette al corrente dell'esistenza di questo vivente, transitando per il quale, facciamo accesso alla differenziazione dei piani segnico-semiotici.

I codici linguistici, nella loro struttura atomica, si riferiscono: (i) all'ordinarietà vivente del linguaggio comune; (ii) alla straordinarietà formale del linguaggio (specialistico-scientifico). Formulare domande, facendo uso di parole, è fare riferimento all'ordinarietà vivente del linguaggio comune: una domanda recante senso vivo non appare altrimenti formulabile. Dalla straordinarietà del piano scientifico ogni domanda deve essere ritradotta e scritta daccapo sul piano del linguaggio vivo comune, essendo questo il piano in cui si danno e si misurano i problemi veri della vita. Il piano linguistico ordinario, come espressione del vivente, ha in dotazione il senso etico e lo contiene come problema: le domande vere e le risposte vere dispiegano qui la loro possibilità.

Allora, questo piano non è inferiore, come erroneamente presupponeva Russell nella sua critica al "secondo Wittgenstein", a quello logico-scientifico; all'opposto, lo supera. Esso reca in sé il senso etico, quello poetico e immaginativo del mondo degli umani e della loro vita che anela altri mon-

di. Ecco perché il senso comune, quale tradizione tramandata e resistenza dell'arcano delle origini, lo racchiude in proporzioni tanto significative quanto corrotte e involgarite. Il "pensiero selvaggio" resiste e sopravvive nel senso comune e ci restituisce il mistero e l'incanto delle denominazioni originarie, con tutto il loro fascino e i loro limiti enormi. Come ben sapeva Vico, il "pensiero selvaggio" denomina; ma non sa descrivere. Qui Wittgenstein è straordinariamente vicino a Vico. Nella mancanza di descrizione del "pensiero selvaggio" v'è, però, racchiusa *in fieri* e autocontraddittoriamente la dimensione dell'etica, circonfusa e confusa nell'epica della nominazione mitologica. Ecco un nuovo sorprendente intreccio tra Vico e Wittgenstein: non era già stato nelle sue opere antecedenti alle "Ricerche", segnatamente nelle "Note al Ramo d'oro di Frazer", che Wittgenstein aveva affermato che nel linguaggio è sedimentata una mitologia stratificata? E non si accingono Vico e Wittgenstein a far luce nella "gran selva" dei miti della loro epoca, penetrandone e disvelandone ombre e luci?

10. Il ritorno della filosofia: il pensiero e lo sguardo

Il nome stesso è oggetto, allorché l'oggetto si forma e si ferma alle soglie del nome. L'oggetto *ha* un nome, dice Wittgenstein, soltanto nell'uso. Che l'oggetto abbia un nome nell'uso vuole dire che soltanto nell'uso il nome cessa di essere oggetto: nella fattispecie, cessa di essere etichetta. Soltanto nell'uso oggetto e nome cessano di confondersi e di sovrapporsi. Di tutto ciò la denominazione non sa nulla. Tutto questo avviene unicamente nel gioco linguistico, entro il quale nome e oggetto si colgono in tutta la loro reciproca autonomia e creatività. E che cosa è l'uso, che cosa è il gioco linguistico, se non estrema fluidificazione e autonomizzazione di oggetti e nomi? Quale estenuato "carattere generale" è qui reperibile o azionabile? La connessione di nomi e oggetti, nell'ordinarietà vivente, è la diversificazione estrema dei loro accoppiamenti e apparentamenti possibili, come delle loro scomposizioni e decostruzioni. Da qui nascono i

linguaggi come *forme della vita*. Ecco perché qui, pervenuti a questo crinale, il pensiero non è più sufficiente; occorre il passaggio allo sguardo. Ed è precisamente qui che *ritorna il tempo dei poeti*.

Connessioni, accoppiamenti e scomposizioni sono osservabili, se non ci si ferma alla trama nome/oggetto della denominazione; se si sprofonda l'occhio e l'immaginazione nella architettura infinita dei giochi linguistici. Guardare è vedere qualcosa in movimento; e guardare il linguaggio è mirarlo nel suo dispiegamento, attraverso l'uso che facciamo delle parole e che delle parole si fa nel linguaggio: le parole stesse "usano" il linguaggio. Guardare il linguaggio in azione è come fissare nella retina la cartografia mobile degli usi delle parole. Allora: il pensiero autentico e il vero filosofare sono tali nella misura in cui non si erigono come muro di contro allo sguardo. Pensare la vita nelle sue radicali verità e viverne aperturisticamente le prospettive e le possibilità vuole dire non sostituire il pensiero allo sguardo. Allo stesso modo, lo sguardo non surroga il pensiero: descrivere, senza vedere, non è dato; parimenti, non è data la descrizione, senza la denominazione. Il pensiero autentico è il pensare attraverso un *linguaggio che vede*. Il linguaggio nasce dal pensiero e sbocca nello sguardo. Si imprime qui una filosofia dell'*ascoltare* e del *vedere*. La levigatezza del pensiero formale è, per questo, il terreno massimamente sdrucchiolevole. Essa ci ostruisce lo sguardo e ci nega il vedere. La "purezza cristallina" della logica rimane un'esigenza, non già un pregiudizio, se ci inoltriamo oltre il muro del puro pensare, oltre il muro del pensiero. Vale a dire: se vediamo per il tramite del linguaggio e grazie ai suoi impieghi. È lo sguardo l'attrito del pensiero; ed è lo sguardo che ci fa fare ritorno al "nudo terreno". Muovendo dallo sguardo sul nudo terreno e dal nudo terreno, ora siamo in grado, finalmente, di "capovolgere completamente l'impostazione del problema". La nuova impostazione non prevede più che il rigore della logica costituisca il terminale del pensiero e della nostra ricerca. La nostra ricerca e la nostra posizione non si esauriscono nel pensiero; bensì si prolungano ed eccedono fino alla forma

immaginativo-comunicativa che presiede agli usi delle parole nei giochi linguistici.

La problematica filosofica cava dal "buco" dell'esistenza, come un provetto ragno, le questioni cruciali del tempo e della vita: le sottopone al pensiero e le consegna allo sguardo. Non costruisce metateorie su di esse; soltanto descrizioni viventi di un moto e di una sofferenza viventi. Capire gli impieghi che facciamo del linguaggio qui significa capire e avviare a soluzione i problemi della vita. Insistere sui giochi di lingua e i corrispondenti usi linguistici assume il senso di comprendere e cogliere la vita contro i fraintendimenti cagionati dalla riflessione intellettuale e dal linguaggio stesso. L'investigazione attorno agli impieghi linguistici ci riconduce al "sempre noto" della vita, a ciò che caratterizza fin dall'inizio la nostra posizione nel mondo, permettendoci di riordinarla in una nuova tessitura e in una nuova testura. Di nuovo, ritorna la filosofia: essa non è altro che riordino autentico dell'autenticità. Non soltanto o semplicemente scienza: cioè, incremento dell'informazione e attestazione della verità. Ed è magistrale — ricordiamola — la definizione che Wittgenstein dà della filosofia: «La filosofia è una lotta contro gli incantesimi del nostro intelletto per mezzo del linguaggio». Definizione sorprendentemente vichiana e che Vico stesso avrebbe sottoscritto senza esitazioni. Si tratta inoltre, come dice ancora, Wittgenstein nelle "*Ricerche*", di apprendere, conservare e sviluppare la difficile arte di mantenere i piedi per terra e la testa in alto.

Il ritorno alla filosofia è, dunque, ritorno della contraddizione. Tutto questo è solo premessa del passaggio ulteriore allo sguardo: filosofare deve essere pensiero che guarda e sguardo che pensa. Se con la filosofia ritorna lo sguardo, lo sguardo rende di nuovo possibile il filosofare; cioè: la delineazione di domande intorno ai problemi veri della vita, oltre ogni confine del *logos* e del 'politico'. Squarciare il mondo con una semplice interrogazione, rivoltarlo come un guanto, alla ricerca dei limiti e della vitalità che lo solcano: a questo approdo siamo condotti da un pensiero che si apre allo sguardo e che non si sottomette alle ferree regole del

logos. Mettere tra parentesi il mondo, sospenderlo: ma non per farne un oggetto di investigazione; bensì per squarciarlo e demistificarlo come universo chiuso, irretito in prescrizioni e incantesimi. Ecco perché il filosofare autentico, da un certo punto in poi, sospende la filosofia. Gettato in faccia all'universo chiuso del mondo, alle gabbie con cui esso cinge la vita, il pensiero non può che tacere, interrompersi, franare e ripiegare. Il punto di arrivo del pensiero radicale è la pausa, la fuoriuscita dal circolo filosofico, l'apertura alla ribollente marea dei fatti della vita, in cui sentimenti, affetti e fatti sfuggono alla camicia di forza della supposizione e dell'irreggimentazione in regole asettiche e immutabili.

Ma un pensiero che guarda e uno sguardo che pensa ci gettano, con forza, sul bilico delle costellazioni dell'etica. L'etica che irrompe costituisce l'appiglio, aggrappandoci al quale, possiamo sottrarci all'incantesimo della riflessione e immergerci nella vita. Più che un insieme di norme codificate, ispirate alla realizzazione del "bene", l'etica è la radicale messa in questione del *logos* che presiede al nostro linguaggio, ai nostri convincimenti e alle opzioni del 'politico'. Wittgenstein coglie questo sostrato profondo dell'etica, allorché, nella "*Conferenza sull'etica*", ha modo di osservare 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.

Nell'accezione wittgensteiniana, l'etica è qualcosa di *soprannaturale*, di contro alla *naturalità* e inferiorità del nostro linguaggio, col quale riusciamo ad esprimere soltanto "fatti".

Ma l'impossibilità di scrivere un vero libro di etica che parli veramente di etica, ben lungi dall'essere un limite, costituisce uno dei punti di forza dell'etica: il suo modo specifico di sottrarsi alla fascinazione pietrificante del linguaggio e del *logos*. L'irriducibilità dell'etica al linguaggio e al *logos* costituisce la modalità specifica con cui l'etica è presente nella nostra vita e si presenta.

11. I linguaggi della libertà e della differenza

Nelle "*Ricerche filosofiche*", Wittgenstein definisce plasticamente il "problema della filosofia" come: «Lo stato civile della contraddizione, o il suo stato nel mondo civile.. » (I, 125). Ora, le contraddizioni non possono essere rimosse e risolte dalla filosofia, ma unicamente percorse, secondo "giochi" e "usi" infiniti. Per questo, ci insegna Wittgenstein: (i) la filosofia non *spiega*; bensì *descrive*; (ii) "lascia tutto com'è"; (iii) non *fonda* e non può fondare alcunché. Per vedere il mondo, dunque, dobbiamo toglierci gli "occhiali" della filosofia. Cioè, sostiene Wittgenstein: sottrarci al suo incantesimo, ricorrendo all'infinità dei giochi riposti nell'uso del nostro linguaggio. Possiamo *vedere* le cose e i fatti della vita, solo se rinunciamo ad affermare su di loro il nostro imperio a mezzo della (nostra) filosofia. Lasciare il mondo come è vuole dire: mettersi nella condizione di guardarlo, guardandone le trasformazioni. Che è come dire: nelle trasformazioni del mondo stanno il superamento del mondo e le trasformazioni e il superamento dell'Io. Allora, urge togliere pensiero e idea dalla posizione di centri inamovibili della nostra riflessione e della nostra esperienza. Inamovibilità centralistica del pensiero è oggettivazione e disanimazione del pensiero. Il pensiero oggettivo disanimato oggettualizza e disanima l'esistenza e i fatti della vita. Pensieri e ideali debbono vedere le connessioni vive e stare dentro le metamorfosi della vita.

L'oggettivazione e la disanimazione dei pensieri e della vita oggettualizzano e disanimano il linguaggio medesimo. Nel linguaggio oggettuale non nascono mai parole nuove, moti d'amore e slanci sentimentali. Vedere connessioni è vedere differenze. Vedere differenze è lasciarsi prendere dall'amore e dalla forza dei sentimenti. Vedere i soggetti vuole dire proprio vedere le differenze. Solo lo sguardo gettato continuamente sulle differenze e che erompe dall'intimo delle differenze è sguardo della libertà. Il soggetto libero è soltanto il soggetto che, libero tra le sue differenze, è in grado di dialogare e comunicare con le differenze che gli

sono prossime e altere. La soggettività che si libera è soltanto quell'inestricabile connessione di differenze che si lasciano prendere dall'amore e dalla forza dei sentimenti; che ragionano di libertà come in Dante e in Petrarca si ragiona amore; che comunicano libertà, senza mai appropriarsene in esclusiva o possessivamente.

Qui ci si sente al sicuro, esattamente perché non si dismette mai quel sentimento di meraviglia per l'esistenza della vita e del mondo. Nello stupore risiede la sicurezza estrema ed umile: soltanto nello stupore la libertà e la felicità sono responsabilmente giocate, curate e alimentate. Le prescrizioni rigide dell'idealità rimuovono questo stupore. Diventano: la libertà messa in piano. Ma la libertà non è *piano*. L'autonomia della prassi, della rivoluzione e della politica non è più del mondo che si meraviglia; bensì dell'assenza, nel mondo dell'umanità, di un mondo umano. Perciò, prassi, rivoluzione e politica diventano: irruzione imperiosa del mondo umano "libero". Ma la libertà non è *imperio*. Proprio in confronto allo stupore etico e poetico per la vita il linguaggio (della politica e della scienza) rivela la sua insensatezza. Nell'utopia, che colloca l'altrove tra mondo e superamento del mondo, il linguaggio (della politica e della scienza) trova il suo più crudo e rigoroso elemento di falsificazione. Così come ineliminabilmente la poiesi si installa tra teoria e prassi, ineliminabilmente l'utopia si situa tra etica e poesia. Risiedono qui le matrici delle *rivoluzioni* e la sorgente fluente e mai doma della libertà. Pensare, vivere ed esperire eticamente, utopicamente e poeticamente: ecco l'arcano svelato. Nel flusso di etica, utopia e poesia il linguaggio si anima. Si arresta dinanzi al silenzio e all'indicibile; li guarda e, guardandoli, ce li mostra. Il sentimento dell'ignoto e dell'inesprimibile diviene, così, esperienza che parte dalla nostra anima e dalla nostra esistenza: in uno spazio/tempo in cui ora possono quotidianamente accadere i mille miracoli delle metamorfosi della vita; in una dimensione situata tra orrendo e sublime, direbbe Rilke.

Il logos della scienza e della politica non ha occhi per questi miracoli. Non è con gli occhi che il logos getta il suo

sguardo sui fatti della vita: li guarda solo e sempre con occhiali misuranti e calcolanti. Due sono le lenti degli occhiali del logos: il cristallo presbite della teoria e il cristallo miope della prassi. Portata a compimento la liquidazione della poesi e dell'utopia, storia, eventi e problemi della vita vengono nientificati. Ridotti a puro niente, circolano come fantasmi e come ossessioni; incubi notturni o furie diurne; o l'uno e l'altro insieme. Il nulla medesimo diviene il prodotto volatile e sofisticato non già di raffinate ed erudite elaborazioni filosofiche, ma della vita quotidiana, su cui l'insensatezza del linguaggio scarica tutte le sue orrende mutilazioni. Da disperazione dell'io che anela alla rinascita, il nulla diviene processo seriale col quale l'insensatezza del linguaggio normalizza la vita, svuotandola ed essiccandola. Perciò: andare aldilà del mondo significa andare aldilà del linguaggio significante. Come dice Wittgenstein: avventarsi disperatamente contro i suoi limiti e miti.

L'etica fa attrito col linguaggio. L'utopia e la poesia, dal canto loro, ne pensano ed esperiscono l'origine ribollente e la cifra di paradossalità, nascosta e stroncata dal logos. Il carattere paradossale del linguaggio sta, per l'appunto, nel suo doversi arrestare davanti all'infinito e alla libertà e, proprio arrestandosi, nel mostrarceli. I giochi delle differenze e la pluralizzazione degli usi linguistici ci riconsegnano proprio a tale arcano dell'origine e a questi crocevia futuranti del possibile, annientati senza compassione dal logos. Avventarsi contro i limiti e i miti del linguaggio (come limiti e miti del mondo) non vuole significare l'apertura di uno scontro furente col linguaggio (e col mondo). Al contrario, indica la traccia possibile di un movimento di recupero del linguaggio e del mondo alla straordinarietà del senso che si muove e anima nei fatti della vita. L'insensatezza del linguaggio, a questo livello, si sbrindella in suoi punti interni. Un linguaggio mandato in frantumi è un linguaggio che si *commuove*: reimpara a stupirsi e a deporre le sue bramosie di onnipotenza, ritornando umilmente a porsi all'ascolto delle più calde e vibranti verità della vita. Solo qui, a questo livello, il linguaggio impara, poiché solo qui, a questo livello, può

smettere di insegnare. Qui non ha più niente da insegnare; deve solo ascoltare e vedere. È di un linguaggio che impara che hanno sconfinato bisogno l'ascolto e lo sguardo. Qui tutto diviene sacro e caro: inestimabile come e più di un tesoro. Inestimabili diventano persino un lieve batter di ciglia, un leggero fremito dell'aria, uno sguardo soltanto o soltanto una parola o una carezza. Qui il pensiero si lascia vedere e il desiderio riapprende le strade che lo riportano al suo proprio cuore. Parole e immagini si sovrappongono e incastano carnalmente. Figure e movimento non trovano argini, se non nella loro libertà e nella loro felicità; se non nella libertà e felicità del tutto. La mitologia compressa e sterminata che si è depositata in ogni singola parola — e in ogni singolo atto — si mostra e si lascia palpare dalla forza e dall'abbraccio dei sentimenti. Ci svela con pazienza l'infinità dei misteri e degli enigmi della vita. E li svela ad occhi che finalmente cominciano a saper vedere, a orecchi che principiano l'apprendimento all'ascolto.

Lungo il fluire di questi movimenti ci scopriamo separati dal terreno delle origini; ed è in questa separazione, indica Wittgenstein, che avviene e si dà la scelta. Esperendoci intensamente nel nostro "qui e ora", facciamo esperienza di uno spazio/tempo irripetibile ed irreversibile. Ma è proprio conficcandoci profondamente nel terreno del nostro "qui e ora" che più profondamente possiamo sentire la brezza e l'afflato delle nostre origini e dell'arcano delle origini del mondo e della vita. Reversibilità e irreversibilità del tempo; unicità e proteiformità dello spazio non costituiscono situazioni limite polarizzate e incomunicanti tra di loro. Anzi: tipico della situazione limite è ricomprendere in sé la massa di tutte le opposizioni sentimentali, esistenziali, storiche e passionali. Una situazione limite è precisamente l'ordito puntiforme di tutti i contrasti e le coesioni storico-esistenziali. Ogni forma di vita, pur nella sua identità distinguibile e relativa, contiene in nuce, per richiamo simbolico o per possibilità di metamorfosi, le infinite forme di vita dell'universo. Essa si forma nell'infinito crogiuolo in cui si formano la vita, la morte, il dolore e la gioia.

Le rivoluzioni sono le metamorfosi meglio riuscite, laddove ricomprendono in sé e nel loro movimento: (i) lo slancio del ritorno all'abisso profondo delle origini; (ii) il trasporto verso l'altrove dello spazio/tempo del mondo e dell'umanità. Oltre questo confine, le rivoluzioni scoprono l'imparentamento tra l'insensatezza del linguaggio e le semantiche filosofiche e politiche della rivoluzione. È vero: nel posizionarci, nello scoprirci e nel saperci diversi dalle origini, noi celebriamo la nostra scelta; la scelta di collocarci e di saperci collocati nel presente. Ma, nel contempo, noi operiamo la nostra scelta in un movimento verso il futuro, l'ignoto, l'altrove; e verso lo stesso passato. Nel nostro scoprirci come ultimogenitura di una primogenitura originaria noi portiamo altrove le origini, rielaborandole. La scelta dell'altrove che, in un primo tempo, pare separarsi dalle origini, è inestricabilmente moto che spinge la decisione verso l'opzione futurante della liberazione delle origini.

Libertà e rivoluzione si stringono qui in un nodo di tremenda forza interiore e di incomparabile bellezza. La libertà fonda le rivoluzioni: anche nel senso che da essa prende il via sia la liberazione *delle* origini che la liberazione *dalle* origini. Che è un modo per dire: dalla libertà e della libertà non possiamo mai liberarci.

12. Il magico: vivere in comunità di vita col mondo

Così concepite, libertà e rivoluzione hanno in sé qualcosa di magico, se non di miracoloso. Il fatto più sorprendente è che, fin dalle origini, magia e miracoli abitano il tempo e lo spazio, senza che gli esseri umani della modernità e della civilizzazione se ne avvedano più. Il progresso e la civilizzazione, con le loro culture e le loro figure mitopoietiche, anzi, hanno finito col perdere irrimediabilmente la magia e i miracoli della vita, di cui conservano in forma algida soltanto inquietudini e piatte certezze.

Che questi limiti siano caratteristici della filosofia e della scienza partorite con l'avvento dell'epoca moderna non appare stupefacente. Che essi condizionino fortemente gli stu-

di etnologici e antropologici, per quanto stringente sul piano logico-culturale, è, certamente, motivo di meraviglia.

Una serie di proposizioni di Wittgenstein, ricordate da Rush Rhees nella sua "Introduzione" alle "Note sul 'Ramo d'oro' di Frazer", ci consente di chiarire preliminarmente l'atteggiamento di apertura che, al contrario di Frazer, Wittgenstein mantiene verso il "pensiero magico".

Per Wittgenstein, la magia non è una manifestazione inferiore dell'essere e dell'espressione. È vero che per essa non si deve parteggiare; ma nemmeno, all'opposto, si può irridarla. Della magia, anzi, si deve conservare la profondità. La magia, difatti, permette di catturare qualcosa che sta più in alto delle parole.

Già nell'approccio, è chiara la posizione critica verso la posizione scienziata dell'etnologia tradizionale e dell'accademismo antropologico, per i quali la magia, in quanto non-scienza, non è una manifestazione esatta della verità e del certo. La concezione magica del reale viene, così, irrisa. Ricondotta ad una chiave di lettura estremamente riduttiva, essa è concepita:

(a) come manifestazione palese dell'errore e della superstizione;

(b) oppure come epoca primitiva della civiltà.

Wittgenstein fa rilevare, con acume, come questo modo di classificare e interpretare la magia non sia altro che un' *opinione* che, proprio in quanto tale, non può risalire alle radici e all'essenza ultima della concezione magica. Egli ha buon gioco nell'osservare che nella magia non si dispiega una dialettica tra *opinioni* e *teorie*; bensì tra *desideri* e *azioni*. Ciò che nella magia viene alla luce non è la dimensione razionale o raziocinante della condizione umana; al contrario, è il sottosuolo della vita e dei motivi arcani dell'esistenza che esercitano, per suo tramite, una pressione, per scalfire le gabbie coercitive del logos. Nella concezione magica del reale, possiamo rinvenire il *risveglio* dell'intelletto e il *ribollire* degli elementi passionali e affettivi mortificati nella vita razionale. Seguendo queste tracce, riscopriamo i rapporti profondi che legano gli esseri umani alle infinite forme

di vita che popolano la natura.

L'antropologia della magia ha, così, una cifra paradossale: essa scalza l'uomo dalla posizione di centro dell'universo, per gettarlo e ricollocarlo nell'infinità cosmica, in una relazione di fratellanza e colleganza con tutte le creature e le forme viventi. Questa *diversa soglia* antropologica disloca, in Wittgenstein, una *diversa razionalità*, non più antropocentrica e non più imperniata sul logos.

Le metodologie che fanno capo alla ricerca della verità e dell'errore, allora, debbono essere assoggettate ad un'opera di profonda revisione. Il *punto di partenza*, per Wittgenstein, è l'errore; la verità è, viceversa, un *convincimento* a cui si perviene alla fine, solo se si riesce a scoprire la *sorgente dell'errore*. Nella sua critica dell'antropologia di Frazer, ciò che Wittgenstein propone è l'autoriflessione dell'errore su se stesso e la riflessione dell'osservatore sull'errore: «Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, occorre invece trovare la *via* dall'errore alla verità». Cioè, come egli stesso plasticamente afferma subito dopo: «Devo immergermi sempre di nuovo nelle acque del dubbio».

La *razionalità del dubbio* che Wittgenstein qui afferma apre una rotta di collisione con i paradigmi del logos della modernità, i quali ricavano la verità non già dall'errore, ma unicamente dall'esperienza scientifica, verificata o in laboratorio o naturalisticamente. L'antropologia e l'etnologia tradizionali, nonostante tutte le apparenze, sono culturalmente infeudate sotto i paradigmi della razionalità scientifica, a misura in cui dichiarano "selvaggio", "incivile" o "barbaro" tutto ciò che la scienza non riesce compiutamente a spiegare.

In questo modo, anziché *riflettere sull'errore*, così come acutamente suggerisce Wittgenstein, si *rimuove l'errore*, dandone un "giudizio di valore" negativo. Tutto ciò che non rientra nei codici interpretativi delle scienze viene espulso dall'orizzonte della riflessione e dell'esperienza, etichettandolo semplicisticamente come errore.

L'approccio di Frazer incarna esemplarmente questa maniera "scientista" di concepire l'antropologia e i fenomeni

della vita in generale. Per Wittgenstein: «Il modo in cui Frazer rappresenta le concezioni magiche e religiose degli uomini è insoddisfacente perché le fa apparire come *errori*». Prendiamo un esempio concreto, considerando, con Wittgenstein, l'usanza dei popoli antichi di uccidere il re-sacerdote: «Mi sembra già sbagliata l'idea di voler spiegare un'usanza, per esempio l'uccisione del re-sacerdote. Frazer non fa altro che *renderla plausibile a uomini che la pensano come lui*. È davvero strano che tutte queste usanze finiscano per essere presentate, per così dire, come *sciocchezze*» (corsivo nostro).

La questione non è "rendere plausibile" agli uomini civilizzati le usanze dei popoli antichi; al contrario, si tratta di approssimarne il significato originario, penetrandone l'humus e il senso. Occorre, perciò, farle parlare e mettersene all'ascolto, per recepirne i messaggi autentici. Non si tratta di *tradurre* da un linguaggio presuntivamente primitivo ad un altro presuntivamente colto e avanzato ciò che delle civiltà e delle culture arcaiche resta e arriva fino a noi; all'opposto, urge trovare *linguaggi nuovi* che riescano a trovare espressioni adeguate, affinché il passato più remoto torni a parlarci.

Le culture e le civiltà antiche, allora, non sono un che di morto che va reinterpretato, adattandolo alle convinzioni e alle credenze del presente. Vanno, piuttosto, considerate come un che di perennemente *vivo* che non smette mai di esprimere e trasmettere senso.

Il senso che si tratta qui di interrogare ininterrottamente e di far parlare liberamente offre un segno prezioso dei modi di vivere, di pensare, di agire e di comunicare che gli esseri umani hanno via via definito nel corso della loro esperienza storica. Modi che presso le popolazioni antiche si conservano in maniera condensata proprio nella magia e nei rituali magici.

Del resto, non diversamente accade nelle società contemporanee, nelle quali i rituali e gli apparati misterici della civiltà elettronico-digitale insediano nuove figure immaginifiche e nuove dimensioni mitiche (super eroi di ogni tipo,

replicanti, mutanti, umanoidi artificiali, automi umanizzati, cyborg, iperspazio, realtà virtuale, ecc.), il cui "potere magico" e la cui presa sull'immaginario collettivo, sorprendentemente, appaiono ancora più pervasivi che non in passato.

Nella sua "Post-fazione" alle note critiche di Wittgenstein al lavoro di Frazer, coglie nel giusto J. Bouveresse, laddove individua i legami di comunanza tra i miti dei popoli antichi e quelli dei popoli moderni: «... si può dire che gli etnologi come Frazer non hanno il senso dell'analogia e dell'accostamento illuminante, che risolverebbe il nostro problema: siccome non hanno preso in sufficiente considerazione esempi differenti in campi differenti, sono stati incapaci di notare fino a che punto i loro "selvaggi" siano vicini a noi e quanto sia facile riscontrare nel *nostro* linguaggio e nella *nostra* esistenza quotidiana equivalenti assolutamente familiari dei processi ritenuti bizzarri ed arcaici che essi descrivono».

L'atteggiamento razionalistico nei confronti della concezione magica della realtà tanto più rivela la sua labilità quanto più procede per ipotesi falsificabili. Le ipotesi di falsificabilità sono espressione di una posizione fredda e disanimata verso la vita e i suoi significati più riposti. La magia, anche laddove non fornisce soluzioni soddisfacenti, ha il vantaggio di nutrire/e di nutrirsi di un *sentimento d'amore* verso i misteri della vita. Al contrario del logos, essa è un *pensiero caldo*. All'irrequietezza dei fenomeni della vita risponde con l'irrequietezza dei sentimenti e degli affetti. Di fronte al senso più profondo della vita e dei suoi ribollenti sottosuoli, il logos può descrivere e lumeggiare ben poco.

Occorre entrare in un rapporto di profonda empatia con la vita, per iniziare ad afferrarne i fluidi energetici. Ma, per far questo, occorre aggirare e "sfondare" la barriera corallina della fredda razionalità. La concezione magica della realtà getta un "ponte" tra la vita e suoi significati più riposti e arcani. Ecco perché non può essere derisa; ecco perché non può essere acriticamente esaltata.

La magia ci fornisce il senso di una *dismisura* e di una *insufficienza*. Dismisura, perché la complessità della vita non

si lascia rinchiudere nel calcolo e nelle previsioni del logos. Insufficienza, perché la medesima posizione magica non può pretendere di dare conto dei misteri della vita e della natura.

Pur con tutti i suoi limiti, la concezione magica della realtà ha il pregio di sospingerci in una dimensione in cui parola, sentimenti e linguaggio aprono un dialogo con tutto ciò che vive, rinunciando ad ogni pretesa di dominio, traendo felicità dal contatto intimo con ogni cosa che ci circonda, con cui, per usare una plastica espressione di Wittgenstein, stabiliamo una *comunità di vita*.

Differentemente da Frazer, Wittgenstein della magia apprezza la sua capacità di "personificare" gli eventi e i fenomeni naturali, considerati sempre come *pieni di vita* e mai come morti dati oggettivi. Alcune sue affermazioni sono estremamente eloquenti:

Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo *naturalmente non* poggia su una credenza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo poi soddisfatti. ... Si potrebbe baciare il nome dell'amata e allora sarebbe chiaro che il nome fa le veci della persona. ... L'idea di poter attrarre a sé un oggetto inanimato, proprio come si chiama un uomo. Qui il principio è quello della personificazione. ... E la magia poggia sempre sull'idea del simbolismo e del linguaggio. ... La rappresentazione di un desiderio è *eo ipso* rappresentazione del suo esaudirsi. Ma la magia giunge a rappresentare un desiderio, esprime un desiderio.

La magia mostra tutto il suo profondo senso creativo, proprio nella misura in cui ci consente di cogliere *in azione* la fenomenologia del *desiderio*. Attraverso questa fenditura disvelante, possiamo andare oltre il magico come mera concezione e semplice atteggiamento, colloquiando direttamente con i mille miracoli, le mille magie e i mille fatti inquietanti e terribili dell'esistenza degli esseri umani, della storia

e della natura. Non a caso, "Alice nel paese delle meraviglie" di Lewis Carrol diventa un riferimento privilegiato di Wittgenstein.

La razionalità e i dogmi scienziati della civilizzazione, di cui rimane prigioniero Frazer, trovano letteralmente assurdi quei fenomeni e quegli atti che più degli altri recano impressi l'impronta dell'umano e il sigillo della storicità e della naturalità. Per Wittgenstein, costituiscono «l'ottusa superstizione della nostra epoca». Egli, al riguardo, è sferzante: «Frazer è molto più selvaggio della maggioranza dei suoi selvaggi, perché questi non potranno essere così distanti dalla comprensione di un fatto spirituale quanto lo è un inglese del ventesimo secolo. Le sue spiegazioni delle usanze primitive sono molto più rozze del senso di quelle usanze stesse».

Il fatto è che, come non sfugge a Wittgenstein, gli esseri umani non sono tanto o solo *animali razionali*, ma anche *animali cerimoniali e rituali*. Le componenti di senso delle loro condotte e del loro stesso pensiero hanno una valenza altamente simbolica che costituisce una dimensione essenziale del loro esserci e del loro esprimersi e comunicare. Il linguaggio è la sonda che raccoglie e, insieme, seleziona e mostra i simboli mitici stratificati dall'esperienza umana della storia e del tempo. Sotto questo riguardo, quanto mai calzanti appaiono due celeberrime proposizioni di Wittgenstein, le quali colpiscono al cuore i presupposti culturali ed euristici della posizione di Frazer:

Dobbiamo dissodare l'intero linguaggio. (...)

Nel nostro linguaggio si è depositata un'intera mitologia.

Il punto di crisi maggiore dell'atteggiamento razionale e scientifico è la sua pretesa di *dare spiegazione a tutto*. Ciò fa sì che esso non si arresti dinanzi a niente. Ma non v'è superstizione peggiore di quel pensiero che ritiene che tutto sia spiegabile e dimostrabile. Il logos dovrebbe catturare il tutto, per trovare a tutte le domande risposte esaustive e fruibili. La vita, la storia e la natura vengono, così, ridotte a un movimento lineare, descrivibile fin nelle più intime pie-

ghe e, in un certo senso, prevedibile.

L'*inesprimibile* e l'*indicibile* qui non trovano posto. O meglio: il linguaggio della logica e della scienza pretende assurdamente di esprimere persino l'*inesprimibile* e l'*indicibile* dei sentimenti, delle passioni e dei desideri. Tale posizione è ben più rozza della concezione magica del reale: mentre questa si ferma davanti all'*indicibile* e lo interroga, elaborando nuovi linguaggi e forme di espressione, quella riduce l'*inesprimibile* all'*esprimibile*, l'*indicibile* al dicibile. I pianeti più ribollenti di vita della condizione umana e della storicità vengono, in questo modo, cancellati dall'orizzonte dell'esperienza di vita e dell'aspettativa.

Il possibile dei sentimenti e delle passioni, dei desideri e della azioni libere non trova più posto in un mondo ridotto a espressione della pianificazione, interamente narrato e spiegato dai codici della razionalità. Nel linguaggio non vengono più ricercate le stratificazioni mitologiche da esso condensate: in un linguaggio ridotto a calcolo, gli sguardi del desiderio e della libertà si trovano raggelati e smorti.

La perdita della componente mitologica celata dal linguaggio è ingenerata dall'ossessione, tipicamente moderna, di trovare a tutti i costi spiegazioni certe ai fenomeni del reale. La necessità delle spiegazioni, a sua volta, nasce dal sentimento di disagio con cui si vive il reale. La spiegazione, da questo lato, rimuove il disagio. Ma, così facendo, invece di condurre gli esseri umani al contatto con il reale e la vita, il logos certifica e stratifica il rifiuto umano dell'abbraccio col mondo.

La spiegazione filosofico-razionale, involontariamente, svela qui il suo portato mitologico. Ma, a differenza dei miti delle popolazioni antiche, anziché condurre ad un contatto più intimo con il mondo, *separa* dai mondi della vita e dalle vite del mondo. Tra spazi e tempi dell'umanità e spazi e tempi della storicità e della naturalità, diversamente da quanto accadeva per i popoli antichi, non c'è più alcuna *comunità di vita*.

Wittgenstein ci indica i transiti possibili, per ricominciare il cammino che conduce ad un riapprendimento del *vedere*,

immaginare, ascoltare e sentire gli infiniti mondi della vita e le infinite vite del mondo. Per far questo, abbiamo bisogno di fare appello a tutta la nostra energia passionale e affettiva, a tutta la nostra fantasia e forza immaginativa. Come ha modo di osservare Wittgenstein:

Se si ritiene ovvio che l'uomo si diletta della sua fantasia, si tenga presente che tale fantasia non è come un'immagine dipinta o un modello plastico, ma una figurazione complessa composta di parti eterogenee: parole e immagini. Allora non si contrapporrà più l'operare con segni grafici o acustici con "immagini rappresentative" degli eventi.

A questo incrocio, parole e immagini si trovano intimizzate, come parti eterogenee ma dialoganti, in un mosaico complesso che non esclude alcuna possibilità ed entità. Non vi sono più "immagini rappresentative" degli eventi. Gli eventi sono *irrapresentabili*: la rappresentazione li uccide, succhiando loro le energie vitali e le possibilità infinite della metamorfosi. Parole e immagini, linguaggio e realtà scorrono in un movimento inesausto di intrecci, di connessioni e di differenze. Se non vogliono condannarsi alla miseria della "volontà di potenza", l'interpretazione, l'osservazione e la rappresentazione debbono essere elemento perspicuo di questo movimento: *parte* delle metamorfosi delle forme, delle esperienze e degli eventi della vita; non già *spiegazione esterna* delle metamorfosi della vita.

Riferimenti bibliografici

AA. VV., *Il neoempirismo*, Torino, Utet, 1969.

G. Agamben, *Tradizione dell'immemorabile*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985.

K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1978.

Ingeborg Bachmann, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Milano, Adelphi, 1993.

J. Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.

- F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di Ludwig Wittgenstein nell'opera di I. Bachmann*, Pisa, Giardini, 1974.
- A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.
- A. Chiocchi, *La casa che non c'è. Poesia come cammino*, Mercoglianò (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.
- A. Chiocchi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza nuova" di Giambattista Vico*, Biella, Lavoro di ricerca, 2020.
- Cristina De Vecchi, *Valore, immagine, simbolo nella "Conferenza sull'etica" e nelle "Note al Ramo d'oro" di Wittgenstein*, "Fenomenologia e scienze dell'uomo", n. 1, 1985.
- A. G. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Roma-Bari, Laterza, 1973.
- A. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- A. G. Gargani, *Filosofia analitica e psicoanalisi*, in AA.VV., *Delle psicoanalisi possibili, Bion, Lacan, Matte Blanco*, Roma, Borla, 1985.
- A. G. Gargani, *Il coraggio di essere: Saggio introduttivo a L. Wittgenstein, Diari segreti*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- A. G. Gargani, *Il pensiero raccontato. Saggio su Ingeborg Bachmann*, Bari, Laterza, 1995.
- J. Hartnack, *Wittgenstein e la filosofia moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- Valeria E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986.
- F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani, 1968.
- P. Piovani, *Principi di una filosofia morale*, Napoli, Morano, 1972.
- Wanda Tommasi, *Il problema del soggetto nel secondo Wittgenstein*, "Il Centauro", n. 1, 1981.
- S. Toulmin, *Gli usi dell'argomentare*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1975.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.
- L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.
- L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.
- L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.

Cap. XVI

OLTRE LO SCOGLIO DELLA MORALITÀ QUOTIDIANA: ETICA, UTOPIA E POESIA

1. Attraversando le trappole per l'anima

C'è un punto che contrassegna in maniera specifica la filosofia morale del XX secolo: volersi oggettivare nel sociale, coniugando una sorta di equivalenza funzionale tra moralità e socialità. Lungo questo snodo filosofico, la morale oggettivizza gli umani e i loro valori, pure all'origine estremamente soggettivi e soggettivizzati. Anziché "ricercare se stesso" (Eraclito), l'uomo cerca l'oggettivo della morale sociale, in un'opera di estrema e tormentata evacuazione soggettiva. Questo scaltrimento dell'operazione conoscitiva, come fa rilevare Piovani¹, indubbiamente dipende dalla presunzione che l'uomo del Novecento ha acquisito di essersi compiutamente conosciuto e trovato, al punto che tale ritrovamento autoconoscitivo egli ritiene di non poter più perdere. Al tempo stesso, però, la soluzione che si presenta nelle forme espressive della scaltrezza dei saperi e dei codici morali traduce uno sterilimento delle forme e dei percorsi della conoscenza e della riflessione intorno al proprio sé e intorno al mondo. Sterilimento che assume le sembianze della rimozione: l'uomo che sa e presume di sapere rimuove il suo non sapere. Qui è traumaticamente rescisso il socratico "so di non sapere".

L'oscuro dell'esistenza, dell'individuo e della società viene espulso e rigettato. L'oggettività delle regole e delle norme di verità diviene il punto/forza di pensiero, azione e legame sociale. I criteri veritativi oscurano le verità dell'anima e dell'esistenza e il potere di fascinazione e pietrificazione della moralità oggettiva attrae le persone e gli aggregati sociali nel mare calmo di un meccanismo etico di simmetrie e di principi simmetrici. Una razionalità funzionalista pervade l'etica e l'impregna di sé, prosciugando le sue sorgenti più vive. Qui punto di avvio e punto di arrivo sono riannodati:

l'uomo non si cerca, perché non sa più come trovarsi e non si trova, perché ha progressivamente perduto se stesso; o, almeno, dimensioni vitali della sua esistenza e della sua interiorità. Per dirla diversamente: qui il soggetto smarrisce la confidenza con la propria intimità e su questo smarrimento costruisce geometrie interiori funzionali che lo compensino della perdita e che, nel contempo, lo facciano dimenticare rispetto a essa.

Solo se questa perdita viene miniaturizzata, celata e dimenticata può darsi appagamento nella moralità sociale oggettiva. Anzi, l'uomo si sente pago e realizzato proprio in questa dimenticanza. A tal punto si sente smarrito e disorientato che fa di smarrimento e disorientamento la verità più piena della sua identità. Una condizione di tormento e di sofferenza viene, in questo modo, positivizzata e congelata in trame simboliche mutilanti. Nelle pieghe del dolore e del male, dell'oscuro e dell'ignoto cominciano a mancare i passi umani e il travaglio dell'esistenza si riverbera in paesaggi doloranti, perché mancanti del respiro della vita; del conflitto che vita e morte immettono nell'esistenza e nel tempo; dell'incertezza della felicità e degli aculei pungenti dell'infelicità.

Memoria e smemoramento, ricordare e dimenticare sono i nodi che tengono fortemente stretta la gola dell'esistenza, quasi fino a soffocarla. Ecco perché gli archivi della memoria non bastano più. In essi si deposita e si stratifica la dimenticanza attraverso cui ci allontaniamo dai centri propulsivi del tempo e dell'esistenza. Gli archivi della memoria, con i loro complessi procedimenti e le loro sofisticate classificazioni, costituiscono l'allenamento per il tramite del quale noi accendiamo a una corsa a ostacoli che ha nell'abbattimento dell'ostacolo, non nel suo scavalco, il suo più profondo motivo ispiratore. E l'ostacolo viene abbattuto in modo simbolico, col ricorso a complicate e articolate decostruzioni culturali. La "concettualità pura" ha stabilmente piantato le sue sonde nelle viscere dell'interiorità e dell'inconscio individuale e collettivo. Un processo a catena ha fatto precipitare i concetti e le astrazioni nella psicosomatica dell'individuo e

della società. Ormai, astrazioni e concetto costituiscono il bacino di carenaggio in cui le navi dell'esistenza riparano, per essere smontate e rimontate, rimesse a nuovo o demolite. Fasci di luce artificiale ammutoliscono l'esistenza, oscurandola. Artificialità è qui sinonimo non di creazione poetica segnatamente e irriducibilmente umana; bensì infeudamento delle facoltà e delle capacità del creare sotto le regole dei meccanismi e automatismi della moralità sociale quotidianizzata.

I confini dell'ignoto, dell'insondabile, dell'indicibile e dell'invisibile sono permanentemente presidiati, delimitando la zona *off-limits* oltre cui la moralità, l'interiorità, l'individuo e la società non possono e non debbono spingersi. La moralità è qui moralità dell'aldilà intrascendibile e le persone sono mosche cocchiere che, sovente, finiscono fulminate nella rete inzuccherata di trappole per l'anima. La concettualità pura si contamina di elementi volgari, entrando in contatto con i risvolti secolari e infardellati dell'esistenza; i tormenti e le caverne dell'anima e dell'esistenza si concettualizzano, avvolgendosi in un alone spiritualizzato che dovrebbe testimoniare della loro cristallina purezza e della loro tremenda serietà. Pensare e pensante si distinguono a malapena; anzi tendono furiosamente all'identificazione. Il pensiero è qui direttamente l'"io che pensa". Ed è ora l'"io che pensa" che proverebbe inconfutabilmente l'esistenza del pensiero. Su questo piano inclinato non vi può essere spazio che per una conclusione di questo tipo: al di fuori di ciò che assume l'"io che pensa" non v'è e non vi può essere pensiero. Esito che degraderebbe rovinosamente il cogito cartesiano. L'io che si relativizza come centro e confine del pensiero è, nel contempo, il tirannico demiurgo del pensiero. La tirannia sul pensiero è una sottoespressione della tirannia sull'esistenza e il tempo.

L'asservimento del pensiero al soggetto che pensa macula la regione chiave della conoscenza. Conoscenza è sempre conoscenza di un che *mancante* che, saputo, ci immette nella assenza. Noi attraversiamo il nostro presente, affondando nell'assenza, dandole un volto, una parola, una lingua e del-

le forme. L'attraversamento che ci conduce all'assenza e all'assente cambia il nostro presente, dalle sue più intime fibre. L'esistenza che più profondamente mi manca, che è assente, è la mia esistenza più autentica, quella cui somamente anelo. Ma per arrivare a ciò che mi manca debbo partire attraversando quello che sono e quello che ho: aprirmi un varco, un'apertura nel presente della mia esistenza. Io che cerco il mio "cuore segreto", cerco parimenti un altro io per la mia esistenza: un io più ricco e diverso; ma giammai un io rinnegante le mie origini e le mie radici, per quanto maculate e sofferenti possano essere state. Io che cerco me stesso e un altro io per me stesso, sto cominciando a cercare l'altro, senza nemmeno accorgermene. Un attraversamento dentro di me mi proietta verso un altrettanto profondo e travagliato attraversamento fuori di me.

Io che mi attraverso sono anche io che comincio ad attraversare il mondo mio e quello dell'altro: i limiti del mio mondo e del mio linguaggio non mi interdicono più il mondo e il linguaggio dell'altro. L'incontro con me e il mio linguaggio è il primo passo che mi mette in cammino verso l'altro e il suo linguaggio. La carnalità dell'intimità con me stesso non sarà mai interamente compiuta nel suo tragitto vitale, sino a quando non incontro il respiro e la parola della carne viva dell'altro. Ciò che penso e ciò che faccio, ciò che scopro e che non so è soltanto una particella infinitesima di tutto il pensare e il vivere, del pensato e del vissuto, del saputo e dell'ignoto. Non solo l'altro mi manca; ma io stesso manco a me stesso. Debbo, perciò, costantemente ritrovarmi e rifondarmi. *Attraversamenti* sono i passi del camminare, dentro e fuori l'anima palpitante di tutti i confini. La morale quotidiana è la forza d'inerzia che incolla questi passi su una superficie gelatinosa, su cui il cammino e il movimento sono possibili solo come effetto e proiezione del calcolo. Il presente calcolato è ridotto a funzione morale entro una pianificazione di comando sull'esistenza e sull'interiorità: questo è il primo muro che resta da abbattere e attraversare. Ma attraversando presenze e assenze, lasciandosi guidare dalle loro movenze e districandosi nelle avventure e nelle disav-

venture della vita che ci toccano come destino. Attraversare è qui vivere e ricordare. Come dice Nietzsche: quanto meno vivo, tanto più dimentico. Dunque: quanto più attraverso, tanto più non dimentico, in un insopprimibile gioco di luci e ombre. E questo è precisamente il gioco della mia libertà e della mia responsabilità. Gli attraversamenti solcano sempre l'esistenza e il tempo, le cose e gli uomini dal lato della responsabilità e della libertà. Essi conducono a incontri fecondi e veri unicamente se da ambo le (o più) parti si sta attraversando sotto il segno della libertà e della responsabilità. Ogni incontro è, così, cura estrema di ogni cosa; rispetto acuto e sensibile delle vite che si cercano e che entrano in contatto; autonomia e arricchimento del proprio destino; parto di verità e di intese più vibranti ed esaltanti. Ognuno vive con questo desiderio dentro di sé e lo porta in giro: spesso, senza saperlo; talvolta, rimuovendolo o reprimendolo; altre volte, infine, trasformandolo in un'ossessione furiosa che, anziché cercare il colloquio intimo e la confluenza di sentieri liberamente incrociandosi, vuole a tutti i costi imporsi e sovraimporsi a tutto il resto. Un pensiero e un'azione che non attraversano, ma che si arrestano o saltano o aggirano, tentano di calamitare attorno alla loro fissità tutto ciò che si muove intorno. Con tutto, allora, fanno attrito e urto e tutto fragorosamente contro di loro si frange, lacera e interrompe, come contro un duro scoglio pietrificato e raggelato da incrudelite tempeste marine. Libertà e responsabilità riportano continuamente verso l'impenetrabilità del fondo dell'esistenza, del tempo e delle cose. Dialogano con questo fondo, di cui si mettono all'ascolto, cercando di vederne le forme e le immagini. Il fondo è impenetrabile con un atto ultimativo e univoco, poiché contrappunto labirintico di passaggi, di segrete, di enigmi che convivono e collidono e che, nondimeno, ci attendono per essere interrogati e interrogarci. Anziché penetrare l'esistenza e il tempo con un atto di imperio, si può attraversarli; anziché violentarli, si può accarezzarli là dove il sangue scorre più caldo. I luoghi del mistero e della paura possono, allora, mutarsi nei luoghi dei miracoli. Si può essere intimi all'impermeabilità dell'esisten-

za, rinunciando a domarla: le ansie e gli scontri più cupi diventano qui appuntamenti di amore e di amicizia. Ma possiamo rinunciare a domare l'esistenza soltanto se riusciamo a parlarle con l'impenetrabilità della nostra vita.

La nostra verticalità cessa di essere un punteruolo con cui offendere; si sviluppa e lenisce in una proiezione premurosa e sofferente. La verticalità di tutto il resto non vogliamo tranciare, per costruirle e ricostruirle intorno tranquille e inanimate alchimie di potere. L'impenetrabilità del fondo dell'esistenza è verticalità e cura del tempo e del destino. Fuori da questa verticalità, se la riduciamo in brandelli, tempo e destino si induriscono, atrofizzano e banalizzano. Fuori da questo fondo la vita più segreta e preziosa delle cose soffre e languisce.

Noi possiamo portare alla luce questi fondali di plastica e terribile bellezza, di sorde e tremolanti paure solo se principiamo ad abitare il fondo dell'esistenza e del tempo col fondo della nostra vita. Da qui possiamo risalire alla luce. Una volta in superficie, nasciamo e rinasciamo. Un atto di nascita ha sempre bisogno di un grembo materno dentro cui essere custodito e da cui essere generato. Un ventre impenetrabile e inviolabile; materno proprio nella sua impenetrabilità e inviolabilità. È, questo, il ventre dell'inesprimibile, di cui occorre fare esperienza, più che tentarne la rappresentazione perfetta. L'espressione si va qui formando e cercando, a partire dal suo «disperato sforzo intorno all'inesprimibile»²; così come Ingeborg Bachmann argomenta del linguaggio. Nell'esprimibile, al di qua dei confini, il mondo e la vita sono disperatamente inspiegabili, incomprensibili e tiranni implacabili. Attraversando i confini, l'espressione fraternizza con l'inesprimibile. Direbbe Wittgenstein: lo mostra. Mostrato che è ai nostri occhi, ai nostri sensi e alla nostra anima, noi ne facciamo una radicale e inconfessabile esperienza. L'esperibilità dell'inesprimibile diventa l'oggetto immediato dell'elevamento dei nostri sensi e della nostra anima. Non alla ricerca del senso perduto dell'essere; bensì del senso più autentico dell'essere: quello che l'essere non ha mai avuto e che continuamente è stato sul punto di infran-

gere la pressione dispotica della storia e del tempo. Il senso perduto è perduto. È ritrovabile solo in un *altrove*, in un *mai prima* del tempo che recuperano nel loro sguardo e nel loro abbraccio il *sempre* che ha dolorato, sofferto e gioito e che soltanto una *svolta* può riafferrare e far ritornare. Una svolta di questo tipo è luogo privilegiato dell'elemento poetico e lungo i suoi sentieri scoscesi si consuma l'incontro solidale tra etica e poesia. Etica e poesia sono il terreno elettivo dell'inesprimibile, in cui l'indicibile si dice aldilà dei contrasegni linguistici in cui è compressa la parola. L'indicibile diventa un respiro, un'atmosfera, un silenzio che parla per immagini ed emozioni, sentimenti e passioni. La corazza della moralità quotidiana è finalmente mandata in frantumi. Da qui in avanti si può finalmente tentare di vivere eticamente e poeticamente. Da qui in avanti tutti i nomi diventano politicamente impronunciabili. Qui la politica deve fermarsi ed autolimitarsi: le sue maglie non possono sostituirsi alle maglie dell'esistenza; ma con loro possono comunicare. In questa distesa illibata, salvata alla politica e alla moralità quotidiana, le parole che la politica e la moralità quotidiana pronunciano sono le *parole di nessuno*, intermittenti e intercambiabili, proiezioni fungibili e ossificate. Equivalenze e solo equivalenze; fantasmi e solo fantasmi la politica può qui disseminare.

La politica qui può solo tacere. Deve tacere: direbbe Wittgenstein. Dove comincia il silenzio della politica, lì inizia il rumore vero della vita vera. Di questo rumore la politica deve tener conto. Come la poesia e l'etica debbono tenere in gran conto quei passi della politica che hanno premurosamente condotto fino a queste terre vergini. Passare da un continente all'altro del senso, da un alfabeto all'altro delle passioni significa far parlare tutti i linguaggi del corpo e dell'anima, del tempo e dell'esistenza, per non essere degli stranieri, quando attraversiamo i loro mille e svariati domini. Non è semplicemente il pensiero che qui passa oltre; ma la vita intera con tutta la sua corteccia e la sua polpa, i suoi nervi e i suoi umori, le sue speranze e le sue tragiche cadute. Questo flusso non è più un'altalena; bensì un cammino

che sa procedere, non più annichilito dall'ignoto, dal dolore e dalla felicità che ora aprono nuovi orizzonti. Dalle altalene si salta giù. Dal pensiero ci si ritrae. Dal cammino no; a meno che non si smetta di camminare. Ma, giunti a questo punto/limite, camminare è l'essenza quotidiana e, insieme, la prospettiva del vivere ed esperire, del pensare ed agire. Qui i suicidi, da quelli simbolici a quelli fisici, diventano altamente improbabili. Il pensiero non è più la pistola puntata alle nostre tempie, con noi pronti a premere il grilletto in ogni istante del tempo: un "colpo di testa" diviene un "colpo alla testa". Ancora più improbabili diventano qui gli omicidi, da quelli fisici a quelli simbolici. Chi non avverte più l'insopprimibile bisogno di uccidere se stesso, ancora meno sente sua la pulsione di uccidere l'altro. Chi non è più ossessionato dalla tentazione di uccidere l'altro, tanto più cura e alimenta la sua propria vita. Qui non solo tutte le prese si sfaldano, ma si generano e rigenerano tutti i punti di appoggio. L'appoggio da cui parte il ricominciamento. Da cui la vita si ritrova e ritesse la sua tela, tra gioire e patire, tra vivere e morire, tra libertà e servitù, tra infinito e povertà.

Attraversati questi confini, vivere non è più una colpa e il dolore non è più la pena che ci viene irrogata. Colpa e dolore sono depurati dal loro moralismo punitivo e asservente, per divenire poli dell'esistenza che si possono trapiantare e sanare. Non sono più duro scoglio; bensì travaglio della ripresa e del riscatto. Nutrimento per le nostre giornate e notti assonnate è quel cibo che giammai ci appaga, stancandoci e gettandoci nell'inerte e imbelles soddisfazione. Il nostro cibo più prezioso è quello che ci risveglia di continuo; che ci nutre e non ci fa mai sazi; che ci getta nelle braccia della notte, senza consegnarci agli incubi o alla dimenticanza; che ci fa innamorare senza farci tronfi nell'amore; che ci consegna al dolore senza farci disperare. È, questo, il cibo dell'incontro: dell'incontro con la linea più segreta della nostra vita; e tra la nostra vita e la vita altrui e di ogni altra cosa che ci circonda. Nostalgia del passato, nostalgia del presente e nostalgia del futuro si addensano in un crocevia fitto di connessioni e diramazioni. Così come la vita di ogni-

no si intreccia e distingue dalla vita dell'altro. Nostalgia dell'altro è anche nostalgia di sé. Così come la ricerca dell'altro è ricerca di sé. Il luogo in cui avviene un incontro è sempre il luogo in cui si è determinata una svolta; dove si è prodotto un sommovimento interiore e un passaggio si apre verso l'esterno. Fuori da questa svolta, fuori da questo sommovimento noi cessiamo di essere noi stessi, ci degradingamo e ci rechiamo offesa l'un l'altro. Dunque: non possiamo incontrare nessuno, perché stiamo perdendo noi stessi. Senza uno "scossone morale", la realtà non si incontra mai con un "nuovo linguaggio", ammonisce Ingeborg Bachmann. E i nostri linguaggi si impoveriscono e incanutiscono. Si ossidano, se noi non siamo attraversati da svolte; se non attraversiamo sommovimenti; se, attraverso interstizi, non ci disponiamo a trame di esistenza più fertili e creatrici. Se questi attraversamenti tra i dilemmi dell'anima mancano o ripiegano, siamo presi dalla nausea e tutti i linguaggi ci danno alla nausea. Con i nostri linguaggi, allora, riversiamo tonnellate di nausea sulla realtà, fino a trasformarla in un'immane entità nauseabonda. Ma la nausea è soltanto l'altra faccia del moralismo quotidiano. Niente più della serialità moralistica induce alla noia nauseata e nauseante; niente più di essa, al tempo stesso, tenta freneticamente di occultare la nausea con l'attivismo moralistico. Il sì e il no del linguaggio si deprivano, finendo terribilmente col somigliarsi, l'uno il ricalco di gesso dell'altro. I problemi del linguaggio qui si incontrano, anche loro malgrado, con i problemi della vita.

2. Regola e libertà: la via d'uscita dell'opera e la poesia

Il sì e il no alla vita e alla morte sono indicativi del difficile e complesso rapporto tra ogni essere umano e le sue opere. Osserva Canetti: «La cosa più difficile è trovare un buco attraverso il quale tu possa scivolare via dalla tua stessa opera. Tu vorresti essere in un mondo libero e senza regole, che non sia stato violentato da te. Ogni ordine è una tortura, ma l'ordine che stabiliamo noi stessi lo è più di tut-

to. Tu sai che *tutto può* quadrare, ma non ti lasci distruggere la tua costruzione. Potresti tentare di minarla, ma allora tu stesso vi saresti dentro. Invece vuoi essere fuori, libero. Nelle vesti di un altro tu potresti scriverci un attacco terribile. Ma tu non vuoi distruggerla. Vuoi solo trasformati»³.

Lo spasimo disperante, collocato alla sommità dell'inquietudine, sta nella ricerca di una via d'uscita verso la libertà, sottraendosi all'ordine sistematico e torturante dell'opera, dalla quale scivolare via attraverso una fessura. Questo stesso buco è opera, parte della tua opera che si prolunga anche contro se stessa e contro di te. La tua opera consiste nel volere un mondo libero e senza regole. Operi costantemente per la libertà e contro la regola. Eppure quanto più procede il tuo operare, tanto più rimani impigliato nel tuo ordine, quello che tu stabilisci violentando il mondo. Nella violenza fatta al mondo sta la tua affermazione. Ti affermi con un atto di violenza contro il mondo. Ma il mondo, ben presto, si vendica. Il suo ordine tende a fagocitare l'ordine interno e la libertà della tua opera. Sei costretto a difendere la tua opera. Una volta di più, devi difenderti dal mondo e da tutti quelli che attaccano o potrebbero attaccare la tua opera. Sei costretto, una volta di più, a difendere la tua opera. Tu stesso non puoi attaccare la tua opera, perché non puoi distruggerti con le tue mani. Sei in un vicolo cieco: la tortura del tuo ordine si somma e si mischia con la tortura di tutti gli ordini. Tu non vuoi distruggere la tua opera, dice Canetti; ma solo trasformarti.

Ma, a questo punto, come puoi trasformarti grazie alla tua opera? Qual è il distacco che qui emerge tra te e la tua opera? L'opera, a sua volta, quale trasformazione deve patire o gioire?

Il *buco* è l'opera vera: la via delle trasformazioni dell'opera, visto che il sentiero suo ammette sia la prospezione che la retrospesione. Tracciata una strada, non si potrà fissare mai il senso o i sensi in cui sarà, di volta in volta, transitata. Non solo l'ordine, ma anche la libertà è tortura. Non solo l'opera, ma anche tu sei tortura. La regola della tortura e la libertà della tortura sono le dure sporgenze contro cui ora ti

imbatti. La tua opera sfiora il peso della tortura; ne fuoriesce; ma la ritrova fuori. E fuori quello che di tuo trovi non era stato ancora tuo. È un altro te, sei un altro tu: entrambi compressi prima nell'ordine torturante del tuo operare.

Attraverso il buco tu ti distacchi dalla tua opera. Dopo esserne stato il genitore, ne vuoi essere il figlio. Come un pargoletto, vai alla ricerca di un mondo che ti ha generato e tu non sai ancora come e perché. Coltivi ancora l'ambizione e l'anelito supremo di generare mondi che siano altro dal mondo che trovi costantemente già bell'e pronto e che ti avvolge col suo carico di emozioni e coercizioni sentimentali. Sì, non vuoi distruggere la tua opera. Ma per il fatto che vuoi allargarla, allargando te nelle trasformazioni che dall'ampliamento derivano. La tua opera è anche il buco attraverso cui scivoli via da te, andando in giro per il mondo. Ma non sei propriamente tu a fare questo giro; bensì la tua opera. Tu sei, intanto, rimasto impigliato in qualche scoglio. La tua opera si distacca sempre più da te.

Ma tu sei più indietro? Oppure sei semplicemente in un altro luogo? Un altro luogo, tra te e la tua opera, che sta più avanti?

In realtà, l'avanti e il dietro sono uno il rovescio dell'altro. L'opera stessa ti ha rovesciato e tu, per il suo tramite, hai rovesciato il mondo, rimanendo senza opera. Questo vuole semplicemente dire che hai bisogno di un'altra opera, che non puoi fare a meno delle tue opere. Quelle che hai già compiuto non ti bastano. Hai incessantemente bisogno di crearne altre. Il fatto è che hai continuamente bisogno di stare nel mondo, per accedere al mondo e ad altri mondi; di rispingerti dentro le tue viscere, per accedere ad altri te. Un'opera è libera rispetto a te. Mano a mano che la costruisci, essa si emancipa da te, rompendo tutti i legami che la trattengono nelle tue orbite. Essa parla di te nel mondo e al mondo; ma parla anche di sé, negandoti. Ne sei lo schiavo, dopo esserne stato il padrone assoluto. Non ti liberi mai delle tue opere. Esse parlano di te come tu non riusciresti a fare mai, quanto più si distaccano da te. È d'altro che parlano. Dentro le tue opere tu sei come smarrito, confuso. Difficile

per te ritrovarti in esse. Arduo per gli altri individuarti. Eppure, è nella tua opera che tu a lungo hai soggiornato, come in nessuna altra cosa mai. Come solo nell'amata è possibile soggiornare di più. Ma proprio l'amata — e proprio per questo — è quella che più facilmente si scorda di te e si allontana dalle nidificazioni che tu hai sparso con lei alle radici più intime di ambedue. Taglia te alle sue radici, tagliando il legame che legava entrambi al mondo. Reclama la sua libertà: da te, dal mondo e da se stessa. Ella stessa rimane da sola con le sue opere, con la tortura del proprio ordine e della propria libertà.

Dentro l'amata tu sei come smarrito, confuso e nascosto, proprio mettendovi radice. La tentazione del distacco è la tentazione che in ogni istante l'amore gioca. Anche quando gli amanti non lo sanno. E non lo sanno quasi mai. Rimangono sospesi a mezz'aria, in bilico sul dubbio e attratti da certezze antiche, franate e disfatte, ma pur sempre "sicure". Un'opera è un'amante in miniatura. Celebra costantemente il rito dell'inizio e della fine di un amore. Attualizza il rito del distacco e, per questa via, quello del ricominciamento dell'amore in un altro punto del tempo e con un altro amante.

Gli amanti fanno sempre più fatica a ritrovarsi e a riconoscersi in tutti questi passaggi. Preferiscono, spesso, tornare indietro, ricominciare daccapo. Sperano, così, di rinviare all'infinito il momento decisivo degli appuntamenti cruciali, quelli che impegnano e responsabilizzano l'intera esistenza, foss'anche per un solo fuggevole animo. Oppure, quantomeno, essi sperano di giungere sufficientemente preparati e maturi a questi appuntamenti. C'è sempre qualcuno che si prepara veramente, per riuscire finalmente un giorno a valicare la barriera corallina dentro cui è rimasto troppo a lungo impigliato o rispetto cui ha semplicemente mosso in ritirata un tempo.

Ogni opera è anche un corallo che si aggiunge alla già nutrita barriera che si ha di fronte. Al tempo stesso, richiede di alzare la posta in gioco e incute il più sacro dei terrori. Sospinge imperiosamente ad andare avanti e ricaccia furiosamente indietro. Ogni opera, come ogni amante, è troppo

innamorata di sé. Teme l'opera successiva e le opere ulteriori. Ne teme la bellezza possibile, al cui cospetto la propria potrebbe sfigurare o scomparire. Non vorrebbe niente altro dopo di sé; esattamente come un'amante e specialmente come l'amante che abbandona. Ma pure è stata proprio lei a condurre il gioco verso quel punto. Il fatto è che nessuno è innamorata di lei come lei e, in pari tempo, nessuna è insoddisfatta di lei come lei. Solo un'altra opera — e un altro amante — può risolvere il dissidio. Tu devi accogliere anche questa sfida. Per te e nel tuo difficile rapporto con la tua opera, questo significa imparare a non avere paura di sopraffarti.

È rischiando di sopraffarti che impari ad avere cura di te. Nella cura di te un'altra opera e il bisogno di un'altra opera, un altro amore e il bisogno di un altro amore si costituiscono come possibilità radicalmente nuova e diversa. Nell'opera e nell'amore tu sei, ritorni e cresci. E non sai cosa sei veramente e verso cosa ritorni e cresci. Puoi, perciò, meglio riconoscere il tuo patire e gioire la vita, il tuo correre verso la morte. Niente può sbrindellarti per troppa felicità; niente può annichilirti per troppo dolore. Troppa felicità e troppo dolore fuoriescono dalla tua misura, dall'impronta digitale del tuo destino. In questi frangenti, sei in intimo contatto con dolore e felicità. Ora non li pensi più nella loro rozzezza ed elementarità. Nessun sentimento, per quanto intenso e angosciante, può ora farti clandestino a te e al mondo. Ora non puoi più permetterti di barare. La vita e il mondo sono infinitamente più grandi e seri di te. E pure tremendamente più semplici. Tu stesso sei vita in maniera semplice e grande. Contorcerti in inutili balletti non serve più.

Le tue opere ti hanno tirato fuori dalla tua tana. In nessun luogo puoi più nasconderti. Se lo fai, ora sai che stai barando. Se bari, stai facendo vincere le tue forze distruttive. E se nasconderti non è più possibile, come estremo rimedio ed estrema astuzia della menzogna, non ti rimane che dimenticarti di te stesso. Il buco attraverso cui scivoli via, allora, diventa progressivamente la voragine della dimenticanza. Si comincia col dimenticarsi di sé, per finire col di-

mentinarsi di tutto, stendendosi nel sudario addomesticato degli automatismi della quotidianità più servile.

Si disloca qui la suprema necessità della metamorfosi; di contro v'è il pensiero filosofico evacuante: «Ciò che mi ripugna nei filosofi e il processo di *evacuazione* del loro pensiero. Quanto più frequentemente e abilmente usano i loro termini fondamentali, tanto meno rimane del mondo intorno a loro. Sono come barbari in un nobile palazzo pieno di opere meravigliose. Se ne stanno là in maniche di camicia e gettano tutto dalla finestra, metodici e irremovibili; poltrone, quadri, piatti, animali o bambini, finché non rimane altro che le stanze vuote. Talvolta, alla fine, vengono scaraventate via anche le porte e le finestre. Rimane la casa nuda. Si immaginano che queste devastazioni abbiano portato un miglioramento»⁴.

Il pensiero che evacua il mondo è il pensiero che si sostituisce al mondo. Intorno al pensiero rimane soltanto il pensiero. Intorno a ogni cosa il mondo viene cassato a colpi di spugna, oppure assorbito in una costruzione concettuale e virata. È come ridurre un corpo carnoso, denso di nervature, muscoli scattanti, umori liquidi imprecisabili, a uno scheletro e successivamente dissezionarlo osso per osso, fino a ridurre le ossa stesse ad una poltiglia. Ridotte in poltiglia, risultano l'abitazione dell'uomo e l'abitazione del mondo. Dappertutto rimane la "casa nuda". Ma la casa nuda è l'abitazione che non c'è più. Quella che ha irrimediabilmente perduto i suoi abitatori e quella che è stata devastata dai suoi abitatori. Gli stessi abitatori, da nudi scheletri che erano divenuti, sono progressivamente andati trasformandosi in poltiglia. Le stanze vuote perdono porte e finestre. Porte e finestre perdono per sempre la casa. Le stanze svuotate non costituiscono semplicemente un appartamento evacuato.

Una linea, una cascata e un respiro di evacuazione si aggirano pestiferi e onnivori come un morbo. L'evacuazione ambisce a divenire la casa degli uomini e del mondo, non soltanto del pensiero. Il tremendo dell'evacuazione sta nel falsificare il *terribile* e il *sublime* della vita. Sta nel trasporli, così mistificati, in un laboratorio emotivo vitreo e in una tas-

sonomia cerebrale gelida. Nella provetta della simulazione e dell'artificialità tutto pare addomesticabile. Tutto ciò che di malvagio e di buono v'è nella vita e nel mondo viene devitalizzato. Lo scopo confessato è quello di pervenire a una situazione in cui vita e mondo non abbiano più ad aver paura della vita e del mondo. E gli uomini non abbiano più ad aver paura di se stessi e gli uni degli altri. L'evacuazione, col sublime, rimuove anche la paura. Il tremendo dell'evacuazione è che smette di essere *pensiero terribile, pensiero pieno di paure*. La paura non può travestirsi in magnificenza; in virtù che rimuove il terribile, la particolarità del male e del tormento, lo specifico gioire e godere che così visceralmente segnano il destino umano. La paura domina il terribile. Non resta che conservare la paura, impedendo che sia la dominatrice incontrastata e assoluta del terribile della vita. La paura della vita non può depravarsi e deprivarsi nella cancellazione della vita, sostituita da un'immagine sfocata, idilliaca o catastrofica qui importa poco. Avere paura di se stessi e degli altri non può convertirsi nell'eliminazione di se stessi e degli altri. Non si può fare a meno di cercare se stessi e gli altri: con paura, ma anche con benevolenza. Ciò accade nelle zone in cui ognuno vince la paura di mostrarsi per quello che è; prima di tutto, davanti allo sguardo dei propri occhi.

Vincere la paura non significa rimuoverla o sconfiggerla. Al contrario, il presupposto di fondo è che la paura è un sentimento inestirpabile e indomabile. Ma è sondabile, attraversabile. La vita è anche fare esperienza ininterrotta della paura. In larga parte, tale esperienza fonda la vita e la muta. Senza l'esperienza della paura, la vita sarebbe orrendamente mutilata. Non si tratta di convivere con la paura, come con un peso morto, del quale alleggerirsi gradualmente. Non si tratta di sopportarla, come si sopporta una croce, concependo la vita come il rientro del martirio dalla porta secondaria del sacrificio.

La paura va rovesciata come si rovescia un guanto e, quindi, calzata. Non è soltanto una minaccia; è anche una speranza. Non porta soltanto *oltre* l'umanità conosciuta.

Conduce anche *dentro* l'umanità conosciuta, dentro le sue cavità inaccessibili e verso le speranze più pure, innocenti e inconfessabili. Nella malvagità e nel terribile più si coglie l'impronta dell'umanità. Ed è nella malvagità che l'umanità più si cela.

Grandiosità e meschinità sembrano equipararsi e corrispondere. Di contro pare ergersi il grande assente: il bene, l'umanità buona, l'uomo buono. L'uomo cattivo diventa una figura univoca, polare e opposta all'uomo buono, altra figura univoca e speculare. L'uomo cattivo diviene un'affermazione esistenziale che schiaccia ed estirpa il bene: *una figura contro*, dunque. E, dunque, l'uomo buono non sarebbe altro che *una figura per*.

In realtà, queste figurazioni non sono altro che delle controfigure: nel pericolo e nelle difficoltà vengono chiamate a rimpiazzare gli attori veri. Per demistificare questo manichismo evacuante, utile ritorna ancora una volta Canetti: «Tutti i pensatori terribili che partono dalla malvagità dell'uomo possiedono un'immensa forza di persuasione. Suonano esperti, coraggiosi e veritieri. Guardano la realtà negli occhi e non temono di chiamarla per nome. Che non sia mai l'intera realtà lo si capisce solo più tardi; che ancora più coraggioso sarebbe vedere, in questa stessa realtà, senza falsificarla né abbellirla, il nucleo di un'altra, possibile in circostanze mutate, questo se lo confessa solo chi conosce ancora meglio la malvagità, chi l'ha in sé, la cerca in sé, la trova in sé: un poeta»⁵.

Un poeta cerca il male in sé. Cammina e sta nella malvagità. Il coraggio in più sta qui. Un poeta non si ferma alla malvagità dell'umanità, ma scende nell'abisso del male: il suo male.

Tuttavia, neppure questa è l'intera realtà. E nemmeno costituisce l'intera realtà della malvagità. Neanche al poeta è dato di insabbiarsi nelle paludi della coppia binaria male/bene, in cui ogni elemento è isolato allo stato puro contro l'altro.

La poesia riporta in superficie i cristalli del male del poeta. Il poeta non è altro che incarnazione, in atomi sparsi, del

male e del bene dell'umanità. Parlando dell'umanità, il poeta riconosce in essa i suoi propri mali. Egli è una costola cancerosa dei mali dell'umanità. La poesia è lo specchio in cui l'umanità, senza veli e senza belletti, può scorgere e penetrare la propria malvagità.

Il poeta è un atomo di sofferenza e la poesia incarna la malvagità allo stato cristallino: il poeta è un navigatore del male; la poesia, l'opera del male. Navigatore e opera stanno cercando il bene. Lo scandalo sta qui.

Riposto lo smunto armamentario della belligeranza, entrano in gioco le ragioni dell'alleanza nel cuore stesso del conflitto. Da qui uno scandalo ancora più grande: la ricerca delle ragioni del male nel bene e delle radici del bene nel male. Qui, al suo estremo grado di apertura, la realtà si compie. Il coraggio in più che caratterizza il poeta consta propriamente nel fatto che egli, nella ricerca dell'alterità, non smarrisce la solidarietà. Egli sa che male e bene sono dentro di sé e che l'uno è dentro l'altro e dentro la vita. Egli parla sempre bene e male di sé e dell'umanità, del mondo e della vita. Quanto più personale va facendosi il suo discorso, tanto più al fondo delle natalità comuni si spinge. Più gratta la scorza dell'invivibilità presente della condizione umana, più la sua vivibilità si ribella e cerca uno scampo. Più annega nel fondale olezzante delle offese e delle crudeltà, più si avvicina alle sorgenti arcane e luminose della vita. Più resta in superficie sulle acque su cui tutto pare risplendere e rilucere in eternità, più il suo disagio e la sua inquietudine crescono: insoddisfatto di una bellezza ridotta a geometria sterile e soffocante.

Ma gli umani, con le loro opere, cosa vogliono?

Avviciniamo queste feritoie dell'essere, passando per la tragica riflessione di Carlo Michelstaedter: «Ma l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di se stesso*: ma quanto vuole e tanto occupato dal futuro *sfugge a se stesso in ogni presente*»⁶.

Ogni umano manca a se stesso e vuole riacquistarsi, acquistando il tempo, attraverso le opere. Nel presente ciò è impossibile, poiché presente è mancanza. Fuggire da se

stessi e dirigersi verso il futuro, ha il senso di trovare nel futuro ciò che nel presente deve essere assente. Il possesso di sé, allora, è possesso del tempo; e del tempo futuro segnatamente. Le opere sono, appunto, l'impronta direzionale con cui noi muoviamo verso il futuro e ci ribelliamo al tempo presente.

Ma quando il futuro sopraggiunge, la condanna ad essere senza possesso di sé riprende il suo corso. Il futuro che si fa presente reintroduce la mancanza. Il presente che si fa futuro è l'incremento scalare di questa mancanza. Come uscire da questo sortilegio? Come rompere le barriere di questo "essere passivo" dell'agire che, in Michelstaedter, costituiscono il punto limite intrascendibile, l'orizzonte cieco dell'esistenza?

Un umano manca a se stesso, esattamente perché deve ritrovarsi. In ogni punto/tempo che si perde, si perde esattamente perché è da lì che deve iniziare a ritrovarsi e ricominciare daccapo. Lì, esattamente in quel punto/tempo, ogni perdita di sé deve prolungarsi nella ricerca di sé. Ci si può ritrovare, esattamente principiando a frugare il là e il dove in cui ci siamo smarriti. Ogni perdita diventa, nel pericolo, un acquisto. Nel rischio che risale e rimonta la perdita sta il gioco che dipana la vita.

Non può mai ritrovarsi chi non sa che si è perduto e che deve perdersi. Chi non regredisce ai luoghi della perdita, non può mai dischiudersi alla natalità dell'acquisto. La perdita del possesso di sé è il terreno d'origine in cui tempo ed esistenza si ribellano al dispotismo dell'io e delle sue egotiche costruzioni e decostruzioni culturali e simboliche. Chi vuole possedere sé, vuole possedere esistenza e tempo e, scottato da questo potere impossibile, riscrive lo statuto della condizione umana in termini di "agire dell'essere passivo". Ma in ciò che non si sa e non si possiede stanno le radici ultime della verità e del cammino dell'esistenza nel cammino del tempo. Chi non si possiede, non si possiede, poiché solo così può camminare nel tempo e nell'esistenza. Allora, il presente non è soltanto la gabbia che ci incarcera e ci rende impotenti, ma pure la fenditura attraverso cui scor-

re il tempo della nostra esistenza: in essa ritroviamo tutto il carico del passato e il futuro alloggia come potenzialità.

Le nostre opere custodiscono e curano il tempo dell'esistenza e si muovono non soltanto verso il futuro, ma anche, a ritroso, verso il passato. Inoltre, dimorano nel presente. Dal presente non solo fuggiamo o evadiamo. Il presente, più intensamente ancora, lo abitiamo. Le nostre opere sono anche case con cui abitiamo il tempo. Case che mettono solide radici e che si muovono col corso del tempo, nel corso del tempo viaggiando e mutando. "Possiede" veramente se stesso, chi rinuncia a possedersi una volta per tutte, rimanendo in eterno aperto e disponendosi alle aperture. Questo possesso è cura. È intimità con la propria anima e il proprio essere. Intimità che non cessa mai di aprire un colloquio tra l'essere dell'esistenza e l'essere del tempo.

Si appropriata di sé solo chi si apre e non cessa di aprirsi. Chi stronca e sana tutte le chiusure. Chi per una verità non rinuncia alle verità. Chi per le verità vere non rinuncia alla ricerca della vita.

Ciò che ci sfugge ci fa viaggiare e vivere. Ciò che non si lascia possedere come privata proprietà è il nostro alimento: è l'apprendimento intorno al tempo e all'esistenza o, meglio ancora, l'apertura del tempo dell'esistenza all'apprendimento. Ecco un che di completamente diverso dal saldo e forte possesso di sé, della cui mancanza si lamenta il potere impossibile sul tempo e l'esistenza.

Questo apprendimento è autodeterminazione dell'esistenza nell'autodeterminazione del tempo. Autodeterminarsi, dunque; non già possedersi e possedere. Avere rispetto dell'essere del tempo, dunque; non già dominarlo.

Le nostre opere ci insediano tra essere e tempo; e precisamente nell'insanabile differenza di essere e tempo. Questa differenza è attraversabile eticamente e poeticamente. *Vivendo* eticamente e poeticamente, l'abbraccio di etica e poesia ci restituisce come nostra prima grande conquista il respiro della differenza incolmabile di essere e tempo. Il movimento perenne di questo respiro ci mantiene in vita e dà un senso alla nostra vita.

Siamo gettati nell'incommensurabile differenza di essere e tempo e l'etica e la poesia costituiscono le sonde con cui ne facciamo esperienza. Il pensiero è rimando continuo all'esistenza; l'esistenza, a sua volta, è rinvio incessante al tempo. È l'essere che dà esistenza al pensiero e ai suoi spazi; come già assume Kierkegaard nella sua critica al pensiero sistemico-astratto di Hegel⁷.

È il tempo che dà temporalità all'essere, all'esistenza e allo spazio. Temporalità dell'essere ed esistenzialità del tempo: ecco i poli indecifrabili dell'angoscia del vivere. Essere, vivere, crescere, morire, cambiare: tutto pare un immane e frustrante non-senso. Kierkegaard di questa angoscia ha fatto l'esperienza più disperante: «Ficco il dito in terra per capire dall'odore in che parte mi trovo; ficco il dito nella vita, ma non odora per niente. Dove sono? che cosa vuol dire il mondo? che cosa vuol dire questa parola. Chi mi ha attirato qui e poi mi ha lasciato? perché non mi hanno domandato niente invece di mettermi senz'altro in fila come se fossi stato comprato da un mercante di anime?»⁸.

Qui l'esistenza cola a picco in un contromovimento metafisico e si configura come radicale allontanamento dalla metafisica. Questo contromovimento si smarrisce nella finitezza dell'interiorità e del mondo. Nella finità senza trascendimenti, tutto ritorna minaccioso e inspiegabile, disperato e senza senso: avvolto nelle sue stesse pieghe e con le sue stesse pieghe imprigiona tutto ciò che è prossimo e si approssima. L'interiorità si dispera e rimane senza orizzonti aperti. Si chiude e rinchiude; anziché dischiudersi, accingersi a un varco, a una fessura che mantengano desto e operante un trascendimento. Tra dentro e fuori una scissione totale. Fuori: i mercanti di anime; dentro: il veleno dell'introspezione.

La libertà soffre e la responsabilità è mutilata: la prima diventa una condanna e la seconda una pena infinita. Incomprensibilità e irrazionalità del mondo solo fino a un certo punto sono il saldo ancoraggio della mia libertà; da un certo punto in avanti si convertono in una catena al piede della mia libertà. La mia libertà si muove, sì, tra la materia e gli oggetti del caos; ma io ho anche la responsabilità di portare

la luce nella mia libertà, di recarle onore e giustizia. Ho la responsabilità di conferirle una misura, di attribuirle un contrassegno, affinché io riconosca me stesso nella mia libertà e tutto il resto nella sua libertà. Libertà e responsabilità fondano il movimento della mia tormentata autodeterminazione, tra la sovranità della mia interiorità e le tensioni delle mie trascendenze. Io sono sempre unità di interiorità e trascendenza; unità di conflitto e unità di solidarietà.

3. Lo spazio di mezzo: l'abbraccio di etica e poesia

Ciò che è oscuro dentro si chiarisce nel suo movimento verso il fuori. Ciò che è indecifrabile all'esterno si chiarisce nel suo movimento verso il dentro. La mia libertà è lo spazio di mezzo tra interiorità e trascendenza. Un trascendimento, a questo punto, può prendere origine nella mia stessa interiorità: nel senso che io vi sprofondo dentro, scoprendone le zone sorgive che mi sbalzano fuori, verso orbite sideralmente lontane. Una interiorizzazione, a questo punto, può inverarsi nella più estrema e pura delle trascendenze: nel senso che io scopro fuori di me, in universi infinitamente lontani, alcune delle origini vitali e nascoste del mio tempo e della mia esistenza.

Niente più delle "*Elegie duinesi*" di Rilke ha cominciato a solcare questo spazio di mezzo. Il dire etico/poetico, nello slancio tra interiorità e trascendenza, non cerca semplicemente i nomi. Ricerca gli atti di nascita, le zone emotive e gli approdi sovrastati da un cono d'ombra. Ribolle nei luoghi puri, non ancora contaminati dal cascame delle sovrastrutture. Non per restituirceli in forma di narrazione, ma per farli ritornare emotivamente, esistenzialmente e temporalmente: per farli camminare con i loro propri passi. Essi sono indicibili e nessuna parola può sostituirli. Possono vivere soltanto da se stessi.

Il fare del poeta e il dire del verso, il respirare dell'etica e i suoi sigilli di giustizia non costituiscono lo svelamento impo-
spossante di questi luoghi. Rappresentano, piuttosto, un riandare verso di loro e, al tempo stesso, un loro ritornare a

noi. Le "Elegie" di Rilke si situano nella zona mediana tra il nostro riandare verso quei luoghi e il loro ritornare a noi.

In questa zona mediana, ognuno inizia, discoprendosi lacerato. Frantumato: così come la realtà storica ha frantumato la condizione umana. Nelle "Elegie" ognuno comincia, scoprendosi orfano e mutilato. Non più (o mai più) "essere puro", "essere compatto"; ma essere contaminato e dimidiato che ha smarrito le sue origini e più niente sa delle sue mete. Il suo ritmo vitale gli pare spezzato. Come spezzato gli pare il respiro del tempo. Non può vivere e non riesce a morire. Non può amare e non riesce a soffrire. L'esistenza diventa un deserto immenso tra vita e morte, felicità e dolore: un enorme spazio vuoto di impossibile riempimento.

Tutto sembra cancellato da forze oscure, di cui si afferra solo l'impalpabile vuoto, la superficie vacante. Il tempo, in questo disperato inizio, ha smarrito il tempo; e la vita ha perduto la vita. La vita non c'è; e non c'è la morte. La felicità non c'è; e non c'è il dolore. Vi è una vita che sembra morte e una morte che sembra vita; una felicità che sembra dolore e un dolore che sembra felicità.

Esistere, morire, amare, soffrire sembrano ridursi a un esile filo di terreno friabile sospeso nel vuoto. Niente, al di fuori della ripetizione e dell'indifferenza, pare esistere nel tempo; niente, al di fuori di un senso vuoto di senso. Quasi che ogni cosa avesse rinunciato a se stessa, essiccata dall'invadenza e dall'assedio di tutte le altre cose, egualmente replicanti, eppure diverse. Il ricordo medesimo fa fatica a ricordare e quel che ricorda è talmente insignificante e smorto che, ben presto, nasce l'abitudine a non rammemorare. Non ricordare: questo diventa il ricordo.

Di questo senso di disperazione e di vuoto le "Elegie" costituiscono una delle più estreme esperienze. Esse ricuciono la retrospesione alla prospezione, per aprire entrambe alle fatiche del cammino. L'apertura è alle realtà che urtano dall'esterno e a quelle che premono dall'interno. Le scansioni temporali ed esistenziali si intrecciano. Il tempo non è più l'orologio dello spazio e lo spazio non è più la dimora del tempo.

Le concettualizzazioni semplici e sicure di una volta, le dialettiche più o meno evolute si sono perse in questo labirinto. Tutto pare smarrirsi e niente si riesce a conquistare. Fede, ragione e sentimenti crollano. Si sfaldano tutti gli appigli. Tutti i punti di riferimento cedono. Come vivere ancora? E cosa è diventata la vita? E con chi vivere? Chi invocare? Da chi farsi aiutare? Ma chi vorrà, mai, aiutare? E chi vorrà, mai, fare assegnamento su di noi?

Proprio qui riemerge la nostalgia per tutto quello accaduto in epoche arcane del tempo e del nostro vissuto e che sembra non poter più fare ritorno⁹. Solo dall'intrico della nostalgia la vita riaffiora. La vita di un ieri che sta cercando un suo oggi e i suoi domani; di un domani che sta cercando il suo oggi. Dalla strada di ieri e di oggi, dalla fedeltà viziata di un'abitudine riprende la tessitura del filo dei giorni:

Vedi, io vivo. Di che? Né infanzia, né futuro
vengon meno ... Innumerabile esistere mi
scaturisce in cuore .

(NONA ELEGIA, vv. 77-79)

Di che vivere, se non di innumerabile esistere? Un innumerabile esistere entro cui infanzia e futuro non vengono mai meno. Di che possiamo avvalerci, se non di un innumerabile esistere? Come dare noi, allora, affidamento a noi stessi e al mondo? Noi: padroni di casa del mondo interpretato, da rivedere ogni giorno. Il mondo interpretato: un'abitudine che si trovò bene con noi e rimase, non se ne andò.

Affidarsi è vivere innumerabilmente; sgretolare il vizio dell'interpretazione, il suo circolo chiuso sovrapposto alla vita. Circolo che si trova bene con noi, poiché ci riduce a interpreti viziosi. Espulsi dal mondo, lo recuperiamo soltanto riflettendo su di esso. Perduto l'attimo che scorre, la sorgente che ci origina e la meta che ci fabbrica, li recuperiamo e riacquistiamo, interpretandoli; quando, ormai, sono trascorsi, sfumati alle nostre spalle, avvolti in una coltre di nebbia enigmatica.

Non si è più abitanti di questa terra, di cui non cogliamo e accogliamo il respiro vitale. L'interpretazione ci restituisce una familiarità con essa; ma è scarto che subentra a un irrimediabile scacco. È essa stessa prolungamento dello scacco, se ci fossilizza in una trasparenza viziosa e indigente. Non siamo più di questa terra e questa terra non è più nostra. Le nature seconde e terza tentano di occultare questo divorzio e questa sfortuna: su ciò costruiscono le proprie fortune. Ci adattano e piegano a un completo snaturamento dei nostri impulsi più profondi. Ci costruiscono addosso vite artificiali e irrespirabili, come una convenzione che tenta di farci interiorizzare in eterno la perdita della terra e dei luoghi che abitiamo. Ci abitua a questo divorzio, facendolo divenire un'abitudine inestirpabile.

L'interpretazione, se si estranea da questo divorzio, diventa essa pure mossa aggiogatrice. Se, invece, vi rimane dentro e la ispeziona può ancora reintrodurre i luoghi, le ragioni e le possibilità della salvezza. Il divorzio con la natura e lo snaturamento della nostra vita e del tempo si trovano bene con le convenzioni quotidiane: con loro, replicano la scissione tra infanzia e futuro, interiorità e trascendenza. Ogni scarto è, in questa situazione, solo zavorra pesante e non anche occasione, *chance*. L'artificialità spoliatrice delle interpretazioni e delle convenzioni investe su questo divorzio originario, replicando l'impossibilità stessa del vivere e del morire; restando perpetuamente fedele a se stessa. Cosa, infatti, vi è di più "fedele" della convenzione che replica se stessa? E cosa più della replica riproduce su scala crescente la convenzione? La reiterazione è il "vizio assurdo" della fedeltà: lo stravolgimento della fedeltà. Questa fedeltà viziata allontana dal mondo vero e dalla vita vera, avviandoli verso un crocefisso senza resurrezione.

Mondo e vita vengono trasformati in uno scarto replicato viziosamente e innumerabilmente. Vanno comprimendosi sempre più in basso ed estendendosi spettralmente sempre più in là. Non sono mai anche qui, nel presente. O sono sotto o sono aldilà. Rimangono prigionieri in un'infanzia lontana, in un futuro immemorabile che, insieme, non vengono

mai meno e non sopraggiungono mai. Non tornano e non nascono; non rinascono e non vivono; non riescono a morire e non scorrono.

Tra infanzia e futuro il tempo e lo spazio si sono smarriti, come abrogati dall'invisibile mano crudele delle replicazioni quotidiane che macinano gli umani e tutti i sentimenti. Il presente si è fatto un ingranaggio catastale che rinnova i suoi sterili ritmi: un nido asettico, in cui gli esseri umani depositano uova di ghiaccio.

La terra non solo resta orfana dei suoi Dèi, ma non riesce più a parlare nemmeno agli umani. Resta muta e, per gli umani, diventa invisibile. Si protegge e si dispone al riscatto possibile, per reintrodurre le possibilità abrogate della rinascita.

Non resta che attendere che nello spazio dello spettacolo delle replicazioni quotidiane si compia il cerchio della piena evoluzione. Aspettare è vedere questo evolvere pieno. E c'è sempre da vedere, farsi tutt'occhi. C'è sempre da concedere spazio e tempo a ogni cosa, affinché entri liberamente in scena e percorra tutto intero il suo ciclo vitale. Qui è possibile cogliere, in flagranza, la stessa scena delle corrispondenze che si sviluppano tra le maschere della replicazione, nel loro affinarsi e nel loro compiersi integrale. Quando e dove la vita si fa scena senza residui, non resta che uscir fuori, per fermare fuori dalla vita mascherata di tutti i giorni ciò che veramente vive e che si era veramente disgiunto, non facendosi più vedere.

Salvando la vita, salviamo noi; salvando noi, salviamo lei. È da questa vita che rinasce la vita. Qui le maschere combaciano tutte perfettamente. Tutti i volti, allora, possono essere scorti. Tutte le maschere cadono da sole: è uno sguardo attento, è il fluire dei problemi veri della vita che le strappano, oppure le perforano. In un luogo compiuto in cui la non-vita si fa perfettibile quotidiano, le maschere crollano e si ritorna a vivere veramente. Qui origine e meta ritornano a respirare la stessa aria e a spaziare nello stesso orizzonte. Da qui si riarticolarono e disgiungono di nuovo. In un luogo in cui la vita, ormai, non è più vita, la vita ritorna e noi stessi

ritorniamo in intimità con la nostra interiorità e il nostro destino.

Aldilà della vita che si guasta ogni giorno, ciò che con più forza riaffiora è il suo aldiquà e le sue linee di camminamento più trasecolanti e pure. E noi siamo qui fin dall'inizio e lo scopriamo solo alla fine di un ciclo dell'esistenza:

stavamo lì in uno spazio di mezzo tra mondo e balocchi
in un posto che fin dall'origine
era creato per un evento puro.
(QUARTA ELEGIA, vv. 73-75)

L'abbraccio di etica e poesia è lo spazio di mezzo tra infanzia e futuro, in cui tutto è creta per eventi puri, formatisi nell'inesauribile lotta che attraversa i miasmi e le macerie dell'esistenza e del tempo. Accostamento ed entrata nel mondo vivo e nella vera vita sono inestricabilmente attraversamento e congedo dal mondo delle maschere e dalla vita in maschera. L'attesa è anche qui preparazione, lotta, speranza: annuncio dell'alba dalla soglia di un fosco tramonto.

Il mondo e le stagioni della vita si danno perpetuo appuntamento. Noi stessi procediamo attraverso appuntamenti: fissati, preparati o mancati. Chi rimane senza appuntamenti, oppure omette di fissarli è condannato a una somma sfortuna: dietro l'angolo lo aspettano la tortura dell'appagamento e la pena della disperazione.

Lo spazio di mezzo è il posto degli appuntamenti. Ma il posto degli appuntamenti è anche il luogo dei riconoscimenti. Ognuno si riconosce, incontrando. E incontrando si fa riconoscere. Servono linguaggi atti a incontrare; servono sentimenti e moti nuovi. Incontrando, ognuno esce dal proprio limite: si libera. Ogni riconoscimento di sé è liberazione da sé: ecco il filo di rasoio su cui cammina la libertà. Questo il difficile transito che riconduce la responsabilità alla libertà. Nei mondi delle replicazioni dello spettacolo, gli incontri e gli appuntamenti sono abrogati, attraverso una decretazione

oggettuale che trascina l'emozionale nel mare morto dell'uniforme.

In questo dominio di coincidenze ed equivalenze, le abili simmetrie del *plusvalore etico* passano, senz'altro, all'attacco: pianificano morti e omicidi. E lo fanno con maestria, in silenzio, con procedure capziose, con mosse invisibili, ma efficaci, lentamente e inarrestabilmente, senza far uso di armi di offesa palesi. I delitti delle convenzioni morali sono i più pericolosi ed efferati, i più perversi e diffusi. Nondimeno, assai difficilmente i singoli e le collettività ne hanno e ne assumono coscienza. Il carattere omicida della moralità quotidiana si territorializza nel pre-conscio individuale e collettivo e si maschera come genetica della "difesa" e della "pace", tanto nell'interiorità quanto nell'esteriorità.

Il difforme e l'altero, ancor prima di essere visti e toccati, vengono condannati senza appello. Non tanto il "diverso" — poiché la valutazione sulla diversità richiede già un razionale e coerente "giudizio di valore" — finisce qui come bersaglio di questo tiro incrociato; quanto l'alterità che sentiamo come minaccia esterna e l'Altro che ci è prossimo come presenza arcana, misteriosa e straniera. Qui la condanna ha la specifica funzione di anticipare e, in un certo modo, aggirare e neutralizzare il "giudizio di valore", per modo che nel "foro interiore" non si dia nemmeno la più remota possibilità del "contraddittorio".

Moralità universalistica e scambi universalistici presiedono alle prassi emozionali e legiferanti della moralità quotidiana, estirpando la possibilità del "contenzioso emotivo". Il pre-giudizio diviene il giudizio; o, meglio: il giudizio è inizialmente e finalisticamente inappellabile. Un procedimento di tal fatta entra in contatto e urto con le ragioni dello spirito e delle disposizioni emotive e sentimentali. Più precisamente: il farsi del pre-giudizio immediatamente giudizio performativo inappellabile si esplica proprio come manipolazione dello spirito, dei sentimenti e delle passioni nel precipizio della cattività.

Per avere ragione del pensiero, la moralità quotidiana deve manipolare il pensiero; per aver ragione dello spirito,

deve manipolare lo spirito. I primi e più abbruttiti schiavi della moralità quotidiana sono, pertanto, i suoi creatori, i suoi pianificatori, i suoi gestori e i suoi custodi. La servitù alla moralità quotidiana mette in mostra le condizioni di schiavitù entro cui si dibatte la loro esperienza del tempo e dell'esistenza. Essi sono, nello stesso attimo, tiranni e schiavi. Possono affrancarsi dalla loro propria schiavitù solo se muovono contro la tirannia che esercitano contro se stessi e gli altri.

La tirannia esercitata in nome della moralità quotidiana e delle convenzioni sociali è il sintomo della più grande malattia morale e di un lacerante disagio esistenziale: chi è afferrato da questi tormenti appende la sua vita a una spada e, con questa, assale e violenta tutto ciò che lo circonda: la sua vita e la vita degli altri. Stragi e massacri vengono perpetrati in silenzio, in assoluta indifferenza. Secondo le regole della moralità quotidiana, questi massacri sono la "normalità": non costituiscono materia di scandalo. Quando questa "tranquilla" *routine* viene traforata da eccessi di ferocia, la moralità quotidiana interviene, nascondendo e rimuovendo il tutto, con depositi di massicce menzogne emotive. È, così, che moltissime persone, come ci ricorda Ingeborg Bachmann, "non muoiono ma vengono assassinate". Il fatto è che: «I delitti che hanno bisogno dello spirito, che turbano il nostro spirito e meno i nostri sensi, quelli insomma che ci toccano più profondamente, avvengono senza spargimenti di sangue, e la strage si compie entro i limiti del lecito e della morale, all'interno di una società i cui deboli nervi tremano di fronte agli atti belluini. Ma non per questo i delitti sono diventati meno gravi, essi richiedono soltanto una maggiore raffinatezza, un diverso grado di intelligenza, e sono spaventosi»¹⁰.

La forma più raffinata di questo genere di omicidi è di una semplicità stupefacente: lasciar sola una persona, facendole gravare addosso tutto il peso della sua propria vita, del suo isolamento e della sua disperazione. L'indifferenza, in questo caso, è come una trivella che scava e devasta nel profondo, fino a farlo deflagrare o completamente inaridire.

Una volta precipitati in questa voragine, si è abbandonati a se stessi. A questo terminale, l'alternativa più probabile si gioca tra due possibilità terribili: o diventiamo assassini o siamo assassinati. E assassini anche di noi stessi; e assassinati anche da noi stessi. Replichiamo la cecità e la sordità delle convenzioni quotidiane; ci lasciamo morire e scariamo violenza sorda fuori di noi.

4. Le dissonanze dell'opera: tragico e moto utopico

Qui, tragicamente, possiamo morire anche per "eccesso di interiorità"; ed è sempre la sovrabbondanza interiore che la moralità quotidiana uccide. La tragicità della nostra condizione, a questo punto, si pone capziosamente in comunicazione con il carattere tragico della moralità quotidiana. Solo che qui la tragicità della nostra condizione è irreparabilmente distante dalla tragedia, così come sentita, patita, espressa e rappresentata dai Greci.

L'eccesso di interiorità della tragedia greca mira all'estremo della purezza; anche se, proprio all'estremo di ciò che è puro, fa fatica a distinguere la purezza¹¹. La via della purezza e della "retta verità" sono presenti «soltanto nel sentimento e non per la conoscenza»; per essere conoscibili, non possono che scindersi «nell'eccesso di interiorità, dove gli opposti si scambiano»¹². Al centro di questa dialettica vivente «vi è la lotta e la morte del singolo, quel momento in cui l'organico depone la sua egoità, il suo esistere particolare, che era diventato un estremo, l'aorgico depone la sua universalità, non come all'inizio di una mescolanza ideale, bensì in una battaglia estrema e reale»¹³. Il personaggio tragico, dunque, è qui «il tentativo di risolvere i problemi del destino»; il che ha una necessaria e terribile conseguenza: «colui che apparentemente risolve il destino nel modo più completo, si presenta anche nel modo più appariscente come vittima, soprattutto nella sua transitorietà e nel progredire dei suoi tentativi»¹⁴. Laddove l'enigma del destino appare compiutamente risolto, là subentra la necessità della fine¹⁵.

Come Empedocle: l'uomo vivente nella retta verità «sente che quanto più realmente esprime l'interiorità tanto più sicuramente perisce»¹⁶. Può salvarsi, distaccandosi di nuovo dalla "massa", a cui ha mostrato la tremenda bellezza e il terribile sgomento dell'unificazione di arte e natura, finito e infinito, amore e trasecolamento, oggettuale e soggettuale. Ma, così, rischia egli stesso di perdere quest'esperienza unificante e di confinarsi in uno degli opposti: l'interiorità può essere qui un esilio; oppure si è direttamente esiliati dalla "massa". Il tragico dei personaggi tragici e degli uomini e delle donne che cercano di vivere nella retta verità (del retto orizzonte) è proprio questo: nell'autolimitazione del proprio destino, proprio laddove esso pare supremamente compiersi (quale lacerante paradosso!), non fanno che prolungare, nel buon esilio della propria interiorità, i tentacoli della moralità quotidiana a loro esclusivo danno. Per salvarsi, sono costretti a ritrarsi dalle sofferenze unificanti e dal tormento; ma in questo riparo costruiscono il loro tramonto e la loro autodissoluzione.

L'eccesso di interiorità si muta in carcerazione dell'interiorità. E incarcerare l'interiorità è proprio l'obiettivo strategico delle convenzioni morali e sociali. Il tragico di chi cerca di vivere nella retta verità sta nel destino di vittima che incombe sul suo capo e da cui, tragicamente, non riesce a prendere commiato: per vivere nella purezza, si espone al rischio di lavorare alla propria fine. Quanto più procede verso questa fine, tanto più la "massa" lo isola, recinta e dimentica.

Prendono qui luogo due movimenti intimamente collegati: di nuovo, un umano o uccide o si uccide. L'essenza più vera e tormentata del tragico sta nel suo essere mancante della passione della costruzione: nella sua incapacità e impossibilità di distaccarsi dalla propria fine, rielaborandola. La morte è qui solo e unicamente fine; non mai passaggio, non mai inizio. È la passione della costruzione, è l'apertura disincantata al mondo e alla vita che possono rielaborare la morte che compare non più soltanto come porto, stazione terminale dell'esistenza; ma anche come parto, inizio nuovo

del mondo e della vita. Parto e inizio che procedono alla ricerca di unificazioni più intime, più intimamente ancora solcando e attraversando le opposizioni.

L'interiorità, allora, non è più soltanto esilio; ma anche libertà; il mondo, allora, non è più soltanto limite, ma anche responsabilità. I luoghi di tutte le unificazioni sono anche i luoghi di tutte le scissioni. Di ciò occorre fare suprema esperienza col sentimento. È, soprattutto, qui che afferma la sua sovranità l'esperienza del sentimento, in luogo dell'esperienza razionale della conoscenza. Non che i sentimenti non "conoscano" e non possano "conoscere". Tutt'altro. Ma essi non confinano mai il conoscibile nel conosciuto e non riducono mai un opposto all'altro; come, invece, può capitare e capita alla razionalità del calcolo, alle logiche incumbenti del discorso razionale e al manicheismo delle convenzioni morali. Nell'esperienza del sentimento, la morte del singolo non è soltanto trauma irreparabile, ma anche trasformazione: i sentimenti sono il terreno elettivo della metamorfosi. Il carattere più tragico delle tragedie sta nel loro essere deprivate del momento e del movimento della rigenerazione e della metamorfosi. Nella tragedia, i mutamenti fissano irreparabilmente l'incedere della disfatta, il suo approssimarsi letale e fatale. Staticità e prevedibilità sono gli assi intorno cui essa ruota: quanto più ribollono le passioni e si acutizzano i tormenti, tanto più il tono e l'azione della tragedia cadenzano i movimenti della fredda e implacabile necessità. Tutto è articolata e congegnata preparazione, affinché l'esito finale della morte si compia, in maniera implacabile: in esso ogni inizio trova la dimora ultima e intrascendibile. Ma, dice Hölderlin: la dissoluzione deve essere sentita mediante l'unificazione, piuttosto che l'unificazione attraverso la dissoluzione¹⁷. Ecco che, dunque, il movimento della metamorfosi (unificazione/dissoluzione/unificazione)viene ripristinato nella sua verità e passionalità. Ecco che, dunque, il movimento devastante della tragedia (dissoluzione/unificazione/dissoluzione) può essere purgato dei nuclei autodistruttivi che lo dissolvono, sospingendolo verso una forma di accecante calcolismo delle passioni.

Le tragedie di Sofocle rivestono per noi (come già per Hölderlin) un interesse decisivo, proprio perché in esse il movimento della metamorfosi non soccombe per intero di fronte al movimento dell'autodissoluzione tragica: una sovrumana compostezza non smette mai di colpire la nostra anima, proiettandola verso la misura del trascendente, ben oltre la tragicità che ripiega e soffre, incatenata e incatenandosi. Il movimento della metamorfosi, così come Antigone di fronte al rimprovero di Creonte, non smette mai di cercare "altro costume", altro pensare, altro vivere; non si lascia aggiogare al costume, al pensare e al vivere già dati. Ma dell'ordine del già dato occorre tener radicalmente conto: non soltanto perché "forse i morti hanno altro costume" (Antigone); ma perché, forse, soprattutto i vivi hanno bisogno di "altro costume".

La trasgressione non basta; occorre la metamorfosi. L'onore dei morti non basta; occorre la cura dei vivi. La trasgressione e la decomposizione non possono mai essere fini a se stesse: sono sempre ingresso in qualche cosa di vivo, radicalmente nuovo e profondamente vivente. L'autodistruzione principia esattamente nel momento in cui questa ulteriorità di passaggio, questo ingresso nel nuovo vengono tranciati e occultati; oppure mascherati.

In una lettera a Ebel del 10/1/1797, Hölderlin esprime con grande limpidezza questa dialettica: «E per ciò che concerne la situazione generale, io ho una consolazione, che cioè ogni fermentazione e dissoluzione deve necessariamente condurre o all'annientamento o a una nuova organizzazione. Ma l'annientamento non esiste, quindi la giovinezza del mondo deve rispuntare dalla nostra decomposizione»¹⁸. Se, però, esperiamo la nostra fine come morte che prepara e rende possibile una rinascita, in una più grande unificazione abitata da più laceranti dissoluzioni. Emblematici sono i bellissimi versi dell'"*Empedocle*":

Con la morte ritorna all'elemento
Dove per una nuova giovinezza

Come in un bagno si ristori. Agli uomini
La grande gioia è data, che in se stessi
Trovar la forza di ringiovanire.
E dalla morte purificatrice
Che hanno scelta essi stessi a giusto tempo,
Risorgono come Achille dallo Stige
Invincibili...
...i popoli¹⁹.

La metamorfosi, direbbe Hölderlin, è il testo delle dissonanze: spartito in cui l'architettura dell'insieme non interdice ritmi e spazialità tonali che si distaccano dal motivo musicale centrale e, per questo, lo arricchiscono e coronano nella sua identità e nella sua unità complessiva. Vita e morte, arte e natura, finito e infinito sono in rapporto di dissonanza reciproca: unità e unificazione non sono mai armonia pacificata e allineamento monocorde.

Il suono della vita e della morte, di finito e infinito, di arte e natura procede attraverso dissonanze: il campo aperto dell'unificazione delle dissonanze costituisce il senso più profondo del fluire del tempo e dell'esistenza. Nell'eterno e sempre vario suono delle dissonanze risiede la forza del ringiovanimento e della purificazione. Nelle dissonanze, oltre il limite spaziale ed emotivo del tragico, purezza estrema ed estrema empietà, libertà estrema ed estrema servitù, pur non cessando di mescolarsi intimamente, ritornano ad essere distinguibili. Lo sguardo e il cuore della retta verità ritornano a distinguerle, facendo ricorso all'energia riposta e ringiovanente dei sentimenti. Il sentimento del tempo si mostra in tutte le sue cicatrici e con tutte le sue fresche e sanguinanti ferite; ma anche con la sua inafferrabile propulsione di purezza creatrice, consapevole dei precipizi su cui resta da camminare.

Ma in che misura e modo la soluzione hölderliniana del problema del tragico può essere ancora la nostra soluzione? Cosa resta del tragico in questo spazio/tempo della storia?

Non possiamo che partire da un'evidenza inquietante: l'i-

neluttabilità dell'esito catastrofico della fine non si presenta più come ferrea necessità del fato; piuttosto, la minaccia della morte e della dissoluzione diviene un fantasma. L'esistenza e il tempo sono costantemente minacciati da fantasmi. Su questi fantasmi l'assialità delle convenzioni morali fa particolarmente presa.

Questo uno dei motivi di fondo che fa emergere la crisi della condizione contemporanea come crisi della comunicazione e crisi del linguaggio; già a partire dalla consapevolezza dello Hofmannsthal de "*La lettera di Lord Chandos*"²⁰.

Comunicazione e linguaggio incarnano il *già fatto* dei "commerci" della storia e delle convenzioni morali: merci preconfezionate e consumate come spossamento ed estenuazione del sentimento e dell'intelligenza. Linguaggio e comunicazione come merce specificamente prodotta dalla moralità quotidiana indicano un allontanamento irreparabile e bruciante dai centri propulsivi e dalle sorgenti dell'esistenza e del tempo.

L'impovertimento dell'esistenza del tempo e del tempo dell'esistenza ha questa porta di ingresso principale. Far incontrare qui, in questo spazio vuoto e impoverito, etica e poesia è come disegnare le linee di un paradigma dell'impossibilità. Il quadro risulta meno drammatico ove si interponga, a questo snodo, l'azione di un terzo elemento raccordante e, insieme, dissonante. Un elemento che sappia abbinare alla passione della costruzione lo scatto della decisione; alla forza del sentimento, l'esperienza che apre ai fondali del mondo e della vita. L'abbraccio di etica e poesia deve essere intercomunicato dall'utopia, la quale costituisce il "terzo elemento" di cui eravamo alla ricerca.

L'utopia veste qui i panni della forma più nobile della metamorfosi ed è espressione più duratura della dignità umana. Essa qui rimane non-luogo, poiché l'indicibile e l'illimitato non costituiscono le topologie del conoscibile. L'esperienza dell'inesprimibile non è genericamente il non-luogo; ma precisamente un sentimento, come l'infinito bruniano e leopardiano. I luoghi del sentimento e dell'indicibile sono i luoghi dell'etica, della poesia e dell'utopia. Nella loro veste di

merci, comunicazione e linguaggio scindono la relazione tra etica e poesia e, mancando l'intercomunicazione dell'utopia, non riescono a dire più nulla di veramente vivo. L'etica è stravolta nelle forme vili e servili della moralità quotidiana; la poesia è stravolta e distorta in estetica del vuoto. Ed è a questo crocevia che si finisce col non credere più in niente: non all'amore, non all'avventura, non all'ignoto, non all'amicizia. Sarebbe, ormai, troppo tardi, per vivere ancora, innamorarsi ancora, comunicare ancora. Sarebbe irrimediabilmente finita l'era dei miracoli, poiché è sopravvenuta (ed è intrascendibile) l'epoca della miseria.

Chi ancora vuol vivere e non si rassegna alla morte inane; chi vuole ancora innamorarsi e amare e non cede ancora all'indifferenza e al cupo furore sarebbe niente altro che la prova testimoniale dell'assurdo. Chi non accetta le follie del ripiegamento e della scarnificazione della vita sarebbe un folle, perché ora la vita sarebbe proprio queste scarnificazioni e questo ripiegamento.

Le convenzioni morali convertono in fantasmi le istanze utopiche che ribollono nella vita, come la tensione a innamorarsi, amare e dialogare. Vivere ora, persino nella più elementare disposizione sentimentale, diventa un moto utopico. Etica e poesia possono ritrovare la vita, cantarla e rispettarla, transitando per il sottosuolo e le vette dell'utopia. Nelle lande della sventura, ricomincia l'avventura umana. Il sentimento dell'utopia ci intimizza col dolore e col torto che si mostrano come impedimento del retto e del bello.

Non più dalla condizione di *vittima*, come ancora nella tragedia, guardiamo la realtà delle cose e lo scorrere dei sentimenti; bensì da quella della *sventura*. Chi, fino in fondo, si riconosce nella posizione di sventurato, escluso e altero in confronto alle banalità quotidiane riacquista il sapore delle verità del mondo e della vita. Il sentimento dell'utopia aggira e squarcia gli idoli di cartapesta del "teatro morale" quotidiano e si conquista i sigilli di giustizia dell'etica e il canto trasparente e immortale della poesia. Tutto ritorna a pulsare e la vita scorre calda e fluente fin sopra le superfici, con le sue verità e i suoi misteri. Il sentimento dell'utopia,

incontrandosi con l'etica e la poesia, muove dall'infelicità e dalla miseria della condizione umana; ma, sbrindellate le menzogne che fanno dolorare l'esistenza, riconduce l'infelicità all'abbraccio con la felicità e la miseria all'abbraccio con l'abbondanza.

Il sentimento dell'utopia è sentimento dell'amore. E l'amore, come spiega Diotima a Socrate, è figlio di povertà e abbondanza e, dunque, sta sempre nello spazio di mezzo tra mortalità e immortalità (SIMPOSIO, XXI-XXLX). Nello spazio di mezzo stanno il bene, il giusto e l'amore: tra Dèi e miseri mortali. Ma tra Dèi e mortalità, lo spazio è continuamente rimosso e smosso.

Noi siamo insopprimibilmente tentati di rifuggire le zone d'ombra, poiché le colleghiamo direttamente e univocamente alla morte, alla perdizione e all'aggiornamento. Dovremmo, invece, lasciare nella nostra anima libero il passaggio alle ombre, per entrare in contatto con quello che dietro di loro si cela, ci angustia o ci può allietare.

Un uomo e una donna sono più che uomo e più che donna; non per questo possono diventare Dèi. Nello spazio di mezzo, ogni uomo e ogni donna è *più che un Dio*; gli Dèi non possono conoscere l'amore; un uomo e una donna sì. La bellezza sublime e immortale non la racchiude un Dio; ma un uomo e una donna che stanno in mezzo tra miseria e abbondanza, finito e infinito. Tutti i luoghi sono qui i luoghi della bellezza e dell'amore.

Ciò che nemmeno un Dio può, tanto più non è concesso all'Angelo. L'Angelo dell'Innocenza e della Purezza della Vita niente sa del Mondo e della Semplicità. Deve correre in suo soccorso il misero mortale. L'Angelo rilkiano non è mai stato fanciullo, né vecchio. È sempre stato così come è. Non ha infanzia, né futuro. Non invecchia, ma nemmeno ringiovanisce. Nella sua perfezione rarefatta, non conosce la semplicità e le cose mortali. Non è la salvezza degli umani, né forma salvifica. Non è Angelo della Vendetta, né Angelo della Liberazione. Nella sua infinità, pare quasi un abitatore umano dei Cieli: un leggiadro ricalco simmetrico della finitezza dei mortali. Non può correre in aiuto dei mortali; né ascoltare le

loro lamentazioni o il loro odio. Con le sue ali, cavalca un raggelante spazio siderale.

L'Angelo rilkiano è l'infinita potenza dei Celesti che mai può trovare dimora nel mondo dei mortali. È un semidio altero che tutto può e niente riesce a fare, perché la sua potenza infinita è estrema, se non sublime, finitezza: essa è tanto assoluta da sconfinare nell'impotenza assoluta, ancora più zavorrante della finità dei mortali.

Chi tutto può, in realtà, non può mai niente. Non conosce la fatica del nascere e del morire, del soffrire e del disperarsi. Per l'Angelo rilkiano, la possibilità di ritorno sulla terra è definitivamente perduta. Solo in un'infanzia del tempo, ormai trapassata e perduta, Umano e Divino possono incrociarsi. Angeli e Umani: tutti egualmente maschere:

Si aprì: la scena era addio.

Facile a capirsi. Il noto giardino,
oscillava davvero: allora, prima entra il ballerino.

Quello no. Basta. Anche se fa così bene
è travestito, e quando si riveste è un borghesuccio,
che per entrare in casa passa per la cucina.

Queste maschere piene a mezzo non le voglio.

Meglio la marionetta. Quella è piena. Io voglio
sopportare quell'involucro di pelle e il filo e il suo
volto d'apparenza. Qui. Le sto di fronte.

Anche se si spengono i lumi, anche se
mi si dice "si chiude" —, anche se dal palcoscenico
mi arriva il vuoto col soffio grigio dell'aria,
anche se non c'è più nessuno dei miei taciturni antenati
a seder lì, con me, nessuna donna e nemmeno
il ragazzo dall'occhio bruno, fisso,
io resto lo stesso.

(...)

non ho ragione? E voi, non ho ragione
voi che mi amaste per quel po' d'inizio
d'amore che vi davo, e sempre me ne distoglievo

perché lo spazio che amavo nel vostro volto, da che l'amavo, mi si
 volgeva in spazio di mondo
 e in quello voi non c'eravate più ... Non ho ragione se
 ho voglia
 d'aspettare dinanzi al palcoscenico delle marionette?
 Ma che dico
 aspettare, no, farmi tutt'occhi, tanto
 che là per corrispondermi, un Angelo
 ha da entrare come burattinaio a tirar su i pupazzi.
 Angelo e marionetta: allora finalmente c'è spettacolo.
 Allora ecco s'aduna, quel che sempre
 esistendo, disgiungiamo — Allor, solo allora
 dalle nostre stagioni si compie il cerchio
 della piena evoluzione.
 (QUARTA ELEGIA, vv. 20-36, 47-61)

Nella piena evoluzione del cerchio tutto si compie: le marionette si trovano di fronte ai loro burattinai; i mortali, di fronte ai loro Angeli. Tutti replicanti e tutti impotenti: vittime del gioco che li ha intrappolati. Perfette corrispondenze qui si danno tra maschere compiute e sfibrate.

Occorre fermare il gioco. Arrestare in un luogo fuori della vita ciò che ancora vive. *Nella* vita ciò che vive si disgiunge dal vivere; *fuori* dalla vita ciò che vive può essere riafferrato e ritornare a vivere. Ma questo *fuori* è, istantaneamente, anche il *dentro* più intenso e profondo del vivere: il dentro che dolora; che è posto in cattività; che si ribella. È nell'intermittenza del transito tra *questo* dentro e *questo* fuori che *origine* e *meta* si riabbracciano. Questo abbraccio apre una feritoia miracolosa; da essa la vita ritorna e riprende a palpitare. *Aldilà* della vita ciò che, con più forza, riaffiora è il suo *aldiquà*.

Questi infiniti e articolati luoghi: ecco il moto utopico. Ecco perché l'utopia è non-luogo per eccellenza; indicazione dell'infinità dei luoghi del possibile. Camminare in mezzo a questa infinità: ecco il contrassegno dell'utopia. Sta qui il

timbro della bellezza dell'amore e della dignità umana, con tutto il carico delle loro sofferenze e delle loro limitazioni mortali.

Note

- ¹ Cfr. P. Piovani, *Principi di una filosofia morale*, Napoli, Morano, 1972.
- ² Cfr. Ingeborg Bachmann, *Letteratura come utopia. Lezioni di Francoforte*, Milano, Adelphi, 1993.
- ³ E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1987, p. 240.
- ⁴ *Ibidem*, p. 173.
- ⁵ *Ibidem*, p. 291.
- ⁶ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Milano, Adelphi, 1982, p. 41.
- ⁷ S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia e postilla non scientifica*, Bologna, Zanichelli, 1962, p. 140 ss.
- ⁸ S. Kierkegaard, *La ricerca*, Milano, Comunità, 1963, p. 111.
- ⁹ R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Torino, Einaudi, 1978; segnatamente la I elegia, vv. 9-17.
- ¹⁰ I. Bachmann, *Il caso Franza*, Milano, Adelphi, 1988, p. 12. Il tema è ripetutamente affrontato dalla Bachmann nelle interviste raccolte nel volume *In cerca di frasi vere*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- ¹¹ F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 76-77.
- ¹² *Ibidem*, p. 79.
- ¹³ *Ibidem*, p. 80.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 83.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 84.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 87, nota.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 89.
- ¹⁸ Cit. da R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, "Saggio introduttivo" a F. Hölderlin, *op. cit.*, p. 26.
- ¹⁹ Cit. da R. Bodei, *op. cit.*, pp. 26-27.
- ²⁰ H. Hofmannsthal, *La lettera di Lord Chandos*, Milano, Rizzoli BUR, 1985.

Cap. XVII VIVERE, ABITARE, SPERARE

1. La comunità d'amore

Una ricognizione sull'etica, sul linguaggio e sulle rivoluzioni che tenga conto delle ragioni della differenza e della libertà è inseparabile da una lettura libertaria e, al tempo stesso, critica degli universali del comunismo.

Un'idea libertaria di comunismo è un ancoraggio teorico-pratico assai vitale. Intanto frantuma dall'interno il monolite totalitario del comunismo; inoltre, sottolinea dall'esterno lo stato di cattività a cui è stato ricondotto e si è ridotto il comunismo. Siffatta lettura prospettica e articolata si sottrae alla fascinazione pietrificante evocata dalla crisi storica e irreversibile del comunismo. Il fatto che il comunismo abbia aggiogato milioni di esseri umani ha avuto, come per effetto di un automatismo psicologico-culturale, il risultato devastante di mettere il bavaglio alle tensioni di libertà e di liberazione immanenti nel suo codice genetico. La rilettura libertaria del comunismo operata da Negri e Guattari in *"Le verità nomadi"* recupera un patrimonio di senso sospinto in cattività, rivelandosi quanto mai preziosa e positiva. Permangono, però, vistose aporie, a misura in cui il comunismo appare ancora — e sempre — la configurazione estrema e perfetta (cioè: insuperabile) della libertà. La concezione del comunismo come topos della libertà riconduce alla posizione originaria di Marx. Negri e Guattari non rompono questo cordone ombelicale, finendo col non mantenere le loro promesse e premesse radicali. Si arrestano alla confutazione della genealogia storica del comunismo, senza pervenire alla messa in questione delle sue origini. Non risalendo alle origini, rimangono perennemente impigliati dentro la genealogia comunista. Riflettono su di essa, rimanendo al suo interno; mai ne valicano la linea di confine. Solo con un'azione di riflessività esterna, fuori dai confini, si può abbracciare tutta

la complessa materialità e idealità della ricchezza e ambiguità delle determinazioni dell'essere e del divenire, del tempo e dello spazio. Il topos comunista, in Negri e Guattari, da assoluto e centralistico, si fa molecolare e decentrante. Col che il principio di universalità proprio del comunismo non viene sospeso o caducato, ma più propriamente ritradotto secondo una semantica diffusivo-molecolare e creazionistica. L'universalismo delle origini viene rielaborato; non già vulnerato falsificato: dall'universalismo globale trascorriamo agli universalismi locali. Intendendo, qui, per universalismi locali i processi di individuazione delle "macchine di ricomposizione soggettiva" e di delineazione della "nuova territorializzazione desiderante" richiamati da Negri e Guattari. Siffatto slittamento semantico ratifica e chiude il movimento polare lungo cui va definendosi la loro posizione. Il polo positivo è costituito dalla lettura molecolare e libertaria del comunismo; quello negativo, dal mancato attraversamento del confine degli universali del comunismo.

La confutazione degli universali del comunismo deve necessariamente risalire all'individuazione del nucleo originario della sua "immanenza assoluta". Il comunismo come universale globale o come mappa degli universali locali significa la sua assoluta intrascendibilità storica ed esistenziale. Esso suppone, osserva Maurice Blanchot nel suo lavoro sulla "comunità inconfessabile": «non una società perfetta, ma il principio di una umanità trasparente, da sé sola essenzialmente prodotta, "immanente" (dice Jean-Luc Nancy): immanenza dell'uomo all'uomo, che designa l'uomo come l'essere assolutamente immanente, perché è tale, o deve divenirlo, da essere interamente opera, opera sua e, infine, opera di *tutto*; nulla che non debba essere informato da lui, dice Herder: dall'umanità fino alla natura (e fino a Dio). Niente resta, al limite. È l'origine apparentemente sana del totalitarismo più malsano».

In simili pieghe si cela l'assoluta simmetria e complementarità tra individualismo e comunismo: due poli oppozionali necessitati e, loro malgrado, dialoganti e avvinti inestricabilmente. Se non si sottopone a scandaglio critico l'origine as-

solutistica e immanente della genealogia comunista, un discorso e una prassi coerenti ed estremi sui diritti e sulle libertà non possono dipanarsi. Sarà sempre possibile e, per più di un verso, legittimo che uno Stirner si elevi contro un Marx; e un De Maistre contro la rivoluzione. Rompere l'involucro immanente e reificante che avvolge il comunismo vuole dire inverare uno spostamento non di semantica, ma di orizzonte, passando dal codice assoluto lineare al codice differenziale discontinuo. Ciò tanto nella relazione politica che nella comunicazione interumana. Soltanto qui riacquiscono un senso umano il discorso e la posizione sulla comunità e sull'individuo. Ma qui siamo definitivamente oltre la barriera del comunismo, di cui, però, conserviamo lo spirito libertario e lo slancio disalienante.

Per seguire una pista di indagine che ci conduce da Blanchot a Georges Bataille, il problema è, qui, tanto quello dell'*esistenza* della comunità quanto quello dell'*assenza* di comunità. Vale a dire: l'esigenza profonda che, qui, emerge è quella di essere strenuamente fedeli alla propria identità, strenuamente aprendosi all'Altro. Ne consegue che l'indifferibile riconduzione e affermazione della comunità è, al tempo stesso, virtuale sospensione della comunità. Tanto l'Io che l'Altro si ergono come potenziali agenti disgregatori della vita comunitaria. A questo declivio, possiamo cogliere l'insufficienza tanto dell'Io quanto dell'Altro. Ma ancora: con maggiore nettezza si staglia, qui, l'insufficienza della comunità. Ciò rende problematica la fluidificazione comunicativa Io/Altro/comunità. Di fronte a questo problema, continuamente insorgente e sotto forme espressive sempre inedite, colano a picco irrimediabilmente gli universali e dal comunismo come universale occorre accomiarsi. L'Io è veramente tale solo nella relazione all'Altro che lo contesta e, in un qualche modo, lo nega; e viceversa. Proprio in tale movimento di attrazione e contestazione l'Io e l'Altro trovano reciproca conferma di sé e possono essere i piloni di sostegno della problematica comunitaria, costantemente sospesa e in bilico tra le ragioni dell'Io e quelle dell'Altro. L'Io, per essere, deve essere criticato dall'Altro. È per rimuovere questa

critica che l'Io è costantemente preso dall'ossessione di sopprimerlo, mettendo a repentaglio, con l'esistenza dell'Altro, il proprio essere. Nessuna comunità vera si dà fuori da questo movimento di attrazione/repulsione o come sua surroga. La comunità che comprende l'Io e l'Altro non li giustappone, ma li riconosce nel gioco della loro piena libertà e autonomia. Per questo, la comunità è posta continuamente di fronte al rischio della catastrofe, continuamente dovendo fare i conti con la provvisorietà problematica che la caratterizza. Ecco perché la vera comunità non può che essere una *comunità d'amore*. Ed è precisamente come comunità d'amore che il comunismo mostra la sua profonda, originaria e inestirpabile indigenza.

L'amore non è un assoluto dato una volta per tutte, ontologicamente o immanentisticamente: ogni istante ricomincia e ogni istante dev'essere riconquistato. In questo senso, c'è sempre, giacché sempre è alimentato e nutrito con forze ed energie che si rinnovano e si affacciano alla vita per la prima volta. Ecco perché solo l'amore può stagliarsi contro la sindrome dell'onnipotenza. Esso sta sempre tra la vita e la morte, la solitudine e la libertà; mai è il demiurgo della vita e della morte, della solitudine e della libertà. Una comunità d'amore non è fatta solo di innamorati; ma di esseri solidali e conflittuali che si assumono tutto intero il peso della scelta che li attrae e li fa confliggere. Nell'attrazione e nella confliggenza si presentano le occasioni comuni della comunicazione e della maturazione delle reciproche vite e delle reciproche libertà.

Essere in comune con Altri — vivere e abitare con Altri, sperare con Altri — non picchetta il recinto comune che funge da discriminazione identificativa e, insieme, cella di isolamento. Piuttosto, ha il senso di salvaguardare e sviluppare nella comunanza la vita e la libertà di tutti: tutte le individualità e tutte le comunità. Ciò a partire dall'interazione felice e sofferta con le comunità che ancora non ci contengono, perché sono degli Altri; o perché non appartengono a nessuno; o perché aspettano ancora l'alba della nascita. La comunità d'amore non è un che di trascendentale rispetto alla nostra

esperienza ordinaria, ma ciò che più intimamente ci appartiene e che con straordinaria difficoltà possiamo far nostro. Sta qui la straordinaria difficoltà delle rivoluzioni.

Come osservano Negri e Guattari: «Tutte le rivoluzioni sono state tradite e il nostro avvenire sembra gravato da una inerzia storica insormontabile». Questo impone uno scavo critico alla ricerca delle origini del tradimento. Fino a che punto il tradimento "tradisce" la rivoluzione? Da che punto in poi, invece, la compie e corona? Per affrancare la rivoluzione dal suo pervertimento, occorre demistificarne la causalità che la tiene inchiodata alla volontà di potenza. Per salvare le rivoluzioni, occorre sottoporle a critica. Per criticarle, è necessario anteporre loro le cause, le ragioni, i mezzi e i fini della libertà. La sovraimpressione della libertà operata dalle rivoluzioni è causa della loro perdizione. Da qui prende origine il destino tragico di tutte le rivoluzioni, la loro controfattualità storica e la loro controfinalità etico-politica. Qui non solo è questione dell'insufficienza dei *soggetti* della rivoluzione; è in gioco l'insufficienza dell'*oggetto* rivoluzione. Dall'insufficienza dell'oggetto rivoluzione discende, in linea diretta, l'angustia della *comunità rivoluzionaria*. Angustia, a sua volta, moltiplicata dai limiti dei soggetti della rivoluzione. Ecco, in rapida successione, il circuito infernale dell'autoreferenzialità rivoluzionaria. Tutto questo non elimina il bisogno e il desiderio della comunità; al contrario, li rende ancora più brucianti e vibranti. L'esigenza della comunità si fa più cruciale e difficile, a misura in cui più urgente è la necessità dell'io di riconoscersi e di ricondursi all'Altro. Una comunità d'amore si erge anche e si regge sulle rovine che eredita, se è capace di farle insorgere; se suscita e resuscita le fiamme che le avevano divorate, dirigendole verso il fuoco della generosità e del dono senza equivalenti. Una comunità d'amore sottrae la vita alla combustione della trama sottile e impalpabile del plusvalore, in cui la morale, gli affetti e la relazione amorosa diventano scambio di corrispettivi nel deserto del calcolo. Una comunità d'amore frange per linee interne la situazione della sovranità e spezza l'abbraccio mortale sovranità/potere. Essa è sovranità senza

potere: sovranità fuori dalla misura del calcolo e del piano. Come dire: nell'amore, sovrana è la libertà; nella libertà, sovrano è l'amore. Da qui ci traiamo dalle rovine del corpo del re e del suddito e dall'ecatombe delle figure del signore e del servo. Il passaggio è: dal disastro della volontà di potere all'amore per la volontà di libertà. I soggetti della libertà e della rivoluzione sono, dunque, i soggetti della sovranità dell'amore. Al di sopra e al di sotto del logos, quindi, recuperiamo le stigmate dell'incommensurabilità delle metamorfosi del 'politico' medesimo. La sovranità dell'amore scrive la materialità e l'idealità della storia dell'utopia della libertà, definitivamente oltre il quadro delle politiche rivoluzionarie e degli imperativi categorici universali.

Non si tratta di elaborare "politiche dell'amore", come se l'amore potesse essere mai ridotto a politica. Più esattamente, l'urgenza pressante che si avverte è quella di scompaginare il gioco politico con l'irruzione del gioco d'amore, rompendo ed eccedendo ogni misura del calcolo e del piano. L'unico eccesso creativo è la misura dell'amore. Solo all'interno del patto non scritto dell'amore l'*hybris* si placa e non indulge alla disgregazione dell'io, all'infeudamento dell'Altro e alla decomposizione della comunità. Soltanto nel pathos dell'unione d'amore le forze distruttive e autodistruttive che si celano nell'amore stesso possono trasmutarsi e divenire sorgente di vita conflittualmente libera e conflittualmente sovrana: più semplice e complessa, più complicata e aperta all'infinitamente possibile, al tempo stesso.

Situazionare la libertà quale anima del 'politico' vuole dire (de)situazionare la sovranità come sovranità dell'amore: questa scelta posizionale (che, nel contempo, vale come *de-tournement*) ha l'effetto di una decisiva e irreversibile presa di distanza dal decisionismo giuridico europeo e dal circolo luciferino delle teorie della sovranità che gli hanno fatto eco fino alla contemporaneità. La sovranità non riposa più nella decisione nello/e sullo stato di eccezione. O meglio: lo stato di eccezione è ora l'amore, il quale rompe la sovranità illimitata del 'politico' e dello Stato. Non è più la coppia amico/nemico che decide la vita e la politica; bensì il legame

amico/Altro. L'Altro non è un nemico; ma l'amico prossimo; anzi: l'amico conflittuale necessario. Del confronto solidale e conflittuale con l'Altro come amico l'Io non può fare a meno. Una comunità d'amore è precisamente l'insieme autodeterminato e in conflitto di amici che sono l'Altro l'uno per l'altro, senza mai divenire nemici. Registriamo, a questo ap-prodo, la deflagrazione completa dei paradigmi dell'assolutismo e del realismo politico che hanno accompagnato l'evoluzione del pensiero politico e della situazione politica dal XVI al XX secolo. Del pari, proprio a tale altezza, più acuta e stridente si fa la crisi di legittimità delle semantiche politiche e filosofiche della rivoluzione; più palesemente emerge la povertà di orizzonti della genealogia comunista.

La comunità d'amore evoca la posizione socratica intorno alla verità, così come è ricostruita da Enzo Paci nei suoi saggi degli anni Cinquanta su Kierkegaard: «Ognuno deve conquistarla trasformando se stesso». Ed è proprio qui che si differenzia specificamente dalla "comunità degli amanti" di Blanchot, dalla "comunità negativa" e dalla "comunità di chi non ha comunità" di Bataille (che, per inciso, è singolarmente prossima alla singolarità irriducibile e anonima di Kierkegaard). Si tratta — anche qui: come nel caso del comunismo — di superare un'ambiguità di fondo che si riproduce come figura mitopoietica: l'immanenza assoluta dell'Eros. Complementarmente, si tratta di scardinare un'altra configurazione mitopoietica abusata e abusiva: la trascendentalità assoluta dell'etica. L'immanenza assoluta dell'Eros è angoscia e dolore (Kierkegaard); la trascendentalità normativa dell'etica è un inganno (Socrate). Aldilà del suo giudizio negativo su Socrate, questi due motivi critici li ritroviamo disperatamente congiunti in Nietzsche, in quella trasvalutazione dei valori che insedia la piattaforma dell'oltreuomo. Questi paralleli storico-filosofici hanno solo il senso di ricominciare a dire che la vita e la libertà sono oltre la sensualità e l'etica. Meglio ancora: Eros ed etica sono *nella* vita e *nella* libertà. Solo la vita che reca dentro di sé Eros e libertà va continuamente oltre se stessa. Mai l'Eros va oltre di sé, se si stacca dalla vita, fino a giustificarsi come sua su-

blimazione perfetta (William Reich, p. es.; non soltanto Don Giovanni). Il fatto che l'Eros non sia l'origine della vita, ma "soltanto" una delle sue sorgenti più ribollenti e pure, ci consente di individuare uno dei limiti costitutivi della psicoanalisi di Freud. Ma ci pone anche in faccia all'evidenza che la vita senza Eros sarebbe orrendamente deturpata. Rappresentarsi e vivere l'Eros nella sua immediatezza e nella sua (presunta) autosufficienza salvifica è il frutto di una disperante illusione ottica che, su registri diversi, Kierkegaard e C.G. Jung hanno per tempo denunciato.

La comunità d'amore mantiene la differenza. Ancora di più: si regge sulla differenza. Solo nella relazione d'amore l'unità raggiunta (e necessaria) non sopprime le (altrettanto necessarie) differenze. Come ha acutamente visto E. Paci, l'accento sulla relazione costituisce uno dei crinali più suggestivi e stimolanti della critica di Kierkegaard alla filosofia di Hegel. Rivolghiamoci ancora a Paci: «Ora l'amore vuole che l'altro sia libero e che tuttavia soffra per la possibilità, implicita nella libertà e nella differenza, del non-amore». Non dobbiamo, inoltre, mai dimenticare (con Paci) che, secondo la dialettica erotica platonica, Eros è figlio di Penia e Poros, della miseria e della ricchezza. Differenza e libertà recano in sé tanto la possibilità del dolore che della felicità. L'amore è il passaggio che ripete e innova il percorso del dolore verso la felicità, senza mai poter (e dover) estinguere del tutto la possibilità del ritorno del dolore e dell'infelicità. L'amore si costruisce proprio in relazione alla situazione e alla possibilità del dolore e dell'infelicità: non come loro negazione o loro semplice superamento; bensì come esperienza trasvalutativa che dalle menzogne si muove verso le verità; dagli automatismi servili fa accesso ai passi della speranza e del rischio; dal congelamento nel medesimo si sposta verso le differenze. Una comunità d'amore è comunità delle individualità e delle differenze, il cui libero gioco può, in ogni momento, mettere a rischio l'unità della relazione e la comunità. Solo l'amore è relazione appropriata a questo rischio; risposta adeguata alla catastrofe connessa al rischio; anticipo del disastro e fecondazione delle terre di

nessuno dentro cui la vita si rigenera e supera. Solo l'amore è dialogo col silenzio; stupore di fronte allo stupore; immedesimazione nella meraviglia e faticoso cammino dello straordinario. Terrestre e celeste, come la Beatrice di Dante; resistente alla morte e sopravvivente alla morte del corpo, come la Laura di Petrarca; dedizione pura e trasfigurante oltre tutte le convenzioni e gli asservimenti dell'anima e del corpo, come le donne di David Herbert Lawrence. Ed è proprio Lawrence a indicarci che l'amore è «qualcosa che si deve apprendere attraverso secoli di sforzi pazienti». Niente più dell'amore trascende la nostra individualità, la nostra differenza e la nostra responsabilità; nel contempo, nulla più dell'amore ci sprofonda in un abisso rovente, in cui più niente della nostra individualità, differenza e responsabilità si conserva intatto. Lawrence nei suoi romanzi, attraverso le figure femminili di Miriam (*"Figli e amanti"*), di Gudrun e Ursula (*"Donne innamorate"*), di Kate (*"Il serpente piumato"*) e di Connie (*"L'amante di Lady Chatterley"*), ha delineato una vibrante genealogia dell'amore come *metamorfosi della vita*. Ed è proprio nel romanzo *"Donne innamorate"* che troviamo uno dei centri di gravità più caldi di tale genealogia: «Esiste in noi un essere intimo, che è assoluto, privo di individualità e di responsabilità; esiste in me come in te. Ed è là che desidero incontrarti; non sul piano emotivo, dell'amore, ma al di là, nel fondo, dove non ci sono più parole né termini di accordo, là dove siamo due esseri sconosciuti, due creature totalmente estranee». Là dove si danno soltanto delle *relazioni di sangue*, come coraggiosamente scopre la Kate del *"Serpente piumato"*. L'utopia dell'Eros si incontra, qui, con l'utopia del silenzio e con l'utopia del linguaggio.

Eros e Amore si incontrano, qui, con i misteri e i miracoli del linguaggio e del silenzio, oltre i confini stessi della vita, del dolore e delle linee di felicità conosciute e sperimentate. Gli amanti si chiamano e si cercano da questi abissi e da queste cime, dove la maggior parte di quello che accade non è mai stato e dove tutto l'accaduto e il vissuto ricomincia per la prima volta, trasfigurato in bellezza e in potenza. Questo palpito dell'amore è così prossimo allo scacco,

esattamente come vicino è all'estasi, all'incanto dentro cui i fiori di ieri, pur preziosi e inestimabili, sembrano così poca cosa nei confronti dei germogli di oggi e questi, a loro volta, impallidiscono in fretta rispetto a quelli che premono alla soglie delle ore che si annunciano. In questi luoghi misteriosi, massima e asperissima è la lotta tra l'amore e l'odio, tra l'amore e l'indifferenza, tra la ricerca di un amore sempre nuovo, innocente e intenso e l'appagamento che ci fa ricadere nelle più triviali abitudini, tra la vita e la morte. Qui la felicità comincia a scrivere le proprie pagine poco lontano dai gironi dello scacco più atroce, dove a lungo è risuonata l'eco delle più grandi battaglie e delle più lancinanti sofferenze, con noi sospesi sul precipizio in cui si decide, se continuare a vivere o cominciare lentamente a morire.

Verso questa frontiera estrema dell'amore si spinge Carlo Michelstaedter, quando, in una lettera da Firenze, il 6 maggio 1907 scrive a Iolanda De Blasi: «Iolanda, ancora una volta e senza sospetto d'offesa, Iolanda, senti tu di potermi amare non pel mio riso, non pel la mia gioia, non pel mio trionfo, non per la mia fede, e per la vita, ma per questa lotta che m'è in cuore, per la mia tristezza, e per l'annichilimento, d'amarmi pur nella sconfitta, d'amarmi oltre la vita, oltre i confini umani? D'amarmi quale nel mio divenire, e non quale dovrei essere e... forse non sarò mai, e d'amar quindi la mia vita coll'impronta di questa lotta anche se mi porta fuori dal cammino normale e felice, e non soltanto coll'impronta della pace già ottenuta?». Ogni amante chiede di essere amato per quello che di più profondo è/e ha dentro di sé. Chiede all'amante di essere riconosciuto oltre le proprie paure, le proprie sconfitte e le proprie vittorie, le proprie angosce, i propri tormenti e la propria gioia. Chiede di essere riconosciuto e amato per quello che è/e quello che sarà; per quello che non è/e non sarà mai. Ogni volta che si interroga e inoltra domande alla persona amata, a se stesso chiede: "*ma l'amo davvero?*"; e all'amante chiede: "*ma mi ami davvero?*". I luoghi e le parole d'amore sono infiniti: occorre varcare i non-luoghi e le non-parole dell'amore, per amare ancora infinitamente e per la prima volta di nuovo.

Questo vale per gli innamorati e per la comunità d'amore. L'amore e la comunità d'amore sono *non-luoghi storici*. Non-luoghi, nel senso che si situano e nascono soltanto nelle terre di nessuno, ai confini di tutte le biforcazioni: sono tutti gli incroci e, insieme, tutte le biforcazioni. Storici, nel senso che si originano nell'esistenza e nella pressione reale dei sentimenti, delle passioni e degli affetti. Prende qui luogo la possibilità, non semplicemente l'ipotesi, di una storicizzazione della storia, non a misura d'uomo, ma a misura della relazione d'amore; una storicizzazione degli esseri umani, non a misura della storia, ma a misura della relazione d'amore.

2. Il linguaggio e le parole

Una volta che ci avviamo ad aprire queste segrete, la passione utopica espressa da Ingeborg Bachmann in "*Malina*" diviene esistenza reale, storica: «Verrà un giorno in cui gli uomini avranno occhi di oro rosso e voci siderali, le loro mani saranno fatte per l'amore, e la poesia del loro sesso sarà ricreata». La speranza che Ingeborg Bachmann confessa ne "*Il trentesimo anno*", qui, si fa movimento in atto: «Se tu potessi rinunciare, se tu potessi uscire dall'abituale pantano del bene e del male, se tu non continuassi a frugare nella brodaglia di vecchie domande... Se tu rinunciassi all'uomo, a quello vecchio e ne accettassi uno nuovo, allora... ». Qui, il tentativo di imparare una nuova lingua non è destinato allo scacco, come avviene al padre di Fipps nel racconto "*Tutto*". Diversamente da quanto accade nel racconto della Bachmann, la nuova lingua non è imposta dall'alto (dal padre): è soltanto nella libertà che noi possiamo apprendere la lingua nuova dell'amore. Solo questa possibilità avrebbe potuto fondare la libertà di Fipps. La possibilità della libertà squaderna tutti i processi della formazione, dell'educazione e dell'apprendimento, i cui esperimenti possiamo considerare falliti, poiché animati da una sorda e implacabile volontà di potenza. La libertà è rischio; come l'amore. Laddove vogliamo conservare la libertà ed eliminare il rischio, preservare l'amore e abolire il rischio, là diveniamo

preda e agenti di una furia distruttiva e autodistruttiva. Esattamente come Fipps e il padre, figure polari eppure complementari. Il padre è il prodotto della coscienza infelice dell'amore; Fipps, risultante disperata della coscienza infelice dell'odio. Il meccanismo servo/padrone si introietta nel rapporto padre/figlio, all'interno del quale le due figure si scambiano con intermittenza rotatoria il ruolo dello schiavo e quello del signore. La comunità d'amore è un non-luogo storico, anche perché polarmente distante dall'automatismo servo/padrone, in tutte le sue possibili coniugazioni. Essa sta nel profondo delle trasformazioni, di cui è il nucleo caldo; non le domina e né vuole dominarle. Al contrario, si sottomette al loro fluido e flusso. Essa è profonda ribellione, proprio perché non vuole che siano ostruiti i passaggi e i canali di comunicazione del flusso e del fluido delle metamorfosi. Essa è profondo rispetto e profonda cura, proprio perché non viola la libertà di tutte le forme di vita, con tutto il loro immane e tremendo carico di negativo e positivo. Liberare la vita non è la fiducia ingenua nell'automovimento razionale (volto al bene) della storia; ma la consapevolezza estrema della cifra di positivo e negativo che invariabilmente la squarcia. L'*aut aut* non è tra positivo e negativo: nessuna decisione per il positivo riuscirà ad abrogare il negativo; e viceversa. E tuttavia, la necessità della decisione si pone e si riposiziona in continuazione. La scelta della libertà è proprio il ri-posizionamento continuo della trama positivo-negativo, senza che l'un termine fagociti l'altro. Allora, se è vero che il destino felice dell'umanità non è il bene, altrettanto vero è che lo scacco non è il male necessario e inevitabile del destino infelice dell'umanità. Così stando le cose, insufficienti si rivelano tanto la dialettica triadica hegeliana, fondata sulla mediazione e sulla sintesi, che la dialettica diadica di Kierkegaard, imperniata sull'*aut aut*. Ognuna delle due manca di quello che l'altra ha e che non è ricavabile dalla loro sintesi. La strada percorsa dalla comunità d'amore concretizza in maniera storica la rivolta contro i limiti della dialettica e, nello stesso tempo, si inverte come ribellione contro i limiti del linguaggio. In ciò risiede la pos-

sibilità miracolosa della scoperta dei segreti della vita; come avviene al protagonista de "*Il trentesimo anno*": «Collocarsi al di fuori e riguardare le cose là oltre il confine e di là tornare a considerare se stesso, il mondo, il linguaggio e ogni condizione, gli sarebbe piaciuto ritornare con un nuovo linguaggio capace di esprimere il segreto del quale era venuto a conoscenza». Nelle *parole nuove* si ritrova uno *spiraglio*, come lo ritrova Paul Celan. Qui è la vita che ritrova lo spiraglio; il "buco" da cui uscire, per superarsi e trasformarsi, come dice Canetti. Per sottrarre l'esperienza della vita alle chiacchiere della brodaglia quotidiana, le parole debbono rimanere folgorate: dal gorgo silente di Beckett debbono risalire fino all'*anti-parola* di Celan. Proprio qui si colloca il disperato e appassionato imperativo di Ingeborg Bachmann:

La parola
non farà
che tirarsi dietro altre
parole,
le frasi altre frasi.
Così il mondo intende
definitivamente
imporsi, essere già detto.
Non lo dite.

L'ingiunzione alle parole di non dire la chiacchiera è apertura, ricerca di altre parole; parole vere, non più il già detto del dominio della chiacchiera. Proprio sul bilico di tale ricerca Ingeborg Bachmann, nella poesia "*A voi, parole*", può elevarsi e dire:

Seguitemi, parole,
che non diventi definitiva
- questa ingordigia di parole
e detti e contraddetti!
Lasciate adesso per un poco

ammutolire ogni sentimento:
che il muscolo cuore
si eserciti altrimenti.
Lasciate, vi dico, lasciate.

Ed è effettivamente vero, come nota Antonella Anedda a proposito di Beckett, che nella "lingua spossata" si afferma un carico di eticità e di politicità, quanto più la parola è "conscia del rischio di ammutolire". L'ammutolimento assoluto e il silenzio totale di Beckett sono, dunque, la contestualizzazione estrema del legame inscindibile tra speranza e dispersione, tra attesa e rinuncia, tra presenza e assenza. All'interno del "trionfo del silenzio", le "parole di Beckett" sono il trionfo di questa contestualizzazione problematica, al limite della condizione umana. Godot, allora, non è solo *manca*, ma anche *attesa* e *ricerca*; non soltanto *assenza*, ma anche *presenza*. Il silenzio non è soltanto ammutolimento coatto, ma anche comunicazione della ribellione e della speranza. La scrittura non è soltanto strumento, quindi; ma l'apertura ai mondi della vita e alle loro speranze, dai luoghi della cattività estrema e dell'estrema povertà. Non è soltanto terrore e violenza; ma anche amore e ricerca. Se Clov, in "*Finale di partita*", dice: «La terra si è spenta, benché io non l'abbia mai accesa», è perché ha smarrito le vie che conducono all'accensione del suo cuore, di cui ha, però, una struggente nostalgia. Dalla nostalgia di Clov possiamo risalire alla nostalgia per il nostro cuore, nel bel mezzo del suo spegnimento e del suo progressivo inaridirsi. La partita arriva al suo finale, traversando queste strade. Indicandoci questo movimento, Beckett ci dice che il senso più profondo del "finale di partita" è la *riapertura della partita*. Ma, per far questo, dobbiamo diventare e inventare un altro Io, aprendoci all'Altro come non mai prima. Dobbiamo e possiamo conquistare la libertà, trasformando noi stessi e la relazione che intratteniamo con l'Altro. Come ha colto S. Zecchi: «Ciò che la scrittura di Beckett testimonia non è il nulla ma l'at-

tesa, l'attesa per una possibile riunificazione di senso».

Il tumore e la cancrena si originano dalla separazione traumatica tra parola e vita. Beckett ha demistificato la crudeltà di tale separazione, restituendoci l'innocenza e la fatica della cruda speranza. Antonin Artaud, cogliendo questa separazione traumatica, è arrivato a configurare la vita come *teatro della crudeltà*, in cui ogni speranza risulta definitivamente assassinata. Ma nessuna crudeltà, per quanto spietata e totalizzante, può pervenire alla recisione della metamorfosi: dal bagliore gelido della crudeltà non deriva il silenzio dell'anima e dei corpi. La metamorfosi permane e resta: è inestirpabile, come ci ha insegnato Canetti. La soppressione della metamorfosi è una *finzione*. Quando si esprime nelle forme dell'esercizio diretto o occulto della violenza, è dominio totalitario; quando si esplica nelle modalità della disperazione, è perdita inenarrabile. Misconoscendo il *carattere reale* della vita (cioè: misconoscendo la metamorfosi), si fa invariabilmente il *gioco della morte*. Una comunità d'amore nasce precisamente come riconoscimento senza riserve del carattere reale della vita e si lascia andare al libero gioco della metamorfosi. Celebrare, all'opposto, l'apoteosi della morte vuole dire coprire i giochi al massacro consumati nella relazione intersoggettiva e amorosa; occultare e realisticamente giustificare le distruzioni e i disastri apportati dalle guerre, dai campi di concentramento e anche dalle rivoluzioni; come ha modo di rilevare acutamente P. Mathis, in un saggio su Freud e sul romanticismo tedesco. Solo una comunità d'amore può indignarsi di fronte alla crudeltà e ai suoi disastri. Occorre, allora, rispingersi nei recessi più cavernosi della vita: là dove la vita è lebbra (Dostoevskij); là dove la vita è coazione e miseria parlante (Beckett). Solo ripartendo da qui, la vita può essere possibilità (Kierkegaard), scelta per la libertà e l'amore. La vita, per aprirsi all'esperienza del "paradiso", è relazione con le tenebre e i mali dell'"inferno" (Dante); confronto asperissimo con Mefistofele (Goethe); sprofondamento nell'abisso della solitudine (Leopardi); visione terrificata e pura (Blake). La vita, come Nietzsche diceva della bellezza, è inaccessibile alle

volontà che usano violenza. Così è l'amore. L'affrancamento dalla violenza e dalla volontà di potenza pone gli esseri umani in faccia all'infinito e allo stupore della sua esperienza, ed è proprio qui che essi si *commuovono* in sommo grado. Un linguaggio che si commuove esperisce lo stupore dell'infinito e della libertà: nessun confine lo ingabbia. Ma si commuove unicamente quel linguaggio che si lascia prendere e afferrare dall'amore. Dobbiamo esplorare, allora, con i mondi dell'amore, i mondi della fantasia e dell'immaginazione, come Vico, Jung e Anders ci indicano. Nel rapporto tra reale e immaginario si tratta di non parteggiare per alcuno dei due elementi in gioco. Si tratta di garantire al reale e all'immaginario non unicamente quella parte che non hanno avuto modo di sviluppare nel passato e nel presente; ma, ancora di più, di aprire passato e presente a possibilità di vita non ancora esperite nella realtà e nemmeno ancora presagite o immaginate.

Questa esigenza è indifferibile. Essa rende ancora più urgente l'esperienza del limite del linguaggio e della violenza della parola. Da questa postazione dobbiamo far ritorno a Blanchot che, ne "*L'infinito intrattenimento*", denuncia sia la violenza della parola che la violenza del dialogo. La parola è violenza, poiché, nominando, elimina la presenza e parla in luogo dell'assente, a cui viene sottratto il "diritto di parola". Il dialogo è violenza, poiché i dialoganti non incarnano altro che le figure reificate del giudice e del giudicato, scambiate alternativamente. Nel dialogo, quando non siamo giudici, siamo sottomessi ad un giudice. Conclude Blanchot: «...chi pretende di ignorarlo e ha la pretesa di dialogare, aggiunge l'ipocrisia liberale all'ottimismo dialettico secondo cui la guerra è semplicemente una forma di dialogo». Per sottrarre la comunicazione alla violenza, la parola deve conquistarsi e assimilare le condizioni del nomadismo: la *parola errante*, come ha notato con acume Wanda Tommasi, diviene la cifra della ribellione di Blanchot alla quotidianità senza soggetto che depriva la vita. Siamo posti di fronte, direttamente e senza mediazioni, a quella quotidianità della non-vita e a quella non-vita della quotidianità che fanno parlare l'Hei-

degger di *"Essere e tempo"* di «animazione nella quale tutto accade quotidianamente, in modo tale che non accada mai nulla"». In simile animazione del nulla e in tale nulla animato, la quotidianità senza soggetto dà corso all'*individuo senza responsabilità*, figura complementare dell'*uomo senza qualità* di Robert Musil. L'uomo senza qualità si prolunga nell'uomo senza responsabilità: cioè, l'incarnazione perfetta dell'indifferenza. La colpa dell'individuo senza responsabilità sta proprio nella mancanza di responsabilità che lo definisce. È la non-assunzione di responsabilità, nota Blanchot in *"Passi falsi"*, che rende lo "straniero" di Camus colpevole. È in virtù di simile colpa che lo "straniero" non ha nulla da dire; ed è "straniero" proprio perché non ha niente da dire. Fuori della responsabilità v'è soltanto la colpa del non-dire e dell'ammutolimento coatto; non già lo stupore del silenzio.

La situazione, a questo punto, si fa assai complessa. Nella responsabilità del dire si cela la minaccia della violenza della parola e del dialogo; nell'irresponsabilità del non-dire si nasconde il rischio dell'indifferenza che si sottrae alla responsabilità, proprio per cercare di non essere colpevolizzata. Il sottrarsi e l'aggiramento della responsabilità delineano i contorni di una figura anonima, di tutto vuota, tranne che del suo pieno di vuoto. La pulsione che si impossessa di questa figura è presto detta: niente responsabilità, niente colpa. Una tale pulsione fa dire a Blanchot che «l'uomo qualunque è colpevole di non poter esser colpevole». Ma il vuoto di responsabilità non è unicamente funzione del disegno di incolpevolizzazione; è anche vuoto di decisione. L'essere senza decisione diventa, sì, leggero, ma è svuotato dal tempo, rispetto alla cui decisione soccombe. L'essere senza decisione è irresponsabile rispetto al tempo, anche nel senso letterale che non risponde alle sue domande. Sottrarsi alla responsabilità è sfuggire alla decisione, come con grande chiarezza ci indica Heidegger in *"Essere e tempo"*. L'individuo senza responsabilità si imprigiona nella clausura di se stesso, ben dentro il gorgo della sua indifferenza. Il passaggio alla decisione è, in Heidegger, passaggio alla libertà.

Ma le cose non stanno in maniera così lineare. Strappati

al gorgo dell'irresponsabilità, dobbiamo parimenti affrancarci dal gorgo della decisione. Questo è possibile attraverso una doppia azione: (i) scoprire nell'inalienabilità del nulla, coesistente alla quotidianità senza soggetto, i segreti battenti della ribellione e dell'insofferenza verso l'Io decisionista; (ii) fare del quotidiano un'esperienza limite, errante oltre la sistematica della "fuga senza fine". Vita nomade e responsabile, parola errante e impegnata divengono i poli dell'esperienza del tempo e dell'essere. Procedendo lungo questo varco, Blanchot va distaccandosi da Heidegger e avvicinandosi al Lévinas di *"Totalità e infinito"*. Infinito intrattenimento è, per Blanchot, anche interminabilità e anarchia del neutro, segretezza operante della sua forza corrosiva e della sua inesauribile carica antidecisionista. Posta di fronte alla inestirpabile consistenza storica del neutro, l'istanza decisionista si rivela un circolo chiuso: nessuna decisione può venire a capo del neutro, della tremenda gamma di possibilità che lo scuotono. Ecco perché Blanchot, ne *"L'infinito intrattenimento"*, sofferma la sua attenzione sul "movimento panico", sulla "vertigine del distacco" che dimorano nell'essere passivo dell'irresponsabilità. L'individuo senza responsabilità acquisisce, qui, una configurazione più concreta e più fedele al suo status: non solo "colpa dell'incolpevolezza", ma anche panico e vertigine del distacco. L'aggiramento della decisione, pertanto, non è esclusivamente fuga dalla responsabilità; ma anche tentativo disperante e soccombente di non sottostare alla violenza della parola e del dialogo. Violenza del dialogo è puro comando tirannico sulle parole; infeudamento delle voci, asservite nel circolo decisionista. Nel gorgo dell'irresponsabilità, dunque, si agitano tensioni preziose, per una coniugazione della responsabilità in funzione della libertà e non della decisione. La libertà è termine primo e, al tempo stesso, medio tra la responsabilità e la decisione. L'irruzione della libertà tra responsabilità e decisione affranca dialogo e parola dalla violenza, non tiranneggia le voci; ma le "vede", come ci indica Oliver Sacks a proposito dei non-udenti. Da qui facciamo accesso alla dialogica della libertà e riscopriamo la carica di liberazione in-

trinseca al dialogo; come ci ha con chiarezza mostrato Michail Bachtin e come, in casa nostra, hanno ribadito Guido Calogero (con la sua "filosofia del dialogo") e Aldo Capitini (con la sua "teoria della compresenza"). Il giudizio della parola e sulla parola è, sì, scoperto nelle sue ineliminabili tracce di violenza; ma è anche *sospeso*: chi parla non è più giudice e chi ascolta non è giudicato. Le voci sono voci della libertà: la comunità d'amore insedia questa feritoia. Comunità d'amore e quotidiano non sono unicamente la riserva del più alto rischio, sul ciglio della perdita totale o dello smarrimento; sono anche e soprattutto *riserva di libertà* e di ribellione. La parola della libertà è la parola del rischio felice: non classifica in maniera impersonale il noto; ma apre l'esperienza all'ignoto, ripercorrendo e avendo cura del noto. Ne "*Il libro a venire*", Blanchot è ben consapevole di ciò e parla esplicitamente della letteratura come tensione verso una dimensione in cui il linguaggio è relazione senza potere, estraneo ad ogni padroneggiamento e ad ogni servizio. La parola sottratta al potere, come *relazione senza potere*, è la *parola utopica*. Essa vive realmente e storicamente, già qui e già ora, tra coloro che parlano e si parlano al di fuori delle dimensioni del potere, del padroneggiamento, della tirannia, del sapere, del possesso, della signoria e della servitù. Solo così possiamo evadere dalla clausura della parola solitaria e dall'universo concentrazionario della chiacchiera evacuata e massificata. Da qui possiamo riprendere tra le mani l'ingiunzione da Ingeborg Bachmann scagliata contro le parole: "Fermatevi!". E, ancora con lei, possiamo ricominciare a tessere una "nuova lingua" in una "nuova vita"; e una "nuova vita" in una "nuova lingua".

3. La dimora e gli abitanti

A questo snodo, siamo invariabilmente condotti a pensare lo spazio, concentrandoci sulla metamorfosi urbana del XX secolo.

Col XX secolo, l'urbanizzazione si sviluppa e si diffonde nel mondo con una velocità e una crescita che non trovano

alcun riscontro in passato. Uno dei tratti peculiari del fenomeno è la moltiplicazione di scala delle città vecchie e delle città nuove. Secondo Jean Gottmann, le radici e le ramificazioni di questa metamorfosi sono ancorate profondamente in tempi remoti; ma l'evoluzione urbana del XX secolo, continua Gottmann, costituisce un «grande tornante nella storia dell'umanità ed una vera e propria metamorfosi nell'organizzazione del mondo». Organizzazione dello spazio e socializzazione hanno, da sempre, costituito i due fronti ineliminabili che dell'esperienza della storia e del tempo hanno fatto gli esseri umani. Nella condizione umana, l'esperienza del tempo storico è stata invariabilmente esperienza dello spazio e sua organizzazione-trasformazione. L'agglomerato spaziale è parte costitutiva e costruttiva della storia dell'insediamento umano. Ciò fin dalla preistoria: la costituzione delle comunità primitive va letta anche come impiego dello spazio in funzione del soddisfacimento dei bisogni comunitari, al livello della loro determinatezza storica. Non bisogna aspettare l'insediamento urbano sumerico, per poter cominciare a parlare di organizzazione spaziale; anche se non vanno disconosciute l'originalità e la profonda innovazione apportate dallo spazio urbano sumerico.

Il genere di vita urbano trova il suo prototipo già nelle sterminate caverne abitate dalle comunità delle donne e degli uomini primitivi. Lo stato di natura, pertanto, fornisce già le prime e fondazionali risposte al problema della sicurezza e — fatto ancora più significativo — appresta le prime soluzioni alla questione chiave dell'organizzazione dello spazio. L'organizzazione dello spazio in funzione della sicurezza è soltanto un aspetto della situazione. È vero: il principio e il bisogno della difesa hanno da sempre costituito i criteri in base ai quali sono state spiegate la formazione e l'espansione degli agglomerati umani. Ma ciò appartiene al lato riflesso e sovrainposto della socialità e della socievolezza. Esiste, del pari, un lato attivo e creativo della socialità e della socievolezza, per il tramite del quale esse sono agite poeticamente e costruttivamente come ricerca dell'Altro: non in funzione esclusivamente della difesa e della sicurezza, ma

soprattutto in relazione alla libertà. È la socievolezza di cui ci parlano i pensatori antichi della polis, Vico, i teorici del contratto sociale, i teorici della democrazia e del socialismo e i teorici della società comunista. L'insistenza sul lato riflesso della socievolezza e della socialità ha coniugato il primato delle *istituzioni della sicurezza* che assumono la sicurezza come libertà, o comunque come valore gerarchicamente superiore alla libertà. Questo circolo è così esemplificabile: sicurezza come libertà e libertà come sicurezza. Per contro, l'insistenza sul lato attivo della socievolezza e della socialità ha fatto immaginare e costituire le *istituzioni della libertà* come incarnazione storica della società trasparente e senza confini residui da valicare; nelle quali istituzioni gli individui e la comunità dovevano riporre la più assoluta delle fedi. Cosicché le istituzioni della sicurezza e le istituzioni della libertà hanno trovato il loro punto di convergenza nel giogo a cui hanno sottoposto gli individui e la comunità: nel primo caso, in nome della sicurezza; nel secondo, in nome della libertà. Sia la rivoluzione dello Stato, intesa come incarnazione della libertà della sicurezza, sia la rivoluzione comunista, intesa come inveroimento della libertà della società trasparente, approdano, per vie differenziate, nella messa in cattività della libertà. Non è, poi, un fatto assai singolare, se una delle forme di estrema perversione della rivoluzione comunista si sia contemplata come Stato totalitario, ben oltre l'assolutismo politico del Leviatano di Hobbes. Per introdurre una felice deviazione a confronto di questi percorsi differenziati, eppur convergenti, non rimane che pensare e costruire le istituzioni della sicurezza in funzione della libertà e le istituzioni della libertà in funzione della sicurezza dell'individuo e della comunità.

L'organizzazione dello spazio ha come suoi temi ineliminabili la sicurezza e la libertà. La genesi e lo sviluppo della città come "entità coerente e legale" (Gottmann) costituisce solo una parte del processo in causa. Se è vero che la polis è radice sia di politica che di polizia, altrettanto vero è che questa struttura concettuale non può, per intero, dare conto dell'esistenza della comunità urbana e delle relative archi-

tetture. Una interpretazione finalistica della città votata alla legge rescinde il legame tra sicurezza e libertà, tra autorità e conflitto. Non è riduttiva soltanto con riferimento all'esistenza estensionale della storicità del fenomeno urbano, ma anche in confronto al concetto di 'politico', ridotto alla pura e semplice legalità che, a sua volta, viene assunta come sicurezza. Già la realtà politica, antropologica e culturale dell'orda selvaggia è più complessa. Certamente, siamo più vicini al vero, se consideriamo che una concezione finalistica della città è stata prerogativa delle classi dominanti e delle loro culture; ma questa concezione non ha mai risolto dentro di sé la complessità dei fenomeni collegati allo spazio e alla concentrazione urbana.

Con la mutazione della struttura urbana e della sua architettura non mutano esclusivamente le strategie di difesa e di organizzazione dello spazio; ma anche le forme espressive della creatività, della socialità e della socievolezza. Prendono luogo nuove relazioni sociali, nuovi stili di vita, nuovi comportamenti individuali e collettivi, nuovi modi di pensare, i quali non mancano di avere delle conseguenze di rilievo sulla metamorfosi dell'organizzazione e dell'uso dello spazio. Oggi siamo di fronte: (i) non alla cesura pura e semplice tra la *torre* (simbolo della città antica) e il *grattacielo* (simbolo della città contemporanea); (ii) ma a nuovi codici: a) di sovraimpressione e di eterodirezione della socialità e della socievolezza, da parte delle istituzioni della sicurezza; b) di espressione e comunicazione della socialità e della socievolezza, da parte di nuovi soggetti collettivi e individuali.

Vengono meno le antiche preoccupazioni che definivano il quadro concettuale e simbolico entro cui si incardinavano le istituzioni della difesa e della sicurezza; se ne riproducono di nuove e onninglobanti, sottili ed efficienti come richiesto dai metacodici propri del villaggio globale. Rotto lo strato superficiale delle somiglianze, scopriamo ben presto che il grattacielo non può essere (e non è) difeso allo stesso modo con cui si difendeva la torre. La frattura si disloca soprattutto sul piano epistemico-antropologico. Volendo schematizzare ai confini del lecito, si può dire che, nel corso dei tempi, nella

cultura occidentale abbiamo finora assistito a tre grandi fratture epistemico-antropologiche:

- 1) *Il concetto e la situazione della casa come rifugio e riparo*: le comunità primitive. Qui, come è facile arguire, il vivere coincide, più o meno, con l'abitare e le strategie comunicative si fondano e si formulano come *riparo dall'Altro*.
- 2) *Il concetto e la situazione della casa come dimora nello spazio*: dalla polis al XIX secolo. Qui il vivere non coincide più con l'abitare. Di più: si abita lo spazio e non più soltanto una casa; si vive nella casa e non più soltanto nello spazio. Come abitante, l'essere umano diviene cittadino e individuo: come cittadino partecipa della socialità e si aggrega; come individuo partecipa della libertà e si differenzia. Le strategie comunicative sono *ricerca dell'Altro* e, contemporaneamente, *riparo dall'Altro*. In questo flusso di movimento e contromovimento, l'Altro finisce con l'essere surrogato dall'*Io allargato*: vale a dire, il gruppo entro cui l'individuo trincerava le proprie ragioni in un'azione autoimplosiva. Le istituzioni della sicurezza dell'*Io allargato* si scatenano contro l'Altro che non si lascia surrogare come Io. La libertà dell'*Io allargato* vale ed esiste come schiavitù dell'Altro: la esige. Lungo questa linea di sviluppo possiamo leggere la storia della schiavitù dalla polis greca fino al colonialismo e alla discriminazione razziale.
- 3) Il concetto e la situazione della casa come: (i) *planetarizzazione della dimora*; (ii) perdita di peso del vivere rispetto all'*abitare*; (iii) progressiva trasformazione dell'abitare in colonizzazione dello spazio: il XX secolo. Il principio platonico di *difesa dal mondo* (LE LEGGI, 4.704, 5.737) si coniuga col principio aristotelico di *accesso al mondo* (LA POLITICA, VII, 1-4). L'isolazionismo platonico e il policentrismo aristotelico rielaborati congiuntamente: ecco le coordinate del villaggio globale. Nel villaggio globa-

le, la strategia di difesa dal mondo fa sì che: (i) la casa cessa di essere riparo (orda selvaggia); (ii) la città cessa di essere isola felice (Platone). Ma se ora la città e la casa si aprono al mondo (Aristotele), è per accedere al loro dominio. L'Io allargato non si limita, qui, al governo dell'Altro: divenuto il mondo villaggio globale, intende dominare il mondo. Il mondo tende, allora, ad essere il villaggio globale dell'Io allargato. Le strategie della difesa locale saltano, poiché non v'è strategia di offesa che non sia immediatamente globale. La difesa del grattacielo indica precisamente questo: che l'offesa è elaborata e formulata nel grattacielo da dove, in tempo reale, si sventaglia in qualsiasi punto del pianeta, per distruggerlo, occuparlo o governarlo. Le strategie comunicative debbono necessariamente svilupparsi in strategie di alleanze globali, capaci di esercitare e mantenere la signoria sullo spazio planetario e siderale. La sicurezza politico-militare, che tanta parte aveva occupato nella polemologia, nella politica e nel controllo sociale, diviene ora una microcellula di questo nuovo agglomerato strategico globale. Il nuovo scenario così disegnato non muta soltanto il rapporto tra vivere e abitare. Le relazioni tra spazio e politica, tra figure dello spazio e metafore della politica, tra forme della vita e teorie della politica risultano sconvolte. Se si prova a leggere in questa luce il processo di debipolarizzazione in atto, la "guerra del golfo" e la serie proliferante di "guerre locali", si comprenderà come/e quanto siamo avanti in questa prospettiva. È come se la politica catturasse per intero lo spazio, intendendo succhiarlo avidamente, per trarne l'elemento vitale. I tempi e i rituali della politica cercano di impossessarsi delle determinazioni dello spazio. Nel villaggio globale, l'abitare tende a perdere gli abitanti e il vivere i soggetti viventi.

Lo spazio costitutivo in cui l'abitare si avvia compiuta-

mente e definitivamente a perdere gli abitanti e il vivere i soggetti viventi è *megalopoli*, il cui insediamento risale agli anni Cinquanta e Sessanta nell'America del Nord. In megalopoli, gli elementi della tecnopia si saldano perfettamente con gli elementi della tecnolatria e si collocano a monte dell'esplosione (verticale ed orizzontale) dello spazio urbano. Da questo lato, megalopoli può essere assunta come l'*ingorgo* nello spazio/tempo e, insieme, la pianificazione dell'assoggettamento dello spazio/tempo. La planetarizzazione dello spazio urbano e la forte scansione temporale decisionista ad essa conferita hanno approfondito ed esteso fino all'estremo limite i processi di desertificazione relazionale e di denaturalizzazione delle condizioni di vita, imponendo all'habitat una seconda natura reificata e crudele. All'habitat è stato via via imposto d'autorità un nuovo ecosistema che ne ha compromesso le potenzialità migliori, modellandolo per intero secondo una razionalità calcolistica. La percezione del tempo e dello spazio è stata largamente compromessa.

La realtà nuda e cruda che ha fatto seguito a megalopoli e alla sua crisi si è rivelata, su molti punti, più avveniristica dell'urbanistica futurista. Oggi il suolo del villaggio globale è, per larga parte, un suolo artificiale; l'ambiente del villaggio globale è, per intero, climatizzato e/o inquinato irrimediabilmente. E niente più del villaggio globale accorda ruoli preminenti all'immagine visiva, all'aspetto plastico, all'architettura estetico-spettacolare dello spazio. La città, nel suo farsi "deserto mirabile" (Blanchot), si era costituita come metropoli. La metropoli, nel suo planetarizzarsi, si fa *città spaziale*. Il villaggio globale è l'irreversibile ponte attraverso cui la metropoli accede alla città spaziale, ben oltre le premonizioni visionarie dell'urbanistica futurista. Non si contano i modelli spazializzati di tecnopoli globali con cui abbiamo a che fare nella realtà e nell'immaginario. La pianificazione autoritativa dello spazio non ha fine. L'insediamento umano è stato subordinato al carattere prometeico-molecolare della città spaziale e delle sue funzioni flessibili e decentrate. La città e lo spazio non soltanto diventano spettacolare oggetto tecnico, ben congegnato e ben definito; ma anche e soprat-

tutto dimora senza abitanti e senza soggetti: termitaio in cui soggiornano masse esposte ai tentacoli di una nuova modalità di comando signorile. Il rapporto tra abitante e dimora si spezza nel suo aspetto vivo; si coniuga, per intero, nei suoi attributi utilitaristici. La dimora diventa un abitacolo assediato e gli abitanti nuovi iloti. Il contenuto perspicuo dell'abitare viene meno. Come ci ha ricordato Heidegger nei suoi saggi del '51 ("*Costruire, abitare, pensare*"), abitare è l'atto fondamentale e qualificativo della condizione umana. Esso è, pertanto, investito degli attributi della relazione, della cura e della libertà. Lo spazio, ci rammenta ancora Heidegger, non è un "già dato" in confronto agli esseri umani; ma è da essi abitato, popolato: cioè, animato e trasformato. Disanimare e infeudare lo spazio vuole, perciò, dire disanimare e infeudare la condizione umana; e reciprocamente. Gli uomini e le donne determinano il loro essere e la loro vita in relazione ai modi con cui abitano lo spazio e soggiornano presso le cose. Le questioni cardine attengono sia al *chi*: l'abitante, che al *presso chi/che cosa*: l'abitazione, gli abitanti e i luoghi dell'abitare. Questi passaggi li troviamo nella svolta dal "primo" al "secondo" Heidegger, per quanto non adeguatamente posti in relazione. Abitare, nelle condizioni del villaggio globale, non è occupazione per il tramite della quale gli esseri umani accedono all'esistenza e alla libertà, lasciando intorno a loro liberamente disporsi le cose e affondando in ciò le loro radici; bensì *occupazione dello spazio*. La città cessa di essere luogo di una fondazione originaria libera, divenendo, nella sua interezza, strumento, prodotto. Essa esibisce la sua macchinalità, pervertendo la libertà e l'umanità del senso che pure era loro proprio. Il dramma è che tale senso originario è inaccessibile dalla situazione dello spazio del villaggio globale. Occorre pensare e costruire nuove città, in termini non soltanto costruttivistico-urbanistici, ma anche fondazionali. Far ritorno al senso umano dell'abitare dalle condizioni della città spaziale significa rompere il suo reticolo simbolico e materiale, per riconsiderare i termini dell'insediamento umano, il quale non va concepito semplicisticamente come radice della temporalità. Diversa-

mente da quanto argomentato da Patrick Geddes e Lewis Mumford, non è questione della reintegrazione dell'"uomo concreto e completo" nella pianificazione urbana. Anzi, si tratta di spezzare definitivamente proprio tale reintegrazione, cercando di guadagnare l'organizzazione dello spazio agli attributi di senso della libertà. Ciò proprio volendo salvare e salvaguardare (con Geddes e Mumford) l'umanità dall'invasione delle macchine e dal dominio della tecnica, dall'uniformità e dalla monotonia planetarie di megalopoli.

Lo sviluppo dei modelli di città e delle loro architetture, in questo senso, non può non incidere sull'igiene mentale degli abitanti dello spazio: l'ecologia dell'ambiente urbano e l'ecologia della mente stanno in una relazione di stretta interdipendenza. Questo è vero soprattutto nel villaggio globale. La città spaziale, planetarizzando la dimora, fa sì che in ogni momento si sia *a casa* e *nel mondo*. I mezzi e le tecniche della comunicazione di massa e l'organizzazione dello spazio costituiscono l'interfaccia tra casa e mondo: portano il mondo in casa e dislocano la casa nel mondo, in ogni punto/istante dello spazio e del tempo. La standardizzazione dello spazio vale come velocificazione estrema del tempo: l'estensionalità illimitata dello spazio si rovescia nella contrazione della durata e l'esperienza dello spazio quasi elimina l'esperienza del tempo. Principio di uniformazione dello spazio e principio di indifferenziazione del tempo si coappartengono. Si aprono immani processi di uniformazione degli spazi del corpo e di dedifferenziazione dei tempi della psiche e dell'anima. *Spazi funzionali* si cumulano con *tempi cavi*. Lo spazio si svuota dei corpi vivi; il tempo, della libertà. Spazi morti e mortali e tempi coatti e coattivi divengono la fonte di processi di angoscia individuale e collettiva generalizzati. L'esplosione verticale dello spazio si sostanzia nella concentrazione urbana. Nella città spaziale queste due determinazioni convivono, portando al massimo livello la dissociazione tra dimora e abitanti, tra vita e soggetti viventi. Da qui hanno preso corpo fenomeni di disintegrazione mentale, occultati e rimossi dalle strutture esplosive e anonime della città spaziale. L'anonimato, la crisi dei valori, la disidentificazione

e lo sradicamento causano e, al tempo stesso, coprono la violenta destrutturazione del corpo, della psiche e dell'anima, agendo contestualmente come forza di aggressione e forza di integrazione coatta. Tra lo spazio/tempo e gli abitanti si dà una relazione catastrofica che si esibisce e contrabbanda come normalità: lo stato normale dell'esperienza postmoderna dello spazio e del tempo. Ne risulta una drastica limitazione, se non soppressione, della creatività umana, secondo patologie che si quotidianizzano e si trasformano in *comportamento normale*. L'effetto di ricaduta del comportamento normale sullo spazio vale come conferma e rafforzamento della patologia da cui esso ha preso origine. Ciò non è indicativo di una relazione lineare tra morfologia urbana e comportamento umano, nel senso che questo sarebbe sempre il sottoprodotto condizionato di quella. Il comportamento normale modifica la patologia urbana, nel cui interno diviene un agente disgregativo fondamentale.

Ma se il comportamento urbano è agente nel teatro dell'angoscia e della crudeltà, può essere agente anche nel teatro della libertà. Nella patologia delle forme urbane si incunea una percezione critica della città e dello spazio: la vita e il punto di vista degli abitanti e dei soggetti. Si insedia, qui, una diversa percezione estetica ed etica della città, nell'orientamento verso la possibilità dell'esperienza della libertà dell'Io e della tensione verso l'Altro. La città si fa qui comunità libera ed è comunità in quanto dimora dell'Io e dell'Altro. Le forme urbane costituiscono e costruiscono strade, case e luoghi per questa prospettiva di senso. Lo spazio non impazzisce più nell'esplosione; si infinitizza e storicizza. Il tempo riconquista la pienezza e l'articolazione della durata. A fronte della problematicità della relazione Io/Altro/comunità, la città diviene per antonomasia lo *spazio difficile della libertà*. Se solo la libertà è garanzia di futuro, soltanto la città è prova della libertà. Nel senso che la libertà esiste e la sua esistenza è provata solo dall'esistenza della città in cui: (i) l'abitare non smarrisce gli abitanti e il vivere non si fa orfano dei soggetti viventi; (ii) gli abitanti non smarriscono l'abitare e i soggetti viventi non sono orfani della vita. La

città è, qui, la comunità non orfana dell'amore e che costruisce strade, case e luoghi per la comunità d'amore. Tale possibilità è ben calata nei pori delle metamorfosi che hanno accompagnato l'insediamento della città spaziale. Nella planetarizzazione della dimora risiedono traiettorie di senso, materiali simbolici, risorse poietiche, culture e saperi che deviano dai punti cruciali della città spaziale. Lo spazio globale policentrico e il tempo istantaneo senza durata che oggi siamo obbligati ad esperire si prestano ad un altro gioco delle forme urbane, ad un altro gioco delle forme della vita. La comunicazione massmediologica, informatizzata e video-digitalizzata apre la prospettiva possibile per un'irremissibile ribellione proprio della percezione, dei sensi, del senso e dell'esperienza. Ribellione alla struttura metapoietica del capitale e ribellione allo spazio/tempo del villaggio globale insorgono dagli interstizi più riposti delle metamorfosi della spazialità e della temporalità. Perdita di centro, complessità ed eterogeneità delle relazioni sociali e ambientali, complessificazione e articolazione dei reticoli urbani, implementazione del carico e della massa delle aspettative, dei desideri e dei bisogni significano anche la possibilità reale della dislocazione dell'Io, dell'Altro e della comunità intorno a gamme di espressione e comunicazione infinitamente più ricche che non in passato. Assecondare questa espressione e questa comunicazione vuole "semplicemente" dire non imbotigliare le metamorfosi dell'Io, dell'Altro e della comunità. Cioè: lavorare alle rivoluzioni, lasciando avvenire la libertà.

4. All'incrocio di responsabilità e speranza: l' utopia

Lavorare alle rivoluzioni, lasciando avvenire la libertà è movimento utopico; meglio: lo storicizzarsi dell'utopia dal didentro dei limiti e delle possibilità della vita e del mondo. Vi sono una genealogia, una semantica e una storia reale dell'utopia che occorre, senz'altro, sottoporre a confutazione: quelle secondo cui essa è l'espressione salvifica e meta-storica della statica della perfezione e/o del sublime irrealizzabile. Inverandosi come movimento positivo e/o come mo-

vimento critico, questo fronte genealogico, semantico e storico dell'utopia ha finito col concretarsi come *violenza* e, al tempo stesso, come *pio desiderio*. Nelle utopie comuniste stataliste entrambi i significati li reperiamo associati: il comunismo si è dispiegato come violenza dello Stato e, insieme, si è duramente scontrato (esattamente come un "pio desiderio") con la realtà e il senso della storia, nei cui confronti non ha potuto che fatalmente soccombere. Ma c'è un altro fronte dell'utopia che non funge da facile e comodo bersaglio: (i) del logos e del realismo della politica; (i) dei paradigmi differenziali della libertà. L'utopia non è riduttivamente e ultimativamente allocata e allocabile nel futuribile mai certo della post-storia; nella figura eternamente evanescente dell'oltre-umano; nella glacialità della macchina totalitaria; nell'armonia ultimativa del sempre eguale. Essa è anche, se non soprattutto, il fuoco che brucia nell'interno degli uomini e delle donne, nell'interiorità dei mondi reali e vitali. Vita, umanità e mondo ardono con l'utopia in corpo. Diversamente da quanto assunto dalle teorie politiche e scientifiche, l'utopia è *movimento reale*. Essa costituisce un permanente angolo dialogico con la libertà ed è alla libertà che cerca di guadagnare lo "stato di cose presenti". Il suo non è il *movimento dell'abolizione*, proveniente dall'esterno delle cose e alle cose imponendosi; bensì il *movimento della metamorfosi*, risalente dal fondo delle cose e dal fondo delle cose aprendo un conflitto con i limiti della storia, la volontà di potenza della politica e l'essicazione della condizione umana. Essa abita il cuore macerato dell'umanità e della storia, per dar forma, voce e occhi alle loro determinazioni nascoste, rimosse, oppresse o distorte. Perciò, solo l'utopia può salvare le rivoluzioni e ricondurle alla libertà. Perciò, solo l'utopia è critica radicale e compiuta della violenza. Perciò, solo l'utopia è conflitto irredimibile a favore delle ragioni della libertà.

L'utopia riporta le rivoluzioni in seno alla libertà; gli abitanti in seno all'abitare e i soggetti viventi in seno alla vita; le parole in seno al linguaggio e il linguaggio in seno all'esperienza della libertà e della liberazione. Qui sta il suo

grande realismo: essa è il sigillo dei caratteri reali della vita. Qui sta la sua profonda inattualità: essa è il contrassegno della rivolta contro l'oppressione politica e la colonizzazione della vita quotidiana. Qui sta la sua profonda saggezza: essa è la determinazione storico-esistenziale che strappa responsabilità e decisione al circolo chiuso decisionista. Essa non soccombe di fronte alla "euristica del timore", abbassando la soglia delle richieste e restringendo l'orizzonte dell'attesa e dell'aspettativa. Il *principio utopia* è intersezione tra il *principio speranza* e il *principio responsabilità*. R. Bodei, confutando la responsabilità minimalista di Hans Jonas (tesa alla neutralizzazione e alla gestione dell'incombente minaccia dell'annientamento), opportunamente ricorda che il padre dell'"etica della responsabilità" — Max Weber — assume che «il possibile non sarebbe raggiunto se nel mondo non si ritentasse sempre l'impossibile». Ma l'impossibile per chi? L'impossibile per l'ordine dei possibili già dati; non per l'ordine dei possibili impediti dalla vischiosità dei poteri, dalla volontà di potenza e dal ripiegamento della rinuncia. L'impossibile, allora, più propriamente è la gamma dei possibili storici ed esistenziali liberati dalla pressione tentacolare dei poteri, dall'abbraccio mortale della volontà di potenza e dalla sindrome del ripiegamento. L'impossibile per l'auto-referenza della politica, la volontà di potenza e la rinuncia è il possibile della libertà. Qui affondano le loro radici etica e dialogica della libertà. L'utopia quale punto di intersezione del principio speranza e del principio responsabilità modella le ragioni della politica sulle ragioni della libertà. Qui vengono alla luce, in maniera netta ed inequivocabile, il suo profondo realismo e la sua profonda saggezza.

La responsabilità è sempre risposta alla libertà e alle sue interrogazioni; la speranza è sempre l'abbandonarsi alla libertà, nel cui solco avviene la disposizione al costruire, all'abitare, al pensare e al vivere. L'impossibilità dell'utopia per l'ordine dell'illibertà è prossimità; diventa possibilità dell'apertura per l'ordine della libertà. L'utopia non è un imperativo o una sovradeterminazione; è movimento della libertà. Dove la libertà è in catene, lì l'utopia è incatenata. Dove l'u-

topia si disincatena, lì la libertà si salva. L'utopia evita gli aggiramenti della responsabilità praticati dall'io minimo narcisistico e, al tempo stesso, si emancipa dal circolo decisionista dell'io prometeico. Affronta il "movimento panico" e la "vertigine del distacco" che incantano e incatenano l'individuo senza responsabilità e senza colpa, dando voce e immagine al dolore infinito e all'insurrezione che dentro di lui ripiegano e soccombono. Essa parla continuamente di un'altra lingua e mostra in continuazione i bagliori e i frammenti di un'altra vita, i quali chiamano, interrogano e attendono una risposta dai centri caldi della vita, dello spazio e del tempo. Essa non si rassegna e non trascorre in tirannide. La sua responsabilità è sperare; la sua speranza è cammino nella libertà.

L'interconnessione del principio speranza col principio responsabilità fa sì che l'utopia debba rispondere a domande radicali e sperare nel tempo dall'abisso del tempo. Se non si può concordare col minimalismo etico di Jonas, si deve prendere seriamente in considerazione il campo dei problemi di fronte al quale la sua etica della responsabilità ci impianta.

"Per che cosa" oggi siamo responsabili? E "davanti a chi"? La convinzione e la responsabilità si estendono dalla scelta e dalla decisione alle conseguenze della scelta e della decisione. Qui le distinzioni classiche tra "etica della convinzione" ed "etica della responsabilità" mostrano la corda. Noi siamo oggi interamente responsabili del nostro spazio/tempo, nel quale è immediatamente gettato e alloggiato l'Altro. Non unicamente l'Altro nelle sembianze del diverso a noi prossimo nello spazio/tempo; ma l'Altro delle generazioni passate e l'Altro che ancora manca nello spazio/tempo e che abiterà i futuri possibili. Convinzione e responsabilità rispetto al presente si prolungano sino a diventare convinzione e responsabilità in faccia al passato e al futuro: non solo il nostro passato e il nostro futuro; ma il passato delle passate generazioni e il futuro delle future generazioni, allorquando noi non ci saremo più. In questo senso, come diceva Capitini, noi siamo *compresenti* a tutte le generazioni e a tutti i loro

problemi. Al cospetto di tali problematiche il minimalismo etico di Jonas trascorre in "etica del futuro". Che la risposta appaia riduttiva non elimina il peso gravoso e drammatico che la questione riveste nell'attualità e, ancora di più, nel futuro prossimo. I compiti della nostra epoca, come mai in passato, sono immediatamente determinanti per le epoche successive: dalle nostre scelte di oggi dipende il domani dei nostri successori. Ciò è vero per la prima volta nella storia. Noi siamo a contatto, fin da ora, con i compiti dell'epoca dei nostri successori. A misura in cui consegniamo loro in eredità uno spazio/tempo collassato dalle conseguenze disastrose delle nostre scelte, la nostra decisione trascende negativamente la nostra esistenza e intenziona, fin da subito, il movimento storico dell'illibertà. Ci "liberiamo" delle nostre catene, semplicemente incatenando lo spazio/tempo dei nostri successori. Per effetto di questa proiezione, la *vita dell'oggi* si costituisce come incatenamento devastante *della vita del domani*. Il *qui* scarica le sue rovine sull'*altrove*; l'*ora* si alleggerisce, appiccando il fuoco nel *non ancora*. Il governo dello spazio/tempo diviene lo specchio attraverso cui l'epoca dilaziona nel futuro i suoi propri inferni. Ma, come in ogni gioco di specchi che si rispetti, prendono luogo esiti non programmati e indesiderati: il presente diviene un deserto. Nella forma di deserto, esso mostra le pallide anticipazioni delle rovine immani che si accumulano e preparano per la esplosione futura. La *deconcentrazione* dell'oggi è *concentrazione* di un domani da paesaggio lunare. Questo processo prende piede anche a causa di quella superstizione tecnologica sicura di differire all'infinito la catastrofe. La soluzione della crisi dello spazio/tempo è, qui, data direttamente dal *rinvio* e dalle relative tecniche di programmazione e gestione. Ma è proprio la scala iterata e implementata del rinvio a lavorare con subdola maestria e coerenza alle deflagrazioni più rovinose. Si può resistere, rinviando, ancora per questo secolo e, forse, il prossimo. Dopodiché la scala dello spazio/tempo sarà interamente occupata dal movimento del differimento, al punto che non sarà possibile dilazionare nemmeno una virgola. Questo movimento perverso è già in

opera, da qui e da ora. Il suo culmine non è semplicemente dato dalla "grande selva", dall'apocalisse o dalla nuova barbarie. No, il movimento che, qui, è in atto vede gli effetti della decisione rovesciarsi contro i soggetti decisori. L'ansia titanica tendente al dominio sulle cose trasforma le cose nel demiurgo dello spazio/tempo dell'umanità. Il governo totale sulle cose si rovescia nel governo totale delle cose sugli esseri umani. Non è semplicemente l'umanità che si inferocisce e incrudelisce; bensì le cose più feroci e crudeli stabiliscono il loro imperio su una umanità inferocita e incrudelita. Auschwitz, il Gulag, Hiroshima, Cernobyl, le guerre di "pulizia etnica" in atto nel globo terrestre, la povertà e la fame nel mondo sono il terribile transito della desertificazione casale dello spazio/tempo della vita e della storia.

Günther Anders è stato il primo a riflettere sulla drammaticità di questo processo di sconvolgimento, di cui Hiroshima è stato il punto di approdo irreversibile. Con Hiroshima la poietica della macchina atomica ha assassinato le poietiche degli esseri umani. Per la prima volta nella storia, l'immaginazione collegata al fare poietico scalza e surclassa la fantasia e l'immaginario dell'umanità. Reale ed immaginario dello spazio/tempo atomico superano per forza, plasticità e terribilità di conseguenze le capacità mitopoietiche degli esseri umani. Il mito sprigiona ora direttamente dalla ritualità poietica della macchina atomica. Qui Prometeo si libera delle catene e, come osserva Anders, diviene figura onnipotente in negativo: in qualunque istante e punto dello spazio/tempo può distruggere il mondo e la vita nel mondo, senza più possibilità alcuna di costruzione e ricostruzione. Questa *onnipotenza negativa* è, dunque, *impotenza affermativa*, da cui deriva l'annullamento della *distanza* e della *durata*. Lo spazio e il tempo divengono caricature di se stessi, nel mentre l'orizzonte di tutto quello che ci riguarda personalmente riguarda direttamente il mondo e quel che appartiene al mondo appartiene direttamente ad ognuno di noi. Spazi e tempi globali si estendono all'infinito ed, estendendosi, si svuotano: in ogni istante/luogo ci sfuggono dalle mani la responsabilità e la convinzione rispetto alla nostra singolarità

e rispetto al mondo. Nello spazio/tempo globale, in cui dovremmo essere responsabili di tutto e di tutti, non riusciamo a responsabilizzarci intorno a niente, nemmeno intorno alla singolarità della nostra vita. Nel momento in cui tutto tende a dipendere da noi, noi non dipendiamo più da noi, ma dalla cosalità di automatismi emotivi e di ordigni macchinali. Nel mentre tutte le scansioni del tempo rientrano nel nostro presente, noi rimaniamo senza tempo: da questa terra, evirata del presente, nasce la tentazione e l'ossessione del "no future". Nessun luogo e nessun istante costituiscono più una dimora sicura; da qui l'ansia di afferrare il tempo secondo le forme dell'ipertrofia dell'io che dilata in maniera abnorme il presente, in avanti e all'indietro. Da tutte le dimore cerchiamo di fuggire. Impossibile pare mettere radici in un tempo e in uno spazio devastati e inquinati: senza terra, senza mare e senza cielo; non semplicemente senza radici. Quale esodo può mai salvarci, a questo punto? Quale terra promessa sta ancora di là dalla linea di confine che delimita la schiavitù? Quale frontiera si lascia alle sue spalle il mortuario e avvelenato orizzonte della situazione atomica?

Dobbiamo salvarci da questo mondo? Oppure salvarlo? L'uno e l'altro. Evadere da questo mondo non è più possibile: non esiste nello spazio/tempo globale della situazione atomica la possibilità dell'esodo. Fuori della terra inquinata del presente entro cui siamo conficcati non esiste altra terra: nessuna promessa e nessuna terra promessa. La nostra responsabilità primaria è disinquinare la terra dai veleni coi quali l'abbiamo cosparsa e riempita. Le nostre convinzioni debbono ruotare attorno al sentimento di consapevolezza che al di fuori di questa terra e di questo mondo non ne abbiamo altri: da essi/e in essi deve partire il cammino della nostra libertà. Possiamo salvarci da questo mondo solo se lo salviamo; possiamo salvare questo mondo solo salvandoci dai suoi mali. Allora, questo mondo è, insieme, da *abbandonare* e da *abitare*; da *contraddire* con forza e da *amare* con passione. Allora, questo mondo può essere, insieme, l'ultimo e il primo: l'ultimo della vita vecchia, consunta e adulterata; il primo di una "vita nuova", in cui la libertà non co-

stituisca più la spina nel cuore dell'esistenza. Ultimogenitura e primogenitura si ricongiungono; ma in uno scenario e per un cammino diversi da quelli indicati variamente da Heidegger e Marx. Noi siamo le prime generazioni che vivono sul ciglio tragico in cui morte e rinascita si incastrano l'una nell'altra lungo una esile soluzione di continuità; in cui l'orrore del mondo e per il mondo si può rovesciare in rivolta e amore per la vita e la libertà. Intorno a queste pulsazioni profonde prende origine l'"amore per il mondo" di Hannah Arendt.

Se è vero, come sostiene Anders, che quanto più grande è l'effetto dell'agire, tanto più è difficile concepirlo, altrettanto vero è che non v'è effetto più difficilmente concepibile e immaginabile di quello collegato all'azione della libertà. Lo "scarto prometeico" tra l'agire e l'immaginare assume un risvolto catastrofico e angosciante soltanto se lo spazio/tempo atomico viene emotivamente, esperenzialmente e concettualmente fatto assurgere a centro totalitario della storia e dell'esistenza. Qualora irrompa l'agire della libertà, l'andersiano "scarto prometeico" assume ben altra configurazione. Tra poietica della situazione atomica e poietica della libertà eccesso e dismisura stanno tutti dalla parte della seconda. Sono gli effetti dell'azione libera a risultare incalcolabili e imprevedibili, ben più di quelli delle prassi collegate all'ordigno atomico. È la libertà, non la bomba atomica — per far uso del lessico andersiano —, il vero e proprio *sopraliminare*. Lo stupore sta sempre di fronte alla vita: in faccia alla morte, la fantasia e la meraviglia ripiegano negli automatismi cangianti dell'inferno del sempre eguale.

Niente è più grande della libertà. Ma diversamente dalla bomba atomica, la libertà provoca delle reazioni creative. I suoi effetti acutizzano i sensori e i fattori di espressione della fantasia e dell'immaginazione. Il fare poietico della libertà non assassina l'immaginazione e la fantasia; bensì le esalta. Ecco perché la politica che si fa sistema chiuso e la rivoluzione che si fa superstizione e dogma si tutelano preventivamente contro la libertà, inibendola e interdiciandola. Risiedono in questo strato profondo le ragioni illiberali e libertici-

de della politica della deterrenza atomica e delle rivoluzioni che si pensano e costruiscono come programma della libertà. È l'accaduto della libertà l'evento di più difficile recezione, di fronte al quale si rimane in silenzio, poiché le parole e gli atti non bastano al cospetto dell'infinità di possibilità che si sprigionano dalla libertà.

Il carattere sopraliminare dell'ordigno atomico fa sì che il silenzio e la morte siano fruiti come beni di consumo agghiacciati e massificati. Al contrario, la sovradimensionalità degli effetti prodotti dall'azione libera rende la libertà giammai riducibile a prodotto e a bene di consumo. Come ci indica Anders, nella gabbia dello spazio/tempo atomico nessuno di noi sa cosa fa e cosa gli viene fatto. Nella prospettiva dell'azione libera, invece, ognuno si interposizione rispetto al flusso della propria esistenza e di quella altrui: ritorna a sapere sul proprio conto e sul conto dell'Altro, fino a rimettere costantemente in discussione il proprio sapere. La prospettiva della libertà ci consegna ad un'esperienza più densa del tempo. Per effetto della bomba atomica, domani potremmo pure non esistere; e questo carico di angoscia aumenta giorno dopo giorno la sua pressione, sciogliendosi in tutti i nostri sentimenti e in tutte le nostre preoccupazioni. Però, prende qui esistenzialmente e storicamente corso un movimento contrario: ora e domani possiamo vivere secondo modalità di esistenza mai così ricche, per effetto della libertà e degli effetti delle sue azioni. Speranza e responsabilità si riannodano proprio attorno al nucleo insopprimibile della libertà. Il corso di questo nucleo è il movimento reale dell'utopia. Se, come osserva Anders, la bomba atomica estingue la distinzione classica tra ontologia e morale, la libertà reintroduce la frattura incolmabile tra essere ed etica. I motivi dell'etica non possono risolversi nella pura e semplice conservazione dell'essere, ridotto a quella sopravvivenza minima che, nel "tempo della fine", diluisce quotidianamente la "fine dei tempi". Per contro, i motivi dell'esistenza non si risolvono nel "conservatorismo ontologico" che intende preservare l'essere e il mondo così come sono stati e si sono ridotti, nella presunzione rassegnata che nessun ri-

levante cambiamento di qualità sarebbe ormai più possibile. Mai niente può essere veramente conservato, se non viene investito nel flusso e dallo slancio del cambiamento, della svolta, della rivolta. Cambiamento, svolta e rivolta sono sempre possibili unicamente collocandosi dalla parte della libertà, ad essa lavorando responsabilmente e in essa sperando costruttivamente. Le ragioni della libertà stanno oltre il dubbio amletico, fermo davanti al muro essere/non essere. La libertà si sposta dall'essere al non essere e dal non essere all'essere. Niente come il perdono, osserva acutamente B. Accarino – recensendo due inediti Anders degli anni Trenta –, è così internamente ricco dei motivi della libertà e dell'amore; così inaspettato e carico di conseguenze eccezionali. Niente come il perdono, come già indica Nietzsche, ci emancipa dalla sindrome della vendetta. Niente più di questo composto di amore e di libertà abbandona l'estraneità cosale del mondo che abitiamo e abita il mondo e l'essere, portando nel mondo e nell'essere che sono il mondo e l'essere che mancano. Essere e non essere, allora, sono condizione l'uno dell'altro, come mondo e mancanza di mondo. Allo stesso modo con cui malattia e guarigione, vita e morte sono l'una il presupposto necessario dell'altra. Autenticità e inautenticità dell'esistenza abitano tanto l'infinito della libertà che la povertà della schiavitù. Lo scandalo vero non è la presenza del male nel mondo; bensì la presenza del bene. Allora, non è la teodicea la chiave di lettura con cui procedere all'interrogazione del tempo; ma l'utopia. L'utopia scava negli eventi senza senso e nei vissuti senza respiro carnoso, ponendoli a colloquio coi tagli e le tempeste mutilanti da cui provengono. Non li restituisce semplicemente alla memoria di ciò che erano e di ciò che li ha corrotti. Più al fondo, li fa sobbalzare verso dimensioni mai esistite e che pure premono dal bordo dei possibili storici ed esistenziali. L'utopia non è tanto o solo *ritorno, memoria delle origini*; ancora più precisamente e decisamente, è *valico, ricchezza del presente, memoria del futuro*. Come dice Simone Weil, sono le condizioni in cui viviamo ad avvelenare la speranza, ad ucciderla. Sperare, dunque, è l'atto veritiero at-

traverso cui modifichiamo le condizioni velenose di tristezza e oppressione in cui viviamo. Se sperare significa modificare l'esistente: il cambiamento è quell'assunzione di responsabilità che ci rende vivi e liberi. Per questi motivi, come ci ricorda intensamente Simone Weil: «... nulla al mondo può impedire all'uomo di sentirsi nato per la libertà ... questo sogno è sempre rimasto vano, come tutti i sogni, oppure è servito da consolazione, ma come fosse oppio; è tempo di rinunciare a sognare la libertà, e di decidersi a concepirla».

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986.
- AA.VV., *Talking about "Sentimenti dell'aldiquà"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992.
- AA.VV., *Il programma Ugolino*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992.
- B. Accarino, *Patologia della libertà. Il mondo senza senso dopo Auschwitz. Due inediti di Günther Anders*, "il manifesto", 20/4/1991.
- T. W. Adorno-E.Canetti, *Dialogo sulle masse, la paura e la morte*, "Micro-Mega", n. 2, 1986.
- G. Anders, *Nichilismo ed esistenza*, "MicroMega", n. 2, 1988.
- G. Anders, *Tesi sull'era atomica*, Viterbo, Edizioni del Centro di ricerca sulla pace, 1991.
- G. Anders, *Opinioni di un eretico*, Roma, Edizioni Theoria, 1991.
- Antonella Anedda, *Il trionfo del silenzio nelle parole di Samuel Beckett*, "La Talpa libri", "il manifesto", 14/12/1990.
- K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1986.
- Aristotele, *La politica*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Ingeborg Bachmann, *Il trentesimo anno*, Milano, Adelphi, 1985.
- Ingeborg Bachmann, *Poesie*, Milano, Guanda, 1987.
- Ingeborg Bachmann, *Malina*, Milano, Adelphi, 1987.
- Ingeborg Bachmann, *Il caso Franza*, Milano, Adelphi, 1988.
- Ingeborg Bachmann, *In cerca di frasi vere*, Roma-Bari, Laterza, 1989.
- G. Bangone, *Un disastro annunciato, l'esplosione nella notte*, "il manifesto", 26/4/1991.
- G. Bataille, *La sovranità*, Bologna, Il Mulino, 1990.

- S. Beckett, *Aspettando Godot/Finale di partita*, Milano, Sugar, 1963.
- S. Beckett, *L'innominabile*, Milano, Sugar, 1965.
- W. Benjamin, *Angelus novus*, Torino, Einaudi, 1962.
- I. Berlin, *Il declino delle utopie*, "Leggere", n. 31, 1991.
- W. Blake, *Poesie*, Milano, Newton Compton, 1991.
- M. Blanchot, *Il libro a venire*, Torino, Einaudi, 1969.
- M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1975.
- M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.
- M. Blanchot, *Passi falsi*, Milano, Garzanti, 1979.
- M. Blanchot, *La comunità inconfessabile*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- E. Bloch, *Karl Marx*, Bologna, Il Mulino, 1972.
- E. Bloch, *Lo spirito dell'utopia*, Firenze, La Nuova Italia, 1980.
- E. Bloch, *Principio Speranza*, Milano, Garzanti, 1994.
- R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, Saggio introduttivo a F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- R. Bodei, *Principio utopia*, "Leggere", n. 23, 1990.
- R. Bodei, *La speranza dopo il tramonto della speranza*, "Il Mulino", n. 1, 1991.
- Laura Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Jaka Book, 1987.
- B. Baczko, *Utopia* (voce), Enciclopedia Einaudi, vol. XIV, Torino, 1981.
- G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano, Comunità, 1962.
- J. Camatte, *Verso la comunità umana*, Milano, Jaka Book, 1976.
- F. Cambi, *La recezione della filosofia del linguaggio di L. Wittgenstein nell'opera di Ingeborg Bachmann*, Pisa, Giardini Editore, 1979.
- E. Canetti, *Potere e sopravvivenza*, Milano, Adelphi, 1974.
- E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978.
- E. Canetti, *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982.
- A. Capitini, *Educazione aperta*, vol. I, Firenze, La Nuova Italia, 1967.
- B. Cepollaro, *Arte inconciliata e contaminazione*, "Invarianti", n. 11, 1989-90.
- G. Cesarano, *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo, 1975.
- G. Cesarano-G. Collu, *Apocalisse o rivoluzione*, Bari, Dedalo, 1973.
- Françoise Choay, *La città. Utopie e realtà*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1973.
- F. Corona (a cura di), *Bachtin teorico del dialogo*, Milano, Angeli, 1986.
- A. Dakli, *Cinque anni di black-out. Urss: silenzi, notizie false e molte denunce sulle conseguenze di Cernobyl*, "il manifesto", 26/4/1991.
- G. Debord, *La società dello spettacolo*, Firenze, Vallecchi, 1979.
- C. Formenti, *Esiste un'etica della complessità? L'idea di "locale" nell'epi-*

- stemologia e nella sociologia contemporanea*, in A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio dell'abitare*, Milano, Angeli, 1990.
- G. Franck, *Scrittura letteraria e vanità della parola*, Introduzione a Wanda Tommasi, *Maurice Blanchot: la parola errante*, Verona, Bertani, 1984.
- S. Freud, *Psicologia collettiva e analisi dell'io*, Milano, Newton Compton, 1976.
- C. Galli, *Modernità della paura. Jonas e la responsabilità*, "Il Mulino", n. 2, 1991.
- J. W. Goethe, *La metamorfosi delle piante*, Milano, Guanda, 1983.
- J. W. Goethe, *Opere Scelte*, Milano, Edizione CDE, 1989.
- J. Gottmann, *La città invincibile*, Milano, Angeli, 1987.
- Gruppo La Luna, *Lecture di Ingeborg Bachmann*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1986.
- J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1986.
- M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1976.
- M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1980.
- M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, Brescia, La Scuola, 1983.
- M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988.
- F. Hölderlin, *Poesie*, Torino, Einaudi, 1982.
- F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Angela Maria Jacobelli Isoldi, *Invito al pensiero di Vico*, Milano, Mursia, 1989.
- K. Jaspers, *La bomba atomica e il pensiero dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1960.
- H. Jonas, *Etica della responsabilità*, "MicroMega", n. 2, 1990.
- H. Jonas, *Un nuovo principio etico per il futuro dell'uomo*, "Il Mulino", n. 2, 1991.
- C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Milano, Edizione CDE, 1990.
- M. Kettner, *Etica della responsabilità: "nuova ondata" della discussione sulla morale*, "Fenomenologia e Società", n. 1, 1990.
- S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, Milano, Edizione CDE, 1990.
- S. Kierkegaard, *Diario del seduttore*, Milano, Rizzoli, 1990.
- J. Landkammer, *Jonas: domande estreme e risposte evanescenti*, "Filosofia politica", n. 2, 1990.
- A. L'Abate, *Consenso, conflitto e mutamento sociale*, Milano, Angeli, 1990.
- D. H. Lawrence, *Romanzi*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1990.
- G. Leopardi, *Opere scelte*, Milano, Edizione CDE, 1987.

- E. Lévinas, *Totalità e infinito*, Milano, Jaka Book, 1982.
- J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli, 1981.
- A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio dell'abitare*, Milano, Angeli, 1990.
- M. Mancia, *Nello sguardo di Narciso*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- C. Marchese, *Il tema dell'estasi nella scrittura di Artaud*, "Materiali filosofici", n. 1-2, 1980.
- A. Melucci, *Il gioco dell'io*, Milano, Feltrinelli, 1991.
- S. Mezzadra, *Riflessioni intorno a "Sentimenti dell'aldiquà"*, "Società e conflitto", n. 4/6, 1991-1992
- C. Michelstaedter, *Epistolario*, Milano, Adelphi, 1983.
- R. Musil, *L'uomo senza qualità*, 2 voll., Torino, Einaudi, 1982.
- R. Musil, *Sulla stupidità e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1986.
- R. Musil, *Romanzi brevi, novelle e aforismi*, Torino, Einaudi, 1986.
- A. Negri-F. Guattari, *Le verità nomadi. Per nuovi spazi di libertà*, Roma, Antonio Pellicani Editore, 1989.
- J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, "Luogo comune", n. 3, 1991.
- F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1968.
- F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, Roma, Newton Compton, 1977.
- F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1977.
- F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano, Newton Compton, 1978.
- F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, 2 voll., Milano, Newton Compton, 1979.
- E. Paci, *Diario fenomenologico*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- E. Paci, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino, Taylor, 1967.
- E. Paci, *Per una fenomenologia dell'eros*, "aut aut", n. 214-215, 1986.
- E. Paci, *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991.
- G. Patrizi, *Riflessioni sulla poesia della crudeltà*, "Invarianti", n. 11, 1989-1990.
- M. Perniola, *Bataille e il negativo*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- Platone, *Opere*, I-II, Bari, Laterza, 1966.
- P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, Il Saggiatore, 1967.
- P. Ricoeur, *Tradizione o alternativa*, Brescia, Morcelliana, 1980.
- P. Ricoeur, *Dal testo all'azione*, Milano, Jaka Book, 1989.
- R. M. Rilke, *Elegie duinesi*, Torino, Einaudi, 1978.
- Laura Rizzardi, *Il fascino della perfezione: questioni preliminari ad una interpretazione dei significati politici dell'utopia*, in A.Q. Aristarchi (a cura di),

- Questioni di psicologia politica*, Milano, Giuffrè, 1984.
- R. Ruschi, *"Pensare lo spazio" di Heidegger*, "Fenomenologia e scienze dell'uomo", n. 1, 1985.
- Valeria E. Russo, *Il limite e la parola: Ingeborg Bachmann*, in AA.VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986.
- O. Sacks, *Vedere voci*, Milano, Edizione CDE, 1990.
- G. Vico, *La scienza nuova*, 2 voll., Bari, Laterza, 1928.
- P. Watzlawick-J.H. Beavin-D. D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Roma, Ubaldini Astrolabio, 1971.
- Simone Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Milano, Adelphi, 1983.
- M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1987.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1964.
- L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Milano, Adelphi, 1967.
- L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1974.
- L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975.
- L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, Milano, Adelphi, 1980.
- L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, Milano, Adelphi, 1990.
- S. Zecchi, *La magia dei saggi*, Milano, Jaka Book, 1984.
- L. Zoja (a cura di), *La psicologia analitica di fronte alle altre psicologie del profondo*, Verona, Bertani, 1986.
- Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990.

Cap. XVIII DILEMMI DELL'ANIMA

1. Dinanzi alle ferite del passato

Margherita, nel Faust, si lascia ferire dal passato. Dinanzi alle ferite il mondo si schiude come possibilità. Il fascino dell'originario si getta nelle braccia misteriose dell'ignoto prossimo. Risalendo la corrente degli antichi tempi, si ritrova l'arco aperto del futuro più a portata del nostro abbraccio. Ma, intanto, l'origine è diventata una traccia di vita vissuta. Nella forma della traccia si tramanda. La vita vissuta è anche origine tramandata. L'origine si è messa in strada e ha camminato. Noi stessi ci modifichiamo e alteriamo le (nostre) origini.

Il dilemma è insolubile, se si fanno coincidere verità e origine. L'origine non è il vero. La verità si guasta. L'origine è l'alba che si riprecisa: si origina in perpetuo. Nel perpetuo di ogni origine rientra la freccia di tutti i tramonti. È dal tramonto che ricomincia la risalita della corrente del tempo.

Il tramonto salpa con te verso l'alba originaria: le ferite del passato si incontrano con la freccia del futuro. Nell'incontro, l'origine ritorna e tu ritorni all'origine. Il presente è il tempo degli incontri, per chi vuole incontrare. Risalire la corrente vuole pure dire poterla e doverla ridiscendere, dopo. Le acque che nella risalita hanno condotto verso la sorgente sono anche quelle che nella ridiscesa allontanano di nuovo dalla sorgente. Di nuovo, risospinti verso la foce, la rigenerazione più profonda del mare aperto.

Ma prima di risalire e ridiscendere si sta come in trincea. Al limite più avanzato della lotta, assediati dalla guerra e circondati dalla morte. Si può venire da lunghi anni di trincea, nei quali il tempo e il caso possono decretare la tua fine e tu impegni il tempo a decretare la fine degli altri. Puoi uccidere, perfino. E non semplicemente decretare, apporre la tua firma sotto il decreto. Dipende molto dal caso. Ma non è

un caso che tu sia lì, in trincea: non più di quanto il caso incida e interferisca nei destini umani.

Negli anni della trincea tutti gli spazi e i sentimenti si assottigliano. L'estremo confine della vita è il filo sottilissimo in cui più esile si fa la vita. La lotta condotta allo stremo alla fine strema. La metafisica del Bene e del Male prevale. In trincea non si ha più il tempo di pensare a tutto ciò. Ma tutto questo è servito per arrivare nella trincea. Nella trincea: l'azione, il blocco e l'impedimento di ogni altra attività. Nella trincea: la guerra e come sopravvivere a essa, coabitandovi.

Si può intendere la trincea come il luogo della realizzazione personale e della salvezza del mondo, finalmente purificato dal male. Nel desiderio personale di trascendimento assoluto non ci si rende conto di essersi oggettivati compiutamente. Si regredisce ad uno stadio in cui gli errori del mondo e della vita fanno soltanto orrore. Vita e mondo sembrano, ormai, senza dignità e senza speranza.

L'orrore qualche volta paralizza e qualche altra alimenta un sacro furore. In trincea paralisi e furore convivono. Si è furenti nelle ansie personali di modifica del reale e paralizzati nella costruzione della propria realtà. La scissione è nel singolo e parte dal singolo. La trincea è solo la topologia combattiva di questa scissione originaria. È questa ferita originaria.

Più di Margherita occorre aprirsi alle ferite del passato.

Quando è cominciata la storia di questa scissione? Con i vagiti di neonato e con i calzoncini corti? Oppure, ancora prima, nel grembo della madre? O addirittura anteriormente, nelle storie delle generazioni che hanno impastato i genitori e le loro realtà? Chissà. Certo è che verso queste sorgenti si deve ritornare. Altrimenti la trincea rimane: resta la paralisi e resta il furore. In trincea si cerca ora una rinascita. Si può e si deve rinascere dalla trincea.

Ora si è qui. Da qui urge ripartire. Tutti i mondi personali e i tempi sociali si concentrano qui. Trovare i propri tempi e le proprie possibilità e accedere ai propri mondi. Non c'è altra soluzione possibile. L'alternativa è la morte senza rinascita; la disperazione senza la felicità; l'odio incupito senza

l'amore e i suoi tormenti.

Quando il passato è vicino, le ferite sono troppo sanguinanti. La memoria e l'esperienza si confondono a vicenda e confondono. Una confusione inquietante. Immagini senza contorni.

Quando si lasciano afferrare, i contorni, per vendetta, fanno svanire le immagini. Eppure, in questo caos qualcosa di luminoso e fertile si va celando. Non soltanto un cumulo di desideri senza volti. Ma quando mai i desideri hanno avuto un volto?

Ciò che ha volto smette di essere desiderato. Perciò, il desiderio è così insufficiente e ingannevole. In realtà, si desidera di possedere. Quando hai posseduto, ciò che prima ti attraeva perde di attrattiva. È il mistero la molla della seduzione. Perciò, la seduzione è così insufficiente e ingannevole.

In realtà, tu vuoi sedurre, più che lasciarti sedurre. Quando hai sedotto, non ti resta più da sedurre. Sei sedotto da altro, perché è altro quello che vuoi sedurre.

Tuttavia, si tratta pure di possedere e sedurre, essere posseduto e sedotto. Ma non più al riparo dei sentimenti e non confondendoli più con le passioni. Ecco: l'inquietudine nasce proprio nel momento in cui viene tolto questo riparo. Questa inquietudine ti rigenera. Non hai più pretese. Pretendi te da te. Sai che il tuo possesso di te non può essere mai assoluto.

Non saprai mai interamente tutto quello che c'è da sapere di te. I tuoi possessi e le tue verità sono in te. Sono anche il tuo modo di possedere il mondo, di sapere del mondo. Saltato il riparo dei sentimenti e delle passioni, salta il riparo tra te e il mondo. Sei semplicemente presente.

Non conosci verità. Cerchi verità. I significati e le verità del mondo sono anche in te. Ritrovarti è ritrovarli. Muoverti è muoverti con loro e verso di loro. Sfuggi al tuo nulla e al nulla del mondo, perché non ti svilisci a dato e non riduci il mondo a dato brutale. Sai, così, del nulla. Non lo rifiuti, ma vi cammini dentro. Con paura e tremore. Senza sapere mai prima, se riuscirai a guadagnarti la via d'uscita e cosa sia

l'uscita. Ma sai che è possibile. Che è alla tua portata.

Lo scacco non è l'a priori di ogni tentativo umano, ma uno dei risultati possibili degli infiniti attraversamenti della vita. Ci atterra, quando ne facciamo esperienza. Non designa, però, una situazione definitiva. Diventa, anzi, la nuova situazione di partenza. Nemmeno lo scacco parte dal nulla. Lo stesso scacco è stato a lungo in bilico tra Bene e Male, tra sconfitta e vittoria, tra vita e morte. Si porta ora cristallizzato dentro di sé le dosi del loro strenuo collidere.

Lo scacco non pregiudica la rinascita. Può esserne una tappa di avvicinamento del tutto particolare. La morte è presente nella vita e accanto alla vita. Perciò, è necessario e possibile rinascere. Nessuno più di Kierkegaard, Nietzsche e Paci ce l'ha insegnato. La rinascita non si limita ad aver ragione del Male. Lo riconosce come legittimo. Non arretra davanti a lui. Pur nel tremore, ingaggia una lotta vitale.

La rinascita non elimina il male. Lo accetta e lavora a un trascendimento della vita e della morte, dal profondo della vita e della morte. È nella rinascita che l'uomo sceglie veramente se stesso e veramente nasce. Come dice Paci, esaminando il nesso tra storia ed apocalisse: «L'uomo non esiste semplicemente perché è nato, ma perché ha scelto se stesso e si è posto come conseguenza della propria scelta; in questo momento nasce davvero, poiché la sua nascita è la seconda nascita».

Quando il passato è troppo vicino con le sue ferite, troppo vicino è il timore della morte; in pieno e confuso farsi è l'atto della rinascita. Si è nel pieno del timore che il nulla oggettivizzi tutto. Tutti i confini saltano e tutto o diventa interamente positivo o interamente negativo. Senza più residui e senza più margini o crepe. Ritenere di aver consumato tutta una vita è come ritenere di aver consumato tutta la morte. Il nulla è, appunto, assenza della vita e della morte: una condizione metafisica trasformatasi in angoscia esistenziale.

Ma l'assenza di tutto è proposta di tutto. Nemmeno il vuoto rarefatto dell'angoscia può cancellare questa ulteriore occasione. Il tentativo di dominio del mondo, di cui il nulla è

il portatore eccellente, salta ancora una volta. Nell'assenza totale, estrema, tutto è presente di nuovo come possibilità, come accesso da guadagnare.

L'assolutismo dell'ego, di nuovo, deve arrendersi. Lo scacco è qui dell'ego. Non dell'Io o dell'Altro. Lo scacco dell'ego si consuma nel timore della morte. Ma, se l'Io e l'Altro non soccombono, si tratta di uno scacco virtuoso. L'imperialismo dell'ego si rintana e difende nel timore della morte. Non vuole morire. La morte è necessaria anche per chiudere parzialmente il conto con l'ego, ridurne e controllarne ambizioni sfrenate e progetti di potere. Nella morte sta anche l'emancipazione. La rinascita è possibile anche perché è possibile questo affrancamento. Per rinascere cento volte, bisogna morire almeno cento volte.

Ogni rinascita nasce a una confluenza nuova, al confine tra la vita e la morte. La rinascita è il confluire della vita e della morte. Più precisamente, il nulla è una minaccia, un limite intravisto, ma irraggiungibile e mai sperimentabile. Ciò non impedisce che si originino angosce esistenziali tragiche, vissute come sentimento del nulla. È l'"essere per la morte" che dall'Heidegger di *"Essere e tempo"* si prolunga fino al Sartre de *"L'essere e il nulla"*.

2. In cammino

Allontanarsi dal timore della morte vuole dire portarlo lontano. Restargli troppo vicino è letale. Occorre camminare nel tempo con questo timore. Ma camminare vuole pure dire vivere e morire. Vivere col timore di vivere e morire col timore di morire. Si è alla ricerca di un nuovo punto di contatto. Oltre la vita vissuta e la morte temuta.

La ferita del passato si sana in questo passaggio. Da questo passaggio nuove lontananze: l'allontanarsi del presente, non più imprigionato nelle ferite del passato. In cammino: dalle ferite del passato alla freccia del futuro. Il presente è la freccia del tempo. Non somma e non sottrae. Non toglie lo spazio al passato. Non è anticipo del tempo futuro. È il groviglio dei nodi della libertà, dei limiti e delle

scelte.

C'è creazione sempre. Nel passato e nel futuro. C'è sempre creazione del presente. Il mistero della nascita è alle spalle. Lo ritroviamo nuovamente davanti, come futuro. Lo viviamo e lo scontiamo duramente ora, nel presente della rinascita che tentiamo.

Ci fondiamo. Ma i fondamenti si sfaldano. Ci ancoriamo ai fondamenti del futuro, un tempo diverso che ci attrae. Che ci trascende e ci fa trascendere. Ma l'ancoraggio non trova un terreno solido sotto di sé, cercando di rifondarci continuamente nel qui e ora.

Ma proprio nel qui e ora restiamo senza fondamenti, nudi come alla nascita, ma carichi di risorse che facciamo ancora fatica a impegnare. Dobbiamo rinascere, appunto.

Il timore della morte ci serve per non morire. Per impedire che la morte sia la incarnazione dell'imperialismo sfrenato dell'ego. Ma per rinascere dobbiamo pur morire. Essere o non essere? Morire o vivere? Amleto finisce strangolato da questo dilemma.

Dobbiamo ridare realtà a noi stessi e al mondo. Riscoprirci nel mondo, in mezzo agli altri. La nostra realtà e di questo mondo attuale e di un altro mondo. Apparteniamo a questa vita e a questa morte, ma anche a un'altra vita e a un'altra morte. La nostra realtà di adesso è anche l'irrealtà da cui tentiamo di uscire. Il tempo ci sfugge. Ci capita di ritrovarlo e di fuggire dentro le sue pieghe. Cerchiamo noi stessi e qualcosa d'altro. I germi di un altro Io, qui e lì seminati.

È necessario camminare in tutto il nostro seminato. E riflettere, alla radice del nostro seminato. Percorrendo le pieghe del nostro seminato, organizziamo una nuova semina. Troviamo qualcosa di noi e qualcosa d'altro. Ma anche il tempo e la storia ci ritrovano. Cercando di scoprire tutto quello che siamo stati, scopriamo che, al fondo, ancora non siamo: ancora troppo lontani dalle profondità in cui l'esistenza si agita tra la vita e la morte. Qualche cosa del genere vuole dire Kierkegaard, quando, in "*Briciole filosofiche*", afferma: «Richiedere a un uomo che egli scopra da solo che

non aveva esistenza. Proprio questo è, si sa, il passaggio alla seconda nascita». Scoprire *da soli* la propria esistenza, è scoprire di non avere esistenza. Nella scoperta si torna a essere soli. Soltanto se si torna a essere soli, si ritorna a vivere. Ci si ricolloca in mezzo agli altri e nel mondo. Il non avere esistenza è il passaggio verso la rinascita. Si è soli in questo passaggio. Si deve essere soli. Da una grande solitudine sgorga la rinascita. Da una grande solitudine anche un grande amore.

Si deve anche scoprire da soli che l'amore che ha appena subito lo scacco non era ancora amore. Proprio qui l'amore rinasce. Un altro amore è veramente possibile, solo se rinasce dalle proprie macerie e sboccia oltre e fuori i fiori già colti. Se non perde niente di sé e non si perde all'infinito nei respiri che ha già respirato.

È nella solitudine che si sceglie nuovamente se stessi e si sceglie di nuovo la vita e l'amore. Nella scelta v'è, di nuovo, il rischio di fallire. Il rischio del fallimento si incunea ben dentro la possibilità e la necessità del riafferamento della vita e dell'amore. Nella scelta di essere, si rischia il nulla. Nella solitudine si attraversa la morte, per cercare la vita; si attraversa il non-amore, per cercare l'amore. Ci si inoltra nelle tenebre. Si percorrono le vie accidentate del dolore. Si insegue faticosamente un tenue filo di salvezza. La speranza la si pone da parte, messa in un cantuccio. Si sta cercando e basta. Cercando il bene nel male, l'amore nell'odio, la vita nella morte.

In ognuno bene e male si ricongiungono. Si ricongiungono amore e odio, vita e morte. Ognuno è la terra di nessuno di se stesso. Si debbono strappare tutti i fili delle ricongiunzioni immediate, per spostarsi più in là di esse e più in profondità dentro se stessi. Non si può, però, perdere il contatto perenne di bene e male, amore e odio, vita e morte. Non si deve perdere la ragnatela della loro presenza simultanea. Ciò che si deve perdere è la simmetria ordinata che su essa è stata costruita.

La trappola in cui non si deve cadere è inseguire il sogno che vuole ricondurre questo caos a una armonia superiore

mai realizzata. Nella solitudine non regna necessariamente l'isolamento. V'è anche il cuore della ricerca. Si resta, invece, isolati in mezzo agli altri e separato da sé, se non si cerca la propria solitudine. Se non la scegliamo continuamente, rinnovando continuamente in essa la scelta di sé e del mondo. La scelta della vita, attraverso la morte. La scelta dell'amore, attraverso il non-amore.

Questa scelta rinnovata è tormento e crisi. Ma anche felicità. La felicità esige il coraggio della scelta. Il coraggio maggiore è quello richiesto per essere felice: ciò che la felicità chiede nell'infelicità più cupa. Ma il coraggio da solo non basta. Ci vuole anche onestà. Del resto, non si può essere veramente coraggiosi, se non si è pure onesti. Quell'onestà che si deve innanzitutto a se stessi, alla propria vita e alla propria morte, all'amore che abbiamo espanso e ci ha occupato, al non-amore che ci ha desertificato.

Ognuno misura con sé la sua onestà col mondo e con la vita, con gli altri e l'amore. Agli altri regaliamo onestà e coraggio, la nostra vita e il nostro amore.

Ognuno è a se stesso che è, prima di tutto, necessario. E non è necessario a sé per il solo motivo di essere vivo. Kierkegaard infligge un colpo mortale al razionalismo hegeliano: «nulla esiste perché è necessario», per il semplice fatto che il «reale non è più necessario del possibile».

Ognuno è possibile. È la realtà delle sue possibilità che deve afferrare e riafferrare. La possibilità è la sua vera necessità. C'è in lui qualcosa di assolutamente non necessario che, nondimeno, resta suo, lo vizia e lo fa deperire. Deve venir fuori dal suo deperimento vizioso. Avendo ben presente che se lo ritrova di fronte incessantemente sotto sembianze diverse. La sua possibilità è continuamente e interamente da ricostruire. Deve continuamente e interamente rinascere. La rinascita è la sua possibilità autentica.

3. Le malattie d'amore

La malattia dell'amore segna occhi e corpo, la mente e le passioni. Da questa malattia si deve ricominciare a vedere il

mondo con occhi, corpo, mente e passioni. Nella malattia si deve ricercare il germe della guarigione.

La malattia d'amore è anche malattia del vivere. Amore e vita si infrangono dentro l'esistenza. Si scontrano ed erodono a vicenda. È come avere la lebbra. La carne si stacca a pezzi dallo scheletro, in una lunga agonia. Si vede il mondo e se stessi con gli occhi del lazzaretto. Mai come da un sanatorio il mondo appare malato. Mai come dal manicomio il mondo appare impazzito. Tutti appaiono malati e sembrano pazzi. Tutto questo sembra così normale che quasi malattia e pazzia paiono non essere mai esistite. Questo è il culmine della malattia e della pazzia: cancellare la malattia con la malattia, la pazzia con la pazzia. Tutto è realistica normalità.

È la vita: si dice. *C'est la vie*. Sì, ma offesa e ingessata. Se si trasforma la vita in una prigione, di quella prigione ognuno diviene la chiave falsa. Prigioniero di sé non si può più uscir fuori. Si diventa la chiave falsa che chiude a doppia mandata la serratura della porta tra sé e sé, tra sé e il mondo. Una chiave falsa che chiude sempre e solo e non apre mai, o illude di far aprire.

Prigionieri di falsi movimenti, si decifra un codice illusorio con una chiave falsa. Qui rimane chiuso il Sartre di "*L'essere e il nulla*", ponendo come insuperabile questo orizzonte. Effettivamente è un'insuperabilità quella che affiora. Ma l'orizzonte qui, ancor prima che insuperabile, è falso. È dell'insuperabilità di una falsità che si finisce di parlare. La vita non è soltanto una prigione. Se lo fosse, non rimarrebbero alternative al di fuori della guerra tra prigionieri e guardiani. Il prigioniero stesso assumerebbe i panni del guardiano: il guardiano imprigionato. È un circolo fatale. Un destino tragico. Una dissolutezza dissolvente. Un punto in cui tutto si infrange.

Ma nei luoghi interiori in cui l'amore e la vita si infrangono ci intratteniamo. Dapprima cercando la fuga o quantomeno linee tangenti. È difficilmente sopportabile la vista di sé e del mondo dall'alto del lebbrosario. L'orrore e la repulsione sono forti. Non si vorrebbe scender più giù. Ci si sente

talmente sporchi da non voler più sporcarsi.

La malattia, se si stabilizza, lenisce il dolore. Addormenta. Non esiste analgesico o narcotico più potente. Si diventa inerti e inermi. Non ci si intrattiene più. Non si dialoga. Non si parla. Non si vede. Non si sente. Si agisce e si viene consumati. Inarrestabilmente. Si patisce e si viene consumati. Inarrestabilmente. La vita divora e la si divora. Furia e fame insaziabile. Sete inappagabile di sicurezze.

Ogni volta, ci vuole un tempo eterno, per ricordarsi che niente è mai sicuro. Che una rinascita, tra le cose insicure, è la cosa più insicura, più problematica e incerta. Si richiede, per questo, un intrattenimento. Dai luoghi della malattia, del dolore, della disgregazione della vita e del dissolversi dell'amore, guardare il mondo ancora con gli occhi della vita e dell'amore.

4. Ora o mai più?

Bisogna decidere e decidersi, quando scocca e passa l'attimo supremo, supremo richiamo alla vita? Dopo, tutto sarebbe irrimediabilmente perduto? Nella scelta di sé come conseguenza di sé avviene questo? Questa l'irripetibilità che sfuma? O, forse, tutto questo non è che il prolungamento estremo e la ripetizione all'infinito della malattia del vivere e dell'amare?

Nell'istantaneità che non sa conoscere altro all'infuori dell'istante magico si annida l'incapacità di vivere e amare. Nel tormento e nell'incanto dell'istante si coagula e prolunga il tempo in cui non si sa vivere e amare; il tempo in cui si viveva e si amava, ma la vita e l'amore ancora mancavano, accartocciati com'erano nell'istante fuggitivo. Quante volte si canta il ritornello: "una sola volta e questa"; "Ora o mai più". Una sola volta: se si vive, non si può più morire; se si muore, non si può più rinascere. Una sola volta. Si vive e si muore una sola volta.

Che auto-inganno tremendo. Nemmeno nell'amore è così. Non si ama mai una sola volta, anche quando l'amore non muore mai. E quando muore, è ancora l'amore che è possi-

bile. L'amore possibile è più-che-amore. Non è certo e nemmeno necessario. Ma possibile. Non una sola volta. Ma di volta in volta. L'amore muore anche perché è insoddisfatto degli amanti. Esige da loro di più. Muore, perché parla di un altro amore. Di un'altra possibilità. L'amore di un'altra volta: il prossimo amore. L'amore al quale ci si deve approssimare. È il più-che-amore l'amore che ognuno deve farsi mancare sempre di meno.

Approssimarsi al più-amore è il cammino che si deve compiere, avvicinandosi di più all'amore. Lo si vede non più dalle lontananze di ieri. Lo si racchiude di meno in un'incantata sfera di cristallo: l'istante irripetibile. Si impara a vivere meglio e ad amare di più. Non ci si può limitare all'esaltazione dell'amore. L'esaltazione fa restare lontano dalle cose e allontana da sé: è una corazza con cui si ricopre e riveste se stessi e l'amore. Se qui capita di esercitare il diritto all'amore, è il diritto a quest'esaltazione che si sta esercitando. L'istante esaltante, così, rende sicuri. Recupera di colpo tutte le incertezze e le debolezze del sé. Lo fa sentire stranamente e imperiosamente forte. Padrone del mondo. Sicuro di poterlo dominare. Convinto di portarlo dove meglio gli aggrada e dove gli pare più giusto. Ha la certezza di padroneggiare l'amore. Il possesso dell'istante gli dà il falso convincimento di poter affermare i suoi diritti sui diritti dell'amore e della vita. Subordina amore e vita alla sua vita.

Il diritto di costruirsi una vita, la vita che da sempre si agogna e sogna, non fa guardare in faccia a nessuno e non fa andare tanto per il sottile. Se ognuno non si accorge di aver fatto della sua vita una chiusura e dell'amore il culto visionario della sua persona, è perduto, condannato al più atroce degli isolamenti. Nel culto dell'istante si rischia di smarrire la giovinezza e di non accedere mai alla soglia della maturità. Il diritto e la forza di costruirsi una vita non stanno soltanto in sé. Partono da sé, ma debbono cercare un'intesa con i diritti e le forze della vita.

L'estasi dell'amore non dipende soltanto dalla forza innamorata di sé. Il diritto all'amore non è ancora l'amore e non può sostituirlo. Si deve rinunciare a tiranneggiare la vita

e l'amore. È su un territorio libero che amore e vita possono costruire un nuovo mondo, sollevando gli essere umani verso le montagne.

Non si può avere fede nella vita, in sé e nell'amore. Questo errore ha fatto spezzare la storia di tante vite. La fede è una proiezione del Bene. Come l'orrore è una proiezione del Male. La fede combatte contro l'orrore, così come il Bene combatte contro il Male. Se si è invasi dalla fede, in sé sta il bene; fuori, il male. Non si può avere fede nella vita, perché la vita è bene e male. Nessuna armonia o regno dei cieli sono in grado di far affermare il bene sul male. Che la politica si perda in questa assurda stranezza è il peggiore dei mali. Lo sa bene Enzo Paci, nei diari in cui registra i suoi "colloqui con Banfi": «La fede nella vita, la vita come verità, come valore assoluto: ecco il momento negativo. E in realtà è questa la posizione di chi è innamorato della vita, un innamorato a cui la vita sfugge. Non è la posizione di chi la vita la vive e ne sperimenta ad ogni istante la limitatezza e l'inestricabile groviglio di positività e negatività. La donna che ci dà tutto, che è il riflesso più profondo di noi stessi, non fa che offrirci la dimostrazione concreta della limitatezza dell'amore, dell'unità dell'uomo e della donna. Chi vive questo sa che l'unità più profonda che la vita può darci si spezza se è raggiunta e ci propone un nuovo orizzonte. È vero, bisogna viverla questa dialettica. Ma bisogna viverla per sperimentarne il limite».

A un innamorato la vita sfugge, se non è disposto a stare sul limite dell'amore. Dove l'amore si frantuma e deve ricominciare. Un innamorato sterile sceglie una volta per tutte. Al massimo, è disposto a rinnovare la scelta già fatta, perché anche in questo caso si ritira dal limite. L'amore e la vita rinascono dove sperimentano l'intensità delle alture e la profondità degli abissi. Dove debbono di nuovo essere scelti, perché è nell'estasi e nell'apoteosi che l'unità raggiunta mostra il suo limite e si frantuma. Amore e vita debbono essere ricostruiti. Occorre scegliere ancora e sempre. Nel culmine dell'abbandono reciproco e dell'unità si scopre il limite dell'amore. All'orgasmo segue la pausa. Nella pausa si deve di

nuovo scegliere. Scegliere l'amata. Ricostruirsi come amato. Ritornare a essere amanti. Nel profondo della fusione, l'amore si spezza. Spezzandosi, rinasce. Chi non è disposto a sperimentare questo limite, a camminare e a vivere su questa lama di rasoio, si rinchiude in un sarcofago. Si fa sfuggire vita e amore, anziché fuggire con loro nell'arcobaleno di un nuovo orizzonte. Niente come l'amore sperimenta, rifonda e riapre il limite. Perciò, l'amore è anche dolore. Ma i limiti dell'amore non stanno nell'amore; bensì negli amanti. Stando sul limite, gli amanti lo vivono. Non possono cancellarlo. Ne scoprono i tranelli e i passaggi segreti: quando possono e ci riescono; quando vogliono. Oltre il limite, è impossibile andare. Al di qua di esso tutto è acerbo e immaturo, selvaggio e rozzo. Sul limite si ritrova pure una selvaggia rozzezza e l'immatunità più acerba. Sul limite occorre imparare a stare senza limiti e senza condizioni.

In nessuna esperienza come nell'amore il limite è sperimentato con lacerazione e trasporto. Al punto che gli amanti stessi se ne sgomentano e indietreggiano. Spesso, si fermano prima. Più frequentemente, lo scavalcano e si beano in armonie artefatte. Ma il limite è sempre lì, in agguato. Aspetta anche chi non lo cerca e chi lo rimuove. E si prende la rivincita, come pura negatività, corteccia protettiva e preclusiva senza polpa. Suo contraltare, drammaticamente scisso, è la positività assoluta e realistica che in un meridiano remoto stanno vivendo gli amanti; e non solo loro. Dice ancora Enzo Paci: «Chi non crede nella vita come nell'assoluto non perderà la sua vita e la sua anima. E potrà davvero costruire nei limiti precisi imposti dalle leggi della costruzione. Se la storia è l'assoluto non si può agire nella storia che divinizzandola. Se l'uomo limita nei confini della storia il suo destino, non potrà più costruire la storia. E perderà la sua anima. Perché la sua anima non è nella storia, anche se deve costruirla ... la vita si migliora soltanto se non si pretende di migliorarla». Un assoluto cancella il limite: positivo o negativo. Positivo o negativo, drasticamente separati, divengono i limiti e le condizioni dell'amore, della vita e della storia. Non porre dei limiti significa accettare amore, vita e

storia. Ma accettarne e viverne il limite. Il destino della vita, dell'amore e della storia è fuori dai loro limiti. I quali non sono migliorabili. Vanno distanziati con un percorso che non avanza pretese nei loro confronti, ma semplicemente li invecchia. È un percorso al limite. Trascende l'intreccio di positivo e negativo, bene e male. Ed è trascendibile al limite dell'amore, della storia e della vita. Il destino di ogni umano è simultaneamente nell'amore, nella vita e nella storia. Al limite, l'incastro di bene e male, positivo e negativo non è più tolto. Permane, cambia forme, arretra e avanza, si apre un orizzonte dopo un altro. Ogni cosa rimane aperta e si predispone alle aperture più grandi. Non si avanzano pretese di cambiamento e miglioramento. Si cambia e si migliora. Semplicemente. In ogni scelta, si sceglie di nuovo la propria anima. La si riacquista. E la si ritrova, così come è divenuta: migliore e peggiore.

Soltanto al limite sta la libertà. Si è liberi perfino rispetto a se stessi. Soprattutto, al limite non si cessa di interrogarsi, di mettersi in discussione, di riaffermarsi e ricostruirsi. Soltanto al limite, il limite non scompare ed è possibile salvarsi dalla sciagura e dalla rovina, dal disastro e dalla distruzione, senza effettuare alcuna opera di rimozione. Ecco cosa scrive, il 21 novembre 1945, Enzo Paci nel suo "*Diario*": «Sono tre mesi e mezzo, ormai, dal mio ritorno. Sempre più sento che la vita non può riprendermi e *non deve riprendermi*. In quei due anni di ascesi di fronte all'assoluto e alla morte ho toccato una regione che si è radicata in me, in ciò che di me è più vero, più lontano dall'abitudine. Ora devo difenderla. Conservarla e nutrirla. Ma è molto difficile qui — vivere tra cose che si muovono e conservare in sé la libertà, l'indipendenza, ciò che mi fa libero dalla storia. Vivere nell'immanenza portando in sé il senso della trascendenza. Amare, forse, la vita, portando in sé un amore più alto e una tristezza più profonda delle vicende tristi del mondo. Queste parole mi sfuggono ed io non so ancora tenerle, farle veramente mie. Comincio a sentire lo stile come fedeltà ... Eppure non sono queste le mie parole, le mie vere parole, perché non so ancora vivere e rinunciare mentre vivo,

non so ancora sentire le cose senza tradire la verità che mi matura, prima delle cose, al di là di esse. Devo saper soffrire. Non ho ancora imparato! E maturare come una pianta, *maturare* nel senso di Rilke ... Rilke mi aiuta a non dimi- nuirmi, a non cadere, a non perdermi».

Che cosa è il limite, se non il luogo più lontano dall'abitu- dine? La regione in noi più vera? Il luogo in cui la libertà ap- pena conquistata più si deve imparare a difendere, conser- vare e sviluppare? Non c'è migliore definizione possibile del limite: «Vivere nell'immanenza portando in sé il senso della trascendenza».

5. Il gioco del Sé

Ci sono regioni della vita e dell'amore che hanno radici in noi, ma che non siamo capaci di far radicare pienamente.

Non siamo mai sufficientemente radicati nella vita. Dob- biamo ricominciare costantemente a radicarci. Tolti alcuni argini, le onde dei sentimenti e le contrazioni del dolore e delle resistenze si riversano giù con uno slancio più natura- le. Non si può a lungo rinunciare alle parti più vitali di sé.

Non si può a lungo tradire il proprio Sé vitale. Occorre decidere. Si tratta di prendere una decisione che da tempo ci aspetta e spetta. Spesso capita di ritrovarsi soli nel tempo della decisione. Ci sono appuntamenti nella vita in cui ci si scopre soli. Si resta soli. Sono gli appuntamenti più impor- tanti. Quelli con se stessi. Per questo gli altri, quelli che so- no accanto ad ognuno, possono perderli, decidendo di man- carli. Per questo ognuno non può mancarli. Se li perde, la- sciandosi polverizzare dal vortice della vita, è perduto. Si perde.

Si deve evitare di lasciarsi afferrare dalla morsa stritolan- te della vita. Occorre conservare le proprie regioni più inti- me e ribelli. Nutrire le proprie radici più arcane. Difendere e sviluppare tra la libertà delle cose e degli altri la propria li- bertà. Diversamente vivere sarà sempre un crollo e uno shock rovinoso. Non rinunciare a sé e vivere. Solo così la vi- ta può essere rispettata. Vissuta per quello che è e non co-

me assoluto.

Difendersi dalla vita è anche un difenderla, accoglierne i fiumi sotterranei, i dardi avvelenati che ci scaglia contro. Ma non farsi più catturare e imprigionare da essa. In questa lotta contro e per la vita si impara a soffrire. Si impara a vivere e ad amare. Si matura. Appunto. Come dice Paci: «non cadere, non diminuirmi, non perdermi».

Ci si può anche diminuire e perdere per troppa fame e sete d'amore e di vita. Chi è troppo affamato e assetato rischia ogni istante di cessare di essere nutrimento per sé e non nutre più l'amore e la vita. Qualche volta si spinge ben al di là di questo rischio. Taglia alla radice tutti i suoi nutrienti possibili. Si lascia nutrire. È impotente: un contenitore inerte, dentro cui si accumula e confonde tutto. Portato a spasso dalla vita. Come un'ombra: tagliente e vaga nella nebbia; tiepida e squadrata sotto il sole di mezzogiorno. Chi si lascia spossare dalla vita, prima o poi è dalla vita, senza esitazioni, tagliato e spazzato via.

È il rinsecchimento di sé che più si oppone alla crescita della propria maturità. Ne è il suo contrario. Si installa con precisione certosina negli stessi passaggi della maturità. Ad ognuno la scelta di non rinsecchirsi, con tutte le costruzioni e le fratture che la scelta comporta. Si è costantemente in bilico tra rinsecchimento e maturità. Ma si può maturare come una pianta. Rilke, appunto. Si rinsecchisce come un ramo. Anche quando si matura come pianta, non si smette di avere rami secchi.

Ognuno è la pianta di sé; non più la vita. Ognuno di noi deve potare i suoi rami secchi, difendendosi da sé e dalla vita, dalle sue esitazioni o ricadute, dal tormento o dal gioire falso della vita. Si sta a confronto con sé e con la vita. Non bisogna lasciarsi dominare. Non si deve volere il dominio. Per non perdersi, si resta aperti a sé. Non bisogna chiudersi e farsi rinchiudere. Per vivere, bisogna restare aperti alla vita.

Quanto più impotenti si è rispetto alla vita, tanto più si cerca di essere sovrani di sé e tanto più non si conosce la propria identità e occorre ricostruirla. Più si è sovrani nella

propria vita e più si gioca la scommessa dell'avventura sul tavolo della vita. Il risultato del gioco è sconosciuto. Non è possibile prefissarlo e non lo si può pretendere.

Il risultato del gioco è in gioco. È il gioco. Il risultato appartiene a tutto quello che è in gioco. Quello che sempre più va appartenendo a sé e alla vita: il proprio gioco, tra sé e sé. Nel gioco tra sé e altro, tra sé e altri ci sono l'Altro e gli Altri. In esso si impegna il Sé. Si investono le proprie ragioni e le proprie energie. Si abbraccia un'altra vita e il mondo. Come sarà questo gioco e cosa ne conseguirà non si potrà mai sapere o imporre. Ma, se si è disponibili a non perdersi e a non diminuirsi, si sarà disponibili anche a questo gioco dagli esiti imprevedibili e dalle conseguenze non ipotocabili. Da questo gioco, per buona parte, dipende lo stesso rapporto tra sé e sé, il proprio modo di appartenersi e di appartenere al mondo.

Non è più possibile esorcizzare l'amore, la vita, il bene e il male. Si è sempre malattia e guarigione. La vita di ognuno e per ognuno è la propria malattia. Da essa non si può guarire. Radicati nella vita, si sta radicati nella malattia e nella guarigione della vita. È questo radicamento il più incoercibile degli stupori. Dalla vita non si guarisce mai definitivamente. Così come dal male non si esce mai definitivamente. Non si può sostituire all'orrore per le atrocità e i limiti della vita la mancanza di orrore. Sostituire, così, alla malattia la guarigione. È impossibile. Si eleverebbe, ancora una volta, il male come problema di fondo dell'esistenza, diventata un nodo irrisolto che scappa via.

Tra la malattia e la guarigione c'è la scoperta di sé. È una scoperta che si può fare anche con l'analista, se scopre con te e si scopre con te. Scoprire la malattia, guarirne, non è isolarla. Non ci si può immunizzare in perpetuo nei suoi confronti. Ma non le si deve consentire di stringerci in un buco nero senza uscite.

6. Nel groviglio delle passioni

Il gioco tra sé e sé punta alla vita degli affetti. È una del-

le sue puntate preferite. In questa puntata, subentrano l'immaginazione e il ricordo. Ma si sfidano anche i cerchi incantati e picchettati della memoria, minacciando la sua sovranità incontrastata: quella che vuole esercitare sul passato. Il passato, proprio perché è già accaduto, è fuori dalla memoria.

In realtà, nessuno sa come sono andate veramente le cose. Nei confronti del passato ci ritroviamo a provare lo stesso sentimento di stupore e smarrimento che proviamo rispetto al futuro. Se rispetto al passato non sappiamo più cosa è accaduto; rispetto al futuro non sappiamo ancora cosa accadrà. Nemmeno al presente sappiamo cosa veramente (ci) sta accadendo.

In questa zona oscura — e nell'oscurità del tempo — nascono e si radicano gli affetti. Fuori della memoria e dell'immaginazione, dunque. Eppure, immaginiamo e memorizziamo sullo stesso piano affettivo. Ma il piano è, per l'appunto, l'affettività; non già la memoria e l'immaginazione. Nel ricondurci a questo piano non neutralizziamo la nostra esistenza. Come ancora capita alle funzioni della memoria e dell'immaginazione che, regredendo o avanzando verso un altro tempo dell'essere, mettono pericolosamente in mora la nostra esistenza, non semplicemente il presente.

La regressione o l'avanzamento del piano dell'essere ricreano l'oggetto del desiderio e riversano l'affetto verso un nuovo oggetto, posto dalla memoria o dall'immaginazione. Non è che non si possano e non si debbano provare nuovi desideri e nuovi affetti, facendo ricorso a memoria e immaginazione. Ma non si può desiderare e amare unicamente partendo dalla memoria e dall'immaginazione. Unicamente restando nei loro "spazi lisci", in cui le contraddizioni o sono rimosse, oppure vengono scolpite col taglio della scure. Nel fascino esercitato dalla memoria e dall'immaginazione si sviluppa una seduzione perversa: la caduta della frattura e della coesistenza lacerante tra bene e male, felicità e infelicità, essere e non essere.

Il positivo felice viene unilateralmente privilegiato, staccato da tutto il resto e vissuto come assoluto appagante.

Anche memoria e immaginazione motivano un affetto. Ma ogni affetto si colloca nella nostra realtà esistenziale. Mira alla nostra esistenza. È la nostra esistenza che è motivata e provocata dai nostri affetti. La nostra esistenza è la smentita di ogni forma e di ogni culto dell'assoluto, se è a essa che il Sé risale; se è essa che il Sé non perde. Se da essa il Sé comincia a riporsi tutte le domande.

Come il desiderio e l'affettività sono più ricchi dell'oggetto del desiderio e dell'affetto, l'esistenza è più ricca della memoria e della immaginazione. Retrocedendo dalla memoria e dalla immaginazione verso l'esistenza, si ritrova la dimensione essenziale della percezione, il fluido indecifrabile e vitale per l'affettività.

Il protendere dell'affettività verso qualcosa è pure il rimanere in attesa di qualcosa. Nell'attesa si forma l'aspettativa. La percezione fonda l'aspettativa sulla base del giudizio di quello che è già accaduto. Si vaglia il percepito. Ma il percepito è ciò che si trattiene o riconsidera di un complesso avvenimentale già verificatosi. La percezione riempie l'attesa, costruendo l'aspettativa. Ma la cosa aspettata può pure non venire; oppure risultare totalmente diversa da come ce l'aspettavamo. Nella percezione si addensano anche il timore, la delusione e l'imprevisto.

La percezione degli affetti non è meno oscillante degli affetti. Forse, ancora più imprevedibile e sfumata di essi. Provare affetti è insolito. Rompe il circuito delle abitudini. Ma gli affetti stessi possono divenire abitudini. Diversamente dall'affettività, la percezione non penetra le zone più calde del dolore e dell'amore. L'affettività, assai più della percezione, soffre nel labirinto delle abitudini. Patisce una violenza estrema, quando è ridotta o si lascia ridurre ad abitudine, a pura e semplice ripetizione. Ma nell'abitudine: in che misura un affetto è vero o falso? Nella stessa sincerità: in che misura un affetto è verso o falso?

Entra in gioco il ruolo della simulazione e della finzione. Non soltanto rispetto agli altri, ma anche rispetto a se stessi. Finzione e simulazione parlano di un segreto, proprio col loro tentativo di velarlo. Un segreto desiderio viene represso

e riportato in superficie, simulandone un altro. Il desiderio simulato esprime la contrarietà evidente tra la simulazione dell'espressione e l'intimità celata. Insorge una doppia difficoltà: l'intimità non riesce e non vuole trovare un'appropriata espressività; l'espressività affettiva si disperde nella finzione. Intimità ed espressività si trovano entrambe a mal partito e ognuna peggiora il "quadro clinico" dell'altra. Nella contrarietà intercorre tra di loro questo nesso di consequenzialità estrema. Ciò ci dice che un'autenticità vera e sorgiva non esiste nemmeno nelle zone dell'intimità più riposta. Anzi. Per molti versi, è proprio questa zona che in noi è meno di tutte le altre una terra vergine. Autenticità, verginità e sincerità sono una conquista e non un dato originario. Allo stesso modo con cui, come già sapeva Le Corbusier, giovani non si resta, ma si diventa. E si tratta di una conquista che non avviene al chiuso dell'intimità celata, ma raccordando e sviluppando l'intimo arcano con l'espressività affettiva. Un affetto che è dentro, vive anche fuori. È anche il ponte tra il dentro e il fuori personale e quello degli altri, in mezzo ai quali siamo collocati. Siamo sempre collocati esistenzialmente e storicamente. Come la comunicazione espressiva (analizzata da Freud), anche l'espressività affettiva ha forme capovolte: la negazione afferma con maggior forza l'affetto e il desiderio negati. Negazione e simulazione si innestano su un desiderio. Danno luogo a un testo emotivo ed espressivo che tenta progressivamente di distaccarsi dal testo del desiderio così come lo sentiamo, leggiamo e registriamo al primo impatto. Il testo della simulazione risulta, così, essere una forma particolare di auto-apprendimento. Anche nel celarsi a se stessi e agli altri non si può fare a meno di sapere e di far sapere cose sul proprio conto. Non si può evitare di produrre mutamenti. La simulazione medesima è una selezione di possibilità, una scelta tra alternative possibili. Ricolloca il Sé nei suoi mondi affettivi e gli affetti nel mondo.

C'è sempre qualcosa e qualcuno con cui, nella simulazione stessa, non stiamo simulando. Attraverso il moto della simulazione, stiamo ridefinendo la struttura emotiva e ca-

ratteriale: l'identità e l'immagine che il Sé ha di sé. Anche quando bara, è soprattutto con sé che il Sé è sincero. Soprattutto, se riesce a reggere il gioco del barare e questo gioco non scuote le radici simulatorie che si annidano e serpeggiano nel suo profondo; come in quello degli altri. La simulazione può essere l'incidente dei percorsi del Sé, oppure una sua difesa. Ma può tramutarsi anche in una tattica difensiva, oppure in una strategia offensiva.

Nel caso della difesa, aiuta a recuperare e ricostruire la sincerità, transitando per i luoghi inaccessibili dove si costruiscono e sfornano menzogne. Nell'ipotesi della strategia offensiva, aiuta a capire che si è un baro e che a questa evidenza occorre arrendersi, se si vuole eventualmente invertirla di senso e segno. Il camuffamento degli affetti non ha sempre e soltanto una valenza negativa. Ciò è particolarmente evidente nei sogni (come ha mostrato Freud). Affetti e desideri sono inestricabilmente legati alle loro forme espressive, pur nei passaggi e negli scarti che si danno tra i primi e le seconde. L'espressività non contestualizza il polo positivo o negativo, quello conscio o inconscio degli affetti e dei desideri. Ci parla sempre di questo groviglio caotico e inafferrabile.

7. L'Altro

Affetti, passioni e sentimenti rientrano più di ogni altra umana cosa nel regno dell'indeterminazione. Indagare cosa effettivamente siano è estremamente difficile, dal punto di vista analitico, li si consideri o meno il sottosuolo dell'umano agire, patire e compatire. Il cammino che occorre compiere è quello che va dai sentimenti come atti e disposizioni ai sentimenti come nozioni, così come ci sono state tramandate. Ripercorrendo questo tragitto, ci si accorge che i sentimenti sono stati, per lo più, posti come il dietro delle scelte e degli atteggiamenti umani, come la loro causa primaria. È così che sono stati posizionati come il contrario della razionalità Sicché Aristotele ("*La retorica*") e Spinoza ("*L'etica*") hanno potuto definire il lavoro intellettuale come la passio-

ne più nobile, potentemente umana e creatrice.

La riflessione intellettuale concepita come passione somma porta al deduttivismo razionale, per cui resta solo e sempre il pensiero a parlare delle passioni, che vanno perdendo i loro linguaggi. Dice Aristotele: «L'affetto assomiglia a una creatività» (*L'Etica Nicomachea*, XI, 1, 1168a, 5-20) . Col che egli coglie una relazione analogica tra affetto e poiesi. In virtù di questa relazione: «Ciò che più di tutti è piacevole e che soprattutto si ama è ciò che riguarda l'attività in atto». Qui «è in certo modo per la sua attività che chi compie un'opera esiste; egli quindi ama la sua opera perché ama la sua stessa esistenza». Significativo il fatto che il testo aristotelico citato sia specificamente organizzato attorno alla figura dei benefattori e alla virtù della beneficenza. Più che amare il beneficiato, il benefattore ama la sua opera. Vale a dire: «sceglie e ama l'essere e il nostro essere consiste nell'attività, cioè nel vivere e nell'agire». Il benefattore, amando il vivere e l'agire delle proprie opere, ama le proiezioni dell'amore che ha per il proprio essere.

L'essere del soggetto cancella l'essere dell'altro soggetto. Il soggetto riduce a oggetto la soggettività che non è la sua. Contro questa ontologia e questa metafisica si scaglia particolarmente Lévinas, dagli scritti giovanili fino a "*Altrimenti che essere*".

Tornando ad Aristotele. Nella riduzione a oggetto della soggettività dell'altro, viene a mancare e cade l'intersoggettività. Opportunamente G. Morpurgo-Tagliabue: «Essere: esistere-agire=operare. È l'equazione ontologica che corre sotto le passioni. Un contro-soggetto non esiste, è un oggetto». Secondo questa ontologia, io sono un uomo sociale perché opero, ma non godo di intersoggettività, poiché non conosco l'Altro, ma solo l'essere. Il mondo intero è mondo sociale, ma non intersoggettivo. È in Aristotele che va ricercata la rimozione originaria dell'intersoggettività. Nel senso che è in lui che troviamo la rimozione esemplarmente e sistematicamente formulata. L'uomo è messo al centro di relazioni e condizionamenti sociali, ma è solo. Occorre precisare, però, che l'ontologia affettiva aristotelica si muove su

questo piano con esclusivo riferimento all'"etica e al vivere pubblico". Esplicitamente, Aristotele qualifica "*L'etica Nicomachea*" come un "trattato di politica". Ma il problema dell'intersoggettività è, in primo luogo, il problema dell'amicizia. Nel secondo libro della "*Retorica*", Aristotele afferma: «Amico è colui che gode dei nostri beni e soffre con noi dei nostri dolori non per un altro motivo ma proprio per noi ... sono nostri amici coloro ai quali sono buone o cattive le stesse cose che sono buone o cattive per noi: necessariamente essi desiderano per noi le stesse cose che desideriamo noi» (*Retorica*, II, 1881a, 1-10). Ed ecco come, sempre nel secondo libro della "*Retorica*", viene definita la pietà (o compassione): «la pietà, un dolore causato da un male distruttivo o doloroso che appare capitare a una persona che non lo merita e che ci si può attendere di soffrire noi stessi o uno dei nostri» (*Retorica*, II, 1385b, 10-20).

In queste affermazioni, l'Altro compare sempre come il riflesso che costruisco sui/con i miei sentimenti e le mie riflessioni. Effettivamente, amico è colui che gode dei miei beni e soffre con me dei miei dolori, non per un altro motivo, ma per me. Ma questa asserzione, per quanto perfetta, manca del momento della reciprocità amicale. L'amicizia qui è ancora un flusso affettivo che da me si sposta all'altro (e viceversa), in cui io pongo e subisco l'Altro come mia copia esistenziale e altrettanto fa lui con me. Diventa estremamente difficile che io possa riconoscerlo per quello che veramente ha ed è di diverso da me, se il suo godere e il suo soffrire sono in funzione del mio godere e del mio soffrire.

Certo, io posso godere e soffrire per lui, essere suo amico per lui e non per altro. Ma con questo il problema si ripropone; mutato è soltanto il flusso direzionale; prima da me a lui; ora da lui a me. Senza l'incontro tra diversi che si aiutano e si legano affettivamente, l'amicizia diventa un eccesso affettivo entro cui il Sé subordina al suo mondo i mondi dell'Altro. L'eccesso di affetto che si orienta verso il Sé è, nel contempo, deficit di affetto per l'Altro, che rimane privo di un'adeguata attenzione affettiva. Come dire: l'Altro si spoglia ed è spogliato a vuoto della sua affettività. Non per-

ché il suo affetto rimanga privo di contropartita; bensì per il fatto che, nel suo avvicinamento ad un'identità altera, si allontana troppo rovinosamente dai suoi mondi, imprigionati e compressi in una solidarietà amicale ancora troppo viziosa e indigente.

Non sempre le cose buone o cattive per me sono buone o cattive per l'Altro. Il più delle volte, anzi, è esattamente il contrario. Il mio desiderio non è il suo desiderio e lui non può desiderare per me, come io non posso desiderare per lui. Ciò non mi impedisce di impegnare la mia vita per lui e, persino, di rischiarla. Ma, ora, se lo faccio, è proprio perché ho imparato a riconoscere il suo desiderio *diverso* e voglio aiutarlo nella ricerca della sua *diversa* felicità. L'aiuto che come amico posso dare eccede i confini della mia vita e non invade quella altrui. Io decido di aiutare. Lui decide, se accettare o meno il mio aiuto. Se non lo accetta, io non scompaio dalla sua scena. Resto nel cono d'ombra della sua esistenza e continuo a chiamare amicizia. Il mio posto continua ad essere dentro l'amicizia. Qui chiamo. Qui debbo essere chiamato. Qui sono aiutato a chiamare. Qui sono incoraggiato o scoraggiato a chiamare.

Sono sempre io a decidere e sempre a partire da me. Ma decido sempre in rapporto ad un affetto, ad un'esistenza che sono altro da me. Qui non sono richiesti e non sono ammessi il sacrificio e la sopraffazione, forme rovesciate e speculari di un atteggiamento che svilisce l'amore di sé a una struttura comportamentale profondamente egotica. Chi si sacrifica cerca proprio nel sacrificio la sua felicità e la sua valorizzazione. Il sacrificio è una delle tante varianti dell'egotismo. Anche nel suo caso valgono le massime aristoteliche: «Si ha da amare soprattutto se stessi ... bisogna che chi è buono sia egoista» (*L'Etica Nicomachea*, IX, I, 1168b, 10; 1169a, 11-12). Commenta opportunamente Morpurgo-Tagliabue: «Così l'uomo aristotelico è riuscito tanto bene ad essere uomo societario da escludere dalla sua considerazione ogni efficace senso intersoggettivo. Una socialità — sembra un paradosso — non intersoggettiva. L'intersoggettività emotiva sarà una scoperta dell'uomo moderno, che non la

cercherà più nella società ma nella natura ... il greco non considerava le passioni naturali se non in quanto riflesse ... Quando non sono passioni sociali le passioni del greco sono passioni dipinte». Particolare riguardo, in proposito, merita l'intersoggettività in Husserl.

Così Lévinas: «La relazione con Altri mi pone in questione, mi spossa e non finisce di spossarmi, scoprendomi in tal modo delle risorse sempre nuove. Non sapevo di essere così ricco, ma non ho più il diritto di conservare niente».

Nel mio rapporto con Altri, la mia ricchezza mi spossa. Spossandomi, mi arricchisce all'eccesso. In questo eccesso non ho più il diritto di conservare niente. Il medesimo va appassendo. La luce di Altri si fa abbagliante. Tenta di catturarmi. Nello spossamento di me rischio di perdere me. Afferrata la traccia dell'Altro, ancora di più debbo strettamente riafferrare la mia traccia. Sì, non farmi confinare nel medesimo; ma neanche farmi catturare per intero dall'Altro.

In un certo senso, il percorso di Lévinas è l'inversione perfetta della direzionalità della struttura egotica aristotelica. Tra me e Altri esiste uno scarto. Ma come non posso scartare Altri, così non posso scartare me. L'operazione autoriflessiva che si picca di scartare me è un'illusione. Le strutture risolte e i nodi irrisolti della mia identità li porto sempre con me, sia quando mi relaziono ad Altri che quando mi spossa e pongo in discussione me stesso. Nel donarmi ad Altri la rinuncia a me si rivela impossibile.

Colmo lo scarto tra me e Altri; e lo scarto tra me e me acquisisce nuove determinazioni e colorazioni. Colmato lo scarto tra me e me, lo scarto tra me e Altri si ridetermina. Nessuno scarto posso mai colmare. Né quando sto con me, né quando sto con Altri. Non riesco mai a essere veramente e interamente solo; mai interamente e veramente con Altri. È soprattutto nel donarmi ad altri che non posso rinunciare a me. E quando sono solo soltanto parzialmente non sto con Altro e Altri.

Il donarmi ad Altri è incostituibile, senza l'anteriorità del

donarmi a me stesso. La più grande delle inquietudini e lo sconvolgimento più straziante nascono e stanno proprio nel donarmi a me stesso. È prima di tutto in me che accedo a un'altra dimensione. L'Altro è in me, allora? Sì, ma nel senso che l'Altro che c'è in me è il più-che-me. Io che cresco e maturo e che divento più precisamente e più riccamente io. Mi spossesso di molta zavorra. Mi arricchisco di nuove energie. Maturando, la mia natura originaria trova conferme e smentite. Si precisa, riprecisa e affina. Io divento sempre più rigorosamente me stesso; più apertamente e più aperturistamente.

In questo senso, non ho il diritto di conservare niente di mio. Il mio io lo ritrovo non come semplice conservazione o accumulazione. Lo ritrovo come sorgente che ha dato luogo a nuovi rivoli. Che sono andati scorrendo verso nuovi corsi d'acqua. Che sono andati a partorire nuove fiumane. Che hanno riempito di acqua nuova il mio vecchio oceano.

Nel mio essere c'è anche Altri. Ma Altri non è il mio essere, allo stesso modo con cui Altri non costituisce il non-essere. Non è, perciò, possibile privilegiare la traccia dell'Altro di contro all'ombra dell'essere. Se al medesimo e al noto vengono preferiti lo straniero e lo sconosciuto, soltanto nel desiderio di Altri non mi manco mai. Il che fa sì che io scarti me stesso, per scegliere la tensione inappagante verso Altri. Fino a che questo desiderio inappagabile non mi viene a mancare, io non mancherei a me stesso. Qui esisto in funzione di un desiderio che soltanto cercando Altri non è mai mancante di niente.

Ma nel mio faccia a faccia con Altri qui la mia faccia dove è? In che mi riconosco, se mi scarto? Come mi si riconoscerà? Come mi riconoscerò, se nei confronti di me stesso sono rimasto senza diritti? Come potrò veramente riconoscere il diritto altrui? Se decostruisco me stesso fino alle soglie estreme dell'autodissolvimento, ben difficilmente posso costruire, riconoscere, amare, vivere, soffrire umanamente la disumanità. Diversamente da quanto ritenuto da Maurice Blanchot, ne *"L'infinito intrattenimento"*, la questione dell'Altro non rappresenta "la domanda più profonda". Una terra

straniera è anche in me. Quanto più mi approssimo e mi raccolgo in me, tanto più mi addentro nell'ignoto e nell'indescrivibile. Prima ancora di Altri, sono io la mia prossimità e interiorità più straniera. È dai più riposti meandri della mia esistenza che parto verso la traccia dell'Altro. Recandomi verso Altri, sono portatore di questo dono. Verso di lui si muovono le mie più riposte terre straniere. L'incontro avviene soltanto se v'è una donazione vicendevole. Se continenti stranieri si incrociano, si riconoscono e accoppiano, dando vita a un pianeta affettivo ed esistenziale originario che, prima e fuori dell'incontro, non esisteva ancora e non poteva esistere. Ma che, non appena esiste, io e Altri riconosciamo come il più propriamente nostro e dal quale non riusciamo più a fare a meno.

L'essere, non solo Altri, appare come enigma. Altri non reintroduce il "terzo escluso". Io stesso devo includermi in me stesso. E questo è un enigma ancora più carico di tormento. Un enigma senza fine, nel quale comincio ad afferrare l'infinito che mi sfugge. Non mi limito a rincorrerlo. So che è inafferrabile. Lo respiro. Il suo respiro mi squarta e mi brucia la pelle. Non brucio me stesso e Altri in una corsa infernale che devasta i luoghi su cui mettiamo piede o che non ha occhi per i luoghi per i quali transitiamo.

Eppure, è bruciante l'esperienza che il Sé e la relazione con Altri fanno dell'infinito. Dell'infinito del Sé; dell'Infinito dell'Altro; dell'infinito nella storia, nella vita e nell'amore. Esperienza dell'istante e della durata, del permanere e del mutare si incrociano. Risospingono fino al fondo delle onde della vita e della storia, da cui sono schizzati fuori tutti gli istanti che, durando, hanno prolungato e variato la geologia delle stratificazioni originarie.

Dalla notte dei tempi, si è sempre eguale a se stessi: la medesima irripetibilità ripetuta e variata. Si ritorna e si parte da sé. Il ritorno stesso è partenza. La partenza stessa è ritorno. Il male del ritorno di Ulisse non è Itaca, ma Ulisse stesso. Ancora meglio: è in Ulisse che sta la sua Itaca originaria inesplorata. Nel restare lontano da Itaca Ulisse si avvicina all'Itaca originaria che è in lui. Le sue avventure costi-

tuiscono anche l'esplorazione tremante e ardente della sua Itaca originaria. Il ritorno non è alla sua isola natale, ma alla sua natalità. È dalla propria natalità che occorre di ora in ora ripartire.

Nel ritorno e nella partenza dalla natalità non c'è il disconoscimento di Altri. All'alba del mondo e ai suoi tramonti cerco me e Altri. La mia odissea non si conclude e non parte da un'unità. Nel recupero dei miei natali si insinua una lacerazione bruciante: mi stacco dalle mie nascite artificiali, immature e artificiali. Risalgo a quanto di me è più autentico e che meno di tutto il resto è stato mai mio e mai lo sarà. La prima nostalgia che ho è nostalgia di me: delle mie rinascite e del mio perenne rinascere. La mia odissea viaggia nel mare del male.

La salvezza non sta nel punto di arrivo. Viaggia con me, fin dall'inizio. Non devo trovarla. Cresce con me, se cresco e maturo, se mi ritrovo dentro di me e in mezzo agli Altri, nella storia. Nel mare del male c'è anche l'acqua del bene.

Distanziarsi equamente tra bene e male non è dato. Un itinerario puro in una innocente zona mediana è il parto di un impazzimento della fantasia. Si è sempre calati fino al collo nel bene e nel male. Al di là del bene e del male ci sono un altro bene e un altro male. Bene e male tentano in contemporaneità e sovente usano gli stessi argomenti. Non si sa mai prima cosa verrà dopo e quello che si vuole fino in fondo. Non si sa a cosa si va incontro. Ma si va sempre incontro.

Non soltanto si sfida quello che viene incontro. Si sfida anche Sé, per andare incontro. Nessuno ci può riscattare: è vero. Ma perché non siamo un ostaggio. Ognuno si riscatta: nel senso che si espone, andando incontro. È terribile lasciare la propria patria. Ma ancora più terribile è non volervi fare ritorno; più terribile di ogni altra cosa è vietare che anche Altri vi facciano ritorno (Abramo). È terribile dilapidare le proprie origini, altrettanto quanto rimanervi ancorati in ostaggio, come il più asservito dei prigionieri.

8. Tra Sé e l'Altro

Nello "*Spazio letterario*", Blanchot osserva: «Ogni uomo vivo è, in fondo, ancora privo di somiglianza. Ogni uomo, nei rari momenti in cui mostra una similitudine con se stesso, ci sembra soltanto più lontano, vicino a una pericolosa regione neutra, *smarrito in sé*».

Come trovare una somiglianza completa fuori di me, se mi sto costruendo in continuazione? Vivo, poiché sono senza somiglianze. Né Altri, né le mie pulsioni mi catturano in un'immagine. Neppure costruisco per intero razionalmente immagini di me. Ho immagini di me. Gli altri si fanno nella loro testa immagini di me e a esse riconducono la mia vita. Le immagini servono a me come auto-apprendimento e come comunicazione. Servono agli Altri per parlare di me e con me. Nemmeno nella morte mi compio e posso avere un'immagine compiuta di me, non potendola mai sapere e conoscere. Il contrasto vita/morte si oppone a questa identificazione. Sarebbe come dire che il senso della vita e la sua ultima meta sono la morte. E il vivere un lento perire. La morte sarebbe posta come il rovescio della vita, il suo complemento finale e necessario.

Ma la morte è qualche cosa d'altro rispetto alla vita. Dunque, vi coabita incessantemente. Ha una vita sua. Così come hanno una loro vita propria le immagini di me che ritrovo e produco. Dall'inizio alla fine, ho una vita e una morte mie. Non posso mai scoprimi simile a me stesso. Dovrei coincidere o con la mia vita o con la mia morte. Impossibile.

A sue spese, sa bene tutto ciò Narciso. Per ritrovare la propria somiglianza con se stesso in un'immagine, si dissolve. Più che smarrirsi e perdersi, si neutralizza. Si ammira nell'immagine. Non sa più ritrovare la propria bellezza in sé. Si stacca da sé e si scinde, scindendo il suo bene dal suo male. Non vuole che bene e bellezza. Per cercare la sua somiglianza ha perduto la sua verosomiglianza. Non sa più essere un uomo con immagini e mondi immaginari. Nonostante l'ammonimento, si specchia nell'acqua. Deve specchiarsi. Solo nello specchio d'acqua, nell'immagine, può ora ri-

vedersi e ri-trovare la sua bellezza. Dalla sua vita slitta alla sua immagine: nella seconda perde la prima. Narciso diventa un fiore. Lo subisce e lo sceglie, al tempo stesso. Si è perduto fuori, dove intendeva ritrovarsi. Si era già perduto dentro di sé. Ha cessato di cercarsi in sé. Ha continuato a cercarsi e a cercare solo fuori di sé: nell'immagine. Nell'immagine, però, non sta solo la morte della vita; ma anche il ritorno alla vita e a una vita più ricca. Nel mito di Narciso questo giro di boa manca. Nella vita no. Il giro di boa è profondamente conficcato nel perire e nel vivere di ognuno. Il dissolvimento stesso e la perdita sono tracce di sé. Indicatrici non soltanto delle assenze, ma pure delle presenze, del nostro particolare modo di essere presenti. Di sentirsi e non sentirsi a casa propria. Di cercare, nello spasimo, la propria casa.

Si incappa in tragici errori. Dai quali non sempre è dato di poter fare immediato ritorno. Rispetto ai quali sempre è possibile andare avanti, mutando la rotta. Se il giro di boa non si offre ancora, vuole dire che resta ancora da andare avanti. Tutto è stato momentaneamente tolto, tranne questo andare avanti. Quando pare che non si ha più niente, si ha questo andare avanti che è quello che, in quel frangente, si può ancora avere. Tutto è finito, perché tutto deve ricominciare. Continuare è ritrovare la strada di casa, per un'altra casa. Alle proprie spalle non tutto si è prosciugato. Dietro le spalle tutta la vita sta ancora patendo. Sballottata tra affetti, speranze, ricordi, ripensamenti, inconclusioni, rovesci e smacchi, incanti e campi di fiori. E sta codarda e crudele, anelante e tremante.

La si sente prosciugarsi nel deserto, quando la si abbandona e non si è capaci di sopportarne il peso e le responsabilità; quando si è incapaci di sostenerne l'intrico felice. Spesso, cerchiamo di liberarci della vita, per trovare la libertà. Ma non possiamo mai disfarci della nostra vita. Dentro di lei e con lei siamo e diventiamo liberi. E diventiamo liberi col mondo e con Altri.

Nessuno può liberarsi di sé. Sono libero in me e con me. Sono libero in mezzo agli Altri. Errabondi come nomadi del

deserto, andiamo piantando palme nel deserto della nostra propria vita. Nelle oasi per cui transitiamo incrociamo altri viandanti. Beviamo con loro alla stessa acqua. Facciamo scorta della stessa acqua. Assieme a loro ci riempiamo gli occhi del verde e del vento delicato dell'oasi. Ogni oasi è un incontro. Non sempre dall'oasi si riparte da soli. Sovente, ci accompagna un compagno di viaggio, con cui condividere un pezzo di strada, nella marcia di attraversamento del deserto. Forse, fino alla prossima oasi, oppure oltre. Forse, soltanto per qualche giornata di marcia. Forse, per un'intera vita.

Così è per l'amore. Ogni amore ha il suo *per sempre*: può durare un attimo, un giorno, un anno, una vita. Quante sono le case che ci attendono nel corso del viaggio?. E quanti gli ospiti che attendevano sulla soglia della loro casa aperta? Ma non tutte sono le nostre case e non tutti sono i nostri ospiti. Sta ad ognuno fare le scelte giuste. Una vita intera non è mai sufficiente a far trovare tutte le nostre case e tutti i nostri ospiti. Il più delle volte, si sbaglia. Ma non si è mai anonimi in questi luoghi.

I luoghi di ognuno sono il suo *ogni-dove*. Ed è partendo dai suoi luoghi che ognuno va scorrazzando in ogni-dove. Non si ha mai bisogno di sapere dove ci si trova, se si sa che si è il proprio ogni-luogo. In nessun luogo si resta eguali. In tutti i luoghi si è uno straniero. Ma in ogni-dove si resta sempre se stessi e si deve, di nuovo, scoprire e ricostruire daccapo la propria identità.

In nessun luogo si può dire: finalmente qui nasco ed esisto; oppure: qui sto irrimediabilmente morendo. Nessun istante è separato dagli altri istanti e dall'eternità. Tantomeno, un istante è l'eternità. Si vive, muore e rinasce dall'alba del proprio tempo. Lì comincia lo sviluppo della vita personale e il suo tramonto. Anche il nulla dentro e intorno a noi. Ma anche quando non resta nulla da capire, ben poco è quello che si comprende. Moriremo; perché abbiamo vissuto. Ma la vita e la morte non sono l'una la risposta dell'altra. Nemmeno sotto le sembianze sfuggenti dell'impersonalità. Il mostro dell'anonimato è un po' come l'oste che fa tornare

sempre tutti i conti, pure quelli più astrusi e complicati: deve chiudere la taverna e portare i soldi a casa. I conti, invece, non si chiudono mai. Restano sempre aperti.

L'impersonalità — il neutro — per quanto crudelmente in opera come il maglio, non è che un mantello. La caverna dell'uniformità vuole uniformare il silenzio, le ragioni del cuore, della carne e della mente. Nomina tutto per nominare niente: tutti i nomi sono senza nome; ognuno non ha più nome: o inganno o auto-inganno. Come l'Innominabile di Samuel Beckett. È lui che non vuole fermare la sua voce. Esattamente perché: «Mi assorda, urla contro i miei muri, non è la mia, non posso fermarla, non posso impedirle di straziarmi, di scuotermi, di assediarmi».

Pensare = parlare. Parlare = essere posseduto e straziato da una voce estranea. La voce dell'Innominabile, che non è più la sua voce, è la voce che anche lui ha scelto, voluto. Soltanto una voce che non fosse più sua, una voce estranea, può essere una voce che non nomina più, rispetto alla quale lui è innominabile. Dalla sua innominabilità costruisce l'innominabilità del mondo, della vita. Ha ridotto il suo stesso pensare a voce estranea: «Per quel che riguarda il pensare, lo faccio quanto basta per non tacere, questo non lo si può chiamare pensare». In questa voce tutto quello che avviene è il non-avvenire. Tutto slitta, senza lasciare traccia e senza trovare un appiglio: evaporazione in trasparenza di cumuli di inutilità straniere: «Sono vestito? Mi sono spesso rivolto questa domanda». Domanda che non ammette mai una risposta. Che si ripropone sempre e ossessivamente negli stessi termini. Che svela che alle sue spalle è prevista ed è già avvenuta una risposta assoluta: l'essere vestiti e l'essere nudi si equivalgono. L'Innominabile è, in realtà, l'Indifferente. Deve cancellare le differenze. Ritrova così l'ordine assoluto: nell'inspiegabilità delle cose la loro spiegabilità. In ciò la sua geometrica e razionale collocazione nel mondo. Il prezzo che paga è alto: divenire il persecutore spietato di se stesso. Ecco perché tra sé e sé e tra sé e il mondo interviene la mediazione persecutoria della voce. La voce non sua che lui ha sapientemente concorso a cesellare.

È questa voce che suggerisce come possibilità di vestiario: «... per il momento non vedo che delle fasce per le gambe, con qualche straccio qua e là». È quella voce il vestito. Quella è la voce che spoglia, denuda e veste. La voce che non si estingue e celebra la spoliatura di ogni cosa. Si appropria persino del dolore e lo svapora in fuochi fatui. La sofferenza si strazia e si evira. Quella voce è tutto il corpo, ogni angolo di cervello e ogni meandro di sentimento. Quando quella voce tace, a tacere è il tutto. Quella voce ci parla per farci dimentichi di noi stessi.

Le sue pause sono fulminee. Rapido e ancora più fulmineo riparte il gorgoglio di quella voce. Quella voce: il nostro io più fragile che si è organizzato tutto un apparato di potere per non soccombere. Nella sua fragilità, ha bisogno di dimostrarsi forte, come un monarca assoluto. Soccombente nei confronti della vita, passa ad allestire lo scacco di tutte le nostre parti in faccia alla vita. Quella voce è la voce di tutte le nostre fragilità, le nostre debolezze e le nostre crudeltà che non sono disposte ad accettarsi e a riconoscersi come tali. Indisponibili, vogliono prendere il sopravvento. Se raggiungono una posizione di potere, nessuno oserà e potrà richiedere la loro messa in discussione. Quella voce ha già pronta la risposta da mettere in bocca all'Innominabile: « ... quelle orbite grondanti, le asciugherò, le chiuderò, ecco, è cosa già fatta, non scorre più, io sono una grande boccia parlante». Quella voce partorisce lacrime che rinsecchiscono e cavano gli occhi. L'Innominabile raggiunge lo stadio della perfezione: un'enorme boccia parlante, vuoto e logorroico precipitato di perdita astuta e tragica. Eppure, quella voce non è soltanto il prodotto astuto dell'Innominabile: anche quando pare essere soltanto questo, ha altri canali di alimentazione. L'Innominabile si perde nella drammatica scelta di trasferire fuori le "voci di dentro", rese asettiche trappole, concentrate in un'impersonale ed estranea voce. Una voce che parla da fuori e che parla dentro da fuori. Ma fino a che punto questa è la condizione dell'Innominabile e da che punto in poi è uno dei cancri della condizione umana, qui e ora? Ognuno di noi — come l'Innominabile e come tutti — è

parlato dalle voci di fuori. Ognuno è costantemente sul limite di perdere le voci di dentro; sballottato al confine in cui rischia di non sentire più nulla. Sta là il rischio di perdere tutto e di perdersi. Il rischio è mortale e lo scacco è l'atrocità del rischio che fallisce.

Se si cessa o non si riesce più a essere la linfa dei propri alberi, su di essi non matura più alcun frutto gentile. Quando questo accade, siamo tutti condannati ad agonizzare sotto i nostri propri alberi. Circondati dai frutti che sono inutilmente maturati e che adesso sono ai nostri piedi. Completamente marci, ci accerchiano. Si depositano su un tappeto di erbacce e foglie disseccate. La terra desolata è la terra che abbandoniamo. Più desolata di tutte è la propria terra, se la si abbandona.

9. Interiorità ed esteriorità

In "*Thomas l'oscuro*", Blanchot ci offre una magistrale descrizione della passività coatta dell'esistenza: «... davanti, dietro, sopra, dovunque allungasse le mani urtava duramente contro una parete solida come un muro massiccio, da ogni parte la via gli era sbarrata, dappertutto un muro impenetrabile, ma questo muro non era l'ostacolo maggiore perché doveva vedersela con la propria volontà che era accanitamente decisa a lasciarlo dormire lì, in una passività simile alla morte. Una situazione folle: in questa in certezza, cercando a tentoni le estremità del cunicolo, abbandonò interamente il suo corpo contro quella parete e attese. Lo dominava la sensazione di essere spinto avanti dal suo stesso rifiuto di procedere, al punto di non stupirsi neppure — tanto la sua ansia gli mostrava distintamente il futuro — quando un po' più tardi si vede spostato più in là di qualche passo. Qualche passo? Di sicuro il suo avanzare era più apparente che reale: infatti il nuovo posto non si distingueva da quello precedente, presentava le stesse difficoltà e in qualche modo era lo stesso luogo da cui si allontanava per il terrore di allontanarsene». Thomas è il muro di Thomas. Così come ognuno è per sé il primo muro che ha da affron-

tare. Se non si abbatte il proprio muro, non si esce all'aperto. Non si vede e non si fronteggia; non si scavalcano, si superano, si abbattono gli altri muri, quelli della vita. Al di qua del proprio muro si resta all'oscuro.

Per quanti spostamenti faccia, Thomas non risale mai al suo primo muro, a se stesso. Con sé porta in giro il suo muro. La sua volontà passiva è l'impedimento originario: la volontà di non andare mai al di là del suo muro. Volontà di restare, di dormire, di rinviare l'infinito all'infinito. La sua volontà di passività si incarna in un attivismo rovesciato, pur di allontanarsi dalle strettoie dove le decisioni maturano. Questa la decisione fatale. Allontanarsi e tremare nell'allontanamento produce all'infinito l'allontanarsi da dove il tempo incombe e la vita chiama. Il muro si allunga sempre di più: un'interminabile muraglia cinese fascia e rinserra il proprio vivere e perire. La sofferenza è inenarrabile e l'io si scopre scisso, in un senso drammatico ed esistenziale come pura e passiva negatività. L'io che effettua le sue esperienze nel mondo Husserl lo chiama io "interessato al mondo". L'interessamento è spontaneo. Però: «... al di sopra dell'io spontaneamente interessato si stabilisce l'io fenomenologico come *spettatore disinteressato*».

La vera scissione dell'io non è quella drammatico-esistenziale; bensì tra interesse e disinteresse. Scissione che, a sua volta, nella riflessione diviene interesse disinteressato. L'io interessato è l'io ingenuo che vive nel mondo, precipitato in esso e in esso confuso coi suoi propri atti e le sue proprie disposizioni. Ecco. Thomas l'oscuro si scinde e precipita in questa ingenuità. Non trasforma il suo interesse per il mondo in disinteresse per il mondo; l'interesse per se stesso in riflessione matura su se stesso. Non perviene alla maturità della riflessione. In mancanza di questo passaggio, resta incatenato a una passività che non è passiva nel senso più pieno del termine. Ingenuamente interessato al mondo, si confonde ingenuamente col mondo, dentro cui non riesce più a riconoscersi. Riflette sulla sua ingenuità da dentro la sua ingenuità. Ferreamente incatenato a essa: iperattivo nei confini ferrei di essa. Al di sopra dell'interesse spontaneo sta

il recupero di sé, la maturità e la riflessione matura.

L'io che è divenuto spettatore disinteressato ha messo in parentesi la sua fede nel mondo e nella vita. Questo è il lato più proprio e più alto della passività. È questa la passività che Thomas non conosce. La scissione più profonda dell'io è quella tra spettatore e attore. Thomas l'oscuro — come anche l'Innominabile — è troppo preso dal suo essere attore che, anche quando riflette su di sé, si vede sempre nei panni dell'attore. Soltanto da dentro questi panni riesce a pensare e ad avere un rapporto con sé e col mondo. Ma tale rapporto gli si rivela sempre e costantemente nei termini della più atroce delle negatività. Vita e mondo sono per lui unicamente un calco negativo. Proprio questo esito straziante del cammino di Thomas rivela l'interesse estremo che Thomas ha avuto e ha per il mondo e la vita.

Solo una fede incrollabile nel mondo e nella vita può parторire un'angoscia così estrema di fronte alla vita e al mondo. Una fede che si schianta davanti al male e al negativo. Non li sopporta, ma li vive intensamente. Non ne sa uscire, ma vi scava dentro voracemente. Thomas ha proprio questo di oscuro. È il «suo desiderio di non camminare che lo faceva andare avanti». Il fatto è che «c'era nel suo modo di essere un'indecisione che lasciava un dubbio su quel che stava facendo. Così, per quanto tenesse gli occhi chiusi non sembrava che avesse rinunciato a vedere nelle tenebre, al contrario». Ma il margine di dubbio su quello che Thomas sta facendo non resta a Thomas. Bensì a chi riflette su Thomas. Ed è possibile riflettere su Thomas soltanto se si è disposti a riflettere su se stessi. Thomas l'oscuro è solo dell'oscurità. Questa l'indecisione vera di Thomas e che fa di lui un neutro.

Il dubbio su Thomas rimane a chi dubita di sé. Revoca in dubbio la stessa neutralità che lo circonda e risucchia. Cammina per camminare. Rimane sempre nel suo cammino ed è il suo cammino che lo trascende. I suoi passi spostano il suo confine. Lo valicano. Lo posizionano più avanti e lo fanno retrocedere. Occorre cercare sempre un nuovo confine.

Ognuno è il confine di sé. Ma il confine serra pure in una camicia di forza. Occorre strapparsela di dosso. Dentro questo ammasso di passi, decisioni, indecisioni, spesso lo spazio e l'aria mancano, la presa e il contatto si fanno sempre più difficili. L'universo esterno, come una galassia vuota, incombente e pressante, magnetizza e spaventa.

Le terre vergini di ognuno tardano a venire a galla. Si ritraggono in un interstizio di piccolezza infinitesimale, preso dentro una massa d'urto spaventosa. Tra interiorità ed esteriorità, ognuno rischia di impazzire, delirando intorno alla perdita di sé, fino alla fine dei propri giorni. Preso tra la propria interiorità e la propria esteriorità, il Sé non è mai un neutro. E non è il neutro il proprio tormento. Non ne è neppure la salvezza.

L'oggettiva soggettività (o la soggettiva oggettività?) del neutro fa traballare la terra sotto i piedi e fa curvare gli orizzonti sulla testa. Come se il cielo precipitasse addosso e schiacciasse; come se la terra facesse sprofondare. Sotto, tra le macerie, il delirio e l'angoscia continuano la loro opera di stritolamento. Occorre separarsi da questi compagni di strada, correndo per le loro strade. Attenti che non invadano le strade dove il loro cammino finisce. Non bisogna loro consentire di prolungare i loro passi lungo tutte le strade del mondo e del proprio mondo. Sono molto sapienti in ciò e vi riescono con molta maestria.

Bisogna passare tra di loro. Affiancarli e confrontarsi con loro. Chiudere loro le proprie porte, dopo ogni passo condiviso con loro. Non è nelle facoltà di nessuno eliminarli. E nessuno può spingere la propria follia fino a voler eliminarli con un atto di imperio. Lacrime e felicità passano pure attraverso le loro lande. Come vi passa la crescita e la maturità di ognuno, il suo coraggio e la sua onestà.

Non si può volerli soggiogare. Ma non ci si può far opprimere da loro. Nell'ingenuità del primo contatto immediato col mondo, nessuno sa difendersi dal mondo. Non sa difendersi nemmeno da se stesso. La propria ingenua confusione col mondo non è ancora ingenuità: confonde e omologa al mondo. Staccandosi dalla presa spoliatrice del mondo, si ac-

cede alla vera ingenuità. Si risale al suo fondo. Non solo scelti dal mondo, ma scegliendo il mondo.

Si parte dal mondo, per sottrarsi al mondo e ritornare a sé. Si parte da sé, per ritornare al mondo. In mezzo agli altri siamo e restiamo un io. Non semplicemente un io che racconta e descrive: un io in crisi. Ma anche un io che chiede e cerca: un io che non rimane congelato nella sua crisi. Negli orizzonti di ognuno si insinua l'arcobaleno del dopo bufera, che prolunga e anticipa i suoi colori persino tra i calcinacci della crisi.

Le case che eleggiamo come dimora ci crollano addosso e tentano di seppellirci, soprattutto quando, nel costruirle, il mondo ha prevalso su di noi. Il mondo ha costruito case prima di quelle che ognuno inizia a costruire. Troviamo case bell'e fatte. Le prime che costruiamo sono le più fragili e le prime a crollare. La mia prima casa sono io. Sino a quando non sarò per me una casa sufficientemente sicura e solida, tutte le case che costruirò avranno fondamenta di argilla. Le mie case mi cadono addosso, per dirmi che ancora troppo flebilmente sono la casa di me stesso. Non sarò mai per me una casa a prova di sisma, incrollabile e fissa come un monumento eterno. Tutt'al più, posso ancorarmi a fondamenta relativamente solide che, qui e là, non mancano di scricchiolare

Le crepe più o meno grandi le sfalderanno a intervalli regolari. Spesso a mia insaputa. Soprattutto quando ne sono il maggiore responsabile. Dovrò colmare i vuoti, impastando e immettendo nuova calce. Quando non vi riuscirò, la casa mi crollerà addosso, tentando di trasformarsi nella mia tomba. Ma anche se vi riesco, resta la necessità di andare a costruire altrove altre case. Più divento la casa di me stesso e più case costruisco nel mondo. Più costruisco case assieme ad altri. Case d'amore e di amicizia. Le mie case sono le case della luce e dell'ombra, della notte e del giorno, del racconto e della ricerca. Esse sono ingresso e diaframma, accesso e preclusione. Sono le case dell'erranza e della stabilità.

Al loro interno non si è mai un io forte o debole, trasparente e scintillante, oppure opaco e inerte. Non si diventa

mai colmi, né in un senso e né in un altro. Tra bagliori e ombre, si va diventando una strana tonalità di ritmo e di colore. Si resta permanentemente alla ricerca del proprio ritmo e del proprio colore.

Se so abbastanza di me, posso sufficientemente vedere gli Altri nella loro alterità. Non distruggo o uccido per puntiglio. Non prendo o arraffo per capriccio, se mi vedo abbastanza, fino a scendere giù, allo strato intimo in cui mi riconosco esule e straniero in me stesso. Erro dentro di me, dentro la mia stabilità apparente.

V'è in ognuno un'ineriorità errante, rispetto cui si è il primo esule. Si deve continuamente riconquistare la propria patria. La propria patria non può mai coincidere con la patria degli altri. Chi si sradica vuole sradicare tutto e tutti; per manifestare così il suo potere. La furia dei senza-patria si rovescia nella devastazione furiosa della patria altrui, delle case altrui, delle radici altrui.

Ma la patria è anche la terra dove sono nato e sono nate le generazioni che mi hanno preceduto. Patria è anche ritorno e ancoraggio alla terra, alla terra che mi ha scelto. Ora debbo sceglierla anch'io: rientrare dalla condizione di esule nella mia terra.

In confronto a un'altra terra rimango esule, anche quando ci scegliamo simultaneamente. Non può mai essere la mia terra originaria. Resterò sempre un esule per lei. Posso diventare un esule amico. Esattamente come un altro mi diventa amico, senza smettere di essere uno straniero per me.

La mia terra è pure la terra dove metto radici. Molte possono essere le terre in cui metto radici. Ma non posso mettere radici in nessuna terra, se non ritorno alle radici della mia terra e le porto con me, quando visito altre terre e mi sospingo nella terra di nessuno. Posso mettere radici in un Altro, come un Altro può mettere radici in me.

10. I carichi del tempo

Il carico dell'oggi appare lieve a confronto di quello che si

profila all'orizzonte, come domani. Un domani che, da dietro il muro dell'angoscia, compare quale ripetizione infinita dell'oggi. Da dietro il muro, il domani appare senza promesse. Quando la promessa finalmente sopraggiunge, essendo delusa, viene a mancare. È come estirpata. Con essa pare definitivamente andarsene via la possibilità della salvezza: impossibile nell'oggi e svanita nel domani.

Il domani appare come l'oggi. Col sovraccarico terribile dell'inane passare del tempo. Tra l'oggi e il domani: l'inermità del tempo. Ma è nella promessa estirpata che sta la possibilità della salvezza. Promettente diventa lo scorrere del tempo, coi suoi pesi e le sue fioriture, pur dentro la piatta uniformità dell'oggi che tenta di regolarizzare in anticipo il domani.

Nella ripetizione tragica della vita non si cessa di essere un transito. Sono io stesso un tempo di passaggio. Ho un'età multipla. Vi sono in me parti più vecchie di Matusalemme e parti che stanno appena nascendo. Una serie innumerabile di muscoli, nervi, sentimenti, emozioni è atrofizzata. Ho la vecchiaia più gravosa e trita in me: come cumuli di detriti e polvere che si ammonticchiano e si stratificano. Parti morte che non vogliono morire e parti vive sclerotizzate.

Il fanciullo che ognuno è stato si è smarrito dentro labirinti e distese di smog. Le parti giovani sono oppresse e pressate, cinte d'assedio. Stentano a germogliare. Il travaglio della rinascita impegna energie crescenti. Difficile concentrare in un solo punto tutto se stessi. Distrazioni, impegni e stimoli si accavallano dall'interno all'esterno. La fatica e i disturbi sono tanti che, a volte, la tenerezza e la luminosità della rinascita sono divorate da una lavagna nera.

Mille età si scontrano dentro l'età di ognuno: mille età coi loro mille tempi. Sotto il manto dell'uniformità le mille età sonnacchiano, fanno banchetti, duellano. L'uniformità del mantello è un incastro quieto e fisso. Un incastro che si monta e disfa sotto il primo soffio di buriana.

Il fanciullo che ognuno deve essere stenta a nascere. Il vecchio che ognuno è stenta a crescere. La zavorra che si ha sulle spalle si stenta ad alleggerirla. Il fanciullo che sia-

mo stati stentiamo a recuperarlo e a districarlo da lacci, trappole e vincoli oppressivi. Le mille età che ognuno si porta dentro e fuori sono questo ammasso ribollente.

Se si potesse avere una sola età, o al massimo due-tre, si sarebbe un fantasma. Ma nel coacervo di tutte le età si rischia invariabilmente di perdere il senno e i sensi: dimenticare, senza più ricordare. Nel vulcano delle mille età si deve trovare la pace con se stessi, il riposo e il rilassamento incarnati nella creazione.

Il riposo si può trasformare in una nicchia e la creazione in una furia divoratrice. Si è il peso e la bilancia di se stessi. Ma un bilanciamento equilibrato si deve trovare pure fuori. Si è uomo e donna, come possono esserlo un uomo e una donna. Marito e padre. Figlio e amante. Amico e amante. E ancora. Ancora. Si è tutto l'insieme e una cosa alla volta. Si hanno mille età e mille facce. Mille spiriti e mille corpi.

Se non avesse mai paura di tutto questo, nessuno sarebbe mai fuggito e non si sarebbe mai duplicato in mille io, divenendo il migliore chirurgo di se stesso.

Condanniamo al silenzio, per anni, parti vitali di noi stessi. Altre le tranciamo brutalmente. Altre ancora le uccidiamo con astuzia. Altre le avveleniamo con un talento paziente. Chi non ha mai fatto questo? Ma quello che è in ballo, in faccia a me, sono io. A questo ballo debbo danzare. Chissà, che non si debba essere il pellegrino e l'ospite delle proprie mille età: transito nelle proprie rovine e nella propria fioritura. Essere radice e terra. Cima e orizzonte. Non uomini e donne perfetti. Uomini e donne che patiscono, anelano, gioiscono e desiderano dal fondo chiuso delle proprie costrizioni perfette, cercando un'uscita.

Ognuno è un groviglio intricato di semplicità complicate. Più si risale nel tempo verso le origini, più ci si allontana dalle condizioni dell'elementarità. In zone più ristrette sono contenute le stesse quantità e qualità. Anzi. In uno spazio concentrato emergono per la prima volta quantità e qualità nuove. Si è costretti a vedersi meglio. In campo largo, connessioni e legami mettono in ombra la specificità e l'originalità di ognuna delle parti che ci compone. Primeggia il

quadro d'insieme, fondato sulla selezione e sullo scarto.

Rimane la necessità di muoversi in un quadro di insieme. Ma i particolari del quadro richiedono una pari attenzione. Ognuno di essi ha contribuito a scrivere la storia della nostra propria vita. Niente è elementare in loro. In ognuno è concentrata la complicatezza e la varietà della propria vita personale. In un atomo di me sta racchiusa tutta la mia vita. Ma in ogni atomo si racchiude un carattere compiuto e definito.

Io sono sempre il singolare risultato di divisioni e connessioni, aggregazioni e scomposizioni. Intero nelle mie divisioni; diviso nella mia interezza. Mi barcameno a fatica per questi flutti agitati. Mi riposo e mi adagio sulle increspature dei cerchi d'acqua della mia storia, quando le onde si placano e la mia vita diventa un balsamo per me. Il dolore lenito è quello che ho retto sulle mie ossa e ho fatto circolare per le mie vene, i miei liquidi e le mie masse semisolide. La felicità che mi cambia e ringiovanisce, facendomi maturare, è quella che mi mantiene aperti gli occhi sul mio dolore e sui dolori del mondo.

Il sole e il sale increspano la pelle: la seccano. Il gelo la illividisce e indurisce. Il sole può disseccare. Il gelo, rendere freddi e insensibili. Si oscilla tra l'arsura e il gelo polare.

Dove sta la vita? In mezzo, tra l'arsura e il gelo? Ma quando mai la vita è medietà, sintesi calmieratrice degli eccessi?

Dove la mia unità trova tutte le sue differenze? Dove le mie differenze fanno la mia unità? Eppure sono sempre unito e differenziato. Ho sempre alle spalle i processi di unità e differenziazione che mi hanno generato e plasmato così come sono. Questi processi li trovo sempre dietro di me. È in essi che devo penetrare e mutare.

La mia unità sta nella trasformazione della mia unità, in cui perfettamente distinguibili siano i tratti antichi e appropriatamente alloggiati quelli nuovi. L'unità e la differenza stanno sullo stesso atomo di pelle, nello stesso angolo di mondo.

11. Sofferenza e dono

Cos'è la sofferenza? Il non-potere della sopportazione (Scheler, Blanchot)? Oppure il non riuscire più a percepire l'avverso che, perciò, viene sofferto (Pascal)? Nel secondo caso, soffrire equivale a non sentire più.

Il soffrire è il non sentire, abdicazione di fronte a ciò che è causa di sofferenza. Paradossalmente: la sofferenza respinge la sofferenza; la patisce, ma non la percepisce. Un umano non accoglie la sofferenza, non la integra in un ordine. La sofferenza ha già ecceduto ogni ordine.

La mia sofferenza non vuole integrarsi nel mio ordine, nel mio mondo. All'opposto, me ne vuole tirare fuori. Ma io difficilmente sono disposto a seguirla. Fuori dal mio ordine mi sentirei perso. Eppure, proprio perché soffro, non mi sento più integrato nel mio ordine.

Non voglio integrare la sofferenza e la sofferenza è rottura dell'integrazione. Sto male nell'ordine del mio mondo. Che, però, rimane il mio ordine. Ora è squilibrato. Sono in cammino verso un nuovo equilibrio. La sofferenza mi appare anche come la mia nemica mortale. Squaderna i miei calcoli e infrange le mie armonie. La mia salvezza, però, sta anche nel fluido non integrabile della sofferenza.

Imparare a soffrire, forse, vuole dire imparare a non integrarla. Imparare a patirla, individuandola e percependola. Il soffrire rimane una delle zone calde del non-potere soggettivo. In queste zone si è senza maschere, responsabili della propria nudità e delle proprie armature, delle proprie fioriture e dei propri appassimenti.

Si sta in una situazione di privazione. In essa non c'è soltanto il non-poter-fare; ma anche il non-poter-fare danno ad Altri. Allorché soffro, soffro anche della mancanza di questo potere: depauperato del potere di fare del male, proprio io e proprio quando la ruota del male mi stritola. Ma se questo potere in me cessa, cessa anche la mia identificazione immediata col male. Così, come nel tempo radioso della felicità, cesso di identificarmi immediatamente col bene. È nelle situazioni di non-potere che più al fondo e inti-

mamente si deve imparare a essere felici e imparare a soffrire. La sofferenza, più ancora della felicità, svela la impotenza e precipita in una situazione in cui difficile è una scelta di amicizia e di amore.

Nella passività della sofferenza c'è il ritrarsi in sé. Ritraendosi, avviene la ribellione; ma non si sa ancora bene cosa sia questa rivolta. Ci si raccoglie e concentra in sé anche nella felicità: tutti i frantumi paiono miracolosamente ricomposti e sono operanti al di là del proprio potere e del proprio volere.

Il raccoglimento della felicità è quello che fa abbracciare il mondo: il mio ordine e l'ordine del mondo paiono fondersi come in un'estasi. Raccolto in me, sono come rapito da questa estasi. La sofferenza, invece, mi spezza e spezza il mio ordine. È vento che apre tutte le porte del mio ordine e le lascia aperte. La stessa felicità era mutazione del mio ordine e mutazione nel mio proiettarmi nel mondo. Nella sofferenza la mutazione compare come separazione dal mondo. Per uscire dall'ordine del mondo, prima di tutto, debbo aprire un varco nel mio ordine. Soffro, perché non sempre vi riesco e soffro anche quando vi riesco. Soffro, quando è la sofferenza ad aprire per me il varco. Esco dal mio ordine, per tornare più indietro rispetto al mondo, più indietro rispetto al mio dolore. Più indietro, per andare più avanti.

Si ritorna in un tempo mai stato e che, pure, c'è sempre. La sofferenza, più che toglierlo, ci restituisce tutto il tempo, tutto il suo atto e tutta la sua virtualità. In questo tempo esiste tutto, anche tutto l'impossibile. Ed esiste anche quando resta impossibile. Il mio non-potere restituisce presenza all'impossibile. Le mie stesse assenze ritornano ad essere presenti. Il mio è un ordine sempre più doloroso e introduce nel mio mondo i dolori del mondo. Sono sempre solo col mio dolore. Resto solo di fronte ai dolori del mondo. Ora posso amare ed essere solidale. Avere compassione per un altro che soffre. Dare e ricevere conforto. Talmente privo di potere, da sottomettermi all'amore e all'amicizia senza la reciprocità del ricevere. Ricevo, senza la reciprocità del dare. Nelle regioni dell'amore e dell'amicizia io non investo, ma mi

comprometto. Tutte le mie età concorrono a formare il mio ordine, ma è il mio compromettermi difforme che scompagina l'ordine dentro cui vorrei restare ben custodito e protetto, inavvicinabile e inattaccabile. Quando getto la spugna e mi rassegno a soffrire, tutto ciò che in me ha già compiuto il suo ciclo vitale o che vuole stabilire l'imperio del suo comando si ribella forsennatamente.

Un io che vuole uscire dal suo ordine è anche un io che blocca tutte le porte di uscita dell'ordine. Trovare un accordo in sé, dentro questa sorda e implacabile lotta è la cosa che più logora. Si deve imparare a lasciarsi vivere dai contrari: restare e andare; ritornare e prolungare. Ogni parte del Sé e dell'Altro ha differenti momenti di sosta e di cammino. Occorre assecondare i loro tempi, senza forzarli, ma indovinandoli. Lasciare andare le parti che debbono andare e far rimaner ferme le parti che debbono sostare. Quanto tutto ciò sia difficile e ai limiti dell'impossibile ognuno lo scopre in ogni istante sulla propria pelle, pagando di tasca sua. Ma gli errori rientrano nel gioco e senza errori il gioco non potrebbe proseguire. La sofferenza più intensa è quella che mi si rovescia addosso per effetto delle mie scelte errate. Il suo urto mi annichilisce e mi sgomenta, perché più al fondo debbo portare il coraggio della rimessa in questione di me stesso. Fino a quando si rimane indisponibili a questo coraggio, un ottuso e crudele spaesamento c'incatena. Catene sono quelle che diamo. Catene ci sembra di ricevere.

Una terribile dolcezza è a portata di mano. Ma senza il coraggio, resta solo il terribile. La dolcezza finisce dispersa. Non ci nutre più. Senza di lei, tutto il nutrimento si scolora e inquina. Adulterazioni fanno perdere il sorriso della vita e del mondo. Anche in presenza dell'orrore permane il bisogno di imparare a vivere: tirarsi indietro e transitarlo. Dopo la virata, il cammino si ripercorre all'incontrario. In questo nuotare sono sempre presenti i punti estremi. Il nuotatore non si ferma mai a uno di essi e alla fine del percorso esce dalla vasca. Vi si rituffa. Ma riesce.

Tutte le nostre età sono i nostri nutrimenti indispensabili. Solo quando hanno smesso di nutrirci, possiamo separarce-

ne. Non prima. L'arbitrio soggettivo non può decidere alcunché, se non accanto alle decisioni che erompono dalle nostre mille età. Loro muoiono e noi le seppelliamo e onoriamo. Loro nascono e noi le accogliamo e accudiamo. Se infrangiamo questo patto di vita, è perché non vogliamo essere grati alle nostre mille età e non vogliamo essere debitori nei confronti di nessuno.

Unico creditore e più alto creatore vuole essere l'Ego: queste le ossessioni che torturano, se si infrange il patto. Bisogna riconoscere i propri debiti alla vita e al dono di sé che ogni volta un Altro ci ha fatto. Bisogna riconoscere anche il proprio diritto e rimanergli fedele, senza mai volerlo imporre o elevarlo a norma per altri o trasformarlo in comando. Il creatore sommo è sommamente solo. Dio è fatto per stare solo con Sé ed è dalla sua solitudine estrema che gli uomini sentono che si prende cura di loro. Gli uomini sono fatti per stare con gli uomini: sulla Terra e tra Terra e Cielo. Dalla sua solitudine, un umano può incontrare un altro umano: amarlo o ucciderlo. Un uomo è sempre un uomo. Un uomo è un uomo, come ben sapeva già Brecht. Ed è sempre l'uomo che occorre sormontare e ricostruire.

Il dono appare qui ancora più prezioso. Si dona all'altro ciò che lui non ha e non può possedere mai, al di fuori del dono che riceve. Il dono sposta e modifica tutti gli equilibri esistenti: spiazza proprio nel suo non reclamare mai niente. Sospende ogni convenienza scambista. Il respiro di una vita si offre a un'altra vita e chiama un altro respiro. Due vite si cercano, senza obblighi e si vincolano in libertà.

Il mio dono resta dono anche quando non viene accettato e quando non realizzo alcun ritorno. Il dono degli Altri resta dono anche quando non lo accetto. Un dono è un dono e parla per l'eternità della generosità della vita. Di quella generosità che non ha nessun corrispettivo: nemmeno la generosità di un altro, nemmeno la generosità della vita.

La mia generosità è la generosità che viene da me e che mai può obbligare la generosità che viene dagli altri. Sono generoso, se mi dichiaro senza diritti rispetto agli altri, ancor prima di sapere se essi mi amano o no. Riesco a essere

generoso, se ancor prima che gli altri mi conoscano so dei loro tormenti e delle loro gioie di umani e non mi faccio ingannare dalla carta moschicida delle apparenze. Io stesso sono irretito in questa carta. La generosità non è un'eredità che si può strappare al generoso, allo scopo di godersela cinicamente con il cinico, al quale niente può essere carpito, poiché niente ha da donare.

Il dono precede il consumo e il consumo lo devia verso mari inquinati. Ma si può donare persino in mari inquinati.

Riferimenti bibliografici

- S. Beckett, *L'Innominabile*, Milano, Sugar, 1965.
M. Blanchot, *Lo spazio letterario*, Torino, Einaudi, 1967.
M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977.
M. Blanchot, *Thomas l'oscuro*, Milano, Bompiani, 2004.
J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, Milano, Jaca Book, 2000.
E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1960.
S. Kierkegaard, *Briciole filosofiche e postilla non scientifica*, Bologna, Zanichelli, 1962.
E. Lévinas, *La traccia dell'altro*, Napoli, Libreria Tullio Pironti, 1979.
G. Morpurgo-Tagliabue, *Classici e non delle passioni*, "aut aut", n. 213, 1986.
E. Paci, *Storia ed apocalisse*, in *Relazioni e significati*, Milano, Lampugnani Nigri, 1965
E. Paci, *Colloqui con Banfi*, "aut aut", n. 214-215, 1986.

