

Temi

Antonio Chiocchi

L'INTERCAMPO

ARCHETIPI, SIMBOLICA E SEMANTICA

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI
Via Fontanatetta, Parco Aquilone 9 - 83100 Avellino
Prima edizione gennaio 2015

Antonio Chiocchi
L'INTERCAMPO
Archetipi, simbolica e semantica



Sito web
www.cooperweb.it/relazioni

Nota dell'autore

Si raggruppano qui lavori che avevano tra i loro temi centrali il “concetto” di intercampo.

Se ne indica l'ordine cronologico:

1. Il primo capitolo riproduce un saggio pubblicato in “Società e conflitto – Rivista semestrale di storia, cultura e politica”, n. 27/28, gennaio-dicembre 2003;
2. Il secondo capitolo riproduce un saggio pubblicato in “Focus on line – Bimestrale telematico”, n. 25/26, gennaio-dicembre 2004;
3. Il terzo capitolo riproduce un saggio pubblicato in:
 - a) “Focus on line – Bimestrale telematico”, n. 31/32, gennaio-aprile 2005;
 - b) “Adversus – Revista de Semiótica”, n. 10/11, dicembre 2007-abril 2008.

A. C.

(dicembre 2015)

INDICE

NOTA DELL'AUTORE

CAP. 1

IL CONCETTO DI INTERCAMPO NON SOLO QUESTIONI EPISTEMOLOGICHE

- | | |
|--|--------|
| 1. L'approccio e la prospettiva | pag. 5 |
| 2. Le premesse del discorso critico: Eraclito | 8 |
| 3. Complessità e regresso del discorso critico: Platone | 11 |
| 4. Dialettica e decostruzione: da Hegel a Derrida | 14 |
| 5. Molteplicità e pensiero: Deleuze | 20 |
| 6. Posizione, transizione e metamorfosi: da Aristotele a Hölderlin | 30 |

CAP. 2

INTERCAMPO E COSMO

- | | |
|---|----|
| 1. L'Altro tra essere e vivente | 38 |
| 2. La dialogica dell'extravivente | 46 |
| 3. Il sosia e il confine | 54 |
| 4. Confine, metamorfosi e forme di vita | 61 |
| 5. Il con-essere di vivente e morente | 69 |

CAP. 3

L'INTERCAMPO GLOBALIZZAZIONE ARCHETIPI E CODICI SIMBOLICI

- | | |
|-------------------------------|-----|
| 1. Tra simbolica e semantica | 76 |
| 2. Una linea di attrito | 81 |
| 3. Simbolo e guerra | 86 |
| 4. Sacro e profano | 95 |
| 5. Paura, minaccia e speranza | 100 |
| 6. Felicità, esilio e parola | 110 |

CAP. I

IL CONCETTO DI INTERCAMPO NON SOLO QUESTIONI EPISTEMOLOGICHE

1. L'approccio e la prospettiva

L'intercampo delimita e indica una condivisione spazio-temporale, esistenziale-simbolica, culturale-filosofica, storico-politica¹. Non è indicativo di un amalgama, perché in esso i temi, i soggetti, gli argomenti, i processi e gli eventi che si intrecciano e scontrano non si fondono e nemmeno fondano una sintesi unitaria. Le differenze e i conflitti permangono e si moltiplicano; così come restano e si accentuano gli intrecci e le dialogiche.

L'intercampo è un'unità concettuale minima e, insieme, una complessità basale che ci consente di visionare le *metamorfosi posizionali e transizionali* con cui il vivente, il naturale e le forme della vita affollano, stabilizzano e fanno deflagrare la storia, la società, la scienza e la cultura.

Ogni posizione e ogni transizione sono oggetti e soggetti di metamorfosi. Ogni metamorfosi è il punto di incastro e di rottura di una pluralità di cause e di eventi tra di loro contraddittori. Ogni metamorfosi è, in realtà, una polifonia di voci discordanti tra continuo e discontinuo; così come ogni transizione è un pluriverso di fenomeni dissonanti tra antico e nuovo. L'intercampo è lo spazio/tempo specifico che li contiene e, nel contempo, li libera. Esso ci indica una situazione di estrema mobilità e complessità che è designabile come *coappartenenza delle differenze* e che, in quanto tale, è sempre sul bilico tra continuo e discontinuo, antico e nuovo.

Come unità concettuale minima, l'intercampo taglia corto con i modelli della razionalizzazione e dell'oggettivazione, da

¹ Lo abbiamo cominciato a vedere nel saggio [Gabbie d'acciaio. Diritto, saperi, poteri, carcere e dintorni](#), Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2003.

un canto, e le metafisiche fondazionaliste, dall'altro. Esso è parte della storia del mondo naturale e dei mondi vitali: è mondo vitale e naturale esso medesimo. È storia *in essere* e *in divenire*, *in posizione* e *in transizione*. Possiamo qualificarlo come l'ambito di tensione privilegiato dal cui varco le *metamorfosi* erompono e si lasciano osservare e sperimentare. E dunque: l'intercampo è anche, se non soprattutto, forma di vita, forma della storia e forma della natura.

L'intercampo accompagna lo scorrere delle forme nelle loro transizioni condivise e metamorfosi compartecipate. Le qualità emergenti all'orizzonte dello spazio/tempo ed alla attenzione della ricerca diventano: la stabilità e le trasformazioni; l'equilibrio e il mutamento; l'ordine e i conflitti, il cosmo e il caos. Qualità non più riducibili a diadi irricomponibili, così come ancora avveniva nelle espressioni egemoniche della sapienza antica e moderna; e come ancora avviene nello scientismo e nel fondamentalismo contemporanei.

Inoltre (e non secondariamente), l'intercampo nega il concetto di invarianza delle teorie e degli asserti scientifici; ma non si limita a rinviare alla multivarianza delle proposizioni linguistiche e degli enunciati teorici, coestendendoli ed ancorandoli ad orizzonti di senso di tipo cosmico-antropologico, come ancora avviene nel problematicismo ametodologico di Feyerabend². Più al fondo, la nozione di intercampo richiama la natura multiversa, complessa e mutevole di ogni forma in natura, in società e nell'esistenza. In questo senso, va oltre lo stesso concetto blochiano di *multiversum*³.

Nell'intercampo, il multiversum non indica soltanto una spazializzazione del tempo ed una temporalizzazione dello spazio; in esso, il multiversum assume soprattutto un carattere polimorfo e si processualizza come conflitto tra le forme dell'identità e delle differenze. A ben guardare, nel multiver-

² Di ciò si è già discusso in [Gabbie d'acciaio](#), cit.

³ Cfr. E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967. Su questo luogo blochiano e, più in generale, sulla categoria in questione, cfr. R. Bodei, *Multiversum*, Napoli, Bibliopolis, 1984.

sum ospitato e messo in luce dall'intercampo l'identità si va formando *attraverso* le differenze e non già *per* differenza; per parte loro, le differenze operano sempre con le loro precipue identità che sono, sì, sempre in interazione e in ridefinizione, ma richiamano sempre una matrice multiversa da cui dipartono e che contribuiscono a ridefinire. Come l'identità non è statica, così le differenze non sono identitariamente date una volta per tutte. È la doppia azione congiunta identità/differenza e differenza/identità che pone capo al multiversum che origina, definisce e trasforma l'intercampo; ma solo nell'intercampo il multiversum trova il suo spazio/tempo.

Nell'intercampo, sono sempre in scena le origini e le mete ultime, di volta in volta, raggiunte dalle identità/differenze in gioco. Sicché i processi di posizione e transizione impegnano sempre, dall'inizio alla fine, tutto il patrimonio genetico di cui esse sono portatrici e che, per questo, viene speso nella transizione, originando la metamorfosi. Quest'ultima è tanto il prodotto del complesso processo di multivariante combinata delle identità/differenze quanto la causa prima del loro mutamento e della loro rielaborazione. "Fase culminante" e "momento primo" dell'azione scenica delle identità/differenze si coappartengono in linea permanente, dando luogo a infiniti cambiamenti di forma e di processo nella medesima unità spazio-temporale.

Se così stanno le cose, nel multiversum dell'intercampo non ci sono soltanto *i* tempi, *gli* spazi e *le* voci. Le cronologie, i luoghi, il vivente e i viventi non sono semplicemente federati, ma decentrati spazialmente e riarticolati temporalmente. Il tempo/spazio non può fungere quale centro di gravità, nemmeno se lo si concepisce come multiverso, come accade ancora in Bloch. L'intercampo è la negazione di ogni forma di accentramento, per la semplice e buona ragione che esso non soffoca e non centripeta la "molteplicità dell'esperienza della vita"; e non la soffoca, a partire dal legame indissolubile identità/differenza.

Possiamo designare l'intercampo come framework primordiale del conflitto. Come unità concettuale, esso è il te-

sto multiverso delle forme del conflitto. Come *involucro* (del conflitto), fornisce l'architettura minima del *continuo*; in quanto *teatro* (del conflitto), designa e disegna l'architettura mobile del *discontinuo*. Pertanto, continuo e discontinuo coabitano tanto nell'unità dell'involucro che nel conflitto dei contenuti. Del resto, qualsivoglia testo è ordine e, insieme, conflitto. E dunque: la diade continuo/discontinuo è mal posta ed erronea epistemologicamente, allo stesso modo di quelle soggetto/oggetto, identità/differenza e ordine/conflitto da cui, in un certo senso, direttamente discende.

2. Le premesse del discorso critico: Eraclito

Assunto l'intercampo come testo multiverso delle forme del conflitto, ne consegue che esso prende in carico un profilo *polisemico*. Solo che qui, diversamente dall'approccio dialettico e da quello psico-analitico, la polisemia delle identità/differenze non è mai il luogo della ricomposizione delle contraddizioni: la "sintesi superiore" attraverso il "superamento" e/o il passaggio alla dimensione del conscio dalle sottodimensioni del preconsciouso e dell'inconscio; e ancora: diversamente dall'approccio decostruzionista, non è nemmeno la disseminazione caotica delle differenze generatrici di nuove coppie opposizionali, in capo alla quale regna in-contrastata la dif/ferenza⁴. Come non va ridotto a unità sintetica, così l'intercampo non va de-costruito e ri-costruito. Al contrario, va colto *così come* è e lasciato libero di essere, mutare e divenire come gli accade, decide e subisce.

Il *discorso critico* nasce esattamente da qui. Qui si raccoglie un filone del prezioso lascito di Eraclito, non a caso filo-

⁴ Per l'approccio dialettico, ci si riferisce soprattutto alle posizioni di Hegel e Marx, i cui testi sono fin troppo noti per essere qui richiamati. Per quel che concerne la psicanalisi, il rinvio è eminentemente all'indirizzo freudiano, incluse alcune letture critiche (Marcuse, Fromm e Ricoeur). Per il decostruzionismo, si rimanda ad alcune opere "fondative" di J. Derrida: *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1971; *Posizioni*, Verona, Bertani, 1972; *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book, 1989.

sofo principe e insuperato del conflitto. Come è noto, per Eraclito: "Il retto pensiero è la massima virtù e la sapienza è dire e fare cose vere ascoltando e seguendo l'intima natura delle cose"⁵. Dobbiamo, dunque, predisporci ad ascoltare e seguire l'intima natura dell'intercampo. La "natura delle cose" non può essere sovvertita, ri-costruita o de-costruita. Cioè: le "cose" non possono essere *snaturate*. Quel pensiero che snatura le "cose" non può ambire ad essere o diventare critico.

Ma è malsano anche quel pensiero che non si incardina sul "comune": "Comune è il retto pensiero"⁶. "Parlare con intendimento" vuole dire "fondarsi su ciò che a tutti comune" ed è il "comune" che si "deve seguire"⁷. L'intercampo è lo spazio/tempo comune da cui occorre partire, esattamente perché il conflitto e la guerra sono *il comune*, perché la giustizia è *contesa*, perché tutto accade secondo *contesa* e *necessità*⁸. Ancora meglio: "Polemos di tutte le cose è padre e di tutte il re, e gli uni rivela dèi, gli altri uomini, gli uni fa schiavi, gli altri liberi"⁹. Le forme del conflitto sono la matrice del "comune"; possiamo, anzi, dire: il conflitto sta nel "comune", nasce nel "comune" ed al "comune" rinvia. Non v'è forma di vita e di vivente, processualità naturale, storica, sociale e culturale che non siano permeate, attraversate e squarciate dal conflitto. Il conflitto è ordine vitale e naturale; ma anche trasformazione dell'ordine vitale e naturale. Il "comune" eracliteo è la *vita* di ognuno e di tutti, ma anche la *vita del cosmo*. Non una "filosofia della vita"; ma quell'a-

⁵ Fr. B 2; citiamo dalla raccolta *I presocratici* (curata da A. Pasquinelli), I, Torino, Einaudi, 1958, p. 176. Nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112: cfr. H. Diels-W. Kranz, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (Introduzione di G. Giannantoni), Bari, Laterza, 1969.

⁶ Fr. B 2, p. 176; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 112.

⁷ Fr. B 4 e Fr. B 5, pp. 176, 177; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 114 e B.

⁸ Fr. 13, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 80.

⁹ Fr. 14, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 53.

zione della vita che scalza la filosofia e la scienza dalla posizione di "centri regolatori" assoluti e assolutistici.

Il pensiero critico si qualifica come *pensiero vivo* che nasce dal e intorno al "comune"; è il *pensiero dormiente* che si apparta in un mondo artefatto e rarefatto, inventato e calzato a misura su se stesso¹⁰. Le unità e i conflitti del "pensiero dormiente" sono falsi e svelano o una natura tirannica oppure un carattere astraente e distanziante dalla vita e dal vivente. Se è "saggio riconoscere che tutto è uno"¹¹, è, addirittura, indispensabile superare tutte le categorie dualistiche, riconducendosi sempre a quelle dei *congiungimenti*: "Congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, e da tutte le cose l'uno e dall'uno tutte le cose"¹². Quella di Eraclito è un'epistemologia dell'*universale vivente* ed il vivente eracliteo è "congiungimento" di globale e locale, naturale e storico, culturale e sociale, totale e particolare, singolarità e pluralità ecc. L'episteme che ne è alla base, consequenzialmente, non è di tipo specialistico o tecnicistico, ma *esplorativa*; non ha un orizzonte regolativo, ma *panoramico*. L'epistemologia eraclitea ha una *semantica*, ma non una *sintassi* o una "grammatica generativa". La generazione e la trasformazione, con le loro regolarità e varianze, stanno nell'universale vivente; non già nella filosofia e/o nella scienza.

È da queste "basi forti" che Eraclito confuta l'*onniscienza* (soprattutto quella di origine pitagorica), con le sue pretese di conoscenza assoluta¹³. Il "sapere molto", i "molti saperi",

¹⁰ Cfr. Fr. B 12, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 89.

¹¹ Fr. B 19, p. 179; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 50.

¹² Fr. B 16, p. 178; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 10. Ma cfr. anche il B 17; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 88.

¹³ Una lettura in questa direzione del discorso eracliteo è già condotta da U. Curi, in un assai bel libro di due decenni fa: *La linea divisa. Modelli di razionalità e pratiche scientifiche nel pensiero occidentale*, Bari, De Donato, 1983; in part., pp. 19-23. Rimane da precisare che la prospettiva entro cui si sta qui tentando di inserire la posizione eraclitea diverge - e non lievemente - da quella proposta da U. Curi, pur condividendone alcune "pre-

l'enciclopedismo multiscientifico, con i loro costrutti e i loro corollari, non sono indice di conoscenza vera; al contrario, affogano nelle sabbie mobili della conoscenza presunta e ingannevole, attorcigliata intorno a se stessa. In quanto si allontanano dal "comune", non sono forme di "pensiero retto", ma di pensiero falso¹⁴. L'onniscienza scientifica è il pensiero della *presenza assente*: le unità viventi sono da essa assunte come estranee e assenti; al contrario, le entità irreali vengono classificate come presenti¹⁵. La pretesa di conoscenza assoluta dell'onniscienza (polymathia) cade di fronte all'evidenza della profondità e infinità della vita, del suo cuore caldo e della sua anima vibrante: "Per quanto tu cammini, ed anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima: tanto profonda è la sua vera essenza"¹⁶.

3. Complessità e regresso del discorso critico: Platone

La formalizzazione platonica dell'epistemologia eraclitea rappresenta un livello di concettualizzazione migliore e più

messe metodologiche" e "finalità progettuali". Una critica radicale della "onniscienza" la reperiamo anche nelle "epistemologie della complessità": si veda, per tutti, M. Ceruti, *La hybris della onniscienza e la sfida della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 25-48; per quanto per questa "comunità di epistemologi" la prospettiva di indagine non sia propriamente eraclitea.

¹⁴ "Il sapere molto non insegna a pensar rettamente: altrimenti lo avrebbero insegnato a Esiodo e a Pitagora, ed anche a Senofane e a Ecateo" (Fr. B 76, p. 187; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 40). Nella stessa direzione i frammenti B 1, B 2, B 6, B 7, B 79, B 106, B 115; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 1, B 112, B 17, B 72, B 56, B 106, B 57.

¹⁵ Su questo punto, cfr. i frammenti B 7 e B 9; nel Diels-Kranz, la classificazione è rispettivamente ai frammenti B 72 e B 34.

¹⁶ Fr. B 55; nel Diels-Kranz, la classificazione è al Fr. B 45.

sofisticato¹⁷; ma, proprio per questo, del discorso eracliteo Platone sfuma e devitalizza le "unità centriche": soprattutto le nozioni di "comune" e di "pensiero retto"¹⁸. Egli è, nello stesso tempo, tanto vicino e tanto lontano da Eraclito; tanto prossimo e distante risulta, quindi, dai modelli di razionalità scientifica moderni e contemporanei (cominciando con Bacon, Cartesio e Galileo e finendo con l'illuminismo, il positivismo, il neo-positivismo, l'empirismo logico ecc.) che, nonostante le ampie e rilevanti discordanze reperibili sull'argomento, possono essere considerati l'incarnazione progressivamente compiuta di quella *polymathia* tanto duramente confutata da Eraclito; come cercheremo di mostrare nello sviluppo dell'argomentazione.

Platone riprende tra le mani la critica eraclitea alla *polymathia* e la estende ai modelli di sapere affermati dai sofisti, introducendo una distinzione che sarà decisiva nella storia successiva della cultura occidentale: quella tra *scienza* (episteme) ed *opinione* (doxa). Egli si spinge ancora più avanti di Eraclito ed afferma che non si dà coincidenza alcuna tra scienza e *polymathia*; anzi, tra di loro interpone una relazione di esclusione. La critica e la storiografia rinvergono proprio nella definizione circostanziata della nozione di scienza il "passo in avanti" compiuto da Platone nei confronti di Eraclito¹⁹.

Ma vediamo, se le cose stanno proprio in questi termini. Diamo qui per scontata la distinzione originaria tra *conoscenza dianoetica* (il livello inferiore della sapienza) e *conoscenza noetica* (il livello superiore della sapienza) che, a loro volta, si differenziano dall'opinione, per concentrarci sui "luoghi platonici" più direttamente coinvolti dalla nostra investigazione. Ora, nel campo dell'opinione (doxa), Platone instaura un'articolazione distintiva tra immaginazione (eikasia) e credenza (pistis); in quello dell'episteme, come già vi-

¹⁷ Come è noto, i luoghi platonici qui rilevanti sono *La Repubblica* e i *Dialoghi*.

¹⁸ In senso contrario cfr. U. Curi, *op. cit.*, pp. 24-49.

¹⁹ *Ibidem*.

sto, la distinzione è articolata tra sapere matematico (dianoia) e sapere filosofico (nous). Il modello di razionalità che ne consegue assume, quindi, le sembianze di una struttura unitaria, gerarchicamente articolata intorno a due sistemi, a loro volta suddivisi in due livelli sottosistemici:

1. sapere:

1.1. *sapere filosofico*;

1.2. *sapere matematico*;

2. opinione:

2.1. *credenza*;

2.2. *immaginazione*²⁰.

La gerarchia dei valori è di tipo piramidale e procede dall'alto in basso: più saliamo in alto e più accediamo ad una qualità più densa ed elevata della conoscenza; scendendo verso il basso, andiamo degradando verso forme di conoscenza più rozze, imperfette ed illusorie. Ma la suddivisione platonica del sapere in sistemi qualitativamente diversi ha un'altra e non meno considerevole rilevanza, per le sorti della filosofia occidentale: la distinzione tra la "credenza" (pistis) ed il "sapere matematico" (dianoia) esalta, rendendola visibile in massimo grado, la netta linea di demarcazione tra il metodo *ipotetico-deduttivo* (tipico delle scienze matematiche) e quello *induttivo* (tipico della doxa)²¹. Non solo: le ipotesi (hypothesis) deduttive rappresentano il crocevia e, insieme, il punto di biforcazione tra sapere dianoeico e sapere noetico: tra il pensiero matematico ed il pensiero filosofico²².

Il pensiero filosofico, difatti, non si accontenta di ipotesi geometrico-matematiche, ma risale ai *principi* ed al *principio* che, in quanto tali, stanno prima delle ipotesi e le trascendono: platonicamente, il nous arriva al tutto e "parla con l'anima", proprio perché è capace di (e deve) fare a meno

²⁰ Come noto, i libri V-VII della *Repubblica* costituiscono i luoghi canonici di questo discorso platonico: cfr. Platone, *La Repubblica*, 2 voll., Milano, Rizzoli, 1994⁸; in part., vol. II, pp. 160-278.

²¹ Così già U. Curi, *op. cit.*, pp. 36-37, nota n. 95.

²² *Ibidem*, p. 37.

delle ipotesi²³. Il nous è senza presupposti: è esso medesimo il presupposto e, in quanto tale, non si confonde con i "dati sensibili". La conoscenza somma è quella filosofica, esattamente perché procede attraverso le *idee*: il sapere perfetto è *produzione di idee a mezzo di idee* e starebbe qui la sua purezza cristallina e la sua superiorità eccelsa²⁴. Per Platone, solo le idee non hanno fondazione ipotetica e, perciò, sono le uniche depositarie del vero e retto sapere. Ma, così, la filosofia diventa un incantesimo estraneante ed alienante, come ribadirà più di venti secoli dopo Wittgenstein (*Ricerche filosofiche*).

Come si vede, il progresso rispetto ad Eraclito è pagato a caro prezzo. Il "passo in avanti" costituito dall'articolazione dei modelli di razionalità scientifica è contestuale ad un irreparabile "passo all'indietro": la perdita del "comune eracliteo", con il conseguente smarrimento dell'"universale vivente" che, a sua volta, funge quale perfezionamento e approfondimento della contrapposizione tra *forme della vita* e *forme del pensiero*, riproducendo su scala più larga le categorie dualistiche tanto duramente e acutamente messe alla frusta da Eraclito. Sta in questo modello platonico, nonostante la sua grandiosità (o, forse, proprio a causa della sua grandiosità), il punto di avvio della *genealogia dualistica* delle forme di razionalità e delle forme di pensiero che hanno "dominato" la storia della cultura occidentale e che nessun altro filosofo (dominante) - a partire da Aristotele - ha saputo mai più frangere, pur intervenendo ripetute e numerose "fratture epistemologiche". Voci dissonanti e dissonanze sono state accuratamente e ciclicamente messe ai margini, ridotte al silenzio o ricoperte dal fitto velo dell'oblio (a partire da Eraclito, appunto).

4. Dialettica e decostruzione: da Hegel a Derrida

Tutte le categorie dualistiche rinviano, invariabilmente,

²³ Platone, *La Repubblica*, VI, 511, 511 b, p. 241.

²⁴ *Ibidem*, 511 b.

ad una scala assiologica entro cui le qualità o sono ricondotte verso il polo *positivo* o verso quello *negativo*. Quello, così, realizzato è un *ordine binario*: bene/male, sì/no, vero/falso ecc. Rimanendo all'interno del suo campo di vigenza, il massimo cui si può ambire è quello di ribaltarne la gerarchia delle priorità e delle posizioni, trasformando il *no* in *sì*. È esattamente questo il limite epistemologico sostanziale della dialettica marxiana del rovesciamento, in virtù della quale il polo negativo (il proletariato ed il comunismo) si converte in polo positivo (soppiantando la borghesia e il capitalismo). In tutte le modalità finora conosciute del pensiero dialettico, il conflitto o scade alla forma di dualismo (Marx, p. es.) o viene sterilizzato nelle forme della sintesi (Hegel, p. es.). Ma tanto il dualismo che la sintesi riproducono l'antinomia vita/pensiero, assegnando, di volta in volta, alla teoria o alla prassi la funzione di *fonte* privilegiata del sapere. Fatte le dovute e debite differenze, il "conflitto delle interpretazioni" che si stratifica sulla coppia binaria teoria/prassi accompagna la storia della cultura occidentale dalla contrapposizione Platone/Aristotele a quella Hegel/Marx ed alle loro varianti post-moderne.

La dif/ferenza derridiana²⁵ intende porsi come esplicito oltrepassamento della dialettica hegel-marxiana, proprio perché non si limita al mero rovesciamento dell'ordine assiologico dato (superamento di Marx) e nemmeno si riduce alla sintesi degli opposti (superamento di Hegel). La dif/ferenza *eccede* i termini conflittuali dati e si posiziona come situazione intermedia nuova ed eterogenea. Tuttavia, essa è generata proprio dal movimento/processo distanziante dei termini in conflitto: in questo senso, è pura distanza e puro movimento. Lo spazio vuoto della dif/ferenza dislocato *tra* gli opposti

<X> [] <Y>

è generato proprio *dagli* opposti <X> e <Y>. Da qui l'aporia

²⁵ Si richiamano le opere di Derrida citate alla nota n. 4.

originaria del discorso decostruzionista.

Derrida cerca di risolvere l'aporia, definendo la di/fferenza non come categoria (concettuale), ma come *fenditura bianca*, come interruzione puramente spaziale tra gli opposti e prodotta dagli opposti. Essa, quindi, non sarebbe una categoria del *logos* ("il pensiero e la parola di ciò che è"); ma direttamente un *essere senza concetto* (cioè: fuori dal *logos*). La di/fferenza quale zona eterogenea intermedia diverrebbe il centro nevralgico della produzione degli opposti, proprio in quanto *essere diretto* sottratto al *logos*. L'essere-senza-concetto dovrebbe qui segnare il superamento in chiave decostruzionista sia della dialettica hegel-marxiana che della metafisica occidentale, inclusa l'ontologia di Heidegger.

Certo, il discorso derridiano non è così categorico ed esplicito; nondimeno, questa è la "posizione" che descrive. L'essere-senza-concetto intende inaugurare una "tradizione nuova", oltrepassando radicalmente il *logos* della classicità. Che, però, permane; anzi, da "logos che dice", si converte in un *non-logos*. Negli opposti <X> e <Y> il *logos* permane e, anzi, proprio attraverso il *logos* noi riusciamo a dirli; inopinatamente, nella eterogeneità mediana della di/fferenza, il *logos* smette di dire o, meglio, dice solo non-dicendo. L'essere-dei-concetti produrrebbe un essere-senza-concetti. Come dire, con un effetto controintenzionale micidiale: è il *logos* che produce direttamente l'essere. A ben guardare, la di/fferenza derridiana, contrariamente ai suoi presupposti e alle finalità dichiarate, produce una sublimazione del *logos*: una sorta di metadiscorso che si supera e si fa essere etero. Ancora di più: la vita qui promana direttamente da un'eccedenza del *logos* e poco importa che non se ne abbia l'adeguata comprensione.

L'eccedente, sottratto agli opposti ma, nondimeno, da essi generato, diviene la chiave di decostruzione universale. Ora, l'eccedente è sempre eccedenza del *differente*: ecco perché la decostruzione si postula come *apertura dell'identità e riscrittura nel segno della di/fferenza*, nella costellazione della quale le differenze non sono mai cancellate e sem-

pre permangono e si riproducono. Ma la dif/ferenza quale causa prima di tutte le differenze altro non è che un (nuovo) *principio generatore* (arché) e, in quanto tale, pienamente interno al logos, quale suo presupposto ontologico fondante.

Volendo riassumere in uno schema epistemologico sintetico il discorso che siamo venuti qui enucleando, possiamo dire che viene a riprodursi un effetto paralisi, determinato:

- a) nella dialettica marxiana del rovesciamento: dalla mera inversione dell'ordine assiologico;
- b) nella dialettica hegeliana della riconciliazione/ricomposizione: dalla configurazione di un ordine assiologico conflittuale;
- c) nella dialettica derridiana della decostruzione: dalla riproposizione alternativista dell'ontologia dell'essere.

La soluzione alternativista di Derrida mantiene in sé criteri regolativi marxiani, a misura in cui rovescia l'ordine duale identità/differenza, facendo della dif/ferenza il principio assiologico fondante. Nel contempo, recupera la dialettica sistemica hegeliana (tesi + antitesi = sintesi), a misura in cui fa della dif/ferenza l'unità sistemica della disseminazione universale degli opposti. Ne consegue che, in Derrida, permane in forme esasperate ed inedite lo scarto irricomponibile tra identità e differenza, forma-vita e forma-pensiero tipico del logos, dell'ontologia e della dialettica, di cui, pure, si erano proposte la sospensione e la deflagrazione in chiave decostruzionista.

Possiamo lecitamente dire che la proposta derridiana è destinata allo scacco, proprio per il fatto che si limita alla decostruzione del sistema dato, lobotomizzato nelle sue polarità oppozionali e reso orfano della sua morfogenesi. La decostruzione, per quanto focalizzata sull'eccedente, sul varco e sul margine, resta inchiodata al *qui* e all'*ora*, di cui propone una diversa messa in scena, in una concatenazione infinita di differenze. Col che il *qui* e l'*ora* rimangono rescissi dall'*altrove* dello spazio/tempo. Ma l'*altrove*, però, è già nella metamorfosi del *qui* e dell'*ora*. L'*altrove* non è semplicemente "rottura", "scissione" e "discontinuità"; è, conte-

stualmente, transizione e metamorfosi. Non è solo evasione, ma anche pressione dello spazio/tempo; non è solo un'utopia, ma anche una delle realtà primarie dell'essere.

La decostruzione non riesce a leggere nel *dato* il *non dato* e viceversa; si limita ad una diversa *teatralizzazione del vivente*, di cui riscrive la *scenografia*, senza occuparsi della *morfogenesi* e nemmeno della *genealogia*, come se tutto il reale ed il possibile e tutto il pensato e l'impensato potessero e dovessero sempre avvenire all'interno di un unico campo di eccedenza. Essa, così, si "costruisce" come una dissolvenza ermeneutica che da ogni coppia opposizionale sarebbe capace di estrarre il proliferare infinito delle differenze, divenendo un *simulacro* che impressiona la realtà a suo piacimento. Il reale ed il vivente sono qui concepiti bloccati nel conflitto opposizionale; solo la dif/ferenza li de-costruirebbe e ri-costruirebbe secondo infinite possibilità. Ma le infinite possibilità non stanno nella qualità decostruzionista del pensiero; al contrario, nell'infinita molteplicità e creatività delle forme dell'essere e del vivente, con le quali il pensiero deve cercare di mantenere una relazione di empatia.

Per l'approccio decostruzionista, la trasgressione del dato non segna l'uscita da esso; ma la sua ri-scrittura permanente in un pullulare inesausto di differenze e dissolvenze. Quello decostruzionista è una specie di ordine sistemico a-sistematico, nella cui mappa prolifera una concatenazione pressoché infinita di differenze. Per il decostruzionista, la vita sarebbe morta apparenza di conflitti, se tra gli opposti non si incuneasse il campo aperto della dif/ferenza. La decostruzione, in quanto incardinata sulla dif/ferenza, così, finirebbe col muovere ed animare la vita dell'essere.

Ma, così procedendo, il discorso apre un'ulteriore falla epistemologica: la decostruzione, da campo dell'essere puro senza concetto, si prolunga in *linguaggio* e *tecnica* della disseminazione e moltiplicazione della vita dell'essere. Non solo essa si pensa come essere-senza-concetto, ma tende anche a qualificarsi come *tecnica pura* affrancata dal peso di gravità del pensiero. La decostruzione è, in fondo, un *meta-linguaggio* (pratica della scrittura = pratica della dif/ferenza)

che ambisce a partorire dalle sue viscere non solo il pensato, ma addirittura l'impensato. Con l'ulteriore limite che qui l'impensato e l'impensabile risultano sempre più esposti alle ventose onnivore del pensato e del pensabile. L'*eccedenza* della dif/ferenza, in realtà, risulta prigioniera della *semplificazione* della relazione tra dato e non-dato, a misura in cui il secondo termine è sempre e solo posto come *derivato* per differenza trasgressiva dal primo e mai come *agente* in proprio e/o di contro al primo.

Pensare l'impensabile" è derridianamente possibile, in virtù della circostanza che la dif/ferenza si situerebbe *oltre il pensiero*: essa sarebbe l'*oltreconfine* del pensiero, l'essere allo stato puro. Qui "pensare l'impensabile" significa riempire la zona bianca intermedia ed eterogenea della dif/ferenza, lontano dalla sensibilità eidetica del concetto, in una sorta di spazio post-platonico rovesciato. Nell'impensabile derridiano il campo del pensiero *coincide* col campo dell'essere²⁶. Nell'intercampo, invece, l'essere *convive* con il pensiero: in esso, l'oltreconfine non è mai essere-per-l'essere; ma è anche e sempre pensiero-dell'essere e essere-del-pensiero. Nel senso doppio che: a) anche il pensiero ha un proprio essere; b) anche l'essere-impensabile è parte del discorso possibile. L'intercampo non solo è l'impensabile, ma anche il vivente; non solo la posizione, ma anche la transizione e la metamorfosi; non solo l'oltreconfine, ma anche l'aggregazione in movimento.

"Pensare l'impensabile", allora, non significa più pensare la purezza incontaminata dell'essere mai stato, all'inseguimento della proliferazione infinita di differenze che interviene nella mappa del dato; ma assume il senso più impegnativo di: vedere il non-ancora-visto; ascoltare il non-ancora-udito; sentire il non-ancora sentito; provare il non-ancora-provato; restare in quel che viene e che verrà ancora. Che è, insieme, fare esperienza dell'essere, del non-essere,

²⁶ Così già G. Sertoli, *Prefazione* a J. Derrida, *Posizioni*, cit., p. 22. Precisiamo che, diversamente da noi, Sertoli a questa dimensione dell'universo filosofico derridiano attribuisce una valenza positiva.

dell'altrove, dell'altro e del non-ancora, dal livello minimo ai livelli complessi e superiori della coappartenenza vita/pensiero.

L'altrove e l'altro non risiedono solo *dentro* le pieghe ribelli del dato; ma sono situati anche *fuori*. Non stanno solo sotto il governo o il controllo del dato, come rappresentato da difformi scuole di pensiero che vanno da Hegel a Marx e da Freud a Derrida; ma ne rompono le catene anche da fuori. Nel concetto di *intercampo* - diversamente che nel *campo* dell'ontologia, della dialettica e della decostruzione - le dimensioni dell'altrove e dell'altro sono ben piantate tanto *dentro* che *fuori* il sistema dato: come non ne costituiscono il centro, così non ne sono il margine, il rimosso o lo scarto.

5. Molteplicità e pensiero: Deleuze

Nel decostruzionismo derridiano, l'anello mancante è il passaggio dal campo all'intercampo. Non sorprende, quindi, che qui il logocentrismo e il fonocentrismo della metafisica occidentale vengano fatti discendere da un modulo di pensiero che concepirebbe l'essere ancora e solo come presenza. Come abbiamo appena visto, la differenza derridiana intende essere lo spazio aperto, vuoto e indeterminato ai margini laterali dei quali l'essere non è mai opposto all'ente e, dunque, mai può essere riducibile a mera presenza. In realtà, la mossa della differenza consente a Derrida unicamente di aggirare Heidegger, de-costruire la metafisica e il pensiero dialettico, senza farvi interamente e radicalmente i conti. Di ciò abbiamo cercato di individuare i momenti chiave.

Ma v'è un'altra - e non meno secondaria - corrente del post-strutturalismo francese con cui occorre aprire un serrato confronto critico: quella del "pensiero della molteplicità", rappresentata nella maniera più autorevole da G. Deleuze²⁷.

²⁷ Le opere di G. Deleuze che rilevano, sul punto, sono soprattutto: *Differenza e ripetizione*, Bologna, Il Mulino, 1971; *Rizoma* (in collaborazione con F. Guattari), Parma-Lucca, Pratiche Editrice, 1977; *Nietzsche e la filosofia*,

Nello stesso Deleuze rileviamo, in partenza, il tentativo di "aggirare" Heidegger. Come già Derrida, anch'egli ritiene che, in Heidegger, l'essere sia *la* differenza (ontologica); mentre, invece, è più corretto heideggerianamente sostenere che l'essere sia *nella* differenza²⁸. Se così stanno le cose, tutto il discorso della differenza in chiave anti-ontologica salta. Vediamo ora come stanno le cose in Deleuze.

L'approccio di Deleuze è più complesso di quello decostruzionista. Egli, difatti, tende subito a chiarire che la differenza "non possiamo pensarla tra le due cose", neppure "tra l'essere e l'ente"; piuttosto essa: "è l'erranza che sopprime i punti fissi"²⁹. Ma l'erranza è anche disgiunzione nomade e anarchica: al *né ... né* derridiano subentra la sintesi disgiun-

Firenze, Colportage, 1978; *Logica del senso*, Milano, Feltrinelli, 1979; *Il bergsonismo*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Foucault*, Milano, Feltrinelli, 1986; *Mille piani: capitalismo e schizofrenia* (in collaborazione con F. Guattari), 2 voll., Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1987; *La piega. Leibniz e il barocco*, Torino, Einaudi, 1990. Al pari del decostruzionismo, le posizioni di Deleuze (e di Foucault) costituiscono uno stimolante, profondo e fecondo riferimento critico, al di là della condivisione o meno delle critiche qui avanzate.

²⁸ Per questa interpretazione di Heidegger, cfr. G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità. Note su Deleuze e Heidegger*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993; in part., pp. 24 ss. Più organicamente, dello stesso autore, si segnala *Deleuze e il pensiero del molteplice*, Milano, Angeli, 1990. Sull'argomento, le opere di Heidegger irrinunciabili sono: *Essere e tempo*, Milano, Longanesi, 1970; *Identità e differenza*, "aut-aut", n. 187/188, 1982; *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Milano, Adelphi, 1987; *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988. Il numero innanzi citato di "Fenomenologia e società" raccoglie "Un seminario su Gilles Deleuze" (a cura di U. Fadini e A. Zanini) e costituisce uno dei più interessanti contributi italiani all'analisi del pensiero di Deleuze.

²⁹ G. Deleuze, *Faille et feux locaux*. Kostas Axelos, "Critique", n. 275, 1970, p. 348 (corsivo nostro); cit. da G. B. Vaccaro, *Ontologia della differenza e pensiero della molteplicità*, cit., p. 17.

tiva del *sia ... sia*³⁰. Col che vengono meno dicibilità e rappresentazione dell'essere. La non-definibilità dell'essere discende direttamente dalle linee di fuga erratiche che si compongono e decompongono alla sua superficie che, così, diviene il terreno elettivo del nomadismo. Ma questo non significa solamente che l'identità salta; è la differenza stessa che diventa sfuggente. Nella sintesi disgiuntiva la differenza costruisce l'identità come *altro*. Meglio: è proprio l'*Altro* il soggetto/oggetto dell'erranza nomade. È precisamente nel campo dell'*Altro* che le differenze perennemente si fanno e disfano in proprio e reciprocamente, come in una sorta di tela di Penelope autogenerantesi attraverso l'insorgenza continua di interrogativi.

Il problematicismo disgiuntivo di Deleuze pone l'essere come interrogativo *che* interroga e *da* interrogare. Lo spazio virtuale delle domande diviene il soggetto/oggetto della ricerca che, a sua volta, appare come una concatenazione di senso pluridimensionale continuamente aperta. L'estenuazione dell'essere, ridotto a "punto interrogativo" dalle domande inoltrate dalla differenza, non deve trarre in inganno, perché è proprio questo "essere sfibrato" a dire sempre *della* e *la* differenza. L'univocità spinoziana dell'essere è qui del tutto particolare: l'essere univoco è sempre l'essere che dice della differenza. Meglio: l'univocità dell'essere, per Deleuze, si dà come differenza. La ripetizione dell'essere è, perciò, moltiplicazione della differenza. Ma l'essere come differenza è tremendamente vicino proprio al ritratto che della differenza ontologica (heideggeriana) Deleuze fornisce e da cui, pure, intendeva prendere le distanze. Con la variazione che qui l'essere è alla superficie *nomade* e *anarchico*; *designativo* e non *giudicante*. La superficie dell'essere è investita dalla molteplicità, in quanto tutti gli eventi che la solcano e riattraversano sono *differenti positivamente esistenti*.

Il *pensiero della molteplicità* nasce da qui e si caratterizza subito per il suo sottrarsi al *non* e al *no*: alla logica del

³⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit; ma anche G. Deleuze-F. Guattari, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Torino, Einaudi, 1975.

logos esso oppone la logica rizomatica come *logica del senso*. Non concedendosi alla negazione, per definizione, il pensiero è *molteplice*. Con un aperto collegamento a Spinoza e Bergson, Deleuze ritiene che le espressioni della molteplicità siano dislocate alla superficie dell'essere che, per questo, non abbisogna di essere denegato. Il pensiero della molteplicità è pensiero positivo delle differenze che si affermano, senza negare. Ciò è possibile, perché qui la molteplicità pone e non toglie: essa risolve per linee interne il campo dei problemi di cui è depositaria.

Il pensiero della molteplicità è posto come *pensiero della libertà*, poiché lascia che l'essere (come causa) ponga i problemi che solo la molteplicità delle differenze (gli effetti) riesce a disbrigare risolutivamente. Ma, a ben guardare, risolvere i problemi significa non subirli: cioè, deciderli. La molteplicità è qui *potere di decisione*, così come l'intuizione nella metodica di Bergson³¹. Ecco perché *posizione* e *soluzione* del problema, sia in Deleuze che in Bergson, si situano in una relazione di coincidenza: qui un problema ben posto trova da solo la soluzione nella pluralità e molteplicità del suo divenire. Potere di decisione qui è, prima di tutto, *potere di soluzione*: alla molteplicità non può essere imposta soluzione, perché la decisione sta solo e sempre al suo all'interno. *Questa* decisione/soluzione sarebbe solo e sempre caratterizzata dalle marche della libertà che qui è solo e sempre alla superficie dell'essere. Che le cose non stiano propriamente così lo vedremo da qui a poco.

Tutto ciò significa, come già sostenuto da Marx e Bergson³², che l'umanità si ponga solo i problemi di cui può fornire la soluzione? Deleuze ritiene di sì³³. Così non pare. Al contrario, l'umanità si pone i problemi solo in forma di *irrisolvibili*: il falsificazionismo popperiano e l'epistemologia ba-

³¹ G. Deleuze, *Bergson*, cit., pp. 9 ss.

³² Di K. Marx, sul punto, sono cruciali le *Tesi su Feuerbach*, in *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1969; per Bergson valgono i richiami di Deleuze.

³³ G. Deleuze, *Bergson*, cit., p. 10.

chelardiana del discontinuo lo ammettono esplicitamente. Ma ciò era già palesemente stato indicato dal discorso eracleo, con maggiore e più pregnante apertura; come abbiamo visto.

In una prospettiva di libertà, l'umanità pensa il problema sotto forma di punto interrogativo e la soluzione sotto forma di estensione dell'interrogativo. Solo procedendo in tal modo, essa può pensare e agire la libertà in termini di libertà. Più precisamente, allora, l'auto-risoluzione è mancanza di potere di sovra-decisione, perché la libertà è *assenza di potere*. La molteplicità erratica rinuncia a *dire* la profondità; nondimeno, ne vuole *risolvere* la superficie nella dinamica della figurazione erratica. Ma risolvere e configurare (seppur dinamicamente) significa decidere; e decidere significa sempre affermare potere. L'erranza nomadica della molteplicità, auto-risolvendosi, presume di (auto)decidere la libertà: essa è l'atto di forza della potenza vitale del molteplice (Spinoza e Nietzsche) che Deleuze intende conficcare nella superficie nomadica dell'essere. Del resto, in Deleuze, il primato molteplice della differenza è esplicitamente un corpo a corpo *contro* il potere e *per* il potere di risolvere e decidere nelle pieghe dello "spazio liscio" dell'essere. Ed è, così, che egli intende segnare il commiato definitivo sia dal nichilismo (di Nietzsche, in primis) che dall'ontologia (di Heidegger, in primis). In Deleuze, la differenza è *sovversione*: l'affermazione non passa attraverso la negazione, ma è sedizione/seduazione immediata, operata dalla differenza attraverso la differenza. Col che sono marcate le distanze dallo stesso discorso decostruzionista di Derrida.

Il pensiero della molteplicità non è più il *non* e il *no*; ma non è ancora la *libertà*. Disvela qui tutta la sua natura aporetica: le sue sintesi disgiuntive e affermative non riescono mai a schiodare la libertà dal potere e ad affermare la libertà come *non-potere*. Per esso, anzi, sarebbe il potere della molteplicità ad auto-affermare la libertà, decidendola alla superficie dell'essere. Ed è al livello di questa contraddizione costitutiva e costituente che viene recuperata e decostruita la volontà di potere dell'"eterno ritorno" di Nietzsche: ciò

che, in Deleuze, ritorna non è il *tutto* (nelle forme sia del "sempre-eguale" che del "negativo" e del "differente"), ma il *molteplice* con il suo *potere di decidere la libertà*. Ma la libertà è *contro* la decisione; meglio: è *non-decisione*. Essa, non già l'essere, è il vero *irrappresentabile*.

L'epistemologia della libertà richiama una mossa che non intende essere *risolutiva*: come non ambisce mai al ruolo della decisionalità, così non è afferrabile dai codici della rappresentazione. La decisione è potere: sia che avvenga nelle stratificazioni profonde dell'essere, sia che sia attiva nelle pieghe vitali della sua superficie liscia. Ben lo sapevano Schmitt e Benjamin; meglio ancora, prima di tutti, lo sapeva criticamente Eraclito. La libertà è tanto *contro* il potere quanto *non-potere*³⁴. Ma di questo diremo meglio in altre occasioni. Qui non rimane che confermare che il potere di libertà del molteplice, con il suo correlato desiderio etico spinoziano di bellezza, vitalità e gioia, si frange sugli scogli taglienti della decisione. Da qui si specchia in un vivente ridotto a spazialità illimitata senza più tempo, entro il cui ambito i luoghi del presente sono continuamente schivati. Ciò avviene anche (o soprattutto) perché la corporeità profonda dell'essere rimane "causa" degli "effetti" di molteplicità che si danno alla sua superficie nomadica. Così, a livello della causa, il dispositivo dello spazio/tempo rimane una granitica geografia/cronologia in uno stato di inarticolata e inarticolabile abissalità; viceversa, al livello degli effetti, le strutture dello spazio/tempo sono i soggetti-oggetti del divenire del molteplice. La qual cosa, sia detto per inciso, ripropone il dualismo stoico tra l'inglobante tempo storico (kronos) e il disgregante divenire (aion).

A questo approdo, *il qui è il lontano* che riassorbe tutto il tempo e *l'ora è l'eterna durata* entro cui il presente manca. Qui appare irrimediabilmente compromessa la connessione

³⁴ Si badi: "contro il potere"; non già: "contro-potere", come sostenuto da alcuni paradigmi italiani della "sovversione sociale" che hanno finito con l'ingabbiare la mobilitazione collettiva degli anni '70 in un "discorso di potere".

plurivoca tra spazio e tempo. Non solo: risultano dissolte tutte le partizioni interne allo spazio e al tempo; cioè, vengono meno gli intertempi e gli interspazi e le loro confluenze e biforcazioni. La situazione posta dalla "logica del senso" deleuzeana, certo, è più complessa di quella descritta dalla logica stoica; permane, però, il collasso concettuale ed esistenziale che conduce allo smarrimento di tutti i legami interni ed esterni tra "causa" ed "effetto" ed alla dissolvenza della corrispondente rete connettiva dislocata tanto nel "profondo" che "in superficie".

Cristallizzare nel profondo la "causa" e in superficie l'"effetto" fa saltare le interconnessioni tra di loro sussistenti e insorgenti. Il divenire degli effetti/eventi rizomatici, proprio perché divenire dello spazio liscio dell'erranza, dissemina figure disincarnate, prive di un corpo che non sia la virtualità del molteplice. *Questo* divenire è reazione effettuale alla profondità del corporeo, dal cui ventre tuttavia erompe. Il pensiero critico qui, correttamente, si affranca dall'ossessione platonico-aristotelica di voler rintracciare, sempre e a tutti i costi, *la* "causa prima" e *il* "fine ultimo" di tutti gli eventi; ma lo fa, operando una semplificazione esiziale: smette di indagare sulle "cause", operando solo sugli "effetti". Lo spazio ed il tempo della storicità, dell'esistenza e dei concetti sono virtualizzati allo stato puro: perdono la loro carnalità, la loro contraddittorietà, la loro plurisignificanza corporea/extra-corporea. Il divenire dello spazio/tempo, come il senso, non sta soltanto nei movimenti di frontiera, ma anche nelle faglie del profondo. Ed è in questi abissi che è più difficile intravederlo, scoprirlo, mettersene all'ascolto e tentare di decifrarlo senza posa; proprio qui, allora, il pensiero critico non può abdicare.

La logica rizomatica non riesce a mettersi all'ascolto del tempo e nemmeno ha una visione larga e profonda dello spazio. In essa, l'altrove finisce risucchiato in un vortice entro cui il tempo non è più distinguibile. Lo spazio del molteplice, smangiandosi *i tempi* delle differenze, si chiude al discontinuo. La continuità delle forme eterogenee è superficie invalicabile, perché qui non è ammesso un *fuori*. Meglio: il

fuori è sempre e solo superficie. Il divenire è solo e sempre giocato sulle nuove frontiere del "dentro" discoperte e tracciate dalla "logica del senso", con un incessante lavoro di distanziamento, decostruzione decomposizione e ricomposizione delle superfici. La trascendenza si immanentizza nell'eterno e gioioso presente etico del molteplice, come già negli incorporei della logica liminare degli stoici. Il *continuo* della storia e del tempo finisce con il paralizzare il *discontinuo* del vivente e dello spazio, esattamente perché qui la posizione è metamorfosi senza transizione. Posizione, metamorfosi e transizione, giova ricordarlo, sono le pietre angolari dell'intercampo.

L'immanentizzazione del "fuori" nel "dentro" (o che dir si voglia: la trascendentalizzazione del "dentro" nel "fuori") condanna il pensiero della molteplicità a declinarsi, suo malgrado, secondo le forme rigide di una totalità autosufficiente chiusa sull'eternità della superficie che, in questa forma, finisce con l'architettare e riprodurre la dinamica del tempo eterno, avvolto e risolto in se stesso. Ma, ora, la totalità del tempo eterno (del molteplice) nasce dalla interiorizzazione di un equivoco: quello secondo cui la trascendenza sarebbe unicamente scandita dal tempo escatologico. È vero: l'eccesso di futuro dell'escatologia comprime il presente, fino a renderlo eguale a zero. Non per questo, però, il tempo di là da venire è tempo-ultimo e nemmeno trasferisce la speranza nella inerme attesa infinita.

Il *non-ancora* non reca necessariamente impresse la ferita della costrizione al dover-essere (Socrate), del primato etereo dell'idea (Platone), della sussunzione al principio di non-contraddizione (Aristotele), della macchinalità calcolistica e calcolante (Cartesio e le scienze moderne), della tristezza (Hegel e Heidegger) o della angoscia (Kierkegaard e Nietzsche). Né è esperibile come solarità sacrificale (Marx e i marxismi), come dissoluzione nei fatti (dall'empirismo al positivismo fino all'empirismo logico) o come virtualità extra-empirica (teorie dell'informazione e della comunicazione). È, comunque, riduttivo concepire il non-ancora come compimento impossibile del mancante che mai sopravviene.

Il futuro è *già* qui, ma non come presente e nemmeno come futuro: ma come più-che-futuro; così come il passato è *ancora* qui, ma non come presente e nemmeno come passato: ma come più-che-passato. Il più-che-passato ed il più-che-futuro convivono *col* presente e *nel* presente, esattamente in quella faglia spazio/temporale in cui il presente è più-che-presente. Ogni forma dell'esistente e del possibile non è considerabile come totalità autosufficiente, ma come intercampo di tempi (e intertempi) e di spazi (e interspazi).

V'è una rete di relazioni complesse e multivariabili fra trascendente e immanente, essere e non-essere; anche per questo, le metamorfosi transitano. Cioè: le forme del vivente e del possibile non solo cambiano posizione e si trasformano, ma aprono un altro spazio/tempo. In tale apertura sta la trascendenza dell'immanenza. E siccome l'apertura permane, la situazione di trascendenza segna lo stato provvisorio dell'immanenza. In un contesto siffatto, l'immanenza, per sua natura, è apertura alla trascendenza, allo stesso modo con cui la trascendenza è il segnavaia dell'immanenza.

Nell'intercampo, immanenza e trascendenza non si elidono o succhiano; bensì si coappartengono. Ciò fa sì che il compiersi delle transizioni, diversamente da quanto accade nella logica stoica delle disgiunzioni, non determini delle conflagrazioni dislocanti ogni inizio come punto di riavvio e ripetizione del ciclo³⁵. Ma ancora: la transizione ad altri mondi non rinvia nemmeno, come nella morfogenesi rizomatica, ad una virtualità pura incorporea: i *simulacri*; bensì ad un'alterità del reale/virtuale, fuori dalle totalità ristrette

³⁵ Che nel discorso deleuzeano vi siano chiare ascendenze stoiche è stato acutamente segnalato da Chiara Di Marco (*Deleuze: lineamenti di una ontologia eventuale*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 35-37) e finalmente messo in tema da M. Senaldi (*Deleuze ultimo stoico*, ivi, pp. 42-54). Per l'assunzione della filiazione genealogica Deleuze/stoicismo, ci siamo serviti soprattutto del lavoro di Senaldi che, ricordiamo, ha curato la traduzione di un importante testo deleuzeano: *Spinoza. Filosofia pratica* (Milano, Guerini e Associati, 1991). Della Di Marco, sul punto, rileva un altro importante lavoro: *Deleuze e il pensiero nomade* Milano, Angeli, 1995.

dominanti. Nel rizoma deleuzeano, il pensiero si fa pensiero-essere che ambisce a manifestarsi (anche) come pensiero-del-non-essere (il virtuale) che, proprio non essendo, organizza il divenire delle forme della molteplicità. Il simulacro è, appunto, il divenire dell'esistente che non è esistente. Ma, così, il mondo dei simulacri è ancora piega, scarto del mondo reale che viene decostruito soltanto per essere confermato ad uno (e da uno) degli angoli del discorso. Il rizoma è condannato, del tutto inavvertitamente, ad essere il rovescio necessario (se non il prolungamento) del logos, di cui pure intendeva certificare lo stato di morte.

Nella logica rizomatica il virtuale, per quanto disseminatore di frontiere e deterritorializzato, rimane un effetto/evento del reale; esattamente come, negli stoici, l'incorporeo è effetto dei corpi. La logica causa/effetto del logos non viene spezzata, ma confermata ad un più complesso e sofisticato livello di astrazione. Non soccorrono, sull'argomento, i richiami filologici deleuzeani alla distinzione stoica tra "esistere" ed "insistere", secondo cui gli effetti/eventi, in quanto incorporei, non sarebbero categorie di *esistenza*, bensì di *extraesistenza*. Rimane il fatto che, per l'appunto stoicamente, l'*extraesistenza* si configura come un effetto dell'*esistenza*. E dunque: qui l'autonomia infinita del virtuale non rompe il gioco di specchi del reale, ma ne fornisce nuove decostruzioni. Che queste decostruzioni *insistano*, anziché *esistere*, non sposta di un millimetro le coordinate del problema, in quanto le frontiere del rizoma, proprio "insistendo", non riescono a disfarsi del testo/contexto del logos.

Va ripreso il cammino da una consapevolezza di questo tipo: l'evento non è *il* senso; semmai, il senso è *nell'*evento. Ne consegue che: il senso *non* può avere una logica; mentre, invece, la logica *può* avere un senso, come lo stesso Deleuze ci insegna. Che significa, poi, ripartire da Eraclito, senza ridurre la differenza all'essere e, quindi, continuare a scavarvi dentro, lungo tutta la complessa raggiera dei rapporti interni/esterni. Spinoza e Nietzsche qui sono di grande

aiuto³⁶ e, tuttavia, occorre tagliare il cordone ombelicale con il loro pensiero.

6. Posizione, transizione e metamorfosi: da Aristotele a Hölderlin

Visto l'incedere del nostro discorso, si rende necessario soffermarci sulle tre determinanti assiali dell'intercampo: posizione, transizione e metamorfosi.

Cominciamo dalla transizione. Essa è forma e struttura del passaggio da uno stato ad un altro qualitativamente diverso, quando non altero o antitetico. Nella *Poetica*, Aristotele con transizione (metabolé) indica il passaggio da uno stato ad un altro contrario, designante un vero e proprio capovolgimento di senso e di situazione. La tragedia è da lui assunta come il luogo privilegiato della transizione, per il passaggio che in essa avviene dalla *catastrofe* alla *catarsi*.

Aristotelicamente argomentando, possiamo dire che lo stato della *catarsi* sia lo sviluppo discontinuo di quello della *catastrofe*: se la *catastrofe* è il necessario della tragedia, la *catarsi* ne è l'epilogo, sì, inatteso, ma inaggirabile³⁷. Qui il passaggio di stato si costruisce sempre come un salto che è impensato e, insieme, indotto. Per Aristotele, la disfatta a cui è votato l'eroe non esaurisce la dialettica della tragedia che, anzi, si compie con la sublimazione della *catarsi*. Volendo usare un lessico nietzscheano, si può affermare: la *catastrofe* è l'antefatto; la *catarsi*, il postfatto³⁸. La transi-

³⁶ Sul complicato e profondo rapporto da Deleuze intrattenuto con Spinoza e Nietzsche, cfr. la fine ed acuta indagine di U. Fadini, *L'identità Spinoza-Nietzsche. Movimenti filosofici in Deleuze*, "Fenomenologia e società", n. 2, 1993, pp. 65-82. Per quanto concerne la relazione Deleuze/Spinoza, interessanti osservazioni svolge anche A. Zanini, *La quarta persona del singolare. Commento a Deleuze: da Hume al pensiero nomade*, ivi, pp. 55-64.

³⁷ Intorno a questi "nodi aristotelici" ha svolto considerazioni acute U. Curi, *Katastróphé. Sulle forme del mutamento scientifico*, Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1982; in part., pp. 15-18.

³⁸ Che Nietzsche sia stato un profondo e anticonvenzionale studioso della

zione, per quanto salto, conserva antefatto e postfatto in una relazione di dualità necessitante. Possiamo concludere che, in Aristotele (e, in generale, nella tragedia greca), abbiamo una *transizione* senza *metamorfosi*, in quanto gli *stati* (pur mutevoli) conservano inalterate le *forme viventi* del passaggio.

La tragicità greca risiede, per l'appunto, nell'impossibilità del mutamento che segna la destinalità crudele del mito (umano) che tanto più sprofonda nella voragine quanto più tende ad elevare l'umano oltre la propria indigenza. La catarsi è il residuo del tragico, esattamente come il tragico è il residuo nobile della sfrenatezza e rottura del limite (*hybris*). Il movimento composto di *hybris* e catarsi costituisce la statica dell'abisso tragico come *statica della ribellione* entro cui l'umano si perde tragicamente e da cui, nondimeno, riesce a restituirci brandelli di rettitudine. Quella tragica è, così, una *logica del residuo*; non già una *logica della certezza*. Come colto con genio da Nietzsche, la tragedia è anti-socratica e anti-platonica antelitteram, esattamente come Socrate e Platone sono anti-tragici. Ma ciò non è sufficiente al tragico, per scampare del tutto all'ossessione di fissare attorno a scarnificate invarianti logiche il ciclo del suo divenire. Il limite di fondo del tragico, nei Greci, sta nel suo confinarsi nell'abissalità semicieca del necessitante, in un rapporto di occlusione con le metamorfosi del possibile vitale.

Dobbiamo a Hölderlin un ripensamento della nozione del tragico³⁹.

tragedia greca è cosa sin troppo nota; qui ricordiamo: *Due conferenze pubbliche sulla tragedia greca* e *La nascita della tragedia*, entrambe in F. Nietzsche, *Opere 1870/1881*, Roma, Newton Compton, 1993, rispettivamente pp. 41-59 e 103-187.

³⁹ F. Hölderlin, *Sul tragico*, Milano, Feltrinelli, 1989; particolarmente interessante è il "Saggio introduttivo" di R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*. Sulle categorie holderliniane del tragico sia consentito, inoltre, rinviare a A. Chiochi [La casa che non c'è. Poesia come cammino](#), Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996; in specie, il cap. 2: "Le dissonanze dell'opera: tragico e moto utopico".

Come è noto, in Hölderlin, nella tragedia si consuma la tensione assoluta tra organico (quale categoria principe del formale, dell'individuale, del circoscritto, del percepito e del comprensibile) e l'aorgico (quale quintessenza del multi-forme, dell'infinito, dell'istintuale indistinto, dell'impercepibile e dell'incomprensibile). Nella tensione all'assoluto, il conflitto terminale tende alla sovrapposizione: all'ultimo estremo dell'aorgico reperiamo l'organico, così come all'estremo dell'organico rintracciamo l'aorgico. Ciò accade, perché la tragedia è sede della lotta asprissima e della morte del singolo, con la quale viene meno la formalità individuale e circoscritta dell'organico ed è disposto il tuffo nell'aorgico che, così, perde la sua universalità informale. Con un ribaltamento delle forme del senso e del senso delle forme, ora l'istintualità panica si deposita come circoscrizione dell'individualità razionale, proprio come il razionale circoscritto viene alla luce come universalità dell'indistinto. La morte dell'organico si sviluppa come vita dell'aorgico e viceversa. Sopravviene e insorge, dunque, la vita in forme nuove: la metamorfosi. Le posizioni di partenza non coincidono con quelle di arrivo; le forme prime non coincidono con quelle ultime. Il "passaggio di stato" realizza, quindi, metamorfosi posizionali e transizionali. La tragedia è qui transizione con metamorfosi.

L'essere assoluto hölderliniano è il riappacificarsi dell'uomo col naturale e col divino e, in quanto tale, pone fine al dissidio assoluto tra il Sé ed il mondo, per un'unione irremissibile nel *tutto infinito*, da cui separarsi è impossibile⁴⁰. Nel "tutto infinito" ogni esistente umano, naturale e fisico è costretto ad uscire da se stesso e a scindersi; ma con ciò si unisce ad altro e, così, dura e muta. L'unità non è contrapposta alla scissione, così come nessuna delle due si risolve nell'altra. Le consonanze più alte si esprimono e vivono attraverso le dissonanze estreme. La tragedia è uno dei punti limite del riannodarsi e snodarsi di questo complesso movimento dialettico: in essa assolute si fanno le sofferenze e le

⁴⁰ Acute pagine ha, sul punto scritto, R. Bodei, *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, cit., pp. 16 ss.

contraddizioni e, dunque, assolutamente riaffiora la fluente espansione del tutto che trasforma e si trasforma.

L'abbandono del Sé al mondo del naturale e del divino diviene uno dei centri del concetto di tragico in Hölderlin: quanto più grande è l'esperienza del dolore, tanto più aperta è la prospettiva dell'abbandono (cioè: dell'unità irrevocabile col mondo). E dunque: tanto più grande si fa il mondo e diventa grande l'individualità nel mondo. Di ciò gli umani non possono assumere coscienza; ma solo averne il sentimento. La coscienza ed il sapere smettono di essere la fonte della conoscenza e della verità; anzi, in quanto tali, allontanano dalla conoscenza e dalla verità. Allo spirito dell'abbandono, sostiene Hölderlin, gli umani hanno opposto lo spirito della distruzione, quale pulsione di morte che ingenera il caos che devasta il cosmo: nell'abbandono, ci indica Hölderlin, dobbiamo conservare lo spirito gaio dei fanciulli che, anche nell'asprezza dei conflitti, conservano chiari e lieti i loro occhi⁴¹.

Nella tragedia classica caos e cosmo si contrappongono: il caos non diventa promotore di un altro cosmo, così come il cosmo non diventa la matrice di un nuovo caos rigeneratore. L'eroe mitico, di fatto, è *dismisura impotente*, avvinghiato a se stesso, non potendo ambire alla potenza assoluta degli Dèi. Al polo opposto, gli Dèi sono *misura della dismisura*: essi si autorisolgono in sé, non potendo uscire fuori dall'equilibrio del loro potere illimitato. L'eroe greco eredita in forma tragica e dimidiata non solo il destino dei Titani, ma dello stesso Zeus che ha edificato il suo regno sulla ribellione contro il padre Cronos, cacciato dall'Olimpo. Nel caso dei Titani, la rivolta contro l'autorità cosmica e autorevole degli Dèi sfocia nello scacco e nel lutto; nel caso di Giove, la detronizzazione vittoriosa di Cronos afferma, sì, un nuovo cosmo, ma al prezzo di scinderlo definitivamente dal caos. Il logos cosmologico dell'autorità divina non riesce più a sopportare il logos caotico degli eroi ribelli, persino (o soprat-

⁴¹ Mirabili, in proposito, i versi della poesia *Pace* (in *Le liriche*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 308-313); soprattutto vv. 24-55.

tutto) quando essi hanno le sembianze di semidivinità. La rivolta e la ribellione sono cancellate dal monte Olimpo, proprio dalla insurrezione originaria di Zeus contro il padre. Tanto più esse sono patite come intollerabili, se vengono da eroi umani disobbedienti. Se gli Dèi aiutano gli umani è solo in funzione ed in vista del mantenimento delle sacre leggi di Olimpo: la misura della dismisura è mantenuta col ferro e col fuoco della sofferenza umana. Il polo del caos (l'eroe tragico) e quello del cosmo (la dismisura divina) si incontrano e incastrano nei meandri terribili della sofferenza umana: uno è complemento e rovescio dell'altro. Particolarmente acute, anche per questo, si rivelano le letture che della tragedia classica (e dello "spirito greco", in genere) forniscono Hölderlin e Nietzsche, i quali sfuggono agli stereotipi di origine idealista e romantica che la modulano come suprema rappresentazione di equilibrio e compostezza.

Possiamo ora dire: nella contesa, l'eroe mitico della tragedia greca non conserva gli occhi dei fanciulli, perché non riesce a separarsi dal proprio logos, nel mentre rescinde risolutivamente il caos dal cosmo ed il cosmo dal caos. Così, nonostante il movimento della catarsi, il Sé tragico non riesce a scindersi e a separarsi da sé; non può, quindi, unirsi al mondo. Direbbe Hölderlin: il caos formale dell'egoità non si unisce al cosmo informale dell'aorgico; anzi, contribuisce a farne razzia. Nel passaggio dalla catastrofe alla catarsi, la tragedia greca è incapace di metamorfosi posizionali e transizionali, perché rompe il legame di correlazione tra caos e cosmo. Per un verso, la posizione dell'eroe mitico rimane sterilizzata entro uno schema logico angusto; per l'altro, non scatta l'unità partecipata alle trasformazioni infinite del mondo. Fatalmente - e tragicamente (appunto) - l'eroe mitico rimane prigioniero di sé, della sua unilateralità logica: posizionato tra rischio e salvezza, egli sceglie il rischio che non salva. Lo spiraglio aperto dalla purificazione che consegue alla sua sconfitta non sta nell'indicazione della via lungo la quale procedere; ma, piuttosto, nella sottolineatura della via che *non* dobbiamo seguire. È la purezza cristallina di ciò

che *non è da fare* che qui ci accosta alla luminosità dell'*esistere* secondo giustizia e virtù, pace e contesa.

Come l'eroe mitico, siamo tutti e sempre gettati tra rischio e salvezza. Ma se vinciamo le pulsioni di morte e non abbiamo più paura di perdere la nostra posizionalità nel mondo, possiamo ritrovare i varchi delle transizioni e delle metamorfosi. Nella situazione di rischio occorre rinunciare alla propria posizione di centralità assoluta, distinguendosi in ciò dall'eroe mitico della tragedia e prendendo definitivamente le distanze da lui. La salvezza non sta nel Sé, nelle proprie scelte assolute e titaniche: cioè, non sta nella *posizione*. Al contrario, passa per l'uscita dal Sé, per ritrovarsi nel mondo, da cui si è trasformati e rimessi in circolo per ulteriori mutamenti: cioè, procede per la *transizione* e la *metamorfosi* della posizione. Con Hölderlin, dobbiamo concludere: la situazione di rischio *concesce* con quella di salvezza: "Dove però è il rischio / anche ciò che salva cresce"⁴².

E tuttavia, nonostante la lettura fornita da Hölderlin, né la soluzione di Empedocle e né quella di Antigone salvano dal rischio, in quanto ambedue operano delle scelte, confinandosi in delle *controposizioni*. In Empedocle, la vita è ridotta a opposto della morte; in Antigone, la giustizia è agitata come opposto dell'ingiustizia. Le controposizioni, non riuscendo a scindersi e a separarsi da sé, pretendono di occupare tutto intero anche il campo altrui: ne assumono surrettiziamente le sembianze, divenendo, così, una totalità spuria. Qui non si rompe del tutto la barriera mito-logica depositata dalla tragedia classica⁴³. Ecco perché qui Hölderlin (ed il suo Empedocle) pretende di *dire* l'ignoto, restando nel linguaggio e, nello stesso tempo, anelando a collocarsene fuori. L'impossibilità di dire l'ignoto attraverso il linguaggio trasforma l'eroe salvifico in *vittima del mondo* ed è come

⁴² Sono gli stupendi e celeberrimi versi di *Patmo*, in *Le liriche*, cit., vv. 3-4, p. 667.

⁴³ Sul mito greco rimangono ineludibili: R. Graves, *I miti greci*, Milano, Longanesi, 1955; K. Kerényi, *Gli Déi e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, 1963.

tale che egli si pensa e patisce. Il ripiegamento entro la propria cavità abissale, scambiata come profondità cosmica, diviene l'esito inesorabile: Empedocle nell'Etna; Hölderlin nella follia.

In Hölderlin, in luogo della catarsi della tragedia classica, resta il *messaggio* che la vittima lascia in *eredità* al mondo da cui si stacca e diparte. Il messaggio e l'eredità della vittima finiscono con l'essere un inno al e del *dover essere*: cioè, l'assenza mirabile schiacciata dalle presenze miserabili. Qui la salvezza si separa dal rischio: dove cresce il secondo, la prima non è più situata; dove la prima si sfalda, il secondo prospera. Mentre la salvezza è sempre più ridotta al rango di futuribile, il rischio si fa sempre più opprimente e incombente; mentre la salvezza parla gli ipotetici linguaggi del domani, il rischio si afferma ed impera con i sempre più potenti linguaggi del presente.

Trasformare il mondo con la propria morte non è dato: come successori degli eroi generosi ci saranno sempre umani razionali e ordini implacabili che si insedieranno come potere o, perlomeno, tenteranno di farlo. Il *sacrificio di sé* (Cristo e/o il rivoluzionario), mentre non può surrogare la libertà di tutti, sul medio-lungo termine, è recuperato e metabolizzato dai poteri che ne fanno uso, per accrescere e diffondere la loro potenza. Il potere, per questa via, si fa tramonto che non tramonta e divenire che sopravviene e resta. È il *dono di sé* che non è metabolizzabile dalle ventose del potere, perché è sempre compartecipazione dell'altro e con l'altro, a cui non si deve mostrare o insegnare, ma con cui si vuole crescere e camminare. Solo il dono di sé sa aprire un nuovo orizzonte sulla linea del tramonto. E allora, il tramonto dell'umano non si origina più dall'assenza degli Dèi, come nell'ultimo Heidegger⁴⁴; ma dallo sgretolamento ed evaporarsi del dono di sé. Solo il dono può salvarci. E lo può proprio nella difficile confluenza biforcante (intercampo) di po-

⁴⁴ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio può salvarci. Intervista con lo Spiegel*, Parma, Pratiche, 1987. Come è noto, su precisa disposizione di Heidegger, l'intervista fu pubblicata solo dopo la sua morte.

sizione, transizione e metamorfosi. Col che vogliamo pure indicare che un intercampo è un *plurisistema in trasformazione*.

(agosto-settembre 2003)

CAP. II INTERCAMPO E COSMO

1. L'Altro tra essere e vivente

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

Solitamente, il problema dell'Altro si espone come esplorazione etico-filosofica. Così, l'Altro finisce con l'essere ridotto o ad "altro dal pensiero", oppure (e ancora peggio) a "pensiero altro"; quando, invece, come ci ha ben mostrato Lévinas, fondamentalmente è "altro dall'essere"¹. Sullo spartiacque tra "Altro" ed "essere" si consuma il fallimento dell'ontologia, in tutte le declinazioni conosciute e possibili. Le ansie di assoluto proprie dell'ontologia sbarrano il passo alla stessa differenza. Il continuum assoluto attrae la differenza nell'orbita dell'identità (e dell'essere) e qui la viola e dilania.

In ogni caso, v'è un che di significativo nell'approccio all'Altro come "altro dal pensiero": il veto posto al pensiero di torcersi su se stesso. Ma il divieto non mette la navigazione etico-filosofica nelle condizioni di scansare un abisso

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

tragico. L'"altro dal pensiero" finisce inevitabilmente con il coincidere con la tecnica o il nulla. E sarebbero proprio la tecnica e il nulla a manipolare e schiacciare l'identità, qui generalmente spiegabile come "altro dall'Altro". La situazione tragica è rappresentabile nel modo che segue. Ad un polo, gli incantesimi della filosofia: l'identità chiusa su sé ed essiccata dal suo fuoco²; al polo opposto, le gabbie della tecnica e la dissolvenza del nulla: la non-identità come frantumazione dell'essere³.

Occorre, dunque, superare le colonne d'Ercole (dell'ontologia) dell'essere. In questo tentativo di attraversamento, come mossa preventiva, rimane da pensare ed esperire l'Altro non solo e non tanto come *altro uomo* e nemmeno come *mondo*⁴. E ciò per tre motivi coesenziali.

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

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

Terzo, perché il mondo è più che una dimensione fisiconaturalistica. È spazio/tempo infinito dell'affettività del vivente (umano e non umano). Avere responsabilità dell'Altro vuole esattamente dire rispondere della cosmicità affettiva

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

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

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

entro cui siamo gettati⁵. Da tale cosmicità siamo toccati e segnati ed è essa che, malgrado tutto, costituisce l'ambito risolutivo della nostra esperienza, anche quando non lo vogliamo o non ne abbiamo la percezione.

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

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

- a) *divenire*: stando al concetto di conflitto di Eraclito;
- b) *esclusività*: stando al dualismo eleatico essere/non essere;
- c) *onnicomprendività*: stando alla concezione platonica dell'"essere del non essere";
- d) *autosufficienza*: stando alla concezione aristotelica dell'"essere per sé";
- e) *transizione*: stando al concetto di dialettica di Hegel *salvezza*;
- f) stando all'ontologia esistenzialistica di Heidegger;

⁵ Sarà, questo, un tema che ricorrerà nella nostra discussione. Come è noto, esso occupa un posto rilevante nella riflessione di E. Lévinas, di cui, oltre alle opere indicate nella nota n. 1, si richiamano qui: *La traccia dell'altro*, Napoli, Pironti, 1979; *Umanesimo dell'altro uomo*, Genova, Il Melangolo, 1985; *Di Dio che viene all'idea*, Milano, Jaka Book, 1997; Milano, Cortina, 1998. Il procedere del nostro discorso, tuttavia, si discosta significativamente da quello delineato da Lévinas.

g) *perdizione*: stando all'etica umanistica di Lévinas.

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

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

Entro tale circolo vizioso il corpo finisce con l'appartenere all'essere, allo stesso modo con cui l'essere appartiene al corpo. Dire: *questo* corpo in *questo* spazio/tempo, non mette in salvo dalla logica di astrazione dell'essere. Il corpo non è indice di "materializzazione" sicura: è riconducibile all'essere astratto, a misura in cui si pone come fondamento e discrimine. Fallisce qui il, pur generoso, rovesciamento dialettico tentato da Feuerbach: non è il passaggio da "essere astratto" ad "essere sensibile" che rompe il dominio dell'ontologia⁶. È la *logica dell'essere* che va abbandonata.

In realtà, i principi che Feuerbach ritiene irrefutabili, appaiono altamente problematici. Porre l'esistenza quale dato

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

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

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

Ora, in prima istanza, l'*altrove* è esattamente il *distante* e il *successivo* rispetto al "qui e ora" dell'Io. Sta qui l'articolazione sorgiva della discontinuità essere/vivente. L'indiviso e l'in-divisibile regolano la logica dell'essere, la cui mossa espansiva si rivela niente altro che un assorbimento certoso del vivente. Il movimento dell'essere, così, si appropria la distanza spaziale e annette la successione del tempo. L'es-

sere è sempre collocato sullo spazio/tempo ontologico; il vivente rompe lo spazio/tempo dell'ontologia ed apre il "qui e ora" all'altrove. L'immediatezza sensibile del vivente è l'impulso di inserzione reciproca che si dà tra "qui e ora" e "altrove". L'Io e l'Altro sono qui dimensioni compartecipative non solo nella distanza, come già chiarito da Simmel⁷; essi si annodano e riannodano già nella vicinanza.

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

La trans-relazionalità del vivente indica, con chiarezza, che la questione dell'identità, diversamente da quanto accade nella genealogia dell'essere, non è data dal *prendere possesso* della propria integrità e/o interiorità. Al contrario,

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

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

transitare attraverso significa precisamente *non possedere e non possedersi*. Il transitare attraverso è il disorientamento dell'essere che, fuori dal possesso, si confonde e ci confonde. Le bussole di orientamento dell'essere non condizionano più il nostro cammino che, perciò, non è mera disposizione che parte dal linguaggio impoverito e si dirige verso il linguaggio salvato. La salvezza è qui ancora e solo percorso speculativo; non già e non ancora transito attraverso il vivente.

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

Ed è sempre in questa prospettiva che la nostra vita è più-che-dono. Ma più-che-dono in che senso? Nel senso che essa parte dalla condizione di non proprietà. Mi dono, perché non mi possiedo e nessun altro esercita un possesso su di me. E dono l'universo che ho in me, senza alcuna finalità scambista. Il più-che-dono è più propriamente definibile come *plusdono*, in quanto eccede le ragioni calcolanti dello

scambio⁹. Il plusdono non chiede nulla, nel mentre offre tutto. Non si aspetta il corrispettivo di un altro dono; ma attraversa il vivente gratuitamente e gratuitamente si lascia attraversare. Non v'è possibilità di vero dono, se non si rompono le catene relazionali della proprietà e dello scambio equivalente. Dono ciò che sono, perché non mi appartengo e non appartengo. Ciò che sono mi è stato donato, non è solo il risultato del mio essere privato o del mio essere parte di uno interscambio più generale. Il dono accompagna tutta intera la vita del vivente, ben al di là delle mere esigenze di scambio, quanto più gli umani si ostinano a negarlo.

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

L'univocità della logica dell'essere mummifica il multiversum del vivente. Tutt'al più, consente di intravedere innumerevoli esseri all'interno del medesimo essere, di cui l'Albertine della "Ricerca" di Proust è uno dei prototipi meglio riusciti. Il carattere innumerabile degli esseri qui presenti non permette di frangere la *personalità* dell'essere che resta, in ogni caso, la scena che non riusciamo a mettere da parte. La pluridimensionalità è l'ultimo teatro che l'essere erige a sua difesa, per non smentirsi e conservarsi all'infini-

⁹ Per una prima analisi in questa direzione sia concesso rinviare A. Chiocchi, [L'irrapresentato. Per un avvio di discorso sulle forme dell'irrapresentato](#), Mercogliano (Av), 2002; segnatamente, il cap. I.

to. Nelle roccaforti che l'essere innalza a sua protezione possiamo reperire in piena azione molta della hegeliana astuzia della ragione. Sono proprio le innumerevoli Albertine che fanno il "personaggio" e la "personalità" di Albertine e ne "svolgono" l'essere come un tema già dato e preadato. È nella perpetuità dei suoi cambiamenti che Albertine non cambia mai e resta sempre eguale. In definitiva, chiusa su se stessa: cioè, chiusa all'Altro. La dialettica pirandelliana di "Uno, nessuno e centomila" trasforma questa chiusura in una tragedia. Il "teatro della crudeltà" (Artaud) scava nella sofferenza di questa tragedia, alla ricerca di una possibile via d'uscita. Il "teatro dell'assurdo" (Beckett e Jonesco) mostra, fino alle estreme conseguenze, quanto la ricerca disperante di una possibile via d'uscita debba essere disposta a sostenere il carico di questa disumanità.

2. La dialogica dell'extravivente

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

Nel comune, l'Altro non è semplicemente un'assenza, contro cui lottare o verso cui tendere. In esso, l'Altro è presenza problematica, radice della ricchezza, figura della giustizia. Nel comune, l'Altro non è mai il "doppio"; è sempre la presenza assente necessaria. E, dunque, l'Altro non è mai il nemico e nemmeno l'avversario; ma la presenza che manca, l'assenza che completa e riapre sempre il gioco. L'Altro è

la *porta* e non già lo *specchio*, come già sapeva R. Barthes e come Artaud non ha colto fino alle sue estreme conseguenze¹⁰.

Allora, il comune è la distruzione del discorso tanto dell'Io quanto dell'Altro. Il crollo delle unilateralità dell'essere (dell'Io e dell'Altro) segna la nascita del comune. Affrancandosi dal "doppio", Io e Altro si svincolano dalla crudeltà: non per negarla, ma per renderla problema vissuto e percorribile. Sta qui l'orizzonte che Artaud ha mancato di aprire e che, nondimeno, proprio grazie a lui possiamo sperare di prospettare. La transitabilità del comune espone gli spostamenti di tutte le presenze/assenze. Il discorso - qualunque discorso - è qui dischiuso dall'interno e ripercorso dall'esterno: bloccato su sé rimane inganno e, a seconda dei casi, giustificazione ingannevole del pianto e del lamento, della crudeltà e del sadismo, della retorica e del potere.

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

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

¹¹ In linea prevalente, i riferimenti al "principio dialogico", come è sin troppo agevole intuire, sono alle classiche formulazioni di M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo, 1993.

extravivente tenta di squarciare la condizione di miseria entro cui la vita è serrata e *nel* mondo cerca ciò che *del* mondo è superiore e profondo e che in superficie si trova sovente mascherato oppure dormiente.

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

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

le coappartenenze: "Io/Altro", "Altro/IO", demarcano i sentieri entro cui transitiamo e di cui rechiamo ognuno la traccia indelebile.

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

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

della vita assecondare il suo afflato più nobile e, insieme, problematico. Ancora una volta, si è davanti ad una porta e non ad uno specchio. E per questa porta passa il supervivente.

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

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

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

rimossi. Da qui promana non l'universo della precisione, ma si espande la *dialogica della libertà*. Risiede qui la qualità essenziale della dialogica extravivente.

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

Il trasferimento di comunicazione, come ben sappiamo, è la risorsa principale delle nostra società. I grandi apparati comunicativi diventano i "nuovi padroni" del mondo. Ma è chiaro che i mezzi comunicativi, specialmente nelle forme attuali che non mancano di sbalordirci, servono sempre fini *extra-comunicativi* che rimandano a progetti di potere, di profitto, di conservazione o di trasformazione sociale. Non sempre e non automaticamente, però, lo scopo extra-comunicativo viene raggiunto. La ridondanza e/o il deficit di comunicazione si imbattono nelle faglie comunicative, di cui abbiamo appena detto. la circostanza delinea i contorni della impermeabilità del *messaggio comunicativo* e della *refrattarietà del pubblico* ad interiorizzarlo.

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

Secondo partizioni, ormai, classiche nell'ambito della *communication research*, si darebbe un'originaria e fondamentale distinzione: quella tra approccio *informazionale* ed approccio *relazionale*. Per il primo, la comunicazione si basa sulla "trasmissione di informazioni"; per il secondo, invece, sulla "trasmissione di significati". In un certo senso, comune

ai due approcci è la concezione secondo cui il processo comunicativo autoproduce gli elementi che lo costituiscono. La referenzialità comunicativa a valle si regge, quindi, su una autoreferenzialità comunicativa a monte.

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

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

Vogliamo dire che, a ben guardare, la comunicazione non si posiziona tra isomorfismi codificati. Gli attori ed i processi comunicativi operano sempre in base ad un *doppio codice*:

- a) quello unitario della codifica/decodifica;
- b) quello particolare della disseminazione dei linguaggi e delle posizioni.

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

Non basta, dunque, per l'alimentazione di un ricco processo comunicativo, la semplice codifica/decodifica; occorre *entrare* nel campo comunicativo/identificativo dell'Altro. Da

qui la necessità del superamento dell'*ermeneutica comunicativa*, in direzione di un *mutualismo dialogico* delle trasformazioni interattive, con cui ci lasciamo alle spalle sia la teoria che vuole la comunicazione come informazione che quella che la ipostatizza come conversazione. Tanto più pressante si fa, quindi, l'esigenza di una dialogica extravivente, imperniata sulle fratture e, perciò, non ammalata dalle seduzioni del logos.

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

La deviazione dall'itinerario di Artaud torna propizia anche per un altro non inessenziale motivo. Se il "doppio" non contempla in sé le figure dell'umano, poiché in esso l'Altro rimane maschera dell'Io, diversamente dalla traccia levinasiana, possiamo anche affermare: l'Altro quale "al di là dell'essere" non è semplicemente l'umanità¹⁴; bensì il viven-

¹³ Per un'analisi più attenta della problematica, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, [L'irrapresentato. Per un avvio di discorso sulle forme dell'irrapresentato](#), cit.

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

te umano e non umano. E qui il vivente, sulla base delle argomentazioni che abbiamo fin qui articolato, non è una categoria meramente indicativa di animalità e istintualità, heideggerianamente intese ed opposte, nella loro palese inferiorità, all'"essere" quale "apertura al mondo"¹⁵.

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

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

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

¹⁶ Sia detto per inciso, stanno qui iscritte le ragioni profonde dell'adesione di Heidegger al nazismo; sempre scritte qui stanno le ragioni del successivo e subitaneo distacco. Distacco intervenuto, perché agli occhi di Heidegger il nazismo si rivelò, ben presto, inconsequente rispetto alle attese dell'ontologia esistenziale. Ecco perché Heidegger non ha mai ritenuto essenziale "pentirsi" e mai si è "pentito". Come ha osservato, con acume, B. Moroncini: "... il fatto che per lui il nazismo fosse in realtà una fuga dalla responsa-

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

3. Il sosia e il confine

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

bilità storica di coniugare senso e tecnica, se per un verso spiega il suo distacco dalla politica attiva, le sue dimissioni dal rettorato ed anche le sue affermazioni successive di essere stato in fin dei conti un sorvegliato speciale del regime, dimostra d'altra parte che egli non era cambiato, che era restato quello che era sempre stato: un 'vero' nazista. Era il nazismo storico in realtà a non corrispondere a ciò che egli aveva creduto e sperato."([Mondializzazione e privazione: una riflessione sul mondo tra Heidegger e Marx](#), "Kainòs", n. 3, 2003).

¹⁷ Ecco cosa scrive Uchtomskij, già nel 1918, a V. A. Platonavaja, a proposi-

to della radice del problema narrativo di Dostoevskij:

... non c'è, forse, cosa più difficile per l'uomo che liberarsi dal "sosia", dall'abitudine meccanica a vedere in ogni persona nella quale si imbatte se medesimo, i suoi vizi, i suoi difetti, le proprie brutture segrete ... Soltanto a partire dal momento in cui il "sosia" sarà vinto si può schiudere per l'uomo il cammino verso l'interlocutore: per la prima volta si aprono allora l'intelligenza e il cuore, e l'uomo è effettivamente disponibile ad ascoltare i problemi e le idee delle persone che incontra quali sono in se stessi... Un cuore aperto e un udito intelligente consentono di comprendere nell'interlocutore ciò che per lui era ancora misterioso, fonte di afflizione e di tormento, in quanto al suo orecchio sordo questa parte del proprio essere non intimo non si era ancora palesata. Migliaia di persone, allora, vanno verso questo soggetto in grado di comprendere gli altri, migliaia di uomini, da tutte le parti, fanno di tutto per entrare in comunicazione con questo interlocutore, che ha imparato a vedere e ascoltare colui nel quale si imbatte al di là del proprio "sosia ormai soggiogato e respinto (cit. da S. Tagliagambe, *L'origine dell'idea di cronotopo in Bachtin*, in F. Corona (a cura di), *Bachtin, teorico del dialogo*, Milano, Angeli, 1986, p. 52).

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

A mio parere, ciò che l'autore [con il romanzo "Il sosia"] intende farci capire e dimostrare è che l'isolamento di principio e l'egocentrismo razionalistico comportano, come diretta conseguenza, un continuo inseguimento della propria immagine: ovunque l'uomo guardi, in chiunque si imbatta, è in ogni caso condannato a vedere se stesso, perché si è ormai abituato a vedere tutto at-

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

traverso se medesimo ... ogni uomo europeo, anche il più insignificante sotto il profilo delle doti naturali e delle qualità, porta, inevitabilmente, in sé il germe della "mania di grandezza", perché è contagiato dal desiderio ossessivo dell'autoaffermazione, con la nefasta incapacità, che esso comporta, di vedere nelle persone che lo circondano solo l'equivalente di se medesimo ... Per il solipsista l'interlocutore ottimale è sempre soltanto se stesso, la propria immagine, dalla quale non si può mai staccare né nascondere (cit. da S. Tagliagambe, *op. cit.*, pp. 52-53).

¹⁸ Come è noto, le teorie psicoanalitiche tendono ad assimilare la figura del "sosia" a quella del "doppio", riconoscendo, tutt'al più, il "sosia" come una delle sottoarticolazioni del "doppio": cfr. per tutti, O. Rank, *Il Doppio. Il significato del sosia nella letteratura e nel folklore*, SugarCo, Milano, 1979; AA.VV., *Il doppio. Psicanalisi del compagno segreto*, Milano, Edizione Club, 1991. Basandoci sul romanzo di Dostoevskij, tenteremo di approssimarne, invece, i campi di distinzione semantici ed esistenziali. Le edizioni de *Il sosia* di Dostoevskij sono innumerevoli, ci limitiamo qui a richiamarne alcune delle più economiche: Firenze, Sansoni, 1982; Milano, Mondadori, 1985; Milano, Garzanti, 2003; Milano, Feltrinelli, 2003. Il romanzo in questione è reperibile in rete anche nella forma di ebook, al seguente indirizzo: <http://www.tiziana1.it/Romanzi.htm>. Per il presente lavoro, ci siamo valse dell'edizione ebook del romanzo.

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

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

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

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

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

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

Il cammino di emancipazione dal sosia, a questa soglia, è ancora parziale: si completa, allorché l'Io riconosce anche di essere nell'Altro, come sua causa determinante. La redenzione principia da due movimenti *simultanei*, nel momento/luogo in cui l'Io:

- a) non è inquietato dalla rivelazione di portare l'ignoto e l'incognito dentro le proprie viscere;
- b) non è angosciato dalla scoperta di essere esso medesimo catapultato nell'ignoto e nell'incognito che lo

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

circondano.

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

Il problema cruciale dell'"ontologia fondamentale" di Heidegger: "essere-nel-mondo"²¹, si trova, così, gettato in un universo concettuale ed esistenziale decisamente diverso da quello che originariamente gli compete. Più in generale ancora, gli interrogativi antropocentrici ereditati dall'ontologia mutano di senso. Se ci chiediamo ancora: "come l'uomo *ha* il mondo?", non possiamo più significare la presa di possesso del mondo da parte dell'uomo. Ciò anche a fronte dell'evidenza che il mondo dell'uomo non coincide affatto con il mondo vivente; già a partire dalla considerazione elementare che il "mondo dell'uomo" non scioglie in sé il "mondo delle donne". Se, invece, ci chiediamo: "come l'uo-

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

mo si *fa* mondo?", non possiamo più assumere il *farsi mondo* da parte dell'uomo come la progressiva salvezza del mondo da parte dell'uomo. Se, infine, ci interroghiamo sul *senso* dello *stare* nel mondo che contraddistingue l'esistenza storica dell'uomo, non possiamo concederci di affermare che l'uomo, in quanto tale, è facultizzato a plasmare il mondo come la *sua casa*: cioè, a "metterlo in forma" o, che è lo stesso, a disporne come sua "forma".

4. Confine, metamorfosi e forme di vita

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

È giunto il momento di smembrare e demistificare in maniera più risoluta la situazione heideggeriana dell'*esserci*. In

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

un intenso libro di pochi anni fa, J.-L. Nancy ha attaccato frontalmente il fondamento dell'ontologia heideggeriana²³. Il primo e decisivo rilievo che Nancy muove ad Heidegger è che il concetto di *esserci* (da-sein) manca dell'articolazione interna costitutiva: il *con-essere* (mit-sein). E, per Nancy, sarebbe proprio la spazatura del *con-essere* a rendere l'*essere* un *singolare plurale*.

Ma fermiamoci un attimo e facciamo un passo indietro. Prendiamo in esame la posizione espressa più di trent'anni fa da P. Piovani, in un assai bel libro che non ha incontrato i riconoscimenti che meritava. Il filosofo napoletano parte dall'*accettazione esistenziale*, in virtù della quale l'*immediato esistere* è sempre un *esistere mediato*: sempre, nella situazione esistenziale, la decisione di esistere, con il suo semplice porsi, si eleva dalla immediatezza. E, dunque, l'essere esiste specificamente in quanto *con-essere*: "Se veramente fossi unico, non riuscirei ad essere. Il mio realizzarmi individuo è un differenziarmi-da. Ogni *Dasein* è un *Mit-sein*: ogni vita è convivenza. Non mi trovo, qui e ora, senza conviventi nel mio *esserci*"²⁴. L'essere, con la sua esistenza, accetta incondizionatamente la necessità del suo *coesistere*²⁵. E ancora: "Se esisto coesisto. Esistere senza coesistere non è possibile ... L'esistente non può fare a meno di coesistere ... se esisto *devo* coesistere"²⁶. E coesistere è qui: stare non semplicemente *accanto* ad altri, ma *con* altri²⁷.

Piovani, però, conferisce una qualificazione riduttiva allo "stare con altri", specificandolo nei termini esclusivi dello

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

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

²⁵ *Ibidem*, p. 87.

²⁶ *Ibidem*, p. 103.

²⁷ *Ibidem*, p. 106.

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

Ai fini dell'estensione del nostro discorso, assume rilevanza il commiato di Piovani dall'ontologia dell'essere, in una prospettiva semantica che anticipa, su più punti, la critica di Nancy, pur non coincidendo affatto con essa; come è, del tutto, evidente. Quello che ci sembra assolutamente significativo è che il *con-essere* di Piovani si pone esplicitamente come *alterizzazione* dell'essere. Posta l'esistenza come *necessariamente co-esistenziale*, il *con-essere*, in quanto relazione con l'Altro, è alterizzazione²⁹. Dice Piovani: "C'è in me qualcosa di *altro* da me, dalla mia volizione pura e conoscenza pura: è nella mia stessa struttura esistenziale ... In quanto esistente sono alterizzato, non sono pura sogget-

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, pp. 87 e ss.

tività ... so che l'alterizzazione è una dimensione del mio stesso esistere"³⁰. Con chiarezza, per lui, l'esistenza è costituita nella coesistenzialità: stare nella vita è qui stare nelle trame elementari di *solidarietà coesistenziali*³¹.

Possiamo, ora, far ritorno a Nancy. Il primato del *con* fa sì che il senso del mondo stia in una singolarità che, già nel suo immediato essere, è pluralità. L'*essere-uno* è qui sempre *essere-con-tanti*: l'uno è sempre con gli altri. L'*essente* è qui fondamento dell'*essere*, in quanto *plurale*: dunque, già l'origine è irrevocabilmente *plurale*³². Ma se qui l'essere è sempre essere-con, anche l'Altro è sempre essere-con-altri. Nell'essere-con, sostiene Nancy, le tracce dell'ignoto scompaiono: l'essere-con rende immediatamente accessibile l'Altro³³. L'Altro diviene un *accesso*, attraversato il quale prende corpo il *contatto*, grazie al quale dell'Altro niente ci è più nascosto³⁴. Qui, attraverso il contatto, l'Altro viene a noi e noi veniamo a lui: nella *venuta*, contatto e accesso si compiono. Direbbe Nancy: co-esistono. Una volta stabilito che l'esistenza è co-esistenza, dunque, non rimane alcun altro segreto da scoprire³⁵. Qui la "questione dell'Altro" si risolve nella creazione dell'*ontologia dell'altro* che soppianta l'heideggeriana ontologia dell'essere.

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

³⁰ *Ibidem*, p. 88.

³¹ *Ibidem*, p. 90.

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

³³ *Ibidem*, pp. 21-23.

³⁴ *Ibidem*, p. 23.

³⁵ *Ibidem*, p. 22.

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

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

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

³⁶ *Ibidem*, pp. 121-122.

³⁷ *Ibidem*, pp. 79-88.

³⁸ *Ibidem*, p. 131.

vincenti della, pur affascinante, investigazione di Nancy.

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

Nell'orizzonte nancyano viene meno il *confine* (come categoria e come esistente). L'immanenza assoluta della comunità originaria espunge da sé l'altrove, a misura in cui lo assorbe nel qui. Così rompendo la rete delle differenze in movimento che articolano la mappa mobile Io/Altro. Nei passaggi di confine e al confine, nel proiettarsi e incarnarsi di un confine nell'altro, stanno le possibilità della vita: è qui che le forme della vita nascono e si trasformano, ognuna nel segno dell'altra, conservando/mutando la propria autonomia e introiettando/modificando quella altrui. Il pensiero scientifico fa questa acquisizione già all'inizio del secolo scorso, con la teoria della relatività di Einstein e la teoria quantisti-

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

ca⁴⁰. Le scoperte ecologico-scientifiche della "geosfera", della "biosfera" e della "noosfera", pure risalenti ai primi decenni del secolo scorso, ed il pensiero ecologico degli ultimi decenni del Novecento hanno consolidato e ulteriormente allargato lo spettro di questo asse di ricerca⁴¹. Le zone di confine sono, per eccellenza, le zone della metamorfosi. Nessuna ontologia del *con* può essere in grado di sussumerle risolutivamente. Allo stesso modo, alcuna comunità originaria può qualificarsi quale immanenza assoluta: ovverosia come l'*oltreconfine immanentizzato*. Ogni comunità (originaria o meno) non fa che segnare confini: più esattamente, è *confine di confini*. In questo senso, per usare il lessico di S. Levi Della Torre, è anche - e irriducibilmente - *zona di turbolenza*⁴². Al confine dei confini, la comunità non è mai originaria, ma sempre in transizione e in ridefinizione dall'interno e dall'esterno. Una comunità che si rinchiude intorno a sé o pretende di risolvere in essa il mondo, per quanto coesistente possa dichiararsi, porta ancora in circolo nel suo organismo cospicue dosi di violenza simbolica.

Non ingannino le apparenze: le problematiche in questione non ci situano su un versante di indagine puramente epistemologico; siamo, invece, collocati nel bel mezzo di un *intercampo*, in cui si danno metamorfosi sia posizionali che transizionali che riguardano le forme della vita in quanto tali⁴³. Nell'ontologia del *con*, proprio perché priva di veri confi-

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

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

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

⁴³ Intorno al tema dell'"intercampo", si rinvia al primo capitolo.

ni interni ed esterni (sciolti presuntivamente dal contatto), non si danno passaggi di posizione e di transizione. La metamorfosi delle posizioni e delle transizioni, invece, è la questione decisiva delle forme della vita: come ben sapeva Eracito e come ben ci illustra Bachtin. Essa investe, per intero, i movimenti del vivente e del morente, nel loro trapassarsi, collidere e contaminarsi. Non a caso, i filoni di teoria della letteratura e teoria estetica che più hanno contrastato le teorie idealiste, pedagogiche e realiste dell'arte hanno assegnato sempre una rilevanza capitale al fenomeno del confine, sul cui limite la relazione primordiale Io/Altro è sempre l'altra faccia della relazione Autore/Opera. Bachtin può essere considerato, certamente, la punta di diamante di una "estetica del dialogo" (o *essotopia*, come egli stesso meglio la definisce) quale *luogo dell'Altro*. Valgano, a titolo puramente indicativo, alcune sue affermazioni:

- a) l'individuo "non ha un suo territorio interno: si trova tutto e sempre al confine. Guardando dentro di sé, egli guarda dentro gli occhi di un altro e con gli occhi di un altro"⁴⁴;
- b) "la lingua come vivente concretezza ideologico-sociale, come opinione pluridiscorsiva si trova, per la coscienza individuale, al confine del proprio e dell'altrui"⁴⁵;
- c) "La parola della lingua è parola semialtrui. Essa diventa 'propria', quando il parlante vi installa la propria intenzione, il proprio accento, quando padroneggia la parola e la associa alla propria aspirazione semantica e espressiva"⁴⁶.

Al confine, per Bachtin, si dà metamorfosi, perché sussiste intersecazione delle forme di vita. Nelle zone di interse-

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

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

⁴⁶ *Ibidem*, p. 101.

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

5. Il con-essere di vivente e morente

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

Quella cosmologica non va concepita come un'esperienza primordiale, come la intende ancora Lacan⁴⁸. Lo "stare nell'Aperto", nell'assoluta infinità del cosmo in cui è calata la vita umana, come ben ci mostra Rilke", è il perenne *faccia a faccia* col mondo⁴⁹. Possiamo, dunque, dire: il con-essere Io/Altro è, più propriamente, il faccia a faccia col mondo, il perdersi e il ritrovarsi nella sua infinità impercorribile e non immanentizzabile. Gli umani, ci dice Rilke, non possono far propria questa infinità, perché il loro sguardo ha prospettiva. Nel suo camminare, osserva Rilke, un umano può sventagliare lo sguardo in tutte le direzioni, senza invertire il

⁴⁷ *Ibidem*, p. 401.

⁴⁸ Cfr. J. Lacan, *Il seminario*, XI, *I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, Torino, Einaudi, 1979, p. 85.

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

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

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

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

indissolubile che si situa tra *vivente* e *morente*.

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

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

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

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

La morte qui non è più la nemica: le madri e i padri sono sempre gravidi dei figli a venire, destinati a superarci e

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

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

sconvolgere l'ordine degli equilibri da noi creati. Propriamente in ciò siamo eternamente arrischiati: in un istante unico ed eternamente riprodotto, tutto il tempo ci è dato e tutto il tempo ci è sottratto. Ma facciamo di nuovo parlare la somma voce di Rilke:

Oh questa gioia sempre nuova, dalla duttile argilla!
Quasi nessuno ha aiutato i primi che osarono,
Eppure sorsero città su golfi felici,
eppure acqua e olio riempirono le brocche
Gli dèi, li progettiamo prima in uno schizzo audace,
poi il destino scontroso di nuovo li distrugge.
Ma sono gli immortali. Vedete, a noi
è concesso ad ascoltare chi alla fine ci esaudisce.
Noi, per millenni, una stirpe:madri e padri,
sempre più gravidi del figlio a venire,
che un giorno, superandoci, ci sconvolga.
Noi, infinitamente arrischiati, che tempo abbiamo noi!
Solo la morte silenziosa sa che siamo, e quale
è sempre il suo guadagno, quando ci presta⁵².

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

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

La trasmutazione delle forme, dello stesso inizio in fine e della fine in inizio, è la passione che anima il vivente nella sua tensione verso il morente e rende palpitante il morente

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

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

nel suo desiderio sconfinato di vita.

Desidera il mutamento. T'entusiasmi la fiamma dove
a te si sottrae cosa che esibisce metamorfosi;
lo spirito progettante, che governa la terra, nello slancio
della figura niente ama più del punto di svolta.
Ciò che si chiude nel restare è *già* irrigidito;
che s'immagini al sicuro, protetto da umile grigiore?
Aspetta, una forza più dura minaccia da lontano la durezza.
Ahimè -: un martello assente si leva per colpire.
Chi si riversa come fonte, conoscenza lo conosce;
e in estasi lo guida lungo la serena creazione,
che spesso termina con l'inizio e inizia con la fine.
Ogni spazio felice è figlio o discende da separazione,
e stupiti lo attraversano. E Dafne nel suo mutare,
da quando si sente alloro, desidera che ti muti in vento⁵⁴.

Ogni respiro impercettibile del morente è indirizzato al vivente; ogni palpito del vivente inclina verso il morente: l'uno è il destinatario dell'altro, dopo esserne stato la fonte di emissione. Rilke chiama *spaziomondo* l'oggetto di scambio tra il movimento di remotizzazione del presente e quello di presentificazione del remoto⁵⁵. Ma, alla luce delle argomentazioni fin qui prospettate, possiamo spingere ancora più in là la linea di indagine. Nel con-essere di vivente e morente non si dà il mero scambio dello "spaziomondo". Se lo spazio è indivisibile dal tempo, il mondo non è mai riducibile solo a spazio. E ancora: se il mondo non è divisibile dal cosmo, lo spazio non è mai riducibile a mondo. Ci troviamo, ora, in uno spazio/tempo cosmico: sulla linea di confine aperta tra Terra e Cielo. Lo "spaziomondo", in confronto a questa nuova dimensionalità, è una menomazione. Nello spazio/tempo cosmico, il visibile gioca l'invisibile e il moren-

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

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

te tenta il vivente. Il rischio sta, ora, in questo gioco di incastrati e nella seduzione di questo tentativo, ambedue ineludibili. In ambedue, la vita si apre ed espone alla morte. Il rischio è esattamente questo. E sempre qui abita la trasmutazione che inaugura il ricominciamento della vita. Che non è certo; nondimeno, è la posta in gioco ben stagliata sul tavolo cosmico. Non è possibile sottrarsi al gioco, proprio per la gravità e l'essenzialità della posta in palio. Diversamente, la vita muore di suo, per inaridimento; oppure si spezza, per improvvisa follia.

Gli umani sono nel mondo, ma non hanno mondo; sono nella vita, ma non hanno vita; hanno sguardo, ma non conoscono. Il mondo degli uomini è il frutto del loro inciampare nella natura e nella storia. La vita umana non è determinazione esclusivamente umana. Lo sguardo umano non è sinonimo di sapere, ma di castrazione della conoscenza. Mondo, vita e sguardo umani sono disposti sempre al confine, in una coesistenza intima e conflittuale con il vivente non umano e con il morente che è loro prossimo e altero. Fuori da questa coesistenza, sono come immobilizzati: semplicemente non esistono; oppure si dannano. Come Faust, dove si fermano e non arrischiano più il ricominciamento (cioè: la morte), là si rendono schiavi: non importa se di sé o sotto una signoria esterna superiore.

(gennaio-marzo 2004)

CAP. III

L'INTERCAMPO GLOBALIZZAZIONE ARCHETIPI E CODICI SIMBOLICI*

1. Tra simbolica e semantica

Volendo indagare la globalizzazione avvalendoci della metacategoria di intercampo, è quasi d'obbligo far scattare l'analisi dal territorio arcano e, insieme, plurioffensivo e pluricomunicativo del simbolo. Del resto, non a caso, nelle società globali i processi comunicativi vedono alzarsi e complicarsi la loro soglia simbolica. Possiamo, in proposito, valerci di tre esempi oltremodo esplicativi:

- a) la caduta del muro di Berlino del 1989;
- b) l'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001;
- c) gli attentati di Madrid dell'11 marzo 2004.

Il registro simbolico di questi tre eventi ha finito per mettere in ombra tutte le altre componenti che, pure, nella loro formazione e realizzazione avevano giocato un ruolo primario. Con una differenza sostanziale: mentre il primo evento è stato vissuto come l'apoteosi simbolica della libertà, gli altri due si sono rovesciati nell'esperienza angosciosa e disperata della morte e della paura, divenute l'incubo proiettivo e materiale che pare ora avvolgere in un cono d'ombra terribile l'esperienza umana.

La morte, la paura e l'angoscia si sono, così, fatte contrassegno primario della comunicazione simbolica. Ciò è vero tanto nella microstoria degli avvenimenti quotidiani che nella macrostoria degli eventi epocali. L'apoteosi della globalizzazione celebra, in una certa misura, la glorificazione dell'orrore e dello smarrimento che, con l'insediamento dell'amministrazione Bush jr., hanno trovato come loro habitat naturale i gironi infernali della guerra totale. Il securitarismo comunitario metropolitano¹, le guerre di "pulizia

*Per un primo chiarimento del concetto di intercampo, dalla cui impostazione discende in gran parte l'analisi che qui si inizia a proporre sulla com-

etnica" e le "guerre umanitarie" della fine del secolo scorso,² per molti versi, sono da considerarsi come la coerente anticipazione di tali moduli. Ovviamente, questo complesso processo non è il portato ineliminabile della globalizzazione. Costituisce, piuttosto, un esito determinato storicamente dall'intreccio dei codici simbolici e culturali con cui la comunicazione ed il potere sono stati fino ad ora coniugati nelle società globali.

Il simbolico, nelle condizioni terrificanti che accompagnano le guerre globali che hanno inaugurato il XXI secolo, al primo impatto si espone e lascia percepire ed esperire come cifra del male e del demoniaco. Ammoniva il vecchio Kant: che il mondo si trovi precipitato nelle *condizioni del male* è una lamentazione più vecchia della storia, della poesia e della religione.³ Ma a noi, oggi, non si pongono interrogativi che si risolvono nella sfera etico-religiosa, del tipo: "Da dove comincia il mondo, dal bene o dal male? dove finisce il mondo, nel bene o nel male? siamo trascinati, davvero, verso la fine del mondo?". Le domande contro cui cozziamo sono meno apocalittiche e, al tempo stesso, più inquietanti. Mai come oggi, forse, il male è apparso nella sua maestosa mostruosità e mostruosa maestosità, cingendosi con una corona di sacralità impalpabile e facendosi esperienza quotidiana eterea e totale. L'orrido si spaccia come sublime: qui la storia che si fa *relitto*, diversamente da quanto ancora reperiamo in Kraus,⁴ pur non cessando di proiettarsi come *delitto estremo*, non è *impazzimento finale*, bensì stravolgimento di tutti gli *esiti* e, dunque, di tutti gli *inizi*. Dopo il silenzio di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, i poteri ambi-

plexa fenomenologia della globalizzazione, si rinvia al primo capitolo.

¹ Cfr. Ant. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Napoli: Elio Sellino Editore, 2003.

Sellino Editore, 2003.

² A titolo indicativo, si rinvia ai materiali ospitati dal 1989 sulla rivista *Giano*.

³ I. Kant, *La religione entro i limiti della religione*, Bari: Laterza (1980): 17.

⁴ K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano: Adelphi (1996).

scono alla *presa di parola totale*, evirando tutte le voci che, intanto, si erano levate contro di loro. L'ammutolimento qui si pone come parola, il delitto come azione edificante, il crimine come virtù. Se proviamo ad investigare da questa angolazione simbolico-antropologica lo spazio/tempo che abitiamo, ben presto, ci accorgiamo che le guerre globali ed i terrorismi globali sono governati da questa *semantica capovolta*.

Tra simbolica e semantica, nella globalizzazione, si stabilisce un cortocircuito che i codici culturali dei poteri globali razionalizzano ed i terrorismi globali, come loro variante spuria, teologizzano. Ciò insedia ed esalta su dimensioni scalari tutte quelle operazioni comunicative che spacciano la verità come menzogna e la menzogna come verità. Non si tratta più della semplice manipolazione delle coscienze e della mistificazione della realtà operata dagli apparati ideologici di Stato e dal mass-media system. E nemmeno dell'invenzione di una "neo-lingua" con cui riscrivere e falsare la realtà. Siamo di fronte a qualche cosa di inedito, di più capzioso e sottile.

I poteri globali tendono a *farsi mondo* e risolvono il concetto di umanità esclusivamente entro il *loro* spazio/tempo di azione. Non si annettono il mondo; ma si espandono, per risucchiare entro le loro viscere il mondo. Come il Leviatano, sono onnivori; diversamente dal Leviatano, espellono ciò che è, per loro, zavorra, superfluo. Come il Leviatano, ambiscono al governo totale; diversamente dal Leviatano, non riconoscono alcun diritto naturale e, meno che mai, diritti di cittadinanza.

I terrorismi globali, per parte loro, insorgono contro il farsi mondo dei poteri globali, riservando per sé qualsivoglia pretesa di universalità. La scena sanguinosa tipica delle "guerre di religione" del XV e XVI secolo fuoriesce dall'ambito europeo ed è insediata, dai terrorismi globali, sulla scacchiera internazionale. Con la differenza che, ora, lo sbocco non è dato dall'affermazione della superiore neutralità dell'autorità statale; bensì dalla ridondanza del teologico. Non inveniamo una semplice riscrittura teologica del 'politico',

come reperibile nell'onda lunga che va da Schmitt a tutto il pensiero decisionista e realista europeo; bensì registriamo una sussunzione del 'politico' ad opera del teologico. La circostanza indica anche quanto il rapporto Occidente/Oriente, sin da sempre, sia fatto tanto di scarti e cesure che di intrecci e contaminazioni. Le codificazioni dei terrorismi globali, insistendo sul teologico, appaiono più dirompendi, ma non meno complesse e ambigue di quelle dei poteri globali, dei quali condividono la pulsione profonda dell'annichilimento dell'alterità.

Lo sterminio ed il genocidio assurgono al rango di regolarità della risoluzione del conflitto, irreparabilmente oltre le cornici fissate dallo *jus publicum europaeum* e dal diritto internazionale. Ciò rende i poteri globali vulcanici e, nel contempo, raggelanti; mentre i terrorismi globali si fanno progressivamente più estremi, disperati e disperanti. I simbolismi reciproci che insediano ed accompagnano i poteri globali e i terrorismi globali diventano sempre più intricati e sfuggenti: sopra di loro hanno un firmamento di piombo; sotto, una terra infuocata. La simbolica della globalizzazione si trincerava nel teatro cosmico della guerra e cristallizza un pianeta in fiamme. Diversamente da quanto posto in faccia a Kraus, a noi non si presenta lo spettacolo degli "ultimi giorni dell'umanità", replicato all'infinito; bensì la messa in scena dell'umanità resa guerra. Non più *l'umanità in guerra*, ma *l'umanità guerra*. Non più gli *ultimi* giorni, ma *ogni* giorno. E l'ogni giorno nuovo della catastrofe, la polverizzazione dell'esperienza vitale, l'alba e il tramonto del massacro immanente annunciato, ma non per questo meno letale. L'umanità guerra si scopre nucleo caotico in cui convergono ed esplodono forze devastanti.

Simbolica e semantica si tengono ben avvinte in un abbraccio macabro e ognuna tende a trasformare in senso il non-senso allucinato dell'altra, cercando caparbiamente e subdolamente di convincere che questo orrore sia la normalità necessaria e l'unica libertà, ormai, a portata di mano.

Ma lo sguardo sanguinario della guerra sta già in quella pace che inclina all'offesa e all'ingiustizia. La guerra è il pro-

lungamento della pace accecata dal potere, sorda e insensibile alle richieste di rettitudine. La semantica stessa della pace si mostra scarna e impoverita: pace non è e non può semplicemente voler dire: assenza di guerra. Non è ulteriormente tollerabile che la semantica della pace si costruisca per differenza dalla guerra. In questo campo semantico a doppio strato, pace e guerra sono parlate dallo stesso linguaggio, azionate dagli stessi codici, animate da una simbolica della vacuità, euforica o funeraria a seconda dei casi.

Terrore, paura, smarrimento, angoscia vivono già nelle pieghe della pace ed è da qui che trasmigrano e si organizzano come guerra. La filosofia, la simbolica e la semantica della pace e quelle della guerra appartengono ancora allo stesso albero genealogico. Differiscono negli enunciati sovrastanti, ma non nei codici sottostanti. Non è difficile sorprendere pace e guerra unite nella disintegrazione dell'esperienza umana e della sua inviolabilità. Basta volgere l'occhio alla storia, da quella antica a quella attualissima. Ben lo sapeva K. Kraus e nitidamente ce lo ha mostrato.⁵

La mobilitazione bellica non sarà mai estirpata, sino a che sarà essa a calare giù la maschera dal volto della pace, mostrandocela per quello che è: l'altra faccia della guerra; così come la guerra è l'altra faccia della pace. In questo gioco di rimandi perpetui, mai vi potrà essere vera pace: la guerra si ciba di pace, nel mentre, già per suo conto, la pace trascorre in guerra. Scaraventata in questo vortice, l'umanità smarrisce la memoria viva di sé. Diversamente dal Kraus de "Gli ultimi giorni", non possiamo limitarci a dire: "Tutto il suo sangue non era che inchiostro - ora si scriverà col sangue. Questa è la guerra mondiale".⁶ Ora dobbiamo cominciare a dire: "Questo è ora l'umanità: guerra".

Parole che risuonano ancora più terribili. Di questa immane e funesta metamorfosi siamo tutti corresponsabili,

⁵ Questa interpretazione di Kraus è già proposta da R. Calasso, *La guerra perpetua*, saggio posto a conclusione di K. Kraus, *op. cit.*; cfr., in part., pp. 766-767.

⁶ K. Kraus, *op. cit.*, p. 618.

come lo eravamo già al cospetto della guerra mondiale.

2. Una linea di attrito

Sotto molti aspetti, la ricognizione critica che abbiamo premesso si colloca in una linea di attrito con alcuni capisaldi della cultura occidentale moderna: dal paradigma hobbesiano dell'ordine a quello freudiano del "disagio della civiltà".

La critica di Jung al paradigma freudiano coglie nel segno: il disagio della civiltà non nasce dalla rimozione repressiva delle pulsioni, bensì dalla evirazione del simbolo e dalla conseguente nullificazione della sua azione decentrante e della sua eccedenza creativa; ma di questo si dirà più avanti. Al contrario, ad aver reso disagiata la storia della civiltà e della cultura non è stato tanto il controllo sistematico delle pulsioni, quanto e soprattutto il loro scatenamento.

La stessa macchina artificiale dello Stato, gli stessi sistemi di disciplinamento e

controllo sociale, le stesse tecnologie di introspezione e prospezione del sé, a ben guardare, mettono al centro della loro azione alcune pulsioni a danno di altre. Ogni freno inibitorio, ogni riconduzione all'ordine, ogni controllo altro non sono che il logos ciarliero di una repressione silenziosa che nasconde, per quello che può e fino a quando può, l'elevazione di un sistema di pulsioni, anziché di un altro, a centro dispotico della vita collettiva e individuale. Più il sistema delle pulsioni dominanti è razionalizzato e si capillarizza socialmente ed emotivamente, più risulta condiviso. Il risultato è che tanto più appare neutro, innocuo e scontato, ritenendosi che in esso si risolva l'ordine naturale e civile delle cose.

Ecco perché la guerra e la violenza non solo appaiono protesi naturali della civiltà, ma sono generate come macchine di riproduzione del legame sociale, così come esso è coniugato dagli schemi e dai poteri pulsionali dominanti. La guerra, isolatamente considerata, non è la rottura del legame sociale; così come non lo è la pace, considerata a sé stante. Se esaminiamo pace e guerra come elementi di un

intercampo e, quindi, strette da una profonda relazione di coappartenenza, possiamo renderci conto che esse formano un insieme tanto articolato quanto indissolubile ed è, perciò, che insieme fondano, difendono, mettono in crisi e riproducono il *loro* legame sociale. Di conseguenza, sono poste come fulcro regolativo tanto del 'politico' che dei costumi sociali e dei processi emotivi. Questa immane e secolare costruzione della civiltà e della cultura a noi pare, oggi, un dato ontologico primario, un a priori storico-naturale: siamo a tal punto stati afferrati e plasmati dalle sue menzogne che non riusciamo più a vivere e scorgere la realtà, se non attraverso il filtro ingannevole dei suoi codici.

Gli archetipi della pace e della guerra dominano la civiltà e la cultura, fin dalla preistoria. L'esistenza umana ed il vivere sociale hanno cercato in essi le loro giustificazioni prime ed ultime. La simbolica e la semantica, fin dai primordi della loro elaborazione concettuale, rappresentativa e definitoria, ruotano in gran parte intorno agli archetipi della pace e della guerra. Solo gli archetipi del bene e del male, della vita e della morte trovano un posto altrettanto rilevante nella comunicazione simbolica e nelle codificazioni semantiche. Non sfugge ad un'analisi appena più attenta, però, che gli archetipi di bene e male e vita e morte, in una certa misura, sono la traduzione e riscrittura degli archetipi di pace e guerra; e viceversa. Il simbolo ed il significato, allora, ruotano intorno a categorie chiave che si costruiscono come invarianti di senso e di segno. Ciò ci conduce direttamente nelle viscere dell'universalismo ed integralismo dei codici culturali e simbolici che hanno governato e governano il nostro essere, pensare, fare ed agire, costituendo una delle ragioni fondanti delle complicazioni e contorsioni con cui siamo soliti rapportarci o non rapportarci all'Altro.

L'ordine politico e l'ordine emotivo sono causa di disagio non tanto per il motivo che richiedono e impongono sacrifici e rinunzie, quanto per il fatto che disseminano sistemi di paure e di insicurezze. L'ordine, qualunque sia la sua origine e la sua modalità d'essere, è sempre e prima di tutto governo della paura e dell'insicurezza che esso stesso ha suscita-

to. La riproduzione dell'ordine è invariabilmente creazione di paura e di insicurezza. Tuttavia, è altrettanto vero che paura e insicurezza sono tra le cause fondanti dell'ordine.

Lavorare sul/contro l'ordine deve, quindi significare lavorare sulla/contro la paura e l'insicurezza; e viceversa, evidentemente.

Che il patto sociale si regga sulla paura e sull'insicurezza vuole dire che il governo delle umane cose è una proiezione esponenziale dell'insecurizzazione personale e collettiva.⁷ Il legame pattizio è l'elemento speculare dell'insecurizzazione: la richiesta di sicurezza e protezione orientata verso le istituzioni e le agenzie del controllo è, in un certo senso, formata e coltivata proprio da queste istituzioni ed agenzie. L'addomesticatore della paura e dell'insicurezza si pone come sovrano e la sua sovranità sulla paura è l'inconsapevole riconoscimento, da parte di se stesso, dell'organismo associato e dei singoli, che è esso il centro di irradiazione principale delle paure. Avere sovranità sulla paura e l'insicurezza non può che significare essere il suscitatore principale della paura e dell'insicurezza. Il decisore sovrano si svela qui non come custode della costituzione (nel "caso di eccezione" o nella "normalità, a seconda delle teoriche di riferimento), bensì come custode della paura e dell'insicurezza.

Questo dispositivo di dominio reticolare, tanto ben incarnato nel corpo simbolico e materiale della società e dei singoli quanto sapientemente camuffato e celato, si svela solo nei punti a maggiore condensazione storica e nelle situazioni limite. La globalizzazione si caratterizza sia per essere uno spazio/tempo ad alta condensazione storica che una situazione limite. Suo malgrado, pertanto, non può impedire che salgano a galla i congegni primordiali, per lo più occulti, delle macchine di comando simbolico ed effettuale della realtà.

⁷ Come è noto, la prima perspicua definizione di "insecurizzazione" si deve a J.-L. Mathieu, *L'insecurité*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995. La categoria è stata molto presente nel dibattito critico italiano intorno al "comunitarismo securitario": cfr., in proposito, il testo di Ant. Petrillo citato nella nota n. 1.

La saturazione segnico-simbolica e informativo-comunicazionale delle società globali è l'ultima astuzia a cui i poteri ricorrono, per appiattire progressivamente il senso dei messaggi. L'imperante povertà di senso finisce, perciò, con il reticolare gli *arcana imperii* della globalizzazione.

Niente meglio dell'impoverimento generalizzato del senso si presta a sottrarre allo sguardo l'ordigno, ormai emerso, entro cui si insediano gli archetipi e i codici simbolici dei poteri globali.

Non è l'eccesso di ordine a creare disagio e fare problema, dunque. Al contrario, è l'eccesso di paura e insicurezza il problema antico e sempre nuovo che l'ordine non patisce catastroficamente e che, per lo più, agisce ipertroficamente. Il problema non è dell'ordine in sé, ma si pone per chi lo subisce, per tutti coloro che non lo detengono e non aspirano alla conquista del potere regolativo. Il problema, in altri termini, è la riconiugazione dell'esperienza della libertà, oltre i deficit delle teorie/prassi classiche.

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

Su questa china del discorso, alcuni (e radicali) interrogativi si ergono innanzi al nostro cammino: "In che misura la modernità appartiene per intero alla tradizione illuministica? in che misura, invece, il postmoderno si stacca da questa tradizione? in che misura, infine, dobbiamo separarci tanto

dalla modernità che dal postmoderno?". Il procedere di tali domande è alquanto tendenzioso: rivela subitaneamente il punto di vista critico da cui muoviamo.

Esso, in sostanza, tenta di saggiare e sottoporre a chiarificazione (non solo logica) il seguente interrogativo: "Quanto oggi siamo lontani dalla modernità e dal postmoderno"? Condividiamo quel fermo convincimento che siano entrati in crisi tanto i codici della modernità pre-illuministica ed illuministica che le chiavi ermeneutiche del postmoderno⁸. Cercheremo, ora, di argomentare in positivo le nostre tesi, lasciando trasparire sullo sfondo le teorie e gli approcci con cui saremo costretti a misurarci.

⁸ Su una linea, a volte, di divergenza assoluta dalla prospettiva di indagine che stiamo qui cercando di costruire è la posizione (del resto, assai ben argomentata) di Giovanna Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari: Laterza, 2003. Per la Borradori, la globalizzazione si muoverebbe ancora nel framework universalistico inaugurato dall'Illuminismo. Responsabilità della filosofia sarebbe, quindi, quella di ritradurre i valori universalistici dell'illuminismo nel mondo globalizzato. Filosofi, pur dissimili, come Habermas e Derrida vengono accomunati proprio all'interno del compimento del "progetto (incompiuto) della modernità". Non discutiamo la liceità dell'accostamento, del resto acuto, tra il razionalismo critico habermasiano ed il decostruzionismo derridaiano. Ciò che nell'approccio non convince è il presupposto: il postulato secondo il quale l'Illuminismo sarebbe ancora il nostro orizzonte di senso, contro cui combatte il terrorismo internazionale, nel tentativo di frantumarlo, per affermare i suoi valori teocratici. L'evidenza storico-culturale ci dice, all'opposto, che l'ideale illuministico è precipitato in crisi per ragioni fisiologiche e sotto l'urto di "pressioni interne"; non già a fronte di attacchi di "nemici esterni". Inoltre, proprio la razionalità illuministica non è disgiunta da dosi di autoritarismo non sempre illuminato; come già Kant, Hegel, Marx, la "teoria critica" e le ricerche post-strutturaliste di Foucault, per richiamare solo alcuni eminenti esempi, ci hanno ben mostrato. Ma non è questo il luogo, per discutere partitamente tali tematiche.

3. Simbolo e guerra

L'agonia degli universali e dei fondamenti, tra fine Ottocento e inizio Novecento, segnala la crisi incontrovertibile tanto della razionalità illuministica e post-illuministica quanto della "ragione metafisica" e della calcolabilità misurante della rivoluzione scientifica e politica della modernità. È, questo, un percorso critico principiato con Nietzsche e continuato da Heidegger e che Wittgenstein, negli anni Cinquanta del secolo scorso, installa nel cuore stesso del linguaggio, ben prima del proliferare delle filosofie post-moderne. Del resto, all'alba del XX secolo, il campo scientifico e quello sociologico si qualificano rispettivamente con la "teoria della relatività" di Einstein e il "politeismo dei valori" di Weber.

Il concetto di universale cessa di essere depositario di una plusvalenza semantica assoluta, valida per tutti. I valori sussistono come portatori di universali determinati storicamente: essi, cioè, sono particolari universalizzati.

Il dialogo, dunque, non può attecchire *sui* valori; bensì *tra* i valori. Ogni valore è un universale, entro il cui campo è impossibile che si dia il pieno riconoscimento dell'Altro: in realtà, come ci ha ben mostrato Jung, ogni valore esige per sé - e solo per sé - il *prevalere*. L'universale è il perimetro del simile e nella sua arena soltanto i simili comunicano. I non-simili o sono assimilati, oppure emarginati, rimossi, subordinati e incatenati. Il dialogo, allora, è *conflitto di valori*, sempre e invariabilmente segno e testimonianza di contraddizione. Il conflitto di valori come forma del dialogo deve obbligatoriamente allignare su una simbolica decentrata che, non limitandosi a rompere con l'universalismo, prende commiato dallo stesso pensiero della differenza, a misura in cui rimane prigioniero entro le spirali di un logos costruito simmetricamente all'identità⁹.

⁹ Si veda, sull'argomento e in generale, il recente e bellissimo libro di G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia della globalizzazione*, Bollati Boringhieri, 2003. Sull'esigenza di *sporgere dal differente* per entrare in

Questo snodo dell'argomentare ci impone di riprendere in esame il simbolo e la sua natura.

Per definizione, il simbolo è altro dal testo, anche nel senso che viene prima e rimane nascosto dal testo.¹⁰ E tuttavia, non è assimilabile ad un pre-testo. Un pre-testo rimane, sì, un universo simbolico; ma è troppo imparentato ed imparentabile col mito e con la religione. Dal nostro punto di vista, il simbolo precede il mitico ed il religioso, pur rimanendo fermo che mito e religione siano prevalentemente dimensioni simboliche.

Le ragioni della primarietà del simbolo stanno proprio nella sua non-testualità e non testualizzazione. Ed è, per questo, che esso parla e dice sempre della *nascita* che è sempre il *prima* della parola. La nascita, più propriamente, è l'*ante-parola*; mai l'*anti-parola*. In quanto tempo e luogo delle origini, il simbolo è terra nascosta al logos. Come ben sapevano Nietzsche e Jung (e ben ci ricorda Galimberti), non solo il logos non può, non sa e non vuole dire il simbolo; ma lo occulta recisamente. La genealogia deve fare immancabilmente i conti con il simbolo; nel contempo, è impossibilitata, in quanto logos, a dirlo.

Sta qui il vulnus interno che divora le più nobili intenzioni genealogiche, da Nietzsche a Foucault fino al pensiero della differenza.

Il simbolo è un concerto di figure misteriose e qualche volta altere, un ricamo di segnali reconditi e allegorie complesse in continuo rifacimento che non sono testualmente costruibili e nemmeno decostruibili. L'*evocazione*, non già la *testualizzazione*, è la cifra più propria del simbolo. Solo un testo evocativo può avvicinarsi al simbolo, sperando di lambirne le suggestioni. Ma un testo evocativo è, per la precisione, un testo *emotivo*: cioè, un testo che si lascia afferra-

contatto e vedere *la differenza*, cfr. altresì le acute osservazioni svolte da U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano: Feltrinelli, 2001.

¹⁰ Come, rifacendosi a Nietzsche e soprattutto a Jung, ci mostra con profondità e finezza U. Galimberti, *op. cit.*

re dalla materia che tratta, fino a diventarne il medium. Lasciarsi prendere dal simbolo, per diventarne il medium, significa lasciarlo parlare, in tutte le declinazioni possibili. Farlo parlare, significa farsi interrogare. Il testo evocativo che si fa medium del simbolo rompe l'imperialismo del logos, per la precisa ragione che lascia parlare la nascita che precede la parola. Questa nascita ora ci interroga come atto primordiale e, insieme, complesso, spiazzando e decentrando tutti i nostri interrogativi.

Le nostre domande sono sempre domande sulle origini, perché abbiamo sempre sete di nascita e sempre vogliamo titanicamente conformarla e confermarla intorno ai nostri disegni e progetti di potere. Il nostro domandare è viziato in radice dallo sfrenamento della volontà di potenza. Il simbolo spiazza il nostro smisurato imperio di comando, con la potenza del suo carico di senso, a cui cerchiamo di sfuggire, razionalizzandolo e domandolo con le nostre domande. Ecco che, quindi, accade che chi produce paura e insicurezza domina e governa sugli impauriti e sugli insicuri. Il logos del potere qui anticipa gli interrogativi del simbolo, trasformando in inquietudine il suo complesso portato di senso. Anche per questo il potere reca con sé e in sé un ineliminabile e in-sopportabile umore mortuario.

Dire il simbolo è impossibile. Quello che resta da fare è mettersi nelle condizioni di lasciarsi interrogare e far scorrere le sue domande, fluendo in esse. Nel flusso delle domande del simbolo la nostalgia della nascita, che ci afferra dal cuore alla gola, può specchiarsi nella sua paura narcisistica.

Abbiamo sempre inteso il tempo ed luogo delle origini come il tempo ed il luogo dell'incontaminato e della perfezione. Così non è. Il simbolo ci dice che niente come la nascita è plasmato con lava tellurica. Niente è incontaminato, nemmeno la nascita è perfetta; non per questo, tutto è perduto ed è perdizione. La nascita medesima è armonia spezzata. L'amore stesso nasce da armonie che si spezzano. E si spezzano, perché si cercano e cercano un livello di intimità più penetrante.

Il simbolo, con i suoi interrogativi, si divincola dalle cate-

ne del logos e ci riconduce alla profonda unità del cosmo. Ma se ben ascoltiamo le sue domande, ci affranchiamo anche dai grandi miti delle narrazioni e delle fondazioni, le quali ci hanno sempre descritto un universo primordiale pacificato, in cui l'effrazione inqualificabile si origina con l'azione peccaminosa dell'uomo. Cosmo è anche, se non soprattutto, cosmicità delle differenze, delle contrazioni e delle scomposizioni. Una unità cosmica è una unità di conflitti cosmici. Il logos, con le sue restrizioni concettuali ed esistenziali, è incapace di pensare, dire e sostenere questa cosmicità. Per essere, si separa dal cosmo, creandone uno di seconda natura e qualificandolo come interamente umano. Il cosmo di cui ci parla il logos è il cosmo dei soli umani. E nemmeno il cosmo di tutti gli umani, ma solo degli umani simili. Il *comune* del logos è la negazione del cosmo. Il *comune* è, invece, compresenza di Io e Altro: mentre il logos ci allontana e separa dall'Altro, il simbolo ci riavvicina e riconduce all'Altro che è dentro e fuori di noi.¹¹

Su questo scarto originario, la ricerca filosofica moderna ha costruito l'estraneità umana al cosmo e del cosmo all'uomo; a partire, perlomeno, da "I Pensieri" di B. Pascal (1657-1662). Una estraneità specificamente fondata sull'impossibilità di conoscere ed essere conosciuti nell'ignoto e dall'ignoto che, già in questo inizio speculativo, è costruita come maschera ostile, minaccia proveniente dall'assenza e dall'assente, insostenibile pressione psicologica di mondi ed entità alieni. Il sentimento di solitudine cosmica finisce con l'avvolgere l'esperienza umana: si fa lamento disperato nella poesia eccelsa di Leopardi e sdilinquinamento tecnico dei sentimenti e degli affetti nei vari codici di dominio approntati dal logos. La tecnicità dei sentimenti e degli affetti dovrebbe valere come immunizzazione dalle minacce, dalle paure e dal rischio.

È, così, che il logos tenta di mettersi al riparo dal simbo-

¹¹ Le considerazioni sui temi dell'"essere" e dell'"Altro" qui, come altrove nel testo, semplicemente enunciate poggiano sulle argomentazioni svolte nel secondo capitolo.

lo, costruendovi intorno una serie interminabile di figure paniche e antagoniste. Si consuma qui il disprezzo estremo del logos per il simbolo. In realtà, la messa in cattività del simbolo operata dal logos è l'inconfessabile condanna alla schiavitù che il logos eleva contro se stesso, a misura in cui si riduce a macchina di dominio.

L'immunizzazione cercata è, di fatto, una dichiarazione di belligeranza, avverso il nemico simbolico e gli avversari, di volta in volta, evocati e avvisati. La volontà di potenza del logos non è niente di diverso dall'auto-isolamento imperiale. Ecco perché scatta e trascorre in guerra e risoluzione autoritaria del conflitto interno, con ciclica e tragica puntualità. Da questo punto di vista, è tanto vero che la guerra non è la mera continuazione della politica con altri mezzi, quanto evidente che una delle strade maestre lungo le quali è andata procedendo la storia dell'umanità è stata proprio da essa apprestata. Ma la guerra non elimina la minaccia; la perpetua all'infinito, perché è in essa che trova la sua giustificazione permanente. Mentre possiamo dire che la guerra sia regolata dalla minaccia, non possiamo assolutamente affermare che la guerra regoli la minaccia. Sarebbe un'ipocrisia: l'ennesima. La guerra eleva la minaccia al suo zenit, dal quale non intende discendere e sul quale costruisce e allarga il suo imperio. Così stando le cose, essa non è atto estremo o finale; bensì regolarità del logos, fino a che il simbolico sarà incatenato.

Ora, soprattutto nella guerra, il logos può rivestire i panni della razionalità politica o teologica; oppure, più spesso, quelli di una razionalità mista politico-teologica.

Ma, anche nel caso di una razionalità a matrice teologica, la guerra rimane un evento che, tra le sue basi motivazionali, prevede la servitù della cosmicità creativa del simbolo. Da questa cattività e dallo scatenamento dell'azione bellica, soprattutto in epoca moderna e contemporanea, discende la simbolica della belligeranza che, nel percorso che ha condotto al secondo conflitto mondiale, si è declinata come *democrazia della morte*, come con efficacia tremenda ebbe a

dire E. Jünger.¹² La guerra impianta una simbolica che ruota intorno ad essa. È, così, che può rappresentarsi come continuazione della minaccia. Ed è, perciò, che si regge sulla minaccia: la riproduce all'infinito; pena il suo eclissarsi.

Ma, oggi, la simbolica della guerra si declina in termini ancora più spaventevoli di quelli della democrazia della morte.

Ogni guerra ha avuto il suo vocabolario linguistico che, a sua volta, è strutturato da un complesso di simboli che, a sua volta, ordisce una trama emotiva e assiologica che, a sua volta, funge come selettore di identificazione e mobilitazione. Il fenomeno ha avuto coniugazioni di massa a partire dal primo conflitto mondiale. Se consideriamo la guerra come la risultante e, insieme, la causa rigeneratrice di questa intricata serie di codificazioni simboliche, dobbiamo inventariarla non solo dal punto di vista *ideologico*, ma anche e soprattutto da quello *escatologico*. In quanto stratificazione ideologica, essa è *elemento primo*; in quanto struttura escatologica, è *elemento ultimo*.

Ciò ci fa dire che la guerra è sempre - ed insieme - "elemento primo" ed "elemento ultimo". Perciò, la guerra produce guerra ed anche la pace produce guerra.

L'escatologia della guerra non si racchiude nella trascendenza del contingente; ancora di più, chiama in causa il sostrato assiologico che la motiva e pone in circolazione. In ogni escatologia è insito un giudizio di valore assoluto: un *giudizio ultimo*. La guerra, secondo quest'ottica di ragionamento, è anche una apocalittica. Più prende il sopravvento il suo lato escatologico e più essa tende a somigliare ad un'apocalisse salvifica, dal cui punto zero dovrebbe riprendere inizio la catarsi palingenetica dell'umanità.¹³ L'ideologia della

¹² E. Jünger, "La mobilitazione totale", *Il Mulino*, 5, 1985 (ma 1930): 753-770.

¹³ Per una ricognizione sfaccettata degli aspetti ideologici ed escatologici insiti nella guerra, con particolare riguardo al primo conflitto mondiale, cfr. l'eccellente AA.VV., *Ideologia della guerra. Temi e problemi* (a cura di F. Masini), Napoli: Bibliopolis, 1987.

guerra è, in un certo senso, una subordinata della guerra come evento escatologico. Ecco perché i combattenti del proprio esercito sono trasvalutati nella figura dell'eroe assoluto; mentre il nemico è progressivamente sublimato come figura del male assoluto. Qui si fronteggiano figure disincarnate che si incaricano di mettere in scena la derealizzazione assoluta della vita e del mondo, a partire dalla vita dell'Altro e dell'altro dal mondo.

Le guerre globali che tengono sotto assedio il nostro presente trovano preformata la storia e le combinazioni mutevoli dell'ideologia e dell'escatologia della guerra che siamo venuti descrivendo. Riducono questa storia a linguaggio comune e ora lo planetarizzano come iper-discorso. In questa forma, insieme spettrale e invasiva, la guerra si trova ipertestualizzata. Possiamo dire: nella globalizzazione il *preformato* della guerra diviene il *performativo*. La guerra rende ora *eseguibile* il mondo, ridotto ad un mero iper-file. Non, certo, a caso, la tecnica militare di generazione tradizionale si incastra perfettamente con la tecnologia elettronica e telematica di generazione ultima. Nella testualizzazione e militarizzazione del simbolo si misura lo scempio che su esso la guerra globale consuma, oltre tutti i limiti finora pensati ed esperiti.

I risvolti più allarmanti, tuttavia, non stanno nella, pur tremenda, espansione della tecnica quale forza di proiezione del Sé e demolizione dell'Altro. È su un altro versante che si insediano gli esiti più destrutturanti: la trasformazione della guerra in *regolatore universale*.¹⁴ La simbolica della guerra qui destituisce il simbolo e si insedia al suo posto. Su un pi-

¹⁴ Per un'analisi ravvicinata della problematica, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, "La guerra come regolatore universale. La *seconda* guerra del Golfo e la *prima* guerra preventiva", *Società e conflitto*, 27/28, 2003; anche la categoria di "sovranità-mondo", più avanti richiamata, è stata elaborata in tale lavoro, in part. nel § 4. In seguito, il testo è stato inserito in A. Chiocchi, *Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 2004, di cui costituisce il cap. 3.

ano retro e sottostante, interviene un processo, se possibile, ancora più destabilizzante: la trasfigurazione totale della realtà che, da puro e semplice spettacolo fruibile languidamente, diviene *finzione terrificata* autoriproducibile che si incardina sulla belligeranza. La belligeranza è qui simbolicamente agita come:

- a) minaccia esponenzialmente crescente contro il nemico reale e potenziale;
- b) rassicurazione esponenzialmente crescente del proprio schieramento: di quello direttamente in armi e, ancora di più, di quello civile che si intende mobilitare alla causa;
- c) attrazione esponenzialmente crescente delle forze neutre o indecise.

A questo stadio, la paura che si regge sulla paura ed il potere che si regge sulla paura celebrano il loro trionfo. Il potere, disincarnata la realtà, celebra la sua apoteosi come complessa *funzione di finzioni*. I soggetti in carne ed ossa, i problemi vivi e reali non esistono: sono, ormai, ridotti a variabili di funzioni e di finzioni. Ecco perché il valore della vita umana non è stato mai così basso come nell'epoca attuale. Una vita che non rientra nel calcolo delle funzioni e delle finzioni del potere non ha alcun valore. Ecco perché i decisori della simulazione diventano i commutatori della realtà in finzione: potremmo meglio definirli come funzionari della finzione. Siamo ben al di là della *banalità del male*, pur profondamente e accuratamente denunciata da Hannah Arendt.¹⁵

Nel teatro cosmico della belligeranza il male non è più dissolvenza banale, senza cuore, senza anima e senza dignità, a misura in cui tenta disperatamente di sottrarsi ad ogni sfera di responsabilità. Si fa, invece, proterva comunicazione di morte, alla cui responsabilità non si sottrae, ma che, anzi, assume in tutte le forme simboliche e comunicative essenziali.

¹⁵ Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano: Feltrinelli, 2001.

Si prendano come esempio le prigioni di Guantanamo, le torture sistematiche perpetrate in Iraq dalle truppe anglo-americane o le "esecuzione mirate" e l'eccidio di civili portati metodicamente avanti dal governo israeliano. Ebbene, qui la morte dell'Altro è celebrata come trofeo e come necessità imperiosa, di cui si assume la piena responsabilità.¹⁶ Sulla questione della tortura, Bush non si è limitato tanto a difendere Rumsfeld; in realtà, ha tenuto a ben valorizzare il lavoro di morte lì eseguito dagli Usa. Sharon e gran parte del mondo politico israeliano, per parte loro, si dichiarano pubblicamente responsabili del genocidio del popolo palestinese, ritenendolo un obiettivo cruciale nella loro strategia di potere.

Sul fronte opposto, dall'attentato alla Twin Towers a quello di Madrid, dagli "attentati-kamikaze" contro civili in Israele (e nel mondo) alla decapitazione, con lugubre sfoggio mediatico, degli ostaggi in Iraq e nell'area arabica, fino allo scempio dei resti mortali dei caduti (in Palestina e in Iraq), v'è una eguale e contraria celebrazione di furore simbolico. Anche qui la morte dell'Altro è ritenuta l'unica via di salvezza. Ed è in funzione di questa salvezza che viene assunta la responsabilità pubblica di quelle morti, come di quelle future promesse.

Ad ambedue i fronti della guerra totale, non ci si sottrae al male; lo si è a tal punto interiorizzato da ritenerlo il *bene*. Il bene del Sé è qui esattamente il male dell'Altro. Prima ancora di agire *per* il Sé, si agisce *contro* l'Altro. Il male si responsabilizza come portatore necessario del bene. Perciò, non è più banale. Tutti i decisori in questione si ritengono innocenti: colpevole è solo e sempre il nemico. Per E-

¹⁶ La semplice ammissione fatta dai militari anglo-americani ai rappresentanti della Croce Rossa Internazionale, in visita alle prigioni irachene, che il regime detentivo disumano riscontrato era previsto dalla "procedura" vale come una inequivocabile assunzione di responsabilità. Se la tortura diviene procedura, è chiaro che è "regola di trattamento" dei prigionieri. Ammettere di averla proceduralizzata, significa attribuirsi la pubblica responsabilità.

chmann, invece, responsabili sono esclusivamente le gerarchie superiori, ai cui ordini non ci può sottrarre. Eichmann, per salvarsi, elude il problema e lo trasferisce, proiettandolo in sfere di cui disconosce qualsivoglia paternità.

L'assunzione della responsabilità, nella guerra globale, attiva contestualmente un processo di transfert: fa slittare il male verso l'Altro categorizzato come nemico. Alla base opera quel processo, prima descritto, che riduce al proprio simile il campo dell'umanità. Il dissimile è concettualizzato come il nemico ed il male assoluto, proprio in ragione della sua (presunta) non appartenenza al campo umano. Il dissimile e l'altero, in quanto tali, sono ritenuti espressione di *subumanità e/o controumanità*. In tutte e due i casi, costituiscono delle radici velenose da estirpare. Più ancora degli indubitabili interessi economici, strategici e geopolitici, sono questi archetipi profondi e questi codici simbolici a motivare alla guerra assoluta. Non casualmente, è questo *immoralismo escatologico* che i poteri globali tentano furiosamente di azionare, per costruirsi intorno un consenso planetario. Non sempre vi riescono. Anzi, incontrano crescenti difficoltà; ma non demordono. La pulsione di morte che li divora non li abbandona: fuori dalla logica della morte, per loro v'è la morte. La violenza su corpi inermi e il supplizio dei sentimenti trovano in questo centro cancerogeno uno dei loro massimi punti di motivazione ed implementazione.

Se ogni guerra è una catena, la guerra globale è una catena globale, per il corpo, la mente e l'anima.

4. Sacro e profano

La guerra globale, più che una "guerra giusta", è una *guerra santa*. Ma "santa" in un senso completamente nuovo. Non in quello approssimato dall'escatologia religiosa della lotta contro i non-credenti; motivo successivamente ripreso dal nazionalismo reazionario, soprattutto tedesco di Otto-

cento e inizio Novecento.¹⁷ È opportuno ricordare che, semanticamente, in tale paradigma non credente non significa "senza fede"; ma, più propriamente, professante una "fede diversa". Nella sequenza che va dalla secolarizzazione alla globalizzazione, passando per la complessità sociale, la fede ed il sacro si mondanizzano e, per converso, il mondano si sacralizza. Da una parte, assistiamo ad una commistione crescente tra poteri religiosi e poteri mondani; dall'altra, nuove e profane figure vengono ammantate di aurea religiosità. Così, dalla sacralità del 'politico' barocco trascorriamo alla sacralità del mercato, della finanza e del calcolo di potenza. La nuova "guerra santa" non è più combattuta tra luce e tenebra, verità e menzogna, Dio e Satana; bensì tra teocrazia del mercato¹⁸ e teocrazia allo stato puro, tra teocrazia della performance democratica e teocrazia dell'atto incorrotto. Perciò, la Chiesa Cattolica si trova a mal partito in tale contesa, stretta in una morsa da cui non riesce a svincolarsi. Ondeggia tra il sostegno alle "guerre umanitarie", ogni volta che coniugano o ripristinano la logica di potere dei suoi propri valori confessionali, e la sconfitta delle guerre autocentrate sulla teocrazia del mercato.

La "guerra santa", oggi, non si pone come una "guerra di religione" e nemmeno come uno "scontro tra civiltà". Religione e potere sono talmente integrati da rendere obsoleta una "guerra di religione". Nell'intercampo della globalizza-

¹⁷ Sull'argomento, si rinvia alle puntuali osservazioni di M. Mengens, "Idea di patria e coscienza di popolo nelle poesie di guerra dal 1817 al 1914" in AA.VV., *Ideologia della guerra*, cit.

¹⁸ Già Marx aveva qualificato l'oro come il "dio delle merci" [*Il Capitale*, Libro I, cap. 1, Torino: Einaudi, (1975)]. Nella globalizzazione, il mercato mondiale è assunto quale centro teocratico di regolazione del flusso non solo delle merci, ma delle informazioni, delle comunicazioni e delle stesse migrazioni umane. Le culture e i paradigmi politico-economici dominanti lo hanno trasformato in un vero e proprio feticcio. Nelle teorie e prassi che ne discendono, più che nel marxiano feticismo delle merci (*Il Capitale*, Libro I), ci imbattiamo nella teologizzazione del mercato come autorità somma, in una combinazione perfetta di sacralizzazione e secolarizzazione.

zione, a loro volta, le civiltà appaiono talmente contaminate che alcun scontro è tra loro ipotizzabile. Ciò che nella cronaca e nella comunicazione spicciola compare come "guerra di religione" o "scontro di civiltà" non è che uno specchio deformato, ammaliante e ingannevole nei suoi splendori e nelle sue miserie. Nello spazio/tempo globale, sacro e profano frullano/e sono frullati dalle medesime relazioni di potere. Non v'è più distinzione tra sovrano e sovranità, nel senso che la sacralità della sovranità si pone ora come corpo del potere sovrano. Il sacro ed il profano coabitano nello stesso corpo, definitivamente oltre ogni residua forma di conflitto. Prende vita e si anima mostruosamente una *sovranità amalgama*, incarnazione perfetta di un potere sublimamente orrido. Un potere non più dimidiato come il Centauro e nemmeno organologico come il Leviatano; anche qui registriamo il definitivo superamento del "momento machiavelliano" e la rottura del "cristallo di Hobbes". Qui il sovrano si caratterizza anche come "salvatore", guerriero e dispensatore della protezione del mondo, nella stessa misura in cui il sacro si immanentizza nel controllo assoluto del contingente. Non v'è più spazio di mezzo tra sacro e profano: vivente e non-vivente stanno sempre nello spazio/tempo globale, colonizzato da figure, fenomenologie e relazioni di potere miste che hanno, ormai, incorporato tanto i saperi profani che le ritualità del sacro.

Il sacralizzarsi del profano ed il profanarsi del sacro dettano le regole e costituiscono le mosse della guerra totale come "guerra santa". Non una religione contro l'altra, non una civiltà contro l'altra; bensì apparati mondano-sacrali che si contendono il possesso del mondo, in nome della teocrazia del denaro o della teocrazia dell'atto puro. Ma qui, come ancora nella geniale ricognizione di Benjamin intorno al "dramma barocco", il sovrano è ancora primo rappresentante della storia e, per questo, facultizzato a incarnarla e rappresentarla, tenendola in mano così come tiene lo scettro?¹⁹

¹⁹ W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino: Einaudi, (1980): 44,

Uno dei portati più rilevanti della commistione di sacro e profano, di cui stiamo argomentando, è che la sovranità non può più elevarsi come garanzia di rappresentazione. Allora, si inabissa in un movimento di trasfigurazione totale della storia. Il sovrano, nella globalizzazione, disfa la storia, anziché rappresentarla. La sacralità che gli è ora intrinseca lo aiuta in questo tentativo estremo. Ma, forse, possiamo essere ancora più precisi: la sacralità immanente ai poteri globali fa sì che ora essi si *autorappresentino* al di sopra della storia, dissolvendone l'architettura mossa. La sovranità qui non si pone più come rappresentanza e rappresentazione; cerca, invece, di farsi immediatamente storia, linearizzandola in un movimento di dissoluzione/sostituzione. Il sovrano qui, più che tenerla in mano, *ingabbia* la storia. Il problema della sua rappresentazione diviene, così, un anacronismo concettuale. La teologia classica è qui sconfitta, esattamente come essa aveva sconfitto l'idea e la prassi dell'intangibilità della sovranità. Ci troviamo, di nuovo, ad un passaggio che capovolge la tradizione e ne riscrive la simbolica e la semantica.

Siamo, così, pervenuti ad una confluenza teorica decisiva e vertiginosa, ben esemplificata dalle figure di C. Schmitt e di W. Benjamin che, nell'opera che abbiamo appena richiamato, si rifà esplicitamente alla teoria schmittiana della sovranità.²⁰ Se lì la sovranità è decisione sullo e nello stato di eccezione, la sovranità *ora e qui* è immediatezza della catastrofe. Catastrofica non è la situazione d'eccezione, ma la sovranità. Nel senso assai preciso che ora essa esalta e, insieme, catastrofa il continuum storico, forzandolo e violandolo, per catturarlo e costringerlo nelle orbite che tenta di sovrimprimergli da *fuori* ('politico') e da *dentro* (simbolo e cultura). Ciò ben al di là di qualunque costituzione materiale

47.

²⁰ Per la precisione, Benjamin rinvia alla schmittiana "Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità", poi in *Categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna: Il Mulino, (1972): 27-86. I riferimenti benjaminiani a quest'opera di Schmitt (del 1922) si trovano alle pp. 48 ss.

e formale. Nasce qui la figura inedita del sovrano senza costituzione.²¹ Figura niente affatto assimilabile al monarca assoluto, la cui sembianza esprimeva la rappresentazione della storia; e nemmeno alla teocrazia papale, la cui sembianza intendeva essere espressione diretta dell'escatologica della storia.

Il sacro, ora, non promana più dal contatto col divino; ma direttamente dall'essenza della sovranità. La metamorfosi è la scaltra depositaria di una astuzia simbolica e, insieme, filosofica, a misura in cui recide e rimuove il rischio comportato dal contatto con Dio, quale "completamente altro" dall'umano. Il sovrano, incorporando in sé il sacro, non è più l'estremo soggetto del rischio. Anzi, si proietta come comando sul rischio. Fuori dalla sovranità, qui, il soggetto è arrischiato e si arrischia. E dunque: il rischio viene estirpato, misurato e governato solo attraverso il contatto con la sovranità.

Essa si erge come una deità mondana che ha immanentizzato il sacro e trascendentalizzato il profano. La separatezza del sacro è, così, superata.

Adesso il sacro profanato è vicino; ma resta superiore. La sovranità è ora proprio la sacralità profanata vicina e, insieme, mondanamente superiore. Ecco perché la *sovranità-mondo* non ha più bisogno di servirsi di caste separate (sacerdoti e simili) e di luoghi di culto separati (templi e simili).

La sovranità resta una forza impersonale terribile; ma ora perde tutti i suoi residui attributi soprannaturali, per farsi interamente e tremendamente sacralità terrena. L'impuro, conseguentemente, non attiene più alla rottura della sfe-

²¹ Questa linea di ricerca si basa sull'analisi condotta in A. Chiocchi, "Prigionieri della guerra. La geopolitica universalistica", *Focus on line*, 22-23, 2003; in part. il § 2. Successivamente il lavoro è confluito in A. Chiocchi, "Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI", cit., di cui costituisce il cap. 4. Per tutti i discorsi correlati sul carattere di dismisura della sovranità, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Dismissione. Poteri, conflitto, globalizzazione*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 2002.

ra del sacro; quanto, piuttosto, si riferisce alla invalidazione o mancata validazione della sacralità della sovranità. Con ciò, esso cessa di essere l'*altro del sacro*, per divenire compiutamente l'*altro della sovranità*. Fuori dal proprio comando, la sovranità non vede che nemici impuri. La teoria della sovranità del pensiero politico moderno, nei vari passaggi e mutamenti di forma resi necessari dalla riproduzione delle logiche del potere, non poteva che approdare a questo terminale di follia estrema.

Se il nesso sacro/profano non rinvia più ad una struttura oppositiva, ma ad una, invece, di tipo partecipativo, ne viene che il teatro e le dinamiche del conflitto culturale e sociale mutano radicalmente. Proprio perché ora la sovranità disloca solo entro le sue sfere relazioni di empatia attiva col potere, tutto ciò che rimane ad essa esterno viene classificato come estraneità non tollerabile. A tutto ciò che resta fuori dalla sovranità – che non è poco e nemmeno privo di interesse e valore ed è destinato a sicuri sviluppi di quantità e qualità – non resta che unirsi contro le pretese sovrane di dominio assoluto.

L'estrema profanazione del sacro rende possibile, per quanto difficile e complicata, l'organizzazione del *non-sovrano* e del *non-potere* contro la sovranità-mondo, fuori della quale si insediano ed espandono i territori e i soggetti della libertà. Tale possibilità squarcia il continuum della storia, al di là e ben oltre il *terrore* e la *paura*, riaprendo le opportunità e le occasioni stesse del vivente umano e non-umano. Ma di questo dovremo occuparci altrove.

5. Paura, minaccia e speranza

Ritorniamo alle figure/simbolo della paura e del terrore che s'accompagnano all'idea e alla prassi di sovranità; e della sovranità-mondo, in particolare. La situazione barocca appare chiara e ce lo ricorda Benjamin, ancora una volta

magnificamente: "Dove c'è scettro, c'è terrore"²². E qui il terrore consta esattamente nella paura di perdere lo scettro, o per una congiura o sotto l'incalzare di sedizioni. Si inseggiano a questo livello di profondità antropologica le ragioni che fanno del Principe l'incarnazione perfetta, se non eccelsa, dello spirito melanconico. L'"uomo melanconico", fin dalle definizioni teoriche aristoteliche, è la personalità dualistica per eccellenza: carattere scisso e irrisolto tra genialità e cupezza, creatività e autodissoluzione, contemplazione e furia²³.

²² W. Benjamin, *op. cit.*, p. 143. L'espressione è di Gryphius e Benjamin la riporta, per sviluppare il suo discorso, assai profondo, sulla componente melanconica che caratterizza afflittivamente la figura del sovrano, partendo qualche pagina prima (p. 140) dalla "Melancholia I" di A. Dürer (1514). Inoltre, nella sua ricostruzione, Benjamin non omette di riferirsi ai "Pensieri" di B. Pascal (p. 142), in cui viene espressa la consapevolezza della malattia della meditazione che affligge l'esistenza, inclinandola verso uno status melanconico. È della complessa "esperienza melanconica" che Benjamin fornisce una penetrante descrizione, dalle prime definizioni aristoteliche all'alto Medioevo e fino all'epoca barocca (pp. 140-161). Non pare che Benjamin fosse a conoscenza dello scritto freudiano sulla melanconia, pubblicato per la prima volta in *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, n. 4, 1917. Rimane, però, da osservare che l'associazione freudiana della malinconia al lutto non rende il discorso attraente, da un punto di vista benjaminiano. La componente luttuosa precipita, in Freud, il melanconico nella "attesa delirante di una punizione" che diviene l'altra faccia della completa "perdita di interesse" per il mondo esterno. Nel profilo ripreso e ricategorizzato da Benjamin, invece, il melanconico non perde mai i suoi attributi positivi di "sovranità decisionale" e "creatività costruttiva", rimanendo prototipo della personalità scissa e dimidiata. Il saggio di Freud *Lutto e melanconia* si può trovare in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 115-134.

²³ Soccrono ancora le acute osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*. Sul punto, rimane ineludibile R. Klibansky-E. Panofski-F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino: Einaudi, 1983. Come è noto, i principali testi classici sulla melanconia sono: "Problemata XXX" attribuito ad Aristotele [trad. it. Aristotele, *La malinco-*

Ma, ora, la melanconia si trova ad essere, in gran parte, revisionata e riadattata dalla dialettica dei poteri globali. Dallo strato antropologico profondo della melanconia viene rimosso il terrore, rielaborato nei termini dell'esperienza della perdita. A sua volta, la perdita viene simbolicamente asportata, attraverso l'estensione onniglobale della presenza. Nello spazio/tempo globale, i poteri globali si fanno onnipresenti ed è attraverso l'onnipresenza che ricacciano indietro e sublimano la paura e la perdita che ora tentano di agire unicamente come minaccia verso l'esterno. Nelle architetture del mondo esterno i poteri globali passano, quindi, alla costruzione e ricostruzione del nemico, la cui distruzione funge da rilevatore immediato della loro propria dismisura. Diventati onnipresenti, incutono terrore che ora agiscono unilateralmente, non essendo più disponibili a subirlo passivamente.

Si trasformano, pertanto, in una macchina *ariflessiva* e *reattiva*. Ariflessiva, nel senso che viene in loro meno il pensiero e l'azione dell'autotrasformazione critica. Reattiva, nel senso che l'automodellazione avviene in loro prevalentemente per linee esterno/interno: gli input di comando diventano la risposta autoritaria agli output individuati come

nia dell'uomo di genio, Genova: Il Nuovo Melangolo, (1994)]; R. Burton, *Anatomia della melanconia*, Milano: Rizzoli, 1981 (ma 1621). Per studi più recenti, si rinvia indicativamente a: R. Wittkover, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Torino: Einaudi 1968; W. Lepeines, *Melanconia e società*, Napoli: Guida 1981; A. Brillì, (a cura di), *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982; J. Hillman, *Trame perdute*, Milano: Cortina, 1985; S. W. J. Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano: Guerini 1990; F. Rella, *Negli occhi di Vincent L'io nello specchio del mondo*, Milano: Feltrinelli, 1998; A. Mancini, *"Un dì si venne a me malinconia..."*. *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano: Angeli, 1998; P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna: il Mulino 1999; B. M. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma: Donzelli, 2001; R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano: Feltrinelli, 2003.

lacerazione o messa in crisi della dismisura sovrana.

Dalla paura alla minaccia: sta qui il passaggio chiave che la sovranità-mondo realizza a confronto della sovranità barocca. Detto in termini ancora più chiari: la paura interna (la detronizzazione) viene convertita in minaccia esterna (l'aggressione permanente). Per non avere più paura, i poteri minacciano e cercano di tenere in pugno il mondo sotto la spada dell'intimidazione. I minacciati sono ancora più intimoriti e arrischiati dei paurosi e degli insicuri normali. Alla normalità della paura e dell'incertezza si aggiunge il surplus dell'aggressione intimidatrice, dall'ambito simbolico a quello materiale. E tale surplus diviene status normale. Si delineano qui i contorni di una macchina di potere che riconduce invariabilmente la sua complessità e multiformità ad una struttura metapoietica espulsiva. In prima istanza, rileviamo l'espulsione di questa struttura antropomorfa profonda e la sua proiezione verso l'esterno, per farle mettere radice nel mondo. In seconda, registriamo l'espulsione del non conforme, dell'altero e del diverso da tale struttura che tenta di farsi mondo.

La struttura metapoietica dei poteri globali si rappresenta nei termini dell'*assolutamente significante*, declinando ciò che le è esterno come *assolutamente insignificante* e l'ostile come *assolutamente irrilevante*. La sovranità non è più afferrata dallo smodato desiderio barocco di rappresentare la storia; ora, totalmente prigioniera dei suoi deliri, cerca di sostituirsi alla storia, per proteggersi dalla paura e agire attivamente la minaccia.

Nell'epoca della riproduzione virtuale del reale e della riproduzione reale del virtuale, la sovranità-mondo coniuga la storia come catastrofe perenne. Se la sovranità barocca aveva provveduto a dichiarare l'irredimibilità dello spazio/tempo storico, votato e vocato all'immanenza assoluta dell'assoluta caducità,²⁴ la sovranità-mondo cerca dispera-

²⁴ Si leggano, in proposito, le profonde e struggenti osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*, pp.162-253. Osservazioni che, dedicate all'allegoria e al simbolo, sono giustamente ritenute la parte teoreticamente più feconda del

tamente di attribuire un senso alla esperienza del vuoto, tentando di surrogare l'assenza di trascendenza col pieno della sua presenza. Se già con la morte di Socrate e col barocco muore definitivamente la tragedia, per lasciar posto esclusivamente al dramma²⁵, ora è il dramma medesimo che si volatilizza nelle sembianze della guerra, della paura, della minaccia e del terrore. Il dramma lascia ora il posto ad un'apocalisse senza redenzione. Della dialettica apocalittica viene conservato il giudizio universalistico; ma da essa è risolutamente espunta qualunque possibilità di transito verso il trascendente. L'apocalisse ora si quotidianizza come firmamento nero imperforabile e invalicabile.

Quella in cui l'umanità si trova inabissata non è una tragedia (non v'è catarsi) e nemmeno un dramma (non v'è melanconia); ma un'apocalisse senza cuore e senza orizzonte. La perdita dell'orizzonte si incarna in una terra cosmica ed una sovranità-mondo che, internandosi in sé, riconoscono solo il loro proprio confine, perdendo irrimediabilmente tutti gli altri. Ma questa perdita è un tremendo atto di forza e, insieme, una devastante pratica di violenza simbolica: è l'*hybris* negativamente categorizzata dalla sapienza greca. Terra e sovranità senza limiti significano esattamente potenza e violenza sconfinata.

Niente può qui sconfinare, se non l'esercizio del potere e la sua violenza simbolica. Il momento escatologico, pur interno alla terra cosmica e alla sovranità-mondo, ripiega su se stesso e si implementa nei puri termini dell'auto-

saggio, con il tentativo benjaminiano di definire una "teoria della conoscenza" aconcettuale, basata sulla "conoscenza per visioni" a mezzo dell'allegoria. Teoria che ha costituito anche per noi un riferimento prezioso.

²⁵ Decisive risultano, ancora, le analisi di Benjamin richiamate nella nota precedente. Qui Benjamin si aggancia alle considerazioni genialmente svolte da F. Nietzsche: *La nascita della tragedia* e *La filosofia nell'età tragica dei Greci*, ambedue in *Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma: Newton Compton, (1993). Acute osservazioni, su questo campo problematico, sono articolate da G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo: Sellerio, 1980; in part., pp. 205-212.

espansione illimitata, subdolamente postasi come un immanente trascendentalizzato: cioè, come spazio/tempo infinito incontrollato e incontrollabile, non arginabile e inaggrabile. Allignano in questo sostrato simbolico-antropomorfo sia il paradigma della "fine della storia" (nelle sue varie declinazioni) che la teocrazia del mercato: tanto per fare solo due esempi macroscopici. Teoremi, questi, esemplificativi di un corollario ancora più esiziale: l'assoluta impossibilità ed inattività della ribellione. Il regime simbolico che dissolve in sé tutte le linee di confine trova giustificazione solamente alla sottomissione al comando ed al comando sulla sottomissione. Nuove forme di signoria e nuove forme di servitù si tengono strette in una danza lugubre.

Se il dramma mette in scena la storia che si mostra e avanza con la fisionomia allegorica della rovina,²⁶ la perdita dell'orizzonte trasforma il palcoscenico della storia in castrazione del simbolo. Siamo ora situati non al di qua e non al di là della bellezza, non prima e non dopo il sublime; bensì circondati da cataclismi simbolici, la cui multiversità di senso ci viene fatta ingoiare acriticamente, non senza averla prima metabolizzata socialmente come sostanza lineare, amorfa e inerte. Paura e minaccia diventano gli strumenti primari e, insieme, ultimativi di tale metabolizzazione: esse agiscono come elementari forze di distruzione/ricostruzione simbolica che serrano l'umanità in un cappio, esaltando la dismisura della sovranità. Le macerie contro cui imbattiamo e con le quali conviviamo vengono contrabbandate come fato necessario, destinalità incombente e irreparabile, in forza di cui è richiesta una dismisura sovrana ancora più sproporzionatamente grande. Come direbbe Benjamin, qui il simbolo riasorbe in sé gli esseri umani, anziché rinviare agli altri (esseri umani) e alla infinita varietà di significato e di senso della vita. È, questo, lo stile della sovranità-mondo. Stile che va al di là della benjaminiana secolarizzazione del tempo come "preciso presente".²⁷ No, qui il presente è globalizzato come

²⁶ W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 183-184 e *passim*.

²⁷ *Ibidem*, p. 204.

infinità: vale a dire, come tempo del continuum. Non è tempo puntuale: cioè, tempo della trasformazione. Piuttosto, compare come uniformità accelerata e, insieme, dilazionata come calendario dell'iterazione di processi simbolici disanimati.

La castrazione simbolica che abbiamo appena descritto è il compimento catastrofico della logica unilineare con cui le culture occidentali prevalenti (da Parmenide in avanti) hanno codificato e metabolizzato il simbolo quale contrassegno dell'Uno e negazione dell'Altro. Ma, come sin dal XVI secolo ben sapevano i Guaraní ed ha riscoperto Jung, il simbolo è "la terra dell'uno e dell'altro insieme".²⁸

Prendiamo, ora, "sul serio" i Guaraní, in una prospettiva di senso che si protende oltre il registro narrativo del discorso antropologico-psicoanalitico.

Assumiamo, in prima battuta, il simbolo come *terra*. Immediatamente, ci tocca precisare che esso non è la terra dell'uno *divisa* dalla terra dell'altro; meglio ancora, è terra *non divisa*, perché terra che *non divide*. Innanzitutto, non è divisa dal suo opposto: il *cielo*. Il simbolo, allora, è confluenza archetipica di terra e cielo, luce e tenebra, giorno e notte, contingente e orizzonte. L'ambito entro cui insiste è di tipo cosmico: nascono da qui la sua polisemia di senso e la sua irriducibilità alla semantica.

Ma possiamo, con ciò, dire che il simbolo sia altro dal *concetto*, il suo doppio, se non il suo opposto escludente? Se è vero che è la crisi del concetto a far scattare il valore euristico del simbolo, altrettanto certo è che il pieno dispiegamento del simbolo non certifica la morte del concetto. Piuttosto, ne doma la pretesa di onniscienza e onnipotenza, riconducendolo ad uno status di flessibilità normativa e fallacia epistemologica. Se il concetto non può più essere elevato come sovrano demiurgico dell'architettura della vita

²⁸ Sull'argomento, cfr. le bellissime pagine scritte da U. Galimberti, *op. cit.*; in part., pp. 13-32. Per la definizione junghiana del simbolo, oltre che all'opera appena citata di Galimberti, si rinvia, perlomeno, a C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Milano: CDE, 1990.

umana, ancor meno lo può essere il simbolo. Nella terra "dell'uno e dell'altro insieme" rientrano sia il concetto che il simbolo. Non fosse altro per l'evidenza che è, pur sempre, da una persistenza di tipo concettuale che deriva la necessità della giusta messa in valore del simbolo. Il concetto come "regno del noto" non è opponibile al simbolo come "regno dell'ignoto"; e viceversa. Per l'essenziale ragione che non è dato stabilire linee di confine certe tra noto e ignoto: noto e ignoto sono reciprocamente l'uno nell'altro e convivono nel medesimo intercampo. Il simbolo non rivendica per sé una funzione ontologica e nemmeno intende istituire un primato. Anzi, svolge un'operazione di detronizzazione della sovranità del concetto, di cui combatte l'onnipotenza e, insieme, lo spirito melanconico. La *desovranizzazione* del concetto operata dal simbolo non è che il processo primordiale, se non archetipico, dello spodestamento del Principe e del Leviatano che governano, prolungando la paura in minaccia. Simbolo e concetto riconquistano l'orizzonte l'uno e per l'altro: per il Sé e per l'Altro. Si giocano qui le possibilità della speranza di reagire alla melanconia, per uscire dal dispotismo dei segni e dei concetti che sta dietro, sotto e oltre la monopolizzazione del potere, comunque esercitata. Non rimane che lasciarsi andare alle infinite trame del simbolo e inventare nuovi linguaggi che si aprano in discorsi ed aprano i discorsi, nelle forme del dialogo e del conflitto di volta in volta inventate e mutate. Qui i linguaggi che si fanno discorsi e i discorsi che non cessano di aprirsi stanno sempre tra noto e ignoto. Ecco perché, in tale prospettiva, simbolo (polisemico) e concetto (desovranizzato) giocano un ruolo assieme e non sono contrapponibili.

Come minimo, quanto appena detto comporta l'esigenza di ripensare quella "crisi della ragione" assurta a leit-motiv del dibattito epistemologico e filosofico degli ultimi decenni del secolo scorso. Ripensare quel dibattito, per conservarne gli umori creativi, accomiatandosi, invece, da paradigmi che, forse, troppo sbrigativamente hanno attribuito al concetto in quanto tale un'azione tirannica, demolitiva degli impulsi vitali ed espropriatrice della conoscenza vera e auten-

tica.

Che la ragione non possa più valere come punto di riferimento privilegiato e orizzonte della vita umana e della stessa riflessione appare, ormai, un dato difficilmente controvertibile. Ma la crisi dei fondamenti e degli universali, a cui noi stessi abbiamo fatto positivo cenno, non comporta perciò stesso la vulnerazione delle facoltà razionali in quanto tali. Piuttosto, indica (questa volta, sì) la crisi della ragione speculativa, metafisica, calcolante, misurante e uniformatrice. Che queste siano le uniche modalità di esistenza della ragione è difficile a sostenersi. Con la crisi dei fondamenti e degli universali, si nebulizza non la ragione in quanto tale; bensì colano a picco i modelli di razionalità dominanti nella cultura occidentale, dall'antichità alla contemporaneità.

Su un versante per intero positivo, la "crisi della ragione" comporta la caduta euristica dei significati totalizzanti e del pensare e significare onninglobante.

Con il che entrano in fibrillazione tutte le equipollenti identità organicistiche. Non a caso, "crisi della ragione" e "crisi dell'identità" si richiamano indissolubilmente e ognuna funge come causale di sovralimentazione dello stato di sofferenza dell'altra. Ma la perdita di identità dei significati della ragione metafisica e misurante non comporta, di per sé, la caduta di tensione di tutti i significati e gli enunciati razionali possibili. E questo è già vero con Eraclito, i cui modelli di razionalità e conoscenza sono stati sterilizzati, a partire dalla "teoria delle idee" platonica e dalla metafisica aristotelica.

Ma chiediamoci: "Quando la ragione occidentale pensa la sua crisi?". Allorché - e in maniera alquanto sospetta - dall'abisso in cui è precipitata misura, con il proprio, il fallimento della sua "struttura originaria", la cui catastrofe era ineluttabile²⁹. Se questo è vero, qui si esprime non già la crisi della ragione in quanto tale; bensì lo scacco dell'itinerario

²⁹ Continuano a rimanere decisivi, sul punto, E. Severino, *La struttura originaria*, Milano: Adelphi, 1981; Id., *Essenza del nichilismo*, Milano: Adelphi, 1982.

rio trionfante della filosofia occidentale.

Parimenti, viene qui alla luce la debolezza intrinseca della "struttura originaria" di quell'itinerario. Ne viene che occorre deviare sia dalla "struttura originaria" che dall'impoverimento unilateralizzante che di essa è stato progressivamente perpetrato. Parlare in questi termini di "crisi della ragione" appare più corretto e, insieme, produttivo: non liquida la razionalità e nemmeno la esalta; ne ricerca, semplicemente, le forme vive accanto e all'interno di altre forme di vita. Siamo dentro il labirinto: non soltanto del simbolo, ma anche del concetto.

Se ci ritraiamo dall'esperienza coattiva della perdita dell'orizzonte, impattiamo frontalmente contro il labirinto dei concetti, dei simboli e delle pullulanti e proteiformi realtà dello spazio/tempo che abitiamo. Siamo di nuovo posti di fronte all'orizzonte. Riguardare l'orizzonte vuole propriamente dire tornare ad avere memoria del confine e del fatto elementare che viviamo sui e tra i confini. Una volta squarciata la corazza protettiva e intimidatrice che la foderà, ben presto, rileviamo che la globalizzazione è la gravitazione di un labirinto in espansione: confini che si squarciano, accavallano, intersecano, combinano, confliggono, scompongono, intrecciano ecc.. Vivere, abitare, comunicare e sperare significa essere gettati nel cosmo come forme gravitanti di questo labirinto di confini mobili. Del resto, ognuno di noi è mappa costitutiva di confini interni e si interpone relazionalmente e media socialmente come un *interconfinante*. La detronizzazione del sovrano e la desovranizzazione del concetto ci restituiscono alla memoria: cioè, ci riconsegnano alla esperienza interiore ed esteriore del confine. Ricostruiscono, quindi, il nostro rapporto di empatia con il dolore e la gioia che ci circondano, precedono e seguono. La caducità e l'inermità si scoprono in tutta la loro crudele insensatezza: figure e maschere del dominio. Riaffiorano ora gli infiniti possibili e gli infiniti confini: figure e metafore della libertà.

Nell'incontro e nella convivenza difficile tra il simbolo sovrabbondante (di senso) e il concetto desovranizzato, il flusso dell'esistere riprende e la vita ricomincia dalle sue possi-

bilità occultate e conculcate. Lo spazio/tempo riacquisisce le sue dimensioni simboliche, semantiche ed esistenziali. Il tempo chiuso si dischiude, per non essere più solo durata del dolore e dell'orrore; lo spazio globale perde il suo carattere onnivoro e ultimativo, per diventare topologia dei confini che intercomunicano senza invadenze. La speranza è il rientro nello spazio/tempo che ci è stato sottratto, per abitarlo. Rientrare nel mondo, per abitarlo, è esattamente lo sperare. Nel mondo si sta ora come abitanti; non più come entità senza un rilievo, un valore e un significato propri.

Ce lo indica già Eraclito: risvegliarsi è rientrare nell'universalità, nel tutto governato attraverso tutto. Ma per quanto cammino si possa fare, ci ammonisce ancora Eraclito, non si potranno mai raggiungere i confini dell'anima. La speranza è la ripresa del cammino dell'anima e della voce del cuore, dai punti/istanti più dolorosi della propria e dell'altrui vita e della vita del mondo. Essa è il risveglio del cammino.

6. Felicità, esilio e parola

Così definito il quadro di insieme, possiamo con maggiore puntualità affrontare alcune delle questioni più delicate fin qui sollevate e che, essenzialmente, trovano ancoraggio nei temi del dolore, del mito e della tecnica.

Per E. Severino, essere uomini significa essere *coscienti* del *dolore*.³⁰ E qui il dolore non compare tanto nella sua accezione fisiologica, quanto nei suoi attributi esistenziali. Il dolore, per gli umani, nasce dal carattere condizionato del loro essere. Si potrebbe dire: esso è intrinseco alla loro fragilità ed estrinsecato dalla loro limitatezza. Ma, ora, avere coscienza del dolore non significa affrancarsene: esso non è sradicabile dall'esistenza umana. Nelle società antiche, l'elaborazione del mito è stato lo strumento specificamente umano per l'elaborazione del dolore. Poiché il dolore è *irrimediabile*, la vita umana, nel suo primo vagito, si è costituita come *rimedio* al dolore. Le stratificazioni culturali ripro-

³⁰ E. Severino, *Tecnica e architettura*, Milano: Cortina, 2003, p. 25.

dotte da tutte le formazioni sociali dell'antichità non fanno altro che disegnare e innovare il repertorio dei rimedi posti al dolore. Per millenni, le forme della vita umana sono state, in gran parte, determinate dai modi con cui gli umani hanno rimediato al dolore.

A questo livello di profondità, con acume, Severino scorge una prima rilevante frattura nella storia della cultura occidentale: il passaggio dal mito alla filosofia.

Il mito pone in scena il carattere tragico della vita; la filosofia si incarica di occultarlo. L'occultamento del tragico (della vita) avviene attraverso la sua cacciata (dalla vita): la filosofia, soprattutto con Platone, si pone come la retta via che, attraverso la verità, conduce alla felicità. Con un'operazione di perfetto rovesciamento, verità e felicità rimpiazzano il dolore come attributi esistenziali della condizione umana. Di fronte al dolore, per vincerlo e ricacciarlo via, si erge il discorso giusto: la verità delle virtù che conducono alla felicità. Nella prospettiva aperta dalla filosofia platonica, la verità illumina e dà senso alla vita, strappandola dall'angoscia del dolore e dal sortilegio del male: diviene il mezzo che conduce al fine della felicità. Essa, cioè, guida gli umani verso la felicità.

La felicità, dunque, diventa il rimedio filosofico al dolore. Ma, come non manca di avvertire Severino, la verità come mezzo e guida del discorso filosofico è anche uno strumento tecnico: a ben vedere, è la *tecnica della verità* che guida e orienta il discorso della felicità. Solo dopo aver operato questo strappo originario, la tecnica può essere ritenuta il destino dell'Occidente. Possiamo anche dire che, in un certo senso, è la verità - l'illuminazione filosofica - ad aver tecnicizzato il mondo. Sembrano, perciò, unilaterali tutti quegli approcci che categorizzano il dualismo assoluto filosofico/tecnica.³¹ Il dominio assoluto della tecnica è stato insedia-

³¹ Sulla tecnica, oltre alle opere di E. Severino già richiamate, si rinvia al pregevole e assai profondo U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano: Feltrinelli, 2002.

to dal dominio assoluto dell'idea. Meglio ancora: l'ibridazione di filosofia e tecnica si è specificamente posta come rimedio *soppressivo* del dolore. Nascono anche da qui le sopravvalutazioni moderne e contemporanee intorno al farmaco come cura.

Con la scomparsa del tragico e del dramma viene, così, meno l'esperienza autentica e profonda del dolore. Per sciogliersi dalla stretta del dolore, gli umani si sono spinti nella braccia voraci della idea pura e della tecnicità perfetta. Rimosso il dolore dal loro orizzonte di aspettativa, si sono trovati, di colpo, precipitati negli incubi della vita quotidiana: dalla guerra di strada del medioevo alla guerra totale dell'attualità. Con la globalizzazione, questo processo di lunga lena mette in scena delle vere e proprie allucinazioni collettive. Rivolta alla tecnica la loro disperata invocazione di salvezza, gli umani si trovano da essa precipitati nel vortice del totalitarismo dell'implosione del senso.³² La tecnica è stata divinizzata e, proprio nella qualità di nuovo Dio, viene deputata della salvezza del mondo. Esattamente al contrario, la divinizzazione della tecnica edifica l'inferno sulla terra. Il senso implode; la tecnica esplode. Come già rileva Severino, teologia e tecnologia qui si incastrano perfettamente e, aggiungiamo, partoriscono dei mostri. La deificazione della tecnica è l'elevazione secolare della tecnologia alle forme del divino.

Il tentativo prometeico di guadagnare agli uomini la potenza della tecnicità assoluta degli dèi è la punta estrema verso cui ha potuto spingersi il sacrificio, di fronte al *dolore* del *non sapere* e del *non potere* degli umani. Il mito è questa narrazione tragica: dà voce e immagine all'impotenza della condizione umana e la rielabora, rendendola vivibile e

Non sempre il discorso di Galimberti converge con quello di Severino; come non sempre il nostro discorso converge con quello di Severino e quello di Galimberti. Per la sterminata bibliografia sul tema, si rinvia all'opera appena richiamata di U. Galimberti.

³² Sulla specificità di questo processo, cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, pp. 680-715.

riscattabile. In esso, il senso non implode; ma illumina e purifica. Grazie al mito, il dolore è attraversato dal riscatto. La messa in catene di Prometeo non significa l'onnipotenza del dolore e la sconfitta irrimediabile degli umani; piuttosto, segna il declino del titanismo del pensiero tragico. Dalla tragedia si aprono feritoie, per un pensiero ed una prassi che, fatto ritorno dagli dèi agli uomini, sappiano porre il cosmo al centro delle loro attenzioni. Il mito è anche una cosmogonia e, soprattutto per questo, ha aiutato gli umani a vivere nel e contro il dolore, elaborandolo come situazione ineludibile e problema irrisolvibile. È innegabile: come puntualmente colto da Jung, l'uomo del mito si è rivelato ben più saggio dell'uomo della tecnica.

Prometeo si stacca dalle tradizioni; agli occhi degli dèi, ciò costituisce la colpa estrema, poiché messa in discussione è la loro autorità suprema. Come dice Jung: in Prometeo, il più alto grado di coscienza di sé si traduce in colpa.³³

Come evitare la colpa, senza perdere in consapevolezza? Sta qui la domanda ricorrente, rispondendo alla quale fuoriusciamo dal mito, senza sconfinare nella tecnica della verità e nella verità della tecnica. Bene, questa domanda non bisogna mai smettere di porsi: si tratta di avviarsi oltre l'insana pretesa di trovare, per essa, risposte risolutive. Al fondo, è questo stesso domandare perenne a costituire le risposte mai definitive e sempre in farsi che spostano in avanti, all'indietro ed in profondità la vita degli umani. L'errore tragico di Prometeo e del pensare/agire titanico risiede nella presunzione che la consapevolezza estrema di sé sia la porta di accesso all'attingimento pieno delle facoltà del divi-

³³ C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Milano: CDE, (1991): 278. Non a caso, l'ostilità dei Titani (non solo di Prometeo) a Giove è celebrata come "introduzione" alla storia del genere umano, già nella tradizione Orfica: cfr. K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano: CDE, 1987, pp. 174-175; tutto il cap. XIII del libro è dedicato a "Prometeo e il genere umano", pp. 174-191. Sul mito di Prometeo, evidentemente, il riferimento primario rimane Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 105-146.

no. È, così, che egli cade nella colpa: pensare sé come dispensatore supremo del bene e l'umanità a immagine degli dèi. Così non era e non è. La generosità del sacrificio manca il suo scopo. La tragedia di Prometeo nasce da qui e qui si consuma e muore.

Il distacco dalle tradizioni non è la premessa per la scalata al cielo, in risalita e ridiscesa dall'Olimpo, allo scopo di deificare l'uomo e/o umanizzare il mondo; piuttosto, la mossa strategica che rende l'umanità partecipe, non già superiore, al vivente umano e non-umano. Le tradizioni vanno superate e conservate, in un incessante movimento di *critica e cura*: le origini, costantemente rimesse in questione, non vanno mai perdute; come mai smarriti vanno gli approdi storici del possibile, continuamente ricostruiti e riposizionati. L'origine si riannoda con la meta e, in questo movimento, è modificata essa stessa, perché incessantemente mutano e si riaprono tutti i tempi e gli spazi della vita. La tragedia di Prometeo è la metafora del naufragio di quel principio primo che si disloca contestualmente come principio ultimo, ponendosi come intrascendibile dell'esistente e sua regola di conformità.

Attraverso l'audacia di Prometeo e il suo tragico scacco, la simbolica e la semantica del mito si confessano e, in un qualche modo, svelano l'inconfessabile sete di dominio progettuale dell'esistente che forgia la volontà degli esseri umani. Da questo punto di vista, Prometeo è il padre diretto dell'"oltre-uomo" di Nietzsche; evidenza che testimonia quanto il filosofo tedesco, nonostante i suoi intenti, non sia riuscito ad affrancarsi del tutto dall'epos greco. La tecnica fattasi verità e la verità fattasi tecnica, invece, esercitano un potere di condizionamento assoluto sulla simbolica e la semantica. Nel paradigma prometeico il simbolo soffre, ma parla; in quello della tecnica, è ridotto alla condizione di ancella: tace e obbedisce. Su questo crinale, come ben ci avverte Severino, nella deificazione secolare della tecnologia si consuma una frattura ben più profonda di quella segnata dal passaggio dal mito alla filosofia: l'attribuzione alla tecnica del potere mitico della salvezza trasforma l'originaria *verità*

in *fede*.³⁴ Ma quella della fede è una condizione di *non verità*: emerge, così, il carattere di non verità di ciò che, pure, si intende salvare.³⁵ La fede rimanda, invariabilmente, alla potenza: cioè, alla non verità del potere. La tecnica come *scopo* che *realizza scopi* è il nuovo Dio; la pura e semplice realizzazione di scopi è il ritrovato che cancella il dolore e si pone come surrogato della felicità e delle virtù.

Secondo Severino, la tecnica porta a compimento il destino nichilista dell'Occidente, sospingendo verso l'apice e sublimandola quella dialettica originaria che, dal *Sofista* di Platone, continuamente fa scorrere tutte le "cose" dal niente verso l'essere e dall'essere verso il niente.³⁶ La tecnica è qui

³⁴ E. Severino, *op. ult. cit.*, p. 77. Il tema è toccato da Severino anche in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano: CDE, 1988, già nel primo capitolo che affronta, in termini critici, il tema dei "limiti dello sviluppo". Qui egli riconduce il concetto di *fede* alla nozione weberiana di "sopravvivenza dell'umanità", ritenuta (appunto) una "fede" che si scontra con altre "fedi" (pp. 24-25). Se tra "diritti uguali", come ben ci ha insegnato Marx, vince sempre il diritto del "più forte", nel conflitto tra fedi vince quella che ha più "forza" di persuasione e di colonizzazione. Il carattere di verità di una fede, fin dall'inizio, poggia sul potenziale di forza implicita che essa è in grado sprigionare. Riportiamo questo passaggio chiave di Severino: "In una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che fa decidere lo scontro tra le diverse fedi di cui quella dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile - giacché esse sono fedi, proprio perché non sono verità incontrovertibili -, ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo. Dove, come nella nostra civiltà, si crede che la scienza sia l'unica forma autentica di sapere, la fede più forte è quella nella cui maggiore forza si ha fede, E l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è appunto la fede nella cui maggior forza si ha fede e che quindi domina e conduce al tramonto ogni altra fede" (p. 25).

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Per una ricostruzione del quadro di insieme e delle linee di articolazione principali del pensiero di Severino, oltre alle opere già citate, si rinvia a: *Gli abitatori del tempo*, Roma: Armando, 1978; *Legge e caso*, Milano: Adelphi,

nichilismo estremo ed alienazione perfettamente compiuta. Ed alienazione del soggetto umano medesimo, dalla tecnica asservito. Niente più della tecnica riduce gli "enti" a *prodotti*: cioè, creati dal nulla e verso il nulla condotti. Niente più della tecnica riduce i soggetti stessi in "enti": cioè, in prodotti. L'intuizione di Severino è fondamentale, poiché ci consente di demistificare uno dei luoghi originari della metafisica occidentale, entro il cui ambito è l'essere medesimo ad essere forgiato e concepito come *téchne*; il che segna anche un importante spartiacque rispetto all'ontologia esistenziale di Heidegger.³⁷ Da questo tratto originario, aggiungiamo, promana il carattere violento dell'ontologia dell'essere e di qualunque altra ontologia.³⁸ Possiamo dire: l'ontologia reca impressa entro di sé il marchio della violenza, in quanto è specificamente riduzione dell'essere a produzione: ontologicamente, la vita umana e non umana è un prodotto.

L'Altro è, allora, ciò che non si lascia ridurre allo status di prodotto: in quanto tale, o non entra mai in produzione, oppure è da essa espulso. Ma, a ben guardare, la stessa rimo-

1979; *Téchne*, Milano: Rusconi, 1979; *Destino della necessità*, Milano: Adelphi, 1980; *La filosofia del futuro*, Milano: Rizzoli, 1989.

³⁷ La circostanza è acutamente individuata da U. Galimberti: "Qui Severino ha visto meglio di M. Heidegger, perché, a differenza di Heidegger, ha colto nella stessa concezione greca dell'essere, che l'essere era già pensato fin dall'inizio come *téchne*" (*Psyche e techne*, cit., nota . 11, p. 349). Sicché non può meravigliare che, mentre per Severino la tecnica è coerentemente il campo dell'alienazione, per Heidegger costituisce ancora "l'ambito del disvelamento" (cfr., soprattutto, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, (1976)). Se la critica severiniana ha, come crediamo, fondamento, non è "il regime della verità" e del "disvelamento" a caratterizzare la tecnica, come ancora reperiamo in Heidegger; al contrario, la verità che si costruisce come tecnica e, più ancora, la tecnica che si irradia come verità allestiscono il *regime del potere*: vale a dire, il dominio della non verità. Come ci ricorda, con efficacia, U. Galimberti: "... nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, la verità non è più *svelamento*, ma *pratica di dominio* (op. ult. cit., p. 349; ma, più in profondità, pp. 356-369).

³⁸ Il tema è stato discusso nel secondo capitolo.

zione dell'Altro è un'operazione produttiva: il processo tecnico attraverso cui si decide *quali* "enti" mettere in produzione è, contemporaneamente, *produzione dell'esclusione* dell'Altro, non semplicemente base della spirale consumistica. E l'esclusione dell'Altro si spinge ben avanti ed in profondità nel processo produttivo, fino a divenire produzione bellica. Col che, di nuovo, tutto ritorna con coerenza nel circolo chiuso essere/nulla, della cui raggiera, più che mai nella globalizzazione, traggono profitto la teologia del mercato e la teocrazia del terrore.

Da questo angolo di osservazione, la produzione di massa costituisce l'astuzia più raffinata attraverso cui il dolore viene convertito in consumo ed il consumo in (pseudo)felicità. L'edonismo consumistico delle società ad alto coefficiente di sviluppo, soprattutto dagli anni '70 e '80 del secolo scorso, supplisce alla carenza di creazione poetica: là dove la vita è ridotta al produrre, è messa in catene la poiesi, intesa come attività creativa non riducibile alla strumentalità della produzione/riproduzione.³⁹ Ciò conferma e spiega meglio il processo di cattività del simbolo, di cui il logos si è reso protagonista. La schiavitù del simbolo e la messa in catene della poiesi sono due processi strettamente collegati, non separabili, se non per comodità di analisi ed esposizione. La dominazione tecnica del mondo nasconde la sua insensatezza e l'insensatezza del mondo in cui viviamo, falcidiando l'eccellenza del simbolo e sterilizzando la non strumentalità dell'agire poetico. Il non-senso si fa, così, senso; o meglio: l'implosione del senso e la perdita dell'orizzonte si mascherano e diffondono come tempi e luoghi dell'umano e del non-umano. Il rapporto col mondo diventa di puro consu-

³⁹ Per l'argomentazione dell'assunto, sia consentito rimandare a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino: Associazione culturale Relazioni, 1995 (in part., cap. 2, §§ 2, 10, 13); Id., "Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70", Mercogliano (Av), *Quaderni di "Società e conflitto"*, 1997 (in part., cap. 2, §§ 1-2). In tutti e due i testi, viene assunto come principale riferimento teorico G. Marramao, "Metapolitica", *Laboratorio politico*, 1, 1983.

mo; ma consumando, si smette di vivere e di riflettere. Il mondo che consumiamo, in realtà, ci consuma, senza che nemmeno ne avvertiamo il rischio tremendo. L'Altro è aborrito, proprio perché non è consumabile; soltanto quando lo abbiamo assimilato e neutralizzato culturalmente, siamo disposti a consumarlo e a farci consumare da lui. Tutto deve sempre rientrare nella spirale infernale del consumo, escrescenza estrema del cerchio essere/nulla. Nell'epoca presente, questa dialettica terribile raggiunge il culmine: come una colata lavica inarrestabile, intende sottomettere a sé lo spazio globale in tempo reale.

Stando così le cose, di fronte al dolore e al male che abitano il nostro tempo, la mistica della riconquista del senso si rivela un'arma troppo spuntata. Se non regrediamo dalla implosione del senso (e dal totalitarismo che ne è la causa) ai nascosti e sottostanti processi di schiavitù del simbolo e di cattività della poiesi, siamo destinati a rimanere prigionieri del cerchio infuocato del dominio della tecnica. Altrimenti detto: il senso non è salvabile, se non si fuoriesce dall'ambito dei meri mezzi e non si assume la consapevolezza estrema che è proprio il senso il *prodotto per eccellenza* della struttura metapoietica che domina il mondo oggi. Quando la produzione assume le modalità della *produzione di senso*, il mero appello al senso non costituisce e nemmeno prefigura opzioni valide. È nel senso medesimo, così come costruito dagli esseri umani sin dall'antichità, che va ricercato il limite estremo. Se dai Greci all'epoca romantica, il male è ancora una figura esterna, antagonizzata come "destino" o "fato", nell'epoca del dominio della tecnica le figure del male si interiorizzano nelle forme e nei mezzi stessi che l'umanità ha forgiato, per dominare il mondo: la tecnica è ora il virus dell'umanità.⁴⁰ In quanto ragione costitutiva dell'essere e della civiltà, la tecnica fa ricadere le ragioni e le regioni del male in un universo interamente umano: quello dei prodotti. È nel regno dei prodotti che ora si agitano e nascondono le figure del male che diventa, perciò, una presenza ancora più

⁴⁰ Cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, p. 689.

inquietante, sottile e metafisica. La produzione di massa, anziché generare i prodotti della felicità e/o la felicità come prodotto, irradia i centri diffusivi dell'angoscia, per eccesso di macchinismo e consumismo. L'angoscia contemporanea nasce, in gran parte, dal terrore ancestrale di perdere il possesso della tecnica e la fruizione dei suoi prodotti materiali e simbolici. L'umanità, soprattutto quella che abita le regioni dello sviluppo tecnologico, teme di essere estromessa dal circuito del consumo, interiorizzato come la "valle dell'Eden". L'infelicità, costruita con i codici simbolici della tecnica, è assunta per intero come indigenza, nel senso di mancato o insufficiente consumo. Il macchinismo consumistico è il surrogato della felicità o, per meglio dire, il velo di ignoranza steso sull'infelicità. Ecco perché oggi nel mondo della tecnica siamo tutti *in esilio*.

Si tratta di rompere, dunque, l'esilio della tecnica e cominciare a pensare/costruire la felicità dentro e oltre questo esilio. Ciò inizia a diventare possibile, se sradichiamo la riflessione e l'attenzione dall'essere. Si afferma, allora, l'urgenza di ripensare la storia dell'Occidente. E pensarla non più solo come "storia dell'essere" che tende al niente; ma anche come struttura del caos cosmico, di cui la metamorfosi vivente, non già la sequenza essere/niente, è la chiave di lettura principale. Anche essere e niente sono strutture della metamorfosi; ma strutture *posizionali* e non *transizionali*,⁴¹ in quanto riproducono all'infinito gli stessi regimi, variandone esclusivamente l'allocatione gerarchica.

Concentrando l'indagine sul campo simbolico, ci resta da precisare che l'esilio nella tecnica e della tecnica si stratifica culturalmente e storicamente come progressiva interiorizzazione e mondanizzazione della colpa, di cui il "peccato originario" biblico è l'archetipo. In questa tradizione teologica, come è noto, la sofferenza è l'emanazione della colpa: si soffre, perché si è colpevoli.

Senza colpa non vi è *sofferenza*; bensì *angoscia*. La teologia cristiana, però, prevede anche l'angoscia innocente,

⁴¹ Queste problematiche sono state affrontate nel primo capitolo.

quella senza peccato che, per molti versi, tormenta Giobbe. In genere, chi soffre ne conosce i motivi, perché sa di essere in colpa. Chi è angosciato, invece, non conosce i motivi del soffrire; non avendone cognizione, si sente perseguitato da entità ostili e superiori. Nasce da qui il dilemma dell'incolpevole Giobbe che precipita nella sofferenza, senza riuscire a ravvisare la colpa che ne è all'origine. Nondimeno, in Giobbe, mai viene meno la fiducia in Dio.⁴² Contestuale alla angoscia è, pertanto, la domanda: "Ma perché soffro? per quale colpa?".

Nel dominio incontrollato della tecnica si soffre non solo senza conoscerne i motivi, ma senza più nemmeno domandarsi il perché. La sofferenza si dilata angosciosamente e l'angoscia diventa condizione della sofferenza. Così, l'angoscia metafisica prende il sopravvento. Ciò in tanto avviene, perché rimosso è il problema della colpa. La sofferenza è qui la proiezione necessaria non della colpa interiore, ma la conseguenza possibile dell'aggressione esteriore. La tecnica è l'involucro ovattato che protegge dall'aggressione e, insieme, proietta nel mondo esterno un progetto di dominio totale. La colpa si interiorizza nella tecnica che, poi, la rimuove e, nel contempo, la mondanizza.

Ne consegue un regime carente di vita così designabile: è colpevole chi non è premiato dal primato della tecnica. Si delimitano i contorni di una situazione, in un certo senso, metafisica, in quanto il meccanismo che esclude dal premio i colpevoli si afferma come orizzonte primo e ultimo, dimensione intrascorribile della condizione umana. Dalla colpa rimossa trascorriamo al "premio" che corrisponde alla rimozione: l'esilio nel dominio della tecnica; fenomeno, questo, anch'esso a sfondo "metafisico". Come è cancellata ogni traccia di colpa, così viene occultato l'esilio, a cui la tecnica costringe. Anzi, l'esilio viene esperito come felicità: più si è esiliati nella tecnica, più si crede di aver attinto lo status di felicità. Nella globalizzazione, essendo la rimozione della

⁴² Intorno alla figura di Giobbe e al tema dell'angoscia, cfr. il bel libro di G. Mura, *Angoscia ed esistenza*, Roma: Città Nuova, 1982.

colpa incommensurabile, l'esilio è integrale. E dunque: la felicità, in quanto maschera dell'esilio, è solo degradazione e degenerazione. Più si consuma tecnica, più si è consumati da essa. In questo consumo, più ci si crede felici e più, invece, si è infelici: in esilio, nel cuore stesso della vita.

Il terrore a cui ricorrono i poteri globali ha questo solido terreno di coltivazione.

Ciò illustra piuttosto bene anche i motivi che ne fanno un'entità sempre più impalpabile e difficilmente designabile, a misura in cui si carica di un sentimento di angoscia metafisica. Qui il rimedio non è fornito dalla metafisica, ma dall'identificazione (sociologica) dell'Altro come autore della minaccia angosciante, in virtù della quale, come Giobbe, si sente la propria vita appesa ad un filo. Il sentimento dell'angoscia viene agito dai poteri globali, esattamente, come devalorizzazione compiuta della vita umana (personale e collettiva). Essi fanno sapiente uso della tonalità filosofico-affettiva del nichilismo: il *niente* apocalittico e metafisico è la migliore condizione di partenza, per l'affermazione su scala planetaria del loro dominio. Più il sentimento del niente invade il mondo, impossessandosene, più i poteri globali giustificano e alimentano la loro propria insindacabile sovranità, postulandosi come l'unico vero "essere" opposto al "niente" e, nel contempo, come il più terribile "essere" generatore del più terribile "niente". In tutti e due i casi, essi si mostrano come entità orribili: onnipotenti e spietate, capaci di produrre qualunque catastrofe e di neutralizzare qualsivoglia male. Sono diventati Behemoth e Leviathan insieme, rifusi e rifondati nella stessa figura antropomorfa e nella medesima unità di spazio e di tempo.

Sedizione (Behemoth) e ordine (Leviathan) sono le strutture che, fondendosi, incarnano la sovranità-mondo. Contrariamente a quanto sarebbe dato pensare, i luoghi entro cui questo biformismo massimamente si esercita non sono di ascendenza politica; bensì estetico-esistenziale. L'esilio della tecnica non solo crea pseudo-felicità di massa, ma declina e organizza a livello planetario l'*economia della felicità*. L'economia della felicità assurge alla dimensione di super

branca dell'economia del consumo, sostituendo l'economia del benessere, dato che la customizzazione della produzione non si regge più sulla produzione di oggetti seriali *durevoli*. La felicità, al contrario del benessere, non è uno status durevole; ma una condizione precaria che richiede una riproduzione puntuale, attraverso l'offerta di prodotti e consumi gratificanti, di generazione sempre più evoluta. La globalizzazione accetta la sfida dei padri costituenti americani e la supera, stravolgendone il senso: in luogo del diritto della *ricerca* della felicità, subentra l'*offerta* della felicità che diviene il bene di consumo più ambito e riprodotto. Qui si è e si diventa felici soltanto all'interno del canale dell'offerta, consumandone i prodotti materiali/immateriali e l'arcano simbolico che li qualifica. La produzione di oggetti seriali *volatili* è la chiave di volta dell'economia della felicità: dalla cura del corpo e della mente alla cura del sé. Già oggi, l'economia della felicità fattura mille miliardi di dollari l'anno, superata soltanto dall'industria dell'auto e dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione.⁴³ In questi termini rinnovati, per i poteri globali, la felicità diventa la questione politica per eccellenza, quanto più si contrappone al "nulla" e, simmetricamente, si pone e viene posta come qualificazione principale dell'"essere".

Sull'abisso dello spettro della felicità offerto e imposto dall'esilio della tecnica, si erge la necessità impellente di un pensiero/prassi oltrepassante che è pensiero/prassi della speranza e, insieme, pensiero/prassi problematico.

Situarsi oltre l'agonia della tragedia e i dilemmi dell'angoscia: questo il passaggio che si para innanzi a noi e che dobbiamo aprire e varcare.

Dall'inferno dell'anima, dal dolore della carne e dalle contorsioni della riflessione occorre risalire, non solo per restituire il respiro all'oscuro, al simbolico, al mistico e all'irrazionale, soffocati dalla razionalità filosofica; ma anche e soprattutto per non rimanere prigionieri della nostalgia del *mai*

⁴³ D. Taino, "Ma è possibile essere felici? Il tormento dell'Occidente (ricco)", *Corriere della Sera*, 5 luglio 2004, p. 16.

stato o dell'*altrimenti possibile*. Occorre riaprire tutti i dialoghi interrotti o bloccati del tutto tra il certo e l'ignoto, tra l'Io e l'Altro. Diversamente, ci ridurremmo all'ennesima operazione di facciata che cambia gli enunciati, ma non i codici.

Non basta strappare la parola al linguaggio, se, poi, essa non apre nuovi linguaggi; se essa medesima non si rivela inciampo, intralcio, perché parte più interna e vulnerabile del *male di esistere*. Per la parola - e sommamente per la parola poetica - tutto è mistero: il nulla, l'uno, il molteplice, l'origine, il silenzio, il sacro ecc.

La parola manca di visione: è vero. Ed è circondata dalla realtà: è parimenti vero. La parola, come gli umani, è sempre vista e mai vede. Come gli umani è, dunque, sempre perseguitata. Come, con profondo rigore, ci mostra Maria Zambrano, la persecuzione è la prosecuzione dell'essere *sempre visto, senza mai riuscire a vedere*.⁴⁴ La parola non sa mai niente e niente conosce. Essa non fa altro che rimediare a questa impossibilità. Al fondo, questa è la sua ragion d'essere vera. Dal nostro punto di vista, essa non è *rappresentazione*, ma *rimedio* conoscitivo del non sapere e del non potere. Allora, non è principio di individuazione, ma esposizione delle domande già inoltrate: non le identifica, ma le rende visibili. Tra identificazione e visibilità rimane uno scarto: ciò che è visibile, non per questo è identificato ed è identificabile. All'inverso, è proprio il visibile che, a volte, è meno identificabile dell'invisibile. Nella mancanza di identificazione che ne qualifica lo statuto la parola non è riducibile a domanda: non si forma davanti a qualcuno che può rispondere; è già risposta alle domande silenziose e inascoltate che tutti ci hanno indirizzato e che sono lì, in attesa del dialogo. Essa, cioè, è sempre sola, anche davanti a se stessa.

Rompe la solitudine, con l'ascolto e la risposta; ben prima della domanda. La parola ascolta; perciò, chiede. Ascolto e domanda costituiscono il suo cuore vibrante e la ragione di tutte le sue sofferenze. Nell'ascolto/domanda che è proprio

⁴⁴ Cfr. Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma: Ed. Lavoro, 2001.

della parola si coltiva la speranza: ascoltare tutti significa rispondere a tutti, sperando che la risposta arrivi a segno e partorisca le domande nuove, in noi, in chi ci ascolta, in chi ci interroga e in chi interroghiamo. La parola, in estrema sintesi, chiama l'altro attraverso se stessa e se stessa attraverso l'Altro.

Ecco perché, per Ingeborg Bachmann, il mancare delle parole equivale al mancare del mondo e la mancanza di mondo indica la mancanza di parole nuove. La parola non è solo monologo dell'angoscia, ma anche dialogo della speranza. La poesia dice: "Lasciatemi morire!". Ma il verso, nel desiderio di morte, cova una insurrezione.

(...)

Non è morire, è insorgere
la parola. Senza comprensione
per lo sfruttamento
porre fine a questo sfruttamento: Venga la rivoluzione.
Venga, che venga dunque.
lo dubito. Ma venga
la rivoluzione anche del mio cuore.
Ingeborg Bachmann⁴⁵

Nella parola che desidera morire sta la vita che rinasce e che ci chiama ad un cammino più difficile, attraversando oscurità impervie. La solitudine della parola cerca l'abbraccio della vita: sa bene che questa non è lo "smalto del nulla". Tanto più oggi, nel deserto dell'angoscia planetaria, la parola chiama all'ascolto di voci sotterranee e all'avvistamento di volti nascosti. Passa (anche) per la parola l'evocazione degli stranieri che ospitiamo dentro di noi e che, tuttavia, siamo restii ad accogliere senza riserve, pur essendo loro una delle sorgenti vitali intorno cui la nostra identità si è da sempre

⁴⁵ Ingeborg Bachmann, *Non conosco paese migliore*, Parma: Guanda, 2004, p. 13; i versi citati chiudono l'abbozzo lungo "Ingresso nel partito". Il libro in questione è una raccolta postuma di frammenti e abbozzi, scoperti dai due fratelli della Bachmann: dato alle stampe a Monaco nel 2000, è stato tradotto da Silvia Bortoli e appena pubblicato.

formata. Ben venga, allora, la rivoluzione del cuore.

(marzo-luglio 2004)