

Bruno Gualerzi

Pensieri circolari

(Un'avventura filosofica)

Presentazione di *Pietro M. Toesca*

Il circolo vizioso che Gualerzi dice costitutivo della coscienza (a sua volta connotato costitutivo della condizione umana, cioè dell'esistenza) è fondamentalmente questo: la coscienza nel suo aspetto dinamico, è esigenza di sapere, ma per questo si rivela ad un tempo consapevolezza di non sapere come drammatica mancanza di ciò di cui ha bisogno per essere quello che è, cioè il sapere. Per cui la coscienza è sapere (consapevolezza) e non sapere (consapevolezza di non sapere): è esigenza insopprimibile di sapere che si porta sempre dietro il peso della sua contraddizione, il non sapere, il quale è peraltro la molla della sua ricerca, cioè di quell'aspetto dinamico al di fuori del quale la coscienza umana non è. Questa intrinseca contraddizione, questo impasto di essere e non essere (cioè nulla) è lo specchio dell'esistenza umana, cioè di una condizione nella quale essere e non essere sono vissuti come gioia e come dolore, inscindibili.

Ora, la filosofia è l'esercizio della coscienza, cioè l'analisi dispiegata di questa situazione, nel tentativo continuamente e infinitamente (in una infinita varietà di modi) ripetuto di uscirne con un sapere sicuro e definitivo. E' un esercizio assolutamente irrinunciabile poiché è il vivere stesso come esigenza, dichiarata e costitutiva della coscienza, di risolvere la contraddizione; ma è ad un tempo un esercizio che deve essere continuamente ripreso dall'inizio, con la riformulazione della domanda radicale che non sopporta risposte parziali, ovvero costringe a considerarle tutte come rimandanti alla rianalisi del senso del proprio porsi. E la domanda, al cospetto dell'impasto tra essere e nulla che è il divenire come luogo intrascendibile dell'esistenza umana come è data dall'esperienza cosciente, è questa: perché l'essere (che constatiamo) piuttosto che il nulla (che è – o era – comunque possibile e che peraltro si intrufola continuamente nell'essere)?

Questa domanda sembra astratta, cioè relativa ad un essere e ad un nulla puramente pensati; ma è invece del tutto concreta poiché si pone relativamente ad ogni essere esistente ed al suo esperito sempre possibile nulla. La risposta data dalla scienza descrive semplicemente i passaggi da uno stato all'altro, la continuità dell'esistente attraverso il superamento di quel nulla che annulla ciascun particolare nel divenire; ma non risponde mai a quel perché che investe, con ciascun esistente, l'essere stesso. Qual è la forza che fa passare dal nulla all'essere? Noi sperimentiamo quest'ultimo solo attraverso l'esperienza dell'esistente, e quindi non tocchiamo mai questa forza. Essa non può essere ipotizzata come intrinseca all'insieme degli esistenti senza assolutizzare questo insieme: né un'assolutezza dell'essere come trascendente gli

esistenti può essere mai sperimentata da una coscienza costretta, come diveniente, nella gabbia della spazio-temporalità. La soluzione può essere soltanto postulata ma per questo mai tradotta veramente in parole. E questo postulato coincide con l'esigenza grazie alla quale si affatica la coscienza, ricominciando ogni volta, per ciascuno di noi e in ciascun momento della sua esistenza. Gualerzi affronta con spietato rigore ogni falsa risposta in cui la filosofia, e peraltro la civiltà come operatività umana, tenta di tradurre questa esigenza: e questo rigore è appunto necessario alla radicalità della filosofia. Nessuna risposta dunque o una fondamentale risposta, cioè il continuo rispondere e il continuo riesaminare criticamente ogni risposta, mantenendo aperta la speranza come struttura dell'esigenza e del suo esercizio mediante la filosofia. Gualerzi parla della narrazione come salvezza, della parola parlata che tiene in vita l'uomo sconfiggendo ogni volta la pur sempre presente sua ingannevolezza. Una sconfitta mai definitiva poiché la verità della parola deve essere sempre rivista, rivisitata, reinterpretata, con un'altra parola e così via per non identificarsi con il suo aspetto ingannevole.

E' difficile concepire una rappresentazione così forte della filosofia, che ha sì i suoi precedenti storici (da Socrate a Pascal a Schopenhauer) ma che si propone nuovamente con tutta la lucidità che permette il confronto tra essere e nulla ad un tempo pensato e vissuto. Ma tanto è vertiginosa la condizione che la mantiene aperta (sul filo del rasoio) che è facile equivocare su questa apertura come impossibilità di conclusioni assolute, che 'toglierebbero' l'esigenza e la conseguente ricerca come struttura della vita (testimoniata dalla coscienza) chiudendo, cioè dichiarando senz'altro false quelle risposte che non intendono il nulla dell'esperienza come nulla assoluto, in qualche modo metafisico. Gualerzi sostiene che, essendo la coscienza il filtro di ogni nostra esperienza, il mondo è la nostra rappresentazione del mondo e che la dialettica, ovvero il circolo vizioso, coscienza/esistenza fa sì che il mondo in cui noi siamo, di cui facciamo parte, e la nostra rappresentazione di esso che lo fa intrinseco alla nostra coscienza si rimandino continuamente. Al di là di questo circolo c'è altro? Certo, ma noi non lo possiamo sperimentare, per cui ci appare come nulla della nostra esperienza. Ma esso è anche il puro nulla, o può essere il tutto, può essere il vero essere, il nulla essendo, il nulla essendo così una metafora del mistero?

Mantenere in piedi la filosofia, e con essa la vita, non vuole dire muoversi in questo mistero, assicurati dal fatto (sperimentato attraverso l'esistente) che l'essere c'è e che ci sfugge non questo fatto ma la ragione assoluta del suo darsi, il perché del passaggio dal nulla all'essere? Per questo la filosofia, cioè l'esercizio della coscienza come vita e dunque la sua salvezza, il suo senso fondamentale, è la narrazione che essa fa di se stessa, il tentativo continuo di comunicare il più fedelmente possibile la propria percezione della realtà, per farne parte a coloro stessi che nella rappresentazione del mondo sentiamo (e pensiamo) simili a noi.

In questo modo, a questa narrazione, non possiamo che attribuire una certa dose di verità: quale, quanta? E' un circolo vizioso, certamente: ma il suo rilievo è pur vero, è una verità incontrovertibile. Che ci induce a una vera umiltà, con tutte le sue conseguenze.

Pietro M. Toesca

.Fenomenologia della coscienza empirica

Chi ha sistemato l'*àpeiron*? Chi ha dato un ordine all'*àpeiron*?

C'era una volta ... così dice il lessico infantile e quello colto dell'ultrastoria e del Mito, il *Caos*, l'*àpeiron*.

Come è facile immaginare una favola che cominciasse con *Il 12 Marzo del 1212* ... non troverebbe nessun ascolto da parte di un bambino; ben diverso l'attacco *C'era una volta...*, cioè in un tempo indeterminato, fuori dal tempo storico; e non si può nemmeno dire *prima* del tempo storico perché *prima* sarebbe già una determinazione storica.

Dunque, *una volta*, c'era il caos, l'*àpeiron*, l'indistinto, l'indifferenziato, l'ultrastorico.

In seguito, dopo quanto tempo non possiamo saperlo, si cominciò (quando? Prima o dopo il tempo? Agostino rimane folgorato da questo problema) a dare un ordine al Caos. Il modo più semplice e più immediato che possiamo immaginare fu quello di "pensarlo".

Agostino propone una soluzione che, a tutt'oggi, non ha trovato validi motivi di ricusa: il tempo è stato creato.

Da chi? Domanda ragionevole si può pensare ed entro certi limiti è così. C'è un problema (ma come si crea questo problema?), lo si formula nel modo che si ritiene più adeguato e si cerca la risposta coerente.

Nel suo caso Agostino si rinserra e si arrocca in un bastione imprendibile: il tempo è una creazione di Dio, cioè di quell'Essere che è il totalmente altro rispetto alla natura di qualsiasi problema. Che è come dire che la risposta alla questione del tempo non è nel tempo e quindi non appartiene a noi. Come è noto questi atteggiamenti piaceranno molto anche a Wittgenstein.

In questo modo però la questione del tempo si sposta dalla domanda sul tempo e sulla sua natura alla domanda sul modo possibile di affrontare tale questione e, per estensione, al modo corretto per porre le domande in campo filosofico.

Platone quando definisce il tempo "immagine mobile dell'eternità" pone ancora la domanda diretta su cosa sia il tempo, ma con Agostino e con tutta la tradizione cristiana ci si sposta sui limiti e sulle condizioni di questa domanda. Di qui la riconosciuta modernità di Agostino.

Quando poi nel Seicento Cartesio pubblicherà il suo *Discorso sul metodo*, lo spostamento di pensiero, nella filosofia, dalla *cosa stessa* al metodo corretto per indagarla, è ormai maturo e compiuto.

Da quel momento la filosofia moderna troverà nella necessaria (necessità fondata sulle capacità e possibilità metodologiche del soggetto conoscente) distinzione fra soggetto conoscente e oggetto conosciuto il punto in quiete su cui costruire tutti i propri saperi e le proprie condizioni che di colpo apparivano certi, cioè non ulteriormente pensabili.

Che la questione possa considerarsi conclusa è proprio ciò che Gualerzi revoca in dubbio; e, per una volta tanto e forse al di là delle sue convinzioni, questa volta lo fa

in modo non dialettico. Cioè non opponendo una diversa certezza a quelle che non gli appaiono affatto così risolutive ma sollevando la questione di “come” la questione è stata e ha potuto considerarsi chiusa.

Non dialettica dunque, né ricorso ad un meta-metodo ma ritorno del pensiero sulla *cosa stessa*.

La questione è stata cioè chiusa nella forma del Circolo Vizioso.

In questo modo la lunga riflessione di Gualerzi porta allo scoperto le radici del pensiero filosofico almeno dalla modernità in avanti. La metafora della radice che viene portata alla luce non intende però colmare un semplice vuoto ermeneutico, quanto sottolineare il fatto che quella radice è radice solo in quanto è stata interrata, cioè nascosta. Quelle radici nella naturalità delle loro funzioni, anzi direbbe Gualerzi proprio in virtù della naturalità delle loro funzioni, assolvono anche la loro strategica funzione proprio in quanto risultano nascoste.

Tematizzare l'architettura di questo nascondimento significa, nel nostro caso, riportare il pensiero a riflettere sulla cosa stessa.

L'opera è composta da 115 lunghi aforismi che non accompagnano però ad un lungo viaggio nei sotterranei del pensiero, non c'è alcuna discesa nell'Ade per poi riemergere, ma sono piuttosto, tenacemente e ossessivamente, come dice l'autore, un salto sul posto. Una volta addentata la preda non la si molla più. E tuttavia ogni volta il sapore è diverso.

E così l'unicità del tema – il circolo vizioso – si articola in una sequenza di riflessioni che investono oggetti, “personaggi filosofici” li avrebbe definiti Deleuze, via via diversi: il soggetto, l'autoreferenzialità, l'oggetto, la verità, le prove oggettive, quelle empiriche, il nulla, la trascendenza,... senza che sia mai possibile individuare l'argomento risolutivo, la chiave di volta che sorregge il tutto. Per la ragione che questa architrave non c'è; quando compare è solo per effetto e per illusione prospettici, per un lavoro, spesso sapiente così come viene riconosciuto, di interramento.

Il solo punto in quiete, il luogo dove si atterra tutte le volte dopo il salto, è il principio schopenhaueriano secondo il quale “il mondo è una mia rappresentazione”.

Ogni salto filosofico, anche quello di chi ritiene di procedere oltre tutte le volte che si libera della forza di gravità, in realtà non è che un ricadere nello stesso punto: chiamiamo mondo una rappresentazione di mondo e su qualunque realtà pensiamo di atterrare dopo ogni balzo è sempre una rappresentazione che stiamo calpestando. Quelle immagini, quei simulacri che Platone pone sul fondo della caverna come fantasmi di una realtà che sta da tutt'altra parte, sono tutto ciò che abbiamo.

Se queste immagini sono il risultato dell'attività della mia coscienza è ovvio che ciò che trovo nel mondo e che spesso scambio per dato oggettivamente provato non è altro da ciò che la mia coscienza ha prodotto. Ogni immagine diventa così il sintomo di un circolo vizioso.

Il termine immagine ha ovviamente un significato molto ampio; vale non solo per le figure o le immagini mentali, ma anche per le convinzioni morali, sociali, estetiche,

per le verità scientifiche, per i moti affettivi, per le modulazioni psicologiche, nonché per le certezze filosofiche.

Il circolo vizioso diventa così l'ambiente (Umwelt) proprio del pensiero e della coscienza. Da una parte la coscienza è ciò che nel modo più proprio ambienta l'uomo e gli conferisce la sua specificità, dall'altra però la stessa attività della coscienza si presenta non come apertura al mondo (Welt) ma come indistinzione dal mondo dato che quel mondo di cui ha coscienza non è che un prodotto della sua attività.

Di quale coscienza si parla? E' bene precisare subito che il lavoro si mantiene coerentemente sul piano della fenomenologia della coscienza empirica senza cedere mai alla tentazione della deriva verso una coscienza o una soggettività trascendentali. E' quella coscienza che accompagna ogni giorno la via di ogni uomo o meglio, secondo le parole di Gualerzi, la compagna della quotidiana fatica di vivere., E' questa la punta della lancia piantata nel cuore stesso della riflessione di Gualerzi che denuncia tutte le operazioni di mistificazione o di mitizzazione che nella cultura filosofica e scientifica hanno tentato e tentano di eludere il problema della autoreferenzialità implicita in ogni atto di coscienza.

Rimane, a mio avviso, solo non indagata una questione che del resto non era nel programma di questo lavoro: fa solo questo la coscienza? Dispone veramente di questa forza immensa che ci perimetra all'interno delle prozie operazioni e non si dà mai un momento nel quale l'ambiente della coscienza frana e si apre ad un mondo?

“ (...)fa solo questo la coscienza? Dispone veramente di questa forza immensa che ci perimetra all'interno delle prozie (?) operazioni e non si dà mai un momento nel quale l'ambiente della coscienza frana e si apre ad un mondo?”

No. Anzi, è proprio quando 'frana' e si illude di 'aprire ad un mondo' che scatta il meccanismo del circolo vizioso. E non è una 'forza immensa', ma è l'unica di cui disponiamo.

Enzo Moietta

Introduzione (guida) al viaggio... ad un'avventura del pensiero

L'intreccio tra conoscenza, vita e meta-conoscenza come archetipo esistenziale, come storia conflittuale, come attualità schizofrenica... soprattutto come circolo vizioso da rincorrere e riconoscere. Prendendo le mosse da Schopenhauer. E con una proposta.

Se 'guardiamo' la cosiddetta realtà (il mondo, interiore ed esteriore) con l'intento di conoscerla per valutarla, per interpretarla, chiedendoci al tempo stesso il perché di tale progetto, quale risposta possiamo dare? Una fra le tante sembra imporsi, perché sembra proprio essere la prima e l'ultima delle risposte possibili, la più ovvia e nello stesso tempo la più imperscrutabile, cioè quella conclusiva, che le racchiude tutte nella sua dinamica circolarità: lo vuole la vita, è un progetto suo, iscritto in una vicenda biologica che vede l'uomo animale dotato di coscienza.

Ma se si prescinde (se si prova a prescindere) da tale considerazione e ci si limita a descrivere cosa è dato 'vedere' in prima istanza come percezione di dati utilizzabili dal progetto, cosa 'registriamo'? Una miriade di scenari mobili – costituiti da parti in continua composizione/scomposizione – la ragion d'essere dei quali non può che attribuirsi alla natura dell'occhio che la guarda. Alla sua anatomia e fisiologia. Per cui ciò che di fatto si vede è e sarà sempre ciò che l'occhio umano (cioè l'io, cioè l'“occhio che – prendeva atto Schopenhauer – tutto vede e da nessuno è visto”) permette/costringe di vedere. Insomma, proprio il mondo come 'nostra rappresentazione'.

Ma che rappresentazione è? Possiamo ritenere di poterla definire, cioè rappresentare a noi stessi, procedendo allo studio della anatomia e della fisiologia di questo occhio costituito dall'io? Evidentemente no: tale studio si renderà certamente necessario per ragioni, in ultima analisi, terapeutiche, cioè per cercare – attraverso la conoscenza e la descrizione di certi meccanismi che sono propri di questo occhio relativi alla sua natura fisica, quindi deterministicamente rinvenibili – di mantenerlo nei limiti del possibile operante nelle migliori condizioni... ma nessuno studio sarà mai in grado di porre veramente questo occhio nella condizione di dirci, di farci vedere, cioè di farci conoscere... non solo perché ci fa vedere ciò che ci fa vedere, ma in realtà nemmeno come, dal momento che ci si dovrà sempre rimettere al 'risultato' del suo operare, a ciò che di fatto ci fa vedere. A ciò che lui (l'io) impone che vediamo. A ciò che noi (l'io) vediamo attraverso di lui.

Ma, ancora dopo aver detto questo, 'cosa' vediamo?

Provando a rimettersi alla pura percezione di ciò che accade 'fuori', ma poi soprattutto di ciò che ci accade 'dentro' – cioè nel luogo dove viene elaborato e formalizzato per noi quanto accade e ci giunge da fuori e da dentro – ci troviamo (sembra ci si trovi) di fronte ad un turbinò di proposte dove niente è affidabile, cioè

rinvenibile a comando sempre con la stessa identità, perché niente è fermo, niente è stabile, niente è duraturo. E per quale ragione? Ancora una risposta, in qualche modo la stessa, sembra imporsi: perché ogni rappresentazione del mondo è integralmente un prodotto di una attività, di un movimento, che non possono che essere una attività e un movimento continui, incessanti, come non può che essere tutto ciò che è proprio della vita, pena il suo negarsi come vita qualora il movimento si arrestasse. Qualora la parabola biologica concludesse la sua traiettoria.

E però...

Però, questo movimento – che è sempre contemporaneamente una manifestazione della vita in atto e un correre, un agitarsi, che inesorabilmente porterà al suo dissolvimento, al suo arresto definitivo – se si vuole che permetta al nostro (e suo, della vita) occhio di vedere comunque qualcosa, di dar vita a scenari identificabili perché in qualche modo definibili, esperibili secondo le esigenze conoscitive dell'io, deve in una certa misura essere bloccato, arrestato. 'Ucciso', in qualche modo... E questo è proprio ciò che fa la speculazione. Il pensiero come speculazione – cioè inteso per l'uso che se ne può fare al fine di chiederci il come e il perché di ciò che ci accade intorno e dentro, e che pure fa parte, è un carattere specifico di quell'aggregato di materia in movimento che costituisce la peculiarità dell'organismo umano e di cui l'occhio (la coscienza, l'io, o comunque si voglia chiamare la facoltà di pensare) è una componente – per poter esercitare la sua funzione deve, sia pure dall'interno della vita, sia pure come sua manifestazione, in qualche modo arrestarla, o meglio, rappresentarsene l'arresto. Quasi operare una falsificazione all'interno di ciò che per altro, in quanto rappresentazione, si presenta già di per sé come illusionistico. Non si sfugge a questa che potrebbe anche essere vista (per esempio da Schopenhauer per tanti aspetti era vista) come una condanna: per avere di fronte uno scenario sufficientemente identificabile e tale da rispondere a quella esigenza vitale che impone alla coscienza di attivarsi (un altro modo per dire: "permettere al pensiero di pensare") lo stesso impulso vitale deve concedersi (concederci) l'illusione che ogni cosa (e prima di tutto l'impulso vitale stesso) la si possa guardare dal di fuori. La si possa separare da noi stessi, proiettarla su uno schermo, concedendo nel contempo che tale schermo lo si possa illuminare od oscurare, allontanare o avvicinare, a piacimento. Non un vero e proprio arresto quindi del flusso vitale e della sequela di immagini, della fantasmagoria, che ne deriva (il vero arresto sarebbe – sarà – la morte), ma una sorta di concessione di sé della vita che, per essere da noi, dalla nostra coscienza, accettata come 'conosciuta' (vista e interpretata per qualsiasi esigenza della vita stessa al fine di affermarsi come tale) rende possibile estrapolare un'immagine della realtà, costruirne una copia, in modo da poterla indagare e analizzare come fosse un oggetto esterno/estraneo alla vita stessa. Utilizzando come metafora un prodotto della tecnica che sembra prestarsi alla perfezione, la vita – o meglio, il risultato del suo svolgersi – si può offrire a noi, alla nostra 'vista', come riprodotto su uno schermo che ha tutte le caratteristiche dello schermo cinematografico: quello sul quale assistiamo ad immagini in movimento che, proprio perché 'rubate' alla cosiddetta realtà, danno

l'illusione di averla di fronte senza filtri deformanti, senza proprio quello schermo che invece, per mezzo di un nostro artificio, ce la mostra solo di riflesso... Di riflesso, appunto, come è proprio di ogni 'riflessione'. Di ogni speculazione: etimologicamente, di ogni 'vedere allo specchio', in uno specchio. Su uno schermo. O anche – riprendendo l'allegoria forse più celebre proposta dal pensiero greco – come sulla parete di fondo della 'caverna' platonica.

Ora, in che conto dobbiamo tenere queste immagini? Cambia molto per noi se orientiamo la riflessione a 'prenderle come sono' senza pretendere di conoscere, circa il loro formarsi, niente più che il funzionamento di meccanismi che si potranno solo descrivere, mai conoscere nella loro vera origine e natura, in sostanza se ci concentriamo solo su 'ciò che appare' perché in definitiva è comunque, per noi, 'ciò che è'...o se invece – proprio perché siamo costretti prima o poi a ritenere che queste immagini sono quel che sono in quanto sono 'per noi' – ci concentriamo su questo 'per noi' e cerchiamo di indagare, non tanto come si formano in noi, ma cosa un fatto del genere può, o deve, per noi significare? E', il primo atteggiamento, una accettazione di una forza maggiore che ci obbligherà sempre ad essere in sua balia soffrendone l'imposizione, rassegnandoci ad un destino che pensiamo in questo modo, se non di assecondare, almeno di non contrastare vanamente, ma che in realtà finiamo per assecondare senza alcuna resistenza, abdicando ad ogni autonomia, ad ogni 'libertà'...o è invece il secondo atteggiamento che ci condanna ad una continua, inutile, dolorosa perché inutile, sicuramente vana, serie di contorcimenti su noi stessi dai quali può solo uscire, come risultato finale, una nausea invincibile?

Se ci rivolgiamo alla vita, o meglio se ascoltiamo la risposta che ci viene dalla vita, dal momento che è sempre essa che fa da sfondo certo, da causa intrasferibile, a tutti questi scenari, compresa l'esigenza di indagarli, a cosa ci troviamo di fronte? La risposta che prima o poi si impone come la più 'realistica' o, anche, la più meditata, sembra questa: alla più profonda indifferenza! Per la precisione, ad un coinvolgimento talmente sollecito e sensibile a qualsiasi opzione da togliere ogni possibilità di stabilire una qualsiasi priorità, una qualsiasi gerarchia, tra le varie opzioni. In quanto tutte vitali. In quanto tutte mortali. Alla vita – bisogna convenirne – ogni scelta che venga fatta al suo interno (e 'fuori' non è possibile... o forse sì, ma a condizioni che difficilmente saranno in grado di nascondere la contraddizione) serve comunque, le diventa subito consustanziale, è metabolizzata senza residui. La 'rappresentano' comunque. Quindi è inutile, è senza esito, mettersi in ascolto, in attesa, di una indicazione significativa da parte di una vita che, o c'è (e allora tutto macina, tutto ingloba, tutto informa e 'legittima'), o non c'è (e allora tutto si azzera, tutto si annulla), ma che, fin che c'è, risponde solo a se stessa, si risolve tutta nella sua fatale necessità. Quindi, puntare ad usare la riflessione per cercare di conoscere ciò che comunque è e sarà sempre un riflesso, una immagine che uscirà sempre da noi e tornerà sempre a noi per come noi l'abbiamo prodotta e proiettata... anche se non terremo conto di questo, questo ritroveremo.

Questo ritroveremo, e così vedremo stroncata in partenza ogni velleità di conoscenza 'oggettiva', tale cioè da potercene servire al di là di un 'utile' che per altro si

dimostrerà sempre più relativo – quindi non si sa quanto veramente utile – quanto più si cercherà (esigenza inevitabile) di renderlo ‘più utile’.

D'altra parte, puntare a ‘non darla vinta’ alla pretesa di questa fantasmagoria di rappresentare l'unica realtà che, piaccia o non piaccia, è a nostra disposizione, cosa produce? Cosa ha prodotto? Nella migliore (‘migliore’ più che altro per la sofferta coerenza che dimostra, oltre che per lo straordinario ‘ritorno’ letterario provocato) delle ipotesi ha prodotto un ‘pensiero tragico’, cioè una sorta di resistenza epica, eroica, sublime, che certamente non è poco, anzi, può essere tutto... ma un ‘tutto’ che sarà tale solo se sarà ciò che è più prossimo al nulla. Sarà – avrà come archetipo – il sublime della tragedia, che è l'esaltazione della vita attraverso la sua negazione. Attraverso la morte.

Quindi, per quanti sforzi si facciano per almeno identificare l'‘operatore’ che proietta le immagini dalla sua cabina di proiezione – accettando per altro il fatto che sarebbero comunque immagini messe a sua disposizione, ma non sue – questo operatore assumerà sempre le sembianze dell'io, si presenterà cioè sempre come il mandante di se stesso, rivendicando sempre a se stesso in ogni caso la conoscenza del segreto che avvolge il mandante, senza però mai svelarlo. Se non autoingannandosi. Se non alienando sé in qualcosa di ‘altro da sé’.

E la vita lascerà sempre indagare ciò che offre, ciò che comporta... anzi, esigerà che prima o poi lo si faccia, e indicherà in aggiunta, subdolamente, presentandocela come esigenza delle esigenze, cioè come necessità più alta, più nobile, una strada che quasi subito si rivelerà senza sbocco, ma con tutti i crismi della Strada Maestra, del percorso irrinunciabile se si vuole governare veramente il proprio viaggio... salvo poi esigere – sempre lei, la vita – che per poter anche solo stare in piedi e camminare si abbia bisogno di tutto meno del seguire questa presunta strada maestra. Esperienza comunque – questa del bisogno, della necessità – decisiva, strutturale, inesorabilmente originaria e presumibilmente conclusiva (nel senso di prima esperienza di vita, e presumibilmente ultima, nel tempo); e di tutti.

Ora, questa ‘esigenza delle esigenze’ è l'esigenza di una riflessione radicale, quella che ha dato vita (come fu chiamata in seguito a certi suoi modi di manifestarsi e di esprimersi) anche alla filosofia, ma che, come riflessione radicale originaria, si presenta come ricerca – per dare un ‘senso’, cioè una indicazione di rotta, al viaggio costituito dalla propria parabola esistenziale: obbligata come parabola, ma che si può percorrere identificando e inseguendo scenari sempre diversi – di ciò che ‘sta dietro’ a tutti questi scenari, di ciò che potrebbe vedere questo io ‘al di là’ del vedere sempre e solo se stesso e le proprie emanazioni...

La ricerca cioè di una meta-conoscenza tanto più ostinata quanto più desolatamente velleitaria, e che ha dato origine, è stata l'esigenza che ha dato origine – una volta che la vita stessa ha imposto, per imporsi, di non considerarla come esigenza destinata a rimanere tale, ma di soddisfarla – alle varie religioni. E alla scienza intesa e praticata (vissuta) come religione. E alla filosofia stessa intesa e praticata (vissuta) come religione.

E tutto questo (questa ricerca della Strada Maestra, comunque impostata e condotta) ha avuto, e continua ad avere, una sua storia.

E non una storia qualsiasi, ma una storia che potrebbe configurarsi come, né più né meno, la storia dell'umanità, quanto meno della cosiddetta civiltà, perché è stato proprio da qui, ad opera di chi comunque ha provato a seguire il miraggio della Strada Maestra (quale sia stato, e quale sia, il modo di identificarla e percorrerla) che sono venuti, insieme e in contrapposizione, in contraddizione, sia la maggior parte degli sforzi per promuovere la vita, sia gli attacchi più violenti, più autolesionisti, portati sempre alla vita. Disegnandone e segnandone inesorabilmente lo svolgersi.

Perché è stato da qui che si è ritenuto di poter superare la vita, di poter ipotizzare una sua permanenza oltre se stessa la cui conoscenza avrebbe permesso di squarciare tutti i veli, tutti gli schermi, che ci occultano il vero Operatore. Denotato in vari modi, ma tutti riassumibili e aggregabili intorno a due poli: Dio e Natura (con teologia e scienza come rispettivi strumenti di conoscenza), considerati spesso in contrapposizione l'uno con l'altro, ma entrambi con la funzione di Causa Prima da cui (in modi anche qui spesso considerati in contrapposizione) si ritenne possibile ricavare quella Conoscenza (meta-conoscenza) il cui 'possesso' avrebbe permesso di 'possedere la vita'. Ma così facendo si è decretato la trasformazione di quella che sta sotto gli occhi di tutti come fine della vita, come morte, in suo superamento... superamento che ha reso legittimo considerare ciò che stava sotto gli occhi di tutti come morte un epilogo solo apparente... ma così rendendo legittimo procurare la morte qualora si ritenesse ciò necessario per agevolare l'accesso al suo superamento... da cui la morte, la fine della vita, come sacrificio, come 'morte per la vita'. Dimensione – questa della morte biologica come condizione vera per il superamento della morte biologica, cioè come accesso alla Vera Vita – che non solo è la struttura portante di ogni religione sorta nel disperato tentativo di giungere alla Vera Conoscenza, ma che è l'esito più nefasto (in prospettiva apocalittico) del circolo vizioso non riconosciuto in cui si dibatte la coscienza.

E in questa 'nuova' prospettiva (nata in realtà con la facoltà stessa dell'uomo di riflettere riflettendosi, quindi 'vecchia' quanto la comparsa nell'uomo di una coscienza) la insuperabile aleatorietà di tutte le raffigurazioni che si susseguono davanti agli occhi della nostra mente, la inarrestabile caducità, il continuo franare su se stessi di tutti gli scenari allestiti per rappresentare il mondo a noi stessi, furono – in quel tempo in cui ebbe inizio 'il tempo dell'uomo' – tolti (si credette di toglierli) dalla loro precarietà. Ci si rifiutò di vedere svanire ogni per altro necessaria 'visione del mondo' (quale che fosse quella deputata a contrassegnare il susseguirsi delle varie civiltà), e si provò a fissarla su uno sfondo considerato tanto più stabile e solido quanto più di natura diametralmente opposta a quella materia di cui è impastata la vita... dalla quale pertanto la vita – la Vita, quella Vera – doveva essere separata, liberata, e riplasmata con tutt'altra 'materia': la sostanza spirituale. Che non conosce decadenza, che non è soggetta al divenire, che resta eternamente se stessa, e che quindi, se la si considera la vera 'sostanza' (ciò che gli antichi filosofi

facevano derivare significativamente da sub-stantia, cioè 'ciò che sta sotto' e sorregge ogni cosa), neutralizza in sé ogni divenire, ogni decadenza, ogni apparenza, riscatta e ridà consistenza a tutte le rappresentazioni in quanto, per sfuggenti che siano, possono sempre essere ricondotte alla Causa Vera del loro incessante mutare. E si arrivò a credere di poter conoscere l'Operatore, cioè a credere di poter – o comunque di dover – conoscere veramente da dove provengono le scene, chi allestisce e smonta scenari in continuazione perché è così che si manifesta il suo Potere... un potere assoggettandosi al quale è dato parteciparne. E' dato condividerlo, anche se solo come strumenti, potendolo così esercitare su tutto e su tutti come operatori al comando dell'Operatore. Legittimati da questa presunta Conoscenza. Da questa meta-conoscenza.

Ma se questo fu lo sfondo su cui poté realizzarsi la gran parte della promozione umana, come andarono poi veramente le cose sia dal punto di vista della conoscenza che della promozione umana cui avrebbe dovuto porsi al servizio?

Per quanto questa meta-conoscenza funzionasse da appagamento e nello stesso tempo da stimolo, la precarietà delle immagini, per l'uso comunque che se ne doveva fare, restava inalterata. Il ricondurre le immagini ad una Causa considerata certa proprio perché dimorante in una dimensione occultata dalle immagini, di per sé non le rendeva – quanto meno in relazione alla loro funzione di rappresentazione insostituibile di ogni aspetto della realtà – più padroneggiabili, più in grado di restituirci una realtà liberata dalla tirannia dell'io, più affidabile. 'Leggere' un mondo considerato Vero ma occultato tra le righe di ciò che appare, diventava impossibile se intanto non ci si ingegnava a decifrare 'ciò che appare', a partire da lì. Per andare oltre, certamente, ma il primo punto fermo per costruire un sistema di conoscenze affidabili, era, non poteva che essere, un confronto/scontro con le immagini. Con i 'fantasmi'...

Che si possono, anzi, si debbono, esorcizzare, ma che, fin che siamo costretti a guardare con questo 'occhio' che incessantemente ce li fa volteggiare davanti, cioè fin che viviamo, ritorneranno imperterriti e inarrestabili ad uscire dalla nostra mente come larve evanescenti. E' ben vero che più o meno tutti quei Viaggiatori Per Strade Maestre (i fondatori di religioni in primis, ma in definitiva ogni 'maestro' riconosciuto e seguito come tale), i quali non si sono accontentati di viaggiare per conto proprio ma si sono sentiti in dovere di prenderci per mano e guidarci, si sono impegnati soprattutto a insegnarci come, per restare nella retta via, sia necessario proprio riuscire a vivere non tenendo conto, o tenendo sempre meno conto, di questo mondo della rappresentazione, e andare alla ricerca di una realtà che sta sempre 'sotto' a ciò che appare... ma pure essi hanno dovuto ammettere che la nostra esistenza, o si svolge puntando ad usare al meglio queste apparenze, o, se ci si volesse liberare di esse veramente, ci dovremmo liberare anche della vita. Cosa per la verità contemplata in certe espressioni estreme di tali insegnamenti (per non dire – come prospettiva ultima – da tutti), ma la maggior parte di essi, se non voleva incoraggiare alla autoeliminazione 'qui e subito', rendendo ai più (in realtà alla vita) di conseguenza poco accettabili questi insegnamenti, si sono dovuti ingegnare per provare a delineare un mondo che intanto, per apparente che fosse, andava pur

sempre – naturalmente con ‘occhio’ ripulito, allenato a ‘guardare oltre’ – descritto, indagato, interpretato per se stesso, e, con la più spericolata delle operazioni, quasi sempre nascondendosi l’autoinganno di fondo, adeguato a servire contemporaneamente questa vita e l’Altra.

Così che tutto, o gran parte, del ‘darsi da fare’ in questa prospettiva ha comportato un esercizio immensamente arduo (in realtà destinato al fallimento) di conciliazione: del cosiddetto ‘apparente’ col cosiddetto ‘reale’, di ciò che si coglie ‘in superficie’ con ciò che ‘sta sotto’, del ‘materiale’ con lo ‘spirituale’, dell’ ‘umano’ col ‘divino, e così via, puntando a sciogliere/conciliare analoghe, del tutto arbitrarie, contrapposizioni... la qual cosa ha innegabilmente dato un impulso straordinario, ha enormemente affinato questo ‘darsi da fare’, ma al prezzo di vedersi sempre più allontanare – e tanto più quanto più si progrediva negli sforzi raggiungendo risultati insperati – una possibilità reale di conciliazione. Quanto più si sono andati approfondendo gli sforzi per analizzare, al fine di conoscere, al fine, a sua volta, di cambiare, modificare, un ‘mondo della rappresentazione’ che, proprio in quanto considerato puramente fittizio, era per definizione perfettibile all’infinito, tanto più le esigenze di questa operazione hanno acuito la necessità di sospendere, di mettere tra parentesi, proprio ciò che doveva essere il fine ultimo di tanta operosità: costruire un sistema di conoscenze veramente affidabili cui affidarsi per ogni bisogno. Si dovette constatare che, o si concedeva sempre più affidabilità, valore quindi sempre meno relativo, alle conoscenze che l’indagare il ‘mondo fenomenico’ (come fu anche chiamato il mondo della rappresentazione) rendeva possibili, e cioè si riconoscevano queste conoscenze come sempre più vincolanti, oppure passi avanti nell’indagine non si sarebbero potuti fare... e d’altra parte i ‘passi avanti’ per conoscere sempre più un mondo considerato dell’apparenza non potevano che essere ininterrotti e infiniti... almeno fino a quando non si fosse pervenuti – davvero, e finalmente, e senza ritorno... e chissà come – ‘aldilà’ dell’apparenza!

E sorse il dilemma la cui risoluzione diventò via via sempre più indilazionabile (e sempre più di drammatica, distruttiva, attualità): o si dava un primato anche operativo, tale cioè da incidere strutturalmente sul modo di rapportarsi al mondo fenomenico improntando il rapporto integralmente alle esigenze di quell’Altro Mondo, quello ritenuto Reale, e quindi si vanificavano tutti gli sforzi per conoscere intanto ‘questo’ mondo... oppure, se si voleva proseguire per questa via, bisognava in qualche misura non prestare attenzione più di tanto alle esigenze di Conoscenza Vera. Alla meta-conoscenza.

In realtà non vennero affatto abbandonati gli sforzi per tentare una conciliazione da cercare, per così dire, ad un livello più elevato, e facendo di necessità virtù... e non c’è dubbio che ciò abbia a sua volta comportato ulteriori, anche straordinarie, elaborazioni che hanno illuso circa la possibilità di progredire contemporaneamente sulla strada della ricerca scientifica (era stata soprattutto una Scienza – un sistema di elaborazione e sfruttamento di conoscenze – rivoluzionata in funzione di una maggiore efficienza investigativa ed operativa ad accelerare potentemente il processo) e su quella della Conoscenza Vera, ma il risultato, sempre più difficile da nascondere, fu una deriva schizofrenica, ad ogni passo avanti che si andava facendo,

sempre meno arginabile. E giunta, questa deriva, secondo molti segnali rinvenibili proprio soprattutto in seguito agli straordinari risultati ottenuti dalla scienza, ad un punto sempre più prossimo al punto di non ritorno, e che intanto andava producendo, in perfetta simmetria con tali successi, una irrefrenabile ansia di recuperare l'Altro Mondo...

E non soltanto in senso figurato, come più o meno si era sempre finito per fare (per impotenza oggettiva, pur mettendocela tutta) in epoche passate, ma proprio (ecco il segnale inquietante del raggiungimento di un possibile punto di non ritorno) con un rinnovato disprezzo per 'questa' vita che intere popolazioni – tanto le più progredite quanto le più arretrate, in modo diverso, anzi, per molti aspetti diametralmente opposto, ma accomunate da un impulso autodistruttivo traducibile in una possibile reale Apocalisse dalla possibilità di accedere entrambe ad armi 'finali' – manifestano ogni giorno di più in funzione di una Vita Autentica sempre meno conciliabile con questa. Vita Autentica che può essere promessa paradossalmente tanto dai tradizionali Funzionari dello Spirito, quanto dai Profeti delle "magnifiche sorti e progressive" (spesso, oltre tutto, riuniti in uno stesso centro di potere, quando non nella stessa persona) in contrapposizione solo apparente, in quanto, di fatto, si alimentano delle stesse meta-conoscenze, gli uni e gli altri disponibili, per approdare ai rispettivi Eden, o comunque per imboccare la Strada Maestra che ne permetterà l'accesso, ad abbandonare, tutti insieme appassionatamente, questa valle di lacrime. L'esigenza, insopprimibile, di una meta-conoscenza, posta dalla vita come esigenza che deve essere soddisfatta pena l'impossibilità della vita stessa di affermarsi, a questo sembra avere condotto.

Ma deve per forza essere di questa natura l'approdo cui pare debba tendere una storia della civiltà scandita dalla esigenza vitale di riflettere sulla vita stessa, di andare alla ricerca di una conoscenza in grado di 'dare un senso' all'esistenza? Conoscenza che, in quanto conoscenza impone in qualche modo un arresto del flusso vitale in funzione del rendere possibile un qualche discernimento all'interno di un susseguirsi caotico di immagini che noi stessi (la vita) produciamo, ma che, quando si risolve in meta-conoscenza da perseguire come improrogabile esigenza vitale, rischia, sta rischiando, di anticipare e rendere definitivo per tutti tale arresto. Si può scongiurare tale esito, per ora soltanto minacciosamente stagliato all'orizzonte, tenuto ancora a fatica lontano dall'umanità come tale, come genere, perché ancora in grado, questa umanità, in talune sue componenti più che in altre, di convivere con un sano dubbio, mentre però nello stesso tempo sempre molti, troppi, anzi decisamente i più, sono quanti continuano a soggiacere ai profeti del 'sacrificio della vita per la vita' probabilmente senza nemmeno rendersi conto del perché del loro sacrificio, del loro 'essere nati per morire', come tutti, ma al solo paradossale, beffardo scopo di esaltare proprio così, con i loro stenti, la vita? Tutto ciò non dipenderà dal fatto che ci si è sempre rivolti alla vita, essendo la vita ciò di cui solo veramente si dispone, ritenendo di poter avere indicazioni, quali che siano, solo da essa in quanto vita, anche nella consapevolezza – quando c'è ed è

posta in primo piano – della sua insuperabile precarietà? Se l'esistenza, quella di ognuno, è totalmente tributaria della vita, cioè di una parabola biologica che porta inevitabilmente alla morte, quali mai indicazioni potranno venire da un ente, cui tutto si deve, da cui tutto dipende, senza il quale c'è per noi solo il nulla, ma che, per imporre se stesso, deve nascondere il proprio epilogo, la propria fine, senza per altro potercene negare la consapevolezza? In altre parole, non sarà che, per sacralizzare la vita, cioè per tentare di rendere non precario, non caduco, ciò di cui in definitiva solo si dispone e di cui per altro la coscienza ci obbliga a conoscere, appunto, l'inesorabile deterioramento e annullamento nel tempo, la si sacrifica proprio come vita, rispondendo in realtà solo al suo richiamo di morte? Ogni 'aldilà', reale o simbolico che lo si intenda, non è una fuga dall' 'aldiqua' nella speranza di una qualche salvezza (come denunciato da tanto pensiero 'ateo-materialista', che però oltre a questo non va) mentre in realtà è solo l'espedito della vita stessa per farsi accettare anche come morte? (Questo dovrebbero, se non 'credere', sforzarsi almeno di prendere in considerazione invece di rimuoverlo, i cosiddetti 'uomini di fede'. Di qualsiasi fede, da quella religiosa in senso proprio, a quella che si manifesta nel voler realizzare una qualche utopia invece di viverla come esigenza che resta viva solo se non la si soffoca 'realizzando' l'utopia, solo se resta quel 'luogo che non c'è' da cercare continuamente ben consapevoli però che, appunto, c'è, ma solo come esigenza).

E qui, allora, si fa strada la domanda-paradosso, la domanda delle domande, che altro non esprime se non un aspetto di quel circolo vizioso che costituisce la vita stessa della coscienza: "Come è possibile ribellarsi alla vita – al suo esito – rispettandola?"

E qui si può tentare una risposta. Avanzare una proposta.

Per l'uomo, costretto dalla vita a 'servirla' e nello stesso tempo dotato dalla vita della consapevolezza, della conoscenza, di ciò, forse non c'è che una strada da seguire: quella della conoscenza!

Ma quale?

Una conoscenza di cui debbono essere tenuti sempre presenti, nel modo più rigoroso (e che può essere anche molto doloroso), i limiti!

Si devono tenere costantemente presenti i suoi limiti perché la conoscenza non diventi quell'espedito autolesionista messo in atto dalla vita stessa per perpetuarsi come specie al di là, e a spese, della vita degli individui, l'unica per altro che gli individui hanno veramente a disposizione. Invece di negare – o porre tra parentesi pensando così di neutralizzarla – la vita individuale sapendola recante con sé il proprio annullamento, forse è il caso di avere come punto di riferimento per l'esistenza di ognuno, per la vita di ognuno, cioè di tutti, proprio il suo limite, i suoi bordi, i suoi confini, il nulla che circonda proprio, e soltanto, la vita di ognuno. Cioè di tutti.

Cosa hanno prodotto infatti tutti i tentativi di andare oltre questi limiti? A parte i contenuti espliciti o impliciti delle varie dottrine religiose, si prenda il tentativo che per tanti aspetti era sempre sembrato – ogni volta assumendo però connotati diversi – il più lungimirante, il tentativo cioè operato dai vari Umanesimi di 'recuperare' la vita individuale inserendola in un contesto più ampio: con cosa è finito sempre di

fatto per identificarsi questo 'contesto più ampio'? Di fatto con la vita della specie, sia pure ricondotta, riproposta, a livelli differenziati (da quello minimo: la famiglia, a quelli via via più ampi e rappresentativi: il clan, la tribù, la nazione, l'etnia, la razza ecc.), certamente inevitabili perché 'voluti' dalla vita, ma pur sempre 'derivati' di una Umanità puramente astratta se considerata come il tutto in cui la parte si annulla, se collocata in una dimensione nella quale l'individuo reale, l'individuo storico, ha sempre finito per perdere la propria identità (paradossalmente ricalcando quell'anonimato individuale che ogni umanista ha sempre riservato con più o meno disprezzo agli animali) nel tentativo di conquistarne una che andasse oltre i limiti che stava soffrendo. Che la coscienza costringeva a prendere atto soffrendone. Ogni Umanesimo, comunque identificato o teorizzato, cosa è stato se non l'espressione di una proiezione di sé di ognuno al di là del proprio tempo reale per rintanarsi nell'alveo materno di una Umanità senza volto perché senza tempo reale? Che è invece, il 'tempo reale', il tempo in cui si snoda la parabola biologica propria dell'esistenza di ogni uomo. Cioè dell'esistenza dell'uomo come uomo, come essere animato dotato di coscienza.

Forse allora – per non periodicamente imbattersi nel fallimento (per altro nel tempo storico sempre meno circoscritto a singoli settori della società umana e sempre più esteso all'umanità intera) di un umanesimo sempre prospettato come ancora di salvezza e mai in grado di esserlo veramente perché non ha mai potuto, come mai potrà, essere in grado di superare lo scoglio che si è sforzato e si sforza inconsciamente di superare, cioè lo scoglio della morte – conviene provare a costruire un sistema di conoscenze, imposto sì dalla vita, ma basato su ciò su cui la vita di ognuno in realtà galleggia, su ciò che realmente la delimita, la circonda, la de-finisce, costringendo la coscienza a muoversi in questa gabbia, in questo circolo vizioso: il nulla.

Costruire sul nulla, allora?

Sì, ma per non farsene schiacciare!

E a che condizioni la proposta di puntare sul nulla può non essere – come invece è sempre stata, e con ottime ragioni, considerata – una proposta nichilista, cioè la proposta della fuga più rovinosa da sé dell'uomo? Al di là di tutte le considerazioni che si sono fatte, e si possono sempre fare, sulla conoscenza, resta il fatto che essa è, e sarà sempre, possibile ad una condizione che viene prima di ogni altra possibile, le informa tutte, in quanto fa tutt'uno con ciò che le rende possibili, con ciò mancando il quale niente è possibile: la vita, appunto. Ma una vita che è solo e sempre la vita di ognuno, la vita del singolo, e non sarà mai la Vita intesa come 'la vita in sé', e che come vita solo di ognuno è tutta rinchiusa entro limiti insuperabili il cui 'aldilà' non è esperibile da nessuno...

Anche se – ecco il possibile equivoco che è sempre stato alla base dei tanti equivoci che possono, o forse stanno, per portare l'umanità a negarsi come tale – questo è ciò che la vita impone per imporsi. Per venire sacralizzata. Per essere assolutizzata in quanto senza alternative.

In effetti è senza alternative come esistenza, ma è l'esistenza che rappresenta di per sé una alternativa... ma una alternativa a cosa? Al nulla! Il quale nulla pertanto non è, e non potrà mai essere inteso come 'altra vita', ma la sua totale, radicale,

negazione. Aut-aut. Un nulla pertanto – ecco la sua ‘positività’ – che non si potrà mai ‘vivere’, e/ma che, proprio per questo, è l’orizzonte vero della vita. E’ l’ambito insuperabile entro il quale soltanto la vita ‘è’, e che mai potrà negare, pur ‘dovendolo’ negare per se stessa, per essere ciò che è.

Solo la consapevolezza dei limiti (quella consapevolezza dei limiti che la vita stessa ha reso, sì possibile, ma come espediente per nasconderli esaltando, spingendo ad esaltare, la consapevolezza in quanto tale come modo per poter così affermare se stessa oltre se stessa, per ubriacare l’uomo inebriandolo con il vino della consapevolezza) può essere usata per definire veramente l’ambito della conoscenza, lo spazio in cui è veramente possibile, per definire le condizioni in cui può esercitarsi finalmente non a danno dell’uomo, di ogni uomo reale, storico, cioè di ogni singolo uomo, ma per la sua promozione. Quel famoso senso (significato) che la vita ci impone – avendoci dotato di una coscienza – di perseguire, può non portare necessariamente allo smarrimento di qualsiasi senso ogni volta che ci sembra di averne afferrato uno che poi, subito dopo, ci sfuggirà da tutte le parti, soltanto se ‘guarderemo’ la vita sapendo mantenerla ferma nei suoi limiti, ‘usando’ il nulla che la circonda per sapere di ciò che vi sta dentro, non per pretendere di sapere del nulla.

Per tenere ferme le immagini rispettandone il moto incessante, o – riprendendo uno dei temi sempre ricorrente nella storia del pensiero con lo scopo di fare del pensiero lo strumento più di ogni altro fruibile per rendere sempre meglio vivibile la vita – per raggiungere ‘l’unità nella diversità’, non si deve lasciare che le immagini si disperdano nel nulla. Ma per non lasciarle affogare e svanire nel nulla bisogna sempre essere coscienti del nulla, non rendersene schiavi proiettando se stessi (pur sentendone con ogni fibra di cui è costituito il nostro corpo l’esigenza) in un qualche ‘aldilà’ considerato ‘altro’ dal nulla.

Cioè, in realtà, nel nulla.

0. A proposito del cosiddetto 'io'. Del circolo vizioso nel quale è imprigionato imprigionandoci tra due nulla d'esperienza.

Il cosiddetto *io*, da chi è 'detto così'? Dall'*io* stesso, che non sa dire altro che se stesso... E proprio perché non sa dire altro che se stesso, è la sola conoscibile causa di sé. Non c'è niente che possa dire *prima* o *dopo* se stesso. Esiste, ma non potrà mai andare oltre la propria esistenza, sapere da dove viene e verso dove va.

Potremmo dire che l'*io* esiste perché esistiamo noi, ma noi sappiamo di esistere, diciamo che esistiamo, fin che esistiamo, perché esiste l'*io* che ce lo dice, che ce lo fa sapere... e non sapremo mai se siamo noi che fondiamo l'*io* o se è l'*io* che fonda noi. Non lo sapremo mai, ma l'*io* ci costringerà a chiedercelo sempre. A chiederlo a noi mentre noi lo chiediamo a lui, e viceversa, in un eterno ritornare su se stessi. In un eterno *circolo vizioso*.

L'unica cosa certa che possiamo dire dell'*io*, del cosiddetto *io* – perché è lui che ci costringe a dirla – è che esiste *comunque*... ma questo 'comunque' non si svelerà mai a noi, non sapremo mai cosa sia.

Sarà, per noi, il nulla... ma un *nulla d'esperienza*, cioè il nulla senza che se ne possa mai fare l'esperienza.

E così l'*io* esiste... ma esiste *comunque*.

1. 'Comunque'. Come se.

Cosa vuol dire che l'*io* esiste *comunque*?

Intanto vuol dire che, per indefinibile che sia, non ne potremo *comunque* mai fare a meno, mai potremo negarne l'esistenza...

Perché non potremo mai – intanto, per esempio – negare l'esistenza di qualcosa che ne potrebbe, che ne può, mettere in discussione l'esistenza, *comunque* si definisca questa cosa ("Posso dubitare di tutto – diceva Cartesio contorcendosi nel più classico dei circoli viziosi mentre si appellava al semplice buon senso – *ma non del fatto che dubito*"). Infatti, se ciò che è stato chiamato *io* non esistesse, con che cosa parleremmo? Chi parlerebbe per lui? Se si provasse a farne a meno, con che cosa lo potremmo sostituire? Perché potremmo anche dire, dirci – come è stato detto – che l'*io* non esiste per sé in quanto è una nostra invenzione, in quanto mera sovrastruttura, ma poi come, con che cosa, potremmo sostenere questa tesi in modo convincente? E di chi, o di cosa, nel caso, sarebbe l'invenzione, se non dell'*io* stesso in quanto invenzione nostra? E così via, una perplessità dopo l'altra, un circolo vizioso sempre più 'vizioso' quanto più lo si vorrebbe 'virtuoso'. Per non parlare di tutti quei filosofi e scienziati impegnati a difendere l'*io* o a distruggerlo, a smontarlo per poi in realtà doverlo *comunque* ricostruire... altrimenti, cosa resterebbe loro nelle mani (nella testa) per condurre le loro operazioni?

Una cosa allora resta certa: non si può che fare *come se* l'*io* esistesse. Per indefinibile che sia, non possiamo evitare di andare alla ricerca di una unità cui ricondurre, non solo tutte le nostre 'anime' (cioè i principi vitali cui dobbiamo la nostra esistenza), ma le loro continue trasformazioni, costretti come siamo a cercare di capire qualcosa su questo nostro essere al mondo, e poi sul mondo, e poi su noi nel mondo e sul mondo

intorno a noi e in noi; e poi per provare a intenderci con gli altri *io*, condizione che sembra necessaria per non autodistruggerci come specie prima che vi possa provvedere l'insospitalità del pianeta che ci ospita. Insomma, un'esigenza dopo l'altra. Certamente ci sembra una povera cosa il cosiddetto *io*, anzi *capiamo* che è una povera cosa (e che quindi ci farà 'capire' ben poco di ciò che per altro lui stesso ci spinge a voler capire, a conoscere), e *capiamo* che con tutta probabilità è, appunto, un'invenzione, e che *comunque* non sarà mai in grado di far fronte alle esigenze che lui stesso sforna in continuazione... ma dobbiamo riconoscere che è così proprio perché non riusciamo mai ad afferrarlo. E non riusciamo mai ad afferrarlo perché è lui, solo lui, solo questo fantomatico *io*, l'unico in grado di afferrare se stesso, di definire se stesso. L'unico cui possiamo affidare il compito di farlo. Intanto però dobbiamo usarlo per tante altre cose, e comunque per tutto ciò che ci riguarda quando cerchiamo di afferrare ciò che ci riguarda. Cioè tutto ciò che ci costringe *comunque* a vivere... E' certamente una povera cosa il cosiddetto *io*, ma non potremo mai togliercelo dai piedi. Vorrebbe dire 'togliere dai piedi' noi stessi.

2. Non è detto...

Così come esistono vari gradi di realtà, esistono vari gradi di verità. Così almeno sembra. Perché infatti non bisogna ingannarsi più di tanto intorno a questi gradi: non costituiscono una gerarchia dell'essere, e quindi del sapere; non esistono livelli di realtà più significativi e altri meno significativi. Dipendono solo dal nostro atteggiarsi di fronte alle cose... e *non è detto*, ad esempio, che chi vede le cose più in grande veda di più e meglio di chi le vede da un angolo visuale più ristretto, che chi vede più in profondità veda di più e meglio di chi si ferma alla superficie. Eccetera, eccetera. Variano le esigenze, questo sì, ma *non è detto* che chi è più esigente si metta nelle condizioni di cogliere realtà più autentiche, più vere: infatti la sua ricerca denuncia prima di tutto, e forse soltanto, una sua sofferenza, e *non è detto* che il dolore aiuti e vedere di più e meglio...

Spinge a cercare *altro*, questo sì, e un altro più soddisfacente, più gratificante. Da qui, solo da qui, nascono i vari livelli di realtà. Dalla esigenza, più o meno accentuata in ognuno di noi, più o meno consapevole in ognuno di noi, di costruire un presente migliore di quanto ci sembra che sia, un futuro migliore di quanto si prospetta.

I gradi della realtà sono allora i gradi del dolore... e dunque allora, nella misura in cui la condizione umana è contrassegnata dal dolore, è indubbio che dispiega più umanità chi è più esigente: ma per questo, e solo per questo, coglie una realtà più autentica. Perché più utile ad alleviare il dolore, o quanto meno la fatica, di vivere.

3. Sul pensare filosoficamente.

E' più *filosoficamente* importante pensare le cose, il mondo, o chiedersi cos'è, a cosa serve, il pensiero, cosa significa pensare? Va da sé che comunque si pensa, ma, mentre nel primo caso 'si usa' il pensiero, nel secondo caso si riflette sul pensiero: usando sì il pensiero, ma in modi che si vorrebbero diversi. Ma lo sono?

Evidentemente no, e sempre ci si è arrabattati (si parla dei filosofi) per mettere ordine in qualche modo in questo gioco sconcertante di specchi, in questo inestricabile rebus, che è un continuo scambiarsi di ruolo tra contenuto e contenitore, un continuo dentro-fuori assolutamente inarrestabile nella sua proteiforme attività. Poi, tra l'indispettito e l'affascinato, si è finito per accettare, per adeguarsi, a questo gioco di rimandi, ma sotto sotto sperando sempre che prima o poi si riesca a trovare la chiave per interpretare e risolvere il rebus, per mettere ogni cosa al posto che le compete (il pensiero di qua, il pensato di là), magari ponendosi intanto in attesa di una rivelazione di cui ancora non si sa niente, ma che proprio per questo impone di mettersi – senza troppi timori di eventuali sirene – all'ascolto.

Ma all'ascolto di chi, di che cosa? Fino ad ora sembra che, al di là delle solite sirene, sia pure sedotti da un loro canto che si è andato facendo ogni giorno sempre più raffinato e seducente, non si sia andati.

Forse perché non era e non è possibile andare... anche se non si può fare a meno di provarci. Almeno se si vuol tenere viva l'esigenza della filosofia, cioè l'esigenza dell'uso del pensiero in modo non solo strumentale.

4. Ancora sul pensare filosoficamente...

...e ancora e sempre contraddizioni a non finire, turbinosi circoli viziosi, grovigli inestricabili di mezzi e fini, di contenitori e contenuti, di riflessi e riflettenti. Ma perché pensare il pensiero (come pensare il tempo, pensare l'essere, pensare il nulla, pensare la cosiddetta realtà, pensare la vita, insomma 'filosofare') invece di farci avvicinare all'oggetto del nostro pensare, lo proietta in una lontananza senza fine? E proprio perché abbiamo iniziato il viaggio che dovrebbe portarci all'inizio, o alla fine, di qualcosa?

E si pensi (sì, proprio 'si pensi') a quanti miraggi, a quanti incantesimi, vengono sparsi lungo questo cammino per farci scegliere una strada piuttosto che un'altra, per illuderci di aver finalmente imboccato la strada giusta per arrivare alla meta... che poi si rivelerà per ciò che è, un gioco di specchi in grado solo di riflettere il proprio gioco, il proprio rimpallarsi l'impossibilità di ogni vera conoscenza, di beffarci illudendoci di non esserci fatti beffare... in realtà di scoraggiarci, di convincerci a 'lasciar perdere', di vivere soltanto la vita e smettere di pensarla.

Ecco – evocati solo a titolo di esempio e con l'aleatorietà e la parzialità delle 'prime cose che vengono in mente' – alcuni di questi miraggi, di questi illusori responsi oracolari:

“Non c'è nessun inizio e nessuna fine; il tuo destino è viaggiare, non partire o arrivare”;

“ Se sei dentro un'esperienza, non potrai mai veramente fare l'esperienza dell'esperienza”;

“Ti è dato di percepire i limiti, ma proprio per questo ti è negata la possibilità di superarli... altrimenti che limiti sarebbero?”;

“Ti è dato di percepire i limiti, e quindi anche di renderti conto che esiste qualcosa al di là di essi, e che puoi superarli... altrimenti che limiti sarebbero?”;

“Non sei mai tu che pensi, ma qualcosa o qualcuno che si serve di te obbligandoti a pensare: ma questa consapevolezza non ti serve a niente, perché in realtà non è tua”;

“Non si può rinchiudere il mare in un secchiello, il tutto nella parte”;

“La filosofia, il desiderio di sapere, etimologicamente l’‘amore per il sapere’, soggiace al destino di ogni amore: se soddisfatto, rischia di finire”...

e tante altre ri-flessioni, più o meno profonde, tutte comunque con una loro dose, una loro parte, di verità... che se però pretendessero, ognuna rivendicando una propria ‘esclusiva’, di esaurire in sé la Verità, come la classica coperta troppo corta mostrerebbero subito – come mostrano se ‘le si pensa’ – quanto in realtà siano inadeguate.

Anche inutili?

5. Dell’esperienza della morte.

Non è possibile fare esperienza del futuro, tranne forse in un caso: a proposito della morte. E se non è possibile è comunque l’unico caso in cui si può legittimamente tentare di fare questa esperienza, di ‘pensare’ questa esperienza, perché abbiamo tutta una vita per provarci. Una vita che sembra fatta apposta per farci pensare al suo contrario, a ciò che si presenta, meglio, si prospetta – si potrebbe dire ufficialmente, istituzionalmente – come il suo contrario. Vivendo siamo costretti a combattere quotidianamente, anzi, istante per istante, contro ciò che si oppone alla vita. Vivere è ‘realisticamente’ possibile solo confrontandoci-scontrandoci con l’opposto della vita. Con la morte...

Anche se, quando poi arriva veramente, arriva per noi solo quando arriva per gli altri. Per quel tanto che aveva visto con occhi forse aperti come non mai l’antico Epicuro, arriva anzi più per noi che per gli altri che muoiono intorno a noi. Vediamo gli altri – da vicino con chi ci è stato vicino, in una lontananza che può anche lasciarci indifferenti emotivamente ma che rimanda solo le emozioni, con chi ci è stato lontano – dileguarsi, prima che nel fisico, in ciò che è stato il loro nome, la loro identità, la loro esigenza di esserci, il loro desiderio di essere riconosciuti, di essere amati. Non ci sono più, non ci saranno mai più. E non serve l’inganno del ricordo, perché sappiamo benissimo che vale, fin che vale, per noi, ma non vale per loro, per quelli che non ci sono più. Loro non ricorderanno niente di sé, cioè non ricorderanno niente di nessuna cosa, proprio come noi non ricorderemo niente di nessuna cosa e di noi stessi. Vivere nel ricordo è cercare di prolungare un’esistenza che non c’è più, di dare consistenza ad un’eco non udita da chi l’ha provocata.

E allora fare l’esperienza del futuro attraverso l’esperienza della morte non è propriamente un’esperienza... oppure lo è solo perché siamo costretti a fare l’esperienza del suo contrario. Perché viviamo.

6. Ma quali ‘regole del gioco’?

‘Pensare intorno al pensiero’, cioè gettare la basi per una pratica filosofica degna di questo nome, non vuol dire tanto cercare di conoscere come si forma e si articola il pensiero, quanto riflettere su cosa comporta pensare, cosa significa, per colui che pensa, pensare. Ogni filosofo, proprio in quanto filosofo, cioè uomo che pensa il pensiero, deve affrontare questa questione, così come l’hanno affrontata, più o meno direttamente, tutte le filosofie di cui abbiamo notizia.

Ma cosa ne hanno ricavato? Niente di definitivo, com’era inevitabile, salvo stancarsi – molte di loro, ad un certo momento, sconcertate da tanta inconcludenza – di praticare questo che si presentava come un insopportabile circolo vizioso, e bollare il problema come pseudo-problema, dando così credito pieno e definitivo solo allo studio ‘oggettivo’ dei meccanismi che regolerebbero la vita della coscienza,... ricavandone regole e implicazioni linguistiche, matematiche, psicologiche, neurologiche, fisiologiche, ecc.

Ora, la cosa è certamente servita, come sempre può servire oggettivare qualcosa, definirla cioè in modo da renderla identificabile e quindi fruibile, ‘manipolabile’. Ma servita a cosa? Non avendo risolto, o meglio rinunciando a provare a risolvere, cioè a confrontarsi, con la questione del significato del pensare per colui che pensa, hanno solo ‘scantonato’ dai problemi seri... puntando di fatto, senza però quasi mai rendersene conto, tutto sul ludico. Sul gioco.

Ottima ‘virata’ questa del puntare sul gioco (quanto di più serio ogni bambino, cioè ogni uomo quando si affaccia all’esistenza, può trovare), se non fosse che poi si è ritenuto dovere prioritario fissare le regole di questo gioco svuotandolo così della sua essenza: che è il caso e l’improvvisazione. E’ vero che pensare il pensiero può essere, è, faticoso e inconcludente, ma alla fine per l’uomo inteso come animale che pensa è questo il vero gioco che meriti di essere giocato... e si tratta di un gioco (come ogni gioco serio) che non sopporta regole che non siano quelle che di volta in volta si escogitano per renderlo possibile come gioco. Di volta in volta, alla ricerca della regola definitiva, della regola delle regole, la quale però non può mai essere identificata con una qualsiasi regola che rende intanto possibile il gioco.

7. Dell’essenza delle cose.

Da tempo si è rinunciato a cercarla, sulla base di due considerazioni, l’una che rimanda sempre all’altra (circolo vizioso): o la si ricava scavando nella propria mente, e allora ci appare subito come quanto di più aleatorio, di più volatile, possa esserci perché il pensiero non può arrestarsi, se non temporaneamente, su nessuno dei propri contenuti, pena il suo arresto come pensiero... o la si prova a cercare nelle cose, ma le cose, da sole, senza la nostra mente che le indaga, si potrebbe perfino dire (qualcuno, al colmo della vertigine, l’ha perfino detto) che non esistono.

Resta l’*esigenza* di conoscere l’essenza delle cose, tanto tenace da ricomparire sempre, e anche e proprio soprattutto in quanti (filosofi o no) hanno negato la legittimità di questa esigenza relegandola fra i falsi bisogni.

C’è poi anche chi, a volte rinunciando a pensare (in realtà ‘pensando’ di rinunciarvi, tacitando la contraddizione), a volte ritenendo di avere spinto il pensiero fino alle sue barriere estreme (come se le conoscessimo), in realtà soccombendo alla necessità di

vivere, ha creduto di percorrere tutt'altre strade che non quelle del pensiero riflettente, o coscienza che dir si voglia: con qualche risultato pratico, non c'è dubbio, ma, come per tutti i risultati cosiddetti pratici, talmente provvisorio da ricreare quasi subito quella angoscia che il risultato era sembrato in grado di sconfiggere. Che comunque era stato perseguito – consapevolmente o no – proprio a questo scopo. Perché non si può pensare di abolire il pensiero, e non tanto perché ciò è contraddittorio in termini puramente linguistici, logici, quanto perché la contraddizione è dovuta al fatto che il pensiero fa tutt'uno con la vita, la quale ci costringerà sempre a pensare. Ecco allora che anche quando risulta impossibile sapere il perché ultimo delle cose (l'essenza delle cose), non ce la faremo mai a toglierci questo pensiero dalla mente. Dalla testa. Occorrerebbe decapitarsi.

Obiezione: ma la stragrande maggioranza delle persone è vissuta, vive, e presumibilmente vivrà, senza nemmeno rendersi conto che esiste questa esigenza, se non occasionalmente, in episodi che non lasciano traccia.

Risposta: intanto questa è solo una congettura, in nessun modo verificabile, perché se solo si provasse a verificarla (chiedendo, c'è altro modo?), in una sorta di conferma del 'principio di indeterminazione' si costringerebbe l'interpellato a riflettere su questa esigenza facendola perciò sorgere qualora già non ci fosse stata... ma soprattutto perché l'essenza delle cose è poi ciò che ognuno cerca lottando per vivere, cioè dovendo in ogni momento fare delle scelte che lo costringeranno a pensare. E per la verità che scelga sulla base di un puro impulso meccanico (il cosiddetto istinto) o sulla base della più profonda delle speculazioni, non è affatto rilevante, sia dal punto di vista dei risultati 'pratici', sia dal punto di vista 'teoretico' (sempre indissolubilmente connessi): la scelta di vivere in un qualche modo piuttosto che in un altro è sempre la scelta dell'essenza delle cose.

La vita soprattutto, allora? Sì, ma una vita che per noi dovrà sempre coincidere con la scelta della propria essenza.

8. Del dolore, della felicità. Della morte, del paradiso e dell'inferno.

Il dolore è forse la condizione della felicità, come il nulla è la condizione dell'essere? E se invece questa ipotesi, antica ma sempre attuale, fosse solo un espediente per esorcizzare il dolore, per non essere terrorizzati dal nulla? A questo punto sembrerebbe saggio dire: esiste il dolore come esiste la felicità, esiste l'essere come esiste il nulla. Amen. La mente, stanca di un viaggio intrapreso che non approda in nessun posto, vorrebbe tornare semplicemente al punto di partenza...

Ma se si era messa in viaggio era proprio perché il punto di partenza era quanto di meno consistente e stabile ci fosse, per cui non esiste nessun punto di partenza, nessun posto in cui tornare per mettervi a frutto le esperienze del viaggio. Dolore e felicità, essere e nulla, sono sempre lì che esigono spiegazione, che impongono la ricerca, che impongono il viaggio... che rendono assurdo il loro intreccio, e la mente solo per gioco, o per stanchezza, può accettare l'assurdo. E il gioco a lungo andare stanca, così come stanca la stanchezza.

E la mente riparte. La coscienza, imbevuta, intrisa, di memoria, concede solo pochi attimi di tregua: insidia la felicità mostrandole ben presto l'altra faccia, e con la stessa

operazione mitiga il dolore. Ed è così che si vive, o, se ci si pensa, si sopravvive. Quasi che, se esistessero o solo la felicità o solo il dolore, non potessimo che esserne uccisi.

In ogni caso non potremo in alcun modo prefigurarci davvero una situazione di sola felicità o di solo dolore, come non concepiremo mai una realtà fatta di solo essere o di solo nulla, almeno fin che viviamo. Inesorabilmente l'uno rimanderebbe all'altro. E quando ci si arresta, quando la nostra mente si arresterà perché non più in grado di operare questo gioco al rimando, sarà la morte...

Ma fino a che questo arresto non giungerà, cioè fin che viviamo, ben difficilmente potremo sfuggire all'esigenza di sapere se questa specie di ruota della fortuna che ci sembra essere la nostra esistenza si arresterà sull'essere o sul nulla, sulla felicità o sul dolore. Ed è rispondendo a questa esigenza ma non riflettendo a sufficienza sulla sua natura che si sono inventati il Paradiso e l'Inferno... usati come metafora solo in alcune menti particolarmente creative... forse però in loro proprio per sfuggire al pensiero di quanto sarebbero terribili entrambi per l'esperienza che abbiamo della condizione umana se non si provasse ad esorcizzarli tentandone una visione. Una rappresentazione.

9. Uomo e superuomo (oltre-uomo).

Può l'uomo 'oltrepassare' se stesso? In un certo senso, lo fa sempre, in quanto essere razionale, in quanto dotato di coscienza. L'uomo è quell'animale che pensa in continuazione a 'costruirsi' al di là di ciò che il suo essere natura gli propone, anche quando, nella forma più elementare di esistenza, punta solo alla sopravvivenza come sembra facciano tutti gli altri essere viventi (per altro in questo ben più abili di lui). Anche quando vorrebbe solo consolidare la propria presenza su questo pianeta cercando di non esserne cacciato, di trovarvi un proprio spazio riconosciuto prima di tutto dalla natura stessa... anche a questi livelli minimi di elaborazione l'uomo si sforza di superare la propria naturalità, la propria cosiddetta animalità, e quindi, 'sfruttando' la sua facoltà di pensare, si sforza di progettarsi un qualche futuro, di proiettarsi oltre il proprio presente, oltre se stesso inteso come semplice *hic et nunc*. Ma che cosa oltrepassa poi realmente? Probabilmente niente. Oltrepassare significa 'andare oltre', trovarsi in un posto che prima non c'era, o considerare il posto in cui ci si trova tutt'altra cosa da come lo si era sempre considerato: oltrepassare se stessi quindi significa trasformarsi in modo irreversibile, diventare un altro che prima era del tutto sconosciuto. Ma questo è possibile? Ora come ora solo in un modo: sparendo completamente dalla scena del mondo e dal ruolo che il mondo gli va imponendo, cioè autoeliminandosi. Perché, diversamente, l'uomo sarà sempre destinato a ritrovare se stesso. Solo riandando a prima della nascita, cioè morendo, l'uomo, il singolo uomo, cioè il solo uomo realmente esistente, si oltrepasserà veramente.

E così l'uomo, l' 'ultimo uomo', l'uomo 'troppo umano' di Nietzsche, sta ancora cercando di capire se ne varrà la pena... anche se ultimamente, disponendo di una tecnologia forse in precedenza nemmeno immaginata di così grande potenza costruttiva/distruttiva, per questa ultima versione dell'apprendista stregone la

tentazione è grande.

Ma allora l'essere 'padroni del proprio destino', se veramente realizzato, sembra essere nient'altro che il suicidio. Individuale o collettivo, poco importa, perché alla fine non può che essere individuale. E, da questo punto di vista, del proprio destino, cioè della vita, l'uomo è sempre stato padrone. Vero superuomo sarebbe colui che diventasse 'padrone', nel senso di accettarla o respingerla come sua scelta non delegabile, della propria morte.

Per ora, tutto ciò che ha saputo fare in questa direzione di fronte alla sua manifesta impotenza, è stato invece proprio ricorrere alla delega. Con destinataria la solita divinità. Comunque identificata, ma sempre a immagine e somiglianza dei propri bisogni.

10. Del tempo.

Tra le cose che 'ancora non pensiamo', e in senso letterale, proprio perché non riusciamo a definirlo, a 'dircelo', in modo convincente, pare ci sia il *tempo*. Cosa sia il tempo, ci sfugge. Né la filosofia né la scienza hanno dato risposte convincenti. Il tempo ci sfugge circa la sua essenza, e ci sfugge tanto più quanto più l'esigenza sempre più accentuata di utilizzarlo in modo ottimale ("per non perdere tempo", intendendo sia il tempo del *fare* che il tempo dell'*esistere*) ci impone di calcolarlo. Kant disse che, siccome siamo 'nel' tempo, cosa sia il tempo al di là dell'esperienza che ne abbiamo, non sarà mai possibile conoscere...

Ma di quale conoscenza del tempo abbiamo bisogno al di là del viverlo, cioè del pensarlo vivendolo e di viverlo pensandolo? Cioè, appunto, di farne l'esperienza? Non sarà che lo viviamo, e lo pensiamo, 'male', cioè ci sembra di non conoscerlo, perché siamo dominati da questa esigenza di calcolarlo... e per calcolarlo in modo da soddisfare veramente l'esigenza conoscitiva che sottintende al 'calcolo' abbiamo bisogno in realtà, non tanto di conoscerlo come dimensione fisica, o come dimensione psicologica, ma proprio come dimensione metafisica? Forse, ancora una volta, tutto ciò vuol solo dire che non dobbiamo pensare di risolvere l'enigma del tempo, o se si vuole il suo assurdo, la sua contraddittorietà per noi, cioè il suo essere un 'divenire eterno', il suo quindi 'essere-non essere', pretendendo di superare concettualmente la contraddizione, il circolo vizioso nel quale sarà per noi sempre involupato. D'altra parte non possiamo né obbligare la coscienza ad accettare l'assurdo, né a rimuoverlo come se non esistesse, e cosa sia il tempo ci sfuggirà sempre, ma non per questo dobbiamo cessare di rincorrerlo. Sapendo per altro che questa rincorsa finirà quando finirà ciascuno di noi, e con la fine di ognuno di noi, per ognuno di noi finirà anche il tempo.

11. Ancora sul tempo. Sul 'nostro' tempo.

Non possiamo parlare di altro se non del tempo 'nostro': sia del tempo nel quale viviamo, sia quello che costituisce per noi l'esperienza del tempo, il nostro modo di viverlo. Ma, mentre nel primo caso il tempo nel quale viviamo può essere dalla memoria dilatato e inserito in una prospettiva storica che è caratterizzata allo stesso modo dalla necessità (il nostro tempo così inteso implica l'esistenza di un tempo 'non

nostro' dal quale per altro deriviamo e dipendiamo) e dalla casualità (siamo qui ora, ma per puro accidente)... l'esperienza che abbiamo del tempo lo rende invece nostro in modo del tutto peculiare, assolutamente unico e intrasferibile. In questo caso il nostro tempo non è altro che il tempo della nostra esistenza, è il tempo che spetta a ciascuno di noi come individui irripetibili, tempo che ci siamo ritagliati dall'eternità e nell'eternità per il solo fatto di esistere, recidendo tutti i legami con 'un prima e dopo di noi' che, per un verso sono per noi il nulla, e per altro verso, proprio per questo, ci proiettano nell'eternità, danno forma e contenuto alla nostra eternità.

Dovrebbe essere questo il tempo di certo pensiero esistenzialista, umanizzato proprio dalla consapevolezza di averlo sottratto al destino, cioè all'eternità intesa come nulla, come necessità dell'eternità, al nulla che determina i confini della nostra esistenza e genera angoscia. E' il tempo umanizzato in quanto è il tempo possibile, che proprio in quanto possibile si confronta-scontra con l'assoluto. Il non-possibile, il non-nostro.

12. Della storia.

Si dà storia come intreccio di queste componenti: memoria, passato, tempo. E proprio in quest'ordine, che va dal più piccolo al più grande, il più piccolo contenuto nel più grande.

La memoria, come esercizio di una facoltà, può essere esercitata in un arco di tempo che ovviamente non può andare oltre il tempo di esistenza di ogni singolo uomo come essere senziente e pensante, mentre il passato è un campo di indagine percorso dalla memoria che altrettanto ovviamente trascende questo arco di tempo. Ma il passato, a sua volta, è solo una parte di quello che chiamiamo tempo, una dimensione per altro che nella sua essenza ci sfugge... ma è proprio il tempo la vera categoria della storia, nel senso che la memoria, il passato, devono la loro esistenza all'esperienza che abbiamo del tempo. Ma questo a sua volta cosa significa? Che, essendo paradossale l'esperienza che abbiamo del tempo, tutto ciò che chiamiamo storia si snoda ben oltre la nostra possibilità di comprensione, ma nello stesso tempo è una componente ineliminabile della nostra esperienza.

Da qui, da questa ineliminabilità, l'esigenza, al di là della, non certo gratuita ma pur sempre riduttiva, contrapposizione tra storicisti e antistoricisti, di immaginare una trama nella quale inserire il nostro presente, individuale e collettivo. Una trama, è inevitabile, comunque definita e articolata (destino, provvidenza, evoluzione, 'astuzia della ragione', casualità e chissà cos'altro) siamo costretti a pensarla.

Per tenerci attaccati al tempo, uno dei paradossi impliciti nella vita della coscienza, non dimenticando però mai che con un paradosso abbiamo a che fare.

13. Della storiografia.

Appena appena si cessa di considerarla per ciò che essa è, cioè un'esigenza del nostro essere animali pensanti in grado di pensare il passato (questo, per l'uomo, è la memoria, anche quando si trattasse solo di memoria genetica), e le si dà il credito che si dà al 'dato' nella pratica scientifica, la storiografia diventa la più subdola dispensatrice di inganni, la più disperante fabbrica di miraggi, di illusioni ottiche. Di prospettive gratuite. Non una delle sue 'verità' regge qualora la si mettesse in

relazione con la dimensione che per altro le dovrebbe essere più propria, cioè il tempo. Nemmeno riducendola al più elementare dei suoi tasselli, il documento, si possono costruire (ricostruire) scenari minimamente attendibili, in grado di pervenire a noi – da quel passato da cui si ritiene di doverli ricavare – nella loro integrità. E non tanto, o non solo, perché, come è stato per altro giustamente detto, la storia è sempre storia contemporanea, quanto perché anche nel presente, nell'*hic et nunc*, se solo pretendiamo di fissare un pezzo di realtà strappandolo al divenire, cioè all'esperienza che noi abbiamo del tempo, potremo magari dipingere il più suggestivo dei quadri (un'opera d'arte?), cioè un oggetto tutto risolto nella sua ambiguità, ma non riavremo mai quella realtà che vorremmo, appunto, rendere integralmente disponibile alla nostra esigenza conoscitiva.

Ma poi quanto appena considerato potrebbe essere, se non rovesciato, inserito in tutt'altra prospettiva, certo di non minore validità (dignità), anche perché si baserebbe pur sempre sulle stesse premesse. Questa: è vero, lo storico (lo storiografo) non può che dar vita a miraggi, ma di questi miraggi non possiamo sicuramente fare a meno, li costruiremmo comunque, e senza nemmeno lo sforzo di 'pensarli', cioè di renderli a misura d'uomo, privandoci in questo caso della possibilità – che invece ha lo storico – di accorgerci dell'inganno.

E allo storico, a questo punto, si vorrebbe chiedere una virtù assieme – per non dire sopra – tutte le altre: di essere un consapevole 'artista' della memoria.

14. Ancora sulla storia e sulla storiografia.

Quale dovrebbe essere l'angolo prospettico da cui gli storici guardano il passato 'per conoscerlo'? Potrebbero farlo senza disporre di una qualche 'filosofia della storia'? Il che, a sua volta, quale garanzia potrebbe offrire? Perché, quali garanzie si ritengono necessarie?

E con questa domanda il cerchio si chiude: si chiede di sapere cosa si dovrebbe chiedere e come e perché, ma non si sa a chi e per che cosa. Si può costruire qualcosa su simili fondamenti? O meglio, che valore può avere ciò che si costruisce su fondamenti così poco fondati? Che valore hanno le ricostruzioni degli storici? Da tempo nessuno pretende più la cosiddetta oggettività, così come nessuno storico consapevole e competente è più disposto a dare fiducia cieca ad una chiave di lettura degli eventi del passato piuttosto che ad un'altra. E però...

Però si continua necessariamente a richiedere un minimo di rispetto per i dati, per i fatti, e si condanna un loro stravolgimento o strumentalizzazione troppo palesi, così come si continua a richiedere che si rendano palesi i criteri di giudizio comunque adottati, per motivi etici e scientifici insieme, anche se non si sa a cosa serva ciò in mancanza di un criterio per giudicarli...Sembra in ogni caso che debba prevalere il criterio della approssimazione alla verità storica nell'indifferenza circa la strada che questa approssimazione deve comunque imboccare e percorrere, evitando soprattutto di cadere nell'illusione di poterla individuare.

Allora, domanda conclusiva: ci troviamo di fronte ad una banale ma inevitabile relativizzazione da cui si tenta di uscire in modo altrettanto relativistico?

Non necessariamente.

Qualcosa di non volatile che resista a tutti i possibili circoli viziosi 'relativi' per pervenire al circolo vizioso non più separabile dalla condizione umana, e quindi il solo col quale non soltanto è lecito, ma doveroso, misurarsi (denotandolo magari con Circolo Vizioso, tanto per distinguere), forse esiste. Potrebbe essere costituito dalle morti violente, inequivocabilmente provocate, direttamente o indirettamente, dall'uomo. Ciò che ha condotto a tali esiti (le motivazioni, le giustificazioni, addotte per 'legittimare' tali esiti) è quanto si potrebbe privilegiare come oggetto di ricerca sopra ogni altra cosa, e quanto va condannato comunque... condannato cioè in ogni caso, al di là del successo o meno della ricerca di tali motivazioni e giustificazioni, il quale successo se mai sarebbe da considerarsi veramente tale se la ricerca sarà servita a far diventare senso comune il rifiuto di tali motivazioni e giustificazioni. Per esempio – il caso più macroscopico – il rifiuto del ricorso alla guerra 'giusta' per risolvere le controversie fra gruppi umani.

Perché – se proprio si vuole – è quanto ha portato a tali esiti il male che percorre la storia. E per converso ciò che vi si è opposto, quale che sia stata l'occasione o il movente di tale opposizione, è da rilevare prima di ogni altra cosa, perché – se proprio si vuole – è questa opposizione che costituisce il bene che emerge dalla storia. I fatti storici, i 'dati' che è possibile ricavare dalla ricerca storiografica – per aleatori che siano, per giudicabili dalle più svariate e contrastanti prospettive che possano essere – se riportano come riscontro inequivocabile, come dato inoppugnabile, la morte violenta di uomini provocata da altri uomini, sono in grado di sfuggire ad ogni relativizzazione e costituire forse il criterio di giudizio col quale valutare ogni altro criterio di giudizio, perché questa in ogni caso è l' 'approssimazione' alla verità meno gratuita. E forse l'unica in nome della quale si può anche accettare di non pervenire mai ad una verità assoluta circa la condizione umana nel suo sviluppo storico, perché la condizione umana, il modo di giudicarla in quanto alla sua possibilità di essere migliorata o peggiorata, esige prima di tutto che la si possa sperimentare. Cioè che la si possa vivere. Che si possa vivere.

Si tratta di una rozza semplificazione? Forse no, se solo ci si sforza di immaginare cosa ne penserebbero i morti ammazzati, ognuno di questi morti ammazzati considerato (immaginato) dall'interno della sua storia, perché la storia, la vera storia, è fatta solo da queste storie individuali. E quelle stroncate anzitempo, come quelle salvate da questo destino, sono i fatti che forse meriterebbero di avere la preminenza nella memoria storica.

15. Le parole, il linguaggio, e il circolo vizioso.

Non saranno poi le parole, il linguaggio, la causa prima del tormento che ci impone la coscienza? O, viceversa, non sarà la coscienza che, come strumento della vita per esercitare il suo dominio su di noi, si serve a sua volta delle parole, del linguaggio?

Ecco un altro circolo vizioso, angosciante (perché gratuito?) e affascinante (sempre perché gratuito?) come tutti i circoli viziosi quando si rivelano, non un errore logico,

un disguido linguistico, un indebito scambio delle cause con gli effetti sempre passibile di correzione, ma costitutivi della condizione umana. E la tentazione, anzi, l'esigenza, che provocano è sempre la stessa: rompere in qualche modo il circolo vizioso, perché è insopportabile per la nostra mente come per il nostro cuore (la distinzione tra i quali, per altro, invece di, cartesianamente, portare 'chiarezza', o aiutare a chiarire, intorbida ancor di più le acque). E come sempre in questi casi, e quindi nel caso in questione, tentare di rompere l'insopportabile circolo vizioso, potrebbe spingere a prendere le parole, il linguaggio, studiarne i meccanismi, i percorsi, isolandoli, sganciandoli dalla loro possibile 'causa prima', e considerandone solo gli effetti.

Si capisce che non è possibile, ma può rivelarsi utile... purtroppo però solo per il tempo breve che è concesso alle cose che chiamiamo utili, mentre la filosofia impone di percorrere proprio la strada senza via d'uscita, destinata a ritornare sempre su se stessa, del circolo vizioso.

E le parole, il linguaggio, come il pensiero cui sono indissolubilmente connessi, intercambiabili (pensiero e linguaggio) come causa ed effetto, sono maestri insuperabili quando si tratta di creare ingorghi.

16. Del rigore.

Procedere 'con rigore'. Quale rigore, e perché?

Quale rigore: procedere senza fare salti, motivando ogni passaggio, restando coerenti con un qualche criterio procedurale comunque identificato e fondato, e quindi coerenti con i fondamenti su cui è fondato, che in ogni caso vanno dichiarati (esprit de geometrie)... oppure procedere con la coerenza che si deve a un 'sentire' capace di coinvolgere esistenzialmente fino ai limiti della propria esistenza comunque vissuta proprio perché andare oltre non è possibile (esprit de finesse)?

Si può sempre sostenere che l'uno non esclude l'altro, ma quando si provasse a mediare veramente fra i due modi di procedere, a tentare una sintesi, ogni rigore salterebbe.

E allora la domanda: perché procedere con rigore? E' necessario?

Sì, è necessario, e lo è della necessità dell'impossibile; lo è proprio quando si sperimenta il non-rigore del possibile, la sua aleatorietà, la sofferenza della nostra mente e del nostro cuore nel tralasciare una qualsiasi cosa che si affacci al nostro pensiero e alla nostra esperienza.

Dobbiamo allora essere rigorosi sapendo che non lo potremo mai essere? Sì, ma ad una condizione: che tutto non si risolva nella gratificazione che a volte può dare il paradosso inteso come curiosa soluzione-non soluzione di una questione... il paradosso vissuto come deresponsabilizzazione, come fuga, magari 'elegante', dalla sofferenza che il nostro percorso tormentoso verso la conoscenza non può non provocare. Sarebbe una colpevole mancanza di rigore che la filosofia non può

accettare.

17. Della cosiddetta complessità.

Si vorrebbe che fosse altro (anzi, proprio la sua negazione, o comunque il modo più utile perché il più ‘organizzato’, di superarla), ma è pur sempre la caoticità del molteplice. Chiamandola ‘complessità’ ci si illude di darle un nuovo ordine... anche se questa illusione è necessaria, non ne potremo mai fare a meno: siamo o non siamo animali pensanti, costretti dal pensiero a far fronte ad ogni cosa? E allora via, scaliamo anche la montagna che chiamiamo complessità, incuranti della autoreferenzialità che ciò necessariamente comporta e comporterà. Domare il caos è il nostro destino: a volte col bastone, cercando davvero di eliminarlo ricorrendo alla Creazione e al Cosmo (cioè Ordine) che ne deriva per sconfiggerlo definitivamente, a volte con la carota, lusingandolo per prenderlo alla sprovvista, magari spremendo – da quelle meningi con cui abbiamo dato forma alla scienza – stupefacenti marchingegni mentali. Ma il caos resterà sempre tale. E riderà di noi...

Riderà di noi, ma noi potremo sempre guardarlo negli occhi e chiedergli: “Cos’hai da ridere, buffone?”

A questo punto potrebbe mettersi a ridere di se stesso, e noi sorridere – magari un po’ malinconicamente, ma sorridere – affettuosamente con lui. E la complessità ci sembrerà meno caotica.

18. Della memoria.

Viviamo di memoria, prima di tutto di memoria genetica. Diversa dalla memoria intesa come coscienza presente, come consapevolezza, di una esperienza passata? Ecco un’altra questione che continueremo a porci pur consapevoli – se appena appena ci liberiamo da tutte quelle incombenze che solo l’uso della memoria, comunque intesa, ci permette di affrontare, e ‘pensiamo’ la memoria – che non arriveremo mai a dirimere.

A volte per necessità, a volte per gioco mentale, come per necessità di giocare con la mente sembra a volte ridursi la filosofia, si è parlato di materialismo e di spiritualismo anche a questo proposito, ma dopo aver provato per un po’ tutte le combinazioni che le due prospettive sembravano suggerire, ci si è trovati con in mano le stesse domande nude e crude, e con la tentazione – come sempre in questi casi – di considerarle domande gratuite che hanno dato vita solo a pseudo-problemi. E con ragione, se ci si riferiva alla stanchezza generata dal gioco protratto fino alla nausea; con molta meno ragione se si volesse pensare seriamente.

Perché i conti con la memoria, questa trama su cui costruiamo il tessuto delle nostre vite, sono sempre continuamente da fare, e a volte ci sembra di disporre di un patrimonio (i ricordi) che solo noi come individui assolutamente unici e irriducibili ad altro (cioè liberi) possiamo padroneggiare e gestire, a volte ci sentiamo in balia di una memoria che ci toglie ogni libertà, frutti involontari di un passato sulla cui pianta

non potremo che marcire.

Ma 'fare i conti con la memoria' non significa solo lasciare libero accesso a tali sensazioni, impedire la loro rimozione dovuta alla nausea per tanto sballottamento: significa fare proprio ciò che la memoria – comunque intesa – rende possibile. Cioè pensare. E pensare anche la memoria.

19. Della logica come pensiero, come discorso, logico.

E' uno strumento di cui servirsi liberamente, oppure una costruzione che ci inchioda ad una prospettiva limitata e povera di cui siamo strumenti? Ma – si può sempre argomentare di fronte alla seconda considerazione – se ci rendiamo conto dei limiti della logica vuol dire che non ne siamo schiavi, o meglio, che possiamo sempre pensare di riscattarci usando lo strumento gestendolo in libertà, cioè scegliendo di usarlo o non usarlo...

Ma questo è possibile, se ci sentiamo tutt'altro che liberi proprio quando ci comportiamo illogicamente, dovendo cioè rinunciare a comportarci da animali pensanti quali fatalmente torniamo ad essere dopo una qualsiasi ubriacatura di irrazionale se solo riusciamo ad uscirne prima di esserne annientati?

A questo punto può farsi avanti la domanda: è al pensiero logico che si deve il compito di mettere ordine nel caos, o è il terrore del caos ad alimentare il pensiero logico? E con essa il sospetto che si tratti di una domanda retorica, forse inutile...

E' certo comunque che fra le tante sofferenze della nostra mente, quella dell'irrazionale a volte coincide con la sofferenza del cuore, a volte lascia quest'ultimo del tutto indifferente, a volte perfino lo gratifica... ed è altrettanto certo che ciò costituisce per noi forse il pericolo maggiore, consistente in quella separazione tra cuore e mente che può lacerare la nostra condizione di animali pensanti. Non possiamo condizionare la nostra esigenza di libertà (la 'ragion pratica') alla logica (la 'ragion pura'), ma nemmeno stabilire gerarchie tra il cuore e la mente.

20. Domanda: "Come pensa, l'uomo?"

E' possibile allontanare il sospetto che 'pensino per lui' le cellule cerebrali le quali a loro volta si comportano secondo un determinismo di cui noi siamo strumenti proprio come esseri pensanti, e quindi pensiamo per questo?... Ma se pensiamo questo, se possiamo pensare questo, se pensiamo lo stesso determinismo, come potremmo essere determinati? E quesiti analoghi.

Vecchia questione, alla quale non pare siano state date risposte convincenti (e come si poteva?), quindi sempre da rinnovare, sia come domanda, sia come risposte possibili...

Perché la storia del pensiero ha questo di peculiare: muta continuamente proprio

ritornando continuamente al punto di partenza. Nella misura in cui le esigenze conoscitive dell'uomo esprimono un bisogno non possono che riproporsi sempre le stesse, quali che siano le conoscenze acquisite, così come i bisogni materiali dell'uomo restano sempre come bisogno quale che sia il modo di soddisfarli, dipendendo a loro volta dal modo in cui vengono soddisfatte le esigenze conoscitive... ma le esigenze conoscitive mutano continuamente di segno perché pensare il già pensato esprime sì la necessità (il bisogno) di pensare, ma esprime questa necessità come necessità propria della vita di autoalimentarsi in modo sempre nuovo, pena il suo arresto.

E così si torna sempre al punto di partenza, ci si appropria del punto di partenza, ma con sensibilità sempre nuova, sempre originale, con uno stato d'animo che deve dare carne e sangue sempre rinnovati ai pensieri.

E di fronte alla domanda sul come pensa l'uomo, non si può non ritornare sempre al solito quesito: libertà o determinismo per l'uomo che pensa?... ma il fatto che si finisca sempre lì, cioè che si debba cominciare sempre da lì, sta sì a indicare che il bisogno di saperlo non viene appagato, ma non viene appagato perché è necessario viverlo in modo sempre nuovo, ogni volta come scoperta, come stato d'animo sempre rinnovato. Stato d'animo di cui per altro, proprio in virtù del pensare, si può diventare consapevoli, cioè non esserne soltanto succubi. Il 'ritornare sempre lì', non significa, come potrebbe sembrare, che si è girato a vuoto, ma che c'è stato un acquisto d'esperienza nel senso che si è fatto l'esperienza della questione – magari, paradossalmente, proprio l'esperienza del suo riproporsi come circolo vizioso – che impone di riprenderla per vedere se esiste, in qualche nostro modo d'essere ancora da scoprire proprio come stato d'animo, la possibilità di uscirne.

Si pensi a cosa significherebbe aver raggiunto davvero la 'prova provata' del determinismo o della libertà: sarebbe ancora possibile pensare?

21. Sul diritto all'asserzione.

Può, il filosofo, avere diritto all'asserzione (atto linguistico con il quale ci si impegna circa la verità di un enunciato)? Il suo essere filosofo non lo dovrebbe mettere continuamente in guardia circa la assoluta precarietà di ogni asserzione, e al di là della precarietà già implicita nell'essere un 'atto linguistico'? Precarietà, appunto, logica, ma poi precarietà storica, precarietà scientifica, precarietà etica, infine precarietà proprio filosofica?

Ma qui, nella precarietà filosofica, si cela la risposta affermativa da dare al quesito, cioè il fondamento del diritto all'asserzione: il filosofo sa, dovrebbe sapere, quanto necessario sia il precario, e non tanto perché, con ovvia consapevolezza, si rende conto che tutto è precario, ma perché, sapendo di costruire sulla precarietà, il precario che viene costruito con questa consapevolezza, si guadagna una sua necessità. Solo una negazione può dare consistenza ad una qualsiasi cosiddetta realtà, come sanno bene i padri della dialettica, i quali poi però (alcuni di loro) hanno preteso in questo

modo di fondare l'essere a scapito (in realtà 'sfruttandolo') del nulla, e di togliere così il precario dalla sua precarietà. Invece il diritto all'asserzione è sì un diritto, ma lo è come lo è il diritto ad esistere per ciò che esiste: non nega per questo il nulla, la precarietà della propria esistenza... esercita solo un diritto.

E allora ciò che conta è vedere se questo diritto viene esercitato per se stesso o contro un torto, identificando il 'torto' col nulla mentre in realtà è sempre un qualcosa: in questo secondo caso ogni asserzione, che dovrebbe essere rivolta contro il nulla, in realtà sarà rivolta contro qualcosa, che sarà solo e sempre, alla fine, chi ha fatto l'asserzione, cioè contro se stessi...

Il filosofo si è montato la testa, si è infatuato di se stesso, e il diritto all'asserzione si è trasformato nell'arbitrarietà del dogma. Che non è, come vorrebbe essere, la negazione della precarietà, ma la negazione di ciò che la rende inevitabile, cioè la negazione del nulla. Impossibile.

22. Dell'universo. L'uomo e l'universo.

L'uomo e l'universo, cioè l'uomo e l' 'indefinito ambito spaziale in cui sono raccolte tutte le cose' (definizione da dizionario filosofico).

Che posto occupa l'uomo nell'universo? Una cosa è certa, come forse non lo era (o almeno non lo era in questi termini, cioè con la possibilità di un riscontro scientifico a suo modo puntuale come si può avere oggi) per il filosofo dell'antichità: l'uomo, come individuo ma anche come specie, vi occupa un posto quasi inesistente, o comunque vi si trova ad essere come quanto di più sperduto e poco consistente si possa immaginare... con tutte le ripercussioni psicologiche che questa consapevolezza prima o poi finisce per generare.

Perché psicologiche? Perché qualsiasi considerazione in merito non può che porre in primo piano varie cose contrastanti (dallo stupore per l'immensità e incommensurabilità del cosmo ad un senso di assoluta impotenza, dalla constatazione della assoluta insignificanza della presenza umana, allo scatto d'orgoglio che porta la nostra mente a misurarsi alla pari con queste dimensioni), ma tutte improntate ad un coinvolgimento emotivo che prevale su ogni altro atteggiamento. Certo, si può esserne a tratti anche esenti (si pensi all'astrofisico impegnato nei suoi rilevamenti), ma poi l'universo torna ad essere quel luogo fisico nel quale siamo e nel quale scompariamo, e proprio come specie ancor prima di scomparire come individui senzienti e pensanti, quel luogo nel quale dobbiamo ritagliarci la nostra dimensione ma nel quale ogni dimensione si volatilizza... e questo permette ben poche soste ai battiti avvertiti del cuore, e quasi nessuno spazio al librarsi autonomo della mente.

E anche qualora si consideri, come si deve considerare, che ciò che chiamiamo cuore e ciò che chiamiamo mente non possono mai essere considerati a sé, cioè al di fuori di una reciprocità che rende in realtà arbitraria questa distinzione, di fronte all'universo non si può che provare prima di tutto – o dopo tutto, ma come risposta

sempre nettamente prevalente – un tuffo al cuore che annulla la mente...

E se vogliamo recuperare la facoltà di pensare, dobbiamo sostituire all'universo fisico qualcosa che, almeno in apparenza, è un prodotto puramente mentale, e quindi gestibile come tale solo dalla mente: *il tutto*. Nella corrosiva genericità e indeterminatezza di questo 'tutto' si può nascondere, o confondere, ogni dimensione spaziale e viverlo come 'il nulla', o comunque come nulla che possa turbare in apparenza i nostri sensi e provocare emozioni.

Si 'padroneggerà' in questo modo l'universo, si supererà l'angoscia che provoca? Naturalmente no, la si rimuoverà soltanto... ma esiste qualche altro modo per non esserne sopraffatti?

23. *Il tutto, il nulla e la mente...*

lasciando cioè da parte il cuore, ben sapendo che la mente ne recepisce tutte le vibrazioni provocandovene a sua volta... ma cercando ugualmente di lasciarlo da parte. Il tutto e il nulla allora, per la nostra totale impossibilità a rappresentarci, si identificano perfettamente, e finiscono per restare solo due nomi coi quali inventare dei giochi, sperimentare delle combinazioni: sul modello di ciò che fa la matematica coi numeri, ma – almeno per ciò che comunemente si ritiene debba riservarsi alla matematica – andando ben oltre, anzi, diventandone l'antitesi; anzi, la parodia. Perché, come nomi, il tutto e il nulla sono di una malleabilità totale, veri e propri pozzi senza fondo di significati insignificanti da cui attingere ogni altro possibile nome. Ne sono la matrice inesaurita nello stesso momento in cui ne sono la nullificazione, ed è per questo che si prestano a tutti i giochi della mente, perché non ci sarà mai qualcosa in grado di arrestarne le combinazioni.

Resta da vedere se si tratta di giochi futili o necessari. Quel che è certo è che il diritto di giocare niente e nessuno può negarlo alla mente... anche perché è proprio col gioco, quel gioco che la mente sembra condurre in piena autonomia, che viene riallacciato il rapporto col cuore, ammesso che abbia mai potuto interrompersi. Perché è col gioco – con le combinazioni libere da vincoli che il giocare della mente col tutto e col nulla rende possibili – che può sempre uscire l'imprevisto, che il mondo vi può essere rappresentato sempre con nuovi volti.

E così facendo la mente non elimina il cuore... lo mette solo momentaneamente da parte per preparargli nuove emozioni. Cosa che, dicono molti matematici, avviene anche coi numeri. E proprio per la loro astrattezza, per la loro insignificanza, per il loro essere al limite – nel senso di poterli rappresentare con un segno che di per sé significa niente e qualsiasi cosa nello stesso tempo – tra il tutto e il nulla.

24. *Della violenza, oggi.*

Premessa. La violenza, comunque intesa e praticata (ultimo equivoco, ultimo autoinganno, la cosiddetta 'violenza rivoluzionaria', chiamata anche 'levatrice della

storia'), è sempre stata, è, e sarà sempre, uno dei principali fattori di sofferenza, individuale e collettiva, e come tale da ascrivere senza troppi distinguo ai mali del mondo. Tra le innumerevoli ragioni che dovrebbero supportare tale 'verità' – diciamo 'in linea di principio', al di là della ovvia sofferenza che ogni violenza comporta per chi la subisce – forse ne basta una per tutte: l'aurea massima kantiana secondo la quale "l'uomo deve essere sempre visto come fine, mai come mezzo", magari ribadendo – o forse proprio 'correggendo', visto l'uso che ne è stato fatto anche da coloro che, prima e dopo Kant, hanno inteso seguirla – che per uomo si intende "ogni singolo uomo".

Ora, 'pensare' la violenza oggi, farla diventare una categoria filosofica, per combatterla efficacemente in quanto uno dei mali del mondo, significa, come per ogni altra categoria filosofica, ri-pensarla. In che modo? Come sempre – ma disponendo di nuove acquisizioni che permettono, appunto, di ri-pensarla concretamente, non in modo accademico – mettendola in relazione con il potere. E quale potere? Col potere inteso non tanto come 'potere di' (cioè come possibilità dell'uomo di interagire con gli altri uomini e con la natura), quanto come 'potere su', cioè come dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura all'interno di una gerarchia riproposta di fatto da una volontà di potenza puramente reattiva, cioè intesa a realizzarsi 'contro' e non 'per'.

Questo 'potere su', questa volontà di potenza reattiva, è oggi nascosta, camuffata, da un dispiegamento di potenzialità che si vogliono lasciare il più possibile libere di esprimersi, che si esigono non soffocate da inutili timori reverenziali circa l'uso della ragione strumentale e di uno dei suoi frutti più significativi in quanto in grado come mai prima d'ora di contribuire alla promozione dell'uomo, cioè la ricaduta tecnologica della scienza. La tecnologia. Di fronte al potere senza limite (essendo in grado di potenziare senza limiti sia le prestazioni dell'uomo sia gli strumenti in grado di condurre concretamente l'umanità all'estinzione) della tecnica, ri-pensare la violenza per combatterla comporta allora rispolverare e tenere bene in vista un criterio di valutazione che, sempre più sommerso da questo sfolgorante polverone, sembra sfuggire da tutte le parti, salvo riemergere (ma sempre più a fatica) dopo ogni catastrofe umanitaria: si parla della facoltà dell'uomo di pensare a proprio favore oppure contro se stesso. Della facoltà di usare quella razionalità che sola gli permette di vedersi 'da fuori', e quindi di mettersi dal punto di vista dell'altro per vedere meglio se stesso, oppure della facoltà di usarla per gonfiare un ego sempre più ipertrofico e sempre più prossimo a implodere esplodendo. Esplosione che – nell'era atomica e del cosiddetto villaggio globale: conquiste della tecnologia – non sarà più un botto doloroso e però circoscritto, ma sempre più l'inizio possibile di una reazione a catena, essendo sempre più a contatto tra di loro, e quindi in grado di imparare subito gli uni dagli altri sostituendosi sempre più in fretta nei ruoli, dominati e dominatori, sfruttati e sfruttatori, governati e governanti. La violenza oggi è potenziata paradossalmente da questa opportunità male gestita di estendere il potere a chi prima non l'aveva, il quale, in un contesto dominato dalla volontà di potenza reattiva, vorrà comprensibilmente usarlo come è stato usato contro di lui, perpetuando e moltiplicando così le occasioni di dominio e di gerarchizzazione insieme alla loro

legittimazione.

E non basta la considerazione che alla fine sono sempre gli stessi (i 'dannati della terra') a farne le spese per legittimare la cosiddetta violenza rivoluzionaria, perché è proprio la violenza che alla fine, involupata in un micidiale circolo vizioso potenziato come tale proprio dalla disponibilità tecnica, creerà, come sta creando, sempre nuovi 'dannati'. E di conseguenza non basta più, come talora è sembrato bastare nel passato, cambiare di segno alla violenza per sconfiggere la violenza (la vittoria, mediante la Lotta di Classe, del proletariato come fine di ogni lotta, di ogni violenza): oggi occorre cambiare di segno al potere, cioè occorre non delegarlo a nessuno, non investire nessuno di una rappresentatività che vada oltre la sua singolarità, ma esercitarlo tutti identificandosi ognuno in ogni altro. Ogni individuo in ogni individuo. Ogni singolo in ogni singolo.

Se si lascia il potere mediante delega in delega a qualcuno, la tecnologia di cui può disporre ben al di là della sua capacità di potersene servire con la necessaria consapevolezza lo porrà, per contro, al servizio della tecnologia, il che si tradurrà in una violenza sempre più senza freni, e la tecnologia non libererà – come invece potrebbe – nessuna delle vittime storiche del potere, ma ne creerà, appunto, sempre di nuove. In prospettiva apocalittica, l'umanità tutta sarà vittima di se stessa.

25. Della morale come problema.

Cos'è la morale? E' un 'dato' o un 'problema'? Si potrebbe rispondere che è dato come problema più di ogni altro dato, quindi è soprattutto un problema. E che problema è? O, prima ancora, che cosa lo rende un problema? Detto in altro modo, quali sono le condizioni per l'esistenza di questo problema?

Per questa domanda si delineano due risposte, forse contraddittorie, sia al proprio interno che tra di loro... ma forse proprio per questo 'necessarie', e necessarie proprio nella loro duplice contraddittorietà, in quanto rispecchiamento fedele di quel Circolo Vizioso in cui si dibatte strutturalmente la coscienza e che la filosofia deve affrontare.

Dunque. Condizione (causa) dell'esistenza del problema morale come problema è, astrattamente, la libertà... concretamente invece – nucleo originario di ogni contraddizione, di circoli viziosi – è l'esigenza della libertà: se l'uomo non fosse, meglio, non sentisse l'esigenza di essere libero di scegliere nel suo agire, qualunque cosa facesse non avvertirebbe la necessità di chiedersi se è meglio fare una cosa piuttosto che un'altra, dando così vita alle nozioni di bene e di male, costitutive di ciò che chiamiamo morale. Quindi non importa, sembra non importare, se questa libertà è ontologicamente fondata o meno: con Kant, per esempio, si è convenuto di 'postularla'.

Perché questa esigenza l'uomo la sente, è presente in qualsiasi momento della sua esperienza, quindi non è possibile negare né la libertà né il problema morale, almeno nella misura in cui una esigenza si configura come una necessità... ma a questo punto è ancora meno chiaro (è sempre più 'circolo vizioso') cosa fonda cosa. Siamo, in altre parole, proprio nel pieno del geniale paradosso kantiano.

Paradossale, e geniale (genialmente contraddittorio), questo ‘postulare’ la libertà, non solo però per questo. La libertà dell’uomo, infatti, in questo modo coincide, o rimanda necessariamente, ad un vincolo: se voglio essere libero, non solo devo fare come se lo fossi senza sapere veramente se lo sono, ma questo mi costringe a sottopormi ad una decisione che mi costa fatica, sofferenza, mentre la libertà cui veramente l’uomo aspira è soprattutto liberazione dalla sofferenza, dal dolore, dal bisogno.

Ma proprio questo esito propone una seconda possibile risposta alla domanda “qual è la condizione del problema morale come problema”? Risposta possibile: il dolore. La sofferenza, il male. Risposta anche questa possibile, non certa, perché soffre della stessa incertezza ontologica propria della libertà, quindi del suo esercizio, anche se la sofferenza implicita nel paradosso della libertà sembra essere di tutt’altro genere... Ma forse no.

Comunque, se l’uomo non soffrisse, cioè se non vivesse in una condizione che contempla l’esistenza del bisogno assieme all’esigenza di liberarsene, non vedrebbe come necessario dare un senso, uno scopo, al proprio comportamento, al proprio agire, che non può che essere la eliminazione, o l’attenuazione, di ciò che gli impedisce di vivere come sente e ritiene (ritiene e sente) che potrebbe vivere: cioè meglio.

E come si fa a vivere meglio? Per l’uomo non c’è altro modo: pensando l’esistenza senza però mai essere in grado di conoscerla come la sua facoltà di pensare esigerebbe. Non si esce da questa gabbia, e l’uomo può ‘realizzare’ il massimo di libertà cui aspira solo se è in grado di progettare il modo migliore di stare in questa gabbia, non fuori. Ma appunto sapendo, tenendo sempre presente, che in una gabbia si trova, e che per viverci veramente meglio si dovrebbe, si vorrebbe con tutto noi stessi, uscirne. E’ pericoloso allo stesso modo, allo stesso modo potenzialmente autodistruttivo, sia negarsi questo desiderio (rimuoverlo) sia ritenere di poterlo soddisfare.

26. Della morale come disinteresse.

E’ stato detto, si dice, che il vero comportamento morale è il comportamento disinteressato. Dove ‘disinteressato’ sta per ‘non egoistico’, cioè ‘altruistico’. Quindi, altruismo. Ma cosa significa veramente altruismo? Vedere se stesso nell’altro o vedere l’altro del tutto indipendentemente da questa identificazione?

Nel primo caso viene da obiettare che ci troveremmo pur sempre di fronte ad una forma di egoismo che ci impedirebbe di vedere veramente l’altro per quello che è: vedremmo solo noi stessi in quello specchio in cui l’altro ci consente di specchiarci e, per utile che ciò possa anche essere (e lo può essere, ma come propedeutica all’altruismo, non come atteggiamento altruistico per sé), saranno sempre i bisogni ‘privati’, e l’ansia che l’altro procura rispecchiandoceli e che si vorrebbe eliminare, a prevalere. Nel secondo caso si presenta, specularmente, il problema difficilmente risolvibile (o, se risolto, con nessun vantaggio proprio sul piano etico) della propria

spersonalizzazione, per cui puntare sul disinteresse può diventare solo un tentativo maldestro di non avere a che fare con noi stessi, di esorcizzare la paura di noi stessi fuggendo da sé e proiettandoci nell'altro, rendendoci in modo del tutto distorto, del tutto alienato, disponibili per l'altro... perché l'altro finirà fatalmente per assumere i connotati della nostra paura, cioè essere un noi stessi pericolosamente deresponsabilizzati, 'egoisti' nel modo più pericoloso perché convinti di esserci sbarazzato del nostro 'io'. In entrambi i casi sarebbe la paura (paura dell'altro da sé che si vorrebbe esorcizzare assimilandolo a sé, o paura di sé fuggendo da sé proiettandosi nell'altro) a guidare l'altruismo.

Poco male se questa paura determinasse comunque il rispetto di sé e dell'altro, ma questo sarebbe possibile solo se questa paura non venisse rimossa, come invece quasi sempre avviene. E così il presunto disinteresse diventa solo un inconsulto, catastrofico autorisarcimento, con conseguente autocompiacimento, da sbattere sulla faccia della vittima del nostro altruismo. Non si intende certo negare, con questo, che la filantropia abbia alleviato nell'immediato qualche pena, ma nel profondo dei beneficiati (beneficiati, ma spesso spossessati di sé), ha forse prodotto più risentimenti che riconoscenza. E non sempre per ingratitudine.

Il disinteresse allora è, più ancora che difficile, impossibile, meramente illusorio? Non necessariamente, se si riesce a mettere bene in luce a quale se stesso si deve togliere interesse e quindi quale se stesso può essere proiettato senza danni nell'altro: solo un se stesso conscio dei propri limiti e ben consapevole della paura che questo comporta, può togliere interesse ad ogni autoaffermazione come superamento di questi limiti, accettare la sofferenza dei limiti e vedere nell'altro non uno strumento per la propria affermazione-gratificazione, ma un vero compagno di ventura-sventura. Solo così il disinteresse può diventare compassione, il vero atteggiamento morale in grado di perseguire lo scopo autentico del sorgere del problema morale: alleviare il dolore provocato dal bisogno. Ovunque e in chiunque si manifesti.

27. Della compassione (con e senza Schopenhauer).

Schopenhauer ha chiamato la compassione "mysterium dell'etica", o anche "mistica pratica", intendendo con questo disancorarla – disancorare la sua pratica – da un uomo, da un io, che ritiene di aver a che fare solo con se stesso come soggetto irriducibile ad altro, e attribuisce l'esercizio della compassione ad una sorta di 'altro da sé' che in realtà sarebbe solo un sé visto finalmente per quello che è, cioè 'da fuori'. Il principium individuationis isola l'uomo, lo costringe al soggettivismo più radicale, e solo uscendo dalla propria individualità può 'sapere chi è', vedendosi appunto da fuori... e proprio vedendosi così com'è, in questa sua solitudine, povertà e impotenza estremi, avrebbe pietà di se stesso e di tutto ciò che soggiace allo stesso destino, primi fra tutti i propri simili. Gli altri uomini.

Come possa 'uscire da se stesso' però – a suo dire – non è dato sapere; è, appunto, un mysterium. Accade, e tanto basta: non ce lo spiegheremo mai. Anzi, solo 'non spiegandocelo' rendiamo possibile il suo accadere, perché se lo spiegassimo ridaremmo il primato all'uomo 'razionale', all'uomo che è costretto a credere nella

centralità ontologica del suo punto di vista, istituendo così solo la centralità del suo povero io scambiato per il centro del mondo. La com-passione, il ‘patire insieme’, sarebbe quindi solo possibile come rinuncia all’autoaffermazione, alla affermazione di sé come individuo, in parole povere una rinuncia all’egoismo... e però questa rinuncia non potrà mai essere una libera scelta di una volontà cosciente, un progetto da perseguire e realizzare, perché in questo caso non si rinunciarebbe affatto alla propria affermazione come individuo, ma la si programmerebbe in modo più razionale. Più intelligente, più efficace. Naturalmente illudendosi, credendo di vedersi da fuori, ma guardando solo e sempre nel deformante specchio della propria coscienza. Così che, come rinuncia consapevole, non può nemmeno essere una rinuncia ‘eroica’, così autogratificante come sarebbe proprio se la compissi come atto consapevole... anzi, sarebbe l’esatto opposto di una rinuncia, sarebbe una esaltazione, portata all’estremo, della soggettività.

Allora, cosa sarebbe mai questa compassione? Di quale circolo vizioso sarebbe veramente il prodotto?

Forse solo un tenace protrarsi di paura inconscia ha convinto Schopenhauer (il grande ‘reazionario’ Schopenhauer) a non fidarsi di una razionalità che vedeva usata, da quelli come lui, nel senso di appartenenti al suo stesso rango sociale e culturale, per conservare puntigliosamente il proprio status, e dagli altri per scalzare quelli come lui e occupare il loro posto. Il ‘suo’ posto. In questo contesto la compassione, cioè ciò che lui considerava per altro – ragionando, e come! – l’unica condizione per rendere vivibile la vita, non poteva certo avere corso come fondamento razionale, come parto di un soggetto cosciente... Il fondamento non poteva che essere ‘metafisico’, come sempre accade quando il Circolo Vizioso diventa insopportabile per la nostra ragione, sopraffatta da una paura inconsapevole.

Il nostro io è certamente il centro del mondo per ognuno di noi: si tratta solo di volergli bene anche scoprendo, anzi proprio quando si scopre, la sua insuperabile precarietà causata proprio dalla sua presunzione. E l’esercizio della ragione può benissimo servire a questo. Anzi, solo la ragione può servire a questo, e quando serve a questo è essa e non altro il fondamento della compassione. Della morale.

28. Della solitudine.

La percezione consapevole della solitudine esistenziale dell’uomo potrebbe essere la condizione della com-passione? Ecco un altro paradosso, un altro ossimoro concettuale. Un altro circolo vizioso.

Si può uscire da questo paradosso (per rapportarsi agli altri occorre essere solitari) con un qualche espediente dialettico? Uscirne no, ma affrontarlo per quello che è si può e si deve. La filosofia lo può e lo deve.

Come? Provando ad andare fino in fondo nel pensare la solitudine, cercando di giungere fino al buio che si incontra se si pensa al permanere della esperienza della solitudine...

Soprattutto considerando quante uscite ingannevoli, puramente illusorie, si prospettano (la vita ci prospetta) quando la solitudine diventa insostenibile. Quando la condizione umana, pensata secondo quella possibile esperienza non più rimandabile ad altre possibili esperienze che è la morte (il nulla che circonda, delimita, e per questo pervade, le nostre esistenze), ci si presenta come la fonte prima di ogni angoscia, di ogni paura, qualsiasi espediente per esorcizzarla viene scambiato per l'ancora di salvezza... e ci si aggrappa a tutto. E prima di tutto ci si aggrappa agli altri, e si scambia il momentaneo sollievo che ciò può comportare per l'alternativa radicale che si andava cercando. Per restarne prima o poi inesorabilmente delusi. E magari giungendo così ad odiare quegli altri nei quali si era riposta tanta speranza poi tradita.

A questo punto, se si ha ancora la forza di pensare, se la disperazione concede (o provoca: non è affatto da escludere) ancora un qualche spazio di riflessione pura, non autoingannevole, purificata dalla esperienza estrema, lasciata sola con se stessa, ultima fiammella rimasta ad ardere e che può solo autoalimentarsi sospesa com'è nel vuoto totale, disancorata da tutto... a questo punto può presentarsi alla nostra mente un 'perché?' del tutto nuovo, che non sarà più un grido disperato, o una imprecazione, una esplosione di rabbia, ma la domanda che imbroglierà il nulla, che mortificherà l'assurdo, che ci farà guardare alla nostra solitudine come ad una ingiustizia gratuita che dovrebbe umiliare chi l'ha inflitta, non chi la subisce.

Sì, siamo soli, senza passato e senza futuro; dietro e davanti a noi, a ognuno di noi, c'è solo il nulla, e nessuno ci potrà mai aiutare ad uscire dalla pallottola scagliata senza un perché nel vuoto che ognuno di noi in fondo sa di essere, a rompere questa scorza che ci dà consistenza e identità, ma nello stesso tempo ci isola da tutto ciò che ci circonda... Ma cosa resta, cosa ci resta, se non cacciare in faccia a chi, o cosa, ha voluto tutto questo, a chi o cosa ha voluto la nostra inutilità, la sua inutilità, la sua insignificanza, il suo ridicolo disegno nel quale lui o esso per primo non potrà mai riconoscersi? Oppure, se lo vorrà, lo potrà fare solo se noi, i solitari, gli inutili, gli insignificanti, non cederemo alle sue lusinghe, ai suoi inganni tendenti a illuderci di poter uscire dalla solitudine, cioè a farci sentire più soli, più frustrati, più impotenti.

E questo 'aprire gli occhi' – che non possono che essere gli occhi della mente che chi, o cosa, ci ha voluto soli e incomunicanti non ha potuto, o forse non ha voluto per un calcolo sbagliato, chiudere – sarà anche un tracciare rotte visibili, illuminate, all'interno delle quali si potrà procedere insieme, scorgerci nel nostro cammino in modo da non urtarci ciecamente. Da non farci male inutilmente.

Da compatirci

29. Della 'pars destruens' nella storia della filosofia cosiddetta occidentale.

Nella storia del pensiero occidentale, la cosiddetta pars destruens è sempre stata quella che l'ha fatta da padrona, che ha tenuto in continua fibrillazione, e, sia pur con tanti rischi dovuti proprio alla 'fibrillazione', ha reso dinamica la pratica filosofica, mentre la pars costruens sembra avere avuto solo la funzione di offrire materiale alla

critica, di stimolare il gusto per la verifica, per la puntualizzazione, che si sono poi risolte quasi sempre con una condanna, più o meno esplicita, di ogni azzardo propositivo.

Bene così, giusto così, visto che il pensiero occidentale si struttura prevalentemente come analisi critica, come esigenza di usare lo strumento razionale per reinterpretare continuamente il mondo e le sue interpretazioni a misura delle possibilità di questo strumento? Giusto così, certamente. E' difficile, per non dire impossibile, immaginare un filosofo che operi veramente come tale rinunciando a pensare in proprio mediante un confronto serrato e continuo con il già pensato; e se questo vale ad ogni latitudine, nel pensiero cosiddetto occidentale trova un posto di assoluta preminenza. Ed è giusto così anche perché, quando è emerso questo spirito critico con la sua carica più genuina, diretta emanazione della dimensione 'biologicamente' razionale dell'uomo ("l'uomo è un animale razionale" formulerà Aristotele, offrendo la definizione sinteticamente forse più efficace della condizione umana), la filosofia occidentale ha offerto tutti gli strumenti concettuali per superare dogmatismi, smantellare pregiudizi, mettere in guardia di fronte alle illusioni più pericolose, alle più nefaste mitizzazioni, aprendo per l'umanità prospettive di reale liberazione e promozione. Tutto ciò parlando naturalmente delle potenzialità insite nel pensiero critico, non certo del modo storicamente riscontrabile con cui queste potenzialità sono state sfruttate, anche se, a dispetto di tutte le sue maldestre, a volte anche tragiche, interpretazioni, lo spirito dell'Illuminismo può davvero ancora 'illuminare' la tortuosa strada della vicenda umana...

Con però – al di là, per quanto possibile, di tutto questo – un rilievo di fondo da muovere, che forse è la causa prima di tanti esiti spesso catastrofici, o comunque ben lontani dal costituire una reale 'illuminazione'. Forse si è perso troppo tempo (perché più gratificante?) a smascherare false certezze dando per implicito che tutti (tutti quanti usassero a dovere lo strumento razionale) concordassero circa quali certezze andassero invece recuperate e salvaguardate, finendo così spesso, nella foga polemica, per dimenticare di tenere in conto ciò che aveva mosso la polemica stessa. Convinti – correttamente sul piano della esigenza filosofica – che con la critica si fossero gettate le basi per una ridefinizione di ciò che si sottoponeva a critica, ci si dimenticava di ciò che aveva mosso la denuncia, cioè quasi sempre un'esigenza tradita, e si finiva per mettere in discussione l'esigenza come tale. In altre parole: l'esigenza, proprio come esigenza, si mostrava disattesa, non soddisfatta, e quindi l'esigenza, non solo era data per valida, ma proprio nel denunciarne il tradimento se ne confermava e rafforzava la validità... ma poi, invece di cercare le ragioni di questo mancato adempimento, si finiva per incolpare l'esigenza stessa delle difficoltà che si incontravano nel farvi fronte.

E quale il risultato di questo circolo vizioso? Si gettava – come suol dirsi – l'acqua sporca (la risposta sbagliata all'esigenza) assieme al bambino (l'esigenza). Un esempio? L'esigenza etica.

30. Della morale e dei moralismi

Si è convenuto che moralismo è sinonimo di falsa morale, o anche di ipocrisia, intesa appunto come uso immorale dell'esigenza di moralità. Ma è veramente possibile distinguere tra ciò che è morale e ciò che è moralistico? La domanda non è oziosa se si pensa che tutti quanti hanno inteso smascherare false morali denunciandole come moralistiche, evidentemente lo hanno fatto avendo come riferimento una qualche concezione della morale considerata vera...

Ma vera come?

E qui, di fronte a questa domanda, scatta, può scattare, l'antico equivoco, o, se si preferisce, l'antico imbroglio... antico almeno quanto Socrate che si tramanda sia stato il primo a sospettarlo, e che consiste nella presunzione di identificare la vera morale in un qualche comportamento oggettivo, codificato o codificabile, mentre la verità della morale – come ogni altra cosiddetta verità – risiede solo nella verità, nella oggettività, della sua esigenza. E in questa prospettiva (la verità per noi di qualsiasi cosa consiste nell'esigenza, e quindi nella ricerca, della sua verità) nessuna formalizzazione di comportamento morale, per altro necessaria, regge alla critica. Critica a sua volta resa necessaria proprio dalla imprescindibilità della formalizzazione, e che solo un atteggiamento autenticamente filosofico (proprio della filosofia occidentale intesa al meglio) è in grado di condurre in modo non esclusivamente corrosivo... perché occorre mantenere l'equilibrio pur venendosi a trovare su un crinale estremamente precario, mentre se – per restare in metafora – si perde l'equilibrio, si può scambiare ogni falsa morale che si smaschera (anche se lo si fa in modo magistrale come con la nicciana 'genealogia della morale') con la falsità congenita, o quanto meno irrilevanza, della stessa esigenza morale... la quale invece è proprio ciò che ha provocato la necessità dello smascheramento. E' ben vero che la filosofia deve anche indagare le motivazioni del nostro comportamento (il cosiddetto problema morale, o etico che dir si voglia), ma ciò è necessario, è un'esigenza insopprimibile, proprio perché sappiamo, abbiamo coscienza, dell'esistenza di queste motivazioni. Comunque identificate.

A quanti moralismi si è aperta la strada negando l'esistenza di un problema morale come esigenza di dare un indirizzo al proprio agire in funzione del rendere meglio vivibile l'esistenza per ognuno (coinvolgendo, tra l'altro, il forse meno colpevole di tutti, il tormentato moralista Nietzsche)?

31. La filosofia è morta?

Da tempo è stato rilevato come ogni sistema filosofico compiuto – cioè strutturato in modo da proporre una interpretazione esaustiva della cosiddetta realtà – non potesse che essere, che tradursi, in un sostanziale circolo vizioso. Per coerente che fosse al suo interno, anzi, proprio per istituire e conservare questa coerenza, ogni sistema si presentava come una costruzione che, per stare in piedi, aveva bisogno di fondamenta, come ogni costruzione, salvo poi dover far sì che fosse il tetto a fungere da fondamenta e viceversa, in un continuo scambio di funzioni indispensabile per, appunto, tenere insieme l'edificio.

Scoprire questo provocò qualcosa di analogo alla scoperta che la terra era una sfera (quindi ogni suo punto poteva essere considerato contemporaneamente l'inizio e la fine di un percorso), che non era né al centro né alla periferia dell'universo, che sembrava immobile nel vuoto mentre in realtà si muoveva a velocità vertiginosa sia intorno al proprio asse che nello spazio verso non si sa che cosa, e infine che lo spazio e il tempo che rendevano per altro riscontrabile la sua e la nostra esistenza, erano grandezze relative, 'oggettivamente' relative...

Ecco allora che, così come non possiamo 'rappresentarci' (per la fisica, misurare) alcuna dimensione in cui inserire la nostra fisicità se non partendo e ritornando alla nostra fisicità circoscritta dallo spazio e dal tempo della nostra esistenza/esperienza, nessuna interpretazione della realtà può spingersi oltre ciò che lo strumento interpretativo ci permette di interpretare. E così, dopo gli ultimi eroici sforzi (dagli 'eroici furori' di Giordano Bruno si arrivò a quell'hegelismo che è l'ultimo disperato tentativo di 'sistemare' la realtà rispettandone l'incommensurabilità) per uscire dal circolo vizioso, la filosofia sembrò rassegnarsi via via alla rinuncia della ricerca di fondamenti, uniformandosi, da un lato alla scienza e alla sua dichiarata convenzionalità circa appunto i fondamenti, e dall'altro alla religione, che i fondamenti non li cerca, li trova, afferma di averli trovati.

A questo punto alcune domande. La filosofia era morta e non lo sapeva ed ora finalmente lo sa? La filosofia finge di essere morta per mascherare una stanchezza di cui per altro si vergogna, e di fatto rischia davvero il suicidio? La filosofia concede solo una delega temporanea ad altre forme di sapere illudendosi di riprendere il suo cammino dopo essersi ricaricata di nuova energia proprio 'sfruttando' i risultati ottenuti e ottenibili con altre forme di sapere?

Forse tutto questo insieme... e però tutto questo lascia dietro di sé un legittimo timore: se l'uomo rinuncerà, per stanchezza o altro, alla ricerca dei fondamenti (delle Cause Prime, dei Perché Ultimi o comunque li si intenda chiamare), in realtà se rinuncerà ad affrontare il Circolo Vizioso nel quale, proprio per mezzo della pratica filosofica, si è reso conto che lo relega la ricerca dei fondamenti, la specie umana correrà il rischio di una vera e propria estinzione provocata dall'uomo stesso (prima magari che vi provveda una 'vita dell'universo' che non dipende certo dalla volontà umana). Perché così la scienza potrà distruggere il pianeta in quanto avrà via libera ogni 'apprendista stregone', e perché la religione non sarà più in grado di custodire alcun mistero in quanto avrà via libera ogni forma di superstizione: il destino dell'umanità rischierà di trovarsi nelle mani di scienziati stregoni e di stregoni dotati dei poteri messi a disposizione dalla scienza...

mentre la consapevolezza del limite della nostra ragione – limite che si sperimenta solo percorrendolo, solo pensandolo per quel che può significare, solo insomma non fuggendo di fronte al Circolo Vizioso – se da un lato mette in guardia dall'illusione di poterlo sorpassare, dall'altro rende possibile alla nostra ragione di affrontarlo per quello che è, di confrontarsi con esso limite alla pari, unica condizione per non venirne schiacciati. E la 'colomba' kantiana (l'esigenza conoscitiva della realtà fenomenica) può continuare a volare senza rischiare continuamente di sfracellarsi

sfracellandoci.

32. Della volontà

Perché vivere sembra proprio ‘voler vivere’, come riteneva Schopenhauer? O meglio, perché è difficile non ammetterlo? Senza per questo dedurre che l’essere è ‘voler essere’, cioè Volontà, è indubbio che in noi, in ciascuno di noi, la vita si manifesta con una coerenza che ci obbliga alla stregua di qualcosa che si vuole affermare attraverso di noi, attraverso ciascuno di noi. C’è l’esigenza, per ciascuno di noi, di mantenere una individualità, una identità proprio in quanto individui irriducibili ad altro, che sembra coincidere con la nostra stessa esistenza, esserne la ragione vera, e che pertanto siamo costretti a difendere, dobbiamo difendere, dobbiamo ‘voler’ difendere, contro tutto ciò che la minaccia. Questo impone la coscienza della propria identità, del proprio io. Proprio la nostra esistenza di animali dotati della consapevolezza di sé, della facoltà di riflettere, di guardarsi vivere, rende possibile ‘captare’ come il nostro corpo, in ogni sua fibra, altro non sia che un fremito continuo di autoaffermazione, uno sforzo inesausto per mantenere le condizioni della propria esistenza ‘contro’ qualcosa che la impedisce, per combattere la quale deve continuamente confermarsi: affermarsi per confermarsi. Mettendoci all’ascolto della nostra fisicità è possibile cogliere come ogni organo di cui è costituito il nostro corpo, quasi ogni sua cellula, sia impegnato in un lavoro tendente, non tanto ad un funzionamento meccanico costante che prevede tutt’al più un progressivo logoramento, quanto ad un imporre se stessi su di noi, o quanto meno su quella parte di noi che ‘produce’, mantiene in vita, una volontà cosciente...

Cos’è il dolore se non l’energia che il nostro corpo dispiega per persistere nel suo ‘voler essere’? Non nell’essere semplicemente, ma proprio nel ‘voler essere’, cioè nell’esistere, perché se l’essere non producesse questo sforzo non prevarrebbe sul nulla, e quindi non esisterebbe. Almeno in noi.

33. La volontà, perchè no?

l’essenza nascosta del mondo (ciò che fa sì che le cose siano per noi così come sono, ma che, proprio perché sono così come sono ‘per noi’, ci fanno supporre siano, in sé e non per noi, ‘altra cosa’ che non conosceremo mai... insomma, la ‘cosa in sé’ kantiana) – dice Schopenhauer – è volontà. Perché no?

Forse perché sembra non avere alcun senso la supposizione di una ‘cosa in sé’? O comunque perché identificarla e definirla è una contraddizione? E, sempre comunque, perché identificarla proprio con la volontà sembra un arbitrio esercitato su un arbitrio, un arbitrio di secondo grado?

Tanto per cominciare, una ‘cosa in sé’, a ben vedere, esiste sempre semplicemente come limite, comunque riscontrato, della nostra facoltà di pensare: si tratta, altrettanto semplicemente, di non usarlo come parametro ‘oggettivo’ per una interpretazione del mondo essendo questo limite, come il pensiero stesso che lo pensa, infinitamente mobile... anche se la tentazione esiste, e non può che essere

estremamente suggestiva per un filosofo.

Seconda questione. E' contraddittorio definire ciò che per definizione è indefinibile con gli strumenti che l'uomo possiede per definire una qualunque cosa? Certamente, ma anche qui basta non prendere ciò che si definisce come indefinibile e utilizzarlo poi invece come qualcosa di definito (Dio, Natura, Essere, Nulla, e quant'altro venga assunto come 'conosciuto' solo perché non possiamo negarne – proprio perché non la potremo mai conoscere pur avendone l'esigenza – l'esistenza) per rendere legittima questa definizione. E non è che così non serva a niente: si preferisce pensare che non serve a niente di fronte alla delusione che si prova quando questa definizione la si utilizza in modo improprio, cioè ancora e sempre come dato oggettivo o oggettivato... In realtà serve, e come, per mostrarci sempre entro quali limiti possiamo, in quanto esseri pensanti, muoverci, per evitare i pericoli in cui, sempre come esseri pensanti, possiamo incorrere.

Infine, perché proprio la Volontà? Schopenhauer afferma che così ha chiamato la 'cosa in sé' perché non aveva altro termine, o concetto, da utilizzare ricavabile dall'esperienza che siamo 'costretti' a fare della condizione umana... l'esperienza, per altro, quella della condizione umana, che informa di sé ogni altra possibile esperienza. Può sembrare, e lui stesso lo dice, un difficile esercizio di equilibrismo, ma se ci si avventura su quel filo, lo sforzo che è richiesto per mantenersi in equilibrio, ci fa capire che non si tratta tanto di equilibrismo dialettico, di più o meno alta retorica – e quindi non si tratta di un gratuito sforzo inutilmente aggiunto, proprio usando la facoltà di pensare, alla fatica di vivere – quanto un prendere di petto, con ciò di cui disponiamo in quanto esseri pensanti, la nostra stessa esistenza di esseri pensanti. Si tratta, anche qui, infine, anzi, soprattutto a questo punto, disponendo di una chiave così suggestiva, così compatta con tutto ciò che siamo e pensiamo, di non lasciarsi prendere dalla tentazione di considerarla una sorta di passepartout metafisico. Tentazione alla quale pare che Schopenhauer non abbia saputo resistere, anche se la cosa – se considerata non 'necessaria' in sé – è del tutto marginale.

34. Volontà di potenza?

Forse bastava dire *volontà*. Quando qualcuno pensò che vivere è nella sua essenza 'voler vivere' (Schopenhauer) si costrinse, e costrinse altri, a fare i conti con questa volontà. Considerarla trascendente o immanente? Cosa era più 'conveniente' per l'uomo? Avrebbe capito di più su se stesso nell'un caso o nell'altro? A cosa sarebbe servita questa eventuale maggiore consapevolezza? E così via. Forse, anzi sicuramente, riprendendo così le solite domande dei filosofi, ora però fatte in riferimento ad una condizione umana intesa come vita dominata, o in grado di dominare, una sua essenza fatta di pura energia, di pura forza...

Ma, forza cieca, e quindi vita dominata (volontà trascendente), o forza consapevole, e quindi in grado di dominare la vita (volontà immanente)? A questa seconda possibilità ci fu chi diede il nome di *volontà di potenza* (Nietzsche). Si rispolverò il vecchio adagio umanistico dell' 'uomo artefice del proprio destino' considerando però il destino – con uno sforzo degno dei grandi personaggi della tragedia greca, anche se

di segno opposto – come eternamente *in fieri*, la sola condizione, assieme spregiudicatamente alla accettazione terrificante di un *eterno ritorno*, per non venire dominati.

Ma è possibile non venire dominati da un destino? Forse, ma solo non pensando. Se appena appena si pensa, ci si rende conto che si è dominati da questa necessità di pensare. Da questo destino. O fato.

E non sapremo mai se esistono destini migliori o peggiori del nostro, perché non possiamo che essere tutti interni al nostro pensiero. Volere ciò che lui vuole.

35. La ‘fatica di vivere’ come aspetto della ‘fatica’ dell’essere per esistere?

C’è rapporto-analogia tra la fatica di vivere degli esseri viventi e la ‘fatica’ dell’essere (del cosiddetto essere, insomma di tutto ciò che è) per sottrarsi, in tutti i suoi modi, al nulla? E una domanda come questa è filosoficamente rilevante o è puramente accademica... nel senso che, è vero che siamo costretti a pensare al nostro esistere, ma non potremmo pensarlo solo nei limiti della nostra esperienza esistenziale? Cosa ce ne faremmo, per esempio, di questa estensione della condizione umana – dei suoi caratteri rinvenibili pensandola come ‘dato’ della, e dalla, condizione umana stessa – a tutto il cosiddetto essere? A cosa servirebbe?

Ecco una possibile risposta, pericolosamente tentata dall’accademia, ma in grado di evitarla: serve a pensare correttamente, cioè a definire sia i limiti invalicabili del nostro pensiero che i limiti della nostra esistenza; serve, in altre parole, a definire nel modo più netto possibile i margini della strada che siamo costretti a percorrere, cioè rimpallati continuamente tra l’essere e il nulla. A questo, solo a questo, si deve la fatica di vivere...

Ma in realtà la domanda aveva un altro scopo, esige un’altra risposta, sia pure strettamente connessa a questa, e cioè: giungere a sapere, e a tenere conto, di questo nesso strutturale tra la fatica di vivere e la fatica dell’essere per sottrarsi al nulla, serve a faticare meno, o si fatica meno a non saperlo, o magari a saperlo ma a non tenerne conto?

Circolo vizioso: la risposta non può che soffrire di questo insopportabile impasto di essere e non essere, e, quale che sia, non eliminerà mai la fatica, come non la eliminerebbe il sorgere o il non sorgere della domanda. Come se ne esce?

Non si esce veramente da alcun circolo vizioso se non giungendo al Circolo Vizioso, cioè di fronte allo scoglio non più aggirabile né con aggiustamenti dialettici, né con autoinganni consolatori. Solo allora il filosofo trova la vera ragione del suo filosofare, e può scoprire che la sfida che gli si presenta finalmente non è una sfida gratuita, di quelle che invitano alla accademia, cioè al pensare a vuoto nel vuoto per paura del vuoto, per paura di affrontarlo: è costretto a tutto questo dalla coscienza, d’accordo, e quindi soffre di questa costrizione che si presenta come invalicabile aporia, ma non si ingannerà perché cercherà sempre, come filosofo, di liberarsi da tutte le false costrizioni, da tutte le aporie da lui stesso prodotte e che raddoppiano solo la fatica di vivere.

36. La fatica di vivere come fatica.

Ma si deve proprio accettare come dato indiscutibile che vivere è faticoso, o, ancor più, doloroso? Che valore hanno tante testimonianze di apprezzamento, di vero e proprio godimento, e quindi di esaltazione, della vita? Ma poi, prima ancora, fatica, dolore, gioia, felicità ecc. non sono categorie psicologiche, cioè puri stati d'animo legati a circostanze storiche, che possono certamente 'orientare' questi stati d'animo, i quali però, di per sé, non sono strutturali alla cosiddetta condizione umana?

La risposta a queste domande – e ad altre simili, ma in sostanza alla domanda fondamentale: vivere, nella sua essenza, è gioia o dolore? – non può che rimandare alla condizione del loro stesso porsi come domande, cioè al loro imporsi al pensiero, alla coscienza. Almeno per quel che riguarda l'uomo. L'esperienza ci dice che sono possibili sia la gioia che il dolore, e la coscienza, sulla base di questa esperienza, non può che proiettarci in un mondo della sofferenza, che, per l'uomo che pensa, è una sofferenza logica, quindi strutturale al suo essere un animale razionale. Quindi ineliminabile. E' stato detto efficacemente: "In un mondo in cui è possibile la gioia, il dolore è semplicemente assurdo; in un mondo in cui è possibile il dolore, la gioia è una sorpresa imprevedibile" (P.M. Toesca); anche – o proprio – se quanto qui detto ha una evidente funzione esorcizzante, 'positiva', l'uso molto appropriato di nozioni quali assurdità e imprevedibilità non fanno che rimandare ad una sofferenza della mente che – per l'uomo animale razionale – è una sofferenza a tutti gli effetti.

Un 'meno' contaminato da un 'più' non cessa di essere un 'meno'; un 'più' contaminato da un 'meno', cessa di essere un 'più': questo ci costringe a ritenere (a vivere, a soffrire) l'algebra della vita.

37. Della permanenza di dolore e felicità.

“La sofferenza non oltrepassa le forze umane che quando è permanente; ma un dolore permanente non è che un pensiero, e non esiste che nella memoria”
(Schopenhauer).

Quale che fosse il vero intento di Schopenhauer nel formulare questa specie di massima, vi si afferma qualcosa che risulta inaccettabile. Infatti, qualcosa che esistesse anche 'solo nella memoria' in quanto niente altro che 'pensiero', non per questo non sarebbe 'vissuto', e ingannevoli sarebbero tutti i tentativi di rimuoverlo, cioè, trattandosi della sofferenza, di esorcizzarla. E si vorrebbe esorcizzarla proprio perché, in quanto 'permanente', 'oltrepasserebbe le forze umane'...

Ma qui è un'altra la considerazione-domanda che, riflettendo su quanto, si vorrebbe fare: anche una gioia può tramutarsi in 'gioia permanente', e quindi in un pensiero, e quindi esistere solo nella memoria? Nel qual caso, avrebbe lo stesso effetto che potrebbe avere una sofferenza permanente, cioè oltrepassare le forze umane? O non, come sembrerebbe più verosimile, costituire, in quanto pensiero, in quanto memoria, una sorta di riserva di felicità cui si può sempre attingere, come, ad esempio, proponeva Epicuro?

Che – così come esiste la memoria di una sofferenza che la può tramutare in una

sofferenza permanente – possa esistere la memoria di momenti felici tale da tramutarli in gioia permanente, sembra però da escludere... oppure, paradossalmente, se fosse possibile ‘oltrepasserebbe le forze umane’.

Ma perché, intanto, non è possibile? Perché la sofferenza è la mancanza di qualcosa, mentre la felicità è il raggiungimento di ciò che manca: ora, si può giocare con le parole e con i concetti fino a stordirsene, ma di fronte ad una condizione umana caratterizzata dalla coscienza del corrompimento e della morte, o si forza la coscienza oltre se stessa non potendo però contare più di tanto sui benefici di questa forzatura, oppure l’uomo vedrà la propria esistenza sempre in un difetto di essere di fatto incolmabile, o colmabile solo parzialmente ed episodicamente. Da cui la permanenza della sofferenza, la contingenza della felicità.

Questo è ciò che ci comunica un pensiero liberato da più o meno scoperti autoinganni, e non una qualche personalità ‘disturbata’ occasionalmente da suoi particolari, personali, traumi: chi, nascendo, non ha subito il trauma della nascita, e chi, vivendo, non ha mai incontrato la sofferenza e la morte? Ecco allora che la memoria, che fa tutt’uno con la coscienza, che fa tutt’uno con la condizione umana, alla fine si eserciterà sempre sul dolore, il basso continuo che sottolinea le nostre vite, che contrassegna il loro inizio e la loro fine... mentre potrà esercitarsi certamente anche su temi gioiosi, ma prima o poi dovrà dimenticarli, dovrà lasciare il posto al ‘ricordo dei ricordi’: quello della nostra (in senso proprio) nascita e della nostra (in senso figurato, in quanto viventi) morte.

E solo per assurdo (che è ciò che la coscienza non può accettare se non alienandosi) si può contemplare la possibilità della permanenza della felicità: nel qual caso prima o poi ci verrebbe presentato un conto che ben difficilmente saremmo in grado di saldare, perché è proprio la disperazione la figlia prediletta della alienazione.

38. Da dove cominciare

Per reapportarci a noi stessi e al mondo che ci circonda, per cercare cioè di capire, di conoscere, che rapporto intercorre tra le varie componenti di cui siamo costituiti e tra noi e il mondo che ci circonda, possiamo scegliere un momento qualsiasi di questo rapporto, o conviene preliminarmente identificare il momento fondante di ogni possibile rapporto? O anche: conviene cominciare dal rapporto come tale e analizzare prima i suoi elementi costitutivi? E in che senso conviene, o converrebbe, una scelta piuttosto che un'altra? Perché sarebbe più illuminante, o più vera, o più necessaria, o più produttiva, o più utile, o più qualsiasi altra cosa? E per chi, per che cosa?

La risposta insieme istintiva e ispirata al buon senso, a tutte queste domande sembrerebbe ovvia (a suo modo lo sarebbe, dopo però alcune indispensabili precisazioni che evidentemente non la fanno più apparire più così ovvia), ed è questa: purché si cominci da un dato, da un dato d’esperienza. E invece – infatti – non basta: un ‘dato d’esperienza’, per recuperato nella sua immediatezza, nella sua necessità prima, cioè nella sua irriducibilità ad altro, che possa sembrare, in realtà ricondurrebbe sempre ad altro, sia proprio come dato d’esperienza (‘dato’ a chi?, da

chi?, come?, perché?, ecc), sia come presunto punto archimedeo imprescindibile (si pensi solo al cogito cartesiano).

A questo punto sembra allora giocoforza abbandonare la domanda iniziale, ritenendola evidentemente mal posta visto che non si riesce in alcun modo a darvi risposta soddisfacente, o, ma è la stessa cosa, visto che ogni risposta apre a nuove domande... ma così, proprio così, proprio con questa rinuncia, si darebbe la risposta, invece che del buon senso, solo dell'impazienza: "purchè si cominci!"

Ma si può veramente cominciare senza chiedersi 'da dove'? Solo chiedendoselo, soprattutto solo continuando a chiederselo anche e proprio dopo che tutte le risposte possibili risultano insoddisfacenti, si entra nel giusto spirito filosofico; solo quando l'unico esito possibile della domanda non sarà tanto il considerare la domanda mal posta perché senza risposta, ma il perdurare della domanda e il suo diventare sempre più necessaria in proporzione diretta alla mancanza di risposte soddisfacenti... solo allora il 'purchè si cominci' non sarà un puro moto di insofferenza, una reazione esclusivamente emotiva, ma diventerà una ragione insieme, per così dire, del cuore e della mente.

Ogni vera reductio ad unum, ogni vera sintesi, deriva solo dall'affrontare i nodi irrisolti della complessità emersa dall'analisi. Purché l'analisi sia condotta da una mente il più possibilmente libera, o meglio, in funzione della sua liberazione.

39. In ogni caso, da dove cominciare?

Visto qual è l'atteggiamento più filosoficamente appropriato da tenere di fronte alla domanda, si provi a liberare la mente, cioè a ripercorrere, a 'riscoprire', la domanda.

Si parte sempre da una esigenza, che in quanto tale si caratterizza apparentemente come stato d'animo, come emozione, come istanza; insomma, ci sembrano essere solo le pascaliane 'ragioni del cuore'. E un'istanza come tale mobilita certamente il cuore, ma quando è un'istanza conoscitiva, esplicitamente conoscitiva, essa coinvolge, allo stesso titolo e senza la necessità di richiamare il legame che strutturalmente li tiene uniti, la mente... suggerendo tra l'altro una lettura anche semanticamente più propria della espressione 'ragioni del cuore': si può intendere che il cuore si placa solo di fronte alle 'ragioni'.

Ora, intanto si può sempre senza tema di smentita affermare che ogni esigenza è un inequivocabile dato d'esperienza... ma poi, in questo caso, di che esperienza si tratta? Qual è il dato, e perché è un 'dato'? Per rispondere, basta considerare la domanda da cui si è partiti: sarà, anzi certamente è, una tautologia, ma sembra proprio essere la tautologia che sta alla base del nostro essere soggetti pensanti, cioè indicativa del circolo vizioso che costituisce la vita della coscienza... chiedersi 'da dove cominciare' non è altro che riflettere sul nostro essere soggetti pensanti. E 'cogito ergo sum' è davvero un formidabile punto di partenza, anche se si è visto quasi subito quanto mobile fosse questo punto di partenza, mentre chi l'aveva individuato e istituito cercava al contrario proprio un 'punto fermo'. Ma, al di là di questo, non c'è alcun dubbio: sum cogitans. L'esigenza di conoscere una qualsiasi cosa mi pone

inequivocabilmente come essere pensante.

Certo, non è che poi su questa base si possano costruire edifici interpretativi troppo affidabili per solidità e durata, ma è usando questo materiale (il pensiero) che ogni costruzione può sempre aspirare a fungere da riparo – momentaneo, precario come precaria è la nostra esistenza, ma senza alternative valide – per la precarietà stessa.

40. Bisogno, esigenza... diritto. E il capro espiatorio.

Bisogno, esigenza, diritto, sono tre voci che in genere alimentano il discorso politico quando viene usato come rivendicazione di qualcosa: da chi non ha nei confronti di chi ha, da chi non può nei confronti di chi può, da chi subisce nei confronti di chi prevarica, e così via. Ma questo che passa tra gli uomini, nei rapporti tra gli uomini, non fa altro che rispecchiare, illustrare, una sempre verificabile condizione della specie umana come specie...

E, per estensione, dell'essere nei confronti del non essere? Forse sì (e in ogni caso ha una sua necessità per il filosofo pensare anche in questi termini), ma può bastare, per alcune considerazioni pur sempre decisive, attenersi alla sola condizione umana: dominata dal bisogno, come qualsiasi altra specie animale, la specie umana, sulla base della esigenza di far fronte al bisogno, ritiene di 'essere in diritto', (e 'in diritto' proprio come essere dotato di coscienza) di soddisfarlo. E lotta perché sia riconosciuto e salvaguardato questo diritto...

Ma lotta contro chi, contro che cosa? Quasi sempre contro se stessa, ogni suo componente contro gli altri componenti (homo homini lupus) – come fanno anche gli animali impegnati nel mantenere come individui e come specie un loro posto nella scala alimentare – perché non è in grado, pur esigendolo in quanto specie pensante, di oggettivare veramente al di fuori di sé chi o che cosa di fatto impedisce di far fronte a questa esigenza (che nell'uomo si esprime, appunto, come esigenza conoscitiva).

Eppure l'uomo, animale dotato di pensiero, le ha pensate tutte per identificare la causa della propria sofferenza (o comunque fatica di vivere) nei confronti della quale far valere il suo diritto alla felicità, e però ha quasi sempre finito per trovare il capro espiatorio solo in se stesso. E, come è destino di ogni capro espiatorio in quanto tale, sacrificarlo. Ha pensato, soprattutto e prima di tutto, a postulare l'esistenza di forze soprannaturali, trascendenti la propria umanità, ma quasi sempre le ha caricate, non ha potuto in genere che caricarle, di tutta l'umanità che era in grado di volta in volta di esprimere, e quindi del suo desiderio di riscatto attraverso una lotta di rivendicazione ogni volta prospettando scenari diversi... fino al punto, nel caso per ora più clamoroso e rivelatore, di trattare il dio stesso, l'essere trascendente da cui tutto far dipendere, come capro espiatorio, costringendolo, prima a sacrificare il proprio figlio 'umanizzandolo', poi dichiarando la sua stessa morte. Indubbiamente l'uomo ne ha tratto qualche sollievo, ma non per questo è stato in grado di modificare veramente la propria condizione, non per questo ha cessato di reclamare il proprio diritto contro altri uomini... Magari perché, privilegiando un diverso aspetto della loro umanità desiderante, avevano scelto un diverso capro espiatorio.

Poi (in realtà contemporaneamente, in forme diverse, ma determinate sempre dal grado di riscontro della sordità di queste ‘forze’, tanto più evidente quanto più evocate e sollecitate per sopperire ai bisogni) ha pensato che, disponendo di una facoltà, quella di pensare, considerata comunque come privilegio unico, questa gli avrebbe permesso di superare i propri limiti, magari provando anche a liberarsi degli dei...

In realtà quasi sempre non ha fatto altro che caricare questa facoltà dei poteri che aveva attribuito agli dei, e ha identificato nella natura il vero ostacolo da superare, la ragione vera della propria sofferenza. Ha fatto diventare la natura quell’‘altro da sé’ verso cui indirizzare le proprie rivendicazioni, contro cui far valere il proprio diritto alla felicità, ma, essendo l’uomo stesso natura, ancora una volta ha finito per rivolgere i suoi strali contro se stesso. E in questo caso – tolto di mezzo quel parafulmine che era pur sempre costituito dal dio – incamminandosi con più concretezza verso una possibile autodistruzione. E proprio potenziando una capacità distruttiva nello stesso momento in cui potenziava una capacità costruttiva, potenziata quest’ultima dal suo assimilarsi ai poteri soprannaturali, sovrumani, ‘ereditati’ dagli dei.

Ora, non è che la cosa non si sia in varie circostanze rilevata e denunciata, sempre però dopo rischi ogni volta maggiori, per cui – forse per rimuovere le conseguenze del trauma subito – ci si è dimenticati del rischio corso... O – forse per lo stesso motivo – si è ritenuto di non dover ripercorrere, umilmente, la strada che aveva portato a questa consapevolezza, pensando di averla percorsa una volta per tutte. Ridando così fiato, vita e nuovo vigore, proprio a quei miti che credeva sepolti per sempre.

Rivendicando sempre nuovi diritti cui venivano associati sempre nuovi capi espiatori... mentre i bisogni, le esigenze, invece di attenuarsi, aumentavano in proporzione.

41. Della ‘cosa in sé’.

Al di là di come questa nozione è stata utilizzata, è indubbio che sta ad indicare il muro che la filosofia si trova alla fine ancora di fronte – per accelerata che si sia la mobilità del muro, accorciati i tempi del suo franare e ricomporsi – e che non può mai cessare di considerare. Un muro che deve cercare di scalare, e magari scavalcare, d’accordo, ma mai la filosofia deve barare circa la effettiva – per ora, ma per motivi che fanno presagire un ‘per sempre’ – possibilità di farlo. Deve tenere sempre presente che c’è una dimensione della realtà che, affrontata col nostro pensiero (e con che cosa, se no, trattandosi della filosofia?), ci viene – sempre ‘per ora’, ma... – ributtata in faccia beffardamente, facendoci sentire che c’è, altrimenti nemmeno noi ci saremmo, ma, sempre per il nostro pensiero, che potrebbe anche non esserci. E quindi, cos’è mai?

Detto in altro modo: l’esistenza di qualcosa, di qualsiasi cosa – non trovando mai spiegazione circa il perché ‘vero’ della sua esistenza al di fuori della sua esistenza

stessa, in un 'prima' o in un 'dopo', in una 'causa prima' e in un 'effetto ultimo', della sua esistenza – si propone al nostro pensiero come pura, assoluta, tautologia... che però la filosofia deve affrontare come circolo vizioso (Circolo Vizioso), altrimenti, se accetta la tautologia, non potrà più dire niente, potrà pensare in modo solo strumentale. Solo per 'divertirsi' (de-vertere), secondo Pascal.

Detto in altro modo ancora: la 'cosa in sé' è la risposta necessaria alla domanda "perché c'è l'essere piuttosto che il nulla?". Chi potrà mai rispondere a questa domanda e, nello stesso tempo, chi potrà mai cancellarla dalla mente del filosofo? E allora la 'cosa in sé' è anche, altrettanto necessariamente, una non-risposta, una dichiarazione di impotenza.

Che ha fatto sentire come in colpa pensatori coraggiosi nei momenti di maggiore euforia speculativa (idealismo e derivati), allo stesso modo che ha, o intimidito, o scoraggiato, o solo infastidito, altri (positivismo e derivati): tutti quanti comunque ben convinti che non si dovesse tenerne conto, vuoi negandone l'esistenza, vuoi negandone una qualsiasi utilità speculativa. In questo modo, come tante altre volte nella storia del pensiero filosofico, si è ritenuto di aver superato un ostacolo dimostrandolo insormontabile... e quindi inesistente. Si è avuto paura di avere paura.

Qualcuno, dopo Kant, ha invece preso sul serio la 'cosa in sé', coinvolgendo a ritroso Platone, o buttando lo sguardo su orizzonti speculativi lontani (e per forza di cose nebulosi) da casa sua, ma questo qualcuno – Schopenhauer – non ha resistito (sia detto ovviamente col comodo e accomodante senno di poi) alla tentazione di pensare di poter scavalcare il muro, perdendosi nei meandri della metafisica. Ma, per restare in metafora alpinistica, ha sicuramente aperto una nuova via, o meglio, ha indicato la possibilità di un nuovo percorso.

42. Il sogno mistico. Oriente e occidente.

In quanti modi si può 'uscire da se stessi' e sentirsi parte integrante di un tutto al quale apparteniamo a pieno titolo pur nella nostra unicità? E, soprattutto, che consistenza può avere questo sogno mistico – al di là della sua consistenza di sogno, o proprio in quanto sogno – che ha suggestionato da sempre e continua a suggestionare uomini di fede, artisti, filosofi, i quali hanno cercato in tutti i modi di lasciarne testimonianza, e che sembra costituire il carattere più vistoso, la cifra più appariscente, del pensiero cosiddetto orientale?

Esiste, a quest'ultimo proposito, un comun denominatore in grado di gettare comunque un ponte percorribile da oriente a occidente e viceversa? E questo eventuale ponte su cosa sarebbe costruito, quale il terreno su cui poggerebbero le sue arcate con una qualche garanzia di stabilità?

Se l'uomo – ci si può cominciare a chiedere – a occidente come a oriente, sente questo impulso a svestirsi della propria individualità e a 'fare tutt'uno', appunto, col tutto, da cosa è mosso? Lo fa per stanchezza di sé proprio come individuo che non ne può più di lottare per mantenere quella identità che per altro la vita gli impone di mantenere per imporsi attraverso di lui, oppure lo fa per obbedire al richiamo della

sua natura più profonda perché non si può esistere veramente che nell'essere?

Si può rispondere che l'un motivo non esclude l'altro, che sono anzi aspetti complementari di una stessa condizione umana che legittima, sia questa ricorrente esigenza di uscire da se stessi, di fare tutt'uno con l'essere, sia i diversi, a volte anche contrastanti, modi di soddisfare questa esigenza, sia quindi i diversi modi di interpretarla, di viverla, di darne testimonianza. Per cui, andando o ovest come andando a est, sempre in circolo si finisce per camminare, sempre la stessa è la strada che si finirà per percorrere. E, anche se tutt'altro che agevole verificarlo nei dettagli, è possibile scorgere come l'accentuato razionalismo del pensiero occidentale e l'altrattanto accentuato irrazionalismo di quello orientale (ma fino a che punto questi non sono luoghi comuni, clichè fin troppo abusati?) contemplino a più riprese – sia pure dandovi diverso significato e, almeno se ci si ferma agli aspetti più vistosi, traendone conseguenze molto diverse – il momento del rifiuto della propria individualità...

Ecco, ma forse ciò che più urge è trovare intanto una collocazione, in questa dimensione, per l'individuo – cioè per l'uomo realmente esistente – che non sia autodistruttiva, perché storicamente l'esito è stato spesso, e pare continui ad essere, proprio questo. Si potrà mai evitarlo, questo esito, conservando nel contempo l'ascolto insopprimibile della sirena mistica? Le sirene sono sirene, d'accordo, cioè ingannatrici, ma si può evitare il loro canto senza soffrirne, o almeno senza soffrirne al punto da cedere al loro inganno proprio per eliminare la sofferenza?

43. Del canto delle sirene.

L'impulso verso l'annullamento della propria individualità, della propria coscienza, opera come un 'canto di sirene', non c'è dubbio... Ma il canto delle sirene, è veramente ingannatore, o non è piuttosto che non si è ancora imparato ad ascoltarlo nel modo giusto, per ciò che veramente è, ingannati a nostra volta da tutto quanto è simboleggiato nella, per altro straordinaria, avventura-disavventura di Ulisse?

Intanto, l'annullamento del proprio io è impossibile... e qualsiasi esperienza che presumesse veramente di risolversi in questo modo significherebbe, o un autoinganno (dar credito ad un 'altro da sé' che in realtà è solo una proiezione di sé), oppure la necessità della pura e semplice autodistruzione (per eliminare veramente la coscienza di sé occorrerebbe eliminare la coscienza, cioè se stessi). Se la convinzione di Schopenhauer ("l'io è ciò che tutto conosce e da nessuno è conosciuto") contiene, come sembra, una sua indiscussa verità, come pensare di sostituire l'io con qualcosa di minimamente attendibile che alla fine non sia pur sempre l'io stesso? Chi può cantarci la dolce canzone dell'annullamento se non la voce che unica, sola, siamo in grado di udire, cioè la voce della nostra coscienza?

La quale in certi momenti può diventare ingannevole canto di sirene se non ci rendiamo conto che la sirena siamo noi... ma in questo secondo caso, di fronte al suo canto potrebbe anche non essere necessario né turarsi le orecchie, né farsi immobilizzare per non cedere a questo richiamo di morte camuffato da esaltazione

della vita. Infatti, cosa potrebbe stare accadendo? Che il nulla, all'interno del quale si snoda la nostra esistenza, fa sentire la sua voce: il non essere sta rivendicando i suoi 'diritti' sull'essere nell'unico modo che, per quanto ci riguarda, gli è concesso, cioè costringendoci a pensarlo come se lo stessi vivendo. Ora, da questo punto di vista, ciascuno di noi ha a sua volta il diritto di 'ascoltare' il non essere, di approdare ad una qualche esperienza del nulla, ma lo può fare solo se mantiene integro il suo io, se lo eleva anzi ad unico autore, unico interprete autorizzato, unico infine fruitore possibile, dell'infinita pace del nulla. Il sogno mistico è reale della realtà dei sogni, negare l'esistenza dei quali significherebbe negare l'esistenza del loro autore.

Saremo veramente liberi (o saremo un po' più liberi) non quando sfuggiremo al canto delle sirene, ma quando le costringeremo (o chiederemo loro, e otterremo) di cantare per noi, non contro di noi.

44. Ancora su oriente e occidente. Sul ponte che potrebbe unirli.

Si vorrebbe parlare ancora di oriente e occidente per parlare ancora del ponte che li potrebbe unire proprio là dove sembra esserci la maggiore distanza fra le rive cui i rispettivi 'pensieri' sono fino ad ora approdati, quella distanza che sembra rendere impossibile qualsiasi conciliazione... la quale invece è proprio costituita dal desiderio comune, a volte esplicito, a volte camuffato nel suo contrario, di superamento dell'individualità, dal desiderio di 'uscire da se stessi' per perdersi/ritrovare in una qualche totalità che non sia solo quella della specie; dal desiderio infine, che alimenta tutti gli altri – anche questo a volte espresso con lucidità, a volte mal soffocato – di affrancarsi dal dolore che la lotta per affermare la propria identità impone ad ognuno. Si vorrebbe ancora parlarne, perché il libero transito su questo ponte sembra offuscato da una infinità di equivoci...

Il pensiero orientale – per quel che è dato capire – dichiara esplicitamente in molte sue filosofie-religioni che lo stato di pura conoscenza, coincidente con la mancanza di ogni doloroso contrasto tra sé e il mondo, si può raggiungere con una pratica di estraniamento dal proprio io che sembra escludere la riflessione razionale, almeno quella intesa come il necessario avallo che la nostra ragione ritiene di dover dare ad ogni nostra scelta. Solo negando questa pretesa si entra, si può entrare, in contatto non mediato, non ostacolato da filtri deformanti, col mondo, e si può cominciare così a far veramente parte di quel tutto, di quell'essere, di cui tutti siamo manifestazione. Il 'nulla di sé', il suo perseguimento, è la porta d'ingresso nell'essere. E il 'nulla di sé' si può costruire solo non facendolo oggetto di speculazione razionale, ma proiettando se stessi oltre ogni speculazione, ponendosi solo all'ascolto, seguendo le indicazioni, di un sapere 'sapienziale' che è tale perché ha le sue radici direttamente nelle origini, e che solo di esse riporta le voci, comunque modulate. Insomma, i miti. Il mito.

Come può un atteggiamento del genere trovare punti di contatto con un pensiero, quello occidentale, che fa della critica, del riscontro razionale, la sua principale

ragion d'essere, la finale legittimazione di un uomo inteso prima di tutto come essere pensante? E che anche nell'esperienza religiosa sente il bisogno, in quanto essere pensante, di individuarvi una motivazione che soddisfi la ragione, magari 'riconoscendola' (ecco il riscontro pur sempre razionale) inutile o inadeguata, ma con la quale occorre sempre confrontarsi.

Ora, sembrerebbe, e in gran parte è proprio così, che tale contatto si possa istituire solo in presenza di un qualche scarto, o deviazione, o stanchezza, o disillusione, dell'una e dell'altra concezione... e quando si parla di 'apertura' dell'occidente verso l'oriente e viceversa, di possibilità di intesa, si punta di fatto – tolte le solite eccezioni – su queste incrinature, intese e 'sfruttate', appunto, come aperture, come superamento di concezioni monolitiche che il confronto renderebbe possibile. E invece questa strada, anche se oggettivamente in un primo momento è l'unica percorribile, o almeno è la scorciatoia che può effettivamente favorire l'incontro, viene poi quasi sempre scambiata per la 'strada maestra' da percorrere insieme, mentre in realtà spesso impedisce solo di fare veramente i conti in casa propria, e allontana dal ponte che solo può unire i rispettivi cammini: il ponte, appunto, costituito dal comune intento di far fronte al dolore, o quanto meno alla fatica, di vivere. Al comune intento di porre fine ad ogni conflitto che pone l'uomo contro se stesso e contro la natura. Di porre fine ad ogni violenza gratuita.

In occidente è l'esaltazione a-critica (quindi che fa violenza alla esigenza critica da cui è nata la filosofia occidentale) della ragione che ha come esito, solo apparentemente paradossale, un irrazionalismo di fatto, una perdita di identità, una alienazione di sé, che è certo frutto del desiderio di 'uscire da se stessi', e quindi che sembra aprire alle istanze del pensiero orientale, ma che apre solo al rischio dell'autodistruzione dal momento che si rinuncia al confronto continuo con i propri limiti, cioè alla vera ancora di salvezza offerta dal pensiero critico. Il superamento dell'individualismo avviene seguendo la strada sbagliata, con esito oltre tutto esattamente opposto a ciò che si è perseguito imboccando quella strada, cioè una esaltazione dell'individuo attraverso la esaltazione di una ragione puramente strumentale che schiaccia di fatto l'uomo proprio sotto quei limiti che si intendono superare. Da qui gli eccessi presenti nell'idealismo e nello scientismo (e in tutti i loro derivati), due facce di una stessa medaglia: la paura di avere paura, cioè quella rimozione della paura che la rende operante al di fuori di ogni controllo. Da qui un vitalismo tutto finalizzato ad un ritrovarsi e ad un attestarsi al di là dei propri limiti che inevitabilmente si è tradotto nel perdersi in una solitudine senza speranza... cui tanti hanno poi cercato di porre rimedio, ma in che modo? Rincorrendo (e molti fuggendovi fisicamente) l'oriente. E la stessa strada hanno più o meno seguito le religioni occidentali, già per altro, in quanto religioni positive, nate e istituite con questo codice genetico.

In oriente c'è – a quel che è dato capire – il tentativo di elaborare un sincretismo che, invece di permettere il mantenimento, o il recupero al proprio interno, delle ragioni della ragione – tutt'altro che assenti ma decisamente troppo sacrificate per lasciare spazio a esperienze esistenziali (o percorsi spirituali che dir si voglia) talmente brucianti da essere sostenibili da ben pochi – ha inteso far sua una ragione puramente

strumentale, frutto marcio del pensiero occidentale, nell'illusione di conferire concretezza e apertura sociale (intenzione di per sé meritoria ma da perseguire per altre strade) a un sapere che invece aveva saputo vincere la sua battaglia contro i razionalismi, liberandone la ragione ("il razionalismo – recita una condivisibile arguzia – sta alla ragione come la polmonite sta ai polmoni")...

Insomma, invece del reciproco arricchimento, più spesso si è andati incontro ad un reciproco inquinamento, dovuto non tanto ad una presunta inconciliabilità di fondo di due sforzi speculativi, quanto alla esportazione/importazione, se così si può dire, delle rispettive debolezze. Che sicuramente sono servite ad un primo incontro, ma che poi hanno finito per allontanare nel tempo un incontro ben più produttivo, costituito dallo sviluppo coerente, cioè dalla continua rivisitazione, dei rispettivi punti di partenza.

45. Sulla 'pars destruens' e sulla 'pars construens' nei sistemi filosofici.

Come si può andare un po' più in là della constatazione storica che, almeno nella filosofia occidentale, l'elemento trainante del suo procedere è costituito dalla *pars destruens* (dall'atteggiamento critico) e dalla conseguente considerazione (critica della critica) che distruggere è più facile che costruire? Come si può, in altre parole, farne una lettura non solo descrittiva (critica della critica compresa) e chiedersi proprio perché 'distruggere è più facile che costruire', verificare se è proprio così evidente come sembra. Cosa potrebbe significare al di là di ciò che sembra.

Il primo argomento che viene in mente a sostegno di questa affermazione – e che la fa apparire così ovvia – è che, per distruggere, non occorre alcuno sforzo di elaborazione, alcun progetto impegnativo a cui in un certo senso sacrificarsi, e basta mettersi a smontare l'esistente, mentre per costruire bisogna appunto far ricorso a questo sforzo: di immaginazione, di concentrazione, di messa in discussione di se stessi...

E però già qui, nell'uso dei termini necessari per sostenere questa tesi, si nota una possibile incongruenza: si definisce 'più facile' ciò che si giudica sbagliato e 'più difficile' ciò che si reputa giusto. Niente di sorprendente, si dirà, anzi, da sempre si ritiene che la virtù comporti sacrificio e il vizio cedimento alla facile lusinga... ma non è a sua volta sorprendente che proprio ciò accada?

Il primo ad accorgersene e a denunciare l'incongruenza pare sia stato Socrate, che per questo fu accusato di intellettualismo etico. Forse Socrate non riusciva a capacitarsi di come l'uomo designi come 'buono' ciò che gli costa fatica e come 'cattivo' ciò che gli viene facile perseguire, e reputò tutto questo il frutto più che altro di una confusione linguistico/concettuale: se una cosa la reputo veramente buona, non posso che volerla con tutto me stesso, e l'eventuale fatica per conseguirla viene ampiamente ripagata, per cui non può che essere 'facile' almeno volerla; se così non è, è perché evidentemente chiamo buono ciò che non lo è; e viceversa, se una cosa la reputo veramente cattiva, devo in un certo senso fare violenza a me stesso per volerla, e quindi mi risulta difficile volerla...

Per tornare al quesito iniziale: è davvero più facile distruggere che costruire? Lo si può anche accettare, ma allora occorre anche accettarne una conseguenza, facilmente condivisibile in quanto esperienza comune, ma contraddittoria anch'essa nell'adozione dei termini/concetti cui si ricorre per formularla, e che è questa: è più facile soffrire che essere felici! Che è un bel paradosso: non sarebbe più rispondente alla condizione umana, più coerente con i suoi caratteri, associare 'facile' con 'felicità' e 'difficile' con 'sofferenza'?

In realtà ci si trova di fronte all'ennesimo circolo vizioso, a cui, in questo caso, la lingua si presta particolarmente: la felicità, quando c'è, è facile da vivere, al contrario della sofferenza, difficile da vivere... ma l'esperienza vera consiste nell'hic et nunc, nel momento in cui la si vive, o nella memoria? Domanda mal posta, basata su una falsa distinzione/contrapposizione, perché non esiste presente senza memoria e memoria che non 'accada' nel presente: da qui il circolo vizioso costituito dal mordersi la coda, dal continuo rincorrersi, di 'facile' e 'difficile', dalla loro compresenza proprio quando si cerca di distinguerli, di staccare l'uno dall'altro per poterli attribuire in modo netto ad una qualche situazione. Per paradossale e istintivamente rifiutato che sia dalla nostra esigenza di conoscenza come distinzione, 'facile' e 'difficile' sono sempre applicabili indifferentemente alla stessa situazione, sono sempre intercambiabili proprio come giudizio anche minimamente diacronico. E, quando si parla di giudizio (di 'riflessione su'), non ne esistono altri.

Ma si può analizzare l'affermazione anche da un altro punto di vista, sia pure con gli stessi risultati. E' più facile distruggere perché si ha a che fare con ciò che già c'è, non c'è bisogno di faticare per 'crearlo'; costruire invece comporta dare corpo a ciò che non c'è... per cui distruggere è come passare dall'essere al non essere, cioè assecondare una tendenza che sembra 'naturale' per tutto ciò che è oggetto della nostra esperienza, mentre costruire significa in qualche modo passare dal non essere all'essere, cioè per noi, per la nostra esperienza, andare controcorrente rispetto a questa tendenza. Mentre nel primo caso forse si sconta, si paga, la fatica che l'essere ha dovuto sostenere per essere, ma ciò si può risolvere per noi in un moto di rabbia che ha in sé anche qualcosa di liberatorio perché anticipa l'inevitabile... nel secondo caso questa fatica è ancora tutta da sostenere, e, all'ansia per questa responsabilità verso il futuro, si aggiunge la prefigurazione della precarietà, della inutilità, del costruire. Se, in altre parole, si pone tutto sul piano della fatica di vivere determinata dalla precarietà dell'essere come precarietà della nostra esistenza, distruggere, nell'immediato, può essere liberatorio (facile), costruire, nell'immediato, faticoso (difficile)...

In realtà è solo una questione di tempi, di tempo. Di memoria. In realtà, ancora una volta, facile e difficile non fanno altro che scambiarsi di posto senza soluzione di continuità, rimbalzare dall'una all'altra situazione senza poterle veramente caratterizzare in un senso o nell'altro. Distruggere e costruire, per la nostra esperienza, per la coscienza che ne abbiamo, saranno sempre ugualmente contraddittori, e anche se possono di volta in volta produrre effetti dolorosi o gratificanti, nella gabbia del divenire gli uni rincorreranno sempre gli altri, non potranno mai 'dimenticarsi'.

E per tornare ai sistemi filosofici, è sulla base di queste considerazioni che, certamente si può parlare di complementarità insopprimibile tra pars destruens e pars costruens, di dialettica (e quindi metterle sullo stesso piano di necessità), ma tutto ciò si presenta anche – qualora si volesse proprio per questo trarne vantaggi conoscitivi e liberatori (liberatori in quanto conoscitivi) – come una inconcludente fatica di Sisifo. Per cui, sarà anche la pars destruens quella trainante, ma se si vuole vedere in questo un primato dialettico della critica, si perde per strada il compagno che essa traina sempre con sé, e gli approdi cui sembra accostarsi in questo modo saranno sempre illusori.

46. Vedere le cose al di fuori di ogni relazione? Dell'esperienza estetica.

Vedere le cose al di fuori di ogni relazione: cioè non condizionati dalla nostra esigenza di inserire tutto in un rapporto causa-effetto, costrettivi – direbbe Kant – dalla categoria della causalità, o comunque dalla necessità di guardare sempre ciò che appare perché, appunto, 'appare', cioè sosta nei nostri paraggi e pretende di entrare nel nostro campo visivo spintovi da qualcosa che 'sta dietro' o 'sta sotto'... Vedere le cose al di fuori di tutto ciò sarebbe quanto avviene – secondo Schopenhauer – nell'esperienza estetica. Sarebbe come dire che nell'esperienza estetica ci si rifiuta di pensarle, le cose, di 'vederle col pensiero'.

O non, piuttosto, pensarle in altro modo?

Intanto, 'rifiutarsi di pensare', anche se può sembrare un banale gioco di parole affermarlo, è uno dei tanti modi di manifestarsi del pensiero, o, ancora più 'banalmente', non è che un pensiero. O, cercando di non farsi irretire da un così elementare circolo vizioso, possiamo dire che 'rifiutarsi di pensare' può essere un atto di volontà cosciente... così però il circolo vizioso verrebbe solo spostato un po' più avanti (o indietro), ma nella sostanza ribadito con ancor più forza, perché 'il rifiuto' sarebbe a questo punto niente più che l'effetto di un pensiero. Addirittura quindi 'causato' da un pensiero.

Ma 'vedere le cose al di fuori di ogni relazione' potrebbe essere, anzi sicuramente è, una esigenza... destinata però, come ogni esigenza esistenziale, a rimanere tale. Sarebbe, anzi sicuramente è, l'esigenza estetica, quella che vorrebbe un rapporto con le cose non mediato, non riflesso, puramente intuitivo, in grado di precedere il pensiero... Questo guastatore! Possibile?

Solo come esigenza.

L'immediatezza, l'intuizione, o comunque si voglia chiamare un rapporto conoscitivo con le cose non riflesso, lo si scopre come tale solo mediante una riflessione, per cui c'è da dubitare che possa veramente esistere al di fuori di una riflessione. O meglio, che possa esistere in una qualche forma in grado di essere recepita come tale, cioè al di fuori di una riflessione, e come tale, solo come tale, entrare quindi a far parte della nostra esperienza. Certamente possiamo sempre dire che pensare è ri-flettere, cioè operare su qualcosa che esiste indipendentemente dal nostro pensiero (la 'cosa in sé'), ma se pretendessimo di includere nel nostro orizzonte conoscitivo ('vedere', cos'altro

può significare?) la cosa, appunto, ‘in sé’, commetteremmo un arbitrio. O meglio, inganneremmo noi stessi.

Qualcosa del genere sembra accadere col sogno: come possiamo negare che sogniamo, e quindi che ‘il sogno esiste’, e che durante il sogno siamo sottoposti ad un concentrato di emozioni tale da farci dire che forse è il momento in cui si vive più intensamente?... Ma ciò che accade nel sogno alla fine è ciò che ‘ricordiamo’ del sogno, e non sapremo mai che cosa è veramente accaduto al di fuori del ricordo che ne resta. E anche la sospensione, o lo stravolgimento, che sembra avvenire nel sogno di tutte le coordinate spazio-temporali e delle relazioni causali sono identificabili come tali solo perché rapportati all’esperienza cosciente. E anche se a questo punto è legittimo chiedersi – come si chiede la psicanalisi – se per caso non avvenga proprio il contrario, cioè che a livello di coscienza si abbia solo una razionalizzazione di ciò che accade a livello inconscio, cosa cambierebbe? L’obiezione di fondo resta: pretendere di ‘vedere’ le cose prima di pensarle perché il pensiero è sempre il pensiero di qualcosa che preesiste al pensiero, compreso ciò che rende possibile il pensiero stesso, è una pretesa assurda. E’ solo una sfida lanciata ai limiti della nostra conoscenza destinata a ritorcersi su se stessa.

Ciò non toglie che l’esperienza estetica ci offra questa illusione dell’arresto del divenire in modo diverso da come ci si illude di farlo con la speculazione, perché l’esperienza estetica ci dà l’illusione della cessazione della lotta che l’essere deve ingaggiare continuamente col non essere... e che si tratti proprio per questo di un momento di grande sollievo, di grande gratificazione. Non turbiamolo – visto tra l’altro che si tratta di un momento, quindi da ‘trattenere’ il più possibile per come è solo momentaneamente – con la pretesa che ci offra una conoscenza più vera.

47. Sul ‘nulla di sé’ e su uno scenario non da escludere.

Essere ‘un qualcosa fra due niente’, come finisce per essere – che ne abbia coscienza o no – l’uomo nella sua solitudine di individuo proprio quando ‘deve’ conservare e promuove la propria individualità, la propria irriducibilità, che consistenza ha? Può generare altro dalla paura, quasi sempre inconscia, e dalle sue conseguenze? E non potrebbe essere che proprio per esorcizzare questa paura sia nata la coscienza? Ma la coscienza, se è coscienza, cioè consapevolezza, non dovrebbe preesistere alla paura come a qualsiasi altra emozione consapevole? Ecco un altro possibile circolo vizioso.

Uno scenario non da escludere potrebbe allora essere questo. Nell’uomo, nell’animale uomo, la paura che ogni essere vivente manifesta, segno inequivocabile della precarietà della sua esistenza, invece di essere in qualche modo bilanciata (‘sospesa’ quel tanto che basta per spingere a darsi da fare per sopravvivere) da espedienti tutti legati a quegli organi di senso che garantiscono un legame fisico diretto con l’esterno... nell’uomo, nell’animale uomo, viene bilanciata dal potenziamento di un organo fisico, il cervello, che agisce sull’interno, costituendo come una sorta di riparo, di nicchia, che ritarda, stempera, diluisce, dilata nel tempo,

l'influenza degli elementi esterni. Da qui la memoria come eco di questa dilatazione, che è una dilatazione al proprio interno dell'hic et nunc; e da qui la coscienza, che è la facoltà di vivere questo ritardo e che, fin che l'uomo vive, gli permette di spingersi oltre il rapporto diretto con l'esterno, in un passato e in un futuro che sono costretti in un certo modo al presente della coscienza, in spazi che può immaginare esistenti anche senza mai poterli percorrere...

Ma, per quanto oltre possa spingersi, non potrà mai andare al di là della coscienza stessa, la quale fa tutt'uno con l'esistenza, che nell'arco di una vita comporta forse solo il sorgere e il tramontare di un'illusione, di un sogno. Che nasce con noi e con noi muore. E 'prima', e 'dopo', intesi come un passato che ci avrebbe preceduto di cui facciamo l'esperienza perché ne conserviamo le tracce, e un futuro nel quale potremmo continuare a vivere, per noi – per ognuno di noi come individui irriducibili ad alcuna generalità – non c'è stato e non ci sarà niente. E tutto ciò che c'è tra il prima e il dopo può soffrire nell'uomo di un doppio limite: quello, per così dire, naturale, biologico, che condivide con gli animali, e quello, pur sempre naturale, pur sempre biologico, ma costituito nell'uomo dalla possibilità di 'procedere' per un po' oltre questi limiti e che quindi lo pone nella condizione di ampliare la sofferenza, per così dire originaria, del limite. Un aspetto della quale può essere proprio questa sfasatura tra tempo e spazio reali (quelli coincidenti con il tempo e lo spazio della propria esistenza) e tempo e spazio dilatati (quelli della coscienza)...

E la paura genera paura, si autoalimenta, mentre la sfasatura genera circoli viziosi: prima e dopo, causa ed effetto, inizio e fine, si accavallano, si sovrappongono, si scambiano di posto; può valere sia la dimensione soggettiva (quella 'imposta' dalla coscienza) che quella oggettiva (il tempo e lo spazio della nostra esistenza individuale), essendo allo stesso titolo appartenenti ad una stessa vicenda biologica.

48. *“Perché l'essere e non il nulla?” Che domanda è?*

“Perché l'essere e non il nulla?": riecco la domanda che fa tremare la nostra mente quando si riaffaccia proprio alla fine di un percorso filosofico fatto di domande sempre più radicali, formulate a se stessi con la pretesa di essere sempre più conclusive, sempre più definitive... quando cioè, stanchi di un 'sempre più' che, per essere tale, si prospetta proprio sempre più come un 'mai', c'è l'esigenza comunque di concludere.

Ma si può concludere con una domanda?

E allora qui la si vorrebbe riprendere – col proposito, sicuramente disatteso, di farlo per l'ultima volta – proprio come sforzo supremo di dilatazione della coscienza fino a giungere il più lontano possibile dal suo centro, il più lontano possibile dalla scaturigine del suo flusso d'onda, fino ad arrivare al punto dove ci si può immaginare di essere non solo al di là dello spazio e del tempo, ma di tutto ciò che avrebbe potuto dare origine allo spazio e al tempo... provando però né a servirsi del mito, né a farsi sopraffare dallo sconcerto, o dal terrore (ciò, per altro, che ha sempre alimentato il

ricorso al mito, legittimato il richiamo ad una qualche divinità), ma nemmeno a considerare questo un puro gioco, di quelli che non costa nulla giocare. E chiedersi se ciò è possibile...

E' possibile, non tanto pervenire alla 'cosa in sé', cogliere la sua vera natura, ma giungere al perché stesso della 'cosa in sé'? E' possibile disponendo delle parole e dei concetti di cui disponiamo, e però puntando sul fatto che potremmo sempre disporre di nuovi? Soprattutto è possibile non cedendo ad una sorta di regressione all'infanzia, quello straordinario momento della nostra esistenza in cui ad ogni 'perché?' si fa seguire un altro 'perché?', disposti a proseguire all'infinito con tutta la naturalezza possibile e, con altrettanta naturalezza, lasciare cadere in qualsiasi momento la domanda, o comunque disinteressarsi completamente della risposta? E' possibile un "perché l'essere e non il nulla?", quindi, senza mito, senza sconcerto, senza terrore, senza irresponsabilità, senza innocenza, disponendo del puro pensiero, come se esistesse davvero un 'puro pensiero'?... E senza tutte quelle altre cose che ancora non abbiamo incontrato, ma che sicuramente ci sono e che si interporranno tra noi e questa domanda, ma che forse potrebbero anche aiutarci ad avvicinarci alla risposta? Basta saper aspettare? Basterà eliminare pazientemente gli ostacoli presenti e futuri per rendere più agevole questa scalata, e comunque per procedere? E basterà dirsi – a mo' di giustificazione per continuare a nutrire questa speranza – "ma allora cosa pensiamo a fare"?

O dovremo accontentarci di considerare "perché l'essere e non il nulla?" solo la domanda limite, che non ci permetterà di conoscere mai niente sull'origine delle cose, ma con la quale il nostro pensiero, se vorrà dispiegarsi in tutta la sua potenzialità, dovrà sempre fare i conti dovendo scartare per altro con assoluto rigore, se non vorrà abdicare a se stesso come pensiero pensante, ogni sua possibile risposta?

Una cosa, a conti fatti, non si potrà mai evitare: non rispondere alla domanda con altre domande. Come una domanda continua risulta essere la nostra esistenza quando la pensiamo e, se dobbiamo 'utilizzarle', quando pensiamo l'esistenza di tutte le cose.

49. Salire e vedere.

Salire per vedere le cose più dall'alto comporta il vedere da una maggiore lontananza, per cui per 'vedere di più' è giocoforza vedere più confusamente, cioè vedere peggio, cioè, in termini di perspicacia, 'vedere meno'. Ma non solo.

In una cosiddetta realtà che – quando la si considera nel suo insieme, nella sua totalità, insomma, come puro essere – sembra assumere le fattezze della sfera ("E' simile alla massa di una sfera", così si raffigura l'essere Parmenide, e ben prima che qualcuno formulasse l'ipotesi della scientificamente verosimile 'curvatura' dell'universo), per quanto ci si innalzi al di sopra di essa – anche solo prendendo come 'modello' della sfericità dell'essere la sfericità della terra – per quanto la si possa cogliere sempre più proprio come sfericità, una parte di essa rimarrà inevitabilmente invisibile, irraggiungibile ad uno sguardo diretto, affidata alla

memoria. Proprio mentre la sfericità sembra alludere ad una dimensione circoscrivibile, coglibile nella sua interezza, sottraibile alla indeterminatezza, la nostra ragione si trova a scorrervi sopra senza mai identificarvi un inizio e una fine, un prima e un dopo, un andare verso qualcosa che non sia un ritornare su se stessi, un prevedere che non sia un gioco della memoria. Ci illudiamo di 'salire' (per esempio con la scienza) e siamo condannati in realtà a girare in tondo; ci illudiamo di progredire nella nostra marcia verso la conoscenza, ma l'arco dell'esistenza di ognuno ci permette solo di compiere un giro vizioso, un giro a vuoto: dal nulla verso il nulla. Per quanto in questo intervallo siano aumentate nel tempo le conoscenze disponibili per tutti, per quanto in alto si sia potuto e si possa ancora salire, non ci si può sottrarre ad un doppio scacco: il vedere di più – come già considerato – è possibile solo al prezzo di vedere peggio (il pozzo senza fondo che si spalanca di fronte alla ricerca scientifica onesta in qualsiasi campo si dispieghi e quanto più onestamente si dispiega), ma soprattutto sarà sempre un conoscere mai veramente utilizzabile per modificare la parentesi entro cui è racchiusa la nostra esistenza, per dilatabile che sia, e per sempre più agevole che possa diventare il percorrere la distanza che separa un limite dall'altro... per augurabili e da perseguire che siano entrambe le cose.

Alla condizione umana è concessa la libertà di vedere ciò che vuole vedere... ma solo fino a quando le è concesso di vedere. Un lampo nel buio, che può essere fioco o accecante, abbagliante o illuminante, ma che sempre un lampo sarà.

50. Quale salvezza?

La memoria – intesa, nell'uomo, come componente ineliminabile della vita della coscienza – potrebbe salvarci dopo essere stata la causa di una condizione umana condannata alla consapevolezza della propria fine? E nel caso, che salvezza potrebbe essere? Potrebbe essere altro dalla liberazione definitiva dal dolore? Si potrebbe avere un altro tipo di salvezza?

Circolo vizioso. Fin che ci sarà memoria come coscienza, non potremo immaginare altro tipo di salvezza che la salvezza da ciò che la memoria stessa ha provocato e provoca. E la memoria, e con essa la coscienza, provoca incessantemente il ritorno del dolore e il desiderio di affrancarcene, l'uno debitore all'altro della propria esistenza, quindi stretti in un abbraccio che si scioglierà solo con la fine dell'esistenza, ma che già mentre viviamo si palesa come abbraccio mortale.

E' ben vero che l'immaginazione, il pensiero che si sforza di pensare liberamente, può spaziare ovunque, alimentarsi di tutte le utopie, sorreggere lo stesso cuore in occasione dei suoi ricorrenti mancamenti (ma non quello definitivo), e, infine, il pensiero può pensare se stesso come conseguimento del massimo potere possibile, in una sorta di continua autocreazione... ma potere su chi? Su se stesso, appunto, disponendo sempre e solo di se stesso, girando sempre e solo intorno e dentro se stesso. Ma è un vero potere quello che viene esercitato su se stessi, o non piuttosto un

patetico autoinganno? Un potere, un dominio, può essere esercitato su qualcosa solo da fuori, solo da una dimensione e da una condizione altri rispetto a ciò su cui ci si vuole imporre... altrimenti si è inesorabilmente dominatori e dominati nello stesso tempo, nello stesso tempo servi e padroni, nello stesso tempo causa ed effetto, nello stesso tempo soggetto e oggetto. E non si padroneggerà mai niente perché ogni atto di dominio sarà lo stesso atto che ci rende schiavi, ogni sforzo di immaginazione per uscire dai limiti significherà solo fissare nuovi limiti. Tutti i progetti di palingenesi, costretti per concretizzarsi a combattere contro ciò che li ostacola con gli stessi mezzi che hanno prodotto gli ostacoli, sono destinati al fallimento...

E allora, basterà la consapevolezza di tutto questo per salvarci? Per salvarci dalla condizione umana, no, ma forse l'averne coscienza potrà evitare di perpetuare autoinganni che rendono ancor più insopportabile la condanna. Quando non la anticipano.

51. Quale bellezza?

Il bello, la bellezza: cosa sono? La forma più riuscita, perfetta, dell'inganno che ci tiene legati alla vita, oppure uno spiraglio che ci permette di vedere attraverso l'inganno e di ingannarlo a nostra volta vivendo l'esperienza di una sorta di arresto del divenire, di un sentirci padroni dello spazio e del tempo invece di esserne padroneggiati?

Nel primo caso si può capire immediatamente sia il perché del godimento estetico sia la sua provvisorietà, trattandosi di un inganno: una cosa ci appare bella – e tanto più bella – proprio perché si presenta come del tutto ingannevole, cioè radicalmente diversa da tutte le altre cose che per essere da noi conosciute e fruite debbono ingaggiare un continuo braccio di ferro col non essere mentre la 'cosa bella' sembra esistere di vita facile, senza lotta. La cosa bella è bella perché ci nasconde il travaglio che ogni cosa (ogni cosa, e per prima cosa noi stessi) trascina con sé quando ce ne dobbiamo appropriare per usarla, per conoscerla, per conoscerla meglio al fine di usarla meglio, ma infine per vivere, o semplicemente per sopravvivere.

La cosa bella è bella perché riesce a farci dimenticare il suo (in realtà nostro) destino di corruzione e di morte, perché incarna perfettamente, complici i sensi, il nostro desiderio normalmente inappagato di armonia e di pace. Illudendoci, ingannandoci. Purtroppo per poco!

Nel secondo caso – che presuppone al contrario lo smascheramento dell'inganno, la lacerazione del filtro che ci nasconde la 'cosa in sé', la presunta essenza eterna delle cose, l'occasione per uscire dalla gabbia spazio-temporale che ci è stata costruita attorno – il godimento estetico si verificherebbe, per così dire, in seconda battuta... provocato dalla cosa bella, certamente, ma passando attraverso un moto della mente, attraverso una superiore consapevolezza, non tanto intesa come conoscenza più piena della cosa bella quando ci appare bella, quanto di un nostro destino di cui avremmo tutto il diritto (il possesso 'diretto' – senza doverci logorare continuamente

nell'impresa – di noi stessi e di ogni cosa), ma che ci viene negato facendoci credere che il contrasto, la lotta, sia il meglio che la vita ci può offrire e di cui dovremmo essere grati alla vita. Una superiore consapevolezza che si potrebbe anche chiamare filosofica.

La filosofia quindi come fonte di godimento qualora ci aprisse orizzonti di conoscenza ogni volta nuovi, in grado di proiettarci al di là della nostra condizione? E in questo caso quale verrebbe ad essere l'oggetto bello? Sarebbe il pensiero, un pensiero che contempla se stesso e si compiace di se stesso...

Ciò che certamente può provocare godimento, ma anche – per la circolarità del pensiero, per il suo tornare su se stesso anche di fronte al godimento, anche di fronte alla bellezza, di fronte a ciò che la bellezza lo stimola ad evocare – prima dispetto, poi nausea. E una nausea tale che farebbe subito dimenticare, quindi annullare, ogni possibile euforia.

Ecco allora che, alla resa dei conti, per gratificanti che siano inganno o smascheramento dell'inganno, la bellezza, l'esperienza estetica, è soprattutto un momento di pausa dal dolore (come tanti 'costruttori', più che cultori e fruitori, di bellezza hanno testimoniato coi loro tormenti), che da un lato può lasciare dietro di sé una scia, un'eco, di felicità, ma dall'altro rende più lancinante, più viva e più assurda, la presenza stessa del dolore. La bellezza sembra quindi essere la massima illusione di liberazione, ciò che la fa vivere come possibile, e, specularmente, l'insulto più atroce: ci fa vedere e sentire la pienezza dell'essere senza però porci in grado di dimenticare la precarietà per noi di questa pienezza.

E' solo un aspetto di quell'eterno gioco di specchi che è l'operare della nostra coscienza. Non sapremo mai se è meglio illudersi o fuggire le illusioni, dovendo per altro vivere, e alla fine soffrire, la seduzione di entrambe.

La bellezza rappresenta il momento più pieno di questa seduzione.

52. Dell'io come 'eterno occhio del mondo' e delle conseguenze.

L'io, il soggetto, sarebbe dunque 'ciò che tutto conosce e da nessuno è conosciuto'. Se si arriva ad accettare con tutto se stessi (cuore e mente, in quel loro continuo rimandarsi che li rende interscambiabili nelle loro funzioni) questa affermazione – perché sembra così evidente che c'è una nostra rappresentazione del mondo che trova legittimazione (fondamento, verifica, spiegazione, verità, ecc. per noi) solo in noi stessi – quali conseguenze pratiche occorrerebbe trarne?

C'è chi (Schopenhauer) tali conseguenze le ha ricavate dalla identificazione della 'cosa in sé', cioè nella presunta scoperta di che cosa sia il mondo al di là del nostro modo di rappresentarcelo... ma con una 'operazione' allo stesso tempo discutibile e indispensabile.

Discutibile, perché ovviamente non si capisce come si possa avere esperienza di un 'vedere' con altro occhio che non sia l' 'eterno occhio del mondo', come si possa cioè fare l'esperienza di un porsi al di fuori della dimensione che è, per noi, la sola possibilità di avere esperienza della nostra esistenza e del nostro esistere così come esistiamo. Che ci sia questa esigenza, che occorra tenerne conto, che sia l'esigenza prima, originaria, madre di tutte le altre esigenze, soprattutto di quelle che ci condizionano tanto più quanto più non salgono a coscienza, è fuori di dubbio, ma, come sempre, da qui a ritenere di giungere veramente a soddisfare questa esigenza passa la distanza che separa l'essere dal nulla... perché è il nulla – per noi, per la nostra esperienza – la 'cosa in sé'.

E tuttavia questa operazione (una qualche 'scoperta' della 'cosa in sé') è indispensabile. E' indispensabile perché, appunto, un'esigenza non soddisfatta non per questo cessa di essere un'esigenza, e tanto più impellente quanto più destinata a rimanere tale. Ecco allora che i conti con questa 'cosa in sé', con questo 'nulla per noi', in qualche modo bisogna pur farli...

Ed ecco allora che occorre identificare un piano, un livello della nostra esistenza, adeguato a questa esigenza. Ecco allora che solo in questa prospettiva – la prospettiva del nulla – trovano collocazione tutte quelle pratiche che fanno, che debbono fare, dal punto di vista della filosofia, da 'corona' alla filosofia, e che sono riconducibili, oggi come oggi, a quelle due forme di esperienza pratica e teoretica che si è convenuto di chiamare scienza e religione (ma per questo seconda nozione sarebbe più corretto parlare di religiosità):

la scienza come ricerca, definizione (descrizione) e utilizzazione di tutto ciò che sta al di qua del nulla, e che quindi deve lasciare al nulla lo spazio che gli compete, non pretendere di invaderlo; deve muoversi con tutta la disinvoltura che le è possibile, ma solo quella che le è concessa, cioè liberamente ma entro i limiti costituiti dal nulla. Potrà in questo modo scoprire e realizzare un'infinità di cose, ma solo appunto alla condizione che 'sappia' sempre del nulla ai confini, all'interno, del quale si muove. Questa dovrebbe essere, è, la sua grande forza, la sua straordinaria potenzialità, la sua vera, piena, libertà d'azione: galleggiare nel vuoto, meglio, su un pieno che si regge sul vuoto (il cosiddetto mondo fenomenico), se da un lato può essere, è, esistenzialmente angosciante, dall'altro significa la possibilità di muoversi entro i limiti meno limitanti, più creativi, costruttivi e produttivi, che si possano immaginare. Non rendersi conto di questo, preclude alla scienza ogni possibilità di azione veramente costruttiva, in grado di sondare tutte le possibilità 'reali' che sono concesse all'uomo... E al filosofo deve sembrare incredibile (e deve denunciare la cosa) che tante volte la scienza non se ne renda conto nonostante le tante dichiarazioni di principio in questo senso, nonostante le sue continue professioni di correttezza deontologica, e rinunci così autolesionisticamente alla propria libertà (che è tutta nei limiti invalicabili del mondo fenomenico, limiti però che sono ciò che rendono esplorabile e modellabile il mondo fenomenico) per impancarsi a conoscenza assoluta in quanto unica certa. Incredibile ed estremamente pericoloso, perché significa che a guidare la sua azione ha finito per prevalere la paura inconscia, rimossa e quindi autodistruttiva, del nulla;

la religione (ma sarebbe più corretto parlare di religiosità) – specularmente e complementariamente alla scienza – come cura estrema nel mantenere libero dentro di sé lo ‘spazio per il nulla’, come pratica costante di disinfestazione, bonifica e dissodamento, di un terreno che non deve essere invaso dalle erbacce della rappresentazione fenomenica andata a germogliare fuori posto alimentando così la pianta della superstizione. Ma tutto deve avvenire ‘dentro di sé’, l’unico posto che, per quanto ci riguarda, compete al nulla, l’unico posto che, racchiuso nella nostra corporeità, ce ne può far conoscere la dissoluzione come unica possibile ‘esperienza’ del nulla... E sembra incredibile al filosofo (e deve denunciare la cosa) che molti ‘uomini di fede’ (e quasi tutti quelli che si identificano con una religione positiva... per questo è più corretto parlare di religiosità), che dovrebbero cioè provare a vivere nella dimensione del mistero, nella sua pratica, non se ne rendano conto, puntando su certezze inesistenti invece che sulla precarietà, dando credito (fede, fiducia) a rivelazioni prese alla lettera, a fondamentalismi fondati sulla paura dell’ignoto invece che sull’ignoto. Incredibile ed estremamente pericoloso.

E’ indispensabile una qualche ‘scoperta della cosa in sé’, ma se non la si ‘ricava’ da ciò da cui, per noi, per la nostra esperienza, per quell’‘eterno occhio del mondo’ che è il nostro io nella sua dimensione di puro specchio di se stesso... cioè se non la si confronta continuamente col nulla... la conseguenza di ogni scoperta sarà solo una corsa frenetica verso il nulla.

53. Lo stato del mondo.

Considerare lo stato del mondo. Quale mondo? Quello umano o quello di cui il mondo umano è solo un epifenomeno? E’ possibile considerare l’uno senza considerare l’altro? Sembra proprio di no... ma sembra anche una di quelle impossibilità che non si possono non affrontare, che il nostro pensiero, cercando di estendere il più possibile il raggio del giro che pure lo porterà a dover ritornare su se stesso, non può non aggredire. E non è un caso, non è una questione puramente linguistica, o, se si vuole e non si hanno troppe pretese, una questione di stile, il dover farcire questo discorso di negazioni: è una necessità. Quale che sia il risultato finale – algebrico – di tutte queste ‘negazioni di negazioni’, solo con esse si può aggredire l’impossibile.

Dunque, lo stato del mondo. Dentro o fuori del tempo?

Basta questa domanda per verificare l’assoluta imprescindibilità del mondo umano per avvicinarsi a quel mondo, di cui l’uomo potrà anche essere (anzi, certamente è) un epifenomeno, ma che, come fenomeno originario, non può che dipendere, per esistere in un qualsiasi modo, da questo suo fenomeno accessorio... sia se prendiamo alla lettera la questione del tempo (lo ‘stato’ del mondo presuppone un prima e un dopo del mondo stesso), sia se la prendiamo come metafora relativa alla nostra presenza nel mondo. E lo ‘stato’ di qualsiasi cosa comporta, tra l’altro, un arresto del divenire che, a volte sembra indispensabile per avere una qualche presa sulla realtà,

altre volte sembra invece la più ingannevole e fuorviante delle operazioni proprio quando vi si ricorre al medesimo scopo... perché nel divenire noi siamo noi definiti da ciò che non siamo, fuori dal divenire noi siamo noi al di fuori di ogni possibile definizione. Nell'un caso e nell'altro sembra di assistere ad una partita di tennis, dove la palla, gettata in continuazione da un campo all'altro, mentre sta per approdare, finita la spinta che le è stata impressa, alla pace dell'inerzia, viene colpita di nuovo e sbattuta nel campo opposto... e questo fino alla fine della partita (o del game), che forse è finalmente la pace, ma che sicuramente è la fine di un qualsiasi ruolo concesso alla palla.

Lo stato del mondo non potrà mai essere considerato al di fuori di questo paradosso: l'esigenza di conoscerlo si scontra con la necessità di coglierlo al di fuori del nostro orizzonte conoscitivo. Orizzonte che in ogni caso è destinato, per ognuno di noi, ad oscurarsi pur sempre prima, molto prima, da come ci appaiono le cose oggi eternamente prima, che il suo chiarore possa lasciarci intravedere qualcosa di certo. E non solo per quanto riguarda lo stato del mondo.

54. Elogio dell'inerzia.

Prendendo in considerazione (accettandola come si accetta una rappresentazione del mondo dotata di una sua plausibilità se non proprio necessità) la distinzione tra la cosiddetta materia e il cosiddetto spirito, ne può scaturire un genuino impulso a tessere un elogio dell'inerzia in grado di ridisegnare radicalmente le due nozioni, di ribaltare i termini del rapporto che li contrappone/unisce...

Purché si tratti dell'inerzia vera, non dell'ingannevole immobilità dovuta in realtà ad un casuale annullarsi di tensioni uguali e contrarie, ad un equilibrio, non solo precario, ma da cui traspare il momento forse più parossistico della lotta, quello che vede i contendenti tesi nello sforzo massimo per non lasciare nulla di intentato onde bilanciare con perfetto sincronismo lo sforzo dell'avversario. Questa falsa inerzia, questa parodia della pace, questa implosione più catastrofica e dolorosa di ogni esplosione, questo concentrato saturo di forze contrastanti, non ha niente a che vedere con l'assenza completa di ogni tensione, con la riduzione della materia alla pura materialità, non percorsa in alcuna sua componente da flussi estranei di energia. Questa materialità pura che – in una realtà la cui raffigurazione forse più appropriata è la sfera, è l'eterno ritornare su se stesso di ogni percorso, è la totale identificazione di ogni punto di partenza con ogni punto d'arrivo – rasenta, o forse proprio coincide col cosiddetto puro spirito. Solo la materia integralmente inerte per la totale mancanza di ogni tensione verso qualcosa d'altro da ciò che è, può essere lo specchio in grado di riflettere con maggiore fedeltà il cosiddetto spirito... ciò almeno che si vorrebbe fosse lo spirito, cioè l'opposto di una materialità intesa come realtà informe, incompiuta, e perciò turbolenta, caotica, in marcia continua verso qualcosa che in realtà è solo un convulso andare contro se stessa... Quella materialità insomma che induce a disprezzare la materia, che fa immaginare lo spirito come il suo contrario.

Spirito che invece viene ad essere inteso come speculare a ciò di cui si vorrebbe trovare l'antidoto, cioè lo spirito inteso come quella forza, quella energia, che vivifica la materia, che la plasma, che dà forma all'informe... senza rendersi conto che lo spirito così inteso non è altro che la giustificazione di ciò che si vorrebbe negare, la vera ragion d'essere, la vera causa, di una materia il cui divenire incessante genera paura, dolore, incertezza senza fine, desiderio di liberarsi da un destino così cieco, oscuro, minacciosamente incombente. Uno spirito insomma che, evocato per contrapporsi alla materia, per raggiungere, attraverso di esso, finalmente quella pienezza dell'essere che la materia in divenire non raggiungerà mai, nel quale trovare quella pace che è del tutto estranea alla materia, si vuole poi che sia la quintessenza, il nucleo dinamico originario, la forza primigenia insita nella materia stessa.

E così la pienezza dell'essere (il riscontro 'vero' della realtà) la si identifica col fare e non, come si vorrebbe, con l'essere, o quanto meno la si identifica con un essere che in realtà è un divenire: la nostra condanna. E così si asseconda ciò che ci condanna (l'agire), e si condanna ciò che potrebbe, se non salvarci, farci vivere un po' più in pace (l'inerzia).

Certo, la condizione umana, la vita, esige questo, ma perché dovremmo assecondarla più del necessario?

55. Su 'ciò che appare e ciò che è'.

Nella nostra rappresentazione del mondo non c'è alcuna reale differenza tra 'ciò che appare' e 'ciò che è'. Come non c'è alcuna differenza, in senso fisico, tra un oggetto visto in superficie e lo stesso oggetto visto al di sotto della superficie: ciò che sta sopra (in superficie) e ciò che sta sotto (nell'interno) sono costitutivi entrambi, esattamente con la stessa necessità, dell'oggetto. Quindi, se per 'ciò che è' si intende – come sempre si intende quando lo si contrappone a 'ciò che appare' – un modo più autentico, più vero, di essere, si sta solo istituendo una distinzione che è tutta solo, appunto, prodotto della nostra rappresentazione...

Si tratta in realtà degli elementi dinamici di un movimento circolare che indubbiamente può provocare questa illusione, che è la stessa che induce ad associare l'apparenza ad un riscontro frettoloso, non meditato, e quindi fuorviante, o addirittura errato, della realtà, e ad associare invece la sostanza (il termine con cui si designa in genere la realtà nella sua essenza) al riscontro autentico della stessa. Di che movimento (che – non si deve mai dimenticare – si verifica all'interno della nostra rappresentazione del mondo, cioè, per noi, della rappresentazione del cosiddetto essere) si tratta?

E' il passaggio dall'hic et nunc alla memoria. Nel 'qui e ora', sia pure nel modo estremamente complesso (e sempre più complesso in misura dei passi avanti che farà la ricerca) di cui ci riferisce la scienza, la rappresentazione del mondo operata dai sensi – dice ad esempio Hegel – sembra la più ricca mentre invece è la più povera. E per una ragione in fondo semplice: perché 'da subito' non è la sola. Da subito ne

subentra un'altra, che è l'eco di questa e – sempre per seguire Hegel – questa altra è più ricca perché è più duratura, più stabile, non dilegua subito come la prima quando passa da un riscontro sensibile all'altro. Insomma, subentra la memoria (per Hegel, lo spirito). Nell'hic et nunc, come affermano alcuni classici della gnoseologia, il nostro intelletto sembra essere passivo, e, se non lo è, è comunque attivo su qualcosa che gli giunge da fuori. Successivamente, sempre l'intelletto, una volta appropriatosi del materiale esterno, lo elabora in proprio... e comincia così a ritenersi autosufficiente, a ritenersi sempre più il 'creatore' e non il semplice registratore, sia pure operante in modo estremamente complesso, di ciò che produce la rappresentazione. Ed ecco allora che questo movimento è visto come il passaggio da un meno ad un più di conoscenza, mentre in realtà è solo un andare e venire all'interno della stessa stanza. E' pur vero che – sempre per restare ai classici della gnoseologia – c'è stato anche chi ha inteso rivalutare il 'qui e ora' in quanto più 'vero' e considerare la memoria che ne deriva solo una sua eco sbiadita, ma il ruolo della memoria nel causare la distinzione tra 'ciò che appare' e 'ciò che è', sia pure rovesciato, resta decisivo.

In un caso o nell'altro, sempre di circolo vizioso si tratta: è un girare in tondo illudendosi di scendere o salire per le scale che porterebbero ai diversi piani di una presunta gerarchia dell'essere. Tutto ciò è espresso – in sintesi perfetta ma incompleta, quindi erronea – dal leibniziano 'nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu... nisi intellectus ipse', senza rendersi però conto (ecco perché incompleta) di come dei 'nisi', dei 'se non', se ne potranno sempre aggiungere senza soluzione di continuità ('nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse... nisi sensus ipse... nisi intellectus ipse...' e così via.), in un gioco alla fine stucchevole (se lo si intende continuare a giocare in questo modo) né più né meno della insulsa questione 'se è nato prima l'uovo o la gallina'. Della 'priorità' tra spirito e materia, tra determinismo e libertà, e via 'questionando' sul sesso degli angeli.

Piuttosto, ciò che lascia perplessi in questa faccenda è che, accortisi ormai della interscambiabilità tra quanto viene chiamato 'superficie' e quanto viene chiamato 'profondo', non per questo si è cessato di scandagliare ciò che di fatto è tutta apparenza (fenomeno, rappresentazione) nella convinzione testarda di andare oltre di essa. Con conseguenze potenzialmente (e sempre più non solo potenzialmente) terribili. Perché lo scandagliare, sia ben chiaro, è certamente utile, sotto molti aspetti anche doveroso, e infine necessario per orientarci in questo mondo della rappresentazione (il solo di cui disponiamo), ma pretendere che i 'ritrovamenti' così resi possibili debbano costituire il punto di riferimento assoluto per ogni nostro comportamento, trasforma una necessità in una condanna.

Tanto più condanna quanto più si manifesta con i caratteri della onnipotenza.

56. Del 'dominare se stessi'.

Uno degli esercizi cui gli uomini con disponibilità di mezzi – materiali e spirituali: gli uni per altro impossibili senza gli altri, per cui questa distinzione è puramente formale – si sono dedicati con più convinzione, o comunque con le più nobili aspettative, anche se con scarso successo, è provare a ‘dominare se stessi’.

Perché, intanto, proprio gli uomini con disponibilità di mezzi materiali e spirituali? Perché, essendosi dotati di questi mezzi e ritenendo così di essersi emancipati dalla natura e dalla naturalità, si sono trovati a dover fare i conti con una conquistata libertà che in realtà di liberazione profumava ben poco, ma alla cui presunta conquista non si intendeva rinunciare, abbagliati dal successo... e, soprattutto, dopo tanta fatica! E così, dopo aver ‘dominato’ il mondo esterno, e non sentendosi con questo per niente più liberi, molti pensarono – giustamente, ma per le ragioni sbagliate – che questo dipendesse da un vincolo interno, e con lo stesso slancio si accinsero a dominare la propria interiorità. Ritenendo, oltre tutto, di averne guadagnato il diritto, visto che si erano guadagnate le condizioni materiali e spirituali (le une con la altre) per poterlo fare... ma senza chiedersi – come raramente ci si chiede con quale diritto si rivendica un diritto, soprattutto contro chi o contro che cosa – a quale prezzo. Ed è qui la ragione dello scarso successo. Infatti il prezzo del cosiddetto dominio di sé è talmente alto che solo in minima parte ciò che si acquista vale ciò che si spende.

Sempre ‘intanto’, la stessa condizione che rende possibile tale esercizio (la disponibilità di mezzi materiali e spirituali) è in genere raggiungibile solo estorcendo, solo espropriando, direttamente o indirettamente, qualcosa a qualcuno o qualcuno a qualcosa (alla natura, ai propri simili), creandosi in altre parole dei potenziali, e prima o poi effettivi, nemici, sempre pronti a rivendicare diritti contro gli espropriatori. E non è nemmeno tanto importante, da questo punto di vista, se si è o non si è operata un’ingiustizia (da cui gli inevitabili sensi di colpa): i dominatori – per seguire, ma solo fin qui, Nietzsche – si possono sentire assolutamente nel giusto, non sentirsi colpevoli di alcuna espropriazione, ma questo di per sé non elimina i nemici, anzi una ostentata serena ‘innocenza’ li incattivisce e li fortifica (posso anche accettare, più o meno fatalisticamente, che tu mi domini, molto meno che questo ti renda anche soddisfatto e felice), e prima o poi saranno loro i più forti. Contro i quali si solleveranno i ‘deboli’ da loro prodotti, e così via, secondo una delle dinamiche dell’hegeliana dialettica servo-padrone.

Ma il prezzo più alto – anche se la causa originaria è sempre la medesima – è quello che si paga a se stessi. Dominare gli altri (o anche la stessa natura) implica certamente un uso della violenza, ma è una violenza che in qualche modo viene distolta, sia pure temporaneamente, da se stessi, scaricata, appunto, sugli altri. Poi ritornerà al mittente, è inevitabile, ma c’è un intervallo di tempo in cui ci si può anche sentire liberati attraverso di essa... Mentre la violenza esercitata per dominare se stessi – non importa se col nobile proposito di dominare le cosiddette passioni, di renderle inoffensive per sé e per gli altri: si tratta quasi sempre di un tributo offerto alla coscienza per tacitare il senso di colpa e per avere poi mano libera; si tratta, direbbe la psicanalisi, di una razionalizzazione – è una violenza diretta, senza filtri, che scava subito dentro chi la esercita un fossato via via tanto più profondo quanto più come meritoria, autograticante, si vive la feroce fatica di autocensurarsi. E non –

come, ponendosi da questo punto di vista, si è portati soprattutto a credere – perché conculcare le passioni è lesivo della vita, è andare contro quella naturalità cui anche l'uomo non può che partecipare... anche questo, certamente, ma come conseguenza dello scopo originario – paradossalmente del tutto fuori controllo, 'accuratamente inconscio', proprio in chi vuole autocontrollarsi – che spinge al dominio di sé: essere in grado di esercitare nel modo più efficace un dominio sugli altri e sulle cose, caricando se stessi di quanta più carica aggressiva è possibile.

Il dominio, qualunque dominio, implica violenza, e la violenza è sempre, alla resa dei conti, contro se stessi. Anche – forse soprattutto – quando è legittimata da nobili intenti.

57. Del piccolo e del grande, del semplice e del complesso, E delle istituzioni.

“Come una circonferenza di un pollice e una circonferenza di 40 milioni di miglia di diametro hanno precisamente le identiche proprietà geometriche, del pari la storia e i fatti di un villaggio sono essenzialmente gli stessi che quelli di un regno, sicché possiamo studiare l'umanità e conoscerla sia nella storia del villaggio che in quella del regno.” (Schopenhauer)

Il piccolo e il grande, il semplice e il complesso, sono evidentemente solo illusioni ottiche approntate dalla nostra coscienza, il prodotto ingannevole di prospettive del tutto casuali e gratuite fatte però assurgere a coordinate significative intorno alle quali si struttura il mondo. Anche il mondo umano.

Poco male (o meglio, inganno inevitabile, del quale però è necessario essere consapevoli per evitare che produca, come è facile constatare, inganni ulteriori) se da subito non si attribuissero a queste dimensioni puramente quantitative giudizi di valore, differenze qualitative del tipo:

il piccolo non può che essere contenuto nel grande, e quindi esserne condizionato, e quindi di fatto dipenderne, quando non risolversi del tutto in esso; il semplice è l'elemento povero, sordo, isolato, che trova la sua vera ragion d'essere non in se stesso ma nella complessità, cioè nell'intrico di rapporti che si instaura tra i vari elementi semplici... Così, le vicende di una piccola comunità, per rispettabili che siano, o si snodano nella totale separatezza (e allora acquistano una loro essenzialità, però povera), o non si possono leggere che all'interno di un contesto sociale più ampio, di cui non possono non subire i contraccolpi.

In realtà cosa è successo, e cosa continua a succedere? E con quali conseguenze? E' successo ciò che è già stato in qualche modo denunciato da Ockham, cioè c'è stata la creazione, se non del tutto ingiustificata pericolosamente fuorviante, di veri e propri 'enti inutili', superfetazioni artificiali non necessarie ('entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem'), ma che – proprio per questa loro artificiosità, per la loro giustificazione sempre più autoreferenziale – possono diventare sempre più necessitanti, assumere sempre più i connotati conturbanti della metafisica, tanto più

condizionanti quanto più sconfinanti col nulla d'esperienza. Sono nati così lo Stato, la Chiesa, la Società Civile, la Scuola, la Famiglia, in una parola le Istituzioni, tutte entità che dovevano servire per liberare l'uomo dal bisogno, che certamente in tanta misura lo hanno fatto e lo possono sempre fare, ma che, per la loro 'tentazione' metafisica, per la loro pretesa di porsi come valore assoluto, a-storico, hanno finito sempre più spesso per asservire quell'uomo per la cui liberazione erano sorte.

Infatti, come hanno per lo più operato e continuano ad operare? In modo tale che la condizione umana – quella che davvero accomuna tutti gli uomini perché basata su una comune, insopprimibile esperienza, quale che sia il modo di viverla, cioè la sofferenza, causata dal bisogno, che accompagna ognuno dalla nascita alla morte, o quanto meno sicuramente nei momenti della nascita e della morte – viene rimossa, camuffata, distorta, infine diluita e dispersa, in situazioni artificiose all'interno delle quali i singoli uomini, gli unici realmente esistenti, si rinchiudono nel loro misero privato... all'interno delle quali soltanto si riconoscono come individui... alle quali soltanto delegano anche la soluzione dei problemi che veramente li accomunano: quelli esistenziali. Così, per i bisogni materiali e relativi problemi, c'è lo Stato, per quelli relazionali la Società Civile, e, in subordine ad entrambi, la Famiglia, per quelli esistenziali c'è la Chiesa, per quelli culturali la Scuola, e così via. Questa sembra – o comunque ha finito sempre più per diventare – la funzione oggettiva delle istituzioni.

E cosa ha condotto, cosa ha potuto condurre, a rovesciare in questo modo il significato del loro istituirsi ('contro' l'uomo invece che 'per' l'uomo)? Il dover rendere conto 'oggettivamente' da parte di ognuno del proprio operato a enti del tutto contingenti e convenzionali, ma di proporzioni tali che, nello stesso tempo, non sono controllabili di fatto da nessuno e, proprio per questo, ognuno vi può sempre essere schiacciato, oppresso, annullato nella sua identità. Dominato... Quale migliore metafora della vita – ma per nulla vissuta metaforicamente dai più, anzi da tutti, sia pure con l'eccezione, per altro fino ad ora solo temporanea, episodica, di quanti se ne rendono conto o anche solo ne nutrono il sospetto – di questo incombere sul singolo di una realtà che risulta incontrollabile perché di dimensioni 'disumane'?

E a questo punto non è nemmeno così importante il fatto che qualcuno abbia approfittato, e approfitti, della situazione sfruttando l'effetto di questo autoinganno impancandosi a incarnazione, a simbolo concreto e vivente, delle istituzioni, di fatto usandole per trasferire il loro potere astratto, metafisico, in concreto potere personale, per cui basterebbe condannare e impedire la sua azione fraudolenta – come per altro si è a più riprese tentato, e apparentemente a volte anche con successo – per ristabilire il giusto equilibrio tra i rapporti umani... tutto questo diventa secondario, perché, finché si continuerà ad esorcizzare di fatto la condizione umana cercando sollievo non nella solidarietà di ciascuno verso ciascuno ma puntando sulla forza del numero, cioè sulla violenza anonima, il cammino della liberazione si snoderà sempre lungo strade impraticabili.

58. Filosofia, divenire e condizione umana.

“Chi presume che l’essenza del mondo si possa conoscere storicamente, sia pure col metodo più fine e larvato, è ancora agli antipodi della conoscenza filosofica.”
(Schopenhauer)

Violenza (categoricità) e presunzione implicita (di potere, con la filosofia, ‘conoscere l’essenza del mondo’) di questa affermazione a parte, quale ‘verità’ vi si proclama? Una, di grande rilievo filosofico: l’impraticabilità filosofica del divenire. Occorre riconoscere che il divenire come ‘legge’ del mondo, umano e naturale, è solo l’espedito cui ricorre la nostra coscienza nell’impossibilità di uscire dalla gabbia del tempo nella quale è rinchiusa, ma di cui non sopporta le sbarre. E la questione è tutt’altro che semplice...

Infatti, per la verità, come pura coscienza (come potenzialità) potrebbe anche tentare questa uscita, ma non le servirebbe a niente perché, come coscienza effettiva (in atto) di un ente compresso nel tempo, di una dimensione atemporale non potrà mai avere esperienza: il suo respiro ne risulterebbe sempre più corto e affannoso, o sempre più rallentato, in ogni caso sempre più vicino all’arresto. Che prima o poi avverrà, e questo, solo questo, la fine del respiro, sarebbe – sarà – la condizione vera per liberarsi della schiavitù del tempo... ma in quella circostanza non ne avrà coscienza.

E questa considerazione, ovviamente, non riscatta il divenire, lo riconosce solo come inscindibile dalla condizione umana, e proprio perciò ne mette in evidenza la natura ingannatrice. Mette in evidenza come il divenire, che sembra dirci tutto perché con esso consumiamo le nostre esistenze, in realtà non ci dice niente: niente di ciò che la nostra coscienza vorrebbe veramente sapere, niente soprattutto di ciò che vorremmo sapere come filosofi. Non ci dirà mai niente circa il perché del mondo (dell’essere), e solo approssimativamente – e di una approssimazione infinita, cioè che allontana tanto più quanto più si sforza di avvicinarsi ad una qualche meta definitiva – ci dirà qualcosa circa l’origine nostra come individui e come specie, e circa l’origine delle cose così come ce le stiamo rappresentando: questo potrà bastare, deve bastare, alla scienza, non certo alla filosofia. E non ci dirà mai niente sul destino nostro e delle cose.

Ma allora che ‘divenire’ è, se non è in grado di informarci né sulla origine del tutto, e quindi anche sua, del divenire, né sul loro (sua, del divenire, e del tutto) senso, inteso sia come direzione che come significato, se non lo si può ricavare da un inizio e da una fine (da un fine)? Un tempo (e il divenire non può che essere tale nel tempo) senza un inizio e senza una fine (senza un fine) che rendano legittimo (comprensibile per noi) parlare di passato, presente e futuro, come ben si capisce (come non possiamo che capire), non è un tempo, ma il suo contrario, cioè l’eternità. Noi siamo qui, il mondo è qui con noi: quanto tempo è trascorso prima di questo nostro (e delle cose) esserci, conoscenza per noi indispensabile per permetterci di ricostruirne la vera storia? Non lo sapremo mai, né alcuna memoria, meno che mai quella genetica, sarà in grado di riportarlo al presente della nostra coscienza...

Senza tener conto del paradosso di una memoria che, ammettendo il divenire non come dato d’esperienza ma come essenza dell’esperienza stessa, finirebbe per negarsi proprio come memoria, cioè essere memoria di qualcosa che in realtà non sarà mai,

così come è resa dalla memoria, ciò che era veramente, ed essendo essa stessa, come attività mnemonica, soggetta a continue trasformazioni, quindi mai se stessa. Quindi, memoria di che cosa possiamo veramente avere? Di tutto, meno che del passato. Viviamo, come esseri dotati di coscienza, di memoria, ma la memoria è solo una fantasmagoria prodotta dalla nostra coscienza...

Il divenire è solo il presente della nostra coscienza, ed essendo il divenire un intreccio indistricabile di essere e non essere, la nostra coscienza non potrà che proporci circoli viziosi. La filosofia ha il dovere di tenerlo presente.

E di 'informarne' la scienza, la quale scienza, per altro, per conto suo, non può prescindere dal divenire, che anzi le è costitutivo.

59. Dal simbolo al feticcio.

Un oggetto, un evento, in che misura assumono valore simbolico, tale cioè da trascendere la pura spazio-temporalità in cui sono situati e dilatare la loro presenza alludendo inevitabilmente a ciò che essi, se presi a sé, non sono, rimandando ad altro da sé? E' evidente che c'è un intervento della coscienza la quale opera una loro assunzione in quel meccanismo produttore di memoria che è appunto un aspetto della sua attività, e che consiste nell'utilizzare nel presente ciò che presente non è più, nel ricostruire una storia che certamente, nei modi in cui viene ricostruita e proposta, non è mai stata di quegli oggetti e di quegli eventi. Ora, posta così la questione, è altrettanto evidente che qualsiasi oggetto o evento che entri in qualche modo a fare parte del nostro orizzonte conoscitivo, sia pure in misura diversa, assume sempre un valore simbolico... ma, appunto 'in misura diversa', per cui poi solo alcuni oggetti o alcuni eventi vengono esplicitamente denotati come simbolici. Cosa potrebbe essere successo?

Che la memoria umana, per sua natura operante di riflesso sui dati d'esperienza, si è spinta talmente oltre in questo 'operare di riflesso' da trovarsi ad un certo punto di fronte, non più tanto l'oggetto o l'evento rivisitati, ma il suo stesso rivisitare entrato come tale a far parte dei dati d'esperienza da rivisitare. E a questo punto l'oggetto o l'evento rimangono, ma talmente 'ricostruiti' da essere estraniati quasi completamente da ciò che erano in origine come dati d'esperienza, e fino al punto che è questo alone di estraneità che ormai li circonda a riempire totalmente di sé la coscienza, a spingerla a dare consapevolmente credito (un oggetto o un evento diventano simboli se come tali, come simboli, sono assunti coscientemente) alla loro trasfigurazione. Detto in altro modo, ma cercando di descrivere lo stesso meccanismo: potrebbe essere successo che il gioco dei nessi scatenato dall'oggetto o dall'evento abbia 'forzato' la coscienza a focalizzarsi su uno di questi nessi, a ritenerlo ben più rilevante proprio come nesso, come legame, come rapporto, di ciò che viene messo in relazione, fino al punto da tradurlo in un nuovo oggetto o evento in grado di comprendere in sé, di rappresentare come tale, tanto l'oggetto o l'evento originari quanto la loro capacità di dar vita a nessi, a legami, a rapporti... fino a

diventare, in altre parole, la rappresentazione di ‘ciò che potrebbero essere’. Nel gioco dei nessi, l’allusione all’altro da sé provocata dal nesso è stata talmente intensa da trasfigurare l’oggetto o l’evento originari in modo tale che ormai potranno sempre essere visti anche in questa nuova dimensione che li amplifica e li dilata.

Sempre a questo punto però – essendo tutto in ogni caso un gioco di specchi, un gioco di rimandi scambiati per processi creativi, un girare senza fine (‘di scoiattoli in gabbia’ – direbbe Schopenhauer) su se stessi – cosa potrebbe succedere... e spesso succede? Che l’oggetto o l’evento simbolici, tanta essendo diventata la loro carica evocativa, in una sorta di cammino a ritroso rispetto a quello che li ha resi simbolici, acquistino proprio per se stessi, come tali, per ciò che sono, il valore che viene loro attribuito come simboli. Oggetti o eventi in sé insignificanti, diventati ‘causa’ di altro da sé cui si attribuisce un grande significato, diventano poi ‘effetto’ – restando oggetti o eventi insignificanti – di ciò che dovrebbero significare. Diventano oggetto di culto come tali, come oggetti o eventi insignificanti...

Così si può morire ‘per la bandiera’ non solo per ciò che rappresenta come simbolo, ma per l’oggetto in sé; si possono attribuire agli oggetti che simboleggiano la divinità gli stessi poteri taumaturgici attribuiti alla divinità; si può seguire ciecamente un capo perché gli si attribuisce la stessa forza di persuasione dell’ideologia che rappresenta; l’oggetto che rimanda alla persona amata può essere amato di per sé, ‘in sostituzione’ e non più come simbolo, della persona amata; si può uccidere e farsi uccidere per il denaro come tale, come se avesse un reale valore d’uso, non solo per ciò che simboleggia; i valori d’uso in generale a loro volta, dal momento che sono caricati del valore di scambio (‘scambiabili’ con lo status symbol che possono rappresentare), sono perseguiti come tali, non per ciò che sono in realtà, beni d’uso, ma per ciò che potrebbero essere pur restando quello che sono. E così via.

Il simbolo è diventato feticcio. Causa ed effetto si scambiano i ruoli: l’ennesimo circolo vizioso.

60. Cuore e mente.

Scambiare, rovesciare, la funzione e il ruolo che tradizionalmente vengono attribuiti rispettivamente a cuore e mente (sentimento e ragione, istinto e riflessione, spontaneità e ragionamento, naturalità e cultura, e analoghe attribuzioni) quando si considerano nella loro relazione, cosa starebbe a significare? Che la mente elabora idee più o meno come un elaboratore elettronico, meccanicamente e in grado di collegarle in un numero praticamente infinito di combinazioni, ma che spetta al cuore, tradizionalmente inteso come ‘gestore’ delle emozioni, dare l’input, sovrintendere alle operazioni, trarne le conclusioni e impostare nuove combinazioni...

Scenario tutt’altro che improbabile solo che si accetti l’ipotesi che ogni cosa, nella nostra mente, proceda deterministicamente, in un movimento continuo di cellule cerebrali di cui i nostri pensieri non sono altro che l’effetto: per cui i ‘nostri’ pensieri

sono nostri solo perché si formano nel nostro corpo (che è fatto così come è fatto), non certo perché dipendano da una qualche nostra libera facoltà di produrli e di gestirli. La quale, se mai, non risiede tanto nella mente quanto nel cuore: che non elabora idee, ma indirizza i loro collegamenti condizionando il formarsi dei pensieri; pensieri che poi utilizza secondo esigenze proprie...

Coscientemente? Ma come si può attribuire una 'coscienza' al cuore? Quindi, non coscientemente, però secondo un impulso vitale che, preesistendo, per così dire, alla capacità raziocinante stessa, informa, imposta e guida la nostra mente rendendo possibile la coscienza. Noi non siamo in grado di pensare la (alla) vita, perché è la vita che pensa per noi...

E cosa sia diventato, a questo punto, questo 'noi' (il soggetto, sia come soggettività che come io individuale) è quanto di più enigmatico (incerto, confuso, indecifrabile e indefinibile) si possa immaginare. Eppure c'è, ed è ciò che rende possibile fare riflessioni come questa...

La quale vale esattamente come quella classica che attribuisce alla mente, intesa come capacità raziocinante, la funzione di guidare gli altrimenti incontrollabili, potenzialmente autodistruttivi, impulsi del cuore. Ed è questa ambivalenza, questa intercambiabilità, che – dopo tante oscillazioni – ha fatto ritenere di dover puntare sulla interdipendenza tra cuore e mente (tra impulsi vitali e facoltà raziocinante), su una reciprocità integralmente paritetica... E (ma) che avrebbe fatto dire a Hegel come, in questo modo, 'tutte le vacche' sarebbero 'grigie'...

In realtà si tratta di un circolo vizioso. E' ben vero che distinguiamo, siamo costretti a distinguere, tra ciò che ci pare frutto di libera elaborazione e ciò che chiamiamo istinto, ma chi prevalga su chi, chi condizioni chi, e in cosa consista questo condizionamento, quale sia il meccanismo che lo rende operante – pur con tutti gli sforzi congiunti della gnoseologia e della psicologia (come ben sapeva il Kant della 'dialettica trascendentale) – non lo verificheremo che in modo autoreferenziale, cioè lasciando cadere a un certo momento di fatto, in ossequio ad un funzionalismo fine a se stesso, ogni esigenza di verifica autenticamente probante. Non approderemo mai a nulla fino a che ci ostineremo a dover considerare l'uno causa e l'altro effetto, secondo la categoria della causalità. La intercambiabilità non è un semplice scambio di ruoli, per cui poi può diventare un semplice fatto nominalistico (basta scambiare le etichette), ma un tradursi incessante della causa in effetto, e viceversa, tali da togliere ogni significato reale all'una e all'altro come tali. Il circolo vizioso diventa così Circolo Vizioso, cioè il correlato mentale, nella nostra mente, del rimando continuo tra essere e nulla.

61. Sulla necessaria radicalità (e 'impossibilità') della filosofia...

quella stessa radicalità che ne impone il rigore. Quel rigore che significa non

rinunciare mai, né per delusione né per stanchezza, a pensare se stessi e il mondo, se stessi nel mondo, il mondo senza se stessi. E a pensare cosa significa, cosa comporta, cosa produce, quale mondo, quale se stessi – quale se stessi nel mondo ci permette di rappresentare – il pensare...

Ricominciando ogni volta dall'inizio, cioè da un presente che è sempre l'inizio di tutto, che rappresenta per noi, per ognuno di noi, e infine che fa di noi stessi, come una sorta di cerniera dell'eternità, che la tiene compatta servendosi di noi come di qualsiasi altra cosa esistente. Quel presente che è la dimensione dove il tutto (l'eternità dell'essere, l'essere eterno) e il nulla (noi e l'essere, noi contingenti di fronte all'essere eterno, e l'essere di fronte a noi, cioè l'essere nel tempo, l'essere come divenire) si intersecano, si fondono e si confondono. Si scambiano continuamente di ruolo.

E ricominciare da zero, dall'inizio, deve essere inteso non come proposito liberamente accarezzato e perseguito, ma come necessità, per tanti aspetti anche dolorosa, essendo la condizione umana condannata ad un presente che poi tende ad annullare come presente perché contrassegnata, non si sa da quando, da una coscienza che 'si ferma' a contemplarlo: sfidando l'eternità, sfidando l'essere, inventando il tempo, il divenire, e trascinando, collocando, l'essere nel nulla, cioè nell'alveo che – se ci basiamo sulla nostra esperienza – gli è proprio. La coscienza, per essere, deve inventare ogni volta il contrario del nulla: questo significa dover ricominciare sempre da zero, sempre dall'inizio...

Questa è la ragione insieme della radicalità e della 'impossibilità' della filosofia: impossibilità intesa come non fruibilità reale di un patrimonio conoscitivo accumulato nel tempo su cui costruire nuova conoscenza (come per la scienza). Da cui la sua sempre denunciata, ma non per questo rinnegata (almeno dai filosofi autentici) inconcludenza.

Quindi radicalità, rigore, la vera pratica dei quali comporta il dover soprattutto evitare di frequentare più del dovuto la famiglia sempre numerosa dei 'sistematori della realtà': non frequentarla più del dovuto, ma frequentarla, perché di questa 'sistemazione' per altro non possiamo fare a meno... salvo non illudersi che essa sistemi alcunché. Bisogna poi resistere alla ineliminabile tentazione di rinunciare a pensare una realtà così in contraddizione (per il pensiero) con le nostre facoltà percettive della stessa... Resistere quindi alla tentazione di lasciarsi trascinare, cullare, da un moto qualsiasi della cosiddetta realtà nell'illusione di farne così parte in modo definitivo, di trovarvi la pace dell'essere. Questa pace va perseguita, certo, perché sarebbe la fine della sofferenza connaturata all'esistere, ma in modo sommamente vigile, tenendo ben aperti gli occhi della mente, per evitare di credere di averla trovata solo perché si è perso di vista l'orizzonte del nostro viaggio.

Viaggio che non può che essere doloroso, essendo la coscienza una sfasatura dell'essere che si cerca affannosamente di capire da cosa possa dipendere, se dall'uomo stesso (ecco allora il 'peccato originale', la colpa, e l'esistenza come espiazione), o dell'essere stesso (ecco allora il desiderio di rientrarvi sentendosene espulsi), ma che in ogni caso si vive come un cammino senza soste per giungere a

colmare una lacuna, per rimediare ad una mancanza.

Tutto ciò è doloroso... ma lo sarebbe ancor di più rimuovere il tutto e lasciarsi travolgere da ciò che rinnoverà sempre il dolore, cioè, da un lato il senso di colpa e tutto il gran daffare che si escogita per espiarla, e, per converso ma con gli stessi risultati, lo sforzo inutile per uscire da se stessi onde rientrare nell'essere.

Questi, tra l'altro, sono i compiti che sembra si siano dati rispettivamente il pensiero occidentale e quello orientale, rinnegando così quella radicalità, quel rigore, che impongono il ricominciare sempre dall'inizio: vissuto erroneamente come una fatica di Sisifo, mentre in realtà è il solo modo per alleviare la fatica. Non caricandosi di inutili fardelli aggiuntivi, ingegnandosi invece di rendere sopportabile ciò che di necessità ci tocca. Ritentando continuamente una strada che sarà tanto più agevole quanto più saremo leggeri nel percorrerla: cioè ripartendo da zero, ingegnandoci ogni volta di spogliarci del falso utile.

62. Sul principio di economia.

O, se si vuole, sul 'rasoio' di Ockham ('entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem') assunto come criterio generale di economia.

Se si applicasse con rigore questo principio, cosa meriterebbe di restare delle realizzazioni umane, della stessa storia dell'umanità? Che cosa di ciò che ha fatto l'uomo nel tempo possiamo considerare utile e cosa no? E utile a chi? E a cosa dobbiamo riferirci per considerare alcunché come utile o inutile? E così via...

La sensazione, anche senza procedere oltre, di esserci inoltrati in un circolo vizioso, è già a questo punto in grado di dominare la scena. In ogni caso, il relativismo che riveste come si trattasse della sua seconda (o anche prima) pelle il concetto di utile, rende l'utile un 'valore' ancora più volatile degli altri cosiddetti valori. E pensare di superare il relativismo puntando sugli aspetti quantitativi (per es., è utile o no ciò che ha permesso, progressivamente nel tempo, l'allungamento della vita media sul pianeta, e che è un dato inoppugnabile?) non fa altro che riproporre la stessa questione del relativismo dell'utile in una situazione appena spostata in avanti. Che potrà convincere tutt'al più a non rinunciare certo a quanto – per restare all'esempio – ha reso possibile vivere più a lungo e a saggiare sempre nuove possibilità per incrementare la durata della vita, ma che ha anche, paradossalmente, reso più problematico proprio il problema dell'utile, accentuandone il carattere relativistico, da superare ora con più urgenza per vedere come godere veramente di questo supplemento di esistenza (conquistato, tra l'altro, ad un prezzo ancora quasi tutto da stabilire e valutare, alimentando anzi la convinzione che l'utile acquisito sia nettamente inferiore al prezzo pagato).

Quindi, pensare di potere con reali vantaggi identificare ciò che ha costituito, e continua a costituire, il prodotto di uno sforzo rivelatosi controproducente, e quindi eliminare e lo sforzo e i suoi risultati, con questa presenza così ingombrante e sempre

riproducentesi del relativismo, diventa impresa quasi impossibile. Il ‘rasoio’, per restare in metafora, si rivela un’arma a doppio taglio...

Se, per l’appunto, lo si considera un’‘arma’, cioè uno strumento in ogni caso forgiato per distruggere, non certo per costruire. Se invece lo si considera proprio come principio di economia, ma di economia mentale, il ‘rasoio’ può essere inteso, e quindi utilizzato, in tutt’altro modo.

Per esempio così. Lasciamo pure che la nostra mente si sbizzarrisca nell’immaginare realtà fittizie, virtuali, con le quali predisporre scenari, illuminare prospettive, prefigurare società, istituzioni, città ideali e veri e propri paradisi terrestri, vivendo oltretutto questo fervore creativo come esperienza (emozione) di libertà, di autonomia; e consideriamo anche questi fantasmi della mente gli specchi insostituibili su cui non possono che riflettersi – nel senso di costituirne il più utile criterio di giudizio per le nostre esigenze – le opere che realizziamo... ecco, ma proprio tale considerazione ci deve spingere a sottoporre tutta questa attività, non tanto alla verifica della cosiddetta realizzazione concreta, dell’opera attivata, quanto alla prova della ragione, intesa qui come la facoltà di, per così dire, immaginare oltre ogni immaginazione, cioè anticipare quella verifica che si ritiene più corretto, più ‘realistico’, demandare ai fatti, non considerando che ai fatti quasi sempre diamo un’autonomia – li costituiamo appunto in ‘enti’ – di cui dimentichiamo subito l’origine. Un fatto è molto più liberamente valutabile quando lo si ‘pensa’ (lo si interpreta, lo si giudica, lo si soppesa, lo si confronta, mentre lo si immagina) che non quando è già accaduto. E’ vero che così si corre il rischio (per altro inevitabile comunque) di farsi travolgere dalla seduzione dell’utopia, di dare uno spazio non pertinente al sogno, ma, o si interviene a questo punto, o dopo ci si troverà sempre di fronte a qualcosa che non potremo non definire necessaria perché, avendola realizzata, avremo creato un bisogno. Spesso superfluo, ma bisogno: perciò necessitante, inesorabilmente ricattatorio.

Quindi non si tratta di frenare l’immaginazione, né di sottoporla alla verifica dei fatti: si tratta, al contrario, di spingerla oltre i fatti per vederli da fuori, cosa molto più difficile quando i fatti sono già accaduti perché, avendoli fatti accadere, in qualche modo non ci appartengono più, o ci appartengono molto meno di quando sono solo ancora nella nostra mente. Nel gioco di specchi della nostra coscienza è bene non illudersi di poter uscire dallo specchio: un ente è veramente inutile, e alla fine dannoso, quando assume ad ente, cioè quando sfugge alla sua precarietà per impancarsi a realtà autonoma e indipendente, o meglio, quando così lo facciamo diventare per avere creato le condizioni di una nostra dipendenza nei suoi confronti.

Se il mondo è la nostra rappresentazione, così dobbiamo viverlo. Questo è il vero principio di economia, il più sano ‘realismo’.

63. “Libertà o necessità?”: sul non saperne nulla.

Se ci poniamo l’eterna domanda circa la libertà che crediamo di esercitare nelle

nostre scelte, chiedendoci se è effettiva o solo apparente, non possiamo che dare l'eterna risposta: non ne sappiamo nulla.

Ecco, ma cosa può significare questo 'non saperne nulla', o meglio, che conseguenze può avere sul nostro agire? Insomma, di fronte a questa ignoranza, cosa dobbiamo fare? Accettarla fatalisticamente e precludersi ogni vera possibilità di giudizio sulle nostre azioni, o scegliere – in omaggio ad un pragmatismo difficilmente sostituibile (con un atto di volontà, oppure affidandosi all'istinto) – uno dei corni del dilemma, quale che sia, e sforzarsi di agire di conseguenza: da 'credente' o da 'libertino', perché questo impone una tale coerenza? Oppure ancora, accettare comunque una di quelle spiegazioni tentate da alcuni forti pensatori, credenti o non credenti, molto suggestive per la nostra ragione, che in realtà non spiegano niente ('non ne sappiamo nulla'), ma anche esteticamente così seducenti che non si vede in nome di che cosa non ci dovremmo lasciare sedurre?

In genere queste pseudo-spiegazioni puntano – e non poteva essere diversamente – sulla discrasia esistente, sulla differenza di piani in cui opererebbero... su un piano l'uomo nella sua dimensione che non può che essere quella della contingenza, e su un altro piano l'essere come tale, la cui vera dimensione è quella della necessità... per cui ad una necessità metafisica (dio, la 'cosa in sé', la volontà, il caso, ecc.) può corrispondere una libertà empirica, resa possibile, cioè praticabile come libertà, proprio dalla ignoranza. Tutto è stato deciso da sempre... che cosa sia stato deciso non lo sappiamo... quindi noi possiamo, anzi dobbiamo, siamo nella necessità, di agire come se fossimo liberi di scegliere!

D'accordo, ma in nome di che cosa, con quali criteri? Nessun dubbio che alla base di queste proposte ci sia, ci possa essere, un genuino sforzo di interpretazione della condizione umana cui la semplificazione che qui ne è stata tentata non rende certo giustizia, ma l'assurdo, ciò che la nostra ragione vive come errore logico, quindi tendenzialmente paralizzante per la nostra mente – ma poi anche per il nostro cuore – resta in tutta la sua contraddittorietà di circolo vizioso. Come 'viverlo' allora, questo circolo vizioso, per non farsene travolgere qualora ne provocassimo la rimozione?

Evitando l'errore consistente nel postulare una possibilità e poi imporsi di viverla come necessità. Potrebbe esistere dio; potrebbe esistere l'essere inteso come 'cosa in sé' che, per così dire, agisce alle nostre spalle; potrebbe esistere il nulla alla base stessa dell'essere; potrebbe dipendere tutto da una volontà intesa come forza trascendente; potrebbe dipendere tutto dalla volontà come volontà di potenza (immanente); potrebbe dipendere tutto, anche tutte queste cose, da una casualità impermeabile ad alcun finalismo, comunque inteso; potrebbe, potrebbe... ma poi la coscienza ci impone di scegliere, prima di ogni scelta, un criterio di scelta, e il 'potrebbe' ci si presenta come un 'si deve'... e qui rischiamo continuamente di legarci mani e piedi, mentre, là, in alto, la mente scalcia e non ne vuole sapere. E denuncerà sempre – ascoltata consapevolmente o facendosi ascoltare provenendo dal cosiddetto inconscio, cioè reagendo nel modo più devastante perché più incontrollato, lasciato libero di agire – il circolo vizioso in cui è stata cacciata.

Un aspetto del circolo vizioso consapevolmente vissuto può però a questo punto

presentarsi così: so che non so in verità niente di ciò che vorrei sapere, quindi so molto più di niente sapendo ciò... quasi tutto, perché so cosa dovrei sapere, anche se non lo saprò mai. Cosa posso/devo fare allora sulla base di questo sapere/non sapere costituzionale? In che conto debbo tenere questa conoscenza/non conoscenza nell'azione? Tutto ciò che si può dire è in che conto non la debbo tenere: in conto di conoscenza di qualcosa di oggettivo. E per una ragione, come dire, storica: quando ciò (l'agire sulla base di una presunta conoscenza oggettiva di alcunché) è accaduto, l'agire si è tradotto quasi sempre in un agire contro se stessi. 'Quasi', perché, quanto è vero che 'homo est naturaliter philosophus', un margine di dubbio l'uomo è sempre riuscito a conservarlo anche di fronte alla più esaltante delle proprie 'realizzazioni'.

Ed è questo che l'ha salvato – almeno fino ad ora – dalla totale autodistruzione (ma non da quella parziale, da cui i ricorrenti 'disastri umanitari'), non certo le sue presunte certezze. E il dubbio, il vero dubbio, il dubbio filosofico, è quello che si delinea quando si pratica il 'pensiero forte' (radicale), non certo il 'pensiero debole' (pragmatico).

Per tutta quanta la questione potrebbe andar bene allora una indicazione come questa: quando dobbiamo scegliere scegliamo, ovviamente per l'uomo, ma inteso come ogni uomo, cioè per tutti noi, e inteso soprattutto come quell'essere animato che ci chiederà sempre, e noi a lui, cosa conviene scegliere. Vivere così il circolo vizioso è il solo modo per non lasciarsene distruggere illudendosi di poterne uscire.

E magari questa è una indicazione preziosa proprio per quella parte dell'etica cui si dà il nome di politica intesa come esigenza democratica.

64. Il problema politico.

Nella sua essenza – che, pur avendo ovviamente le sue radici nella condizione umana, è identificabile storicamente, cioè ricavabile da una esigenza di regolamentare sempre più razionalmente la convivenza tra gli uomini che si è venuta delineando e precisando nel tempo – il problema politico può essere formulato così: conciliare il bene di ciascuno (giudicabile come tale proprio da ciascuno per sé) con il bene collettivo (che ciascuno dovrebbe verificare con gli altri per gli altri). Ed è un problema pratico per eccellenza, quindi strutturalmente connesso col fare, con l'agire, anche se, in quanto problema, connesso allo stesso modo con la valutazione del fare, dell'agire. E, nel caso specifico, con la valutazione delle ripercussioni dell'agire individuale sulla collettività e viceversa.

Ma, proprio vedendo le cose in questa prospettiva, il problema politico può rappresentare il migliore banco di prova (forse quello ideale) sul quale affrontare, e in qualche modo risolvere assieme ad esso, proprio il paradosso della condizione umana (altro che 'autonomia del politico', come da varie parti si sostiene intendendo con ciò focalizzare il problema al fine di analizzarlo più o meno scientificamente come 'dato'!).

In altre parole: il problema politico dà forma concreta, visibile, storica, riflette in termini politici, quel circolo vizioso che la nostra coscienza è costretta ad affrontare in quanto autocoscienza, in quanto consapevolezza di sé. Infatti pretendere di garantire – come pretende l'esigenza astratta di giustizia sociale che è la forma assunta nel tempo, con la cosiddetta modernità, dal problema politico – la libertà, l'autonomia e la possibilità di realizzarsi di ogni singolo individuo e contemporaneamente garantire la libertà, l'autonomia e la possibilità di realizzarsi della collettività come loro necessaria condizione, è come pretendere che la parte valga contemporaneamente come parte e come tutto, che l'individuo reale (il singolo individuo) valga anche come individuo virtuale (esistente anche come la negazione di sé in quanto individuo, cioè come collettività): una bella sfida al principio di ragione!

E quando si è preteso di rispondere coi fatti, nella prassi, al paradosso della giustizia, e di aggirare il circolo vizioso ritenendo che il fare, l'agire, di per sé potesse toglierlo di mezzo come circolo vizioso, come assurdità solo logica, solo teorica, puramente virtuale, in realtà non si è fatto altro che ribadirlo come aporia insuperabile. E proprio 'nei fatti': se si perseguirà il bene della parte, ne scapiterà il tutto, e viceversa. Con la conseguenza di una conflittualità sociale affatto nuova proprio quando sembrava finalmente essersi imboccata la strada per eliminare ogni conflittualità, quando cioè la modernità ha fatto prendere coscienza dei diritti inalienabili dell'uomo... rimuovendo però l'aporia, il circolo vizioso. L'esigenza della giustizia, come ogni altra esigenza, nel momento in cui si presume di soddisfarla concretamente, coi fatti, ne risulterà tradita, negata. Non considerare l'esigenza di giustizia, come ogni altra esigenza, un 'dover essere' tutto interno alla nostra coscienza, cioè una sua rappresentazione illusoria, un miraggio, un'utopia, e illudersi quindi di poterla realizzare nella semplice traduzione dell'astratto in concreto, del teorico in pratico, del virtuale in reale, ha solo dato vita ad una successiva illusione ottica... con l'aggravante di scorgerla sempre meno come tale, abbagliati da una sua sopraggiunta consistenza, da un suo momentaneo apparente successo (apparente perché momentaneo) sul divenire.

Si è avuto così una proliferazione inconsulta di 'enti inutili' (inutili perché non sono serviti a instaurare alcuna giustizia, quindi dannosi, spesso fonte essi stessi di ingiustizia, come le Istituzioni), visti come tali sempre a posteriori, costringendo a correzioni, a quel punto certamente necessarie, ma mai in grado di evitare il riprodursi (in forme sempre nuove, ma non certo più attenuate) di ciò che si è dovuto correggere. Per ogni nuova 'conquista' sociale, un nuovo ricatto!

E invece il problema politico – se affrontato per quello che è, cioè un assurdo necessario, come necessaria è la giustizia pur se utopica... se affrontato come circolo vizioso di cui si è consapevoli... se si entrerà nell'ordine di idee di considerare non necessario ciò che pure è necessario, perché, 'realizzato', sarà sempre contingente e precario – può aprire la strada alla propria soluzione nel solo modo possibile: col dialogo.

Ma quale dialogo?

Un dialogo inteso come interrogazione continua sul da farsi, ma interrogazione resa

necessaria dalla constatazione della comune ignoranza, soprattutto dalla consapevolezza che l'ignoranza resterà tale anche dopo che si sarà deciso e deliberato il da farsi, per cui il dialogo consisterà soprattutto nel dividersene anticipatamente la responsabilità. E dialogo significherà allora prefigurazione di ciò che si farà per metterne in evidenza i limiti, la sola condizione per non venirne poi schiacciati. Dialogo pertanto finalizzato ad un accordo consistente soprattutto nell'assumersi la responsabilità di un fallimento annunciato, per non doverlo poi rinfacciare – questo puntuale, inesorabile, e quindi prevedibile, fallimento – rischiando ad ogni momento l'autodistruzione, l'homo homini lupus.

E infine, e perciò, dialogo aperto a tutti, perché tutti si sentano correi, in modo che nessuno presuma di essere innocente e si scagli quindi contro i suoi persecutori, cioè poi pur sempre contro se stesso, colpevole di ignoranza come tutti.

La storia del problema politico si è evoluta/involuta al punto che forse solo una democrazia negativa può rispondere positivamente all'esigenza di democrazia.

65. Della giustizia.

La giustizia nasce dall'ingiustizia, dall'esperienza di un'ingiustizia che reclama giustizia. Si parlerebbe di giustizia se non facessimo l'esperienza della negazione di qualcosa che, proprio nel momento della sua negazione, ci si manifesta in tutta la sua evidenza e necessità? E cosa viene negato in modo tale da farci parlare di ingiustizia e quindi in modo tale da farci considerare la giustizia un'esigenza insopprimibile, un 'valore'? Viene negato, infranto, un ordine. Viene interrotta una sequenza vissuta come necessaria nei suoi momenti consequenziali. Viene alterato il ritmo di un divenire interiorizzato nei suoi elementi vissuti come inalterabili.

Giustizia, ingiustizia sono per altro – ovvia constatazione – costruzioni della nostra mente, o comunque suoi contenuti: sarebbe possibile parlare di giustizia e ingiustizia senza parlare di coscienza? No, evidentemente. E cosa accade nella nostra mente?

Nella sua rappresentazione del mondo la coscienza, che non può prescindere dal vincolo temporale, ordina tutto ciò che gli si para davanti in una successione che, per certi suoi caratteri, diventa subito 'l'ordine naturale delle cose'. La nostra esistenza, ad esempio – l'esperienza che ne facciamo, la memoria che ne conserviamo – è vista come un fluire obbligato e necessario di passaggi che consideriamo 'naturali' in quanto sempre riscontrabili e irreversibili, quale che sia il nostro modo di definirli e di comportarci nei loro confronti: infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia (o scansioni analoghe) rappresentano nell'esperienza di ognuno la sequenza più prevedibile, più certa proprio nel rispettare questo, o analogo, ordine che la vita riserba ad ognuno. Così come, fuori di noi, niente per la nostra esperienza risulta meno imprevedibile del susseguirsi dei cicli naturali, e comunque di ogni altro fenomeno che, proprio per la loro constatata ricorrenza, chiamiamo naturali. Questo cosa genera? La certezza, si potrebbe dire 'naturale', prima ancora del sospetto, dell'esistenza di un ordine, cioè di una realtà che si manifesta a noi, è vissuta da noi,

in noi stessi e al di fuori di noi, prima di tutto come successione ordinata e prevedibile di eventi. La coscienza è in sintonia con l'evento quando questo accade proprio quando 'deve' accadere, quando è previsto che accada. Quando è giusto che accada. La coscienza è pacificata quando l'hic et nunc è conforme a ciò che essa ha raccolto nella sua scorribanda nel tempo, conforme alla sua memoria. La giustizia è il mantenimento di questo ordine, di cui però sentiamo l'esigenza quando l'ordine è infranto, quando qualcosa di naturale, che 'è naturale che accada', non accade come dovrebbe accadere.

Ora, fin che si tratta di fenomeni naturali, cioè inerenti in senso proprio alla natura, la coscienza è disposta (almeno fino a un certo punto, poi si proverà a vedere il perché) – dal momento che non si ritiene certo essa come tale la 'causa' di questo ordine – a immaginarne la sovversione... al punto da dare a volte più credito a questa immaginazione che alla sua stessa esigenza dell'esistenza di un ordine, come accade di fronte a fenomeni cosiddetti extra-naturali, o 'miracoli' che dir si voglia. In realtà, in questi casi, non fa altro che rimandare ad un Ordine Superiore, quasi sempre niente più che la proiezione inconscia della propria attività ordinatrice, per cui, almeno fino a un certo punto, non vive questo eventuale sovvertimento di un ordine naturale come un'ingiustizia.

Il discorso cambia quando l'ordine infranto, non rispettato, riguarda direttamente la nostra esistenza. In due modi, che comunque riflettono uno stesso meccanismo: uno di tipo esistenziale, l'altro storico-sociale.

Per quanto riguarda la nostra esistenza. E' vero che la sequenza che scandisce le tappe della nostra vita coscientemente vissuta (le più convenzionalmente accettate: infanzia, giovinezza, maturità, vecchiaia, comunque definite e articolate) è percepita come sequenza naturale, come ordine irreversibile, ma c'è anche un esito di questa sequenza, la morte, che si stenta, quando non ci si rifiuta, di accettare come 'naturale'. E lo si rifiuta, o lo si accetta con dolore, proprio perché è percepito come l'interruzione traumatica di quell'ordine che ci eravamo abituati a considerare naturale. Si può provare in tutti i modi a convincere se stessi che la morte è un evento naturale, ma poi proprio la nostra coscienza ci obbliga a pensarla (a viverla pensandola) come quanto di più innaturale ci possa capitare, in quanto ci fa 'sentire' la morte come il momento in cui viene improvvisamente a mancare quella dimensione nella quale solamente l'ordine ha senso, cioè il divenire. Il nostro divenire. Ecco allora che la morte, cioè l'evento che ci si sforza di considerare il più naturale di tutti in quanto inscindibile dalla vita biologicamente intesa, è visto, meglio, è sentito, anche come il più 'ingiusto' di tutti. Ed è per ristabilire questo ordine infranto, per rilanciare questa sequenza interrotta della vita, che si postula una vita anche dopo la morte fisica. Cosa significa infatti 'postulare' (usando il termine kantiano anche in senso non necessariamente kantiano) l'immortalità dell'anima se non 'chiedere giustizia'? E visto che questa giustizia non può essere amministrata da noi, ci si appella ad un giudice superiore, divino. Il quale potrà anche condannarci in eterno (l'inferno come residuo inconscio di una ingiustizia di cui – in quanto noi stessi natura – ci si sente oscuramente, oltre che vittime, anche colpevoli), ma intanto l'ingiustizia somma, la fine definitiva, per ciascuno di noi, di tutto, viene esorcizzata.

Addirittura, come visto, accettando (in realtà autoinfliggendosi) la prospettiva paradossale di soffrire in eterno...

L'ingiustizia come evento storico-sociale. Qui ci sono almeno due livelli.

Uno riguarda sempre l'esistenza fisica, la vita, il cui corso però, in questo caso, viene interrotto non dalla natura, ma da altri uomini. Questo, non solo non si può accettare, ma, trattandosi di una ingiustizia commessa dagli uomini, l'ordine infranto può, anzi deve, essere ristabilito dagli uomini. E fino a quando certi uomini erano visti come rappresentanti nella storia di poteri superiori (in realtà i detentori del potere, comunque esercitato, ma legittimato – nella sua sintesi più simbolica – dal diritto divino dei re a governare), si poteva anche accettare (ri-conoscere) che disponessero personalmente della vita altrui, considerando la morte da loro provocata pur sempre alla stregua di un evento naturale in quanto imm modificabile... ma quando questa sorta di delega ha cominciato ad essere messa in discussione e progressivamente ritirata, il primo dovere di ogni ordinamento tendente a ristabilire la giustizia violata è stato considerato la salvaguardia e il rispetto della vita. La giustizia deve essere esercitata prima di tutto per salvaguardare il diritto di tutti alla vita. Il problema è diventato allora il come... soprattutto come definire il limite di questo rispetto della vita quando tale rispetto significasse il mettere in pericolo altre vite: questione ancora aperta (v. paragrafo successivo) dal momento che si discute ancora della legittimità o meno della pena di morte, (e, per estensione, della legittimità della guerra, difensiva o preventiva che la si intenda) presente in molti ordinamenti. Per proteggere la società, si dice da parte dei suoi sostenitori, ma più che altro ancora, miticamente, per ristabilire un equilibrio, un corso degli eventi, un ordine, turbato da qualcuno in modo irrimediabile.

Ma, oltre che interrompendo la vita, l'ingiustizia si manifesta anche impedendone uno svolgimento 'normale', cioè nel rispetto di norme, regole, divieti, codici di comportamento... Stabiliti da chi?

Ecco, ed è ponendosi questa domanda che, intanto, risulta d'obbligo constatare come il problema della giustizia è storicizzabile: è nel tempo, e in modo spesso anche radicalmente differenziato da società a società, da cultura a cultura, oltre che da epoca a epoca, che questi codici di comportamento si sono, prima definiti, poi generalizzati, infine sono diventati punti di riferimento di una legislazione. Ma è sempre ponendosi questa domanda che diventa anche d'obbligo constatare come il problema della giustizia è da vedersi come problema politico... anzi, come in realtà l'uno rimandi necessariamente all'altro, con una accentuazione, quando si parla di problema politico in relazione alla giustizia, del problema della legittimità nella gestione del potere, e quindi del diritto di stabilire le norme e della 'forza' per farle rispettare...

Ma il tutto è pur sempre ancora da vedersi come risposta da dare alla possibilità dell'ingiustizia, possibilità che nel tempo, lungi dall'attenuarsi, si ripropone con sempre rinnovata drammaticità. Come mai?

Colpa di una natura umana irrimediabilmente propensa ad esigere, sì la giustizia, ma solo come esigenza personale, da soddisfare anche se ciò comporta, come sembra inevitabile, situazioni di ingiustizia per altri? Ma è proprio questo che si deve

combattere, che ci si sforza di combattere perché non sia l'uomo stesso ad ostacolare le vite degli altri uomini... per cui individuare la causa dell'insuccesso nella natura umana è lo stesso che dichiarare inutile la battaglia, incagliarsi in un circolo vizioso. In realtà non è tanto una presunta natura umana immodificabile da chiamare in causa, ma, se mai, la condizione umana, la quale porta a doversi confrontare col paradosso della giustizia (e della politica) e a superarlo con l'illusione che esista una 'giustizia naturale' (che invece non esiste, e proprio per la nostra coscienza che pure la esige, e tanto meno è identificabile col 'corso naturale delle cose') sulla base della quale ritagliare degli ordinamenti in grado di instaurare la giustizia nei rapporti fra gli uomini... identificando poi quasi sempre questa 'giustizia naturale' con il diritto del più forte, comunque riconosciuto come tale, a governare! Fin che non ci si libererà da questo mito della 'giustizia naturale', sempre riemergente sia pure in forme sempre nuove, ci si attenderà dalla giustizia ciò che essa non può dare, e siccome la sua esigenza (come l'esigenza di non morire) resta, nessun ordinamento tendente ad instaurare la giustizia come ristabilimento di un ordine violato, si dimostrerà adeguato...

E questo è accaduto e accadrà perché risulterà il prodotto di un discorso astratto per una umanità virtuale: l'uomo reale, storico, resterà sempre tagliato fuori: da altri uomini cui si delega un potere – non molto diverso nella sostanza anche in tempi successivi a quelli in cui si delegava il potere ai re per diritto divino – che non è esercitabile da nessuno, cioè quello di ristabilire 'l'ordine naturale delle cose'... e che verrà invece usato – in buona o mala fede, comunque sempre 'in rappresentanza' di una sorta di divinità (la 'dea bendata', e bendata proprio perché 'non guarda in faccia a nessuno', guarda solo se stessa) – per stabilire un ordine che sarà solo il loro, o di ciò che li si delega a 'difendere dall'ingiustizia'. Spesso non a caso quelle entità astratte, 'metafisiche', che sono, o che comunque possono diventare, le Istituzioni.

66. Sulla pena di morte.

Che meccanismo scatta nella mente di quanti sono favorevoli alla pena di morte? Quali motivazioni vengono date a se stessi per ritenerla 'giusta e utile'? Utile perché giusta, giusta perché utile?

Sembra proprio che scatti questo singolare circolo vizioso: quando non se ne vede l'utilità (utilità sociale, ovviamente) si ricorre al senso di giustizia; quando diventa arduo tirare in ballo la giustizia (come è possibile, per esempio, nel caso tutt'altro che insolito di errore giudiziario, 'rendere giustizia' al giustiziato?), si ricorre all'utilità... e questo balletto serve alla fine per considerare la pena di morte sia utile che giusta, tanto, all'occorrenza, si può sempre sostenere o l'una o l'altra tesi, anche se in realtà si giustifica l'una con l'altra quando si mette in discussione o l'una o l'altra. In altre parole: la pena di morte è utile – si dice – perché serve da deterrente; se però le statistiche smentiscono questa affermazione, o comunque questa storia del deterrente lascia margini di perplessità (chi è oggetto di violenza assassina è sempre una persona irriducibile a qualsiasi generalizzazione e non sa che farsene delle statistiche), si

rilancia subito ricorrendo all'argomento della giustizia, per cui non è per niente giusto che chi procura un danno non rimediabile non paghi subendo esattamente lo stesso danno, così l'equilibrio sarebbe ristabilito, giustizia fatta. Ovviamente l'equilibrio delle coscienze, perché, oggettivamente, questo equilibrio ha la stessa rilevanza di un qualsiasi fenomeno naturale distruttivo i cui danni non si possono certo riparare 'infliggendogli' gli stessi danni... anzi l'equilibrio sarebbe ristabilito cercando, nei limiti del possibile, che il fenomeno distruttivo non si ripeta, mentre, con la pena di morte, si intende 'bilanciare' una morte con un'altra morte. L'equità quindi, per se stessa, sarebbe tutt'altro che salvaguardata, se non all'interno di una coscienza turbata dall'eventualità di un danno per sé e pacificata dalla convinzione di poterlo evitare con un deterrente. Ma a questo punto, è evidente, il discorso è già ritornato a riguardare l'utile... e il circolo vizioso ha completato il suo giro pronto a ripartire.

Ora, tutto questo risulta riscontrabile ad una analisi oggettiva, analizzando un comportamento palese, ma la contraddizione, il circolo vizioso che la caratterizza, viene tacitato dal fautore della pena di morte quasi sempre inconsciamente, come aiuta a capire la psicanalisi. La quale rileva che quando si vuole punire in modo radicale, spietato, intransigente e definitivo una colpa altrui, in realtà si vuole punire senza margini di ripensamento e di indulgenza se stessi in quanto potenziali autori della stessa colpa, eventualità che però viene rigorosamente censurata dal proprio codice morale. E si accetta di navigare a vista tra sponde accoglienti (è utile, è giusta) anche quando non si riesce mai ad approdare definitivamente né sull'una né sull'altra.

Gioca poi, a favore della legittimità della pena di morte, anche il fatto che a comminarla è lo Stato, un'entità astratta che toglie ad ognuno il trauma che procurerebbe in ogni caso la responsabilità personale e l'esecuzione diretta e a freddo di un proprio simile che a noi non ha fatto niente. Un po' come per le guerre sempre più tecnologizzate che mettono i loro autori (non tutti per la verità, ma sicuramente quelli che le decidono, come per altro è quasi sempre accaduto) al riparo dall'impatto diretto con la morte, che sembra sempre più un fatto virtuale, un passaggio di un war game (e per la verità in un certo senso ciò vale per chiunque partecipi ad una guerra, una qualsiasi guerra, tecnologizzata o no, in cui l'uccisione del nemico è resa accettabile tanto dall'anonimato del nemico quanto dal fatto che ci si convince di stare agendo per un bene collettivo, di stare ottemperando ad un dovere che trascende la propria e l'altrui singola esistenza). E così deve sentirsi anche il boia delle esecuzioni capitali: a proteggerlo (se fosse particolarmente sadico senza bisogno di alcuna protezione) c'è lo schermo della professionalità, tanto più eticamente fondata quanto più sgradevole è la delega che si riceve dalla società.

Ed è infine sempre sconcertante, ma anche illuminante, verificare come la gratificazione che comunque dà a tante persone la pena di morte faccia aggio perfino sulla fede religiosa che dicono di professare, e che espressamente (richiamandosi – lasciamo perdere con quale coerenza da parte del potere religioso lungo la sua storia – al 'non uccidere') condanna la pena di morte: si è talmente introiettato il senso di colpa che, pur di espiarlo, si accetta di commettere peccato grave con la prospettiva di una condanna eterna... il cui deterrente, in questa circostanza, viene anch'esso rimosso.

Mai circolo si è presentato in modo più ‘vizioso’.

67. Volere o non voler vivere?

“Ogni vivere è per essenza un soffrire” – “ Perché il grande problema è: volere o non voler vivere”. (Schopenhauer)

In quanto alla prima affermazione, è difficile non riconoscerne la fondatezza in quanto verità sempre riscontrabile solo che si usi lo strumento della riflessione... e quando si evoca la verità, o, meglio, l’esigenza della verità, con cosa la dovremmo affrontare se non con la riflessione? E anche quando si affermasse che, proprio per questo, è la riflessione stessa la causa del soffrire, non per questo, pensando di eliminare la riflessione, si eliminerebbe il dolore, perché ‘eliminare la riflessione’ come proposito è impossibile, è una contraddizione in termini, o, se si preferisce, un circolo vizioso: quando ‘si afferma’ qualcosa, si riflette; ‘non affermare niente’ non può essere, perché, se così fosse, non lo potremmo mai affermare.

Ma si può riflettere e arrivare ad altra conclusione che non sia quella citata? Si può tutto con la riflessione, ma una cosa non si può fare (come hanno detto fior di filosofi e come è in grado di comprendere chiunque pensi consapevolmente), e cioè negarla come riflessione, per cui non si può negare, tra le altre riflessioni, la riflessione sul soffrire, sia o non sia la sofferenza la vera essenza del vivere.

Lo potrebbe essere allora il suo contrario, cioè la felicità? O qualcosa di intermedio, un impasto di dolore e di felicità, come subito la nostra coscienza pensa di risolvere la contrapposizione per giungere ad un qualche approdo, per trovare la pace? Approdo illusorio, pace destinata a dileguarsi al minimo accenno di riflessione: il dolore c’è, e si vorrebbe che non ci fosse; la felicità c’è e si vorrebbe che non svanisse... ma la compresenza dell’uno e dell’altra non è vissuta come dato ‘oggettivo’ in grado come tale di stabilire un equilibrio su cui contare per giungere ad un superamento della contrapposizione, ad una pacificazione, perché in ogni caso si vuole... e quando ‘si vuole’ si denuncia una carenza. Una mancanza. Una sofferenza. La riflessione a questo porta.

E se questa non è una verità assoluta, in che senso sarebbe solo relativa, cioè una non-verità? Può la nostra coscienza accettare una verità ‘relativa’, cioè una contraddizione in termini? Lo potrebbe e lo può, certamente, ma a sua volta ad una condizione, o meglio, al prezzo di una inevitabile conseguenza: soffrendo. Da qualunque punto si affronti la questione, la nostra coscienza, proprio nel non sapere mai da dove veramente occorra partire per affrontare la questione, e quindi dove veramente arrivare – potendo per altro spaziare ovunque, ma non oltre se stessa, cioè nel nulla d’esperienza – lì porta. E, sempre per ribadire il solito concetto, ‘pensare l’esistenza’ è innegabilmente un modo di esistere.

Per quanto riguarda la seconda affermazione (“Perché il grande problema è: volere o

non voler vivere”), di che problema si tratta?

Sembra essere il riflesso immediato, inevitabilmente conseguente, della prima affermazione, e non occorre insistervi più di tanto: se vivere è soffrire, perché vivere (cioè soffrire) visto che abbiamo la possibilità di non vivere, di uscire dalla vita? Non possiamo scegliere di nascere, però possiamo scegliere di morire, nel senso di darci la morte quando vogliamo. Perché non lo facciamo senz’altro e, invece, ne facciamo un problema?

Perché la vita non lo permette! Perché è proprio qui che la coscienza, che fa tutt’uno con la vita, si manifesta in tutta la sua circolarità. Da un lato la riflessione ci pone di fronte a questa verità (‘la vita è dolore’), dall’altro arriva a queste conclusioni proprio di fronte all’esigenza di sfuggire al dolore, e di fronte alla morte non sa in alcun modo decidere se sia o non sia la fine del dolore, perché, per saperlo veramente dovrebbe non essere più, uscire di scena prima di saperne qualcosa. Darsi la morte.

La quale è dolorosa per se stessa (se si riflette sulla morte, inscindibile dalla vita, è come se si riflettesse sulla vita: la fatica di vivere è anche la fatica di morire), e, come anticipato, nessuna garanzia che essa sia la fine del dolore... sia per chi crede/spera in un aldilà (nessuna garanzia di avere conquistato il diritto a ‘viverlo’ come fine definitiva di ogni sofferenza, e in ogni caso, per mantenere viva la speranza, devo accettare la vita, e tanto più quanto più mi propone solo dolore), sia per chi, pur non intravedendo altra prospettiva che il buio definitivo, in quanto vivente è costretto dalla vita solo a temere ciò che comporta la sua mancanza: in entrambi i casi, che la morte possa essere la fine di ogni dolore resta un desiderio, una speranza, un’esigenza che, come sempre, anzi, qui più che mai, per essere soddisfatta dovrebbe finire come esigenza, cioè finire con la nostra fine. Insomma, la morte (pensare di darmi la morte) non mi risolve niente, anzi, mi ripropone solo la possibilità del dolore, perché posso ‘vivere la morte’ solo vivendo. Cioè soffrendo. E si accetterà la morte quando sarà la vita a volerlo, sia perché diverrà talmente invivibile da farsi rifiutare per disperazione, sia perché la carica vitale è giunta al suo naturale esaurimento.

Questo è sufficiente per ‘voler vivere’, per farci scegliere di dover vivere?

Una risposta è stata tentata in vari modi da certe religioni, ben poco soddisfacenti in verità per la coscienza. Questa la loro sequenza argomentativa: sentiamo questa vita come inautentica per colpa nostra, ma una colpa nello stesso tempo strutturale, inscindibile dalla condizione umana, ‘nostra’ in quanto della specie, e ‘storica’, cioè collocata nel tempo, legata ad una circostanza, prima della quale evidentemente si viveva in modo autentico... La vita può tornare ad essere autentica, quindi, solo uscendo dalla storia, dal tempo come divenire, da come cioè lo viviamo, cioè solo dopo la nostra morte... Suicidio, allora? No certo: l’autenticità futura la dobbiamo guadagnare qui, nel tempo della nostra esistenza ‘storica’... E come? Non rifiutando la vita!... Ma in nome di che, della sua dichiarata inautenticità? No, per rendere grazie a chi ce l’ha donata proprio come modo per riscattare quella colpa che l’ha resa inautentica!...

Ma a questo punto la coscienza si ribella – quella stessa coscienza che magari si è rimessa alla risposta religiosa – crucciandosi ancor di più: se colui a cui dobbiamo la vita, questa vita, cioè ciò che per noi è tutto, cioè la condizione per essere ciò che siamo, ci risparmiava la colpa (quella colpa che non dobbiamo certo aver voluto noi che non possiamo che essere nel nostro tempo e che invece è stata perpetrata prima del nostro tempo) non sarebbe stato tutto più semplice? E più giusto? Per prendere coscienza che la vita è dolore, ma che non per questo togliersi la vita è la fine del dolore, e che però non si può non collegare la fine del dolore alla fine della vita, cioè per prendere coscienza di un intollerabile circolo vizioso... non serve proporre un altro! Tentare cioè di conciliare l'inconciliabile, vale a dire conciliare l'esistenza del dio, cui si delega tutto, con la pretesa che risolva le nostre contraddizioni, non come vuole lui (la cui volontà si dichiara di non conoscere se non nella misura in cui decide di farcela conoscere, cioè in nessuna misura), ma come vorremmo noi. E' chiaro che un dio concepito così (evocato così dalla nostra coscienza) a sua volta si ribella (viene rifiutato da quella stessa coscienza che lo ha evocato). Allora gli si toglie la delega e ci si riprende la volontà, il problema della volontà: volere o non voler vivere?

Quindi ritorniamo alla domanda: è sufficiente considerare la morte una non soluzione del male di vivere per 'voler' vivere? Risposta: quale alternativa resta? Quella di considerare – come fa Schopenhauer rifacendosi ad un 'ascolto' della vita che vorrebbe essere il più smitizzato possibile – il 'voler vivere' una forza che trascende la nostra volontà individuale, il nostro volere consapevole, per cui non può certo essere un nostro atto di volontà a stabilire cosa sarà meglio? Anche se fosse, non cambia molto, come non cambia molto il rimettere tutto ad una entità trascendente personalizzata: che si voglia vivere perché così impone la vita intesa come volontà che vuole realizzare se stessa – versione che non lascia maggiori margini di libertà del rimettersi ad una volontà divina – oppure che si voglia vivere perché la nostra coscienza non sa decidere se è un bene o un male non vivere (il nulla è il nostro compagno di viaggio, di cui non possiamo sbarazzarci) e intanto resta in balia di se stessa... nell'un caso o nell'altro qualcosa 'ci convince' a stare qui. Ci tiene qui.

Non sarà il caso di starci fiduciosi di ciò, e affidandoci a ciò, di cui disponiamo con certezza, per sfuggente che sia: cioè la nostra coscienza?

68. A caccia del 'colpevole'.

Il male di vivere esige un colpevole. Si potrebbe dire che l'esistenza di ognuno è anche un continuo peregrinare alla ricerca del colpevole, alla caccia del colpevole cui addebitare le nostre sofferenze, nell'illusione che, una volta identificatolo, svaniscano per incanto. Da qui, per un verso la fortuna del genere letterario poliziesco, del 'giallo', e, per altro verso, della psicanalisi come terapia.

In un giallo che si rispetti, in un giallo 'puro', ciò che meno conta sono i moventi psicologici o morali che orientano le scelte dei protagonisti, anche se possono essere

continuamente richiamati, mentre la vera identificazione avviene col meccanismo della ricerca del colpevole: c'è stato un delitto, ci deve essere un colpevole, tutte le energie vanno indirizzate al suo ritrovamento. Basta poco per intravedervi una metafora dell'esistenza: in un apparente rovesciamento dei ruoli, il colpevole del poliziesco è colui che ha attentato alla vita e la sua cattura e condanna è una sorta di risarcimento dovuto alla vita, un ristabilire un equilibrio rotto, ma in realtà la vicenda trova complicità nel lettore perché il colpevole del poliziesco è solo un capro espiatorio col quale si sostituisce il vero colpevole, cioè la vita. Il male di vivere. E, come capita con ogni capro espiatorio, lo si sacrifica (alla fine il colpevole viene sempre scoperto e condannato) per fargli pagare una colpa che non è mai quella eventualmente davvero commessa, ma quella di cui si sente colpevole colui che va alla ricerca di un capro espiatorio. Da qui la netta prevalenza, nel poliziesco che si rispetti, del meccanismo, della caccia al colpevole come tale, di un meccanismo cioè che deve essere il più avvincente possibile per se stesso, in modo da distogliere l'attenzione da altre considerazioni... perché, se si procedesse davvero a scavare nei personaggi, a indagare sui moventi del loro agire al di là dei ruoli stereotipi che ricoprono, colpevoli e giustizieri finirebbero per confondersi, quando non addirittura per scambiarsi i ruoli. 'Delitto e castigo' potrebbero allora essere, sì i temi di un 'giallo', ma di un giallo che difficilmente si concluderebbe con l'identificazione del vero colpevole. Sarebbe ugualmente avvincente, o anche di più, ma non risponderebbe alle aspettative del consumatore del genere.

Nel poliziesco fedele al genere, quindi, ciò che importa è trovare il colpevole, ma non tanto per sete di giustizia, quanto per rispondere all'esigenza inconscia di trovare sempre e comunque un colpevole. Nella terapia psicanalitica si fa in un certo senso un passo avanti: il trovare il colpevole, l'identificare la causa del male, viene considerato – in linea di principio, al di là di una prassi che comunque a questo principio si ispira – di per sé sufficiente a eliminare il male. Per cui ciò che in realtà si vuole curare, togliere di mezzo come ostacolo al ben vivere, è l'ignoranza, la paura delle conseguenze dell'ignoranza, si vuole togliere forza condizionante all'oscuro sentimento che il mondo che la nostra coscienza ci rappresenta come specchio fedele sia tutt'altro, e che la realtà non sia quella che vediamo nello specchio, ma ciò che ne sta dietro. Sentimento che diventa dramma quotidiano nel nevrotico, in colui cioè che, per una qualche ragione, trova dentro di sé uno specchio in frantumi e la realtà gli si presenta in un caleidoscopio di immagini caotiche, del tutto fuori controllo. E allora vuole ricompattare lo specchio, per riavere immagini ferme e intelligibili, e si affida a chi si è impegnato proprio nella ricerca di ciò che sta dietro lo specchio, cioè di ciò in cui si pensa risieda la causa della sua rottura, del colpevole nascosto. E nascosto dentro di noi, per cui è lì che lo si cerca ed è lì che, una volta fatto uscire dal nascondiglio, si ritiene di avergli tolto tutti i poteri, di averlo reso inoffensivo, essendo i suoi poteri derivati solo dal suo restare occulto, dall'ignoranza che se ne aveva. Il che è certamente necessario per far fronte al bisogno immediato del nevrotico... ma sta proprio lì la colpa?

Non si è, ancora una volta, nella affannosa corsa per trovare il colpevole, identificato un bersaglio, se non sbagliato per la contingenza, ingannevole come obiettivo

esistenziale da colpire, dando forma ad un nuovo capro espiatorio? Dopo aver creduto nella possibilità di intravedere il colpevole guardando fuori di noi (appellandosi alla divinità, o incolpando gli altri uomini, o la natura), si è certamente fatto un formidabile passo avanti puntando a guardare in se stessi, perché così almeno si è capito che anche quando si mirava fuori si finiva per colpire dentro (il grande merito della psicanalisi, al di là della sua, pure meritoria, funzione terapeutica), ma bisogna pur convincersi che dietro lo specchio, per noi, per la condizione umana di cui ciascuno di noi come individuo fa parte, ci sarà sempre e solo il nulla, e che ciò che crediamo di intravedervi non è altro che una nuova immagine dello specchio.

I conti – esistenzialmente parlando – dobbiamo farli col nulla, il colpevole che nessun detective e nessun psicoterapeuta – necessari entrambi per bisogni pur sempre vitali ma contingenti – riuscirà mai a trovare e rendere inoffensivo.

69. Ancora sulla colpa.

“Una colpa personale non ci precede, soltanto l’essere condiziona l’esistente”. (Pietro M. Toesca)

E allora dove sta la colpa, perché esiste la colpa? Essa sta nell’essere, qui si dice, ma perché? Possibile risposta: perché questo essere è incompleto... o ridondante... ma in entrambi i casi trascina con sé il nulla, e, nella misura in cui il nulla condiziona l’esistenza di ognuno di noi, vi lascia impresso il suo marchio, il marchio del non-essere, e ci fa sentire tutti in colpa per questa pienezza mancata, o per questa pienezza corrotta... Ma questo nulla, è in noi o è nell’essere? Esisterebbe nell’essere se non fosse in noi? Circolo vizioso.

Lo si può rompere convincendoci, permettendo alla nostra coscienza di convincersi convincendoci, che non abbiamo – noi che viviamo, noi che siamo noi solo perché esiste ognuno di noi fin che esiste – nessuna colpa? Perché potrebbe essere, questo della colpa, solo un portato storico, una eredità accumulata nel tempo per ragioni ‘oggettive’ proprio solo in quanto portato storico ma senza nessuna reale consistenza, nel qual caso la potremmo costringere ad esaurirsi nel tempo, a liberarcene uscendo di scena. Bisognerebbe allora però negare l’esistenza del non-essere... ma questo non fa che rilanciare la palla alla nostra coscienza, la quale non può che rigiocarla allo stesso modo, perché essa ‘sa’, malauguratamente sa, di questo nulla, di questo vuoto d’esperienza – che prima precede, poi accompagna, e infine sembra rioccupare tutta la scena – su cui è fondata la nostra esistenza. Su cui è fondato il nostro essere, cioè l’essere per noi, cioè l’unico essere che veramente ci riguarda. Quindi, sempre circolo vizioso.

A questo punto cosa possiamo fare? Abbandonarci totalmente a questa onda di rilanci, di rimandi, lasciarci coinvolgere senza resistenza in questo ritmo che poi è il ritmo della vita, il ritmo del divenire, chiudendo le orecchie, chiudendo le finestre, chiudendo ogni spiraglio a qualsiasi corrente d’aria che possa alterare, dall’esterno o dall’interno, questo ritmo... oppure tenere gli occhi costantemente aperti, cercare con

disperazione e determinazione, mentre la corrente ci trascina, se esiste qualche appiglio, qualche riva cui approdare, qualche ramo deviante della corrente stessa nella quale infilarci, e così uscirne... oppure tenere sì gli occhi costantemente aperti, ma solo per guardare, per vedere, in una sorta di sublime accademia, come stanno le cose per noi, per descriverle, per parlarne, per esserne contemporaneamente dentro e fuori usando lo schermo, la tuta protettiva, della parola, del pensiero? De consolatione philosophiae?

Risposta: se si considera che le due prime possibilità prospettano, sia pure in forme diverse (anzi, apparentemente, ma solo apparentemente, opposte), solo sofferenza, solo disinganni dolorosi, la terza possibilità, che poi non è altro che quella che ha permesso di considerare le altre due per quello che sono, una volta prospettata, non può essere abbandonata...

Perché, oltre tutto, è forse l'unica che almeno permette di non caricarci di altre colpe, di non illuderci dall'interno di un'illusione, ma, se mai, di illuderci liberamente. Non si spezzerà così alcuna catena, ma non si cadrà nell'inganno storico di usare solo catene più vincolanti per spezzare quelle che ci condizionano.

Resterà la catena dell'essere, ma non quella di una 'colpa personale' che, in quanto individui, cioè in quanto esseri dotati di coscienza di sé, 'non ci precede'. Così almeno non incolperemo altri individui, cioè altri noi stessi, di tanti annunciati insuccessi, non scateneremo alcuna lotta contro di loro... almeno non con la convinzione di aver finalmente trovato i veri colpevoli, non con l'illusione che la loro eliminazione ci porterà al successo.

70. Un pensiero 'musicale'. Il 'pensiero musicale'.

Cos'è un pensiero 'musicale'? Un pensiero più essenziale perché inespresso, o comunque formulato non costretto nella gabbia del discorso logico... oppure una mera illusione, un accenno fugace e non impegnato, una risonanza casuale, un'eco sonora, quasi una parodia più o meno volontaria, del pensiero comunemente praticato? E la musica, tutta la musica, si può ridurre alla forma di pensiero musicale, al di là del significato tecnico (pensiero musicale = melodia) di questa espressione? Insomma, che rapporto intercorre tra musica e pensiero?

O ancora: esiste una 'lettura del mondo' possibile attraverso la musica, e, se sì, che espressione, che manifestazione del mondo sarebbe quella musicale? E nel caso fosse – come vorrebbe Schopenhauer – una manifestazione, né più né meno, della 'cosa in sé', di che natura verrebbe ad essere questa 'essenza nascosta del mondo': quantitativa (rapporti di numeri, anzi, di numeri e suoni, quindi una fisica-matematica coi caratteri che già avevano affascinato Platone, cioè armonia), o qualitativa (emozioni, sentimenti, sostanza etica, cioè melodia)? O magari proprio quella sintesi superiore di quantità e qualità (materia e spirito in reciproco rimando come reciproco arricchimento), aspirazione somma della nostra ragione che non può rinunciare a nessuna delle due, e che potrebbe costituire quanto è maggiormente in grado di

rappresentare la sua, e quindi nostra, pacificazione? E' un fatto estetico, e come tale soprattutto deve essere fruito, oppure nella musica più che altrove il fatto estetico trascende se stesso, il piacere estetico, e assurge a qualcosa di molto vicino alla conoscenza pura (che per altro potrebbe costituire la forma più alta di piacere)?...

E alla fine di tutte queste, e analoghe, domande-considerazioni (una parodia, a loro volta, dello snodarsi di una frase musicale, di una sequenza sonora organizzata, o una sua trascrizione letteraria?), ancora e sempre: come si può 'pensare' la musica?

Per tentare una qualche risposta, in ordine sparso (lasciando che i suoni – i pensieri – si accordino da soli), si può provare a prendere in considerazione il rapporto – che sembra essere privilegiato – tra parole e pensiero. E' difficile infatti concepire un pensiero non articolato in discorso, in collegamento intenzionale, finalizzato, quindi 'pensato', di parole... ma fino a che punto può valere il reciproco, cioè parole che, come tali, rimandano al pensiero? Parole non collegate tra loro, isolate, prese a sé, possono costituire un pensiero o, al massimo, possono solo alludervi? Ma cos'è una parola nella sua manifestazione percepibile al di fuori del pensiero, 'oggettivata', se non un fatto fisico, un suono? Ora, la musica è fatta di suoni, ma di suoni collegati tra loro, e nella misura in cui le parole sono anche suoni e il pensiero è fatto di parole collegate tra loro, la musica non potrebbe essere 'un pensiero fatto di suoni'?

Questa specie di sillogismo potrebbe avere un senso, e non essere solo un escamotage, ad almeno due condizioni, se cioè permettesse di rispondere a due ordini di domande: che tipo di collegamento tra parole/suoni è quello operato dalla musica (prima domanda)? Che pensiero è quello musicale (seconda domanda)? Come si vede, alla fine si torna all'inizio.

Si provi allora a porre la domanda in altro modo: cosa ascolta chi compone musica e, allo stesso titolo, chi ne fruisce? La risposta, una possibile risposta, sembra dare ragione, nella sua prepotente tautologia, a chi considera la musica una sorta di 'essenza del mondo' che si manifesta: chi compone musica, come chi ne fruisce – anche quando accosta suoni e fruisce di suoni accostati secondo tecniche convenzionali, intenzionali – ascolta... musica! Che quindi c'è, è per se stessa, si rivela a noi al di là, nonostante, ogni nostro sforzo per rappresentarla.

Ma se così stessero le cose, si tratterebbe ancora di 'pensiero'? Che ruolo vi giocherebbe la coscienza? Ma il pensiero, quello composto di parole collegate tra loro in modo da fornirci una rappresentazione cosciente del mondo, non è a sua volta, nonostante il nostro intervento, il prodotto di un 'ascolto'...?

Sì, però pur sempre l'ascolto di se stesso, mentre la musica...

71. Ancora sulla musica e sul suo rapporto col pensiero.

E' possibile riflettere sulla musica senza tener conto del fatto tecnico? Nel qual caso risulterebbe difficile stabilire un parallelismo, un confronto, tra il 'fare musica' e il pensare. Ma se si considera il fatto tecnico niente più che un dato storico-culturale dal

quale si può prescindere come si può – anzi si deve – prescindere da un accidente per puntare alla sostanza (per esigenza conoscitiva, non certo per la possibilità effettiva di distinguere tra ‘accidente’ e ‘sostanza’), si può riservare alla musica il ruolo di mezzo di comunicazione e riflettere su che tipo di comunicazione si tratta. E quando si parla di comunicazione, si parla di linguaggio, e quando si parla di linguaggio si parla di rapporto delegato a segni riconoscibili, e il riconoscimento implica una possibilità di intesa, un terreno comune di incontro... Ora, da questo punto di vista, qual è il terreno di incontro necessario alla, o reso possibile dalla, musica, e che analogie col pensiero suggerisce?

Si è parlato, per la musica, di linguaggio universale. Fino a che punto è vero, e, se così fosse, a che livello scatta questa universalità? Ed è così diversa da quella che si può rintracciare anche nel linguaggio che trasmette il pensiero?

In quanto alla universalità, sorgono molte perplessità, e in ogni caso sembra che non la si possa rivendicare per la musica più di quanto non la si possa per il pensiero. Anzi, mentre i procedimenti della mente nell’elaborare pensiero possono mantenere una certa autonomia rispetto al cosiddetto cuore (a ciò di cui è tradizionalmente considerato organo, simbolico o fisiologico, il cuore), che certamente è l’organo più condizionato dall’*hic et nunc*, quindi da circostanze molto ‘circostanziate’ (storicizzate, individualizzanti), il linguaggio musicale – secondo un luogo comune che poi è lo stesso che ne afferma l’universalità – dovrebbe evidenziare tale universalità ‘parlando al cuore’, cioè ai sentimenti, alle emozioni, alle passioni, quindi molto più condizionato dal particolare. E’ vero che, per esempio, Schopenhauer dice che la musica esprime l’essenza, l’idea, l’archetipo, di ogni sentimento, emozione ecc., e questa sarebbe la sua universalità, ma perché allora molti generi musicali risultano del tutto incomprensibili, o comunque ostici, a chi non fa parte della cultura che li esprime? Solo un fatto storico-culturale (tecnico in questo senso) che non ne inficerebbe l’universalità (come la diversità delle lingue non precluderebbe di per sé l’eventuale universalità del pensiero), oppure proprio l’aspetto storico-culturale è talmente decisivo da essere tutt’altro che un ‘accidente’? E’ un fatto che, mentre un concetto, per astruso che sia, può sempre essere rielaborato in modo da renderlo incasellabile nella sua essenza nei più disparati schemi mentali (senza scomodare per questo le categorie kantiane), un genere musicale difficilmente, restando ciò che è, può piegarsi in modo da essere fruito veramente da chi non ha dietro di sé una storia comune con chi lo pratica. E non si può certo considerare la circostanza che – per tendenze delineatesi più volte nel tempo storico e tendenzialmente sempre più ‘globalizzabili’ – si consumino in modo appunto sempre più generalizzato determinati generi musicali piuttosto di altri una prova della loro universalità, perché se mai, queste tendenze mettono proprio in evidenza come, per la musica come per altri prodotti culturali, molto dipenda dalla cultura dominante: il genere musicale dominante è quello della cultura dominante... anche magari quando intendesse esprimere un rigetto della, o una difesa dalla, cultura dominante, perché ne sarebbe comunque interamente condizionato.

E se invece la musica non esprimesse tanto gli archetipi del sentire quanto l’archetipo – se così lo si vuol chiamare – del rifiuto del pensiero, perché contraddittorio con se

stesso, in fondo così poco rassicurante, spesso una subdola arma a doppio taglio? Se esprimesse, in altre parole, il rifiuto di, o la difesa da, un pensiero difficile, per certi versi impossibile, da controllare efficacemente, da poter usare con tranquillità, sfuggente com'è ad ogni fisicità intesa come realtà circoscritta, coglibile coi sensi, sia che lo si consideri per se stesso, sia che si vada alla ricerca della sua matrice. Ecco allora che la musica diventerebbe 'un pensiero materializzato', costretto in un alveo fisico (il suono) che a sua volta richiede organi fisici per essere fruibile (gli strumenti musicali, le corde vocali, gli organi dell'udito). Del resto ciò non contrasterebbe con l'assunto romantico di un sentire da privilegiare rispetto all'ascolto della voce della ragione perché più diretto, più immediato, meno esposto ad un autocontrollo tutto interno, autoreferenziale... solo che il romanticismo ritiene così di aver scoperto una fonte di conoscenza più autentica, superiore, appunto, alla coscienza, mentre in realtà (il discorso vale per l'arte in generale) è forse solo un modo per esorcizzare la circolarità esasperante del pensiero: non una forma di espressione che è in grado di 'dire' ciò che il pensiero non sarebbe in grado di esprimere, meglio, di farci 'sentire', ma, al contrario, una scorciatoia per tentare di non perdersi in quell'andare e venire dal presente che è proprio della coscienza. Un succedaneo della stessa.

E da questo punto di vista la musica, più che non le altre forme di espressione artistica che rivendicano una propria autonomia estetica – come per esempio l'arte figurativa – è quella che meglio si avvicina al pensiero, proprio nella sua specificità: essa infatti è costituita soprattutto di tempo, può, anzi deve, dispiegarsi nel tempo proprio come il pensiero, e nella dimensione tempo si muove, come il pensiero, illudendosi di padroneggiarlo. E magari con più ragione, proprio in forza di una fisicità che sembra avere la funzione di riempire veramente quel contenitore vuoto che è per la nostra coscienza il tempo, perché vi immette materia, sia pure abbastanza impalpabile come il suono. Suono che per altro la musica ha in comune col mezzo fisico col quale si rende trasmissibile nella comunicazione verbale (la più 'naturale') il pensiero: le parole intese come suono.

72. Con Schopenhauer sull'arte, sull'artista, sulla volontà.

Cioè sull'arte, sull'artista e sul loro essere manifestazione di una forma peculiare della 'volontà di potenza'... tanto peculiare – secondo Schopenhauer – da potersi trasformare, nell'artista che sia veramente tale, in volontà 'pura'. La quale a sua volta – se l'artista è in grado di compiere la più delicata, la più equilibristica, delle operazioni, cioè connotare con un qualche aspetto della sua personale esperienza (specifica: la tecnica; generica: la sua umanità) la quasi totale uscita di sé da sé, proiettato in una dimensione molto vicina all'essere come tale (cioè, per noi, al nulla) – perde tutti i caratteri propri della volontà intesa come volontà di potenza (la tensione, la lotta, l'aggressione al tempo nel divenire) per assumere quelli della bellezza, concretizzata nell'opera bella. La volontà di potenza sarebbe allora pur sempre l'impulso originario che muove l'artista come ogni altro essere vivente quando vuole impadronirsi di qualcosa, ma l'artista è colui che sente di potere poi

esercitare una padronanza totale sulla cosa, un vero possesso, solo se è lui a produrla, e a produrla il più integralmente possibile, a farla in qualche modo proprio emergere dal nulla. A 'crearla'. Questa 'volontà di possesso' (come tale della stessa natura del movente originario che costringe ogni vivente a vivere, cioè ad autoaffermarsi attraverso l'assimilazione, identificazione/possesso, di ciò che è altro da sé), se l'artista procede coerentemente col suo proposito di giungere ad un possesso pieno, totale, pian piano si stempera proprio come volontà di potenza e si trasforma nella necessità di entrare in perfetta sintonia con l'altro da sé come modo per assimilarlo più efficacemente, per farlo diventare quasi un altro se stesso onde sentirlo veramente proprio, emanazione integrale della propria volontà... In realtà, così facendo, ci si può sì identificare con la cosa, con l'oggetto plasmato, ma lo si può fare al prezzo di allontanarsi sempre più da sé, di abbandonare progressivamente l'originario impulso alla autoaffermazione come individuo, diventando sempre meno 'soggetto' e sempre più 'oggetto', cioè sempre meno volontà di potenza (soggettività) e sempre più volontà pura (oggettività). Si è sempre all'interno di un autoinganno, non c'è dubbio, ma con connotati e con dinamiche in grado di far approdare ad esiti sorprendenti...

Perché a questo punto si gioca la partita il cui risultato è – o non è – la cosiddetta opera d'arte. In che senso? In che modo? Tutto dipende, come anticipato, dall'equilibrio che l'artista riesce a stabilire tra quel tanto, che pure è indispensabile rimanga, di individualità che è in grado di esprimere, e la attenuazione fin quasi ad annullarsi di tale individualità: se l'elemento personale, tecnico ed esistenziale, sarà presente più del dovuto, l'opera plasmata, quale che sia, non assurgerà ad alcuna universalità, perché risulterà sbilanciata, e quindi disarmonica, sordamente conflittuale, fruibile sul piano solo e sempre di un progetto di autoaffermazione voluto dalla volontà; se ad essere presente più del necessario sarà l'annullamento di sé, l'opera realizzata non avrà ugualmente alcun carattere di universalità, cioè non incrocerà alcuna sensibilità in cammino sulle stesse rotte, non troverà interlocutori reali, 'storici', non parlerà veramente a nessuno. Nell'un caso e nell'altro, disarmonia, sproporzione, il nulla della incomunicabilità o il nulla della banalità, cioè nessuna allusione, o richiamo, o sospetto, del nulla della 'cosa in sé'; l' 'altro da sé' è evocato inutilmente perché, o troppo identificato con sé, o troppo allontanato da sé, e resta solo il nulla dell'inutile. In definitiva, il brutto.

Se invece il dosaggio tra soggetto e oggetto sarà tale da farli convivere senza annullarli e senza annullarsi nella loro tensione uguale e contraria, ecco che il risultato potrà essere quell'armonia, quella pienezza, quella mancanza di conflitto che, pure apparenti, pure destinati a non durare, sono i connotati della bellezza. Apparenti, destinati a non durare, perché si tratterà pur sempre di una sospensione temporanea della volontà, o comunque si voglia chiamare la 'cosa in sé', momentaneamente annullata nella sua opera di condizionamento della coscienza perché fatta pervenire (in realtà solo evocata) a coscienza, in grado perciò di illuderci di essere di fronte, o all'essere nella sua pienezza, o al nulla nella sua purezza e non più a queste due facce della realtà sempre sfuggenti l'una nell'altra, sempre confuse l'una con l'altra.

Ora, che sia tutta un'illusione, un sogno, un miraggio, è evidente nella in fondo casuale circostanza che rende possibile l'opera d'arte, cioè un equilibrio tra un sé e un fuori di sé del tutto fortuito, che l'artista potrà anche perseguire con tutto se stesso, ma che troverà per puro caso, appunto, quando meno se lo aspetta... anche se non sta aspettando altro, convincendosi così di essere lui e nessun altro il 'creatore' dell'opera d'arte; un equilibrio che dovrà subito abbandonare per seguire il flusso del divenire, e che quindi è quanto di più aleatorio si possa sperimentare.

E' stato affermato che la bellezza salverà il mondo... Fatta salva la suggestiva metafora, questa affermazione reca con sé una sua verità solo se esprime un'esigenza, una speranza, non certo se si riferisce ad una reale esperienza di creazione artistica. Che, come la vita, è un pieno tra due vuoti.

73. Fisicità, armonia, comicità.

“(...) il nostro camminare si risolve in una successione di cadute evitate.” (Schopenhauer). Di fronte ad una simile lettura di uno dei più automatici, naturali (tali però da una certa fase dell'esistenza in poi, non a caso) movimenti del nostro corpo, non si sa se abbandonarsi ad un prepotente conato di riso o, viceversa, restare sconcertati nel prendere atto di una così traballante nostra presenza su questo pianeta. Tutte le forme di esaltazione della bellezza e armonia del corpo umano e animale – bellezza dinamica, come in questo caso – ne uscirebbero in ogni caso ridicolizzate, e si vorrebbe reagire con un moto di ripulsa per questo non richiesto realismo, molto vicino ad un cinismo di cui, come per ogni cinismo, non si vede né la necessità né l'utilità... come spesso accade quando la realtà fenomenica mostra, nei suoi aspetti particolari, la faccia della precarietà, o della vera e propria inconsistenza, dietro quella della necessità di cui invece si vorrebbe fare virtù.

Ma ci si può anche abbandonare ad un impulso dissacratorio, per cui si prova un piacere perverso nel demolire tutto quanto l'uomo, l'animale uomo, si è ingegnato di escogitare per rendere appetibile il mondo che si rappresenta, e prima di tutto se stesso, e alla tendenza a tutto esaltare della natura e delle sue manifestazioni si può sovrapporre la tendenza a tutto denigrare, trovando il tornaconto di quest'ultima in una presunta esperienza di autonomia di giudizio di cui ci si sente orgogliosi come per una conquista di libertà.

Poi, come quasi sempre, si cerca, se si vuole sopravvivere, di attestarsi su una via di mezzo tendente ad accettare la compresenza nella nostra esperienza dei contrari, tentando così di smussarne la conflittualità, di non venirne schiacciati, puntando, nelle forme più riuscite di saggezza, a mitigare le eccessive pretese dell'un contrario con il richiamo all'altro, e viceversa. E lo si può fare anche con un sorriso, che è pur sempre una prerogativa del genere umano, scalando magari anche le vette del sublime mai dimenticando però di portare con sé la memoria della bassa terra da cui si è partiti e a cui prima o poi si dovrà tornare (e una volta per restarci definitivamente). E un consiglio classico in questi casi è quello di immaginare i grandi personaggi che

utilizziamo per le nostre mitizzazioni in atteggiamenti che di solito riserviamo alla più gelosa intimità... che spesso è proprio quella contrassegnata da una fisicità di cui faremmo volentieri anche a meno.

Ecco, ma tutte queste possibilità (esaltazione, denigrazione, mediazione ironica) sono modi per rapportarci ad una fisicità che, nella sua essenza, non raggiungerà mai nella nostra coscienza quell'autonomia dalla stessa che ci sembra di doverle riconoscere proprio in quanto fisicità, cioè oggettività pura, a sé. Non riusciremo mai a fissarla, a bloccarla una volta per tutte, in un giudizio definitivo, sempre sbalottata com'è da una superficie all'altra dei nostri specchi riflettenti. Riflettenti e deformanti.

L'ammirazione per la corsa armoniosa di un atleta, per l'incedere ieratico di un ministro del culto o, non dissimile, di una indossatrice, per il balzo agile e potente di un felino, possono sempre essere visti come una copertura particolarmente suggestiva, cioè particolarmente ingannevole, dell'imbarazzo che provoca ogni accenno di incespicamento, di caduta: cancellare dalla mente quest'ultima scena, riderne divertiti, farne oggetto di moralità o sarcasmo, sono tutti espedienti per convivere con una fisicità che si impone e sfugge nello stesso tempo. Si impone ai sensi come rappresentazione, cioè non uscirà mai dalla nostra coscienza, ma proprio per questo rimbalzerà sempre da una parete all'altra della gabbia in cui è rinchiusa sfuggendo al giudizio definitivo...

Anche se, nel caso in questione, unire il giudizio estetico e il senso del comico può davvero farci assaporare per un po' il gusto tutto particolare della liberazione.

74. Adulti, fanciulli...

“E lavorano (gli uomini, ndr.), lavorano sempre, con gravità e con aria di importanza, come fanciulli assorti nel gioco.” (Schopenhauer)

Conviene, ha sicuramente una sua utilità, gettare ogni tanto uno sguardo di questo genere sulla società umana.

Perché è una umanità ben paradossale quella che così si mostra. Ognuno dei suoi componenti ritiene col proprio darsi da fare, quale che sia, di confermare e rafforzare la propria identità, e sempre questo intende anche quando imposta tutta la sua attività in funzione della conferma e del rafforzamento del gruppo (ampio o ristretto che sia, fosse pure l'umanità intera) cui ritiene di appartenere, nel quale si riconosce, e nel quale intende realizzarsi come individuo... Se solo invece si desse il tempo di vedersi, anche per pochi istanti, da fuori, vedrebbe in realtà all'opera una sorta di umanità-formicaio in perpetuo e frenetico movimento e come mossa da fili invisibili ai quali sono appesi uomini-marionetta. E come ogni marionetta deve proprio la sua irresistibile comicità all'esibirsi ribadendo con ogni suo atto la propria inconfondibile, irrinunciabile, identità, la propria prorompente, inarrestabile personalità, la propria sussiegosa dignità... così l'uomo.

E se davvero ognuno riuscisse a vedersi come 'fanciullo assorto nel gioco', potrebbe

salutarmente recuperare l'autentico stato d'animo del fanciullo che gioca: che è di sicuro pienamente assorto nel gioco, e vi dispiega tutta la serietà e gravità possibili, ma che nello stesso tempo sembra davvero consapevole di stare solo mimando un'attività seria, di stare fingendo di fare una cosa seria, tanto è vero che può smettere di colpo e con totale noncuranza di giocare o, sempre con totale noncuranza, passare ad altro gioco... e tanto è vero che se l'adulto finge a sua volta di prenderlo davvero sul serio, e finge di chiedergli seriamente conto di ciò che sta facendo, lui si schermisce e chiede di non essere troppo sbeffeggiato. E, nel suo intimo, non certo per celia.

E chiede di non essere troppo osservato perché questo lo obbligherebbe a vedersi come lui vedrebbe se stesso, e a vergognarsene. Pertanto, paradossalmente, è molto più consapevole il fanciullo di stare facendo qualcosa di poco importante (di giocare, appunto) di quanto non lo sarà l'adulto che, proprio come adulto, si costringe a credere fino in fondo in ciò che fa, a credere che l'età dei giochi è già finita... e per questo può essere molto più comico, molto più simile alla marionetta. Lui, l'uomo fatto, l'uomo maturo, non si vergogna più, o meglio, si vergogna di vergognarsi, perché, qualunque cosa faccia, lo fa in quanto lo impone la vita. Ai cui fili è appeso, appunto.

Cosa dovrebbe fare, allora, prendere la vita come un gioco, come quando – se le circostanze glielo hanno permesso – era fanciullo? Come quando era fanciullo, no, anche perché – circolo vizioso – proprio da fanciullo era il modello adulto che si sforzava di imitare, sentendosi in colpa per non riuscire a prenderlo sul serio, ma gli tornerebbe di giovamento recuperare quel tanto di vergogna dovuta alla consapevolezza di stare recitando una parte presa troppo sul serio, e quindi, per non provare questa vergogna, prendersi un po' meno sul serio: recuperare questo stato d'animo che fu dell'infanzia gli consentirebbe di essere adulto in senso più pieno. Di scorgere quei fili che lo costringono a darsi da fare e a porre in questa consapevolezza la sua vera dignità invece di porla nella favola dell'uomo 'artefice del proprio destino'. L'unica favola che gli è dato di interpretare, d'accordo, ma pur sempre favola.

75. 'Ammazzare il tempo'.

Si sa cosa si intende con questa espressione ('sfuggire alla noia'), ma viene da riflettere sul perché di una metafora tanto truce nella forma quanto intrigante proprio come similitudine, come scelta di analogia. E' una metafora, d'accordo, una figura retorica, e come tale va presa, ma perché proprio 'ammazzarlo', il tempo?

E' evidente che ci si trova di fronte ad una reazione dovuta alla sua sofferenza... ma cosa significa 'soffrire' il tempo? Non si tratta di quello stesso tempo che poi invece si raccomanda di 'non perdere'? Allora, ancora una volta, di fronte all'enigma del tempo, non si può che rimandare a quella dimensione che già pensatori del passato definivano *extensio animae*, traducibile, per comodità e forzandone il significato,

anche con 'stato d'animo'. Lo si vorrebbe 'ammazzare', il tempo, perché non passa mai ('diviene' sempre più lentamente del necessario quando si tratta di vedere soddisfatte certe nostre esigenze) o perché è troppo breve (il tempo della nostra esistenza)? In realtà è la stessa situazione che si presenta con facce diverse, ma con un dato inequivoco in comune: noi, il tempo, lo soffriamo perché non lo padroneggiamo. Perché ne dipendiamo integralmente. E così lo vorremmo eliminare...

Ma cosa comporterebbe eliminare il tempo, o meglio, ipotizzarne, rappresentarcene, l'eliminazione? A costruire questo scenario si sono cimentati tanti pensatori (in senso lato: oltre che filosofi, scrittori in genere, scienziati di varie scienze; gli artisti, dal canto loro, hanno immaginato di 'viverlo'), provocati da una delle seduzioni più profonde, in quanto più oscure, che si offrono alla coscienza provando a rincorrerla, a rimestarla nei suoi archetipi, là dove 'spirito e materia' si confondono, dove fanno tutt'uno. Poter manipolare questo involucro in cui sono racchiuse le nostre esistenze e provare ad immaginare la sua lacerazione è un po' come provare a nascere di nuovo, di nuovo recidere il cordone ombelicale e mettersi a vivere di vita propria... ma potrebbe anche essere la suggestione contraria: ammazzare il tempo, eliminarlo, lacerarne l'involucro, potrebbe voler dire eliminare tutti i vincoli del divenire, cioè dell'esistere, e poter ritornare in una dimensione pre-natale di totale dipendenza, cioè di totale indipendenza dal bisogno. Fuori del tempo si sarebbe nel nulla, ma il nulla, per noi, per la nostra coscienza, non sarà mai il puro nulla, bensì un luogo in cui ci saremmo pur sempre noi a interrompere un vuoto nel quale possiamo immaginarci di volteggiare liberi. E la nostra rappresentazione del mondo ci obbligherebbe pur sempre ad applicare le categorie della rappresentazione, quali che siano, anche se intraprendessimo il viaggio – che non può che essere tutto interno alla coscienza, tutto mentale – per allontanarcene, per non tener conto di questa rappresentazione...

E allora 'ammazzare il tempo' non sarebbe una semplice metafora, ma il modo, tutto umano, di rapportarsi con i nostri mezzi all'eternità, cioè al nulla d'esperienza. Del resto, proprio le metafore sono una via di mezzo tra il riferimento all'esperienza e il tentativo di non tenerne conto come tale: stravolgendone i contenuti, ma inserendoli pur sempre in un rapporto causale.

76. Ancora (e sempre) sul pensare il pensiero.

Pensare al (il) pensiero, non potrebbe essere un modo per 'pensare veramente'? Nel senso che solo avendo come oggetto il pensiero noi non pensiamo come atto riflesso di un'esigenza che comunque preesiste al pensiero, lo condiziona, lo indirizza, gli impone un fine, anche qualora si trattasse di un'esigenza puramente conoscitiva. Anzi, l'esigenza conoscitiva (quale che sia: dal voler conoscere il nostro destino ultimo alla necessità di apprendere il funzionamento del più elementare meccanismo) è l'esigenza che più di tutte ci obbliga ad un esercizio, il pensare, che nell'occasione mostra quanto sia fisiologico, funzionale, strumentale, quanto poco si discosti dalla natura di tutte le altre funzioni che presiedono alla nostra esistenza fisica... mentre

pensare alla facoltà di pensare – cosa significa per noi, cosa fa di noi il pensare, avendo cioè non tanto, dietro di sé, un'esigenza conoscitiva circa i modi di procedere del pensiero quanto un dispiegarsi del pensiero su se stesso – potrebbe significare non asservirlo a qualcosa di altro da sé. Del resto già Aristotele (e poi tutta la scolastica), volendo prefigurare, da un lato la perfezione divina, dall'altro la realizzazione ad un livello assoluto della essenza razionale dell'uomo, ha parlato di pensiero di pensiero.

Naturalmente viene facile obiettare che non si vede come si possa escludere, anche in questo caso, l'affacciarsi di un'esigenza conoscitiva, e che anche il 'pensiero di pensiero' è pur sempre il pensiero di qualcosa che viene assunto dal pensiero come altro da sé, come, appunto, oggetto di conoscenza per ottenere la quale 'ci si serve' del pensiero... è però un fatto che si tratta di un'esigenza sui generis, nel senso che serve solo a se stessa, si esaurisce in se stessa (cioè sembra proprio non servire a niente), e inoltre che si tratta di un 'altro da sé' perfettamente speculare, quindi 'altro' solo perché riflesso di sé. Si può continuare ad obiettare (ma è la stessa obiezione formulata da un altro punto di vista) che non si vede come si possa articolare un 'pensare il pensiero' se non, o attraverso gli schemi, quali che siano, che presiedono ad ogni elaborazione di pensiero, o votandosi ad una fissità assolutamente paralizzante, nel qual caso ci sarebbe da registrare solo la sua totale inconsistenza...

Ma forse il pensare il pensiero può essere inteso come il 'pensare veramente' in un altro senso, nel senso cioè che evidenzerebbe come i contenuti della nostra mente, nella loro essenza, non siano altro che il prodotto di un insuperabile circolo vizioso, cioè di un dare vita a rappresentazioni che esauriscono tutta la loro consistenza nel pensiero stesso, e che, quando se ne ricerchi l'origine vera, solo portando il pensiero sulla propria strada li pensiamo veramente, li pensiamo per quello che sono. In questo caso il pensare il pensiero non dovrebbe soddisfare ad alcuna esigenza conoscitiva, ma darci la misura del valore del nostro conoscere.

Ultima possibile obiezione: pensare il pensiero è istituire un gioco di specchi e poi rimanerne prigionieri, ingabbiati in un labirinto che abbiamo costruito privo di ogni via di uscita, mentre pensare come risposta ad una esigenza, conoscitiva o di altra natura, compreso il pensare il pensiero stesso, ci salverebbe da questo rischio.

Possibile risposta, attraverso una nuova domanda: perché allora, dopo ogni percorso conoscitivo, iniziato espressamente per conoscere, quanto più avanti su di esso ci si spinge, tanto più ci si trova con sempre le stesse domande prive di risposta? E pensare al (il) pensiero, non è rilanciare di nuovo queste domande rendendole ogni volta essenziali (confermando certamente la natura tautologica del pensiero, ma, così facendo, evitandoci illusori punti d'arrivo conoscitivi), e non è possibilità di utilizzare invece le conoscenze di cui comunque abbiamo necessità molto più efficacemente, soprattutto in modo non distruttivo, per quello che veramente sono?

Forse, ritornare su se stessi, è il solo modo per non sconfinare nel nulla, per resistere alla forza centrifuga provocata dal nulla, per restare ancorati all'essere. Per pensarlo veramente. Per pensare veramente.

77. Ancora sulla ‘pars destruens’ e sulla ‘pars costruens’ nei sistemi filosofici.

Come si può andare un po' più in là della constatazione storica che, almeno nella filosofia occidentale, l'elemento trainante del suo procedere è costituito dalla pars destruens (dall'atteggiamento critico) e dalla conseguente considerazione (critica della critica) che distruggere è più facile che costruire? Come si può, in altre parole, farne una lettura non solo descrittiva (critica della critica compresa) e chiedersi proprio perché 'distruggere è più facile che costruire', verificare se è proprio così evidente come sembra. Cosa potrebbe significare al di là di ciò che sembra.

Il primo argomento che viene in mente a sostegno di questa affermazione – e che la fa apparire così ovvia – è che, per distruggere, non occorre alcuno sforzo di elaborazione, alcun progetto impegnativo a cui in un certo senso sacrificarsi, e basta mettersi a smontare l'esistente, mentre per costruire bisogna appunto far ricorso a questo sforzo: di immaginazione, di concentrazione, di messa in discussione di se stessi...

E però già qui, nell'uso dei termini necessari per sostenere questa tesi, si nota una possibile incongruenza: si definisce 'più facile' ciò che si giudica sbagliato e 'più difficile' ciò che si reputa giusto. Niente di sorprendente, si dirà, anzi, da sempre si ritiene che la virtù comporti sacrificio e il vizio cedimento alla facile lusinga... ma non è a sua volta sorprendente che proprio ciò accada?

Il primo ad accorgersene e a denunciare l'incongruenza pare sia stato Socrate, che per questo fu accusato di intellettualismo etico. Forse Socrate non riusciva a capacitarsi di come l'uomo designi come 'buono' ciò che gli costa fatica e come 'cattivo' ciò che gli viene facile perseguire, e reputò tutto questo il frutto più che altro di una confusione linguistico/concettuale: se una cosa la reputo veramente buona, non posso che volerla con tutto me stesso, e l'eventuale fatica per conseguirla viene ampiamente ripagata, per cui non può che essere 'facile' almeno volerla; se così non è, è perché evidentemente chiamo buono ciò che non lo è; e viceversa, se una cosa la reputo veramente cattiva, devo in un certo senso fare violenza a me stesso per volerla, e quindi mi risulta difficile volerla...

Per tornare al quesito iniziale: è davvero più facile distruggere che costruire? Lo si può anche accettare, ma allora occorre anche accettarne una conseguenza, facilmente condivisibile in quanto esperienza comune, ma contraddittoria anch'essa nell'adozione dei termini/concetti cui si ricorre per formularla, e che è questa: è più facile soffrire che essere felici! Che è un bel paradosso: non sarebbe più rispondente alla condizione umana, più coerente con i suoi caratteri, associare 'facile' con 'felicità' e 'difficile' con 'sofferenza'?

In realtà ci si trova di fronte all'ennesimo circolo vizioso, a cui, in questo caso, la lingua si presta particolarmente: la felicità, quando c'è, è facile da vivere, al contrario della sofferenza, difficile da vivere... ma l'esperienza vera consiste nell'hic et nunc, nel momento in cui la si vive, o nella memoria? Domanda mal posta, basata su una falsa distinzione/contrapposizione, perché non esiste presente senza memoria e

memoria che non ‘accada’ nel presente: da qui il circolo vizioso costituito dal mordersi la coda, dal continuo rincorrersi, di ‘facile’ e ‘difficile’, dalla loro compresenza proprio quando si cerca di distinguerli, di staccare l’uno dall’altro per poterli attribuire in modo netto ad una qualche situazione. Per paradossale e istintivamente rifiutato che sia dalla nostra esigenza di conoscenza come distinzione, ‘facile’ e ‘difficile’ sono sempre applicabili indifferentemente alla stessa situazione, sono sempre intercambiabili proprio come giudizio anche minimamente diacronico. E, quando si parla di giudizio (di ‘riflessione su’), non ne esistono altri.

Ma si può analizzare l’affermazione anche da un altro punto di vista, sia pure con gli stessi risultati. E’ più facile distruggere perché si ha a che fare con ciò che già c’è, non c’è bisogno di faticare per ‘crearlo’; costruire invece comporta dare corpo a ciò che non c’è... per cui distruggere è come passare dall’essere al non essere, cioè assecondare una tendenza che sembra ‘naturale’ per tutto ciò che è oggetto della nostra esperienza, mentre costruire significa in qualche modo passare dal non essere all’essere, cioè per noi, per la nostra esperienza, andare controcorrente rispetto a questa tendenza. Mentre nel primo caso forse si sconta, si paga, la fatica che l’essere ha dovuto sostenere per essere, ma ciò si può risolvere per noi in un moto di rabbia che ha in sé anche qualcosa di liberatorio perché anticipa l’inevitabile... nel secondo caso questa fatica è ancora tutta da sostenere, e, all’ansia per questa responsabilità verso il futuro, si aggiunge la prefigurazione della precarietà, della inutilità, del costruire. Se, in altre parole, si pone tutto sul piano della fatica di vivere determinata dalla precarietà dell’essere come precarietà della nostra esistenza, distruggere, nell’immediato, può essere liberatorio (facile), costruire, nell’immediato, faticoso (difficile)...

In realtà è solo una questione di tempi, di tempo. Di memoria. In realtà, ancora una volta, facile e difficile non fanno altro che scambiarsi di posto senza soluzione di continuità, rimbalzare dall’una all’altra situazione senza poterle veramente caratterizzare in un senso o nell’altro. Distruggere e costruire, per la nostra esperienza, per la coscienza che ne abbiamo, saranno sempre ugualmente contraddittori, e anche se possono di volta in volta produrre effetti dolorosi o gratificanti, nella gabbia del divenire gli uni rincorreranno sempre gli altri, non potranno mai ‘dimenticarsi’.

E per tornare ai sistemi filosofici, è sulla base di queste considerazioni che, certamente si può parlare di complementarità insopprimibile tra *pars destruens* e *pars costruens*, di dialettica (e quindi metterle sullo stesso piano di necessità), ma tutto ciò si presenta anche – qualora si volesse proprio per questo trarne vantaggi conoscitivi e liberatori (liberatori in quanto conoscitivi) – come una inconcludente fatica di Sisifo. Per cui, sarà anche la *pars destruens* quella trainante, ma se si vuole vedere in questo un primato dialettico della critica, si perde per strada il compagno che essa traina sempre con sé, e gli approdi cui sembra accostarsi in questo modo saranno sempre illusori.

78. Sulla bio-etica.

Se la ricerca scientifica può permettere di pervenire (e lo può, e prima o poi lo farà più di quanto già non lo faccia, se nel frattempo non avrà preferito imboccare la scorciatoia per l'autodistruzione) a manipolare la materia di cui siamo costituiti in modo tale da sconvolgere i meccanismi bio-chimici che fanno tutt'uno con la nostra vita, e quindi anche con la vita della coscienza, non si modificherà così anche il pensiero, il significato che ora si cerca di dare al pensare? E 'fare filosofia' – già di per sé di difficile, controversa definizione – non si riprospetterà in tutt'altra maniera?

Una risposta sufficientemente meditata può formularsi in questi termini: basta prendere in considerazione la cosiddetta evoluzione biologica e ci si renderà conto di come questi mutamenti siano già avvenuti e avvengano continuamente, modificandolo, nel nostro organismo, ma la necessità di ricorrere al pensiero per chiedergli cosa dobbiamo pensare di noi e del mondo è rimasta intatta nella sua urgenza. In altre parole: che questi mutamenti genetici avvengano come conseguenza di un intervento esplicito e diretto dell'uomo e non invece rispettando, come suol dirsi, tempi naturali, comporta, di per sé, solo una eventuale modifica nella successione temporale dei mutamenti, ma la coscienza manterrà inalterata la sua funzione di testimone-interprete di tali trasformazioni e, in quanto interprete, richiederà sempre, in ogni caso, quale capacità di influire sul destino ultimo dell'uomo essi avranno. A lei sarà comunque demandato il giudizio, quale che sarà il contesto in cui prenderà forma il giudizio. Come, per altro, è sempre stato...

In realtà la questione è tutt'altro che semplice (e la stessa bio-etica brancola alla ricerca di un fondamento che si sfalda tanto più quanto più si cerca di consolidarlo). Perché?

Perché, ancora una volta, a imbrogliare le carte, c'è la incongruenza connaturata all'esperienza del divenire, del 'tempo per noi', che fa tutt'uno con la coscienza, che non ne potrà mai prescindere. E allora, così come non possiamo sapere quando e come si è formata una coscienza (dovremmo andare fuori dal tempo, cioè fuori da ciò che definisce la nostra esistenza), non potremo mai sapere né fino a quando esisterà, né come esisterà. Essa ci (e si) garantisce una sorta di immortalità che però, paradosso dei paradossi, è tale solo nel presente, nel presente della nostra esistenza. Niente e nessuno ci potrà mai dire se le esigenze che le sono proprie ora, sono state le stesse in un passato più o meno remoto e saranno le stesse in un futuro più o meno remoto. D'altra parte queste (quelle che abbiamo mentre viviamo), non altre, sono le sue, le nostre, esigenze. Noi, e solo noi mentre viviamo, possiamo dire che l'uomo si chiederà sempre cos'era prima e cosa sarà dopo l'intervallo della sua esistenza, per condizionabile, modificabile, che questa esistenza sia, perché la stessa consapevolezza della nostra morte cozza con l'esigenza di evitarla, o comunque di allontanarla sempre più nel tempo. Questo ha portato, per es. Kant, a postulare l'immortalità dell'anima (per non tener conto di quanto sostengono, sia pure in vario modo, le religioni, o di quanto hanno perseguito e perseguono i ricorrenti 'umanesimi'), ma questo 'postulare', se da un lato non soddisfa, se non molto parzialmente, la coscienza, nello stesso tempo lascia campo libero ad ogni sua

scorribanda nel futuro.

Per tornare alla bio-etica: chi può in assoluto affermare che un organismo modificato da un intervento dell'uomo (che a ben vedere – nella misura in cui si ritiene l'uomo, a tutti gli effetti e in tutte le sue componenti, un evento naturale – rispetterebbe comunque tempi naturali) renderà migliore o peggiore la sua esistenza? E' qui che gioca un ruolo decisivo la seduzione della scienza, in questo caso della biologia... Si tratta di vedere come è possibile lasciarsene sedurre (come fruire del suo 'canto di sirena') in modo non autodistruttivo.

Probabilmente è possibile nel solo modo che ha permesso all'umanità fino ad ora di superare tanti momenti critici dovuti ai suoi deliri di onnipotenza (esercitati per delega divina o senza delega che fossero): puntando sulla conoscenza-ignoranza, sulla consapevolezza dell'ignoranza, che fa tutt'uno con un'esistenza, la nostra, che non può che essere un esistere nel presente consapevole, in una consapevolezza che ci lega, ci costringe, proprio come consapevolezza, al presente. L'uomo, sapendo di morire – a diversità, per quanto se ne sa, dell'animale, che non ne avrebbe coscienza e quindi non si porrebbe il problema di un possibile futuro che gli potrebbe far trascendere il suo hic et nunc – non può sfuggire al presente, all'esigenza di 'mantenerlo' il più possibile. Ora, la scienza può certamente migliorare il presente, e lo ha già fatto e può continuare a farlo, ma rischia l'autodistruzione quando si pone l'obiettivo di ipotecare il futuro come risposta all'esigenza dell'uomo di sfuggire al presente nell'illusione/speranza di mantenerlo. Per cui non dovrebbe tanto essere il timore di 'sovvertire l'ordine naturale delle cose' a fare da fondamento alla bio-etica (per la nostra esperienza del tempo come divenire, questa 'sovversione' avviene ad ogni istante), quanto la consapevolezza che è il presente, solo il presente in funzione del presente, la dimensione che è concessa all'uomo per operare e intervenire su di sé e sul mondo, ma un presente che non può 'sforare'.

E forse è proprio questo (questo sforzo per non trascendere ciò che per altro è intrascendibile se non come illusione/speranza) il solo vero modo per lasciare un'eredità spendibile liberamente dagli eredi. Agire 'per il bene dei nostri figli' (quelli che non conosceremo mai, non quelli che vivono con noi condividendo con noi il presente), oltre che essere un dono non richiesto, è solo un modo sbagliato e pericoloso, intanto proprio per noi (e quindi anche per quelli che saranno i nostri eredi quando noi non ci saremo più), di affrontare il nulla che avvolge la nostra esistenza: è solo un cercare di esorcizzare questo nulla proiettando noi stessi in un futuro che non conosceremo mai. E' il presente, solo il presente che, essendo la nostra 'eternità', ci dovrebbe imporre di viverlo nel modo migliore possibile, cosa possibile solo non pretendendo di ipotecare ciò che non ci appartiene, cioè un passato e un futuro che sono e saranno per noi solo il presente. E i miglioramenti che nel presente possiamo godere saranno veramente tali, non cioè neutralizzati dall'ansia proporzionalmente crescente per il futuro provocata da quella stessa scienza che li ha resi possibili, solo se li sottoporremo ad una ridefinizione continua della loro funzione. Solo se ci permetteranno di ripartire sempre nuovamente dall'inizio per costruire sempre di nuovo il nostro presente.

79. Del circolo vizioso come autoreferenzialità. Dal circolo vizioso alla autoreferenzialità.

L'atto del concatenare parole che usiamo per rappresentarci il mondo, è il riflesso dell'incidenza del mondo su di noi, oppure una capacità costruttiva, una facoltà autonoma della nostra mente che poi utilizziamo come lente attraverso la quale guardare il mondo?

In realtà le due ipotesi non sono in contrapposizione, solo che si consideri come tra noi e il mondo non c'è alcuna sostanziale alterità (quell'alterità secondo cui l'uno – noi, il soggetto – rifletterebbe l'altro – il mondo, l'oggetto – o viceversa, come si trattasse di due diverse realtà poste l'una di fronte all'altra e, appunto, riflettentesi), e si consideri pertanto che noi e il mondo siamo la stessa cosa, siamo – per parafrasare Spinoza – 'modi della stessa sostanza': per cui il mondo attraverso noi riflette se stesso e noi, attraverso noi stessi, riflettiamo il mondo. In questo caso il pensare, è sì una rappresentazione del mondo i cui momenti costitutivi sono scanditi dal mondo, da quel mondo che si compone anche della nostra mente, ma nello stesso tempo la nostra mente, rappresentandosi il mondo, rappresenta se stessa, riflette se stessa, manifesta il suo essere mondo come funzione nel mondo, come il suo modo di essere mondo. E l'illusione che ciò che avviene all'interno della nostra mente abbia una sua autonomia rispetto al mondo, così come l'illusione che la realtà esterna a noi, il mondo, abbia una sua autonomia rispetto a noi, tale da legittimare la convinzione che ogni rapporto tra queste realtà autonome non possa avvenire che in termini di causa-effetto... sarebbe, è, appunto, un'illusione.

Come un'illusione, di conseguenza, sarebbe, è, ritenere che la nostra rappresentazione del mondo abbia una qualche possibilità di coglierlo come oggettività, dal di fuori. Da qui il circolo vizioso cui è costretta la vita della nostra coscienza.

Ecco, ma è possibile liberarsi da questa illusione? E' in altre parole possibile rappresentarci un mondo di cui saremmo contemporaneamente causa ed effetto senza separare la causa dall'effetto? Significherebbe ancora pensare? Come immaginare un pensiero che, come pensiero, si articola al di fuori di una qualche alterità tra sé e il mondo? Non sembra proprio possibile...

Ma allora che credito dovremmo dare ad un pensiero che usiamo per interpretare il mondo, ma che in realtà non sarebbe altro che il mondo stesso in una sua manifestazione? Si può andare oltre questa pura e semplice constatazione dei suoi limiti?

C'è una risposta – che è una risposta di fatto, motivata o meno che sia, consapevole o meno che sia – e che è la risposta data dall'autoreferenzialità. Ed è questa: non si può dare alcun credito al pensiero come strumento per interpretare il mondo, come strumento di conoscenza 'oggettiva' del mondo (cosa è possibile registrare da questo punto di vista se non una sequela di sostanziali fallimenti?), per cui tanto vale – dal

momento che da quest'altro punto di vista invece si presta molto bene – usare il pensiero come strumento per affermarsi nel, e sul, mondo, riversare tutto il credito su questo aspetto in una sorta di rivincita nei confronti della sua dispettosa impermeabilità. Ecco allora che, essendo ritenuto questo l'unico modo produttivo di usare il pensiero, ed essendo la nostra esigenza di conoscenza delegata necessariamente al pensiero, questo uso del pensiero finisce per essere ritenuto l'unico modo possibile di conoscenza. E così si celebra il trionfo della autoreferenzialità, appunto, cioè dell'uso strumentale della ragione: la ragione si pone un obiettivo dettato da una qualche esigenza... non si chiede né il perché né la natura di questa esigenza (tanto, non lo sapremo mai), ma si studia di soddisfarla e basta... decide (chi altro potrebbe decidere per lei?) come e quando essa è soddisfatta... e così il soddisfacimento (ritenuto tale) della esigenza è nello stesso tempo la prova che si è agito nel modo giusto e la conoscenza vera della natura dell'esigenza. Il circolo vizioso diventa un circolo virtuoso.

Ora, quando questa autoreferenzialità è consapevole di essere tale, può anche riservarsi margini di dubbio sufficienti per non spingersi nel vuoto totale scambiandolo per la realtà e nello stesso tempo ricavare qualche reale vantaggio da questo uso puramente strumentale della ragione, da questa aggressione all'altro da sé (che invece comprende anche il sé) che non superi troppo i limiti della interazione (per esempio sfruttando e nello stesso tempo rispettando l'ambiente naturale)... Il vero pericolo insorge quando, non consapevole della propria natura, l'autoreferenzialità non avverte in alcun modo di essere tale, e si sente in dovere, per così dire, di non lasciare alcuno spazio all'ignoranza, convinta che essa sia solo mancanza di fiducia nei poteri della ragione. E' a questo punto che il cerchio si chiude, che il serpente si morde la coda, e rischia di arrivare a mordersi anche la testa, cioè di autoeliminarli: la fame, l'esigenza, di sapere, che si ritiene di non poter certo saziare col dubbio (il quale invece ne potrebbe almeno allentare i morsi), scatena l'impazienza, fa rompere gli argini, e fa divorare gli stessi strumenti approntati per fronteggiarla. Fuor di metafora (o per usarne un'altra più 'scoperta'): il pensiero come ragione ci offrirà sempre una realtà sfuggente, di cui, ogni volta che ci illudiamo di averla afferrata, ci lascerà in mano solo pochi indecifrabili brandelli... ma questo può portare a ritenere, in modo del tutto ineccepibile, che però esso è comunque servito per afferrare qualcosa, che comunque è l'unico strumento di cui disponiamo per rapportarci alla realtà senza esserne schiacciati... ma poi l'impazienza fa ritenere che questo strumento sia stato usato male (qui c'è ancora molto di vero) perché non se ne sono sfruttate tutte le potenzialità (qui il discorso si fa pericoloso)... e se ne trae la conseguenza – del tutto paradossalmente, del tutto irrazionalmente, riproducendo alla perfezione quel circolo vizioso nel quale non si voleva restare invischiati – che il pensiero mostra dei limiti come strumento perché si sono 'scoperti' i limiti dello strumento! Il soggetto si rende conto di essere anche oggetto, ma per timore di confondersi con esso, di perdere in esso la propria identità, si sforza di comportarsi come soggetto puro consapevole.

In definitiva il pensiero, scoprendo di non poter fare diversamente dal produrre circoli viziosi, e soffrendo per questo, vivendone dolorosamente la contraddizione, piuttosto

che accettare di essere causa ed effetto contemporaneamente, adotta il circolo vizioso come arma per affermarsi comunque, soprattutto a dispetto di se stesso.

Moltiplicando così le proprie sofferenze.

80. Scienza e filosofia.

Cosa unisce e cosa divide scienza e filosofia? E perché affrontare una simile questione? Se non altro perché i continui rimandi, ora in forma di rinforzo reciproco, ora di insanabile contrapposizione, dell'una all'altra – per tanti aspetti scontati trattandosi di due forme di sapere che aspirano entrambe ad una conoscenza 'autonoma' – hanno dato vita proprio per questo ad un circolo vizioso talmente difficile, se non da sciogliere (cosa impossibile), almeno da mettere a fuoco in modo da averne coscienza, da richiedere continuamente uno sforzo di ridefinizione dei rispettivi presupposti, e quindi dei rispettivi ambiti di ricerca.

Sforzo di ridefinizione reso indispensabile quanto meno a partire dalla nascita della scienza moderna, quella definita come 'galileiana', là dove gli obiettivi di scienza e filosofia, proprio mentre sembrano differenziarsi però integrandosi, iniziano anche a sovrapporsi, a proporsi come alternativi gli uni agli altri. Cos'era accaduto?

'Filosofo' dovrebbe essere l'uomo che, in quanto essere pensante, considera la ragione non tanto e non solo uno strumento di cui si avvale per risolvere problemi connessi alla sua presenza nel mondo, provocati dal suo rapporto col mondo, ma lo strumento usato per indagare lo scopo, il fine, del mondo e di questa sua presenza nel mondo prima ancora del suo modo d'essere e di esserci. In altre parole, l'esigenza che muove il filosofo – secondo tutta una tradizione – dovrebbe essere l'esigenza di conoscere il perché c'è ciò che c'è e accade ciò che accade (la loro causa prima), più che l'esigenza di conoscere il come (il modo) di ciò che è e accade. Ora, se è vero che la scienza moderna nasce puntando sul 'come', non solo non rinuncia per questo al 'perché', ma anzi, proprio nell'occasione della sua istituzione, ritiene che la conoscenza del 'come' permetta di mostrare e dimostrare nell'unico modo possibile il 'perché'... e così si è cominciato a disquisire se ciò sta a rappresentare il legame inscindibile e reciprocamente stimolante tra scienza e filosofia, o se invece ne sta ad indicare, nonostante tutte le istanze di mediazione, l'insanabile contrapposizione in quanto ci sarebbe un tentativo di reciproca invasione di campo. Da cui la questione ancora aperta: possono, le ragioni della filosofia (la ragione filosofica), essere in grado di dare anche le indicazioni per descrivere il mondo (il come del mondo) e per risolvere i problemi – sulla base di questa descrizione – dei nostri rapporti con esso, oppure l'esigenza conoscitiva radicale (cioè l'esigenza conoscitiva fondante tutte le esigenze di conoscenza) propria della filosofia, in quanto destinata a rimanere pura esigenza, si preclude per questo ogni reale contributo ad una descrizione del mondo?

Ci fu, e c'è, la risposta della mediazione, che è questa: è difficilmente pensabile potersi muovere in direzione di una descrizione senza che si sia spinti da motivazioni che comunque hanno a che fare con l'esigenza conoscitiva radicale e che quindi

influenzeranno sempre la descrizione, per cui non si darà mai un 'come' veramente in grado di prescindere di fatto dall'esigenza del 'perché'. E ciò che accadde all'inizio con Galileo (il 'come', ma come verifica di un 'perché'), anche se non in modo così linearmente esplicito, così ingenuamente esplicito, è destinato a ripetersi, a dimostrazione che, scienza e/o filosofia, sempre prodotto dell'uomo che pensa sono e saranno...

Ma è stato anche risposto che la comune matrice (la conoscenza come esigenza imprescindibile) non impedisce in alcun modo, anzi lo impone, uno sviluppo storico in due direzioni opposte – come appunto in gran parte è avvenuto – fino a trasformare in senso costitutivo questa opposizione. In altre parole, l'evoluzione del pensiero ha di fatto sancito una diversificazione/contrapposizione tale tra scienza e filosofia che solo accademicamente può essere ricomposta, creando per altro in questo caso solo perniciose confusioni.

Da che parte sta allora la verità, qualora non ci si volesse accontentare del riconoscimento, più o meno scontato, che entrambe le posizioni propongono porzioni significative di verità, ora facendo riferimento a ciò che verosimilmente potrebbe essere e in parte è stato, ora a ciò che ha costituito e costituisce una tendenza in gran parte vincente di segno opposto... qualora si volesse, in altre parole, provare a rispondere secondo le esigenze proprie della filosofia?

Non sembra esserci alternativa: tutto sembra ricondurre all'autentico tema (problema) filosofico che sottintende anche questo, cioè alla identificazione del circolo vizioso non più riducibile col quale confrontarsi. Circolo vizioso che si evidenzia proprio recuperando e leggendo da questo angolo visuale la stessa vicenda storica, là dove è accaduto che si è cominciato a discutere del 'come' e del 'perché' ritenendo di dover stabilire, o una priorità dell'uno sull'altro, o una interdipendenza. In realtà, né priorità né interdipendenza, né contrapposizione né mediazione, mentre invece ne risultò un continuo trasformarsi del 'come' in 'perché' e viceversa in uno scambio tra causa ed effetto la cui interruzione 'd'autorità' è impossibile, mentre è possibile, o quanto meno doveroso, tentare di inserirsi nel circolo vizioso evidenziandone gli aspetti già presenti, si diceva, al momento del delinarsi della 'rivoluzione' galileiana. Cos'altro è una scienza, quella sperimentale, che privilegia la ragione strumentale, certamente per l'efficacia operativa che ciò consente, ma allo stesso tempo ritenendo – con lo stesso Galileo e con Newton, sia pure in forme diverse – di 'dimostrare' in questo modo un ordine esistente nell'universo, del tutto indimostrabile, ma sempre ritenuto in grado di orientare, in quanto orizzonte obbligato, ogni operazione scientifica successiva? Cos'altro sono questi rimandi continui tra verifica e necessità di legittimare la verifica comunque, anche qualora – come fa il pragmatismo oggi dominante – si ritengano i risultati i soli probanti della validità dei presupposti e dei procedimenti (circolo vizioso nel circolo vizioso, perché i risultati sono a loro volta passibili di interpretazione, cioè di valutazione secondo determinati criteri), se non lo sbattere contro il muro contro cui deve andare a sbattere necessariamente ogni pensiero riflettente?

Un muro quindi che va continuamente affrontato, col quale la filosofia deve

continuamente confrontarsi, soprattutto per evitare le ricorrenti illusioni, sia di poterlo scalare fino a superarlo, sia di aver raggiunto quel compromesso che dovrebbe significare il suo abbattimento e che invece non fa che aumentare la confusione. Occorre, in altre parole, distinguere, cartesianamente distinguere, ma senza illudersi che la distinzione sia la soluzione definitiva di questa come di qualsiasi altra questione, ma anche senza illudersi che si possa fare a meno di operare una qualche distinzione.

81. Sulla seduzione della scienza.

Lo sguardo gettato dalla scienza sull'universo – soprattutto le sue teorie elaborate sull'infinitamente grande e sull'infinitamente piccolo – sembra avere a più riprese confermato o smentito, 'trattandole' scientificamente, alcune tesi filosofiche concernenti la attendibilità della nostra rappresentazione del mondo, la sua possibilità a certe condizioni, o la sua ineliminabile illusorietà. Una delle più suggestive, e nella stessa misura delle più sconcertanti (e comunque ormai entrata, per quanto ostica, nel patrimonio conoscitivo di intere generazioni) di queste teorie riguarda proprio quella dimensione spazio-temporale nella cui gabbia sembra articolarsi la nostra esistenza: la verificata relatività di spazio e tempo rispetto alla percezione che ne abbiamo e la loro interdipendenza che toglie credibilità ad ogni distinzione operata dalla nostra coscienza tra l'una e l'altra dimensione, sembra confermare quanto improbabile, quanto illusoria, sia una rappresentazione della realtà costretta a seguire queste coordinate, ma nello stesso tempo sembra smentire proprio la sua ineluttabilità in quanto ci rende consapevoli della possibile esistenza di dimensioni diverse cui potremmo accedere, e smentendo in particolare gli a-priori kantiani proprio in quanto pretesi a-priori...

Ma esiste o non esiste una differenza tra il dire, ad esempio, da un lato (la filosofia) che la nostra percezione del mondo non può che essere frutto di una sua rappresentazione del tutto illusoria, tutta interna alla nostra coscienza, e tra il giungere da altro lato (la scienza), attraverso un percorso rigoroso, continuamente verificato e verificabile nei suoi passaggi, ad affermare, ad esempio, che 'spazio in sé' e 'tempo in sé' decadono a mere ombre, cioè che la percezione che noi ne abbiamo è perciò del tutto illusoria? Si tratta del giungere allo stesso risultato percorrendo strade diverse e usando diversi mezzi di trasporto, oppure questa convergenza è solo casuale, anzi, in realtà non è una vera convergenza non trattandosi di affermazioni aventi lo stesso significato? Ma poi, nel caso invece lo avessero, la validità della prima affermazione (quella filosofica) sarebbe confermata (o invalidata) solo dopo la verifica scientifica, mentre prima era solo un'ipotesi mai veramente verificabile? E qui, propriamente qui, in quest'ultima eventualità, sta tutta la seduzione della scienza, a un passo dal costringerci a considerarla l'unica vera conoscenza possibile, al punto da essere l'unica in grado di decidere se e quali affermazioni filosofiche sono accettabili e quali no.

In realtà le cose – se ci rimettiamo alla necessità di definire scienza e filosofia per

potercele rappresentare con un minimo di distinzione, per poterne usufruire dopo averle ‘inventate’ – non stanno così, da nessun punto di vista: né convergenza (casuale o inevitabile) in quanto le affermazioni dell’una e dell’altra hanno significati in nessun caso paragonabili, né priorità, superiorità, dell’una o dell’altra.

Intanto, se la scienza ha dimostrato la dipendenza di spazio e tempo dallo stato di moto di un corpo, quindi la loro relatività a quel sistema di coordinate in cui è inserito un corpo, non per questo ci troviamo di fronte – come è noto – ad una ‘relativizzazione’ di ogni proprietà fisica, perché punti fermi (come la velocità della luce nel vuoto) permangono, e sono decisivi proprio come invarianti. Per cui si ha un relativismo che non ha niente della illusorietà assoluta che caratterizzerebbe ‘il mondo come rappresentazione’: è un relativismo tutto interno a un sistema che si deve dare – per la scienza – sempre come chiuso, come compatto (oggettivamente chiuso, oggettivamente compatto) per scomponibile all’infinito che sia questa compattezza; si tratta solo di uno spostamento di punti di riferimento, adottando i quali – per la scienza – varierebbero le nostre percezioni, ma all’interno pur sempre di una loro ‘oggettività’. Gli a-priori kantiani cambierebbero natura, ma resterebbero come ‘a-priori’, e resterebbe intatta la possibilità di una realtà noumenica, di una ‘cosa in sé’. E in ogni caso l’esperienza che noi abbiamo del tempo manterrebbe intatto il suo impatto esistenziale, le scoperte scientifiche non alterando nella sostanza un tempo che, comunque si configuri per la fisica, è prima di tutto, per noi, il tempo della nostra esistenza. Per modificabile, quantitativamente e qualitativamente, che sia.

In secondo luogo, e in generale, non è che la scienza, ridisegnando ogni volta un universo di cui ciò che si riteneva era solo apparenza, cioè smentendo a più riprese ogni sua lettura ritenuta definitiva, metta ciò in relazione ad una carenza strutturale, costitutiva, del nostro pensiero, ai limiti invalicabili della nostra facoltà conoscitiva, ma, al contrario, non fa altro che proporre una sempre più accurata approssimazione ad una realtà che continua a considerare conoscibile, e comunque indagabile, nella sua oggettività...

E però – ecco la seduzione – certe sue straordinarie scoperte, quando arrivano a mettere in discussione in modo radicale un consolidato senso comune al quale ci siamo sempre aggrappati, che abbiamo sempre ‘vissuto’ come inscindibile dalla condizione umana, sembra molto più efficace nel dimostrarci (e proprio ‘dimostrando’) i nostri inganni nella percezione del mondo – dai più banali (‘i sensi ingannano’) ai più sottili – di qualsiasi argomentazione filosofica. Si pensi, per restare agli inganni meno evidenti, alla conclusione cui arriva Einstein, sintetizzata nel suo celebre aforisma sulla matematica, che recita: “Nella misura in cui le proposizioni della matematica si riferiscono alla realtà, esse non sono certe, e nella misura in cui sono certe, non si riferiscono alla realtà”. Non è una formidabile conferma della totale inadeguatezza degli strumenti concettuali che usiamo per leggere una realtà che crediamo di trovarci davanti e che invece ci sta spingendo alle spalle? E proprio mentre questi strumenti, come la matematica, si dimostrano di eccezionale funzionalità per agire sul mondo? Quale migliore ‘dimostrazione’ (dimostrazione in quanto conclusione cui giunge uno scienziato) della pura convenzionalità della matematica, e in generale della autoreferenzialità della scienza?

Se è la scienza che dice questo di sé, non è la parola definitiva cui debbono adeguarsi tutte le speculazioni epistemologiche relative alla questione?...

Ma le cose non stanno ancora una volta così. Certo, niente vieta allo scienziato, e proprio sulla scorta della sua pratica della scienza, di pervenire a considerazioni filosofiche, o comunque di straordinario rilievo filosofico, ma è innegabile che questo rilievo è costituito in massima parte, o del tutto, proprio dalla base scientifica da cui è emerso, e dal fatto che lascia intravedere infinite altre 'scoperte' della stessa rilevanza. Ma è proprio qui, in seguito a questo ultimo rilievo, che ritorna valida la questione della non commensurabilità – pena una perniciosa confusione – delle scoperte scientifiche e delle conclusioni anche di rilievo filosofico che se ne potrebbero trarre, con le tesi filosofiche (la 'non commensurabilità', non certo la validità o legittimità): basta chiedersi dove portano le scoperte della scienza in termini di conoscenza della realtà. Se ne può intravedere una conclusione, un approdo definitivo? Assolutamente no: la scienza, per non negare se stessa, non deve nemmeno porsi la questione, mentre per la speculazione filosofica, se vuol restare tale, gli approdi definitivi, ancorché non raggiungibili, sono l'unico contenuto possibile, l'unico vero problema da affrontare. Ecco allora che la seduzione della scienza consiste esattamente nel far ritenere possibile il raggiungimento di una qualche conclusione filosofica, mentre invece essa stessa non può che procedere oltre. Ciò che ha detto Einstein sulla matematica assume significati molto diversi a seconda che lo si intenda come tesi scientifica o come tesi filosofica. E l'una non può fare da supporto all'altra. O lo può solo virtualmente, cioè in una dimensione 'noumenica' in cui né la scienza né la filosofia manterrebbero una qualche funzione conoscitiva.

82. L'aforisma einsteiniano come circolo vizioso... e l'illusione forse più pericolosa.

“Nella misura in cui le proposizioni della matematica si riferiscono alla realtà, esse non sono certe, e nella misura in cui sono certe, non si riferiscono alla realtà.” Al di là della occasione che ha indotto Einstein a formularlo e del suo rilievo scientifico, si provi a considerare l'aforisma einsteiniano come circolo vizioso... e però anche come circolo virtuoso.

Circolo vizioso. Fra la matematica e la realtà sembra non potersi istituire alcun rapporto perché, parafrasando Epicuro, quando c'è la matematica non c'è la realtà, quando c'è la realtà non c'è la matematica. Una realtà intesa come oggettività, sia pure 'fenomenica', sembra mal sopportare di essere interpretata con uno strumento che pare avere una sua totale autonomia, che sembra essere totalmente autoreferenziale, strutturalmente destinato a rispondere solo a leggi proprie. Ma è proprio così?

Per quanto convenzionale, la matematica è pur sempre il parto di una mente soggetta alle stesse leggi di tutta la realtà fenomenica, per cui non dovrebbe sorprendere più di

tanto il riscontro di un legame tra matematica e realtà fenomenica: legame che infatti c'è, dando vita a questo punto a quel circolo virtuoso che corrisponde ad una concezione quantitativa del mondo, quella stessa che ha consentito alla scienza moderna di ottenere gli straordinari risultati, teoretici e pratici, che ha ottenuto. Del resto Einstein parla di 'incertezza', non di impossibilità. E se questo per la matematica nella sua 'autonomia' può suonare contraddittorio, non lo è più se ci si riferisce al suo rapporto col mondo fenomenico, al suo essere lo strumento che rende possibile una lettura 'quantitativa' del mondo...

D'altra parte non è detto che la realtà fenomenica, nella sua totalità come nelle sue infinite sfaccettature, possa, o debba, essere 'letta' solo quantitativamente: basta e avanza che questa lettura non sia integralmente impropria, del tutto avulsa da ciò che pretende leggere, che sia, insomma, perfettamente 'legittima'... Ma, appunto, 'basta e avanza'! E questo non è solo un modo di dire, perché in effetti si è verificato un eccesso in questa lettura, non tenendo nel dovuto conto che di un circolo vizioso pur sempre si tratta. Quando si pretende di usare uno strumento frutto dell'attività della nostra mente come se fosse una chiave di lettura oggettiva di una realtà oggettiva, prima o poi si finisce sempre per usare lo strumento impropriamente, per attribuirgli proprietà e facoltà che, nella misura in cui gli vengono attribuite, non ha. Per un po' regge, ma poi non può che mettersi a rispecchiare solo se stesso convinto di riflettere ciò che ha di fronte, e, se non ci si avvede di ciò, di questo carattere in qualche modo obbligato della sua attività, si dà vita ad una delle illusioni più pericolose...

La fisica galileiana è basata sulla concezione quantitativa del mondo. Il numero diventa il simbolo con cui di ogni cosa che esiste (fisica in senso proprio, ma anche psichica, sociale, politica, economica: si pensi alle cosiddette scienze umane, al loro statuto fondativo) denotiamo la quantità degli elementi che la compongono, o la quantità delle cose simili, o la quantità delle cose che intendiamo prendere in considerazione da aggiungere all'unità che denota ogni singola cosa, e soprattutto il tipo di relazione quantitativa in cui tutti questi elementi di fatto entrano o possono entrare secondo le leggi della matematica. E quella di ridurre tutto (tutto ciò di cui facciamo esperienza) a numero e a relazione di numeri è indubbiamente la più straordinaria operazione 'economica' compiuta dalla mente umana: usando il numero e le sue leggi ci si è resi conto che è possibile pervenire finalmente a quella unificazione dei fenomeni che è stata la prima esigenza conoscitiva a fini pratici (ma ogni 'esigenza', quindi anche quella 'conoscitiva', rimanda ad una 'prassi'), quanto meno della filosofia occidentale, indispensabile da soddisfare per non essere travolti da una realtà, oltre che molteplice, multiforme.

Ora, che si tratti, a prima vista, di una operazione del tutto mentale sembra suffragato dal fatto che i nostri organi sensoriali sono del tutto 'insensibili' alla quantità, a meno che essa non si presenti in dimensioni tali (l'estremamente grande come l'estremamente piccolo, o comunque lo 'sproporzionato') da mettere a repentaglio le nostre capacità percettive, e con essa la nostra integrità fisica e psichica: per il resto, il rapporto più diretto che abbiamo con le cose e con gli eventi è, non può che essere,

di natura qualitativa. E infatti, fino a quando si è dato credito esclusivo a questo rapporto con la realtà, la matematica, o è servita – data la sua natura ritenuta puramente, integralmente, mentale, avulsa da ogni esperienza esistenziale – per costruire castelli metafisici, tali anche quando era lo strumento principe dell’astronomia (dal pitagorismo agli astri-dei dell’ultimo Platone), o relegata al rango di scienza teoretica praticamente inservibile per una lettura autentica della natura nelle sue molteplici manifestazioni (Aristotele). E nell’un caso e nell’altro, la matematica si è sviluppata, apparentemente, al di fuori di qualsiasi esigenza che non fosse quella di lasciare procedere la mente in uno spazio tutto suo, da gestire in piena autonomia, ritenuta tanto più autentica quanto più rigorosa, e di un rigore, di una necessità, tutta interna, in una sorta di causa sui che permetteva il totale, assoluto controllo di ogni operazione. Insomma, per tanto tempo la matematica ha goduto di una ‘libertà’ sconosciuta ad ogni altra operazione mentale. Così che, quando hanno cominciato a mostrare la corda tante ‘letture’ della natura risultate inadeguate se poste al vaglio delle nostre esigenze conoscitive cui si era tentato di rispondere con una indagine che doveva soddisfare in ultima analisi le nostre facoltà sensoriali (‘darne ragione’), ci si è rivolti a questa costruzione della nostra mente che sembrava del tutto immune dagli inganni dei sensi (dei cinque sensi, ma anche, e forse soprattutto, di un qualche eventuale ‘sesto senso’), che sembrava non toccata dalla necessità di riscontri eteronomi per giustificare se stessa... soprattutto che sembrava in grado di abbracciare con ferrea presa una realtà altrimenti tanto più sfuggente quanto più indagata. Quando poi si è verificato come fosse in grado di svelare misteri secolari per il semplice fatto che ripuliva di un sol colpo fenomeni, in se stessi semplici, ma tenuti nascosti per tanto tempo da vere e proprie incrostazioni puramente mitologiche, e di aprire la strada a metodi di indagine insieme rigorosi e produttivi, tanto più rigorosi e produttivi quanto più a sua volta si liberava da ogni incrostazione magica, metafisica (il pitagorismo), la matematica, già ricca e compiuta (nata già ‘positiva’, proclamerà entusiasta Comte), inizierà il suo cammino nella realtà fenomenica assoggettandola progressivamente alle sue esigenze...

Dando così vita alla illusione più pericolosa del mondo cosiddetto moderno, proprio perché sembra immune da qualsiasi illusorietà, dal momento che non si ferma all’apparenza (la volubile, volatile, qualità), ma la riduce a misura della nostra mente, trasformandola in qualcosa che non sembra illusorio perché è stato costretto a comportarsi esattamente come ce lo prefiguriamo...

diventando però così, non strumento di conoscenza, ma di possesso. Di dominio potenzialmente assoluto! E dove si annida il pericolo? Non tanto nel ‘dominio’ in se stesso, se esso si traduce (e si riduce) nello sfruttare questa lettura della realtà fenomenica per assecondarne, o provocarne, o anticiparne, trasformazioni per altro sempre in atto con la consapevolezza di operare, per un verso entro limiti conoscitivi ben precisi che sono appunto quelli della scienza sperimentale proprio in quanto sperimentale, e per altro verso di agire su una realtà di cui si è parte integrante, quindi su se stessi... il pericolo si annida nella illusione di avere di fronte una oggettività del tutto passiva perché passivizzata dalla sua riduzione a quantità. Per cui il dominio si considera assoluto anche di fatto, e viene esercitato come tale, e l’‘economicità’ resa

possibile dal numero, invece di operare come semplificazione in grado di eliminare antiche, inutili e dannose fantasmagorie, ne legittima e fortifica di nuove sulla base dei risultati resi possibili dalla semplificazione. In altre parole, il successo di tante smitizzazioni rese possibili dalla scienza sperimentale, successo che a sua volta rende possibile pervenire a risultati concreti prima impensabili in termini di soddisfacimento di tanti bisogni, si trasforma esso stesso in un mito tanto più potente quanto più considerato come demolitore di miti. Da cui, oltre tutto, l'ulteriore abbaglio in cui cadono tanti detrattori della scienza (e della tecnologia che ne discende), i quali la condannano non tanto per la sua deriva mitizzante, ma proprio in quanto distruttrice di miti, cioè demonizzandola nella sua possibile funzione liberatoria.

Ora, di fronte ad una lettura della realtà in grado di creare così consistenti circoli viziosi, ed avendo tali circoli viziosi tutta l'apparenza di circoli virtuosi perché effettivamente nel loro dispiegarsi offrono momenti di grande potenza costruttiva, se non si recupera al più presto la consapevolezza della sua originaria natura di circolo vizioso, di pura autoreferenzialità, la potenza costruttiva, mai storicamente così straordinaria e così in sviluppo esponenziale da un po' di tempo a questa parte, rischia di trasformarsi in potenza distruttiva, specularmente altrettanto straordinaria e in costante accelerazione.

83. Della religione e della religiosità.

Per la precisione: della religione come superstizione, e della religiosità come suo superamento in quanto percezione-esperienza del mistero.

Perché questa identificazione della religione con superstizione, quando proprio le religioni positive più elaborate, più meditate e approfondite 'razionalmente', oltre che più diffuse e praticate, si sforzano di combattere la superstizione come malintesa interpretazione/esperienza delle stesse? Per la ragione fondamentale che proprio la 'positività', cioè la storicità, la visibilità, di una religione reca inevitabilmente, costituzionalmente, con sé la 'caduta' superstiziosa. Se una religione positiva fosse veramente in grado di eliminare ogni comportamento superstizioso tra i suoi adepti, eliminerebbe anche se stessa come religione positiva; questo 'successo' coronerebbe la sua estinzione.

Ma cosa si deve intendere, propriamente, per superstizione, e per quali motivi viene condannata dalle religioni? In sostanza, il superstizioso è colui che crede in un intervento tangibile, verificabile direttamente, in grado visibilmente di incidere nella sua esistenza singola, della divinità, a cui chiede di non occultarglisi... Ma non è, questo – questo richiamarsi ad una divinità che si manifesta con segni in qualche modo coglibili dall'uomo – il presupposto di ogni religione storica? E allora, con quale coerenza, da un lato si esalta la rivelazione, cioè la manifestazione all'uomo del dio nella storia, nella storia dell'uomo, e dall'altro si condanna chi questo dio che si manifesta lo vuole vedere in senso proprio, o quanto meno vedere le conseguenze del

suo operato, della sua volontà, nel presente della sua esistenza, che è esistenza storica in quanto fisica e fisica in quanto storica... e gli si dice in sostanza che il dio deve solo 'immaginarlo', che non ha niente a che fare – se non in casi eccezionali (!?) – col mondo, con una umanità intesa come esistenza corporea nel tempo (come è proprio della sua personale esistenza), che la sua vera dimensione è al di fuori dello spazio e del tempo (e quindi della sua personale esistenza)... e che non 'viverlo' così sarebbe solo superstizione? Come è possibile legittimare l'esistenza di qualcosa e nello stesso tempo sostenere l'impossibilità di farne l'esperienza senza alimentare quanto meno il sospetto che si tratti solo di un colossale imbroglio, magari alimentato da qualcuno, in buona o mala fede, che sfrutta così l'incongruenza e si propone come in grado di superarla in quanto mediatore-interprete delegato dal dio... che c'è, ma non si può pretendere di conoscere nei modi usuali della conoscenza umana, ben nota per i suoi limiti (caso solo apparentemente a parte, il dio cristiano, che pure è il tentativo 'platonizzante' di superare questa incongruenza con l'ipotizzare il 'farsi uomo' del dio stesso)? E perché, se è un imbroglio, un inganno, non lo si smaschera mai definitivamente... e se non lo è non si riesce a provare che non lo è?

Perché, in effetti, poggia tutto su un mistero: il mistero della condizione umana. Perché al fondo di tutto ciò ci sono: sia una condizione umana reale di sospensione tra essere e nulla (essere e nulla 'd'esperienza') che può benissimo essere vissuta come sospensione tra cielo e terra, in senso letterale o figurato... sia una altrettanto reale esigenza di conciliare la propria esistenza nel presente dell'essere e nel presente del non essere (la coscienza – l'esperienza intesa come l'averne coscienza – del divenire), per cui ogni tentativo di uscire da questa condizione è destinato nello stesso tempo a essere vissuto come esigenza reale, come necessario, e come fallimento. E lo scandalo 'logico' della religione, da un lato si presenta come accettabile perché tentativo estremo di evitare il fallimento... che però deve essere corroborato da un 'successo', cioè da un miracolo, da un sovvertimento dell'ordine naturale delle cose, da un evento, è inevitabile, sempre ai limiti della superstizione, e dall'altro può essere accettato proprio perché 'scandalo', cioè in grado di riflettere in modo pieno, totale, coinvolgente senza fughe intellettualistiche, fatto di carne e sangue, il paradosso, l'assurdo, il mistero della esistenza... Ma in questo secondo caso è aperta la strada verso una forma di religiosità, che, nel caso specifico, può diventare un modo a sua volta paradossale, scandaloso, di vivere una religione positiva consistente nel corroderne sempre più la 'positività', nel confrontarsi solo con l'assurdo della sua storicità. Gli spiriti più genuinamente religiosi non possono non rendersi conto che tutte le sottigliezze logiche escogitate per una conciliazione tra cielo e terra, tra essere e non essere, tra esigenza e suo appagamento, sono, alla fine, proprio prive di coerenza, e che l'assurdo, solo l'assurdo, è il messaggio vero contenuto in tutte le religioni... E che è l'assurdo, solo l'assurdo, cioè il non accettabile dalla nostra coscienza ma che pure la abita in continuazione, ciò che un autentico spirito religioso non può che trovarsi di fronte e vivere angosciosamente... E che accettare il credo quia absurdum e poi non vivere, anzi, non soffrire, l'assurdo come tale, ma, al contrario, sentirsene pacificati, è solo un maldestro tentativo di esorcizzare la condizione umana, una maldestra razionalizzazione che non può che essere sentita

nel profondo come ipocrisia. Se si vuole veramente cacciare la superstizione dalla religione, bisogna ammettere la inconsistenza storica della religione stessa e riconoscere di doverla ricacciare nel mondo delle esigenze insoddisfatte; accettare e affrontare il problema dell'esigenza insoddisfatta significa considerare la superstizione come la risposta sbagliata a questa esigenza: alla fine non c'è spazio praticabile per una religione positiva, storica, senza superstizione.

Cosa significa invece vivere questo assurdo proprio passando attraverso l'esperienza della incongruenza delle religioni rivelate? Significa dare credito all'esigenza, considerarla insopprimibile, ma rendersi conto che il passaggio dall'esigenza al suo soddisfacimento oggettivo, storico, ritagliato nel tempo dell'uomo reale e non virtuale, è di fatto soffocare l'esigenza, perderne il vero significato, perdere di vista la reale dimensione della condizione umana. E rendersi conto di questo è approdare alla religiosità.

Che è la percezione non rimossa – non occultata a se stessi perché matrice di sofferenza, di paura, di terrore – del mistero, e della nostra esistenza e dell'esistenza del mondo... non tanto, e non solo, cioè, la percezione in termini puramente concettuali (che non esistono se non come fuga, come razionalizzazione, appunto) del mistero, ma vivendolo come orizzonte reale e illusorio nello stesso tempo, che apre e chiude nello stesso tempo ogni possibilità di esperienza di ciò che sta oltre la sua concreta illusorietà. La religiosità non tollera squarci nel mistero pur esigendoli, e si rende conto che questo è l'unico modo di vivere il mistero, il quale, né può lasciare indifferenti (un 'tranquillo' agnosticismo), né può essere violato.

E questo senso del mistero, che toglie ogni feticismo al senso del sacro – che si può quindi chiamare il senso del sacro senza, appunto, feticismi – è infine l'unico vero antidoto per ogni integralismo religioso. Il quale integralismo religioso non è altro che il trionfo incontrastato della superstizione, il venire a compimento – travolgendo ogni resistenza condotta infruttuosamente dalle anime autenticamente religiose quando è condotta dal suo interno – della tendenza implicita in ogni religione positiva.

84. Sull'esistenza di dio: religione (religioni) e filosofia.

Ma dio, esiste o no? Si direbbe che una questione del genere, posta in questi termini così espliciti, così netti, riguardi tutto meno che la pratica filosofica. Perché, e con quali conseguenze?

Un possibile perché potrebbe consistere nel fatto che – trattandosi di una questione alla cui radice sta un'esigenza dove l'aspetto conoscitivo è integralmente compatto tanto con l'aspetto storico-culturale quanto con quello esistenziale – si è venuto a creare un intreccio dell'esigenza conoscitiva con tali altri aspetti così stretto e intrigante da non lasciarle nemmeno quel margine minimo di autonomia che, secondo

una concezione per altro tutta da riesaminare, dovrebbe caratterizzare la filosofia... per cui la questione pian piano è stata accantonata come pseudo-questione, come pseudo-problema. Col risultato di lasciare così via libera (nel senso di non costituirne almeno quell'obbligo critico che, nella sua radicalità, dovrebbe competere – questo sì, in quanto radicalità – alla filosofia) ad una trattazione di competenza esclusiva di chi, a dio, ha scelto di dedicare tutta la sua vita (il religioso di professione), e per il quale la questione se dio esiste o no – quanto meno fin che intende onorare la sua scelta – ovviamente non si pone. Alla filosofia, al libero pensiero (al pensiero che si sforza nei limiti del possibile di istituire una propria autonomia), resta, è vero, la opzione cosiddetta agnostica, certamente legittima, e di per sé – se considerata come scelta metodologica, in analogia con quello che doveva essere (ma non è stato) il cartesiano 'dubbio metodico' – filosoficamente dinamica, produttiva, ma che in realtà si è via via tradotta in una abdicazione di fatto di fronte ad un problema ritenuto insolubile, e di fronte al quale l'atteggiamento agnostico non è tanto quello della ricerca, nei limiti del possibile, non pregiudiziale, quanto quello della attesa passiva, della rinuncia. Alla filosofia è tutt'al più riservato il discutere, nella sua 'specializzazione' teologica, sulla natura, sulle interpretazioni, sui problemi riguardanti dio, il divino, non certo sulla sua esistenza o meno.

E sembra proprio, in altre parole e da un altro angolo visuale, che le religioni positive, storiche, almeno per quel che riguarda il pensiero cosiddetto occidentale, abbiano finalmente vinto la loro battaglia secolare contro il 'dio dei filosofi': un dio, quello dei filosofi, via via sempre più disprezzato dal pensiero religioso nella misura in cui non ha saputo difendersi troppo bene quando gli sono stati portati attacchi dai filosofi stessi. E attacchi che, sempre per quel che concerne la filosofia occidentale così come è stata 'organizzata' dai suoi storiografi, a un certo momento hanno cominciato a riguardare – dopo il lungo dominio del pensiero cristiano medioevale – proprio la sua stessa esistenza. Si cacci via, allora, il 'dio dei filosofi', i cedimenti dei quali di fronte ad alcune argomentazioni sono tali solo perché è un dio virtuale, puramente pensato, un mero principio logico, come il dio aristotelico, che serve per chiudere in qualche modo tutti quegli spazi vuoti che ogni lettura/interpretazione del mondo operata col puro strumento razionale lascia inevitabilmente dietro di sé! Via questo 'dio tappabuchi', che reggendo solo sulla speculazione è continuamente in balia della stessa, la quale, così come l'ha costruito, può sempre distruggerlo! Ad esso va sostituito un dio, anzi un Dio, reale, un Dio 'storico', di cui si ha testimonianza oggettiva: un Dio persona, un Dio con un volto, un nome proprio, e soprattutto una voce, suoi.

Ma come riconoscerlo? Facendo tacere la nostra di voci, la voce della nostra coscienza, e mettendoci all'ascolto: si scoprirebbe intanto – sostengono i denigratori del 'dio dei filosofi' – che la voce della coscienza, che credevamo la voce di un io irriducibile ad altro, in realtà non è nostra, l'abbiamo ricevuta in dono, come in dono abbiamo ricevuto la vita, e, nel silenzio che scaturirebbe dal suo ammutolirsi, prima o poi si potrà udire la voce che viene da fuori, la voce 'altra'. Tutto questo, tutta questa esperienza eccezionale, non si darà mai se pretendiamo di ascoltare solo la voce del nostro io, cioè la voce della nostra presunzione!...

E così, per non ascoltare ‘la voce della presunzione’, si ascolta – di fatto, rimuovendone però l’esistenza – solo la voce del desiderio (e della paura), che, come ‘voce del desiderio’ (e della paura), deve essere celata alla nostra ragione perché l’importuna finirebbe per smascherarla per quello che è, cioè pura esigenza destinata a restare tale, puro desiderio inappagato e quindi fonte di sofferenza (di paura)... e questo non piace, anzi, fa male, questo è il vero ‘buco da tappare’! E niente meglio di un dio, anzi di un Dio (come, ad esempio, quello cristiano), cui si delega tutto – dalla sofferenza al riscatto della sofferenza, quel riscatto che altrimenti non si saprebbe dove rintracciare, e meno che meno lo sa la filosofia – ci può venire in soccorso. E di fronte all’obiezione che si tratta di un dio costruito a nostro uso e consumo, di un dio, contraddittoriamente ma significativamente, antropomorfo, ecco la replica per lo più stizzita: “Ma state zitti, fate tacere la vostra petulante razionalità!”, subito seguita dal monito estremo, che suona come condanna senza appello contro l’uomo che osa rimettere pur sempre tutto, soprattutto l’enigma del dolore che accompagna l’esistenza, alla propria facoltà di pensare, di argomentare, di testimoniare con la parola: “Basta con le parole, con le chiacchiere, qui occorrono fatti!”...

Come se dio, la nozione di dio, pur rimandando, anzi, proprio rimandando – come tutto ciò che ci spinge a pensare e definire qualcosa – alla condizione umana, derivasse, fosse preceduta, da una qualche altra forma di esperienza che non fosse quella dei nostri limiti, vissuti e patiti, e dalla riflessione sugli stessi... per cui, proprio per questo, non potendo non renderci conto che la consapevolezza del limite è poi la consapevolezza di una sofferenza, e che ‘pensare’ di andare oltre il limite è un modo per andare oltre la sofferenza – cosa, appunto, che si può solo pensare – diventa fondamentale, per prospettare e sperare in una fine della sofferenza, sapere dell’esistenza o meno del contenuto di questo pensiero, diciamo pure di questa idea di dio. E cos’è il cosiddetto argomento ontologico ricorrente in tutta una fase del pensiero filosofico, a cos’altro è dovuto, se non a questa esigenza di sapere quale consistenza dobbiamo dare alle nostre elaborazioni mentali... e nel caso della ‘idea di dio’, non certo per fare accademia, ma per sapere, né più né meno, del nostro destino? Sono ‘chiacchiere’, queste, e non invece ‘il fatto’ più di tutti necessario per dare, o meglio, cercare, un senso alla nostra esistenza? E di che natura è questo ‘fatto’? Non c’è dubbio, riguarda la conoscenza, riguarda l’esigenza di sapere se dio esiste o no, cioè l’esigenza più ‘pratica’, meno ‘teorica’, il vero riassunto finale di tutte le esigenze di cui è intessuta la vita di ognuno... purché si strappi alla vita – alla violenza con cui la vita cerca di imporsi occupando per intero il nostro tempo col suo – il tempo per riflettervi.

Ed essendo un’esigenza, anzi, l’esigenza pratica per eccellenza in quanto cercare di soddisfarla significa cercare il punto di riferimento decisivo in base al quale comportarsi, una risposta alla domanda si impone. Ma – qui sta il vero nodo da sciogliere – a quale livello, facendo riferimento a quale delle nostre facoltà? Dovrebbe essere evidente: a livello speculativo, con la riflessione. Rinunciarvi perché non si arriva ad una risposta convincente e rimettersi a qualche altra forma di esperienza (quale?) che non sia quella speculativa, significherebbe rinunciare ad affrontare la sostanza della questione. In altre parole, giungere per qualsiasi altra

strada (ma quale?) a dare una risposta al quesito se dio esiste o non esiste, sarà solo un cedere all'urgenza della questione e salire sul primo mezzo di trasporto che transita nelle vicinanze pur di essere trainati fuori dal dubbio. Fuori dall'esigenza di sapere... ma perché travolti, inconsciamente travolti, dall'esigenza di sapere! Dalla esigenza di dare una risposta che ci si rifiuta di elaborare razionalmente perché troppo faticosa, ma che deriverebbe pur sempre da un quesito posto dal nostro essere animali razionali. E quando le questioni sono di questa natura – se si è seguito per affrontarle la via consapevolmente razionale, cioè ben attenti ad evitare suggestive ma ingannevoli scorciatoie, se si è consapevoli in altre parole delle straordinarie difficoltà poste da una questione per altro irrinunciabile, e proprio perché irrinunciabile – la risposta, quale che sia, non può che essere, e restare, assolutamente restare, soggettiva, cioè riguardare solo la propria interiorità, la propria personale coscienza, e quindi esperienza... non può cioè pretendere di essere utilizzata per stabilire regole, norme, comportamenti oggettivi, cioè che valgano anche per gli altri, sia pure anche solo per coloro che sono magari pervenuti a risposte analoghe... Come invece, all'opposto, fanno le religioni positive (quale che sia la loro natura: per esempio, fosse pure un ateismo vissuto però 'religiosamente'), quelle che ritengono di possedere la risposta oggettiva, valida per tutti, e in ogni caso categoricamente vincolante ('religione': dal latino re-ligare = 'legare insieme') per i propri affiliati.

Per tornare all'argomento ontologico (che riguarda il dare realtà, e quale realtà, ai contenuti della mente, e quindi anche all'idea di dio), cosa si riscontra? Nella storia del pensiero occidentale (secondo la storiografia specifica più accreditata), dopo Kant (che lo nega) ed Hegel (che lo ripropone), se ne perdono le tracce, almeno come questione filosoficamente rilevante, con la conseguenza, come detto, di lasciare la questione di competenza esclusiva di chi la risposta non la cerca più perché ritiene di averla già trovata, e cioè il religioso di professione (l'affiliato ad una qualsiasi religione, quelle che soffocano ogni religiosità) o il teologo (di qualsiasi teologia, fosse pure quella sedicente atea) che disquisisce sui problemi che il 'divino' (qualsiasi divinità, fosse pure quella sedicente laica) comporta, non sulla sua esistenza.

E cosa significa questa latitanza della filosofia? Che assuma rilievo filosofico – cioè che gli si riconosca il crisma della speculazione profonda che in genere viene attribuito, qui non importa se con motivazioni giuste o sbagliate, alla filosofia – ciò che è tutto meno che espressione di libero pensiero. Ecco allora che, non solo il problema teo-ontologico, ma – attraverso il baratro aperto da questa latitanza – praticamente tutti i temi della speculazione filosofica, da quelli epistemologici a quelli naturalmente esistenziali, sono ri-trattati da una ben precisa angolazione, che di problematico ha ben poco, riducendosi tutto a 'scolastica'. E la filosofia?

Alla filosofia, relegata nella riserva accademica, per quanto riguarda il formarsi delle opinioni correnti che caratterizzano una cultura, spesso torna ad essere riservato il ruolo – fissato allora almeno senza ambiguità, con una sua indiscussa coerenza, dal pensiero scolastico – di ancilla theologiae (di teologie vecchie e nuove)... ma, appunto, ora in modo ambiguo, nel rispetto ipocrita di una sua autonomia che in realtà dal 'credente' non sarà mai accettata, mentre farà di tutto per invaderne il terreno e far pesare sul 'libero pensatore' (lasciato credere di essere tale) i limiti

invalidabili su cui finisce sempre per arenarsi la sua ricerca... perlomeno quando si giunge al *redde rationem* di un qualsiasi percorso di indagine sullo 'stato delle cose' di questo mondo... perché prima di questo punto – per altro obbligato – di arrivo, alla filosofia si riconosce (si finge di riconoscere) una sorta di sovranità illimitata sulle questioni che riguardano l'esercizio del pensiero.

Più faticoso e difficile, almeno all'apparenza, per la cultura teologica in tutte le sue espressioni rispondere all'attacco che può essere portato alle religioni, comunque configurate, dalle cosiddette 'scienze umane', psicanalisi in primis... ma su questo terreno la cultura teologica trova alleati insperati e preziosi in due fattori sempre più evidenti nella cultura 'moderna': il fondamentalismo in cui finisce sempre più per invischiarsi la scienza (e quelle 'umane' vogliono pur sempre essere scienze), e tanto più quanto più ottiene successi, da un lato... e dall'altro la debolezza, il complesso di inferiorità, della filosofia stessa di fronte alla scienza che la porta a spingersi, per ritrovare un suo spazio autonomo sulla questione del divino, comunque inteso, ad un ascolto ancor più accondiscendente delle sirene mistiche. Da qualunque parte del pianeta provenga il loro canto.

I veri cultori del 'pensiero forte' di fronte ad una pratica filosofica frastornata dalle tante tentazioni costituite dal 'pensiero debole', intimidita dalle tante realizzazioni del 'pensiero debole' (tanto sbalorditive quanto pericolose, da 'apprendista stregone'), forse stanca di continuare ad usare quello strumento tanto prezioso quanto inoffensivo (nel senso migliore del termine: il solo, cioè, veramente non violento) che è l'arma del dubbio, sono tornati ad essere quegli impresari del nulla, quei piazzisti del vuoto, nei casi più miserevoli quei venditori di fumo, che sono i teologi. Di qualsiasi teologia, vecchia o nuova che sia.

Capaci di costruire, questi teologi vecchi e nuovi, su una ipotesi tutta da verificare (un'esistenza del divino che di certo, di indubitabile, ha solo il suo costituire un oggetto del desiderio e della paura insieme) tutti i possibili significati da dare all'esistenza singola e associata, di ognuno e di tutti.

85. Il nulla. Ma i filosofi, l'avranno mai preso sul serio?

Certo, i filosofi l'hanno preso in considerazione, l'hanno analizzato, sviscerato, manipolato, hanno cercato di renderlo presentabile togliendogli di dosso un po' delle contraddizioni più stridenti che inevitabilmente lo accompagnano... molti di loro hanno ritenuto che fosse trattabile in un solo modo, cioè come emozione pura, riconducibile esclusivamente a se stessa, risolvibile solo in se stessa e per se stessa, e come tale da lasciare in eredità a poeti e artisti in genere... Ma, in realtà, l'hanno mai preso sul serio?

Perché, cosa significa 'prenderlo sul serio'? Significa intanto chiedersi cos'è per noi il nulla, cosa potrebbe essere per se stesso e che rapporto ha con l'essere, per poi approdare alla domanda delle domande, quella che dovrebbe sorreggere dopo averla scagliata nel vuoto, la filosofia: "Perché esiste l'essere e non solo il nulla?" Ora, a

questa domanda in qualche modo è stato risposto, a volte in modo magistrale, ma poi si è ritenuto di considerare queste risposte, quali che fossero, in qualche modo decisive, conclusive, il punto d'arrivo di una ricerca, e quindi un punto fermo su cui costruire, fosse pure, la risposta, una dichiarazione di totale impotenza conoscitiva...

Ma questo non significa prendere sul serio, fino in fondo e coerentemente, il nulla! Per farlo bisogna sollecitare continuamente l'immaginazione per tentare ogni volta la possibilità che esso si riveli sapendo che non si rivelerà mai mentre glielo chiediamo, ma che dobbiamo chiederglielo per non lasciar cadere la domanda, per sollecitare il pensiero a continuare a vedersi nella prospettiva filosofica, senza mai riposarsi nello sforzo di immaginare il nulla, il non-essere...

Perché lui è lì, subito prima e subito dopo di noi, subito al di fuori di noi appena avremo smesso di girare su noi stessi facendo perno sul nostro povero io per evitare di incontrarlo... ma in questo giro su noi stessi, il giro intorno alla nostra vita, non possiamo evitare di sfiorarlo continuamente, di cercarlo continuamente, di sentirne l'alito, il soffio, perché sembra proprio lui, il nulla, ciò che ci fa girare. Non possiamo ignorarlo, fingere che non ci sia, non pensare a lui, al nulla, non provare a immaginare cosa sia.

Ma non possiamo elaborare teorie su di lui, come hanno preteso in qualche caso i filosofi, a volte per scacciarlo dalla nostra riflessione, a volte per lasciargli libero ingresso senza fargli pagare pedaggio, perché questo pretendere di elaborare teorie su di lui significherebbe pretendere di farlo entrare comunque (in negativo o in positivo) in casa nostra, mentre lui sarà sempre appena fuori l'uscio di casa, a spiare dentro, a obbligarci a sentire che c'è, ad ascoltare una presenza che può in ogni momento 'nullificare' il nostro esserci, e a costringerci a chiedere perché. Perché noi. Perché lui. Perché noi e lui. Perché noi lui e l'essere. Perché non solo lui. Potremo anche tentare di definire cos'è, ma se poi non ci chiederemo anche perché, perché il nulla rende nello stesso tempo possibile e superfluo il nostro esserci, perché ne è la causa e la negazione, rischiamo di dimenticare che il suo posto è fuori di noi e il nostro dentro di lui, e che quindi dobbiamo sempre averlo presente come presenza viva, non cercare di togliercelo di torno applicandogli un'etichetta e poi metterlo nel deposito delle cose inservibili. E magari elevare i filosofi a custodi del nulla, a suoi sacerdoti, che, come tutti i sacerdoti, si nutrono solo delle spoglie del dio e pensano di viverne di rendita...

Il filosofo può essere veramente 'il custode del nulla', ma nel senso che si sforzerà sempre di rischiarare la strada che sta percorrendo con la 'luce' del nulla che ne delimita i margini. Se perde di vista il nulla pensando di averlo sistemato una volta per tutte, perde di vista la strada... ma se si illude così di essersi impadronito del nulla, di utilizzarlo a piacere, finirà inesorabilmente per rendersene schiavo.

86. Reazione, riformismo-rivoluzione, civiltà.

“L'uomo non può avanzare che a passi lenti, con occhio ansioso e vigile, perché mille

rischi e mille nemici gli tendono agguato. Così procedeva allo stato selvaggio, così procede in piena civiltà. Per lui non c'è nessuna sicurezza.” (Schopenhauer)

Quindi – dando credito a queste parole – più che condanna, inutilità della civiltà? In effetti, proprio dalla storia della civiltà, se si presta orecchio agli echi, lasciati per strada e giunti fino a noi, delle tappe che hanno punteggiato il suo cammino, si alza puntualmente la voce che ne lamenta il fallimento, il non aver mantenuto le promesse. Apprendo – sulla base di questa vera o presunta constatazione – due prospettive: quella reazionaria, che nega l'utilità, e dichiara l'illusorietà, di qualsiasi sforzo dell'uomo per migliorare la propria immutabile condizione, e quella riformistico-rivoluzionaria, convinta che, se questo miglioramento non è avvenuto, è perché si sono sempre privilegiate analisi errate della condizione umana e di conseguenza imboccate strade sbagliate per viverla, per cui, o gradualmente o in modo radicale, bisogna cambiare strada. Insomma, la classica contrapposizione che caratterizza a sua volta la storia della civiltà...

contrapposizione che prende però il via da una comune insoddisfazione verso uno sviluppo della società umana non in grado – necessariamente secondo gli uni, colpevolmente secondo gli altri – di farla progredire veramente. Fatalismo ed attivismo sono, in altre parole, figli di un comune disagio... Come pure, spesso, di un comune abbaglio. Di un comune autoinganno, anche se le due opzioni portano poi ad una diversa, conflittualmente diversa, visione del destino dell'uomo.

La critica, da parte del reazionario consapevole, della civiltà perché gli sforzi per migliorare una condizione umana caratterizzata dalla precarietà e dall'insicurezza non servono a niente, solo a creare illusioni, è giustificata portando a riprova una serie di vicende fallimentari che sono ritenute tali senza ombra di dubbio. Ora, un evento fallimentare è un evento, cioè un fatto storico legato a circostanze contingenti non meno che a dati strutturali, a determinare il quale concorrono, pertanto e appunto, infinite circostanze, infinite concause, ragione più che sufficiente per prestarsi a infinite interpretazioni... compresa quella, tipica di una certa prospettiva storiografica, per cui ciò che, visto e analizzato entro un determinato arco di tempo, può sembrare uno scacco, anzi, certamente lo è, può sempre diventare la premessa per un successo, e viceversa. Quindi il fallimento è tale perché è interpretato e vissuto come tale, e quasi sicuramente è vissuto come tale – nel caso del reazionario – perché non si crede nella possibilità di migliorare la condizione umana. Per non parlare del fatto che questa convinzione generalizzata, questo fatalismo eretto a sistema, spesso è la causa esso stesso, in modo diretto, di fallimenti effettivi, o comunque interpretabili con ottime ragioni come tali, mentre vengono poi utilizzati come conferma di ciò di cui si è convinti. In ogni caso, l'a-priori serve come a-posteriori: classico circolo vizioso...

Ciò non toglie, naturalmente, né la legittimità dell'essere pessimisti sul destino dell'uomo, della società umana, né la fondatezza di questa visione, ma se questa concezione è seriamente fondata perché ha dietro di sé una ricerca senza risparmio, in grado di resistere dolorosamente e non presuntuosamente alle tante sirene consolatorie, in grado di far mettere in gioco continuamente se stessi, difficilmente si

traduce in una rinuncia fatalistica, e porta piuttosto ad un impegno per alleviare nei limiti del possibile questa condizione, quanto meno smascherando, contribuendo a smascherare, falsi rimedi basati sulla identificazione di false cause del male. La 'reazione' perde, può perdere, il suo carattere di rifiuto pregiudiziale e diventa, può diventare, sana e meritoria 'resistenza'.

Molto di quanto detto vale anche per il fautore del cambiamento, per il partigiano dell'impegno basato sulla convinzione che, se le cose nella società umana non vanno come dovrebbero, non è tanto per colpa di una condizione umana imm modificabile, quanto perché si sono fatte scelte operative sbagliate sulla base di analisi sbagliate, per lo più basate a loro volta su pre-giudizi. Nascondendo spesso però a se stesso il proprio, di pregiudizi, in quanto anche per lui può esserci alla base di tutto una lettura degli eventi storici condizionata pesantemente dalle sue convinzioni per cui in essi troverà sempre, di fronte ad un fallimento, l'errore che lo ha provocato (si trova sempre, negli eventi storici, ciò che si vuol trovare, proprio per le praticamente infinite circostanze che li hanno determinati) e che lui proverà a riparare cambiando rotta, portando come garanzia di questa possibilità una moltitudine di eventi non fallimentari (si trova sempre, negli eventi storici ecc. ecc...). Ed ecco allora che il suo impegno per il cambiamento, se ha queste premesse (denunciate, in genere, come 'ideologiche', esattamente come 'ideologica' è denunciata la scelta reazionaria), si tradurrà in un cambiamento fine a se stesso, che però il suo autoinganno, frutto magari di una, a suo modo generosa, impazienza, gli farà identificare e confondere con un miglioramento...

Nulla vieta naturalmente, anche qui, che si possano identificare errori effettivi effettivamente rimediabili, ma se questa volontà di miglioramento non si limita all'autogratificazione e porta il riformatore-rivoluzionario a riflettere sulla condizione umana, ad indagare in particolare su certi aspetti tutt'altro che 'solari' del suo attivismo, egli sarà molto più cauto nelle sue scelte operative, molto più dubbioso sull'efficacia dei rimedi, soprattutto molto più in grado di non confondere le contraddizioni che ha in sé con errori storici. E quindi molto meno pericoloso nel suo ottimismo. Il suo attivismo diventerebbe, potrebbe diventare, invece che frutto di un malessere rifiutato pregiudizialmente, fattiva costruzione di rimedi possibili per mali reali.

Ed entrambi – il pessimista e l'ottimista, tanto per semplificare – potranno rispettivamente non credere o credere nella civiltà, nella sua effettiva possibilità di migliorare la condizione umana, ma saranno in grado di operare, ognuno dalla sua prospettiva, per non peggiorarla. Che l'uno consideri questa possibilità (il non peggiorare la condizione umana) il male minore, e l'altro la premessa per un bene maggiore... che insomma l'uno concentri l'attenzione, come suol dirsi, sul 'bicchiere mezzo vuoto' e l'altro sul 'bicchiere mezzo pieno', a questo punto poco importa: si adopereranno entrambi per non rovesciarne il contenuto.

87. Sulla lotta, sul sacrificio, sulla retorica.

Si guadagna sempre molto credito chi è visto dagli altri come colui che ha saputo lottare per ottenere ciò che voleva, che non si è fermato di fronte agli ostacoli, non si è scoraggiato per gli insuccessi, si è sacrificato, ma alla fine i suoi sforzi sono stati premiati... Onore al merito!

Ciò che però è singolare, in questa valutazione, è che quasi sempre si pone in secondo piano per che cosa e per chi il nostro eroe ha lottato e vinto... al punto che spesso si merita rispetto e ammirazione da parte del cosiddetto senso comune anche se lo ha fatto per perseguire obbiettivi palesemente non condivisi, anzi considerati nocivi, proprio dallo stesso senso comune. La tenacia, l'abnegazione, il sacrificio di sé, dei propri sentimenti, paradossalmente anche dei propri principi morali, messi in atto per realizzare, poniamo il caso, una rapina, un delitto, possono perfino fare aggio sul disegno criminoso stesso... che naturalmente viene condannato, ma non al punto da diminuire l'ammirazione per il suo autore, quasi che fosse indifferente lo scopo per cui ha lottato. Ed è lo stesso senso comune che spesso – superando magari la contraddizione 'proiettandosi' nei protagonisti di tante rappresentazioni, in genere cinematografiche – trae dall'evento negativo materiale per costruire un mito positivo... e per i più attenti e scrupolosi, e colti, c'è sempre la possibilità di 'giustificarsi' ricorrendo al concetto, che certamente ha un suo fondamento, di catarsi. Che però lascia pur sempre senza risposta il quesito di fondo: perché questo ossequio al successo ottenuto con la lotta, un successo che viene ritenuto tale quale che ne sia il contenuto perché in ogni caso sarebbe 'purificato' dalla lotta, dal sacrificio, che ha come rovescio della medaglia, naturalmente, il disprezzo per chi si è scoraggiato strada facendo, ha preso paura, è stato sopraffatto dagli scrupoli e ha rinunciato a lottare?

Posta così la questione, una risposta sembra imporsi: in modo più o meno consapevole, magari riandando a tempi eroici per la verità solo mitizzati, si premia la lotta, anche indipendentemente dallo scopo per cui si lotta, perché in essa si identifica il coraggio di vivere, e si condanna la rinuncia perché in essa si identifica la paura di vivere. La vita, in altre parole, per affermare se stessa, per autoimporsi, impone che si dia tutto il nostro assenso a chi lotta per affermarla, comunque, e il nostro biasimo a chi si ritrae; se poi la lotta è coronata da successo, ecco la riprova che essa paga, che la vita 'merita di essere vissuta'... e paga anche se nell'immediato c'è l'insuccesso, perché il vero successo consiste nella lotta. Che 'paga' per se stessa.

Ecco, ma è poi vero che in questo modo la vita, paradossalmente proprio 'dal suo punto di vista', afferma se stessa? Non è che così comportandosi si finisce per negarla, nel senso che la sua affermazione per qualcuno ha come risvolto obbligato la sua negazione per altri... che sono sempre 'di più', ma che sarebbe tale anche se fosse 'uno solo'? Per non parlare della illusorietà che questa affermazione finisce per avere anche in se stessa.

Per rendersene conto si provi ad analizzare, per esempio, di che natura viene ad essere il successo proprio in quanto ottenuto con la lotta, col sacrificio: si può scoprire quanto ingannevole esso sia, quanto retorica sia la sua esaltazione, quanto fasulla l'epicità che si ritiene così di recuperare... e per un aspetto, un risvolto di

questo successo, sempre verificabile: il sacrificio, la sofferenza che comporta la lotta, a qualcuno deve essere fatta pagare, da qualcuno deve essere pagata, e tanto più quanto più viene coronata dal successo. E questo qualcuno può essere il 'lottatore-vincitore' stesso, il cui successo, se davvero è ottenuto con autentico sacrificio e sofferenza, gli lascerà sempre l'amaro in bocca, non gli permetterà, se non mentendo a se stesso, di cancellare la sensazione precisa della sproporzione tra la fatica spesa e il risultato ottenuto, e non gli basterà, per superare questa insoddisfazione di fondo, l'apprezzamento altrui. O gli sarà sufficiente per poco, destinato a durare poco, o a essere sostituito con disinvoltura dal disprezzo per un sopravvenuto sempre possibile insuccesso. Perché, anche l'apprezzamento dei meriti altrui costa fatica, esige un suo prezzo, può intaccare il proprio orgoglio e non può protrarsi più di tanto. Sic transit gloria mundi...

Per contro il successo può davvero essere totalmente gratificante per chi l'ha ottenuto, e pertanto vissuto come in grado di ripagarlo ampiamente del sacrificio che ha comportato per il beneficio che gliene è venuto, ma questo in genere significa due cose: o il vero sacrificio è stato fatto da altri (a chi si deve il 'successo' delle piramidi? Nel caso si fosse riconosciuto già allora il sacrificio di tanti 'schiavi' – schiavi di fatto se non di diritto – questo riconoscimento li avrebbe ripagati? Tanto come li ripaga il riconoscimento postumo che tanti sono poi stati disposti a tributare loro!)... oppure altri hanno accettato di non entrare nel merito del successo, paghi e grati che qualcuno si sia sacrificato per loro, salvo poi scoprire che il successo era tale solo per chi l'aveva ottenuto perché glielo avevano attribuito a scatola chiusa, non certo per loro stessi (per quanti Uomini Della Provvidenza dovremo ancora pagare il riconoscimento tributato al loro 'provvidenziale' sacrificio?).

La lotta, il sacrificio – si dice – pagano. Può darsi, ma di sicuro sono pagati. E con costi sempre superiori ai guadagni, se misurati questi ultimi in termini di successo.

88. Del cosiddetto carisma.

Esistono persone, cosiddette carismatiche, che avrebbero il potere di rendere efficace tutto ciò che dicono o fanno perché, detto o fatto da loro, assume un significato che nessun altro come loro è in grado di rendere significativo in modo altrettanto efficace... pur dicendo o facendo le stesse cose! E questo è un dato, si afferma, sempre verificabile, nel passato come nel presente. Ma che dato è? O meglio, da chi è dato e cosa è veramente dato?

Intanto, una prima considerazione... e un primo sospetto. L'uomo carismatico è tale perché c'è evidentemente chi ne avverte il bisogno, ne sente l'esigenza, e quindi lo cerca, lo attende, e – si dice – l'uomo dotato di carisma è tale proprio perché è colui che risponde a questa attesa, che soddisfa questa esigenza... ma – ecco il primo sospetto, che è un sospetto di circolo vizioso – è l'uomo carismatico che incarna le attese, o è l'attesa che 'produce' l'uomo carismatico?

Ma questo non avrebbe importanza, perché ciò che conta sarebbe, è, l'incontro tra

l'attesa e la risposta all'attesa, cosa possibile in ogni caso perché compare l'uomo dotato di carisma, di contro a tanti altri uomini che invece, non avendo carisma, non possono rendere possibile questo incontro...

Ma non potrebbe essere che l'uomo che si rivela dotato di carisma sia proprio colui che, non attendendo niente, si rende disponibile per essere l'atteso, mentre tutti gli altri che sono in attesa si autoeliminano come il possibile atteso? Già – si può sempre rispondere alla nuova obiezione – ma proprio questa 'disponibilità' lo rende in qualche modo unico, carismatico. Solo lui è in grado di esprimere con le sue parole, con i suoi atti, quella forza, quella determinazione, che gli altri, i molti altri, i più, hanno esaurito – nel senso di averle tutte riposte – nell'attesa. Chi 'attende' sospende in un certo senso tutte le sue facoltà, si proietta totalmente al di fuori di sé, non ascolta più se stesso, aspetta solo indicazioni, aiuti, rinforzi, dall'esterno; chi 'non attende' probabilmente lo fa perché sta ascoltando solo se stesso e trova in se stesso la risposta, e una risposta che evidentemente lo convince e lo soddisfa. Da qui la sua forza, il suo carisma...

E a questo punto il sospetto di circolo vizioso, proprio in seguito a questi sforzi per aggirarlo, invece di attenuarsi, si rafforza: basta spostare l'attenzione su che cosa è oggetto di attesa, di ricerca, di esigenza, e che si ritiene di trovare nell'uomo carismatico. Cos'è infatti veramente ciò che si attende? In realtà, quando ci si rivolge all'uomo carismatico è proprio perché non si sa cosa si sta attendendo: l'attesa, la vera attesa, l'attesa 'esistenziale', consiste soprattutto nell'attendere di sapere che cosa veramente si sta attendendo, o meglio, cosa 'si deve' attendere... se così non fosse, se lo si sapesse, non lo si aspetterebbe in questa sorta di sospensione delle proprie facoltà, ci si metterebbe alla ricerca 'in proprio', con le proprie risorse, con la determinazione comunque legata al 'sapere ciò che si vuole'... e sarebbe solo una questione di maggiore o minore disponibilità di mezzi da adeguare ai fini, da prendere dove sono, in noi o in altri, ma senza deleghe, senza attese. Se così non è, è perché in realtà si sta cercando qualcosa, o qualcuno, che dia un senso al proprio cercare, cioè, poi, alla propria esistenza.

E qui, l'essersi invischiati in un circolo vizioso, da sospetto sempre più fondato, si trasforma in certezza. C'è l'esigenza di qualcosa che si va cercando, ma lo si ricerca proprio perché non si sa di cosa si tratti, per cui non si potrà mai sapere quando lo si trova, quando lo si incontra... o almeno, non si potrebbe, perché si è, ci si trova, nella condizione esistenziale di non saperlo mai pur avendone l'esigenza... E invece ecco che l'incontro si ritiene avvenga, in genere sotto forma di 'illuminazione', la quale consiste nel sentirsi dire, o nel vedere comparire... che cosa? Ciò che 'dentro di noi' sapevamo da sempre, ma che nessuno ci aveva aiutato a riconoscere! Per cui l'uomo carismatico viene ad essere colui – anzi occorrerà cominciare a considerarlo Colui – che finalmente ci permette di afferrare ciò che andavamo cercando senza sapere cosa, è quell'essere straordinario che opera la cosa più straordinaria che, esistenzialmente parlando, ci potesse capitare: ci fa ritrovare, o trovare per la prima volta, noi stessi! Ma allora – viene da riprendere la domanda iniziale, anche se un po' modificata, e decisamente, ormai, domanda retorica – l'uomo carismatico, esiste per se stesso, o siamo noi che lo facciamo esistere? L'atteso, il messia, chi è, cos'è, se

non la nostra esigenza di sapere chi siamo e perché? E se qualcuno – per una qualche ragione tutta da scoprire (e da scoprire dentro di noi), ma comunque non certo perché ha ciò che noi non abbiamo e che andiamo cercando, dal momento che era già dentro di noi – ci si para davanti come uno specchio, e quindi ci permette di vedere noi stessi, non è che in realtà è solo una proiezione di noi stessi?

Ma la partita è tutt'altro che chiusa (e l'uomo carismatico tutt'altro che liquidato), perché – si può sempre obiettare... anzi, si sostiene con maggiore enfasi e convinzione – riconosciamo pure che l'altro siamo solo noi stessi riflessi, ma perché questo autoriconoscimento avvenga, occorre lo 'specchio', occorre cioè qualcosa o qualcuno che abbia questo 'potere riflettente', dono divino o di natura che sia, cui si dà, appunto, il nome di carisma...

E qui sta l'abbaglio maggiore, il circolo vizioso nel momento di maggiore contorcimento, cioè di maggiore alienazione: proiettiamo noi stessi al di fuori di noi e poi ci mettiamo in ascolto di questo noi stessi come se fosse un altro, perché in effetti è un altro, cui deleghiamo forza e potere, perché lui ha prestigio, ascendente, fascino, insomma, carisma. Ma questo non è altro che il meccanismo psicologico che – come il pensiero 'materialista' ha sempre denunciato, per poi abbandonare però la denuncia appena si esce dall'orizzonte propriamente teologico – sta alla base di ogni ricorso alla trascendenza: quando il carisma di un nostro simile si rivela troppo al di sotto delle nostre esigenze esistenziali (di fatto senza limiti perché destinate a rimanere pure esigenze senza risposta), proiettiamo noi stessi al di là di questa dimensione che sta così stretta al nostro desiderio e così contrassegnata invece dalle nostre paure... cioè proiettiamo noi stessi, appunto, nella trascendenza, un posto al riparo da troppo facili smascheramenti, e dove collocare noi stessi può attenuare gran parte delle nostre angosce esistenziali. Ma il primo passo per questo approdo è il credito dato all'uomo carismatico.

Infine un'ultima questione, tutt'altro che marginale... anzi, che concerne il risvolto più inquietante, la conseguenza concreta, storica, più autolesionista, di questa forma di alienazione: ma lui, l'uomo carismatico, sia pure per evocazione, esiste? O meglio, sa di esistere (in realtà di essere fatto esistere) come tale? Paradossalmente (come sosteneva Hegel, sia pure in tutt'altro contesto, dicendo che i cosiddetti individui cosmico-storici, cioè quelli che 'fanno la storia', sono solo strumenti inconsapevoli della Astuzia della Ragione) se lo sapesse, e quindi si studiasse di calarsi nel ruolo, non lo sarebbe più, perderebbe il carisma... perché il carismatico deve solo 'essere per altri' (uno specchio, appunto), non per se stesso, e qualora riflettesse su se stesso non sarebbe più 'utilizzabile' dagli altri, passerebbe pure lui dalla parte di chi aspetta di sapere cosa veramente deve fare. Quindi, colui che riceve da noi la delega per risolvere parte, o anche tutti, i nostri problemi perché gli riconosciamo i poteri (il carisma) per farlo, se davvero lo volesse fare svaporerebbe da quel fantasma evocato che è... e potrebbe restare solo la possibilità, tutt'altro che teorica (si sono mai veramente calcolati, presi veramente in considerazione in termini quantitativi e qualitativi, tutti i danni perpetrati contro l'umanità dai cosiddetti Uomini Della Provvidenza?), che il fantasma si materializzi come puro uomo di potere.

Che gli avremmo dato noi, e che è della stessa natura che si ritiene sia il potere di cui dispone la divinità, cioè un potere assoluto, ma che in realtà consegniamo senza alcuna garanzia nelle mani dei suoi cosiddetti rappresentanti in terra. Gli Uomini Della Provvidenza, appunto.

89. Sulle premonizioni, sul 'deja vu', e cose del genere.

Premonizioni, daja vu, cose del genere. Cosa sono? Una sfasatura interna a quella sfasatura che già è la nostra coscienza, e quindi un'illusione, per così dire, di secondo grado... oppure una inopinata ricomposizione della sfasatura stessa nel senso che permettono di sfuggire, per alcuni momenti, alla tirannia del divenire, al giogo del tempo e dello spazio, e della memoria, cui la nostra condizione ci costringe, per vivere in quell'eterno presente che, in fuga dalla nostra condizione, immaginiamo sia proprio dell'essere, della 'cosa in sé'? E' un fatto che fenomeni del genere dalla neurologia vengono definiti 'disturbi della memoria', e mai definizione – al di là della connotazione patologica che ha in questo caso – fu più azzeccata...

Perché, in ogni caso, come patologia o come esperienza eccezionale, il meccanismo della memoria, quando compaiono questi fenomeni, si inceppa, il passato e il futuro non sono più vissuti come tali, ma come presente a tutti gli effetti, e solo quando il fenomeno cessa e la memoria riacquista i suoi caratteri e le sue funzioni, ogni cosa viene ricollocata in quello che ci sembra essere il suo posto nel tempo e nello spazio. E che questi fenomeni siano vissuti come una disfunzione, come un disturbo, è comprovato dal fatto che questo ricomporsi della memoria a fenomeno cessato lascia dietro di sé una sensazione di straniamento, spesso di angoscia – quale che sia stata l'esperienza eccezionale vissuta, anzi, proprio per la sua eccezionalità – che ci fa pensare (la neurologia lo pensa e lo verifica) proprio ad un combinarsi quanto meno anomalo, fuori dalla norma, delle cellule cerebrali.

Naturalmente questa comprovata – vissuta e verificata sperimentalmente – anomalia, di per sé non è certo sufficiente per escludere che, disfunzione o no, essa permetta di fare un'esperienza eccezionale, straordinaria... anche perché, a complicare le cose, di 'oggettivo', di verificabile scientificamente, sembra a volte esserci ciò che, proprio scientificamente, anche rifacendosi ad una concezione della scienza il più 'aperta' possibile, non dovrebbe esserci. Il deja vu lascia sempre la possibilità di spiegare tutto – anche senza coglierne sperimentalmente e puntualmente il meccanismo – come esperienza possibile, potenzialmente verificabile, come, appunto, un combinarsi delle cellule cerebrali secondo meccanismi, e rifacendosi a contenuti della nostra mente, non ancora messi in luce ma del tutto possibili e verosimili, del tutto riconducibili nella categoria della causalità... ma come ricondurre in questa categoria per esempio il fenomeno, constatato 'oggettivamente', della premonizione? In altre parole, mentre per la 'visione oggettiva' di ciò che è accaduto, o magari sta accadendo, ad una distanza di spazio e di tempo che, con le conoscenze che si hanno in merito, non dovrebbe essere possibile, si può sempre ipotizzare l'esistenza di facoltà percettive non ancora verificate ma non certo da escludere in linea teorica, la

‘pre-visione’ di ciò che non è ancora accaduto sembra veramente difficile da ricondurre nell’alveo della causalità, e, non essendo spiegabile nemmeno dilatando i limiti della scienza il più ampiamente possibile senza però snaturarne l’impianto epistemologico, o la si smaschera come imbroglio, o se ne dovrebbe riconoscere la natura extra-sensoriale, in grado di trascendere la condizione umana.

Ora, per la verità, nella maggior parte dei casi la oggettività, la ‘verifica’ dell’oggettività, di queste premonizioni non si discosta molto da quella che garantisce credito incondizionato ad astrologi, aruspici, divinatori in genere, cioè niente di molto diverso da suggestioni e manipolazioni... ma – in attesa che la scienza ci permetta di avere a disposizione dati sempre più attendibili in un senso o nell’altro (concedendole un credito che non sempre merita, ma che regge perché le alternative proposte risultano a tutt’oggi molto meno credibili) – muoviamoci pure liberamente nel terreno lasciato libero e lasciamo aperta la strada alla possibilità dell’esperienza alternativa. Cosa è possibile constatare in questo caso? Di che natura è questa esperienza alternativa?

C’è un dato inequivocabile: gli eventi oggetto di premonizione spesso sono collegati a fatti drammatici, dolorosi, o, se non lo sono – se sono cioè invece collegati a eventi di altra natura, magari felici – lasciano comunque il rimpianto, la disillusione, a causa della loro eccezionalità, per cui, in entrambi i casi, non vanno che ad accrescere il tasso di sofferenza che già è presente nei soggetti quando si presenta il fenomeno. Ora, questo cosa potrebbe significare? Ancora una volta una condizione umana involupata nel paradosso. La vita ‘normale’ è, sotto tanti (e sempre troppi) aspetti, fatica di vivere, sofferenza, dalla quale si ritiene di poter sfuggire immaginando un’esistenza libera dai vincoli e dai bisogni che la rendono precaria e difficile... Ebbene, quando si presenta, o sembra presentarsi, la possibilità effettiva di sperimentare una condizione alternativa, cosa succede? Che essa non modifica più di tanto la situazione, anzi la aggrava: la eventuale sospensione della condizione di precarietà, essendo episodica, non duratura, non strutturale, non fa che accrescerne il desiderio, cioè la sofferenza.

Ora, tutto ciò ha certamente una sua logica, che potrebbe essere questa: premonizioni e déjà vu e cose del genere sono comunque sfasature, rotture di un ordine naturale (naturale per noi) degli eventi che non si possono che vivere come anomalia, come ‘ingiustizia’, e non importa se questa anomalia accade internamente ad un’altra anomalia, perché evidentemente non ne costituisce veramente una negazione, o, se lo costituisce, non riguarda la nostra esistenza... ma proprio da questa esperienza ci si attendeva, sembrava legittimo attendersi, un’altra logica, in grado soprattutto di descrivere, perché vissuta, un’altra condizione. Se ciò non è accaduto, sembra proprio dovuto al fatto che non di un aut-aut si è trattato, ma di un et-et, ciò che la nostra coscienza finirà sempre per produrre.

E forse per questo non avremo mai la prova provata, se non autoingannandoci (magari autoconvincendoci dell’esistenza di un aldilà) di una autentica premonizione.

90. E' così e non è così.

“Il mondo è la mia rappresentazione”: ecco una verità valida per ogni essere vivente e pensante, benché l'uomo possa soltanto venirne a conoscenza astratta e riflessa.’
(Schopenhauer)

Di cosa si tratta? Cosa si vuol dire? Qualcosa di sommamente sconcertante per la nostra ragione, per la nostra natura di esseri animati dotati di ragione, perché vuol dire che ciò che chiamiamo realtà, e che sembra esistere così come esiste del tutto indipendentemente da noi, e di cui anzi noi riteniamo di essere niente più che una manifestazione... di fatto è così, ma di fatto non è così. E non è possibile esprimerlo diversamente.

E' così. Ciò che chiamiamo realtà (il mondo, l'essere, ciò che è), esisterebbe anche se noi non esistessimo, quindi fra noi e la realtà c'è un abisso, nel senso che essa è là, al di fuori di noi, del tutto indifferente alla nostra presenza, del tutto priva di ciò che invece accompagna, anzi, qualifica tutta la nostra esistenza, cioè la coscienza di sé. Potremmo dire che esistiamo se non avessimo una coscienza? Esisteremmo, ma non lo potremmo dire perché 'non lo sapremmo'. Mentre ciò che chiamiamo realtà esiste, sappiamo che esiste, constatiamo che esiste, facciamo continuamente l'esperienza della sua esistenza del tutto indipendentemente dal fatto che essa abbia una coscienza, che abbia coscienza di sé... Noi pensiamo, noi non possiamo sentirci esistenti senza pensare la nostra esistenza, senza rendercene conto: il mondo non pensa, il mondo esiste al di fuori di ogni pensiero, non sa di esistere e sembra proprio questa la ragione vera della sua esistenza, della sua esistenza come altro, radicalmente altro, rispetto a noi. E quando proviamo a vedere noi in relazione al mondo, non possiamo che trovarcelo di fronte tutto risolto in una sua esistenza che viene prima, irraggiungibilmente prima, di una qualsiasi domanda, richiesta di spiegazione, indagine conoscitiva, giustificazione, intorno alla sua esistenza...

Ma poi, distolto lo sguardo dal mondo esterno a noi, se solo usiamo lo stesso sguardo per cercare di vedere noi, ci rendiamo conto che anche noi, in tutta la nostra consistenza, per tutta la nostra consistenza, cioè per tutto ciò da cui dipende la nostra esistenza, siamo mondo, siamo realtà in tutto e per tutto simile a quella realtà dalla quale sembrava separarci un abisso. Anche noi, che pure abbiamo coscienza di noi stessi, esistiamo del tutto indipendentemente da questa coscienza di noi stessi, da questa coscienza di esistere la quale non può che venire dopo, irraggiungibilmente dopo, questa esistenza stessa. Ciò che era altro, abissalmente altro, lo troviamo ora esattamente uguale in noi stessi, inscindibile da noi, la ragione, nello stesso identico modo, della sua e della nostra esistenza. Ed è a questo punto, di fronte a questa insuperabile ambivalenza della nostra esistenza, che scatta la scissione. In noi sembrano coesistere due forme incomunicabili ma inscindibili di esistenza: quella della coscienza e quella del mondo: dello 'spirito' e della 'materia', dell' 'anima' e del 'corpo', o quali che siano i termini che usiamo per denotare questa scissione... Con l'una apparteniamo a noi stessi separati dal mondo, con l'altra apparteniamo al mondo separati dalla nostra coscienza. E, a ben vedere, siamo e non siamo, perché quando siamo in un modo non siamo nell'altro, e viceversa, ma senza che sia

possibile attestarci su un solo tipo di esistenza.

Ecco allora che è qui, nell'esperienza di questa nostra doppia natura, vivendo e pensando in questa doppia dimensione, che il mondo non può che presentarsi come una 'nostra rappresentazione', è qui che viene rovesciato il nostro rapporto con lui... è a questo punto che non possiamo non pensare che il mondo, non solo non è altro da noi, ma esiste per noi alla sola condizione che esistiamo noi che lo pensiamo, e che esiste di per sé, ma solo alla condizione che esista senza di noi. Quando abbiamo coscienza di noi stessi, abbiamo anche coscienza del mondo, ma la coscienza di noi stessi non dipende dalla nostra coscienza, dipende dal mondo... che torna ad essere altro, ma ora lo è solo se è senza di noi, mentre se è con noi, è solo ciò che è per la nostra coscienza. Se esistiamo noi, esiste solo 'il mondo per noi', ma non possiamo non renderci conto che noi, a nostra volta, non esistiamo 'solo per noi', e quindi che c'è un 'mondo', e c'è un 'noi', che esistono solo 'per sé'. Detto in altre parole: il mondo non può che essere 'il nostro mondo' (il mondo 'così come ce lo rappresentiamo'), ma 'il nostro mondo' non appartiene a noi...

E perché tutto questo? Non sembra esserci altra risposta: perché siamo esseri animati dotati (da chi, da cosa, non lo sapremo mai, anche se siamo costretti a chiedercelo sempre) di coscienza. E il mondo è una nostra rappresentazione perché specchio specchiato della nostra coscienza, la quale però sa, ci fa sapere, ci fa intuire, ci fa vivere, ci fa soffrire, ci costringe in vari modi a renderci conto di questo suo essere solo lo specchio di sé, sia pure di un sé che deve la propria esistenza ad altro da sé.

Il mondo è una nostra rappresentazione perché 'sappiamo' che è una nostra rappresentazione... se non fossimo in grado di sapere questo, saremmo un puro e semplice specchio del mondo e non scopriremmo mai che esso è una nostra rappresentazione. La quale quindi è per noi vera e falsa nello stesso tempo, veramente vera e veramente falsa. Sappiamo della verità del mondo solo sapendolo 'falso per noi'; sappiamo della falsità del mondo solo perché lo sappiamo 'vero solo per noi'.

Ma non è tutto. Niente è mai tutto...

91. Sul 'mondo come nostra rappresentazione' e sulla fatica di vivere.

Se siamo – come siamo – soggetti al divenire, siamo e non siamo continuamente, e così tutta la nostra vita è uno sforzo, un continuo sforzo, per sfuggire al divenire, per essere e basta.

Ma lo sforzo è destinato al fallimento, perché, dal nulla d'esperienza da cui veniamo – se sentiamo questo nulla (se il nostro corpo lo sente) come ciò da cui è emersa la nostra esistenza – piomberemo nel nulla d'esperienza cui il nostro corpo sembra tendere inesorabilmente... e questo è uno dei contenuti, forse quello costitutivo, della nostra coscienza. La quale però, nell'arco di tempo che intercorre per noi tra un nulla e l'altro, si produce – per tentare di approdare, appunto, all' 'essere e basta', per svincolarsi dal divenire – in uno sforzo di 'presa sul mondo', sulla realtà, che ha la

pretesa (ma è un'esigenza) di impossessarsi del mondo stesso in tutto il suo dispiegarsi, cioè ben oltre il riscontro che ne abbiamo in questo arco di tempo. Detto altrimenti: la coscienza sembra 'pensare' il mondo per prolungare il poco tempo che il mondo (la vita) concede a ciascuno di noi e in cui a ciascuno di noi si concede. Ora, come non rappresentarsi, cioè 'inventarsi', una dimensione della realtà che si dilata, non può non dilatarsi, ben oltre l'esperienza diretta che ne abbiamo... e in modo tale per cui poi questa stessa esperienza diretta risulti essere una nostra invenzione, e proprio per la coscienza?

Ma com'è questa rappresentazione? Essa non si regge tanto su una capacità inventiva di cui possediamo le chiavi, e che pertanto potremmo usare a piacimento come quando si libera l'immaginazione quasi fosse un aquilone che volteggia seguendo tutte le correnti d'aria che lo tengono in volo ma pur sempre ancorato ad un filo che sta saldamente nelle nostre mani... no, l'invenzione, la nostra rappresentazione del mondo, copre tutto l'orizzonte della nostra esistenza in ogni suo momento, compresa l'esistenza stessa, la percezione che ne abbiamo, la conoscenza che ne possiamo avere. Perché in realtà noi ci rappresentiamo un mondo di cui siamo anche rappresentanti, e tutto ciò entro cui si risolve la nostra esistenza è contemporaneamente la condizione reale della nostra esistenza e una nostra invenzione. Reale perché per noi non ce n'è un'altra, reale perché per noi necessaria, reale perché non possiamo non inventarcela. E così dobbiamo continuamente fare i conti con una realtà fasulla che però non è possibile non prendere per vera, e viverla come vera sentendola come finta...

E forse proprio da questo deriva la fatica di vivere, e proprio come fatica, cioè come necessità alla quale però ci ribelliamo, al di là (o al di qua) dello stesso dolore, comunque si manifesti, perché siamo posti di fronte alla assurdità di questo stesso dolore in quanto connaturato ad una esistenza già assurda per conto suo. Se 'sapessimo' la nostra rappresentazione del mondo essere un puro riflesso del riscontro del mondo e basta – cioè senza sospettare (ma lo sospettiamo tutti, quale che sia il valore che diamo a questo sospetto, quale che sia il livello di consapevolezza cui perviene questo sospetto) l'esistenza di un mondo che è altro da quello che ci rappresentiamo perché la nostra rappresentazione in realtà è sua e non nostra – tutto quanto ci accadesse in questa prospettiva, dolore compreso, potrebbe avere una spiegazione, nel senso di non esigere nessuna spiegazione... mentre invece il continuo sovrapporsi di una realtà della coscienza alla realtà dell'esistenza e viceversa, non solo ci lascia nell'esigenza di fare continuamente domande, a noi stessi e al mondo, ma ci obbliga a dover fare i conti, prima o poi, ma soprattutto, con le domande che sono senza risposta. Che sono le domande vere, quelle che fanno tutt'uno con il mistero, cioè l'assurdo, della nostra esistenza e dell'esistenza del mondo...

O, se si vuole, che fanno tutt'uno con la fatica di vivere. Ma a non farcele, queste domande, invece di alleviare la fatica di vivere, la raddoppiano, trasformandola in disperazione. Gli animali, per quanto se ne sa, non sono sottoposti a questa sofferenza aggiuntiva, ma non si sa se, per questo, faticano di più o di meno di noi a vivere... di certo noi, se volessimo comportarci come gli animali ritenendoli più 'felici' in quanto

‘privi di coscienza’, ci costringeremmo ad essere più infelici di quanto non siamo. Per noi, censurare la coscienza, è censurare la nostra stessa esistenza.

92. Il sospetto.

Il cosiddetto senso comune (per altro tutto da definire, e sforzandosi quindi di definirlo di volta in volta) ‘sa’ che il mondo è una nostra rappresentazione? Se per senso comune si intende un rapporto con la realtà tutto risolto nell’uso delle conoscenze che ne possiamo avere per le incombenze cui ci costringe la vita al fine di conservarsi e riprodursi, il ‘mondo come nostra rappresentazione’ può riguardare tutt’al più alcune incongruenze percettive che ci si studia di indagare, precisare e giustificare per ricondurle nell’alveo di una ‘normalità’ necessaria per il nostro ‘stare al mondo’... oppure, dando la stura all’immaginazione, può riguardare scenari fantascientifici, o utopie, o libere fantasie, che si considerano però consapevoli costruzioni della nostra mente cui si ritiene di saper dare il valore che hanno, considerarle per quello che sono, cioè, appunto, legittime costruzioni della nostra mente che devono però la loro legittimità alla nostra consapevolezza che non hanno niente a che fare con la ‘realtà effettuale’, che sono gratuite. Legittime, magari in certe circostanze anche utili, ma gratuite. La nostra mente, se vuole rapportarsi veramente, concretamente, al mondo reale, deve (deve e può) produrre altro. Produrre, cioè riprodurre, il mondo reale.

Se invece per senso comune (ma qui forse sarebbe meglio parlare di ‘buon senso’) si intende una sorta di adattabilità pratica a certi rapporti che è indispensabile intrattenere con il mondo nel quale siamo immersi per cui si accetta di risolvere tali rapporti sulla base di una necessità cui dobbiamo sottostare, ma di cui non riusciamo ‘a farcene una ragione’, e alla fine rinunciamo poi a farcela... se si intende questo per senso comune, ecco che il sospetto che il mondo così come ce lo rappresentiamo sia tutt’altra cosa dal mondo reale, potrebbe farsi strada. Basta, può bastare, questo tipo di senso comune (o buon senso) per rendersi conto che noi pensiamo e ci diamo da fare, ci diamo da fare e pensiamo, in continuazione, sempre e comunque, anche quando, anzi soprattutto quando, il pensare e l’agire sono fortemente messi in discussione, analizzati, scomposti e ricomposti in tutte le loro sfaccettature in modo da viverli con sempre maggiore cognizione di causa, o, viceversa, quando riteniamo inutile, o addirittura dannoso, ‘perdere tempo’ in approfondimenti che non approderanno a ‘nulla di positivo’... basta, può bastare questo buon senso per rendersi conto, o quanto meno avere il sospetto, che, al di là di tutto ciò, esiste un mondo – di cui noi facciamo parte – che se ne va per conto suo e ci trascina con sé senza che tutto ciò che noi possiamo sapere, o pensare, o ‘fare’ di lui, alteri minimamente il suo essere e il suo procedere. Per cui, anche se non si ritiene di dovere considerare per questo la nostra rappresentazione del mondo una pura illusione, un ingannevole miraggio, un puro gioco di specchi operante all’interno della nostra mente, si ritiene del tutto plausibile l’esistenza di un ‘altro mondo’ in cui le cose stanno e procedono al di fuori degli schemi con cui diamo consistenza alle

nostre esperienze. Condizionandoli.

E' però proprio a questo 'sospetto' che si collegano due modi antitetici di considerarlo e di viverlo: uno che si riaggancia e si salda con il senso comune del primo tipo, l'altro 'aperto' allo spirito filosofico.

Nel primo caso finiscono per avere lo stesso significato di 'altro mondo' tanto le anticipazioni fantascientifiche, le fughe utopistiche, quanto gli 'aldilà' delle varie religioni, per non parlare delle 'trame occulte' che, in stato di particolare grazia percettiva, qualcuno ritiene di scorgere al di sotto della trama usuale su cui si articola la nostra quotidianità, perché a tutto ciò si attribuisce un'alterità oggettiva proprio in quanto oggettivata, o comunque oggettivabile. E a questo punto non rimane più nessun 'sospetto' che le cose stiano in altro modo dal come ce le rappresentiamo perché, quello che inizialmente poteva essere un sospetto, si è trasformato, o in una certezza, o in una possibile esperienza in grado di cancellare il permanere di qualsiasi sospetto e di eliminare l'eventualità che possa risorgere.

E invece il senso comune (o il buon senso) che parla: di "destino imperscrutabile"; di "fatalità, o caso, che impone vicende assolutamente imprevedibili di cui non capiremo mai il perché, al di là del come"; di "ambivalenza di emozioni, sentimenti, pensieri"; di "bicchiere mezzo pieno e/o mezzo vuoto, a scelta"; e magari di "la vita è una gran fregatura"; o di "ci diamo tanto da fare, ma poi finiamo tutti là, nella tomba, senza sapere perché"; e altre cose del genere... è questo senso comune (o buon senso) che si salda, può saldarsi, col vero spirito filosofico. E' qui che, non tanto di mondi alternativi si nutre il sospetto, quanto di una impossibilità strutturale di avere una qualsiasi conoscenza di come stanno davvero le cose perché abbiamo conoscenza della nostra strutturale ignoranza di una realtà nella quale siamo immersi e che pertanto non potremo mai 'vedere dal di fuori'... la quale ignoranza però, proprio in quanto ignoranza consapevole, ci fa consapevoli della precarietà della nostra rappresentazione del mondo, fa sorgere il sospetto della sua possibile inconsistenza per quanto insostituibile sia, per quanto 'reale' possa apparire. E' a questo punto che, orientando la riflessione in questa direzione (prendendosi – magari con un atto di ribellione, di orgoglio, ma soprattutto di dignità – il tempo per farlo), puntando lo sguardo sempre al di là delle immagini che frequentano la nostra mente e tentano di illuderci circa la loro consistenza, non per trascenderle (per dare oggettività a mondi alternativi), ma per confrontarsi, misurarsi con esse per quello che sono... è a questo punto che potrà risultare senza ombra di dubbio come il mondo sia solo una nostra rappresentazione, e che il sospetto potrà tradursi in autentico spirito filosofico.

93. Filosofia e sincerità. Filosofia e verità.

Cosa significa 'essere sinceri'? E' possibile un 'essere sinceri' senza riconoscere, e quindi precisare, che in realtà si intende, non si può che intendere, 'essere sinceri con se stessi'? Ma allora, che rapporto intercorre tra questo 'essere sinceri con se stessi' e ciò che la nostra esigenza conoscitiva chiama 'la verità'? Può bastare essere

veramente sinceri per poter parlare di verità? Esiste un'altra verità oltre alla nostra ... che non si vorrebbe chiamare solo opinione, che dovrebbe corrispondere, che si vorrebbe corrispondesse, al pascaliano esprit de finesse (un rapporto diretto con la verità dovuto ad una sorta di 'grazia ricevuta'), ma che noi, solo ognuno di noi, nessun altro che ognuno di noi nella sua irriducibile singolarità, sente come tale? In altre parole, può esistere una verità 'oggettiva', nel senso che la riteniamo tale senza sentirla come nostra, mentre solo così, solo sentendola come nostra, ci possiamo sentire sinceri? E infine, 'fare filosofia', è molto diverso dallo scavare senza sosta dentro di sé alla ricerca di una condizione di 'sincerità verso se stessi'?...

Ma cosa può voler dire 'senza sosta' se non lasciarsi trascinare, travolgere, nel più inconcludente dei circoli viziosi, nel più incerto dei viaggi, o, se si preferisce, nel più certo dei viaggi senza meta raggiungibile, che la nostra povera mente insieme al nostro povero cuore possono intraprendere?...

Eppure questo viaggio, mosso da questa esigenza della verità portando con sé il solo bagaglio della sincerità, prima o poi bisogna intraprenderlo: se non per vedere dove porta, per vedere cosa può succedere.

E cosa succede?

Un primo riscontro inevitabile è la considerazione/constatazione che la sincerità non può che essere l'altra faccia del dubbio, il riflesso del dubbio, la immagine che troviamo riflessa nello specchio del dubbio. Del 'dubbio metodico' cartesiano, quello per cui si richiede di sottoporre al dubbio tutto ciò che ci si presenta come certo, e tanto più quanto più la sua certezza sembra, ci sembra, inattaccabile. Ora, l'arbitro che giudica della correttezza di questa prova cui sottoponiamo noi stessi, e che vogliamo sia una prova estrema, radicale, affrontata senza barare, chi è, chi può essere? Non se ne conoscono altri: la coscienza!...

Ma una coscienza – prendendo a prestito la celebre figura hegeliana in senso generico – che non può che essere 'infelice', cioè, proprio per continuare ad esistere come coscienza, una coscienza non soddisfatta, in preda, appunto, al dubbio: può infatti la coscienza essere altro se non dubbio, incertezza, fucina inesausta di domande destinate a rimanere senza risposta, e quindi a non cessare mai di ripresentarsi? Ma allora, l'operazione cui crediamo di sottoporla, cioè la pratica del dubbio metodico, è altro dal puro e semplice rivolgersi alla coscienza come tale, alla coscienza per quello che è? Può, la sincerità, consistere in altro che non sia l'accettare il paradosso che solo le domande senza risposta sono quelle necessarie? Eccolo, allora, il circolo vizioso nel quale si impantana la ricerca della verità nella sincerità: ci si imbatte nella contraddizione di un dubbio che si era privilegiato come strumento da usare in funzione della sincerità, il quale però solo restando tale – cioè dubbio, cioè non più mezzo ma fine, non più 'dubbio metodico' ma 'sistematico' – diventa la garanzia di una sincerità che non potrà mai essere certa di se stessa in quanto sincerità perché prigioniera del dubbio.

In altre parole, come posso 'sapere' della mia sincerità se ogni asserzione che mi capiti di formulare, quindi anche ogni asserzione riguardante la sincerità, soffre, deve soffrire, di una improbabilità, o comunque di una precarietà, ineliminabili? Quando,

in definitiva, posso dire di essere sincero? Non c'è che una risposta, sommamente contraddittoria: quando riconosco la mia sostanziale ignoranza... e ignoranza di tutto, soprattutto di ciò che ho più esigenza di arrivare a conoscere. Per esempio la sincerità...

A meno che non mi accontenti di una sincerità che consiste solo nell'essere 'sinceri con se stessi' inteso come pura autoreferenzialità, accettando il più radicale soggettivismo... il quale però, con uno sforzo ulteriore, quasi innaturale in quanto veramente estremo, di sincerità, può identificarsi totalmente con la verità intesa come verità filosofica. Che non può essere che questa: all'origine di ogni verità sta un falso insuperabile, impossibile da raddrizzare, da rovesciare in verità, diventando perciò ogni verità la conseguenza di questa deduzione da un falso. Un 'falso' che non è altro che 'il mondo come rappresentazione', come 'mia' rappresentazione, la cui consapevolezza è il massimo di sincerità che ci è concessa, l'ultima spiaggia prima di arrendersi totalmente allo scetticismo... scetticismo che, in una prospettiva filosofica, non può che essere radicale, cioè tale da togliere ogni validità al pensare.

Ed è, non può che essere, questa 'ultima spiaggia', il vero orizzonte della filosofia, la quale in questo modo diventa l'unica vera forma di sincerità. L'unica vera forma di sapere che può veramente parlare di verità.

94. Sul 'conosci te stesso', sulla sincerità, sulla verità.

Il 'conosci te stesso', quello celebre socratico, in che misura ha a che fare con la sincerità? E, se sì, con quale sincerità: una sincerità 'filosofica' o una sincerità 'psicologica'? Perché è proprio la difficoltà che si incontra quando ci si prova a identificare e a definire questa distinzione che costituisce la difficoltà, la problematicità, che si incontra quando si parla di sincerità. E di verità. Può esistere una verità che non si identifichi con una qualche forma di sincerità... e può esistere una sincerità che non sia indistricabile da una storia privata che non sopporta rimozioni e censure? Nel qual caso, prescindendo cioè da questa 'storia privata', sarebbe ancora sincerità?

Socrate, forse proprio per liberare il 'conosci te stesso' da implicazioni psicologiche che ne avrebbero compromesso l'efficacia come strumento privilegiato di verità, l'aveva fatto pronunciare da un oracolo, l'aveva attribuito ad un dio, l'analogo monito eracliteo apprendogli forse troppo lasciato a se stesso, fondato su un logos troppo fiammeggiante per poterlo intendere e padroneggiare come strumento di verità... e l'aveva fatto pronunciare da un dio, e da un dio solare come Apollo, forse proprio per liberarlo il più possibile dal rischio che lo si intenda come uno scavare dentro di sé destinato fatalmente a perdersi nei meandri di una interiorità che rende questo 'scavare' il più labirintico dei percorsi. Ma poteva bastare questo richiamo ad Apollo per far apparire 'solari', per fugare le ombre inquietanti e deformanti che un qualsiasi viaggio al proprio interno trascina sempre con sé? E' sufficiente dire "guarda dentro di te, perché ciò che sta fuori in realtà non può che

passare attraverso di te, e quindi è lì, solo lì, dentro di te, che lo puoi veramente afferrare” per rendere l’ascolto di sé la strada maestra verso la verità? Può, questo che in fondo è un indispensabile appello alla coscienza, appagarsi di se stesso, ‘mettere la coscienza a posto’, farci ‘sentire a posto con la coscienza’?

Non è possibile crederlo. Per tante ragioni...

Perché ci si trova di fronte ad un vero e proprio turbinio di circoli viziosi, ad una tempesta con venti scatenati in tutte le direzioni, mentre il nucleo generatore di tanto sconvolgimento, l’occhio del ciclone, non può che essere costituito da lei, dalla coscienza. Il ‘sentirsi in pace’ con la quale è proprio perfettamente simboleggiato da quell’occhio del ciclone dove, apparentemente può regnare la calma più assoluta, mentre è in questa calma che si concentrano, convergono e si neutralizzano, ma solo temporaneamente, quindi illusoriamente, tutte le più violente perturbazioni. Pronte a scatenarsi alla minima incrinatura di un equilibrio che solo a chi nasconde la testa sotto la sabbia può nascondere la propria precarietà. Come precaria è sempre l’esistenza di ognuno. Quindi, identificare la sincerità con questa calma, è un enorme abbaglio. Non tener conto – dopo, oltre tutto, e per chi l’avesse presente, la circostanziata denuncia di Nietzsche – di cosa sta veramente dietro ad Apollo, significa illudersi che la sincerità abbia la sua sede privilegiata in una pienezza del sentire cui corrisponderebbe una pienezza del conoscere, mentre l’una e l’altra possono solo essere paraventi per nascondere, per rimuovere, la paura del caos. Interno ed esterno: il caos interno come specchio di quello esterno, il caos esterno come specchio di quello interno.

E allora, cosa ne dobbiamo fare del ‘conosci te stesso’? Come può essere un viatico affidabile verso la conoscenza ciò che non può far altro che smentire se stesso proprio in termini di conoscenza, mentre, di fronte all’esigenza della sincerità, non fa altro che crearne l’illusione? Come può pretendere credibilità un ‘conosci te stesso’ che, messo veramente alla prova, se lo si volesse spogliare di tutte le ambiguità che reca con sé, finirebbe per rivelarsi come poco più di un patetico mistero (il responso di un oracolo, appunto)?

Una risposta potrebbe essere questa, o comunque questo è quanto di più utile si potrebbe ricavare da tanta giusta perplessità proprio se la si tiene sempre presente: ‘conosci te stesso’ – che Socrate così o meno lo intendesse – significa rendersi conto di quanta sincerità/verità abbiamo bisogno per vivere da uomini, e di come, perché il bisogno non si estingua, e con esso la nostra umanità, si debba respingere ogni falso appagamento. Solo una cosa sembra quindi che si debba salvare, preservare, verificare che non si sia andata perdendo per strade considerate ‘maestre’ ma in realtà senza via d’uscita, senza sbocco, destinate a sfociare tutte, o nel pantano della melma da cui sembra essersi formata la nostra fisicità se solo da quel che sappiamo di essa volessimo ricavare una qualche verità, o tra i venti squassanti in cui viene sballottata la nostra povera ragione... da salvare, da preservare, da custodire come quanto di più prezioso in termini di conoscenza si possa ricavare dal ‘conosci te stesso’, è l’esigenza della verità. Proprio, e solo, come esigenza.

Ma come può un’esigenza non appagata, non soddisfatta, essere considerata un punto

d'arrivo di una qualsiasi ricerca? Non si tratterà della solita razionalizzazione, dell'eterno riproporsi dell'eterna favola de 'la volpe e l'uva', del solito ricorso al vecchio èscamotage del 'sapere di non sapere' (guarda caso attribuito proprio a Socrate) per presumere di 'sapere comunque', per puntare sulla consapevolezza della nostra ignoranza al fine di innalzarla a suprema forma di conoscenza, ingannando in modo funambolico noi stessi? Per gran parte è così... ma cos'altro resta cui appigliarsi prima di lasciarsi trascinare nel baratro delle non-risposte, nel buio totale di una non-conoscenza così prossima allo stato di morte, e comunque sicuramente alla morte della nostra umanità? A cosa è dovuta l'unica possibile residua credibilità del 'conosci te stesso' se non al suo essere un povero, misero, incerto, quasi inutile, punto di partenza, ma alla fine l'unico veramente disponibile, quindi indispensabile? Sarà, è, un punto di partenza che da subito, già dopo il primo passo, al primissimo accenno di cammino, prospetterà una serie tale di biforcazioni, di continue ramificazioni, che renderanno presso che impossibile poter scegliere una strada con un minimo di garanzia che sarà quella giusta, che sarà quella che porterà a una qualche vera conoscenza, che sarà la Strada Maestra... ma a questa scelta non si può rinunciare, pena il condannarsi a perdere la propria umanità.

Che non consiste tanto nel giungere ad una qualche pienezza conoscitiva in grado di pacificare il cuore (cui si può dare il nome di verità), o, rovescio della stessa medaglia, ad una serenità d'animo, ad un sentirsi in pace con se stessi, in grado di sciogliere i dubbi della mente (che può essere chiamata sincerità), ma nel mantenere costantemente viva la loro esigenza in una dimensione in cui sincerità e verità – cuore e mente – convivano scambiandosi continuamente i ruoli, alimentandosi ('divorando' se stessi, come il fuoco eracliteo?) reciprocamente.

95. Del mito.

Di tutte le forme di 'autoinganno necessario' (che è un ossimoro concettuale ed etico, un assurdo dichiarato e accettato... un circolo vizioso) il mito è forse l'autoinganno più inconsapevolmente consapevole, consapevolmente inconsapevole. E forse non c'è che il ricorso a questo ossimoro reiterato (quindi a rischio di essere ancor più artificioso, ancor più stucchevole – compiaciuta scorciatoia con la quale ci si illude di evitare percorsi che si prospettano difficili e rischiosi – di quanto già non siano a volte gli ossimori semplici) per rendere identificabile, esprimibile in modo concettualmente efficace, sia la pericolosità, la carica alienante, del mito, sia la sua potenzialità liberatoria... e il tutto dall'interno di una sua necessità non aggirabile. Forse non si può fare diversamente, insomma, per rimarcare nel modo più perspicuo possibile la sua, per dirlo con una parola sola, ambiguità... anche se fino ad ora la pericolosità del mito – in quanto ben più verificabile se si guarda la vicenda umana, intesa come civiltà, dal punto di vista delle sue vittime – ha fatto aggio sulla potenzialità liberatoria, spesso proprio in quanto rimasta potenzialità, virtualità, o solo timidamente, episodicamente, e in ogni caso solo per pochi, tradotta in forza disalienante. Almeno fino ad ora.

Pericolosità del mito, quindi. Più di ogni altro espediente tentato dall'uomo per sopportare l'esistenza, il mito ha contribuito a un dar corpo ai fantasmi che, pur se costitutivo dell'attività della coscienza, ha finito spesso per ostacolarla proprio nella sua facoltà di creare fantasmi 'utili', di costruire illusioni pertinenti alla condizione umana, cioè di escogitare finzioni sufficientemente solide per aggrapparvisi e utilizzarle per vivere. Nella misura in cui il ricorso al mito ha perso per strada (o non ha trovato, non ha riconosciuto) la sua funzione puramente affabulatoria e – magari proprio per la potenza evocativa della parola, costitutiva anch'essa (forse solo essa) della vita della coscienza – si è trasformato nella evocazione di un 'oggetto' in grado di 'religare' intere comunità, e di sostituire così l'esigenza di confrontarsi col cosiddetto sacro (la impenetrabilità, il mistero, l'insondabilità della cosiddetta realtà) con la sacralità attribuita ad una religione positiva...

nella misura in cui questo è avvenuto, si è dato un credito sempre più fuorviante alla finzione, e il virtuale è stato promosso a reale, senza tenere conto della arbitrarietà, della illusorietà, non tanto di questa promozione, quanto di questa distinzione.

Certo, se si osservano e si analizzano le vicende storiche abbagliati dal mito frainteso – appunto – del progresso, l'umanità (una parte trainante di essa) ha condotto una lotta serrata e via via apparentemente vincente contro questa deriva oggettivante dei miti 'storici' (Illuminismo, Secolarizzazione, Laicizzazione, Modernità e simili sono le etichette appiccate alla formalizzazione di questa esigenza dell'uomo di liberarsi dalle catene da lui stesso forgiate), ma in realtà, proprio con l'accentuarsi della lotta, dei suoi costi, della sua immane, disumanizzante fatica, la coscienza si è quasi sempre rimodellata – come sempre accade quando la lotta come tale (il polemos eracliteo) prevale sulle ragioni che l'hanno provocata (sul logos) – sul suo avversario. E si è tolta oggettività, meritoriamente, a tante costruzioni mitiche, ma nel furore dissacrante, nel raptus agonistico, ci si è talmente esaltati, talmente inebriati, talmente persi in se stessi e contro se stessi, da ritenere vitale il mantenimento, anzi il potenziamento, di un nemico mancando il quale sarebbe sbollita questa esaltazione percepita come il massimo di vitalità, e sarebbe riemersa la necessità di rientrare in se stessi, cioè di confrontarsi col dolore, o comunque la fatica, dell'esistenza, cioè con l'unico vero nemico. E Nietzsche dirà, più o meno: "si è ucciso dio e ci si è messi ad adorare un asino..."

Altri pensatori, prima e dopo di lui, hanno colto la necessità di leggere a rovescio questo presunto processo di liberazione, di metterne in evidenza il percorso contrario all'esigenza che l'aveva fatto intraprendere, ma molto spesso, anche loro forse travolti da polemos, hanno finito, non tanto con lo smascherare la pericolosità della lotta come tale, quanto col sostenere la necessità di 'lottare in modo diverso, migliore'. Senza naturalmente spiegare e indicare in modo convincente (e convincente soprattutto per se stessi, da cui infiniti contorcimenti gabellati per approfondimenti, o disastrose fughe indietro e in avanti) quale avrebbe dovuto essere questo 'modo migliore' di lottare, perché lottare per esistere è lo stesso che lottare per morire: questa è la condizione umana, che non sopporta esorcismi consolatori. E quando si lotta per lottare, individuandovi in questo modo l'eccellenza del vivere, esaltando l'eroismo fine a se stesso come quanto di più gratificante la vita possa

offrire, niente meglio del mito (in seguito chiamato anche 'ideologia') può essere adattato a sorreggere, a mantenere viva, la carica agonistica...

Inevitabilmente rivolta contro se stessi, contro il nemico immaginario evocato e poi oggettivato, reificato. Il mito, o serve per galleggiare sul nulla, per raccontare a se stessi la favola dell'esistenza sapendo, o comunque 'sentendo' (come a volte si ha l'impressione che accada ai bambini) che, per necessaria che sia, è però una favola, oppure diventa l'inganno più ingannevole nel quale ci si aliena, col quale si crede di diventare adulti, di essere 'artefici del proprio destino', mentre in realtà si sta precipitando, e spesso violentemente, assommando sofferenza a sofferenza, nel nulla.

E invece il mito può, anzi deve, essere ben altro.

Basta chiedersi: cosa resta all'uomo in termini di potere sulla propria esistenza se non il poterla osservare, il poterla studiare, il poterla conoscere, all'unico, autentico, realistico scopo di poterla interpretare per poi dirla a se stessi, raccontarla a se stessi... che è poi l'unico modo per viverla invece di esserne vissuti? E quando si parla di poterla 'osservare', 'conoscere', 'studiare', non si deve intendere in alcun modo – come invece quasi sempre si è verificato – porsi al di fuori guardandola dagli spalti di una sorta di osservatorio privilegiato, benedetto da una presunta oggettività, e quindi subito sacralizzato, divinizzato, ma, al contrario, significa rendersi conto che non possiamo esercitare altro potere sulla vita che servendoci – condanna o privilegio che sia – dell'uso di una coscienza, che serve, che deve servire... certamente per determinarne il più possibile il corso alla luce delle esigenze affioranti dal bisogno... ma tutto questo, in definitiva, a cosa serve se poi di fatto non può in alcun modo modificare la condizione umana nella sua essenza? Il ricorso alla coscienza – imprescindibile dalla condizione umana, condanna o privilegio che sia – serve, deve servire, ad una cosa sola: a raccontare la condizione umana, cioè a ricrearla, a ricostruirla con lo strumento che è proprio della coscienza, che ne costituisce la vera essenza, vale a dire la parola, il discorso. L'esistenza può essere vissuta da 'soggetti' invece che da 'oggetti' in un solo modo, per contraddittorio che possa sembrare, anzi, che è: con la mitopoiesi, cioè con il racconto che ne possiamo fare a noi stessi, consapevoli che di un racconto si tratta. Necessario, ma anche necessariamente illusorio.

Ecco allora che il mito (niente altro, nella sua essenza, che l'esercizio della coscienza) può, deve, essere usato, non tanto per 'costruire miti' intendendo con ciò inventare mondi irreali in cui rifugiarsi per sopportare l'assurdo dell'esistenza, finendo quasi sempre, fatalmente, per scambiare questi miti/riti consolatori e i loro contenuti per l'unica realtà, appunto, sopportabile, e per la quale quindi merita spendere la propria esistenza... ma la mitopoiesi, può, deve, essere recuperata – o meglio, finalmente utilizzata – per godere davvero della sua carica liberatoria, tutta riconducibile alla piena consapevolezza di ciò che la rende preziosa per noi: la sua totale gratuità! Con tutte le conseguenze – negative e positive, ma le sole autenticamente umane – che ciò comporta!

Solo un racconto che non serve a niente, quando servire a qualcosa porta con sé

l'illusione di avere trovato la chiave di volta per afferrare una esistenza che sfugge a tutte le possibili prese, sia pure alle più sofisticate e apparentemente 'leggere' (la più subdola è l'illusione 'estetica', il mito della bellezza come armonia compiuta e incorruttibile), può sollevarci al di sopra di una definitività che non può che prefigurare la nostra fine, il nulla in cui stiamo per precipitare, la morte. Chi ci tiene veramente in vita (che ci evita di morire mentre ancora viviamo) è il racconto che possiamo dare della stessa a noi stessi, la possibilità di ricostruirla in forma di favola consapevole di essere comunque sempre e solo tale.

“In principio era il verbo”, d'accordo, ma questo archè è da intendersi non tanto come inizio, o come causa prima, cioè discorso risolutivo del nostro tempo in quanto fatto una volta per tutte all'inizio del nostro tempo, quanto come unico modo di snodarsi per noi della nostra esistenza da intraprendere e condurre lungo tutto l'arco della nostra esistenza.

96. Del fato.

Cos'è il fato? Nella sua versione storicamente più ricorrente, e comunque sicuramente la più suggestiva, è ciò che è stato stabilito una volta per tutte in quanto è 'ciò che è stato detto'. Da chi?

E questo richiamo al 'chi' è certamente un aspetto di questa suggestione, l'evocazione di uno dei principali misteri, insieme al 'che cosa' è stato detto, destinato a sua volta a restare misterioso in quanto a noi è dato conoscere solo la conseguenza di 'ciò che è stato detto'... ma forse la vera suggestione – perché potrebbe essere la chiave, se non per il disvelamento del mistero, almeno per 'viverlo' senza esserne annichiliti – è data proprio dal fatto che è stato 'detto', dal riferimento cioè alla parola. A noi, esseri animati dotati di parola, solo ricorrendo alla parola, è concesso tentare di afferrare un'esistenza che altrimenti non ci apparirebbe.

In ogni caso, in quanto al 'che cosa', si tratta della regola delle regole, cioè quella che stabilisce – al di là di ciò che può apparire, di ciò che la nostra ragione può capire e 'spiegarsi' – come debbono necessariamente accadere gli eventi. Tutti: quelli umani, quelli cosiddetti naturali... anche quelli divini qualora gli abitanti dei vari olimpi si trovino ad essere in molti, con mansioni differenziate (ma non è che la *reductio ad unum* delle religioni monoteistiche cambi di molto le cose). E si tratta di una necessità non conoscibile, perché la stessa conoscenza non può che dispiegarsi secondo questa necessità che viene prima di ogni altra possibile regola, la quale pertanto può 'regolarsi' solo su questa regola che sfugge a qualsiasi regola, può basare la necessità delle regole su una necessità che nessuno conosce, ma di cui ci è fatta sentire l'esigenza sotto forma di fato, di detto una volta per tutte... Esiste un modo più suggestivo per mettere in evidenza tutta la contraddittorietà dell'esistenza per come la 'registra' la nostra coscienza in quanto costretta ad operare nel continuo rimando tra essere e nulla?

E come si arriva al fato, a sapere della sua necessità senza sapere di che necessità si tratta? Lo si può fare in qualsiasi momento, e ciascuno in proprio, per così dire: basta

verificare dove conduce la strada aperta dai perché una volta che si sia intenzionati a percorrerla fino in fondo, magari con infantile insistenza... pur vergognandosene un po'. Ma proprio 'fino in fondo', come dovrebbe sempre esigere la filosofia! Filosofia (o infantile insistenza) che dovrebbe oltrepassare anche quell'apparente approdo costituito dalla divinità, non temendo che essa si adonti se ci si chiede il perché anche della sua esistenza: se gli si chiede di parlare, di pronunciarsi, si constaterà come anch'essa sarà ridotta al silenzio proprio dalla nostra domanda, perché ciò che ha da dire in merito alla sua esistenza è già stato detto anche per lei, e questo 'già detto' non sarà mai rivelato (inficiando, tra l'altro, l'attendibilità di ogni sua 'rivelazione')... e proprio questo costituirà la certezza che 'è già stato detto', perché se invece del silenzio si fossero udite delle parole, anche di queste parole si sarebbe chiesta la provenienza. Il fato è 'ciò che è stato detto' proprio perché nessuno ha mai udito, né mai potrà udire, quanto è stato detto prima di ogni possibile parola, nemmeno se lo si chiede alla divinità, presunta detentrica del segreto...

Però.

Però tutto ciò è paralizzante, può essere paralizzante, è stato sentito come paralizzante. Per cui è stata tentata più di una 'variante' di questo fato che 'ci parla' di una necessità tanto più necessaria quanto più sconosciuta, che è stata formulata, detta, comunicata, ma non udita, provando a mettersi all'ascolto per catturare qualcosa in grado di concederci un qualche margine di autonomia dalla necessità. Un qualche margine di libertà.

Così si è parlato di Destino, di Provvidenza, di Determinismo, tutti tentativi di tradurre il fato, 'ciò che è stato detto', in un discorso comprensibile, e quindi in qualche modo assoggettato al potere della ragione: quella ragione che vorrebbe rivendicare per sé un po' di quella necessità che è costretta a riconoscere al fato... producendosi però in realtà in una operazione fallimentare, in un circolo vizioso che è un vero e proprio salto 'mortale' per la ragione stessa, una negazione di sé in quanto ragione nel momento stesso in cui vorrebbe affermarsi. Infatti, cosa c'è dietro questo parlare di destino, di provvidenza, di determinismo? C'è il tentativo di conciliare l'inconciliabile, di far convivere necessità e libertà, di dare esistenza e praticabilità ad una libertà che però è, non può che essere, tutta interna alla necessità. Giungendo fino al paradosso – pur di 'spiegare' ciò che è destinato a rimanere eternamente avvolto su se stesso, ciò che è incomprendibile perché non 'svolgibile' – di sostenere che la vera libertà consiste nella necessità, nell'adeguarsi alla necessità. Ci si può anche – si è detto, si dice – ribellare al destino, si può contrastare, ostacolare, il disegno della provvidenza, ci si può muovere come se tutto non fosse deterministicamente necessitato (e quindi non fosse scientificamente prevedibile, e prima o poi previsto) ...ma questa non è la libertà! Anzi, chi davvero tentasse queste strade sarebbe punito, condannato alla sofferenza, condannato all'ignoranza, alla sofferenza dell'ignoranza (ignoranza di ciò che gli 'astri' hanno predisposto per ognuno di noi; ignoranza del 'disegno divino' di cui siamo strumenti; ignoranza delle 'cause' che 'sempre' sono all'origine di ogni 'effetto' che costituisce il mondo della nostra esperienza), e

verrebbe privato... (sic!) della libertà! Questa è la libertà concessa ai poveri mortali: quella di adeguarsi o meno alla necessità... ma, se non ci si adegua, non si è liberi! Anzi, già questa libertà – essendo almeno tre i modi di conseguirla adeguandosi a tre necessità diverse tra di loro (il destino, la provvidenza, il determinismo) – è costituita da almeno tre anime conflittuali tra loro.

Quanti sforzi – nobili, straordinari – sono stati compiuti da menti tenacemente insonni (Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, solo per ricordarne alcuni delle cui tormentose e tormentate speculazioni ci è giunta testimonianza) in questo tentativo, generosissimo, che rivela tutto il loro amore per l'uomo, di conquistargli un qualche spazio di autonomia che non può che essere ritagliato all'interno della necessità. E quanto inevitabile quindi è la constatazione di come corta sia la coperta che dovrebbe coprirci per proteggerci, per preservarci, dall'assurdo dell'esistenza: se copri la testa, il freddo, anticipazione della morte, salirà dai piedi, da ciò che ci tiene ancorati alla nostra fonte di vita, alla madre terra; se preservi questi ultimi dal freddo, il freddo scenderà dalla testa, rimasta priva del calore necessario per non precipitare nella confusione, anticipazione anch'essa della morte. E allora cosa resta di questi sforzi, che forse hanno riscaldato (o comunque preservato dal gelo di una morte prematura) l'esistenza di chi li ha prodotti, ma che possono lasciare noi, loro eredi più o meno consapevoli, freddi e indifferenti? O per lo meno perplessi?

In realtà può restare non poco... e non solo in termini di trasmissione di una autentica, spesso straordinaria, passione, ma proprio andando alla radice di questa autenticità e straordinarietà, cioè ricollocando tali sforzi là dove, essi come ogni altra cosa od evento, hanno avuto origine per noi, da dove sono giunti, hanno potuto giungere, fino a noi: nel fato!. Nel 'detto', nel regno della parola. E' il dire il nostro destino, il nostro vero destino (la 'provvidenza' cui affidarci, il 'determinismo' che ci determinerà), l'unico in grado di 'essere fato', di essere manifestazione di 'ciò che è stato detto' senza soggiacervi. E' questa immanenza del fato, del suo trovare nella 'coscienza che ci parla' l'unica visibilità possibile (avremmo coscienza di qualcosa, e coscienza di avere coscienza, se qualcosa non ci facesse scorgere, riflettendola, 'parlandocene', la nostra coscienza?), cioè la visibilità costituita dalla parola che parla di sé usando se stessa (pensiero di pensiero), la sola vera libertà praticabile: quella che sottomette la necessità costituita dalla 'regola delle regole' – quella che esiste 'prima' di ogni altra regola detta e ascoltata – alla necessità del nostro dire. La cui vera necessità resta quindi la sua assoluta gratuità, cioè il suo non dire altro che il proprio dire, la sua radicale, assoluta, autoreferenzialità. La sua facoltà di dire anche il nulla, anzi, di dire solo il nulla, di essere solo un puro flatus vocis, di essere solo un suono, ma come eco di se stesso, e di niente altro che di se stesso...

Quando ci troviamo di fronte ad una esistenza, la nostra, del tutto impossibilitata a farci conoscere quella necessità che l'ha evocata dal nulla, e solo in grado di imporsi a noi, che pure, da questa stessa esistenza ci vediamo imporre – avendoci dotato di coscienza – la ribellione, il rifiuto di questo dominio, o quanto meno (ma è la stessa cosa) il soffrirne... quando ci vediamo costretti a cercare un qualsiasi significato per

questa esistenza che poi si fa beffe di tutti i significati possibili, cosa ci resta se non il significato come tale, nudo e crudo, cioè ciò che è stato definito ‘il contenuto comunicativo di ogni espressione linguistica’? Se tutto ciò che facciamo siamo ‘costretti’ a farlo, se tutto ciò che pensiamo siamo ‘costretti’ a pensarlo, e se anche tutto ciò che diciamo siamo ‘costretti’ a dirlo, si può ricostruire, ridisegnare, insomma riordinare, tutta questa sequenza – pur rispettandola, perché non potremmo fare altro – in quest’altro modo: facciamo ciò che facciamo, pensiamo ciò che pensiamo, perché siamo costretti a farlo e pensarlo, certamente, ma costretti anche a dirlo, a comunicarlo in modo comprensibile a noi stessi e agli altri simili a noi, agli altri dotati come noi di coscienza, agli altri, insomma, come ad altrettanti noi stessi, come la verifica, cioè come lo specchio in cui possiamo vedere noi stessi... ed è solo in questa costrizione, in questa necessità, che possiamo sentirci liberi di occupare concretamente quel nulla che, essendo il puro vuoto, ci permette di spaziare ovunque senza ostacoli che non siano quelli posti da noi stessi, di riempirlo con lo strumento veramente ‘creativo’ (e in questo senso, veramente ‘divino’) a nostra disposizione: la parola.

Parola che, non potendoci dire nulla delle cose – per la quali tutto ‘è già stato detto’ – dirà liberamente se stessa: dove la libertà non consiste tanto nel ‘dire’ (cui si è costretti), quanto nel sapere che non si dirà mai, mai, mai, in eterno, niente di definitivo, niente che potremmo chiamare la verità, quella di cui avremo sempre e solo l’esigenza... lasciando così la parola libera di dire – dire, dire – senza fine: in eterno. Cercando, in eterno, di dire la verità senza mai trovarla... perché, se invece la trovasse, segnerebbe la propria fine. La nostra fine. La fine di tutto.

E ciò è quanto ci renderà liberi da ogni necessità. Liberi di costruire mondi, di inventare universi, tanto più consistenti quanto più gratuiti, cioè costruiti e inventati solo per essere raccontati, nella consapevolezza che se non potessimo raccontarli, comunicarli a noi stessi e agli altri, non esisteremmo né noi né loro, né noi né gli altri, esistenti solo – noi, gli altri, i mondi – appunto, come puro racconto, perché solo in esso consiste quella che chiamiamo realtà, cioè ciò con cui dobbiamo fare i conti. Solo in questo modo l’assunto idealistico secondo cui “non esiste realtà se non in quanto pensata” lascerà per strada la sua mascheratura ‘teologica’ e diventerà un umano, umanissimo “non esiste realtà se non in quanto detta, se non in quanto raccontata”. Non esiste altra realtà se non quella vissuta al solo scopo di poterla raccontare, comunicare, essendo l’afasia la sola vera mancanza di respiro, il distacco del pneuma dalla sua sede naturale, l’‘esalazione dell’anima’: la morte. Afasia (morte), che certamente verrà a chiudere quel cerchio aperto dalla nostra esistenza consapevole per cui il fato si rinchiuderà per noi definitivamente nel suo mistero, nel suo silenzio primordiale, e l’essere si risolverà per noi definitivamente nel nulla, ma non prima di avere ognuno di noi portato a termine la propria missione di sacerdoti del fato, di adepti del solo vero culto che ci preserverà dall’adorare idoli insulsi, dal credere che la nostra immagine riflessa nello specchio della nostra coscienza rappresenti altro da noi stessi e dalla nostra facoltà di descrivere descrivendoci. Di raccontare raccontandoci.

97. Della contraddizione e della passione amorosa.

Qualcuna, scrivendone, si è chiesta: “La domanda della vita e della morte è: puoi vivere di entrambe completamente? E’ la domanda anche della coscienza e dell’abbandono: puoi vivere di entrambi completamente? Puoi ispirare del tutto ed espirare del tutto?”

No, non si può. Non si può... ma non potremo mai rinunciarvi. La vita e la morte sono le sole cose che ci appartengono veramente perché apparteniamo loro integralmente e non possiamo non fare tutt’uno con entrambe... ma nella misura in cui l’una esclude l’altra, questa appartenenza è contemporaneamente una non-appartenenza perché il continuo rimando dell’una all’altra fa sì che nella stessa misura le sentiamo nostre e nella stessa misura ci sfuggono. Siamo essere (vita, esistenza) e nulla (morte, nulla d’esperienza), e ci sentiamo legittimati a fare l’esperienza di entrambe, anche se impossibile proprio come esperienza, proprio perché entrambe sono ciò che ci definisce, sono la causa e l’effetto della nostra coscienza, ciò che la istituisce come coscienza e ciò che ne deriva come suo contenuto. E per la nostra coscienza vita e morte, essere e nulla, vengono ancora prima delle altre dimensioni che pure inequivocabilmente ci definiscono, come spazio e tempo. E la contraddizione, prima, molto prima, irraggiungibilmente prima, di essere un accidente logico, un’impotenza dell’intelletto, un bivio cui inesorabilmente conduce ogni sentiero percorso dalla nostra mente, è – come non ha potuto non rilevare, salvo poi darne le interpretazioni e trarne le conseguenze più disparate, la gran parte dei filosofi – la condizione stessa di ogni esistenza. Quindi non si può non ‘viverla’, ma si può viverla, appunto, solo come contraddizione, cioè come dolore, come sofferenza, come impossibilità sempre riemergente di stabilire un qualche punto fermo, un appiglio per tanto ondeggiare, una sosta per sottrarsi alla nausea... infine anche come stanchezza mortale per questo tornare sempre sui propri passi proprio quando ci si illude di procedere, di mutare, di divenire altro, di scoprirsi finalmente altro, di riconoscersi finalmente nell’altro.

Ma c’è un momento di questa illusione che sembra riscattarla, perché il prezzo che richiede, per esoso che sia, per squassante che sia la sofferenza che può scatenare in coloro che lo vivono, li può però aver gratificati al punto da renderli disposti a pagare qualsiasi pedaggio, ad accettare di vivere qualsiasi contraddizione, a sublimare qualsiasi dolore. Si tratta della passione amorosa, nucleo originario, struttura portante, modello insuperato, di ogni passione. E se si considera che è comunque anche in relazione a questa passione che viene garantita la continuità della specie, che la vita riproduce se stessa nell’uomo perché può far accogliere dalla sua coscienza un fatto puramente biologico investendolo di tutte le risonanze che vita e morte, essere e nulla, possono produrre dal loro continuo intrecciarsi... se si considera questo, si può capire la ragione di questa accettata ‘perdita di sé’.

“La barca – sempre qualcuna ha scritto – va governata, anche una zattera, anche un tronco di legno per la bisogna, e il governare stanca (...) mentre lasciarsi andare non

stanca, può far soffrire orribilmente, ma non stanca. Mentre la stanchezza può essere atroce senza avere per sé la ‘consolazione’ di un dolore che ne valga il nome. La barca è sempre piccola, anche quando è un transatlantico che trasporta tutta una Nazione, mentre il mare dell’abbandono è sempre grande, anche quando è solo una lacrima.”

Perché, cosa è, nella sua essenza, la passione amorosa, come può esservi sublimato (assoggettato per intero alla propria coscienza nel momento stesso in cui vi si assoggetta) il fatto puramente biologico? La passione amorosa è abbandono di sé... ma non nel nulla. Nell’altro!. E’ la rinuncia al proprio io, ma per sostituirlo con un altro io visto, riconosciuto e vissuto come il pieno di quel vuoto che possiamo sempre creare in noi stessi per renderci disponibili all’attesa, quindi come quel potenziamento di noi stessi che, da soli, non saremmo mai in grado di compiere e di sperimentare, ma di cui possiamo sentire tutta l’esigenza. Per cui quando questa esigenza viene soddisfatta dall’incontro con l’altro, l’abbandono di sé nell’altro, invece di prefigurarsi come perdita della propria identità, è vissuto come la condizione ottimale per ritrovare poi un sé incomparabilmente più ricco, più ‘realizzato’, più in armonia con se stesso, e quindi con tutto ciò che lo circonda. Tutti i tasselli, in genere accostati caoticamente, in cui è frammentata la nostra esistenza, sembrano trovare la propria collocazione e ricomposizione ‘naturali’, tutto ciò che, pur appartenendoci, ci si mostrava ostile, e comunque inutile, insignificante, solo un peso che la vita ci costringe a trascinare senza una giustificazione accettabile dalla nostra ragione, si rivaluta, o acquista valore per la prima volta, inserito come viene ad essere in una pienezza di significato che solo l’abbandono di sé nell’altro rende visibile come tale. E l’abbandono di sé nell’altro ci rende disponibili a farci carico dell’altro in modo totale, e in modo tale da amare nell’altro perfino ciò che si disprezzava di sé; ciò che nella solitudine era la minaccia sempre incombente del nulla, la matrice di tutte le sofferenze dovute al quotidiano riscontro dei limiti entro cui ognuno è costretto a vivere, nell’incontro con l’altro proprio della passione amorosa, muta di segno, si materializza come possibilità da tentare assieme a tutte le altre perché in questi limiti si è introdotta la loro negazione, la condivisione che permette di dilatarli fino a perderli di vista come limiti. La compassione, da generica tendenza a vedere nell’altro un nostro simile che patisce con noi, come noi, e a solidarizzare con lui, nella passione amorosa questo ‘patire insieme’ – di fronte ad un ‘insieme’ che diventa persona singola integralmente aggregata al nostro universo – sembra trasformarsi nel vero, autentico antidoto di ogni patire. Sembra davvero dischiudersi la porta che separava il desiderio dalla libertà, e si può vivere, finalmente per la prima volta, sciolti da tutto ciò che per restare vigili e coscienti ci costringeva alle piccole o grandi repressioni, alle piccole o grandi frustrazioni, alle conseguenti piccole o grandi ipocrisie, perché l’abbandono nell’altro è poi l’abbandono di sé che avviene nella certezza di non perdersi.

Ecco allora che anche la necessità del ‘governo di sé’, se non comporta una messa in discussione della propria umanità fino a questo livello limite, è una impresa tutto sommato poco significativa, anche qualora si avesse a che fare con un sé dilatato a dismisura (per esempio come assunzione di responsabilità collettiva: “(...) un

transatlantico che trasporta tutta una Nazione”), mentre diventa l’impresa della vita, quella per la quale finalmente ci si sente chiamati davvero in causa senza riserve, con tutto se stessi... diciamo pure che diventa ciò ‘per cui vale la pena vivere’... quando ci si trova a navigare nel mare della passione, sempre sterminato perché è il mare dell’abbandono.

E l’espressione ‘vale la pena di vivere’ perde la sua banalità di luogo comune di fronte ad una vera, autentica pena, connessa sia alla passione in sé, sia ad un coinvolgimento che costringe due persone a vivere come se fossero una sola nell’illusione – sublime, ma pur sempre illusione – di aver sostituito il nulla con l’‘altro’, di aver sconfitto in questo modo la contraddizione dell’esistenza.

Ma qual è la pena che, pur disposti a sopportare, a sublimare, affligge la passione amorosa, ne costituisce quel rovescio della medaglia che impone ad ogni medaglia su cui è impressa l’immagine della vita vissuta di recare sempre con sé la propria scimmia, la propria caricatura, lo specchio deformante nel quale, per altro, quanto più atroce risulta la deformazione, tanto più ne viene esaltata l’immagine originaria, tanto più struggente ne diventa la nostalgia?

Esistono due tipi di pena: una, per così dire, ‘metafisica’, ed una così intima, così personale, che sembra impossibile, e in ogni caso sicuramente ripugnante, inserirla in un contesto qualsiasi, che implica sempre una generalizzazione... anche se questo ‘inserimento’ alla fine diventa, può diventare – proprio nel raggiungimento del massimo di generalizzazione, quella, appunto, consapevole o meno che se ne sia, ‘metafisica’ – la ‘consolazione’ parzialmente liberatoria. E’ quando il secondo tipo di pena, quello vissuto, come dire, in presa diretta, confluisce, se riesce a confluire, nel primo, che ne può derivare una qualche forma di riscatto, e che comunque può rendere la pena sopportabile, può arginare una deriva altrimenti inarrestabile.

La pena metafisica.

“Ma sempre – ecco cosa ancora è stato scritto – ogni aurora che viene, vorremmo ci trovasse in un deserto, e non ci fosse alcuna cosa fra noi e la sua luminosità, tanto amiamo la luce aurorale. Invece, viene nel mondo, e la sua luce illumina le cose che già sono, non solo non occultandole, ma rendendole visibili più che mai.”

Eppure, con contraddizione solo apparente, la passione, e quella amorosa in particolare, è proprio sempre ‘un salto nel buio’. Anche se è un buio riflesso, causato dall’inevitabile abbacinamento che una luce sfolgorante, improvvisa, e di intensità superiore ad ogni illuminazione che può averci abbagliato in precedenza, reca sempre con sé, e che, dopo averci reso “visibili più che mai (...) le cose che già sono”, proprio per questo rendere visibile come non mai ciò in cui siamo immersi come individui definiti spazio-temporalmente insieme ad altri individui cui il destino ci ha accomunati... dopo questo lampo di visione assoluta di ciò che non si era mai visto in questa luce, non può che sopravvenire il buio. Perché proprio il deserto era ciò che ci circondava, il deserto creato per preparare l’avvento dell’altro, operazione che rende sempre un po’ ciechi, mentre ora che l’altro si dona veramente a noi in carne ed ossa,

ci rendiamo conto di quanto invece il deserto aspettasse solo questo raggio luminoso per farci intravedere quanto fosse popolato, quanto innumerevoli, e consistenti, ed esigenti, ed insistenti nel reclamare il riconoscimento della loro presenza, fossero “le cose che già sono”. E come, prima o poi... ma sempre troppo presto per il nostro desiderio di permanere indefinitamente in questa condizione di emozione finalmente totale, pura, di verità conquistata senza sforzo, che ci avvolge in un abbraccio caldo, materno... una verità incredibilmente adattatasi al nostro desiderio, in grado in un attimo di fugare tutte le ansie, tutte le paure, che la verità non disvelata reca sempre con sé come minaccia (la verità, sì, proprio quella ‘oggettiva’, ‘sacra’, sta ora con me, non contro di me)... prima o poi tutte queste ‘cose che già erano’ ma che non ‘sapevamo’ come le sappiamo ora, si frapportano fra noi e la luce aurorale della passione, piano piano ne attenueranno, e alla fine ne offuscheranno, la luminosità, reclameranno un loro primato quanto meno temporale... e sarà il buio della confusione, del tumulto caotico che imputiamo alla passione come tale, ma che è solo la conseguenza della nostra attesa per una volta superata dall’evento che si stava attendendo e che ci trova impreparati, incapaci di reggere a tanta esplosione di significato... “E stare nella verità delle cose – (ib.) – non è facile. Quando le cose che un’aurora illumina mi si impongono in tutta la loro forza di realtà, quello che c’è e che c’era prima dell’aurora, e quando però nel contempo quell’aurora mi stordisce di sé così completamente, come vivessi da nomade nel deserto, e vi avessi vissuto solo per quel giorno aurorale...” .

Lo schiavo, liberato dalle catene che lo tenevano inchiodato in quel deserto interiore che la mancanza di un qualsiasi orizzonte, di una qualsiasi prospettiva, rendeva ancora più compatto, ancora più impenetrabile del muro che faceva sia da sfondo alla caverna dove l’aveva condannato la sua condizione, sia da schermo su cui stavano scorrendo le opache, indistinte immagini di una povera immaginazione... mentre vede prendere forma e stagliarsi nettamente, nella luce sempre crescente in cui si va immergendo, una miriade di oggetti di cui percepiva vagamente solo l’ombra... teme che questi oggetti, ora così consistenti, così corposi, gli offuschino la luce che glieli ha resi visibili... e vuole solo la luce, non vuole altro... impantanandosi così in un circolo vizioso (più luce per vedere meglio le cose, ma le cose viste ostacolano la luce) che ben presto lo riporterà nel buio. Di cui incolpa la luce, il suo essere troppa... e certamente è troppa per chi, per condizione immodificabile di partenza, è stato costretto a scrutare solo nelle tenebre, a farsi largo fra le ombre.

La passione amorosa è una luce aurorale che apre su un giorno che invece si vorrebbe (quasi sempre senza esserne consapevoli, ma ciò accrescerà solo la sofferenza) non iniziasse mai, perché fatalmente trascinerà con sé, sia pure anche dopo il meriggio più infuocato – e tanto più rapidamente quanto più sarà infuocato – il crepuscolo e la notte. E’ la vita che, quando è vissuta integralmente, senza filtri o invenzioni che ne distolgano – e ce ne distolgano – la perentorietà, non può che richiamare la morte.

Ma questa pena rappresenta uno scenario che quasi mai fa da sfondo riconosciuto dalle vittime della passione amorosa, e comunque non certo – tolti pochi casi, per i

quali non si saprà mai se costituiscano un privilegio o una condanna – nei momenti della sua massima urgenza. Perché tale pena è della specie (questa è la sua ‘metafisicità’), mentre agli individui, alle persone coinvolte come individui irriducibili ad altro nella vicenda, essa si manifesta proprio come l’evento che riguarda come non mai proprio solo l’individuo, solo il singolo chiamato in causa come singolo, cioè non da una genericità, da un’astrazione, da una ‘idea’ dell’amore (il cosiddetto, anche se impropriamente, ‘amore platonico’), ma da un altro individuo a sua volta assolutamente unico nella sua singolarità, così simile a ognuno di noi nel suo non rimandare ad altri che a se stesso, da presentarsi, per un verso come l’unico vero altro, ma proprio per questo come specchio per quell’unico vero altro che è ognuno di noi. E’ l’essere l’uno per l’altro in modo totale (fisico, mentale, caratteriale: tutte distinzioni che nella passione sembrano sfumare armonizzandosi) che esalta contemporaneamente la singolarità e l’alterità, poli opposti di una unione che in realtà è pura tensione di opposti, anzi, tensione estrema (‘amore e morte’, per tanta arte romantica) e quindi potenzialmente estremamente dinamica, ma anche potenzialmente estremamente distruttiva. E che la nuda fisiologia dell’atto sessuale primario non fa che confermare: spogliato della esaltazione parossistica che coinvolge le sensazioni dei suoi protagonisti, ogni suo momento si configura come aggressione, come violazione, come lotta per possedere e per non essere posseduti, che si vorrebbero solo mimati, ma che così non sono (sono tutt’altro che virtuali i traumi fisici e psichici che possono comportare) anche nel più libero, consapevole e gratificante di essi. E prima o poi la contraddizione finirà per esplodere, e se non esploderà sarà perché è intervenuto un forte calo di tensione, una attenuazione della passione, cioè un appannamento dello specchio che comporterà un perdersi tra le nebbie della propria immagine riflessa nell’altro, riflessa dall’altro, e quindi un allontanamento dell’uno dall’altro: esiti comunque dolorosi, e tanto più dolorosi in quanto il sé investito in questa fusione, vera ma non duratura, e quindi con una sua realtà che tende a sconfinare nell’apparenza, era un sé totalizzante, che non lasciava margini di autonomia, di possibili vie di fuga che non fossero di fuga integrale da se stessi, cioè di alienazione totale.

E il ritrovarsi soli dopo tanto trasporto – quale che sia il percorso che si è concluso in questo abbandono, non più mare accogliente ma tornato ad essere mare tempestoso in cui risulta impossibile il governo di ogni natante, di nuovo salto nel vuoto, mancanza di respiro, offuscamento di ogni orizzonte – è quanto di più lacerante possa accadere all’individuo dopo la lacerazione di quel cordone ombelicale che ne ha sancito la nascita come individuo, ma che allora ha operato in quell’inconscio, in quel deposito ereditato da secoli di evoluzione (meglio, di mutamenti biologici) da cui ha preso forma la coscienza, mentre ora tutto è vissuto in piena coscienza... quasi che fosse venuto alla luce tutto il dolore della condizione umana così come si era configurato al momento della sua acquisizione di forma.

E ci si chiede, ci si può chiedere: ne valeva la pena? Ma non è questo in realtà che sembra veramente importare, ora importa solo sopravvivere alla pena, raccogliere i relitti del naufragio, tentare di riprendere un qualche viaggio verso un qualche orizzonte che può essere ancora tutto da inventare... ma si può anche soccombere

definitivamente se, appunto, si è persa la speranza, o non si ha più la forza, la carica vitale, per inventare alcunché. E' stato il singolo ricondotto alla nudità esistenziale, e poi lasciato inerme come al momento della nascita, ciò che la passione ha, dapprima provocato (nudità come liberazione da tutti gli orpelli, da tutte le ipocrisie, da tutti i falsi pudori), e poi abbandonato a se stesso (nudità come mancanza totale di qualsiasi difesa, di qualsiasi riparo). Quella nudità che nell'incontro con l'altro ha significato totale disponibilità di sé, recupero della propria integrità come estrema verità di sé, finalmente liberazione, è diventata la nudità dell'inerme, di colui che improvvisamente si ritrova solo, senza punti di riferimento, solo in un deserto che adesso è l'altra faccia dell'apertura senza limiti, l'altra faccia della libertà, adesso è una landa desolata priva di risorse, senza più alcuno di quei miraggi che la passione aveva fatto emergere con grande forza evocativa convincendoci di "stare nella verità delle cose"...

Solo una sconcertante disposizione d'animo può salvare a questo punto dal naufragio definitivo: ascoltare quella estraniante, del tutto fuori luogo, insulsa e insultante, eppure insistente domanda intorno al 'valere la pena'... quasi la proposta di un conteggio del dare e dell'avere per una vicenda in cui si è dato tutto e si è avuto tutto sempre senza resti, senza sconti, senza calcoli, ricchi di tutto (tutto se stessi) e poveri di tutto (solo se stessi)... in ogni caso nudi, appunto.

E cosa resta che legittimi un 'valere la pena'? Niente, se non un'altra pena (qualcosa d'altro che non comportasse una pena non sarebbe accettato, sarebbe sentito solo come facile rimozione di un fallimento), che però almeno ci faccia sentire meno soli, meno unici responsabili di noi stessi; pur sempre sofferenza, ma di cui si prova a cercare una sorta di 'causa prima', effetto di niente altro che di se stessa, di cui si è vittime, e quindi destinati a patire, ma la cui ineluttabilità in qualche modo ci solleva. Sarà, anzi è certamente, una invenzione, una delle tante cui ci si aggrappa per sopravvivere... ma una invenzione che, se sarà in grado di narrarci tutta quella vicenda di luce improvvisa e di buio, di verità disvelata e insostenibile, di pienezza conquistata e di caduta repentina nel vuoto, di nudità liberatoria e subito dopo impudica che la passione amorosa trascina con sé, ci potrà anche permettere di arrestare la nostra corsa verso il precipizio per indurci ad ascoltare questo racconto che riguarda noi ma che si colloca oltre noi. Che ha le sue radici nel mito – segno inequivocabile della sua natura di espediente consolatorio – ma che, se è giunta fino a noi con ancora intatta la sua carica affabulatoria, qualche consolazione deve averla elargita davvero.

Ancora una volta la pena può 'valere' se vale un bel racconto, una bella favola, come è ogni metafisica. In grado di rendere 'metafisica', cioè in fondo qualcosa che ci riguarda e non ci riguarda, anche la pena.

98. Il nulla e la memoria.

“So nuotare come tutti gli altri, solo che ho una memoria migliore degli altri, per cui

non ho potuto dimenticare il tempo in cui non sapevo ancora nuotare. E poiché non l'ho dimenticato, il fatto che sappia nuotare non mi serve a nulla e io, perciò, non so nuotare.” (F. Kafka)

Ecco una testimonianza narrativamente ‘irreale’, eppure diretta, piena, evidentissima – al di là della per altro scopertissima metafora del ‘nuotatore’ (nel mare dell’esistenza, se non ci si ingegna a darsi da fare per stare a galla, si affoga, non si galleggia più senza sforzo come quando ci si trovava ancora nel liquido amniotico) – di una condizione umana invischiata in un circolo vizioso, condizionata com’è da una coscienza specchio riflettente e riflesso di questo circolo vizioso. Coscienza che è quella parte di noi che vive dei contenuti che essa trattiene dall’esperienza e rielabora sempre a metà strada tra libertà e necessità, cioè la coscienza come memoria consapevole e inconsapevole (genetica) nello stesso tempo. E quando la memoria (cioè la coscienza) ha come contenuto l’esperienza recuperata nelle sue estreme manifestazioni, cioè là dove comincia a disperdersi e confondersi nella non-esperienza (in realtà nella esperienza non consapevole), che è lo stesso che dire là dove comincia ad esistere in un certo senso proprio per aver fatto l’esperienza della non-esperienza, cioè del nulla da cui, per il nostro vissuto consapevole, proviene ed a cui rimanda... quando la memoria si allunga e si dispiega in tutta la sua estensione e potenzialità... non può che proporci il nulla, e col paradossale potere della memoria di essere il presente per noi solo alla condizione di esserne il passato (e il futuro, come sua proiezione), ci costringe, ci può costringere, a vivere il nostro passato d’esperienza più vero perché è quello da cui ha avuto origine per noi ogni passato (cioè, appunto, il nulla per la nostra coscienza) con la stessa intensità e partecipazione che il nostro io non può non riservare al presente. E può diventare indifferentemente – a volte contemporaneamente, anzi, spesso in totale identificazione – fonte di consapevolezza estrema, premio-condanna di chi intende compiere fino in fondo questo viaggio della memoria nella memoria come artista, come sacerdote del mistero, comunque sempre come ‘filosofo’... oppure fonte di estrema alienazione, cioè di quella sofferenza senza prospettive di riscatto cui si dà il nome di disperazione, e che consiste in una visione, che occupa tutto l’orizzonte, di un nulla il quale, per essere condizione dell’essere, deve per forza esserne la negazione.

In questo secondo caso il nulla si presenta alla coscienza come il vero padrone dell’essere, gli toglie ogni possibilità di dispiegarsi, sia pure in quella sua infinitesima manifestazione che è l’esistenza di ognuno di noi, lo annichilisce e lo riduce all’impotenza. E anche la consapevolezza di “saper nuotare come tutti gli altri”, cioè di essere del tutto ‘normale’, in possesso degli strumenti, delle facoltà, delle attese che sono di tutti, viene annullata da una memoria che getta nel presente la sua stessa matrice, il nulla d’esperienza, togliendo al ‘fare per vivere’ ogni significato. E può far diventare l’essere della nostra esistenza solo un grumo di dolore, totalmente sordo, totalmente sofferto anche e soprattutto perché sentito come totalmente inutile per noi e per ogni altro come noi, per cui l’impotenza che ne deriva è solo la prefigurazione dell’unica ‘salvezza’ alla quale sembra verosimile aggrapparsi: la morte.

In quanto alla consapevolezza ‘filosofica’, per essere veramente tale, deve sempre essere anche ‘passione’, e passione a sua volta estrema, cioè esercitata soprattutto nel

percorrere l'impervio crinale da cui basta un niente per precipitare nell'alienazione... che comunque va tenuta continuamente presente come esito possibile, come uno dei versanti lungo il quale si può sempre precipitare dal crinale in caduta libera. Solo così l'indispensabile esercizio consapevole della memoria (la filosofia) non si traduce in sterile esercitazione intellettualistica, mentre questo stesso esercizio consapevole della memoria è poi ciò che permette al vero artista (il costruttore di miti) e al vero 'uomo di fede' (il cultore assiduo del mistero, cioè colui che sceglie di vivere integralmente nel cono d'ombra – o di luce – che il mistero proietta sulla nostra esistenza) di non condannarsi all'afasia, all'impossibilità di comunicare, prima di tutto con se stessi, con la propria natura naturans e la propria natura naturata...

Per poter dire ciò che ha potuto dire Kafka, e che salva Kafka e noi che lo leggiamo quanto meno dall'impossibilità della parola e del suo ascolto (parola che, assieme al suo ascolto, permette poi di far fronte a tutte le impotenze), non è, come potrebbe sembrare – o anche diventare proprio come alienazione estrema – una regressione al periodo pre-natale, cioè al nulla d'esperienza cui si vorrebbe ritornare per finalmente non ripartirne più, ma è il nulla d'esperienza recuperato dalla memoria, quindi consapevole. Se così non fosse, Kafka, o chi per lui, non avrebbe scritto ciò che ha scritto, non avrebbe cioè 'parlato', cioè non avrebbe potuto comunque 'nuotare' a dispetto della sua stessa memoria "del tempo in cui non sapeva ancora nuotare".

99. Dell'anarchia e dell'anarchismo.

Con l'anarchismo, ciò che vale per qualunque progetto politico che si configuri anche solo in minima parte (cosa inevitabile) come utopia – vale a dire il rischio permanente proprio di ogni utopia realizzata, oggettivata, di tradursi nel suo contrario – assume caratteri di esemplarità, se non di assolutezza, tali da costituirne una sorta di essenza. In altre parole, l'anarchia come progetto utopico non sopporta in alcun modo, per sua natura, anche solo il sospetto di una qualsiasi formalizzazione, pena l'immediata, integrale, senza margini di recupero, concretizzazione del contrario di ciò che intende perseguire... e ciò ne fa indubbiamente un progetto politico che, per la sua radicalità, assume connotazioni molto prossime al problema politico nella sua essenza di problema.

In cosa consiste, infatti, l'utopia anarchica, 'in negativo' e 'in positivo'?

In negativo, vale a dire come movimento ideologico che inserendosi nelle vicende storiche vi individua la necessità di una correzione di rotta possibile solo con l'eliminazione di una forma istituzionale vigente, l'anarchismo è, di principio e di fatto, contro ogni istituzione in quanto, proprio come istituzione, è considerata causa di dominio dell'uomo sull'uomo, un attentato permanente alla libertà dei singoli, la negazione di ogni concetto di giustizia. E', non può che essere, l'antipolitica per definizione.

In positivo, vale a dire come proposta di una promozione sociale intesa come passaggio indispensabile per giungere ad una promozione umana, l'utopia anarchica privilegia un valore su tutti gli altri: la libertà del soggetto come soggetto sociale, cioè nel suo momento di elaborazione e di attuazione delle regole del vivere comune, in funzione dell'instaurazione della giustizia.

Ora, è evidente che un progetto del genere è minato da una contraddizione che si annida già nel suo essere semplicemente 'progetto', cioè obiettivo da raggiungere e da realizzare... cosa che richiede sia pure un minimo di programmazione, vale a dire di formalizzazione; se poi si aggiunge che è un progetto 'politico', cioè che intende intervenire sulla polis, cioè sulla collettività come tale, non si vede come possa sottrarsi ad un'opera di coinvolgimento che necessita di strumenti specifici, quelli finalizzati alla ricerca di un consenso che impone visibilità, vale a dire strutture in qualche modo riconoscibili perché, almeno in una certa misura, permanenti... Proprio ciò che caratterizza le istituzioni!

E questa contraddizione, tutt'altro che accademica, tutt'altro che 'teorica' in quanto virtuale, il movimento anarchico – al di là di altre contraddizioni più specifiche – l'ha dovuta scontare lungo tutto l'arco della sua storia, senza mai riuscire a rompere questo circolo vizioso in cui è costituzionalmente invischiato. Ma, ecco il paradosso, senza però che sia mai venuta meno – proprio per la sua sconcertante presenza – la possibilità di confrontare con questo movimento ogni ideologia alternativa e di verificare in questo modo la inadeguatezza, proprio per la loro 'necessità', di tutte le ideologie. Sempre, un progetto politico, che fosse posto come utopia o rielaborato di volta in volta in seguito ai fallimenti inevitabili dell'utopia 'realizzata' (distinzione per altro più formale che sostanziale), ha finito per rimandare – in seguito alla perdita di credibilità di fronte alla sfida che sempre il divenire della società umana impone – a questo insuperato testimone della esigenza di giustizia e libertà. Cioè, per chi vuole e sa davvero trarre partito dai fallimenti, quanto meno per non ripeterli sulla base della consapevolezza che l'errore non consiste nel contenuto di un progetto (che non è mai – anche il più cervellotico o 'disumano' – privo di, appunto, una qualche necessità, di una qualche esigenza), ma nel ruolo esaustivo che gli viene attribuito, ha finito per rimandare a questo modello, sensibilissimo perché operante al minimo stimolo, in grado di mostrare quanto sia pericoloso, controproducente, trasformare una esigenza in una istituzione... Ma anche come sia altrettanto 'pericoloso e controproducente' trarne la conclusione che allora basti combattere ogni forma di istituzionalizzazione per instaurare giustizia e libertà: questa sarebbe, spesso purtroppo è stata, l'anarchia come sinonimo di mancanza di principi e di criteri d'azione da seguire perché si rifiuta per principio di elaborarne, lasciando così via libera all'unico principio, all'unico criterio, che in questo modo si lascia vivere indisturbato, cioè la legge del più forte, cioè la morte violenta di ogni forma di giustizia e di libertà. In questo modo si eluderebbe proprio quel problema che solo l'anarchia pone nella sua nuda essenza, cioè nella sua natura di circolo vizioso ineliminabile dalla politica, illudendosi invece di averlo eliminato con questa scelta radicale solo a metà, cioè tutt'altro che radicale.

E cosa potrebbe significare allora essere il più possibile 'in positivo' anarchici?

Intanto acquisire, possibilmente attraverso una rilettura scevra da mitizzazioni, positive o negative, della storia dell'anarchismo, questa consapevolezza della sua intima, strutturale, ma proprio per questo subito manifesta, contraddittorietà. Non lasciarsi poi però annichilire da questo riscontro e averlo sempre invece presente come modello insuperabile di contraddizione che permetterà, come tale, di cogliere quasi automaticamente la contraddizione di ogni altro progetto politico: contraddizione, quella di ogni altro progetto politico, per così dire, di secondo grado, come epifenomeno che nasconde la vera contraddizione e che quindi crea l'illusione di poter essere superata con opportune correzioni, aggiustamenti, aggiornamenti, rielaborazioni, e quanto altro fa affannare politologi, sociologi, filosofi della politica, sempre alla ricerca di rimedi per un male di cui quasi sempre essi per primi – costretti da una contingenza ricattatoria – si nascondono la vera causa.

Non si vorrebbe dire che i tempi sono maturi per una scelta anarchica 'positiva' (il mito dei 'tempi ormai maturi' per una qualsiasi cosa si è sempre rivelato, appunto, un mito, in quanto lascia intendere una presunzione di conoscenza ormai compiuta e 'dei tempi', e degli strumenti per la loro lettura, e infine di ciò che li renderebbe 'maturi', che in realtà è quanto di più autoreferenziale sia mai stato escogitato), ma trattandosi di una scelta la cui unica presunzione dovrebbe essere quella di aprire la strada ad un tragitto ancora tutto da tracciare per un percorso ancora tutto da percorrere... ed essendosi effettivamente sperimentata la pericolosità estrema dei punti d'arrivo di ogni altro percorso fino ad ora tentato (lo sviluppo tecnologico ha reso del tutto verosimile, non più solo cioè fantasia escatologica, il rischio di 'fine del mondo'), un movimento che sarebbe solo, pena il suo annullarsi, tendenza ed esigenza, potrebbe essere la sola residua ancora di salvezza.

100. Sugli enti sociali intesi come istituzioni e sul volontariato.

Ogni istituzione, intendendo per istituzione 'ogni credenza e forma di condotta istituita dalla società' (Durkheim), reca con sé, assieme alla sue necessità e proprio per questo, una insanabile, perché strutturale, contraddizione... che porta in genere – nel tentativo di superarla con l'illusione di poterlo fare davvero – a due comportamenti, opposti ma speculari in quanto derivanti da una stessa tendenza estremizzante: o la sacralizzazione o la demonizzazione. O la difesa ad oltranza, accettando tutt'al più che le istituzioni si possano riformare ma per migliorarle e quindi renderle sempre più insostituibili, o la loro distruzione proprio e solo in quanto istituzioni.

Nel primo caso, tanta dottrina sociologica (anzi, la 'istituzione' della sociologia stessa) teorizza, non solo la impossibilità per l'uomo, inteso come ogni singolo uomo, di prescindere dalle istituzioni, ma che ogni individuo non può non far parte di una realtà sociale costituita da istituzioni che gli preesistono per cui ogni coscienza non può vantare altra autonomia, altra facoltà reale di giudizio, che non sia quella ricevuta in eredità da una qualche forma di istituzione, nel senso che comunque è all'interno di esse, e quindi da esse condizionato, che può aver luogo il giudizio. In ogni caso,

questo è quanto comporta la condotta dell'uomo quando è considerato nella prospettiva della sua storia intesa come storia della civiltà... E non ne esiterebbero altre. In sostanza, 'prima' dei moventi cosiddetti naturali, biologici, l'agire umano sarebbe determinato dai condizionamenti che una qualsiasi organizzazione sociale non può non esercitare in quanto tale mediante forme di convivenza istituzionalizzate, cioè formalizzate: da qui una sorta di sacralità – in quanto necessità – delle istituzioni, la cui mancanza, o debolezza, significherebbe solo il caos sociale, l'homo homini lupus, il prevalere della legge del più forte.

Ma proprio questo modo di intendere l'istituzione scatena la reazione uguale e contraria (la demonizzazione) di chi vede nel 'sacro' solo un vincolo autoimposto per ragioni di puro potere, per cui chi rappresenta le istituzioni (in genere, ma integralmente in età moderna, riassunte, rappresentate e concentrate tutte nello Stato, comunque inteso), di fatto, oggettivamente, non fa che gestire a proprio vantaggio questo vincolo, che ne sia o no consapevole, che intenda o no approfittare della circostanza a proprio esclusivo favore. E si propone l'anarchia, nella sua accezione e nella sua pratica violenta, come la sola alternativa in grado di scongiurare questo dominio legalizzato dell'uomo sull'uomo.

Ora, sul piano dottrinario si è tentato più volte, e in più modi, di mediare queste posizioni contrapposte, di smussare e togliere quanto di estremistico recano con sé (parallelamente al tentativo sempre ricorrente di superare, sul piano più propriamente comportamentale, psicologico, la dicotomia tra innatismo e condizionamento ambientale), ma la contraddizione insita nelle istituzioni è ancora tutta lì a provocare, in forme magari nuove, ma non certo meno laceranti, una conflittualità sociale... che può risolversi in 'civile confronto' quando, del tutto casualmente, alla contraddizione stessa viene messa la sordina costituita da una qualche forma di 'equilibrio più avanzato' (in genere di natura economica), ma che, appena questo equilibrio inevitabilmente si rompe, riesplode nelle solite forme autodistruttive, creando sacche di emarginazione e di rivolta prima o poi destinate a sfuggire al controllo delle istituzioni.

A questo punto, domanda: si potrà mai uscire da questo circolo vizioso, per cui una necessità sociale si presenta inesorabilmente con questa sua doppia faccia della inevitabilità, da un lato, e della strumentalizzazione che proprio questa inevitabilità rende possibile, dall'altro? In assoluto, no... ma nemmeno relativamente (cioè per quanto umanamente possibile) se, more solito, si ritiene davvero di poter rompere questo circolo vizioso diventandone così strumento inconsapevole, e quindi tanto più efficace, nel momento stesso in cui lo si vorrebbe superare.

Prendiamo il caso, che si può considerare caso limite, e come tale esemplare, di enti sorti col preciso obiettivo di porre rimedio, come scelta statutaria, a quanto – quali che ne siano le cause, ma in ogni caso tutte riconducibili a scelte autoimposte, perché rivelatesi necessarie, dalla società – ha avuto, ed ha, come risultato il formarsi di gruppi di persone emarginate, sofferenti perché non in grado di integrarsi in alcun modo in quell'esistenza che è stato deciso anche per loro essere quella 'normale'...

quella a cui ci si deve adeguare per essere soggetti riconosciuti di diritti e di doveri, garantiti in questo dalle istituzioni. Si intende cioè parlare degli enti filantropici, umanitari, gestiti in genere nella forma del Volontariato.

Ebbene, cosa succede quando questi enti – la cui necessità non è tanto quella delle istituzioni... ma derivata dalle istituzioni, non in grado evidentemente di evitare tali esiti negativi del loro operare, per altro ritenuto insostituibile – vengono a loro volta istituzionalizzati, cioè riconosciuti ufficialmente come punti di riferimento anch'essi insostituibili del vivere sociale? Di che necessità diventano a loro volta espressione? Paradossalmente, ma non poi tanto, rafforzano la necessità di quelle istituzioni delle cui contraddizioni (delle loro conseguenze sociali) debbono farsi carico per cercare di eliminarle, o quanto meno di ridurne l'impatto sociale potenzialmente devastante. Le rafforzano perché le rendono più accettabili, più sopportabili, più 'razionalizzabili', confermandole nella loro necessità anche quando, o proprio quando!, contravvengono alle ragioni del loro istituirsi.

Insomma, circolo vizioso nel circolo vizioso. Il circolo vizioso, per così dire, primario, è rappresentato da istituzioni la cui necessità è più o meno la stessa degli enti umanitari (cercare di rimediare, di sopperire, ad uno stato di sofferenza sociale determinato da una inadeguatezza dell'uomo inteso come animale sociale nel salvaguardare la propria incolumità quando entra in relazione con i propri simili) ma con lo stesso sconcertante risultato: sancire, riconoscere ufficialmente come inevitabili – e quindi contribuendo a consolidarli – questi limiti del vivere sociale...

Di nuovo, allora, la domanda: si può uscire da questo circolo vizioso? E tentativo di risposta... formulata dopo tutte le considerazioni precedenti che miravano a mettere in evidenza l'ineliminabilità, ma soprattutto la pericolosità costituita dall'illusione che se ne possa uscire e da quanto messo in atto per correre appresso a questa illusione. E tentativo di risposta che prova a prendere in considerazione un modello sociale (le organizzazioni che si basano sul volontariato) la cui istituzionalizzazione è avvenuta e avviene, per così dire, in modo quanto meno anomalo... nel senso di 'istituzionalizzare' anche una sorta di loro 'non istituzionalità', quindi la loro stessa negazione, e proprio per il ruolo insostituibile che vi ricopre il volontariato. E la domanda vera a questo punto diventa: è possibile liberare il volontariato – dove lo stesso termine sta a indicare la presenza di persone che, operanti a vario titolo nelle istituzioni, se ne pongono temporaneamente fuori per farle funzionare al meglio – da questa sua natura di stampella delle istituzioni, e che ha dato in questo modo vita a quel circolo vizioso di cui si è detto? E la risposta vera (vera in quanto ricavata dalla domanda 'vera') non può che essere: fin che continuerà ad essere Volontariato inteso come istituzione, sia pure sui generis, sicuramente no...

Uno spiraglio lo si potrebbe intravedere se l'atteggiamento volontaristico fosse in grado di negare se stesso rimanendo se stesso. Se, in altre parole, il volontariato, invece di considerare il proprio volontarismo (quale che sia il significato che il termine ha assunto ufficialmente nel pensiero filosofico ufficiale), non una scelta operata in margine a ciò che non è 'volontario' in quanto necessitato, diventasse – come volontariato – il solo vero soggetto delle istituzioni, l'unico legittimato a

renderle operanti. Si tratterebbe, in sostanza, di un far parte delle istituzioni, diciamo così, ‘primarie’, con lo spirito del volontario, considerando e vivendo in altri termini la propria partecipazione alla vita delle istituzioni, quale che fosse il ruolo in esse ricoperto, come una scelta determinata da un libero impulso... libero in quanto disinteressato, non determinato e finalizzato da alcuna necessità. Non è con questo che si possa conciliare l’inconciliabile, cioè la razionalità tutta oggettivata (per dirlo con Hegel) delle istituzioni con una partecipazione ad esse in qualche modo lasciata al ‘libero arbitrio’, ma... intanto le istituzioni stesse perderebbero molto della loro ‘metafisicità’, e quindi della loro strumentalizzabilità col pretesto della necessità... mentre, specularmente, chi vi opera (cioè in varia misura, tutti) usufruirebbero di un margine di libertà altrimenti impensabile.

Nessun dubbio che si tratta di una utopia, la quale però, se bene intesa e utilizzata, cioè se tenuta sempre presente come sfondo sul quale misurare l’agire sociale, funzionerebbe come cartina di tornasole in grado di mettere ‘istituzionalmente’ in guardia di fronte agli esiti disumanizzanti potenzialmente insiti nelle istituzioni.

101. Sull’assurdità del dolore.

“Ciò che propriamente fa rivoltare contro la sofferenza non è la sofferenza in sé, ma l’assurdità del soffrire.” (Nietzsche).

Domanda: quanto, di questa ‘assurdità’, è da attribuire ad una condizione umana che non può che portare l’uomo, quello di sempre, a ribellarsi di fronte ad una esistenza dove il dolore, quello appunto connaturato al semplice fatto di esistere, non trova alcuna giustificazione... e quanto invece è un prodotto storico, una sopravvenuta incapacità dell’uomo ad accettare la vita per quello che è, con le sue gioie e i suoi dolori, le sue crudeltà e le sue generosità, in una sorta di compensazione sufficiente per non naufragare travolti dalla deriva nichilista? D’altra parte, il rivoltarsi contro l’assurdità del soffrire, quale che sia la sua genealogia, allevia o acuisce il dolore?...

Una volta imboccata questa strada, più che una risposta, si fa strada una domanda ulteriore: ma quante facce ha la questione? Ed è possibile, prendendole tutte in considerazione (tutte quelle che si riesce a far affiorare quando se ne mette a fuoco una qualsiasi, partendo da una qualsiasi, e riflettendoci su), sfuggire alla condanna/paradosso del circolo vizioso?

Si provi pure a partire dall’ipotesi della assurdità come portato storico. Anche qualora trovassimo testimonianze esplicite, inoppugnabili (frutto cioè di letture non ‘ideologiche’, ammesso, concesso, che ce ne siano), di una fase della storia dell’umanità in cui, quanto meno alcuni – i protagonisti cioè, diretti o indiretti, di tali testimonianze – tramandano di un’esistenza dalla quale esulava il concetto di assurdo in generale, e in particolare per quel che riguarda il soffrire, quale valore dovremmo dare a tali testimonianze? Le si dovrebbe considerare un ‘di più’ o un ‘di meno’ di consapevolezza, cioè di verità per noi, circa la natura del dolore? Ma poi, il dolore sopporta ‘spiegazioni’ che non si traducano comunque (subito e direttamente, o nel

tempo, in modo riflesso) in una sua attenuazione, cioè che non siano motivate da questo desiderio, finalizzate a soddisfare questa esigenza? E il non cercare spiegazioni, nel senso di vivere il dolore come dato ‘naturale’ e basta – ammesso sempre che questo atteggiamento sia veramente riscontrabile in qualche testimonianza del passato – avrà veramente alleviato il dolore? Non sarà che (come potremmo oggi, dopo Freud, non prendere in considerazione questa eventualità), lo ha soltanto ‘rimosso’ accentuandone così, di fatto, la insopportabilità?...

Quella insopportabilità che poi (come mai, infatti, sarebbe accaduto ciò che è accaduto?) ha cominciato a farne emergere tutta l’assurdità, in parallelo con i vari tentativi di sfuggirvi cercando, appunto, di darne una spiegazione, cioè di toglierlo dall’assurdità, di ‘rivoltarsi contro’. E poi, ancora: alleviando, in questo modo, o accentuando la sofferenza? E il meccanismo della rimozione con le sue conseguenze, una volta avviato (cioè anche ammesso che ciò sia accaduto in un determinato momento della storia della cosiddetta civiltà), si può dire che sia stato ostacolato, interrotto in qualche modo, o non si sia fatto invece di tutto, proprio con le ‘spiegazioni’, per ridargli ogni volta una carica sempre più difficile da disinnescare? E la ‘scoperta’ infine di questo meccanismo con la psicanalisi, l’ha davvero fatto venire alla luce e pertanto – sempre secondo la vulgata psicanalitica – messo nelle condizioni di essere, se non neutralizzato, reso meno distruttivo... o invece proprio questa ‘spiegazione’, considerata oggettiva in quanto scientifica, non ha fatto altro che ricacciarlo in un profondo ancora più profondo in cui il dolore si alimenta sempre di nuova linfa, non sapendo cosa farsene (anzi!) di tante consapevolezza, come dire, puramente tecniche?

Forse che abbia, allora, aiutato di più l’uomo a mitigare la sofferenza quella rivolta contro la sua assurdità in forma di giustificazione del dolore contemplata, sia pure in modi diversi, dalle varie religioni storiche?

E’ difficile crederlo. Si potrebbe pensare che le religioni storiche abbiano aiutato una quantità di persone... non tanto gli spiriti autenticamente religiosi, quelli che nelle religioni positive, pur praticandole, vedono più un modo per confrontarsi con il problema esistenziale che non una soluzione dello stesso... quanto quelle persone che si consolano della sofferenza patita su questa terra ritenendola il prezzo da pagare nell’immediato per una colpa che si accetta abbia commesso l’uomo nei confronti della divinità – visto che le occasioni per sentirsi in colpa non mancano certo – perché questa espiazione attraverso la sofferenza aprirebbe le porte ad una eternità di beatitudine. Questo si potrebbe pensare... ma cosa dovrebbe significare, per un credente coerente con questo credo, espiazione davvero? Non dovrebbero esserci dubbi: soffrire davvero! Ma è vero dolore quello che si crede prima o poi possa finire, e per sempre? Non è la di-sperazione il dolore che merita davvero questo nome? Ecco allora il circolo vizioso in cui si contorcono, restandone inesorabilmente invischiati, le varie religioni: le quali garantiscono la salvezza (la fine di ogni sofferenza) mediante l’espiazione... purché sia vera espiazione, cioè vera sofferenza... per cui debbono contemporaneamente proporre ai propri adepti la disperazione e la speranza!

E non si sa quanto ciò sia fatto in buona o in mala fede, ma è certo che chi volesse andare a fondo nella questione (sempre gli spiriti veramente religiosi) si troverebbe di fronte ad un rebus insolubile...

O risolvibile apparentemente, come nella religione cristiana, con un èscamotage indubbiamente straordinario, cioè proponendo un dio che, lui per primo, ha vissuto questo dramma. E certamente, questa di un dio che si carica di tutte le colpe dell'uomo per riscattarlo dal dolore (che per altro – a dispetto di tutte le sofisticherie escogitate dai teologi per negare questa 'banalità' – lui stesso ha reso possibile, lui stesso ha voluto... altrimenti che dio sarebbe?) è l'invenzione mitica più stupefacente, proprio perché la più incredibile. Da cui, però, il volutamente insostenibile per la nostra ragione (e non si capisce da cosa possa essere sostituita per affermarlo) credo quia absurdum: dove infatti, ancora una volta, l'assurdo è dato nello stesso momento in cui è tolto, lasciando dietro di sé un terreno sterminato su cui si possono seminare e coltivare infiniti autoinganni, infinite ipocrisie...

Ma potrebbe essere diversamente, denuncia di inganni e ipocrisie, cioè smascheramenti, a parte? Se si guarda allo sbocco, in fondo obbligato, di tutti questi percorsi (questo loro ritornare prima o poi sempre su se stessi per avventuroso e pieno di suggestioni che sia stato il viaggio), più che il rivoltarsi contro l'assurdità della sofferenza (col rischio quasi inevitabile di ritrovarsi ancora e sempre a seguire il destino del tragico Sisifo), più che ricorrere a 'spiegazioni' (scientifiche o religiose, tendenti senza rendersene conto a togliere di mezzo l'assurdo, ma che non spiegano niente e non tolgono di mezzo niente), forse converrà sforzarsi di non costruire troppi castelli fondati sulla sabbia (su un inconscio disinvoltamente ignorato, in realtà rimosso), di smetterla di mimetizzarsi con maschere che poi si fatica a togliersi di dosso perché finiscono per sostituire integralmente ciò che coprono... oppure, in alternativa (dal momento che ciò sarà estremamente difficile senza a quel punto rischiare di ricadere pur sempre nell'angoscia e nella disperazione), forse converrà imparare a giocare in un gioco il più possibile consapevole servendosi magari proprio di questi espedienti riconoscendoli e utilizzandoli come tali. In altre parole, forse converrà, con una mossa analoga a quelle di certe arti marziali puramente difensive, cercare di 'sfruttare' l'assurdità del dolore per mettersene un po' al riparo nell'unico modo non controproducente: usando ciò che l'assurdo stesso ha costretto a evocare per raccontare l'assurdità (cioè l'eterna favola) dell'esistenza. E per godere del racconto.

E così anche ciò che sembra suggerire (e a volte anche dire esplicitamente) Nietzsche, cioè che se non si riflettesse sul dolore non lo si troverebbe assurdo e non ci si rivolterebbe contro di esso, finirebbe per mostrarsi per ciò che è: una favola...

Che potrebbe però essere bella e gratificante, se ben raccontata .

102. Nietzsche tra pena, colpa e castigo.

“Così ci si è figurata la pena come fosse stata inventata per castigare. Ma tutti gli scopi, tutte le utilità sono unicamente indizi del fatto che una volontà di potenza ha imposto la sua signoria su qualcosa di meno potente e gli ha impresso, sulla base del proprio arbitrio, il senso di una funzione (...)” (Nietzsche).

Ben detto. E comunque illuminante. La preziosa (per l'uso che se ne può fare) nozione nicciana di genealogia getta la sua luce sul rapporto storico, e quindi giuridico, tra pena e castigo, mostrandone tutta la precarietà – per non dire inconsistenza – di rapporto originariamente causale, dove la causalità, se mai, intercorrerebbe tra poteri forti e meno forti (una stessa volontà di potenza che, oggettivandosi, darebbe origine a vincitori e vinti). Nessuna finalità di giustizia, rivalsa od altro, quindi, sta all'origine storica della pena, nessuna funzione (la pena come conseguenza necessaria di una colpa, cioè castigo) che non sia il senso attribuito in seguito a questa conseguenza (la pena) di un dominio. Con la pena il forte – afferma Nietzsche – non voleva ‘castigare’ il debole (infatti, che bisogno ne aveva?), essa è solo la sofferenza che gli ha inflitto. Nessuna colpa da espiare, pertanto, da parte di nessuno, solo la pena come conseguenza dell'esercizio di una signoria...

Ecco, ma a questo punto le cose cominciano a non quadrare.

Com'è infatti che si è giunti a rovesciare questo rapporto, cioè all'uso della pena come ‘strumento’ di dominio, quindi finalizzata al dominio, formalizzata in funzione del dominio? E come tale – questo l'aspetto più sconcertante – utilizzata proprio dal debole, dal perdente, che finirà – sempre secondo Nietzsche – per invertire i ruoli, cioè per diventare lui ‘il più forte’, instaurando una ‘mentalità da schiavi’? Sembra infatti che non tanto l'arbitrio del signore (origine comunque di tutto) abbia operato questa degenerazione della pena in strumento di castigo, ma che sia stato (paradossalmente, e anche genialmente, lo riconosce Nietzsche stesso che parla ripetutamente di ‘sublime vendetta’) proprio il ri-sentimento del debole – cioè un sentimento riflesso, di seconda mano, non originario, non autonomo, non ‘suo’, puramente parassitario, ‘reazionario’, ecc. – a far valere via via il concetto di espiatione allo scopo di incastrare il signore dominante. E pare ci sia riuscito piuttosto bene...

Ma come non parlare, allora, di circolo vizioso?

E da più di un punto di vista. Sarà pur vero – sempre come sostiene Nietzsche – che la progressiva affermazione di una ‘cultura da schiavi’ solo in apparenza, solo ad uno sguardo superficiale, è una vittoria del debole (del soccombente nell'inevitabile conflitto determinato dalla volontà di potenza che impronta di sé ogni comportamento), perché sconfitta ne risulterebbe in realtà la spontaneità della vita, avrebbe cioè prevalso solo la paura... ma come si fa a conferire al signore la qualifica di più forte se storicamente (e dove, e quando, se no?) è stato sconfitto, o comunque sostituito via via dal più debole? In cosa consisteva allora la sua forza, la sua superiorità? Non sarà per caso che questa superiorità sia risieduta, invece che in un superiore sentire, in una ‘nauralezza’ più sinonimo di ferinità, o anche di stupidità, che di capacità di ‘dire sì’ alla vita? Ammettiamo pure che il forte sia stato dipinto

così dal debole per screditarne anche il ricordo, per offuscarne, o cancellarne del tutto, l'immagine, per dare l'ultimo raffinato tocco alla 'sublime vendetta', ribadendo così il difficilmente contestabile principio che la storia, inteso come giudizio storico, la fanno i vincitori (già, i vincitori!)... ma proprio in ossequio a tale principio, cosa garantisce che anche tutte le testimonianze di un'epoca 'eroica' non patiscano di questa insopprimibile tendenza alla autoincensazione propria di ogni vincitore, quale che siano le ragioni vere della sua vittoria? Autoincensazione quindi che potrebbe anche voler solo dire esorcizzazione, ovviamente inconscia, di un disagio 'che non avrebbe dovuto esserci'. Cosa altro potrebbe essere infatti la narrazione epica se non l'ingenuo tentativo in forma di mito – che si può sempre a sua volta 'mitizzare' facendolo assurgere a 'verità aurorale' – di raccontarsi per trovare un senso ad un mondo feroce e violento, per giustificarlo ('razionalizzarlo') esaltandone la ferocia e la violenza come coraggio, mentre invece si vorrebbe solo esorcizzarlo in quanto tale, cioè causa di sofferenza... E in che modo? Al solito, ricorrendo al mito come ultima ancora di salvezza (e che mito, e che salvezza, quando ci si può aggrappare, ad esempio, ai poemi omerici!)? In ogni caso, cosa impedisce di considerare, sempre per esempio, l'astuzia (l'astuto Ulisse, come il furbo, oltre che intraprendente, Figaro) espressione di una stessa, anzi, più dispiegata, 'naturalità', intesa come virtù originaria (a sua volta mitizzata da tanta letteratura 'borghese', rendendo spesso 'sublime', appunto, la vendetta del debole) da porre almeno sullo stesso piano del coraggio? Insomma, e infine, cosa resta della 'naturalità' una volta spogliata del mito elaborato proprio per 'difendersene'?...

Sì, ma anche tutta questa argomentazione potrebbe però essere a sua volta un tipico 'argomento contro' proprio di una cultura dominata solo dal desiderio di rivalsa, dal ri-sentimento... E sia, ma non si può continuare all'infinito in questo sterile ributtarsi la palla... per cui forse è il caso di riconsiderare proprio la nozione di risentimento.

Intanto, prima ancora, non sarebbe tutto più semplice (si fa per dire) ascrivere questa dialettica servo-padrone (in fondo la celebre 'figura' hegeliana riguarda quanto meno le stesse questioni) ad una umanità (non si vuole qui ancora parlare di condizione umana, ma solo delle sue conseguenze) dove in ogni individuo convivono servo e padrone, signore e schiavo, se non altro come conseguenza storica, determinatasi nel tempo, di questo risentimento? Che sarà stato (e sarà) anche 'meschino', ma non al punto da cancellare radicalmente, pur desiderandolo nell'immediato, ogni apertura nei confronti della vita...

E non l'ha fatto. Nietzsche ovviamente lo sa bene, e la sua è una voluta forzatura per intenti volutamente, dichiaratamente, polemici, ma non si è così complicato la vita oltre il necessario? Cioè, radicalità per radicalità (o anche polemica per polemica), non sarebbe stato più 'genealogico' non farsi condizionare in questo modo dal 'demone storico', come lui chiama la necessità di riconoscersi per quegli inevitabili eredi di un qualche passato che tutti siamo? 'Demone storico' che va evocato, certamente, non ascoltarlo sarebbe privarsi di una voce insostituibile, sarebbe muoversi nel vuoto (e Nietzsche indirizza gran parte della polemica anche contro i troppi 'non udenti'), ma non fino al punto da costringerlo a compromettere la sua splendida inattualità, cioè il suo sforzo per liberarsi del 'demone' affogandolo nella

sua potente visione...

E infine più semplice ancora (si fa sempre per dire) forse sarebbe stato considerare un uomo (qui con riferimento proprio alla condizione umana) in cui dimora (il come ciò sia avvenuto, e tanto meno il perché, non si saprà mai, perché ogni 'sapere', di qualsiasi tipo, si è formato e si formerà sempre 'dopo' questo evento) una coscienza che è il riflesso di un conflitto che probabilmente è lo stesso che la costituisce: il conflitto tra essere e nulla! 'Metafisico' fin che si vuole, questo conflitto, ma non più improbabile, in quanto a 'metafisicità', del conflitto servo-signore, perché ogni singolo uomo lo sperimenta più o meno drammaticamente all'interno di un'esistenza sempre in sospeso tra vita e morte... E in questo senso non si vede cosa ci sia di meta-fisico! E non più improbabile, sempre per la sua 'metafisicità', di una volontà di potenza che nei più forti sarebbe un principio attivo (dinamico, nel senso che asseconda la vita) e nei più deboli passivo (nel senso che la volontà di potenza, in questo caso reattiva, verrebbe usata per opporsi alla vita).

Puntando invece su una prospettiva a-storica – ma di una a-storicità che è 'esistenzialità' difficile da relativizzare, e quindi stemperare, storicamente – oltre tutto verrebbe ben più proficuamente 'utilizzata' (e poco importa se questo termine indispetterebbe Nietzsche) la sua stessa denuncia, nel senso che potrebbe costringere ogni individuo a riflettere, proprio in quanto individuo (cioè un unicum che è anche un tutto spazio-temporalmente concluso e completo), sul fatto che ogni rivalsa è alla fine una rivalsa contro se stesso... così come ogni espiazione è dovuta, non tanto ad una colpa comune dell'umanità, ma solo alla presenza di una pena che, comunque vissuta e gestita, attiene in definitiva a quella fatica di vivere che ognuno, sempre in quanto individuo, sperimenta in proprio. Ecco allora che il ri-sentimento vero, originario, potrebbe proprio essere il risentimento contro il dolore, contro l'assurdità del dolore (v. paragrafo precedente), che non risparmia nessuno, nemmeno, prima o poi, il più forte, il cosiddetto vincitore. E che sarà anche – se ne può convenire – troppo umano, ma non è che togliendo il 'troppo' si renderà possibile un uomo nuovo (l'oltre uomo), mentre si rischierà seriamente di togliere di mezzo, semplicemente, l'uomo.

E ancora una volta, e infine, per neutralizzare, soprattutto per 'raddrizzare', per ri-orientare, il ri-sentimento, può bastare – anche se a Nietzsche non è bastato... e forse al sofferente oltre misura Nietzsche non poteva bastare – la consapevolezza, che lui comunque ha aiutato a conquistare, che nessuna pena è nata per castigare, e che nessun Signore (terreno o ultraterreno) deve diventare per noi l'incarnazione, la reificazione, in realtà solo la proiezione, del nostro bisogno di espiare per una colpa che non abbiamo, che in origine nessuno ha, commesso. Perché finiremmo sempre solo per colpire noi stessi. (Si pensi, per esempio, ai cosiddetti Istituti di pena, la cui proclamata funzione sociale di ri-educazione – prevalendo in essi quello che Nietzsche chiamerebbe lo spirito di vendetta che nella circostanza si fa scudo dello Stato-signore – si trasforma di fatto nel proprio contrario, cioè nella istituzione più antisociale e antieducativa che si possa escogitare).

103. Della definizione e del circolo vizioso che le è proprio.

“Tutte le nozioni, in cui si condensa semioticamente un intero processo, si sottraggono alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia.” (Nietzsche).

Ma allora, se così stanno le cose, esiste qualche nozione ‘definibile’ e – per esteso – qualcosa di definibile? Non sembrerebbe proprio, in quanto non si dà contenuto manifesto della nostra mente che non sia il ‘terminale’, reso identificabile da un segno, di un qualche processo... che sia cioè in grado di non dipendere da un suo passato, da una sua storia, cui è indispensabile fare riferimento per poterlo inserire in un qualche discorso, per potergli attribuire quel minimo di significato che lo renda un oggetto di cui poter disporre. Se così si ipotizzasse che non fosse, occorrerebbero due condizioni difficilmente ipotizzabili: o che la nozione venisse fatta emergere dal nulla (ma nemmeno il parto più fantasioso della nostra mente – sempre se lo si volesse utilizzare, anche solo per gioco – si sottrae alla necessità di essere “un condensato semiotico di un intero processo”)... che la nozione fosse, in altre parole, ‘creata’ con già incorporato un suo significato (ma nemmeno le idee platoniche, comunque interpretate, potrebbero pretendere questa autonomia assoluta, derivando, proprio come idee-valore, cioè come significato, dall’idea di Bene)... oppure – altra condizione – che la nozione esistesse ‘da sempre’ (e ancora una volta, nemmeno le idee platoniche, pur considerate eterne, potrebbero essere assunte a modello, in quanto esiste sempre la priorità logica, se non cronologica, dell’idea di Bene... la quale a sua volta sembra essere il classico oggetto proprio di ogni teologia negativa, cioè qualcosa di indefinibile per definizione). Quindi ogni definizione subirebbe la sorte che già gli scolastici riservavano ad ogni significante, ad ogni nozione intesa come – intanto e prima di tutto – possibilità di riconoscibilità e fruibilità, e cioè non potrebbe che risolversi in un enunciato strutturalmente contraddittorio (‘omnis determinatio est negatio’)...

Ma allora, proprio per questo, non vale allo stesso modo anche il contrario, e cioè che non si dà nozione che non coincida integralmente con la sua definizione? E proprio in quanto puro significante, puro segno?

Intanto, sia pure da un punto di vista solo formale, un enunciato che ha in sé la propria negazione, o lo si considera inutilizzabile e quindi da scartare, oppure può essere mantenuto solo alla condizione di mettere sullo stesso piano, con la stessa legittimità, entrambi i significati, per contrari che siano... Ovviamente se questo è possibile, se si tratta cioè in realtà della stessa cosa vista da due angolazioni entrambe in grado, non solo di significare l’enunciato, ma di permettere di renderlo con pienezza solo attraverso il rimando necessario e continuo di un contrario all’altro: uscendo per altro così (ad esempio secondo Hegel) da ogni astratto formalismo.

Ora, de-finire qualcosa, certamente, prima di tutto, vuol dire rendere riconoscibile, identificabile, quella cosa... e questo implica la necessità di distinguerla, cioè di non confonderla, con altre, di ‘metterla a fuoco’ astraendola, isolandola, da tutte le altre... il che, se affrontato con rigore, dovrebbe evidenziare ciò che, aristotelicamente, ne indicherebbe l’essenza (“ciò per cui una cosa è quello che è”)... ma – al di là delle

critiche mosse da altri punti di vista ad ogni essenzialismo – già questo sarebbe contraddittorio col fatto che questa essenza sarebbe poi determinata non già da ciò che la cosa è, ma da ‘ciò che non è’... e, per conoscere (al fine di definire la cosa per utilizzarla) ciò che ‘non è’ occorrerebbe conoscere ‘tutto il resto’ per evitare di attribuire determinati aspetti di questo ‘resto’ alla cosa che si vuol definire... il che implicherebbe non de-finirla affatto, ma solo confonderla con ‘altro da sé’. Quindi, per rendere veramente identificabile (de-finibile) una qualsiasi cosa, occorrerebbe un procedimento per tanti aspetti infinito, come infinite sono le cose che una cosa ‘non è’ (tutto il resto), cioè occorrerebbe qualcosa di impossibile ancorché necessario. Ecco allora che – aspetti formali a parte, o non considerando comunque un fatto puramente formale questa ‘impotenza logica’ – per identificare comunque qualcosa non resta altro elemento certo, altro punto fermo in questo necessario continuo rimando, che rimettersi al segno che la indica. Che la etichetta. Che la dice...

Ma che mentre la dice la nega, la azzera, la costringe a nascondere ‘la sua vera essenza’ e a mostrare ciò che essenza non è, la ‘superficie’... lasciando per altro intendere che non esiste niente sotto la superficie, se non la nostra esigenza di superare la negazione che la cosa, appunto, per rendersi visibile a noi, è costretta a trascinare con sé, a tirare inevitabilmente in ballo, a evocare. Noi vorremmo sapere la sua ‘storia’ (la sua genealogia), ma per provare a conoscerla dobbiamo metterci nella condizione di non pretenderla in alcun modo, perché conoscere la storia di qualunque cosa è lo stesso che negare il suo hic et nunc, il suo presente, la *conditio sine qua non* che da ogni cosa è richiesta per ‘incontrarsi’ con noi. Quindi, o la rinuncia ad essa, o l’incontro, assieme alla cosa, della sua negazione, del nulla che inesorabilmente la circonda riducendola a semplice significante... Ma significante di che cosa, al di là di se stesso? Non lo sapremo mai.

Questo significa de-finire una qualsiasi cosa.

Molti filosofi questo l’hanno sempre saputo ed evidenziato, sia pure nei modi e nei contesti più svariati... Forse non l’hanno sempre accettato fino in fondo, per il timore – tutt’altro che infondato – di condannarsi all’afasia, e così hanno ‘ceduto’... da un lato alla lusinga scientifica, credendo più del dovuto (in quanto filosofi) alla semiotica come scienza... e dall’altro, puntando sì sul silenzio, ma spesso solo per lasciar ‘parlare’ il silenzio tutt’altro che innocente – come anche qui già aveva visto lucidamente Nietzsche – degli asceti.

104. Del nulla come ideale ascetico e non.

“E per ripetere quel che già dissi all’inizio: l’uomo preferisce ancora volere il nulla, piuttosto che non volere (...).” (Nietzsche).

Dove, ‘volere il nulla’ sarebbe l’*extrema ratio* di colui che soccombe di fronte alle sollecitazioni più crude dell’esistenza, non riesce a darsi una spiegazione per questa

sofferenza, ne è annichilito, ma continua pur sempre a vivere, prima (ma il 'dopo', secondo la nozione nicciana di volontà di potenza, non verrebbe mai finché si vive) di approdare al 'non volere': che sarebbe incompatibile con la vita stessa e che pertanto significherebbe la morte. E, secondo quel meccanismo di compensazione, meglio, di rivalsa, messo in moto dal debole, dal perdente, cioè da colui che non ha saputo 'dire sì' alla vita, ecco che il nulla – cioè tutto ciò che il perdente ha saputo cogliere dalla vita, cioè in sostanza la morte stessa intesa come il contrario 'dialettico' della vita da chi di fatto è solo 'un morto vivente' – viene esaltato, fatto assurgere a valore proprio come nulla.

Ora – lasciando perdere per adesso la tutt'altro che convincente, se presa alla lettera, teoria nicciana della volontà di potenza e dei suoi derivati – è indubbio che c'è tanta 'umana verità' in questo quadro... 'verità' che era già nota sicuramente anche agli antichi, i quali già sospettavano di quel fenomeno che la psicanalisi ha poi studiato con intento scientifico svelandone nuovi sconcertanti aspetti e che ha formalizzato chiamandolo razionalizzazione, consistente nella tendenza dell'uomo, animale raziocinante, a utilizzare la sua facoltà ermeneutica per giustificare di fronte a se stesso quelli che altrimenti sarebbero vissuti come fallimenti, come scacchi, come sconfitte, con relative dolorose frustrazioni. In che modo?

In almeno due modi. Uno, immettendo nel giudizio delle vicende caratterizzate dalla sconfitta aspetti di accettazione consapevole delle stesse in base a considerazioni inerenti fattori di forza maggiore, di necessità imprevedute, benissimo tratteggiati (con intenti moralistici, per essere smascherati e derisi, ma non è questo che più interessa) dalla favola de 'la volpe e l'uva'. In questo caso però si tende più che altro a deresponsabilizzarsi per uno scacco, che si vuole 'giustificare', ma che si ammette come tale, magari, proprio secondo la 'morale' della celebre favola, 'mentendo sapendo di mentire' ("nondum matura est"). In altre parole, l'autoinganno in un certo senso non è nemmeno tale, e in ogni caso può essere facilmente smascherato. Magari attraverso, appunto, la morale di una favola.

L'altro meccanismo messo in atto – quello della razionalizzazione in senso specifico, 'tecnico' (almeno secondo la vulgata psicanalitica, perché anche quanto appena ricordato è a tutti gli effetti una forma di razionalizzazione) – è invece molto più complesso, e molto più difficile da smontare... sia perché non lascia margini per possibili ripensamenti autocritici o moralistici in quanto ha come laboratorio di formazione e formulazione l'inconscio... sia perché viene così dato forma e funzione di valore a ciò che è esattamente il suo contrario, cioè un dis-valore... e quando si individua e si definisce un cosiddetto valore, non si sospetta nemmeno che non lo sia, essendo vissuto come riscontro di un vero e proprio dato oggettivo (anche se in genere l'unico dato veramente oggettivo è solo un'esigenza dovuta a un bisogno) di cui – come del sacro – occorre solo prendere atto.

Ecco allora che ciò che in realtà è una fuga nel nulla, una vera e propria regressione al periodo prenatale del quale si porta memoria inconscia come di un periodo di totale smemoratezza... ciò che è una rinuncia forzata a quelle proposte della vita che – nel tentativo di assecondarle – hanno portato solo dolore e frustrazione... viene

presentato a se stessi come eroico rifiuto di lusinghe ingannatrici, resistenza valorosa ad ogni canto di sirena il cui ascolto non può che portare alla perdizione, salvaguardia estrema di una propria integrità fisica e morale... di cui per altro non si sa bene in cosa consista (e che quindi bisogna 'inventare'), né a cosa serva (in genere per vivere in un mondo dell'aldilà altrettanto inventato, in cui si sarà finalmente felici proprio in risarcimento/premio di tante rinunce). Così ha buon gioco, a questo punto, una critica come quella di Nietzsche che vede in questo ideale ascetico – del tutto coerentemente attraverso le 'lenti' di cui dispone, e che si sforza, non senza sofferenza, con fervore a volte maniacale, di mantenere sempre pulite, ma che sempre lenti sono, cioè filtri tra noi e la cosiddetta realtà – solo un modo, e il più subdolo, il più sottile, per affermare esattamente ciò che si dice di negare: la 'volontà di vivere', la voglia disperata di vivere. Come, del resto, questa disperata voglia di vivere, è sottesa ad ogni suicidio, reale o figurato che sia.

Insomma, un circolo vizioso, il cui 'vizio' ora è reso evidente in cosa consista... Cioè – e però – un circolo vizioso che si presume così di avere una volta per tutte smascherato, e quindi spezzato, non rendendosi conto – non tanto in ragione della sua denuncia, legittima e doverosa, ma in ragione di questa presunzione di vittoria definitiva – di essersi immessi in un altro circolo vizioso... che si rinuncia però ora a pensare di dover smascherare perché si ritiene di aver 'fatto luce' (l'aspetto, spesso genuinamente 'illuministico' di tanta produzione nicciana), appunto, una volta per tutte. E proprio – nel caso in questione – a proposito del nulla.

Cosa vieta, infatti, di usare lo stesso movimento di pensiero di Nietzsche per ribattergli (sterilmente, sia ben chiaro: è il caso di precisarlo subito) che lui a sua volta ha proprio fatto assurgere il nulla a simbolo di tutte le paure? Gli asceti, è vero, hanno paura della vita... lui, Nietzsche ('gaudente', a quanto si può ricavare da lui stesso, solo quando 'si proietta' nel suo 'oltre-uomo'), ha paura della morte. Non tanto dell'affrontare la morte come tale, atto di cui esalta la tragica grandezza nei suoi eroi ('suoi' in senso letterale, cioè inventati avendo se stesso come modello) considerati proprio nel momento della lotta mortale, ma nell'attribuire al nulla un disvalore... che vuole essere disprezzo, ma che suona con altrettanta forza come paura. E la paura più pericolosa, più distruttiva, proprio perché inconscia (non certo la paura esplicita, dichiarata, accettata come paura, della morte, del nulla), quella paura cioè che lo porta a sua volta a razionalizzare. Come? Ipotizzando ed auspicando l'avvento di una umanità futura libera e forte, 'sana', talmente 'padrona del proprio destino' da sconfiggere in questo modo lo stesso destino di morte, inteso come spada di Damocle incombente sulla testa dell'uomo e vissuto come tale da una umanità ancora 'troppo umana'... incamminandosi cioè verso una vera e propria fuga in avanti altrettanto vertiginosa della fuga a ritroso di chi vorrebbe rientrare nel grembo materno. Ancora una volta una bellissima favola, di cui forse lui per primo è consapevole, che certamente gli serve da mito consolatorio, ma che si costringe a 'teorizzare', cioè a fondare razionalmente. In realtà a 'razionalizzare' – non si vede altra spiegazione – per paura del nulla.

Una paura, quella del nulla, che invece si potrebbe anche ‘rovesciare’ consapevolmente, come scelta tutta interna alla paura stessa, alla sua inevitabilità, al suo ‘destino’, e consapevoli dell’arbitrarietà della scelta, del suo essere un puro espediente per sopravvivere alla paura. ‘Rovesciare’, quindi, non tanto in una esaltazione del nulla (si ricadrebbe nell’autoinganno ascetico), quanto nel riconoscere il carattere umano, tutto umano, di questo desiderio di annullamento, legittima conseguenza della fatica di vivere e della stanchezza che questa produce... Legittima aspirazione a raggiungere una pace la cui sola evocazione – se fatta in un contesto di invenzione il più possibile libera, almeno per quel tanto di libertà che solo l’arte, l’esperienza estetica, sa garantire – può rasserenare un orizzonte invece sempre cupo come quello dell’asceta, o sempre corrusco come quello dell’eroe nicciano.

E può rendere possibile, per esempio, ‘cantare’ “(...) e il naufragar m’è dolce in questo mare”. (Leopardi).

105. Del sacro e del profano.

“E distinguiamo la dimensione del sacro dalle tristissime peregrinazioni adoranti l’effigie del fallimento della stessa apertura della dimensione del sacro. Perché in tal caso, anziché esistere fra essere e nulla, staremo solo nella perenne agonica dimora, che non sa degli eventi vitali che tornano ancora, né del loro doloroso togliersi ancora. E poi ancora, e ancora. (Da un testo inedito).

Perché, qual è la dimensione del sacro? Cosa significa vivere nella dimensione del sacro? In che misura il sacro ha una dimensione esperibile dall’umano? Ma infine, o prima di tutto, perché parliamo del sacro? Perché è una esigenza esistenziale, o perché si tratta sì di una esigenza, ma di una esigenza indotta, dovuta al fatto che siamo i figli/eredi di tutta una storia intessuta di una pratica del sacro così presente e determinante nelle vicende umane da trasmettersi a noi come necessità esistenziale proprio per questo... per cui non sapremo mai se vale l’una o l’altra ipotesi, né che rapporto causale intercorre veramente tra l’una e l’altra ipotesi?

E così siamo giunti al circolo vizioso (“è nato prima l’uovo o la gallina?”) che trascina inesorabilmente nel suo vorticare senza principio e senza fine, perché la fine si confonde col principio e viceversa. Come affrontarlo? Nel solo modo possibile: o si arriva a recuperare del sacro una necessità intesa prima di tutto come esigenza, o qualsiasi altra necessità, compresa la ‘necessità’ costituita dalla sua storia, è destinata a diluirsi, a sciogliersi, e infine a svanire del tutto, nel pulviscolo delle invenzioni imposte (non scelte consapevolmente) dalla paura e dall’illusione di esorcizzarla. Non prima però di aver arrecato un’infinità di danni.

Ma, intanto, esistono invenzioni non dannose, e quindi veramente necessarie? Esistono, anche se si è imparato a conoscerle quasi sempre col senno di poi, e sono quelle che ‘scopriamo’ (quasi sempre – appunto e purtroppo – col senno di poi) interamente gratuite, dove ‘gratuito’ non sta per ‘arbitrario’, per fuga nel regno dei sogni, ma per rispetto di fatto di una esigenza reale, che, come tale, non sopporta

alcuna risposta considerata definitiva, perché questa farebbe morire l'esigenza. E, con essa, l'umanità che la esprime.

Ora, che cosa, nelle manifestazioni aventi come riferimento il sacro, si configura per noi come gratuito, veramente gratuito, e cosa invece ha questa presunzione di proporsi come interprete autorizzato di una domestichezza (e quindi di una pratica) col sacro che invece si configura come una sequela ininterrotta di "tristissime peregrinazioni adoranti l'effigie del fallimento della stessa apertura della dimensione del sacro"? In altre parole, esiste una vera esigenza del sacro, e, se esiste, come si manifesta, o meglio, ciò che si manifesta in suo nome, in che senso la rispetta o, al contrario, la tradisce?

Un'esigenza del sacro innegabilmente esiste. "Quello che è sacro viene tutelato. E tutelare, è sempre tutelare dal divenire. Anche quando si tutela il divenire, che infatti è tutelare che la sua possibilità si dia sempre, cioè il divenire non divenga. Il sacro è quello che si vuole si dia sempre uguale a se stesso" (ib.). Eccola, l'esigenza... Ma che esigenza è?

Apparentemente si tratta di una esigenza persino elementare, ovvia, quando invece ovvia non è affatto perché la sua natura di vera esigenza è tutta nella contraddizione che si vuole superare puntando a preservarla nella sua contraddittorietà. Infatti si vuole l'impossibile come unica cosa necessaria... e fin qui esigenza ovvia se solo si considera una condizione umana condannata a 'sapere' dei propri limiti... ma nello stesso tempo si vorrebbe poter intervenire sia per 'tutelare', cioè difendere, qualcosa, sia per difenderci da, qualcosa. E cosa? Ecco il paradosso: la stessa cosa! Ecco l'esigenza che non può mai essere soddisfatta perché soddisfarla significherebbe solo soffocarla, cioè significherebbe tutto meno che soddisfarla!

E allora, ecco che il sacro rivela tutta la sua natura nella forma dell'esigenza in qualche modo primaria, necessaria, che è quella di 'confortarci' circa l'assurdo dell'esistenza senza però eliminare l'assurdo perché in quel caso avremmo eliminato l'esistenza stessa. Il sacro, la vera dimensione del sacro, consiste nella spasmodica ricerca di un fondamento, che poi viene trovato davvero, di fatto – nel senso di poterlo usare, gestire, come fondamento – in ciò che, per la nostra esperienza, è veramente il fondamento di tutto, è ciò che si trova, che i nostri mezzi ci obbligano nostro malgrado a trovare, quando si procede senza lasciarsi fuorviare da ingannevoli miraggi (che possono ingannare la nostra coscienza vigile, ma non il nostro inconscio, che poi, in circolo vizioso, si ripercuote sulla coscienza vigile) alla ricerca di un fondamento: cioè il nulla! Il sacro è la nostra risposta all'horror vacui nel momento stesso in cui non possiamo non renderci conto che tutto ciò che ci riguarda, o non ci riguarda che superficialmente, fenomenicamente (il mondo che esiste senza di noi, o dietro di noi), o ha il suo fondamento nel nulla d'esperienza che raccoglie e racchiude le nostre esistenze... per cui non esiste altro fondamento che non sia la nostra insopprimibile esigenza di un fondamento. Quella esigenza che ci fa cercare senza tregua e poi ci costringe a renderci conto che la ricerca ha fine, giunge veramente a compimento, quando trova il nulla... cioè ciò che impone di ricominciare a cercare. Questo è il sacro, questa è l'oggettività, la stabilità,

l'ancoraggio che si trova nostro malgrado, ciò che dovrebbe permetterci di respirare mentre siamo trascinati e travolti nella folle corsa del divenire... quel divenire che prima o poi – lo sappiamo (o lo sa per noi il nostro inconscio, facendolo così 'sapere', trasmettendolo, più che alla nostra mente, a tutto il resto del nostro corpo che comprende anche la mente) – ci lascerà senza fiato, se già non lo fa prima ancora dell'arresto definitivo della nostra corsa. Il sacro è allora anche ciò che si vorrebbe unisse in modo inscindibile – trasformandolo in un unicum che esaurirebbe per questo tutto intero il nostro essere – la più evidente, palese, solare superficie, col buio che si annida nel recesso più profondo di questo nostro essere. E', vorrebbe essere (esprime l'esigenza che sia) il fondersi definitivo di ciò che chiamiamo anima e di ciò che chiamiamo corpo costretti come siamo a questa distinzione/separazione, costretti a dover vivere 'anima' e 'corpo' come dimensioni inconciliabili e nello stesso tempo costitutive della nostra esistenza. Si vorrebbe, nel sacro, l'unione del 'tutto per noi' (il nostro corpo) col 'niente, però sempre per noi' verso cui ci trascina la nostra coscienza. Questa sarebbe, è, la vera dimensione del sacro: la salvaguardia, la tutela, di una contraddizione insanabile perché è la contraddizione della nostra esistenza, ciò da cui la nostra esistenza dipende; è una oggettività che sfugge, un 'essere che si fonda sul nulla'. E' l'esigenza di aver sempre davanti a noi – per difendercene, ma poi anche per difenderlo – l'assurdo.

Se non è questo, se, pur muovendoci sospinti da questa esigenza, ci fermiamo per strada attratti e ingannati dal miraggio di una contraddizione finalmente superata, siamo nella dimensione dell'esatto contrario del sacro, di ciò che viene considerato il suo contrario: il profano.

Cos'è il profano? La tentazione – di fronte alla constatazione che ciò che storicamente è stato in genere identificato col sacro ha poi tradito di fatto la sua vera natura – di recuperare come il solo sacro genuino ciò che, in un facile rovesciamento di ruoli e significati, è stato definito 'il profano', è forte... in parte anche legittima... ma nella sostanza ingannevole. Ingannevole perché il profano, il profanare, a ben vedere, legittima, ha sempre legittimato il sacro presunto, al punto che verrebbe da pensare che il sacro comunemente inteso e praticato sia stato elaborato, sia pure inconsciamente, proprio al solo scopo di essere profanato! ("Ma c'è forse una sacralità che non ha i suoi profanatori (...)? Quale luogo sacro non istituisce il luogo del profano?" (ib.))

Forse è stato chiamato sacro ciò che permetteva di sopportare il divenire dimostrando, e contrario, che esiste solo il divenire, non può che esistere solo il divenire, la nostra esperienza vera, ultima, definitiva, della vita è che niente ritorna davvero uguale a se stesso... se non il nulla. Di cui non abbiamo vera esperienza, o non vorremmo averla, o non riteniamo possibile averla secondo la nozione comune di esperienza. E allora fu inventato il sacro come il contrario di una esperienza (l'esperienza del divenire) che però, alla fine, avrà sempre la meglio... e così noi potremo sconfiggere il sacro, inteso come il definitivo, e potremo sentirci forti e liberi perché avremo sconfitto il definitivo. Profanandolo! Quel definitivo che per noi, nei

recessi del nostro animo, non può che essere la morte, il nulla d'esperienza, che però si doveva riempire con qualcosa di altrettanto definitivo ma 'trattabile' in quanto a suo modo esistente (in realtà fatto esistere, inventato)... Ma questo non è il sacro, è solo la celebrazione di un 'eterno ritorno' che la nostra esperienza vera dice non esistere... e che quindi siamo legittimati, prima o poi, a sbeffeggiare, a 'profanare', senza troppi danni. E proprio per poterlo fare senza rischio eccessivo, si è inventato un nemico fittizio, terribile all'apparenza (come sempre 'terribili' sono le maschere che dovrebbero rappresentarlo, come 'terribile' dovrebbe essere l'immagine del definitivo, del sempre se stesso, del non modificabile, di ciò da cui tutti e tutto dipende, del non tangibile, del tabù), ma che in qualche nostro recesso, in un luogo lasciato sgombro dalla paura, si è sempre saputo inesistente per noi, in quanto non esperibile, e quindi non sperimentabile, da noi. Sconfiggere questo nemico 'terribile' senza eccessivi pericoli (per esempio con la bestemmia – la forma di profanazione più povera, nel senso che si avvale di uno strumento alla portata di tutti, cioè la parola – che è pur sempre una sfida al dio la quale, se non fosse per certi sensi di colpa di tutt'altra origine, ne dimostrerebbe la totale innocuità, e infine inconsistenza), illuse di essere forti e liberi.

E/ma a questo sacro fittizio non si credette mai davvero – nel senso di trarne le logiche, inevitabili, conseguenze – e, tanto se ne inventò, tanto ci si industriò di profanarlo... e in questo senso il profano, fu sì l'opposto del sacro, ma di questo pseudo-sacro, contribuendo in tal modo solo ad allontanare la possibilità di cogliere e vivere la vera dimensione del sacro. Contribuendo alla adorazione di simulacri, di idoli, di puri feticci, a legittimare così la propria aggressività, la spinta a sopraffare l'altro implicita negli 'spiriti vitali', col pretesto di vendicare un'empietà, una 'profanazione', appunto (l' 'offesa' arrecata alla Religione, all'Etnia, alla Patria, alla Famiglia, alla Vita astrattamente intesa, e via via, con l'affermarsi di una presunta secolarizzazione, di una pseudo-laicizzazione, l' 'offesa' arrecata all'Ideologia, alla Star dello spettacolo, dello sport, fino all' 'offesa' arrecata al Conto In Banca, il volto più recente assunto dal sacro-profano). E si rispose in questo modo passivamente, ciecamente, da inerti marionette, solo a ciò che la vita, per affermare se stessa, pretende da noi.

Ecco allora che i danni di questo sacro fittizio, certamente possono essere stati provocati da una proiezione di sé in qualcosa di puramente illusorio circa il potere che gli viene attribuito, ma in definitiva soprattutto furono (e sono) provocati dal non credere mai veramente in questa propria invenzione in quanto invenzione così da poterla usare per fronteggiare veramente il nulla. Se si fosse invece creduto di più nel nulla come fondamento, se si fosse dato l'ascolto che merita al nulla d'esperienza che ci avvolge, e quindi si fosse dato il giusto significato alle nostre invenzioni, se si fosse capita la loro funzione di esorcizzazione della paura e quindi la necessità della loro gratuità, forse ora non dovremmo prendere sul serio – come invece dobbiamo – questo monito nicciano:

“Voi mi venerate; ma che avverrà se un giorno la vostra venerazione crollerà? Badate che una statua non vi schiacci”.

106. Della metafisica.

Si è convenuto, assieme ad altre convenzioni, anche di far iniziare la storia della filosofia occidentale con l'emergere dell'esigenza – da parte dell'uomo che pensa, e pensa di fronte ad una realtà fenomenica (quella colta coi cosiddetti sensi) che muta in continuazione frantumandosi in una molteplicità caotica – di 'usare' il pensiero per tentare una *reductio ad unum* come espediente per non affogare in un mare di dati sensibili che si accavallano freneticamente. In altre parole, la filosofia, almeno in occidente, avrebbe inizio con l'uso della facoltà raziocinante per 'mettere ordine', cioè assoggettare in qualche modo al pensiero, ciò che i dati dell'esperienza sensibile presentavano come incomprensibile e ingovernabile – ingovernabile perché incomprensibile – se non si fosse identificata una sorta di causa prima fisica in grado di 'spiegare' il formarsi dei fenomeni e quindi la loro natura.

Senza entrare nel merito della attendibilità di questa collocazione storica circa la nascita della filosofia in occidente, è in ogni caso un dato sempre verificabile, nei frammenti giunti fino a noi in cui si fa consistere questa nascita, che vi si assiste allo sforzo per rincorrere e poi trovare una causa fisica per i fenomeni fisici...

La quale causa però, per il solo fatto di essere cercata e ricavata ('astratta') con pura operazione mentale da dati fisici può a buon diritto essere chiamata meta-fisica!

L'acqua di Talete – infatti, per esempio – è indubbiamente un elemento fisico, ma il farla assurgere ad arché di tutto il mondo fenomenico comporta almeno due cose: intanto una parziale rinuncia, per rapportarsi alla realtà fisica nella quale siamo immersi, ad un uso dei sensi come viene comunemente inteso, una rinuncia cioè al riscontro sensibile... o quanto meno il ricorso ad una sua 'consapevole strumentalizzazione'; in secondo luogo ci si rese conto quasi subito di come questa *reductio ad unum*, escogitata per risolvere problemi connessi alla esperienza sensibile, in realtà finisse per riversarsi nella necessità di risolvere problemi puramente mentali, psicologici, i quali, a causa della loro natura, invece di avvicinare alla soluzione del problema originario, non facevano che complicarlo all'infinito... di fatto rendendo impossibile una qualsiasi esperienza intesa come riscontro. Gli stessi elementi più propriamente fisici (acqua, aria, fuoco, ecc.), o finivano per diventare simboli o metafore di altro che non fosse elemento fisico (il 'fuoco' eracliteo), o venivano supportati, quando non del tutto sostituiti, da 'altre cose' che, pur fatte agire come elementi fisici (dall'Amore e Odio di Empedocle, agli stessi atomi di Democrito), era quanto meno problematico considerarle veramente tali, almeno secondo il senso comune, e ancora una volta proiettavano in una dimensione di cui diventava difficile, quando non impossibile, fare l'esperienza. Sempre secondo il senso comune.

Tutto questo per dire come il termine metafisica possa anche essere sinonimo, e certamente è stato sinonimo, di speculazione filosofica, perché ogni riflessione sul mondo fenomenico ce lo renderà sempre de-formato, o ri-formato, ri-plasmato, a

misura delle coordinate sulle quali si articola la vita della nostra coscienza, quindi in ogni caso sempre ‘altro’, sempre come risultato di un ‘porsi fuori’, al di là, del suo riscontro sensibile (se per riscontro sensibile si intende un impatto dovuto a una ‘fisicità pura’, tutta, per altro, da identificare e definire). Del resto, come è noto, la comparsa del termine stesso – casuale o meno che sia stata la circostanza della sua coniazione – sta ad indicare, in Aristotele, la Filosofia Prima. La Scienza Suprema.

Se così stanno le cose, perché allora una storia così controversa di questa nozione, per cui si passa dalla rivendicazione della necessità assoluta della metafisica al suo radicale rifiuto? Perché, dalla affermazione della sua imprescindibilità da tutto ciò che chiamiamo esperienza, proprio come percezione diretta, vera, anche se solo per noi, della realtà, si passa alla affermazione che tutto ciò che è ‘metafisico’ è l’ostacolo principale per una qualsiasi forma di conoscenza, possibile ancorché parziale, della realtà?

Non c’è che una risposta: proprio perché ‘così stanno le cose’!

Si provi, comunque, ad entrare nel merito di questa, per altro ineliminabile, tautologia, o circolo vizioso che dir si voglia. E’ sufficiente – tanto per cominciare da qualche parte – fare riferimento alla ambiguità semantica del termine ‘metafisica’ (propria del resto, in quanto ambiguità, alla stragrande maggioranza dei termini ‘storici’ del discorso filosofico) per spiegare questa storia controversa? Sarebbe ridurre la filosofia, i problemi da essa sollevati, ad una questione – come si può sempre sostenere – puramente linguistica... mentre basterebbe poco per vedere in questa ambiguità semantica l’ambiguità stessa implicita in ogni nostra lettura della cosiddetta realtà: qualunque cosa se ne dica (se ne pensi), soffrirà sempre – per il solo fatto di tentarne una concettualizzazione (e non si vede come si possa evitarla quando ci si accinge ad una ‘lettura’) – di una illusorietà ineliminabile...

Ma illusorietà rispetto a che? E qui sta un primo punto, che poi altro non è che il punto: rispetto alla nostra esigenza metafisica! Che è lo stesso che dire rispetto alla nostra natura di animali razionali, cioè esseri viventi (nei modi e nei tempi della vita biologicamente intesa) dotati di coscienza (che dà la facoltà di ‘guardare’ oltre l’*hic et nunc*, al di là dei modi e dei tempi della vita biologicamente intesa).

Si può allora, già qui – mutuando un po’ da Aristotele (metafisica = scienza prima = filosofia), un po’ da Kant (metafisica come scienza = pura esigenza conoscitiva destinata a rimanere tale) – provare a risistemare la questione intendendo la filosofia come quella forma di speculazione che si fa carico, non tanto della ambiguità che le altre forme di speculazione – come la scienza galileiana e la teologia – incontrano e si studiano di superare al e dal proprio interno, quanto della ambiguità come tale, cioè dell’ambiguità considerata sotto l’aspetto dell’esigenza insopprimibile (altrimenti non la vivremmo come ambiguità) di superarla. In altre parole, la filosofia parte, dovrebbe partire, proprio dalla constatazione, dall’esperienza, di questa inadeguatezza, di questi limiti, della nostra conoscenza, e – rispondendo in questo ad una esigenza propria della condizione umana come tale, non a quelle che possono emergere come conseguenze di questa condizione, almeno non direttamente – se ne chiede il perché, e nello stesso tempo prova a costruire scenari che si trovino sia al di qua che al di là

di questi limiti... Di fatto dovendosi necessariamente muovere sul limite (poi si tornerà su questo), ma proiettando lo sguardo della mente, appunto, al di qua e al di là di detto limite. Ed è proprio in riferimento a ciò che la metafisica, la nozione di metafisica, è stata, ed è, di volta in volta usata in riferimento ad uno di questi opposti scenari filosofici e quindi con opposti significati, con opposte intenzioni. Così abbiamo:

chi ritiene che lo sguardo gettato al di là del limite abbia significato staccarsi indebitamente dal limite stesso, e quindi abbia significato solo volteggiare nel vuoto 'incontrandovi' (in realtà inventandosi) mondi del tutto fittizi, illusori, ritenendoli però reali o comunque possibili, adopera il termine metafisica per indicare questo uso indebito della speculazione, questo prendere il volo (in realtà precipitare) da un crinale sul quale invece occorre stare ben saldi perché esso non è altro che la fisicità ineliminabile dell'uomo;

chi ritiene che si siano costruiti scenari tutti e solo al di qua, cioè esclusivamente entro questi limiti conoscitivi, precludendosi la possibilità di gettare lo sguardo oltre gli stessi – utilizzando in questo modo solo parte delle potenzialità della nostra ragione e dando così vita a scenari a loro volta illusori in quanto considerati gli unici possibili mentre questo non è affatto vero in quanto si è rinunciato a cercare oltre, impoverendo così in sostanza il nostro modo di essere nel mondo col scegliere per l'uomo un orizzonte chiuso nei limiti della sua fisicità, scegliendo un destino fatto solo di scadenze biologiche, di conoscenze sempre compresse, per approfondite e 'utili' che siano (v. la scienza), entro questi limiti – ritiene la metafisica, più che una esigenza, una possibilità reale, comunque la sola che si addice all'uomo.

Ma a questo punto – precisato che anche quando si parla di un 'al di qua' del crinale in questione si intende pur sempre un 'al di là' dello stesso in quanto non se ne tiene conto nel modo dovuto, per quello che è – si impone la domanda: chi 'ritiene' l'una o l'altra di queste ipotesi ritiene qualcosa di verosimile, cioè qualcosa che può accadere veramente? Sembrerebbe proprio di no.

Si prenda in esame il limite, il crinale, sul quale ci si muove, per adesso comunque lo si intenda: è possibile staccarsene, in una direzione o in quella opposta, veramente? Anche, caso estremo, attribuendo al pensiero una sua realtà sostanziale, una esistenza totalmente autonoma (storicamente, la *res cogitans* cartesiana), bisogna pure che esso 'si incroci' con qualcosa che ha a che fare con l'uomo che pensa il quale è pur sempre un animale in carne ed ossa, cioè fisicità, corporeità (e – sempre per restare a Cartesio – con la sua brava 'glandola pineale'), e rimanerne condizionato, per cui, da questo punto di vista (si aggiunga pure – aggirandoci sempre nei pressi storici di Cartesio – l'intervento 'puntuale' del dio degli occasionalisti e analoghi espedienti), una reale, autentica, meta-fisica non si darà mai in senso letterale, perché sempre, in ogni caso, una dimensione fisica, corporea, è 'presente' in ogni forma di pensiero...

Ecco, ma proprio questo aspetto – che il senso comune darebbe come ovvio, come ovvia sembra l'obiezione di Hobbes a Cartesio quando si chiede se si darà mai l'esperienza di un 'pensiero non pensato da un uomo in carne ed ossa che pensa' – si dimostra pieno di ambiguità, la principale delle quali, muovendosi in questo ordine di

idee, è costituita – era inevitabile – proprio dalla interpretazione del ‘crinale’, della sua natura, per cui tutto ritorna in discussione in relazione al modo di interpretare, di ‘leggere’, la materia come tale. Per esempio: si tratta di materia inerte o invece dotata di energia, e, in questo secondo caso, qual è la vera natura di questa energia? E la materia, comunque intesa, che origine ha avuto, e continua ad avere? E’ sufficiente, per rispondere a queste domande, la ricerca scientifica? E così via, per cui metafisici e antimetafisici possono ancora tranquillamente (si fa per dire) scontrarsi su questo terreno usando, sia pure un poco modificate, sempre le stesse armi, sempre gli stessi argomenti.

Allora, la metafisica? Non può che essere ciò che si diceva: un’esigenza. E un’esigenza, più che ambigua, contraddittoria, strutturalmente contraddittoria (per cui l’ambiguità è destinata a restare sempre tale), essendo l’uomo collocato, per sua natura e storia, su un crinale dal quale, fin che esiste – almeno fin che esiste come corporeità... ma i pensieri dei puri spiriti chi li ha mai conosciuti al di fuori delle ‘sedute spiritiche’? – non può staccarsi, ma dal quale vorrebbe, desidererebbe, anzi, sente proprio il bisogno, di staccarsi. E’ questo ‘vorrei ma non posso’ la vera genealogia della metafisica e insieme della sua storia da sempre controversa. E’ l’interpretazione di questo ‘vorrei ma non posso’ in chiave puramente psicologica – legittima, per certi aspetti anche doverosa, ma riduttiva – quella che scatena la guerra pro o contro la metafisica: per gli uni – gli antimetafisici – se ‘non posso’, continuare a ‘volarlo’ è infantile, oltre che ingannevole, pericolosamente alienante; per gli altri – i metafisici – il ‘non posso’ non deve essere assolutizzato, considerato come inscindibile dalla condizione umana, perché, anche se così fosse, la consistenza (il carattere specifico) di questi limiti va identificato e vissuto di volta in volta tentando di superarli, lottando contro di essi, cercando continuamente di vedere cosa c’è, o ci potrebbe essere, al di là, perché questa è la vera essenza dell’uomo in quanto dimensione anche spirituale. Posizioni legittime, contenenti molti elementi di verità, ma più che altro verità ‘storica’ (storica perché psicologica, psicologica perché storica), cioè irrimediabilmente soggetta ad un divenire che in realtà è un riprodursi continuo di questa contraddittorietà, un continuo ritorcersi contro se stessi. In questo senso: le ragioni degli uni si basano quasi per intero sul fallimento storico – e sui contraccolpi psicologici – delle tesi degli altri, trovano cioè alimento, oltre che identità e consistenza, solo dalla esistenza del proprio contrario, illudendosi magari in questo modo di progredire, di approssimarsi sempre più alla verità (l’illusione della dialettica intesa come et-et e non come aut-aut: Hegel invece di Kierkegaard), per cui gli eventuali meriti costituiti dalla denuncia delle pericolose illusioni fatta dagli uni vengono subito neutralizzati dal loro esporsi alla stessa critica da parte degli altri. Vicolo cieco. Circolo vizioso.

Il quale però, avendone consapevolezza, se non superato, se non sciolto, può essere affrontato in altro modo.

107. Da ‘vorrei ma non posso’ a ‘voglio e non posso’. ‘Ripercorrendo’ Schopenhauer e Nietzsche.

‘Vorrei ma non posso’. In che modo questa dichiarazione potrebbe essere intesa, non tanto – come per altro è inevitabile ad una prima lettura – come una più o meno sconsolata dichiarazione di impotenza che può aprire a due opposte conseguenze (alla rassegnazione, o al rifiuto radicale e quindi alla ribellione), quanto una dichiarazione di consapevolezza, né paralizzante come una sentenza inappellabile, né esaltante (e potenzialmente alienante) come una sfida ‘eroica’? In un solo modo: riconoscendo e mantenendo alla istanza metafisica la sua natura di ‘spia’ di un disagio esistenziale ineliminabile, ma nello stesso tempo viverla accettandone la contraddizione implicita senza farsene annichilire sia nel senso della rassegnazione che in quello della rivolta autodistruttiva. Questo a sua volta implicherebbe una riformulazione della espressione stessa togliendole proprio – sempre per restare in ambito strettamente psicologico – quel tanto di piagnucoloso rimpianto che, per altro, stimola i più animosi, i più ‘virili’ (o fegatosi, a piacere), a reagire. Quale riformulazione? Invece di ‘vorrei ma non posso’, ‘voglio e non posso’: che vorrebbe dire: nessun rimpianto, ma anche nessun rifiuto con eventuali rimozioni, quelle che creano illusioni senza che se ne sia consapevoli.

Il che vorrebbe infine dire liberare il ‘vorrei ma non posso’ dalla gabbia psicologista. Dal condizionamento storico.

Intanto si ponga mente alla contraddizione, o meglio, al circolo vizioso immediatamente riscontrabile nell’espressione ‘vorrei ma non posso’: ‘vorrei’, cioè aspiro, desidero, non posso non volere, e, come sempre di fronte ad un ‘volere’, voglio perché non ho... ma in questo caso non ho perché non posso, perché ‘so’ che non posso: il volere dipende proprio dalla impossibilità ad ottenere ciò che vorrei, è una volontà sorretta da una impotenza, ciò che riduce il volere a esprimersi con un ‘condizionale’ (vorrei) che in realtà è la negazione di ogni volere. Cosa me ne faccio allora di questa volontà, a cosa serve?

Schopenhauer sembra aver ritenuto di vedere qui – in questa presenza di una volontà che continua ad esserci anche verificando, constatando, la impossibilità ad ottenere ciò che si vuole nel modo in cui lo si vuole – la impossibilità a non volere, la necessità ineliminabile del volere, e quindi della volontà... facendo così assurgere quest’ultima a ‘segreto nascosto del mondo’, cioè, è lo stesso, a causa prima del mondo... e proprio in virtù della sua ‘assurda’ presenza in noi, esseri razionali e quindi ‘insofferenti’ di ogni assurdo.

Ma che segreto è? E’ qui che, per provare ad uscire da un circolo vizioso, si viene proiettati in un circolo vizioso ancora più vertiginoso... E però illuminante: il segreto consiste nel suo manifestarsi! Ecco un esempio di metafisica affermata e negata, negata e affermata: negata mentre la si afferma e affermata mentre la si nega, quindi ‘vissuta’ per quello che è, nella sua ineliminabile contraddittorietà.

Infatti, come procede Schopenhauer? Tutta la nostra esperienza sarebbe dominata da questa forza cieca, non possiamo che fare esperienza di questa volontà che alla fine vuole solo se stessa, non certo ciò che noi vorremmo (infatti otteniamo sempre ‘altro’

– a ben vedere in ogni circostanza, ma soprattutto per quel che riguarda le istanze esistenziali – da ciò che vorremmo), ma proprio essa si nasconderebbe a ciò che costituisce l'aspetto che assume quando si oggettiva nell'uomo, cioè si nasconderebbe alla sua coscienza. In altre parole, l'uomo – come tutto del resto – non può che volere, e volere nei modi che la volontà assume in lui... ma in lui questa volontà è conoscenza, consapevolezza. Di che cosa? Non della volontà, cioè della causa, dell'origine, di ogni conoscenza, ma di ciò che la volontà vuole che si conosca, cioè il mondo così come appare, come ce lo rappresentiamo, il mondo fenomenico, il solo esperibile, quel mondo che è 'per noi', ma che è anche 'per sé' in quanto è così che vuole essere per noi. E come si arriverebbe – sempre secondo Schopenhauer – a smascherare, a disvelare, tutto questo? Con quali strumenti, con quale facoltà, e in che modo? Attraverso un espediente, in realtà un gioco (quale altro termine si potrebbe adottare?), insieme sublime e fatuo: ingannando la volontà, sapendo però già che è impossibile!

Un gioco sublime, perché ha sempre, ai nostri occhi, una sua tragica grandezza il tentare il 'faccia a faccia' col destino, col fato, il prodursi nell'impresa delle imprese, nello sforzo estremo di porsi al di là di tutto, prima di tutto, al di sopra di tutto... e ancor più quando si usano tutte le potenzialità che l'intelletto umano lascia intravedere per proiettarsi in una lontananza da cui non si sa se si farà mai ritorno... e senza sperare di trovare qualcosa o qualcuno (un dio, un altro universo) che là ci aspetti. E questa è la vera ebbrezza metafisica, la metafisica ubriacatura!

Ma si tratta anche di un gioco fatuo, perché 'ingannare' la volontà significherebbe ingannare solo se stessi, sarebbe solo un girare a vuoto alla ricerca di qualcosa che sarebbe solo e sempre il riflesso di noi stessi, della nostra coscienza 'voluta' dalla volontà; per la quale coscienza si tratta solo di un salto logico inaccettabile, di un gioco che non può mai pretendere di andare oltre se stesso, oltre la propria strutturale gratuità. Con questo gioco non si smaschererà mai niente, niente sarà disvelato, se non, appunto, 'per gioco'...

Ma Schopenhauer si è gettato con autentico entusiasmo, con inesausta passione e con straordinaria abilità in questo gioco, e, proprio per giocarlo fino in fondo, non ha potuto – pena la fine del gioco stesso – soffermarsi a considerarlo come tale. Ha giocato 'alla metafisica', con la metafisica, ma della splendida gratuità di questa sua 'invenzione' possiamo sapere solo noi, col senno di poi (col necessario senno di poi, direbbe Hegel in tutt'altro contesto). Solo noi possiamo renderci conto di come Schopenhauer abbia illustrato con grande sapienza, tradotto in una rappresentazione di grande verità esistenziale, in scene di grande e 'realistica' suggestione, il 'voglio e non posso' più che il 'vorrei ma non posso'. Lo possiamo fare, certamente, al prezzo di un qualche tradimento del suo pensiero (al di là della 'oscurità' che è compagna inseparabile di ogni 'pensiero'), ma di quel tradimento che esige ogni opera del passato se vuole continuare a vivere con noi. Attraverso di noi.

Altrettanto magistralmente, ma altrettanto, e necessariamente, in modo contraddittorio, ha operato Nietzsche, la cui inestinguibile vis polemica l'ha per altro portato a polemizzare – pur nel rispetto – anche con Schopenhauer. Vis polemica che

è contemporaneamente la sua forza e il suo limite, il necessario tributo da lui pagato al limite costituito dalla 'gabbia' storicistica proprio durante lo strenuo sforzo per uscirne.

Nietzsche ha inteso liberare l'uomo da questa volontà assurda a principio metafisico proprio in quanto principio metafisico, non in quanto volontà, facendo un cammino in un certo senso inverso rispetto a Schopenhauer. Nessun 'vorrei ma non posso': questo fatalismo, in quanto falso richiamo al fato, va superato, superando così anche la sua contraddizione, e al suo posto si dirà: 'posso ciò che voglio!'. Niente e nessuno c'è, né mai c'è stato, che agisce alle nostre spalle costringendoci a muoverci al di là delle nostre intenzioni... quale che sia l'origine e la natura di queste intenzioni (in realtà originate da un fato 'incarnato' da noi, consapevoli o meno che se ne sia). Niente e nessuno, in altre parole, esiste per essere evocato che non abbia 'inventato' l'uomo stesso: né un dio, né una natura 'oggettivata', sacralizzata. Solo l'uomo, anche se ancora non lo sa come dovrebbe e potrebbe (ancora non ha 'imparato' a saperlo), è il proprio destino, il proprio fato, piegando il significato del termine ('ciò che è detto') al proprio volere ('ciò che dico'). Si tratta di aiutare questo uomo ad amarsi per quello che è invece che disprezzarsi per quello che vorrebbe essere ma non è, vergognandosi di se stesso... nascondendosi così dietro paraventi da dove in realtà può poi dare morbosamente sfogo a questo disprezzo di sé convincendosi di operare per realizzare un disegno superiore, per un fine trascendente (dio e derivati), ma sempre 'al di là', 'al di sopra' del proprio volere... il quale volere a questo 'oltre', a questo presunto 'altro', deve adeguarsi. L'uomo – se non quello che si è trascinato fin qui, quello che verrà – deve (dovrà) invece fare dei propri limiti, non la gabbia in cui è costretto ad aggirarsi nevroticamente, ma il luogo dove inizia, si sviluppa e si esaurisce ogni esistenza, senza ritenere o sperare che ce ne siano altre, né successive, né parallele, né alternative... perché non ci sono, non ci sono mai state, se le è solo inventate lui stesso rendendo la propria fatica nel bastare a se stesso incapacità a bastare a se stesso... puntando tutto su una delega concessa a un se stesso negato, alienato in qualcosa d'altro. In qualcosa di 'metafisico'... si chiami Bene, Divinità, Umanità, Istituzioni, Verità, Morale, Giustizia, Tolleranza, Amore, Compassione, Carità, e via via tutto quanto – chiamato Valore – serva a farlo sentire migliore di quello che è, a nascondere la sua paura di essere quello che è, soprattutto la sua paura di soffrire, tanto più intollerabile, il soffrire, perché confrontato col gioire... di cui pertanto ha ancora più paura ritenendolo condizione del suo contrario. E ovunque si leva il piagnisteo 'vorrei ma non posso', con la conseguenza del diffondersi di una rassegnazione che è tutto meno che mitezza, pacificazione, perché in realtà è un rimettersi a chi è legittimato da noi attraverso delega (chi 'rappresenta' dio, la scienza come verità, e tutti quei 'valori' da difendere strenuamente difendendone di fatto ed esaltandone solo i 'rappresentanti') a dispiegare tutta la violenza repressa in noi, essendo altro rispetto a noi, di cui ci siamo posti al servizio. Noi, questo frutto marcio della storia...

In realtà questo ultimo aspetto, pur lucidamente denunciato da Nietzsche, è quello che in lui soffre maggiormente della necessità polemica, come se lui stesso venisse travolto dal proprio slancio, impossibilitato a fermarsi perché, attenuando lo slancio,

non sarebbe mai stato in grado di abbattere tutti quegli idoli da tempo eretti a statue da adorare per se stesse, a simboli solo di se stesse, ormai oggetto solo di puro culto feticista. La sua generosità ha finito per tradirlo... trascinando oltre tutto con sé quanti (certo vitalismo a lui ispirato, per non parlare dell'adozione fattane dal nazismo) hanno ritenuto che bastasse calpestare 'eroicamente' (sia detto con tutta l'ironia possibile) gli idoli da lui infranti per usufruire di una nuova, più spregiudicata, libertà: senza pagare ciò che lui ha pagato, senza rischiare ciò che lui ha rischiato, senza affrontare un percorso pieno di ostacoli che possono essere superati solo se si affrontano in proprio, incapaci anche solo di capire la sofferenza che ha sotteso lo slancio, che forse è stato il solo vero propellente dello slancio. Questi epigoni hanno percorso esattamente a ritroso il cammino da lui indicato, rischiarato dalla sua sofferta visione: non dalla scimmia all'uomo e al superuomo, ma plasmando un 'superuomo' sul modello della scimmia. Se Bene, Verità, Morale, Tolleranza ecc. sono costruzioni arbitrarie, puramente consolatorie, escogitate solo per nascondersi a se stessi, per camuffare con un velo ipocrita se stessi, e quindi per lasciare via libera, tacitando i complessi di colpa, al loro contrario – hanno ritenuto, senza mai provare ad indagare veramente come e perché si è giunti a tanto, questi caricaturali, poveri, ma estremamente pericolosi, epigoni – allora Male, Falsità, Amoralità, Intolleranza ecc. sono esattamente ciò che ci farà vivere da esseri più liberi. Alla banalità del bene, hanno sostituito – con operazione resa tanto più ovvia e facile quanto più irriflessa, automatica, da 'scimmia', appunto – la banalità del male, alla 'metafisica' del bene hanno sostituito – senza per altro rendersene minimamente conto – la 'metafisica' del male, raddoppiando così sia il tasso di metafisicità che di banalità. Un rischio, questo della fuga in avanti, che gli epigoni di Nietzsche si sono guardati bene dall'evitare, ciò che – come sempre in questi casi – li ha fatti retrocedere ancora rispetto al punto di partenza... ma che nemmeno Nietzsche – anche se in lui con ben altri esiti – ha saputo evitare; che forse non poteva evitare, ma che di fatto lo ha proiettato talmente 'al di là' sulla spinta del suo 'posso ciò che voglio' da far diventare quest'ultimo quel principio metafisico da lui così appassionatamente avversato, da volere poi ciò che non poteva senza rendersene conto. O, più probabilmente, ritenendolo per sé inevitabile.

E, se così non è stato, solo interpretandolo così può essere da noi utilizzato il suo rimettersi a un fato che per noi non può che essere 'ciò che è stato detto'... e detto non tanto da un oracolo, da un inviato degli dei, quanto da un uomo con i suoi scritti, cioè con la sua ri-flessione – che è sempre anche una sofferenza del cuore e della mente, un 'ripiegamento' che sembra possibile solo al prezzo di un arresto del flusso vitale per poterlo 'osservare', 'fissare', 'ascoltare' – raccontata in modo tale da invitare ognuno ad essere il fato di se stesso.

Qualcuno, parlandocene, proponendoci un percorso fatto di racconti mossi da esigenze che sentiamo insopprimibili, ci ha aiutato a intraprenderne uno nostro di percorsi, il cui punto d'arrivo, provvisorio ma reale, può essere, appunto, questo: né 'vorrei ma non posso', né 'posso ciò che voglio', ma 'voglio e non posso' come accettazione, nella consapevolezza, della sua contraddittorietà, cioè come vero rispetto dei limiti, che è poi ciò che permette di non rimanerne schiacciati. Che è il

vero rispetto della esigenza metafisica. Che è anche e infine – per dirlo parafrasando, ma solo un po', un'ottima, tanto abusata quanto disattesa, frase fatta – “pessimismo dell'intelligenza (ineliminabile aut-aut) e ottimismo della volontà (viverlo come et-et)”.

108. Dell'ironia.

Ironia – dicono i dizionari, soprattutto filosofici, rifacendosi al suo etimo – sta per dissimulazione, mascheramento, nascondimento... proponendo così tutta una serie di questioni... filosofiche.

Intanto, cosa si vuole dissimulare, mascherare, nascondere? Cosa, e perché? Ma poi, nascondere a chi veramente: a sé o agli altri? E anche: con l'ironia si vuole costruire o distruggere, e, al di là di ciò che si vorrebbe, si costruisce o si distrugge? Si può partire da qui.

Come scelta che si adotta, avendone la disposizione e la disponibilità, per rapportarsi ad un prossimo nei confronti del quale si nutrono molti dubbi, molti sospetti, quanto meno sulla sua volontà o capacità a intenderci veramente, certamente l'ironia viene usata come arma. Di offesa o di difesa? Difficile distinguere: quasi sicuramente sia l'una che l'altra, ma in un rimando continuo dell'una all'altra che ne impedisce un vero discernimento. Si può perseguire l'intento – quindi consapevolmente – di ferire chi è fatto da noi oggetto di ironia, e di ferirlo in modo tanto più efficace quanto più sottile, raffinato... ma agendo in questo modo ci può essere anche l'intento – in genere inconscio – di difenderci nascondendo le nostre vere intenzioni per non correre, mostrandole apertamente, troppi pericoli, troppi rischi... e da questo punto di vista, allora, il vero avversario da attaccare con l'arma dell'ironia, saremmo noi stessi. Ricorrendo ad una sorta di autoironia inconscia, di fatto ad un'autodifesa preventiva.

Ora, può un'arma essere usata per qualcosa di diverso dal distruggere? Anche quando si intenda usarla proprio solo per difendersi, per difendere, per creare così le condizioni per poi costruire, dietro di sé si troverà un terreno veramente disinfestato e dissodato, oppure lo sforzo per liberarlo non avrà finito per manometterlo, per snaturarlo? Certo, ironia e autoironia consapevoli possono anche non essere brandite come armi, sia pure di difesa, ma usate con lo scopo di evitare, di prevenire, conflitti di qualsiasi natura – di stemperare situazioni troppo enfatizzate drammaticamente, di mostrarne tutta la pericolosità qualora le si prendesse troppo sul serio, mettendone in evidenza proprio lo squilibrio, la sproporzione, e in fondo l'assurdità, col prefigurare a cosa si andrebbe incontro lasciandosene suggestionare e travolgere più di quanto meritino – svolgendo così una salutare, a volte indispensabile, funzione critica... ma ciò non le libera, anzi, dal loro carattere di espediente, di ripiego, di mossa tattica più che strategica, di scelta in ogni caso pur sempre solo difensiva e vissuta psicologicamente come tale... E come tale in grado sì di gratificare nell'immediato consolidando sia l'immagine che si ha di sé che quella restituitaci dal nostro prossimo

(ironia e autoironia consapevoli sono indice indubbio di intelligenza, di acume, oltre che efficace espediente per prevenire conflitti), ma finendo per scavare nel profondo e lì aprire baratri di insicurezza, abissi di insoddisfazione.

Tutto ciò sul piano psicologico.

Ma il concetto di ironia ha assunto – almeno nella cultura cosiddetta occidentale (in quella orientale, pur fortemente presente, sembra avere funzioni, e forse connotati, diversi) – anche una valenza filosofica, scontando per altro nella sua storia di concetto filosofico, come e più di altri concetti, questa ambiguità dovuta alla fatica di districarsi dalla sua dimensione puramente psicologica... proponendone perciò, in modo rischiosamente fuorviante per una speculazione filosofica, una lettura più condizionata dal divenire storico che da una condizione esistenziale. Condizione esistenziale a sua volta storicizzabile, indubbiamente, ma non in base a schemi passivamente, inconsciamente, ritagliati su un divenire di fatto mitizzato, sacralizzato, cioè solo subito sotto la coerenza delle presunte ‘leggi’ che governerebbero la storia.

Tutta una tradizione fa risalire l’assunzione del concetto di ironia, da parte della pratica filosofica, a Socrate, al suo modo di impostare la ricerca filosofica, e, come sembra inevitabile, esponendosi da subito a molte interpretazioni, a molte critiche. Ma perché inevitabile? O, meglio ancora, in che modo inevitabile? Per la difficoltà oggettiva – nel definire i caratteri che il concetto di ironia assume nel dialogo socratico (o platonico? Già questa attribuzione potrebbe essere decisiva) – a capire se era intenzionale o casuale il ruolo che Socrate stesso vi riservava (da cui, come sempre in Socrate, il problema della sua consapevolezza o meno di avere a che fare con un concetto o con cos’altro: in questo caso quello di ironia), e, al di là del ‘problema Socrate’, per la solita ambiguità semantica della nozione proprio quando assume valenze filosofiche... oppure perché cercando di rispondere ad una esigenza insopprimibile non ci si può sottrarre alla contraddittorietà che ciò sempre comporta?

...Perché qui, in questa contraddittorietà legata a ciò che si presenta col carattere di esigenza insopprimibile, sta la chiave per affrontare filosoficamente una questione, mentre tutto il resto (attendibilità storica dei personaggi, delle attribuzioni, interpretazione filologicamente corretta di testi, documenti, fonti, ricerca intorno alle ‘vere intenzioni’ e ai ‘veri intendimenti’ degli autori, magari avventurandosi alla caccia di ‘influenze’, sia palesi, sia, dopo Freud, soprattutto occulte, ecc.) non può sostituire con i suoi problemi e difficoltà quell’ambiguità di fondo che sta tutta nell’aver origine da una condizione umana sempre da riscontrare, sempre da rintracciare come unico dato oggettivo (oggettivo come esigenza, quale che sia il contenuto di tale esigenza) e come base su cui costruire una speculazione filosofica. Quando questa sostituzione avviene, si finisce fatalmente per percorrere una strada resa impraticabile da ostacoli, certamente reali, ma non certo superabili se riconducibili a contrapposizioni, magari ricomponibili tecnicamente, ma che, una volta ricomposte, producono l’illusione di avere così spianata la strada alla vera ricerca... rimanendo in tal modo esposti, cioè indifesi, di fronte a sollecitazioni

pulsionali con le quali invece bisogna fare i conti costantemente e consapevolmente, mentre si ritiene di doverle fare risalire ad una oggettività storica che invece sarà sempre preda del divenire, della sua funzione corrosiva di ogni acquisizione, di ogni punto fermo, di ogni soluzione considerata come base ormai consolidata su cui costruire. Tanto è vero che tutto si ripete tanto più quanto più si è convinti di progredire, di rinnovare, e “Le stesse cose ritornano” (R. Musil) tanto più quanto più ci si illude di ‘sistemarle’ lungo una linea di progresso pianificato...

Ora, da questo punto di vista, anche l’ironia – oltre tutto originariamente collegata ad un personaggio, Socrate, che, come personaggio definibile biograficamente, appare e scompare fra inquietanti dissolvenze – soffre di questa falsa ambiguità, da cui una serie di interpretazioni contrastanti, polemicamente contrapposte, che di fatto spesso ne occultano (come per la metafisica) l’ambiguità autentica, strutturale, propria di ogni esigenza in quanto esigenza... che pure riemerge dalla riflessione di tanti filosofi. Di quale esigenza si tratta?

Si prenda pure in considerazione Socrate e le domande che possono sorgere leggendo i dialoghi di cui è protagonista. Una, soprattutto: ma Socrate ‘si finge’ o ‘è’ ignorante? Lo è, sa di esserlo, ma non può dirlo... o meglio, deve fingere di dirlo (di dirlo in modo solo strumentale) di fronte ad un interlocutore che si crede sapiente e che vuole smascherare in questa sua falsa convinzione... e allora ‘lo nasconde’, ma in un gioco di ‘vedo e non vedo’ che potrebbe essere un modo – ovviamente inconscio – per celare la propria ignoranza... per difendersene ‘approfittando’ del fatto che è costretto a dichiararla sì platealmente, ma in modo strumentale, solo per confondere l’interlocutore. Potrebbe essere, in altre parole, un modo per alleviare, o tacitare senz’altro, la sofferenza dovuta al riscontro della propria ignoranza evitando a se stesso di confrontarsi con la propria debolezza mentre aggredisce l’altro per dimostrare la propria superiorità, la propria forza. Tutto questo ‘confortato’ – gratificato inconsciamente – dal fatto che la strada si presenta così liberata dalla necessità di un vero confronto con l’altro... ma in realtà con se stesso; liberato dalla fatica di un reale ripensamento: sarà anche reso necessario dalla ‘scrittura’, ma è innegabile che gli interlocutori di Socrate nei dialoghi platonici sono spesso di una passività e condiscendenza disarmanti, sconcertanti, per cui la consapevolezza della propria ignoranza, e il dichiararla, non è più né rischioso né frustrante. Insomma – non ci si può evitare di chiedere – ma Socrate, non starà ‘razionalizzando’?

A questo punto, allora, da cosa dipenderebbe la valenza veramente filosofica dell’ironia socratica? Non tanto, o non solo, dalla consapevolezza o meno di questo meccanismo (nel caso, basterebbe una buona recettività sul piano psicologico, un ‘conosci te stesso’ tutto giocato in chiave di pura introspezione psicologica), ma da una consapevolezza ben più profonda e difficile, non tanto da raggiungere, quanto da raggiungere senza farsene schiacciare, annichilire: la consapevolezza della ineluttabilità di questo meccanismo, in quanto generato dall’esigenza di sapere, di conoscere, che entra in conflitto con il riscontro dell’impossibilità di essere soddisfatta... e però accompagnata dalla consapevolezza di doverla affrontare, di non

poterla in alcun modo rimuovere, pena il porsi sullo stesso piano – anche se apparentemente (accontentandosi degli esiti dell'ironia usata come arma retorica), più elevato – dei suoi interlocutori. Insomma, la consapevolezza che ogni forma di sapere – anche e soprattutto il solo apparentemente risolutivo, definitivo, 'sapere di non sapere' – è sempre un mascheramento, non tanto di una impotenza congiunturale, quanto proprio di ogni forma di sapere. Un circolo vizioso dal quale non ci si deve illudere di poter uscire davvero, magari mimandone la circolarità con un brillante paradosso come potrebbe essere, appunto, il funambolico 'sapere di non sapere'. In realtà, c'è solo da soffrirlo!

C'è in Socrate questa consapevolezza? Sembrerebbe di sì, soprattutto considerando il suo sforzo per svincolarsi da una interiorità intesa solo come introspezione psicologica (e però tirando in ballo un 'demone' di ambigua provenienza)... ma in fondo questo poco importa, poco dovrebbe importare: è più che sufficiente l'indicazione che ne viene dell'esistenza di una questione ineludibile per ogni riflessione che si voglia filosofica. E' solo così che l'ironia cessa di essere un'arma e diventa un'autentica pratica filosofica. E' solo così che la 'difesa' attuata col ricorso all'ironia non sarebbe attuata contro qualcosa o qualcuno (che finirebbe per essere sempre contro se stessi), ma significherebbe una negazione di negazione attuata prima che la negazione possa impossessarsi di noi nella maniera più subdola (per cui combatterla vorrebbe poi dire combattere se stessi). Come? Stroncandola sul nascere nel solo modo non autodistruttivo: mascherando consapevolmente ciò che in realtà non potrebbe mai essere smascherato, cioè soffocando ogni intenzione di smascheramento definitivo in quanto fonte prima di ogni alienazione. Di negazione di sé nell'illusione che ci sia altro che possa prenderne il posto.

109. Con l'ironia nel vortice del circolo vizioso... e come sua manifestazione 'perfetta'.

Quesito: trattando una questione con ironia, la si prende o no sul serio?

Se 'sul serio' significa in modo diretto, cercando di non evitare alcun ostacolo che la questione può presentare – quelli soprattutto che invitano, più o meno subdolamente, a farsi aggirare come modo più efficace per essere superati, restando però in realtà dietro di noi come 'passaggio obbligato' su cui prima o poi si dovrà tornare se veramente si vuole procedere... o quando, romanticamente, idealisticamente, le risposte alle questioni sembrano sempre 'al di sotto' dell'esigenza che le ha fatte sorgere, per cui appare partito migliore 'fingere' di prenderle sul serio mettendo così in evidenza tutto il grottesco cui si andrebbe incontro prendendole sul serio – ecco che il ricorso all'ironia ha tutta l'aria di diventare una via di fuga, una scelta di comodo per non prendere sul serio le questioni...

Ma si può anche intendere questa pratica dell'ironia – se si è in grado di restare ben saldi su un crinale tutt'altro che agevole da percorrere, senza cioè scivolare o nella satira, o nel sarcasmo, o, qui precipitando proprio, nel cinismo – come l'esercitare quella critica salutare che, proprio per prendere sul serio una questione, impone di denunciarne le false soluzioni, quelle appunto che non dovrebbero mai essere prese

sul serio. Insomma, distruggere per costruire su basi più solide...

Lasciando però, in questo modo, pur sempre senza risposta la domanda: perché, per fare questo, ricorrere all'ironia? Non si potrebbe (o dovrebbe) denunciare senz'altro esplicitamente, direttamente, senza dissimulazioni, mascheramenti, nascondimenti – che generano, o sono continuamente a rischio di generare, equivoci, fraintendimenti, confusioni, oltre che rancori e risentimenti – ciò che viene fatto oggetto di ironia?...

Sarà, ma che garanzie abbiamo che in questo modo (adottando questo approccio diretto, dall'aspetto più 'onesto') la critica diventerà più efficace, più costruttiva, più 'seria'?...

Ma dopo tutto, e in conclusione, chi è veramente in grado di stabilire – se non ricorrendo ad un processo alle intenzioni – in cosa consista la 'serietà' di un comportamento e di valutarne poi l'efficacia 'oggettivamente', al di fuori cioè di questo processo alle intenzioni? Dove starebbe la causa, dove l'effetto? E così via.

Mantenendo il discorso su questa falsariga, è evidente che tutto ciò che si può ottenere in merito alla questione è illustrare un meccanismo che, come ogni meccanismo, funziona solo e sempre girando in continuazione su se stesso, per complesso che sia, ripetendo sempre gli stessi movimenti lungo le stesse direttrici e con gli stessi esiti, per difficili – perché a livello di mera esperienza psicologica si presentano sempre come esperienza unica, 'privata', non demandabile ad altro che a se stessa – da individuare che siano. Almeno fino a quando il meccanismo è in azione...

Perché questo è ciò che risulta se si scrutano i moti dell'animo cercando di seguirli con occhio il più possibile imparziale, distaccato, scientifico, proprio della psicologia come scienza: un altalenare incessante dove inesorabilmente, quando ci si muove dietro un impulso (quale che ne sia la causa, il movente), una volta raggiunto il punto che la spinta rende possibile raggiungere, il punto d'inerzia, ne seguirà, andando precipitosamente a ritroso, una spinta uguale e contraria, e – anche se non con galileiana, matematica, verificabilità e descrivibilità – certamente le leggi che presiedono al moto del pendolo presiedono anche ai moti dell'animo. Un moto altalenante (o circolare: psicologicamente cambia poco, trattandosi pur sempre di dover ripercorrere le stesse strade, di ritrovarsi pur sempre a dovere ogni volta ricominciare tutto da capo quando ci si sofferma a chiedersi dove si sta andando) che finisce per dare la nausea. Nausea che non coglie tanto quando ci si muove dietro questi impulsi che alla fine servono pur sempre per vivere, necessari, indispensabili come sono, per vivere, ma proprio quando ci si sofferma a considerarli, a riflettervi sopra, a cercare di fissarli descrivendoli...

Ed è qui che può scattare il desiderio di ricorrere all'ironia come cura, per così dire, 'leggera', non invasiva, non distruttiva, della nausea. Ma...

Cura leggera o placebo? Perché, ancora qui, non si possono evitare tante domande.

Del tipo: si è ben individuato in cosa consista la malattia, o meglio, la causa della malattia? E se non si trattasse di una vera malattia, ma di un attacco di ipocondria... che pure andrebbe curato essendo pur sempre una manifestazione di disagio, una disfunzione, un, come si dice, disturbo della personalità... Sì, ma curata con farmaci adeguati, in ogni caso diversi da quelli usati per le malattie cosiddette organiche... per cui meglio restare 'sul leggero', sull'ironico?

Ma non sarebbe meglio non prendere sul serio nemmeno l'eventuale malattia, o il semplice disturbo, o quello che è, per non farlo diventare – prendendolo sul serio ma senza sapere di cosa si tratta – ciò che non è? Per non diventare prigionieri di un gioco di cui non si sa nemmeno se sia un gioco, di cui in ogni caso non si intendono accettare le regole perché sono poste da altri... oppure perché si sentono, o anche proprio si scoprono, si dimostrano, arbitrarie, sicuramente autoreferenziali... o perché troppo difficili, troppo faticose da individuare... oppure ancora perché sembra che individuarle, definirle, descriverle, come fa la scienza, in definitiva non serva a niente, non certo ad alleviare – se non temporaneamente, aggravandone in tal modo la sofferenza quando tornerà ad insorgere – la nausea. Oppure...

E in questa girandola di circoli viziosi, di scambi sempre ipotizzabili, sempre possibili, tra cause ed effetti, la dissimulazione, il 'non prendere sul serio', alla fine sembra l'atteggiamento meno compromettente, saggiamente, sanamente, interlocutorio...

In realtà dilazionatorio.

E dilazionatorio fino a quando? Prima o poi bisognerà pur provare a tirare le somme di tutti questi contorcimenti per cercare di rispondere alla domanda iniziale ("Trattando una questione con ironia... ecc.")...

Ma i colpi di coda sono sempre in agguato. Infatti, una nuova tentazione è quella di considerare anche la domanda iniziale – pur se formulata in modo volutamente casuale, come pura indicazione metodologica – talmente casuale, cioè talmente priva di un qualsiasi riferimento rintracciabile in grado di renderla utilizzabile, da perdere proprio ogni funzione di indicazione metodologica... E così, travolti da questo turbinio di circoli viziosi, nauseati dagli stessi tentativi di combattere la nausea, stanchi e ormai in grado di procedere solo per inerzia lungo il percorso iniziale, sembra sempre più liberatorio, oltre che coerente – e non importa se di una coerenza povera, come dire, anche esteticamente, stilisticamente – giungere alla conclusione che non si possono prendere sul serio domande consistenti nel chiedersi se "trattando una questione con ironia, la si prende o no sul serio"...

Ma a questo punto – se veramente si è passati, meglio, se si sono sofferti, tutti questi 'passaggi' che non sembrano portare da nessuna parte perché sempre rimandanti al punto di partenza, e fino a far scolorire lo stesso punto di partenza – un 'tirare le somme' può essere possibile. L'oggetto in questione, l'ironia, è qui giunta al punto estremo della negazione senza residui di se stessa... e proprio, paradossalmente (o in modo perfettamente logico, secondo Hegel), per essere coerente con la propria

essenza (in realtà con l'esigenza che l'ha evocata), con la propria 'leggerezza'... talmente leggera da volatilizzarsi, da risolversi in una sorta di ultimo soffio esangue. E' questo approdo, proprio questo approdo, che può rendere possibile trasformarlo da punto d'arrivo in punto di partenza, in base sulla quale veramente si può fare affidamento per costruire dopo tanto distruggere.

E cosa si può costruire?

Si può eleggere l'ironia – una volta girata e rigirata, percorsa in lungo e in largo in modo da farle rivelare tutto ciò che intendeva, ma anche non intendeva, nascondere, cioè sé in fuga continua da se stessa – a manifestazione perfetta del circolo vizioso. Perfetta, cioè in grado di riscattarne la negatività, di neutralizzarne il potere in forza del suo smascheramento, del suo riconoscerne la presenza ovunque, sempre, fino al punto di nullificarla identificandola col tutto. L'ironia, il 'non prendere sul serio le questioni', si può identificare col circolo vizioso oltre il circolo vizioso stesso, cioè evidenziare, ponendola continuamente in scena, tutta l'ineluttabilità della sua disarmante inconcludenza, del suo insopportabile potere annichilente, di una vanità del tutto che trascina con grande forza di suggestione verso il nulla... ma così facendo creare le condizioni per rendere fruibile quel minimo potere (minimo, infimo, ma unico reale) che l'uomo può esercitare su se stesso e sulle cose. Quel potere del logos che consiste tutto nella facoltà di negarsi mentre si afferma: un potere che è negato anche – anzi, soprattutto – agli dei.

E' un potere che fa soffrire, ma non esercitarlo, o esercitarlo male, lascia che la sofferenza superi quei limiti di sopportabilità entro i quali si snoda la nostra esistenza. Limiti di sopportabilità, cioè argini, che vengono travolti quando ci si illude di avere sconfitto il dolore definitivamente.

110. Tra psicologia e filosofia (condizione umana, esigenza conoscitiva, bisogno. E Circolo Vizioso).

La conclusione semplificata all'estremo cui porta l'analisi del rapporto/differenza tra Psicologia e Filosofia può portare alle stesse conclusioni cui porta l'analisi ridotta all'estrema semplificazione del rapporto/differenza tra Scienza e Filosofia di cui il primo può essere considerato niente più che un aspetto... e cioè ad un 'come' proprio dell'una (la Scienza) e a un 'perché' proprio dell'altra (la Filosofia) che concede quel tanto di distinzione sufficiente per individuare, se non due strade con bordi ben delimitati da seguire, almeno due direzioni, due linee di tendenza, che non costringano da subito a brancolare nel buio di un giro vizioso.

E' certo però che quando il 'come' si riferisce alla descrivibilità dei meccanismi secondo i quali si articola il comportamento umano ricavandoli da una loro verificabilità sperimentale, e il 'perché' invece esige una risposta che soddisfi un'esigenza conoscitiva 'ultima' circa gli stessi meccanismi che il 'come' non può e non intende dare, la possibilità di percorrere un tratto di strada sufficientemente autonomo nelle rispettive direzioni – senza cioè che l'inevitabile incrociarsi tra le due

si traduca in una fusione che in realtà è un confluire, e un confondersi in una “notte in cui tutte le vacche sono grigie”, dell’una nell’altra – è quasi nulla...

E’ quasi nulla, ma bisogna ugualmente che la filosofia la percorra, tenti di percorrerla, arrestandosi lungo il percorso il meno possibile, nonostante tutti gli ostacoli, tutte le deviazioni, tutte le scorciatoie che le si parano continuamente davanti. E per una ragione fondamentale: perché ne andrebbe della distinzione – mancando la quale l’indistinzione di tutte le risposte a tutti i quesiti che pone l’esistenza risulterebbe soffocante, toglierebbe il respiro, e condannerebbe a quella morte orribile che è l’afasia, cioè a quell’incubo insostenibile che consiste nel trovarsi morti e nello stesso tempo coscienti di esserlo – tra circolo vizioso come effetto e circolo vizioso come causa. Quest’ultimo (il circolo vizioso come causa) da denotare graficamente – per comodità – con le iniziali maiuscole: **Circolo Vizioso**.

(Per comodità...ma forse non solo. La tentazione di connotare graficamente la filosofia ricorrendo – per i concetti che le sono propri, e in quelle lingue che già non lo fanno per altri termini non necessariamente filosofici – all’uso sistematico dell’iniziale maiuscola può significare proprio quanto sia alla fine rilevante per la filosofia ciò che... appare insignificante... ma appare così perché ultimo residuo di una ricerca – qualora la si voglia tenere sempre operante – di significati, cioè come ciò che rimane appena prima del nulla, ciò che deve tutta la sua consistenza solo al suo apparire, al ‘farsi vedere da noi’. Alla rappresentazione che ne diamo. Sia come sia, vale sempre in ogni caso la considerazione che l’uso di espedienti grafici – qualora siano in grado di proporre una loro funzionalità, magari di natura anche ‘musicale’ oltre che visiva – può consentire quel ‘risparmio’ che a sua volta consente alla scrittura di mantenere un minimo di fluidità nella viscosità che sempre la sottopone al rischio della fissità, della immobilità.)

Dunque, ‘circolo vizioso’ come effetto e ‘Circolo Vizioso’ come causa. Va da sé che, formulata così, è una distinzione senza molto senso, al limite del surreale, essendo il circolo vizioso tale, cioè ‘vizioso’, proprio perché in esso causa ed effetto si scambiano continuamente di posto, perdendo così ogni possibile significato e ruolo distinto, restando solo due momenti del tutto intercambiabili di una circolarità che esclude ogni possibile priorità spazio-temporale, e quindi ogni nesso logico, di uno di essi nei confronti dell’altro. E causa ed effetto sussistono solo – come hanno aiutato ad intendere vari filosofi, da Hume a Schopenhauer, e analizzato a fondo, prendendone in esame gli enunciati, logici e matematici – in quanto necessaria linea prospettica per un’esistenza, la nostra, contrassegnata dalle tappe di un divenire tutto racchiuso e risolto nella vicenda biologica della vita che si articola come intervallo tra due ‘morti’, tra due nulla d’esperienza. Ma allora, cosa starebbe a indicare il Circolo Vizioso come causa?

Starebbe a indicare una condizione umana costituzionalmente, causalmente, caratterizzata da una consapevolezza di sé che servirebbe solo ad avere consapevolezza di sé senza però poter mai conoscere in cosa consista questo sé (sì, va

bene, ‘cogito ergo sum’: ma che cosa?), sempre alla mercè di un io che opera inesorabilmente da filtro-specchio deformante. E tutti gli sforzi di una ricerca sempre più agguerrita, oltre che per tanti aspetti indispensabile, condotta dalla psicologia come scienza (nelle sue varie diramazioni e con l’apporto prezioso di altre scienze utilizzate per lo studio della mente umana) sembra che più in là del descrivere meccanismi anche estremamente complessi e del prendere in considerazione tutta una serie di ipotesi sempre verificabili – spesso con esiti sorprendenti, e comunque certamente utili per affrontare sempre meglio problemi relativi al comportamento – non solo non possano andare (e nemmeno lo vorrebbero), ma sembra che tutte queste nuove acquisizioni, invece di avvicinare il momento della conoscenza di questo sé, lo allontanino indefinitamente. Ecco allora che ogni conoscenza raggiunta in questo modo sembra iscritta in questo ‘Circolo Vizioso’ che la costringe ad articolarsi come ‘circolo vizioso’, come autoreferenzialità insuperabile, come effetto di questa sorta di Causa Prima...

Ma, trattandosi del comportamento umano e dei suoi moventi, è qui, a questo punto, che sorge un dubbio corrosivo: esiste davvero la possibilità di considerare un qualsiasi elaborato della nostra mente – come questa idea dell’esistenza di una esigenza conoscitiva, e soprattutto esigenza di conoscere un sé distinto da un io – in grado di aspirare ad una autonomia tale da porsi come meta-psicologica, in grado cioè di non essere ritenuta anch’essa il portato, non tanto di una condizione umana, quanto, al contrario, di una insuperabile ignoranza della condizione umana... ciò che comporterebbe la iscrizione della stessa esigenza conoscitiva in una dimensione psicologica, in un moto dell’animo, i cui modi ‘verificabili’ di articolarsi non possono escludere alcuna reinterpretazione radicale di questi stessi modi? In altre parole, quanto di questa esigenza di percorrere una strada alla fine della quale trovare una risposta ‘ultima’, e che si è identificata con la pratica filosofica, sfugge alla sua natura di puro momento di una evoluzione di cui avvertiamo solo i contraccolpi registrati dalla nostra psiche – e quindi senza la possibilità che si sappia cosa lasceranno dietro di sé anche in termini di esigenza – per assurgere a componente strutturale di una condizione umana tale da sempre? Non è proprio il riscontro del fatto che l’esigenza, per restare tale, non può mai essere soddisfatta, la riprova di questa impossibilità? Che garanzia possiamo avere (o dare) che qualsiasi esigenza, compresa quella conoscitiva, non sgorgi da un bisogno indotto (non importa adesso sapere da chi o da cosa) invece che da un bisogno sempre ascrivibile a limiti strutturali? O, detto ancora in altro modo, chi garantisce che questo concetto di esigenza, come ogni concetto, non sia, da un lato un mero portato storico – identificabile o meno che sia nella sua genealogia – e, dall’altro (ma proprio perché tale, cioè portato storico), una specie di passepartout psicologico da usare come alibi di fronte alla difficoltà, fatta diventare impossibilità, che si trova nella ricerca dell’origine, intesa come causa storica, di ogni esigenza? Così che non reggerebbe più alcuna distinzione tra ‘Circolo Vizioso’ e ‘circolo vizioso’, potendo rientrare l’uno e l’altro nel novero delle impasse in cui sempre ci si imbatte quando ci si incammina per la strada della ricerca... e che non serve aggirare col pretesto che prima o poi l’impasse ci sarà sempre, magari con la sua bella iniziale maiuscola (Impasse), proprio come quando ci si rifugia in Dio

(cui l'iniziale maiuscola compete da sempre), o in qualsiasi altra Cosa cui spetta il compito, consapevoli o meno che se ne sia, di quietare le nostre ansie, di stemperare il nostro affanno. E, in questo ordine di idee, solo l'amor di tesi spingerebbe a recuperare testardamente un punto fermo – il Circolo Vizioso – che non è valso, non è bastato, intendere come quanto di più mobile e sfuggente si potesse immaginare, addirittura divoratore di se stesso, perché, psicologicamente, sempre di un punto fermo si tratta. Come il logos-fuoco eracliteo. E sembrerebbe poco più di un misero espediente pseudo-dialettico, quando non espressione di una evidente turba psichica (appunto), affermare che la critica stessa al concetto di Circolo Vizioso non può che dar vita ad un circolo vizioso, evidenziare l'esistenza di un ineliminabile circolo vizioso...

Ma proprio a questo punto la domanda può trasformarsi in una sorta di imprecazione dovuta ad un moto di ribellione: potremo mai liberarci di questo io che risulta più forte persino di chi, per tenerlo sotto controllo, ha tentato quell'ultima carta consistente nel concedergli tutta la libertà possibile, cioè riconoscendo la sua autonomia... ma solo a patto che 'si sappia' che gli è stata benignamente concessa... perché beffardamente l'io chiederà chi sarebbe mai in grado di 'concedergli' alcunché se non lui stesso? E, in ogni caso, a chi soprattutto lo si dovrebbe 'far sapere'? E perché? E forse proprio questa sorta di vicolo cieco vissuto come Vicolo Cieco, come Incubo, ha spinto, per vedere di uscirne in qualche modo, alla cosiddetta destrutturazione del soggetto cui ci si è accinti – con tante buone ragioni, ma anche con una buona dose di risentimento – nella speranza...

Di che cosa, se non di poterlo ricostruire su basi nuove?

Perché sarà anche un portato storico – anzi, se con 'portato storico' si intende, materialisticamente, un momento di un processo di mutamento biologico nel tempo, certamente niente che riguardi l'uomo come qualsiasi altro essere vivente si sottrae al divenire, inteso evolucionisticamente o meno – ma di esigenza conoscitiva si potrà sempre parlare indipendentemente da ciò. E non solo per la ragione che 'pratiche' come quella filosofica sono possibili solo per la presenza di questa esigenza (potrebbe trattarsi di pura autoreferenzialità non dissimile da quella che sottostà a qualsiasi pratica speculativa)... e nemmeno perché l'uomo comunque 'ora' pensa, e in termini che solo lui può definire, e che può definire solo 'cercando', cioè mosso da un bisogno dovuto ad una privazione di conoscenza, ad una ignoranza (tutto ciò potrebbe non essere ancora sufficiente per ascrivere l'esigenza conoscitiva ad una condizione umana immodificabile, restando sempre valida l'ipotesi del 'portato storico'): di esigenza conoscitiva invece si potrà sempre parlare come di qualcosa di connaturato alla condizione umana perché nell'uomo – quando e come e perché non lo si saprà mai, ammesso che serva a qualcosa saperlo – ha preso questa forma di consapevolezza l'esperienza della esistenza (della vita) come lavoro, come fatica, cui ogni essere vivente deve sottoporsi per restare tale. La consapevolezza può essere sopravvenuta nel tempo, ma la fatica che l'ha provocata sembra proprio esserci sempre stata. Per quanti sforzi si facciano è difficile ipotizzare una condizione umana caratterizzata da una mancanza totale di bisogno... se non – e non è certo un caso – ipotizzando una dimensione di esistenza che trascenda l'esistenza biologica stessa (i

vari Eden), oppure rimettendosi ad una esistenza, sì biologica, ma di una 'vita' di cui non si potrà mai fare l'esperienza come tale e come individui (l'esistenza nel grembo materno)... E non sembra certo casuale che in entrambi i casi si parli di un agio che figura o come speranza, o come nostalgia, cioè due stati d'animo impensabili se l'agio, la mancanza di ogni bisogno, vigesse in qualche modo effettivamente in quell'essere vivente che è l'uomo reale, cioè ogni singolo uomo, ogni individuo.

(E' – tra l'altro – da questo angolo visuale di un'esistenza di cui non si sopporta il suo essere un 'qualcosa tra due niente d'esperienza', e dal considerare più o meno inconsciamente ciò come causa di una sofferenza inaccettabile, che avviene il continuo rimando tra l'Eden e l'embrione (l'Eden come proiezione della 'nostalgia' inconscia che il nostro corpo prova per l'agio con cui viveva nel grembo materno come feto, prima del trauma dovuto alla lacerazione del cordone ombelicale)... il rimando cioè a due situazioni considerate di Vita Vera, di vita pienamente realizzata, proprio perché sta oltre i limiti della vita coscientemente e dolorosamente vissuta... e che spinge a ritenere l'embrione – questa 'vita in potenza' – come 'vita in atto', 'sacra', quindi da tutelare come deve essere tutelata, mantenuta sempre operante, cioè ben visibile attraverso l'Istituzione religiosa, la possibilità di una vita ultraterrena. In altre parole, finisce per doversi tutelare, salvaguardare, proprio la 'vita non vissuta', cioè quella vita in potenza verso la quale proietta la fuga dalla fatica di vivere, il suo rifiuto quasi sempre inconscio... per cui questa 'vita non vissuta' va difesa strenuamente, con mille pretesti, mille sotterfugi dialettici, mille ipocrisie e autoinganni, perché rappresenta psicologicamente la vera 'assicurazione sulla vita' (sostituita nella società contemporanea – ancora troppo maldestramente secolarizzata, laicizzata, cioè condotta a misura d'uomo in modo ancora troppo approssimativo, liberata solo apparentemente dai lacci della trascendenza, e quindi mossa dallo stesso impulso – dalla polizza sulla vita delle Compagnie di Assicurazione). Ed ecco che, in questa situazione di immanenza non ancora accettata veramente, anzi forse temuta più che in passato perché vista come conseguenza di tanti disincanti dolorosi, di tanti miti compensatori miseramente franati, l'embrione viene a rappresentare una sorta di 'via di mezzo', di ponte, di ancoraggio... per un verso con una forma di esperienza non virtuale della vita, cioè la vita nella sua intrasferibilità biologica (anche se 'sfruttando' per questo il corpo della donna, l'unica vera deputata a decidere della vita dell'embrione – e, se in alternativa alla propria vita, comunque interpretata e vissuta, anche del feto – nella stessa misura in cui ogni individuo può decidere della propria vita)... e per altro verso con una vita invece puramente, integralmente, virtuale, cioè priva di ogni residuo biologico, vale a dire di sofferenza, quale quella ipotizzata nei Paradisi Terrestri delle varie religioni positive. E così si afferma, da parte dei più o meno fanatici difensori ad oltranza dell'embrione, che si vuole in questo modo salvare la possibilità della vita, mentre in realtà si intende salvare solo la possibilità della trascendenza: una dimensione assai più vicina alla morte. Di sicuro, in ogni caso, alla morte del corpo.)

Dunque, sembra davvero impossibile separare una qualsiasi indagine conoscitiva da una condizione umana che ‘la vuole’ come esigenza determinata da un bisogno: bisogno che costituisce la vera natura (se si vuole, l’essenza) di ogni essere vivente, non solo dell’uomo, quali che siano le forme che questo bisogno (spesso indistricabile – e quindi confondibile – dai modi adottati per affrontarlo) ha assunto, assume, e assumerà, nel tempo. Non si è ancora avuto modo, in ogni caso, di ‘sapere’ di un essere vivente che non manifesti l’esigenza – sosteneva ad esempio Hobbes – di “fuggire da ciò che gli procura dolore e di perseguire ciò che gli procura piacere”, comunque identificati l’uno e l’altro, testimoniando così inequivocabilmente di un’esistenza tutta scandita da questa necessità di far fronte a dei limiti, a dei bisogni. Quale tipo di esistenza si potrebbe prendere in considerazione – parlando di esseri viventi – se questi non si comportassero in qualche modo in seguito ad una esigenza, ad un bisogno?...

Ora, dire che nell’uomo questa esigenza si manifesta anche come esigenza conoscitiva, per un verso significa semplicemente fare una constatazione, ma per altro verso proprio la constatazione è possibile perché l’uomo ha questa facoltà... ma questa constatazione, lungi dal tranquillizzarlo, lo mantiene in stato di perenne insicurezza, e quindi di perplessità circa i ‘benefici’ ricavabili da questa facoltà... e quindi non gli risolve certo come tale, per la sua sola presenza, il problema costituito dai bisogni, anzi!, sembra solo complicarlo moltiplicandoli indefinitamente. E si potrebbe dire che l’uomo vive la sua dimensione, la sua condizione esistenziale, ‘impegnato’ a lottare con (per mezzo di), ma anche contro questa facoltà, questa prerogativa, oscillando tra il desiderio di lasciare via libera all’istinto, cioè al puro desiderio, e la paura con ciò di perdere la propria specificità, quella che gli impone di cercare continuamente (e forse proprio questo è la causa maggiore di sofferenza, o comunque è la sofferenza ‘metafisica’) una identità. E che viva meglio o che viva peggio degli altri esseri viventi, forse non lo saprà mai (forse non lo sapremo mai), ma se lo chiederà sempre (ce lo chiederemo sempre), perché costitutivo del suo comportamento è il ‘vedersi comportare’, e, una volta acquisitolo, non smetterà mai di esercitare questo sguardo... che comporta anche ‘vedere’ un meglio e un peggio, un bene e un male, inesorabilmente intrecciati, condizione l’uno dell’altro.

Ed è in questo senso che la dimensione biologica nell’uomo coincide con la dimensione psicologica, e, da questo punto di vista, nessuna possibilità che il sapere, sotto qualsiasi forma, possa essere altro dal desiderare (v. Freud) o dal volere (v. Schopenhauer), non essere condizionato cioè da quelli che chiamiamo genericamente moti dell’animo, ma a questo punto parlare di una condizione umana identificabile nei suoi elementi strutturali (bisogno, esigenza conoscitiva, Circolo Vizioso come modo di procedere della coscienza) – per complesso che sia analizzare il modo in cui interagiscono questi elementi – è legittimo.

Doveroso per chi intenda ‘fare filosofia’.

111. Sui cosiddetti valori. La libertà, per esempio.

Si prenda in considerazione un cosiddetto valore a titolo di esempio: diciamo la libertà.

Per la libertà è valido il paradosso (o comunque lo si voglia chiamare) che accompagna ogni nozione indicante i cosiddetti valori: là dove fosse sempre regnata e continuasse a regnare, non se ne avrebbe la nozione, non esisterebbe lo stesso termine che la designa. In altre parole, la libertà, come qualsiasi altro cosiddetto valore (la verità, la giustizia, la fraternità, la bellezza, ecc), non sarebbe nemmeno concepibile se non si facesse l'esperienza della sua mancanza (e, fin qui, è d'obbligo citare Eraclito)... la quale però a sua volta è avvertibile come mancanza solo se in qualche modo si è fatta l'esperienza di ciò che manca. Ed è questo particolare 'movimento', proprio di ogni circolo vizioso, che porta irresistibilmente a ritenere che 'per forza' quanto meno un'idea di libertà ci debba essere sempre stata. Lo ha ritenuto la riflessione platonica, lo ritiene in genere chiunque crede nella oggettività dei valori, nel loro essere 'valori' proprio perché la loro esistenza preesisterebbe ad ogni esperienza degli stessi, essendone la condizione. Ma di circolo vizioso pur sempre si tratta, a dispetto di ogni contorcimento dialettico per scioglierlo: la libertà, per esistere, presuppone la propria negazione, così come la negazione della libertà può darsi solo se la libertà esiste... ed è il rimando dell'una all'altra – se non si considera che avviene necessariamente sempre – che può illudere circa una esistenza autonoma e contrapposta della libertà e del suo contrario. In realtà, è proprio di ogni cosiddetto valore avere la sua origine nella 'ribellione' ad una condizione umana caratterizzata dalla sopravvenuta consapevolezza della sua precarietà... che pertanto ci si studia di combattere non sopportandone la contraddizione resa tale proprio dalla consapevolezza... ma proprio per questo sempre riscontrabile, sempre riprodotta e sofferta, nella nostra rappresentazione del mondo.

Ora, è proprio quando non si può fare a meno di verificare questo indissolubile intreccio che i sostenitori dei valori indicano tale intreccio, non tanto come limite (limes, confine invalicabile, 'tracciato' del solo vero territorio praticabile) della condizione umana, ma come colpa da scontare e da espiare: in modo dichiarato quando si tira in ballo una qualche avvenuta trasgressione nei confronti di forze sovranaturali; con riflessi psicologici analoghi, quando si 'incolpa' una natura matrigna... di cui per altro ognuno più o meno oscuramente 'sa' di essere parte integrante – in quanto esso stesso natura – e quindi colpevole. E in entrambi i casi viene legittimata ogni lotta per far prevalere – per esempio – un valore come la libertà, comunque intesa: lotta che non si ritiene vana, nonostante gli scacchi puntualmente ricorrenti, perché è pur sempre vissuta come una sorta di espiatione. Che in ogni caso procurerà meriti: se non nell'immediato, come esito veramente verificabile dai 'lottatori', in qualche dimensione 'altra' rispetto all'hic et nunc della esistenza di ognuno... che può essere l'aldilà vero e proprio delle religioni positive, oppure incarnata da quelli che saranno la nostra proiezione nel futuro, cioè i nostri figli. Per estensione, l'umanità intera. Che non potrà che esserci eternamente riconoscente...

Col risultato di lasciare puntualmente in eredità (tutti siamo, e tutti saranno, eredi di qualcosa) un problema... o irrisolto... oppure – e qui stanno l'inganno e il danno

maggiori – risolto solo parzialmente, spesso in modo anche brillante, di cui tutti in ogni caso si vuole usufruire (chi vorrebbe – se non al prezzo di lasciare via libera ad un impulso inconscio che, contrastando con ogni suo convincimento, ne lacererebbe la psiche – auspicare un ritorno alla schiavitù?), ma la cui parzialità, invece di avvicinare la soluzione del problema, lo allontana sempre più... e tanto più quanto più si avrà come punto di riferimento proprio il successo raggiunto inteso come successo ascrivibile alla necessità trascendentale, ‘metafisica’, della lotta. E’ ampiamente noto, infatti, come la ‘lontananza’ (la difficoltà a identificarla e definirla, e quindi a viverla) dalla libertà – per esempio sul piano politico – la si può riscontrare molto di più in un regime liberale che in uno dispotico: in quest’ultimo la libertà assume connotati corposi, inequivocabili, perfettamente visibili, propri cioè di ciò che è integralmente e letteralmente vitale e che si può acquisire solo attraverso la lotta per spezzare le catene che non permettono di ‘toccarla con mano’; in un regime cosiddetto liberale i contorni della libertà si fanno molto più sfumati, e comunque riprodotti in una fuga prospettica di specchi in cui è molto difficile scorgere l’immagine originaria, confusa oltre tutto (ma non certo a caso) com’è dall’immissione nella dimensione originariamente solo politica di elementi esistenziali che ne alterano anche questo aspetto. Perché, conquistata con la lotta la libertà politica, urge immediatamente, più che godere di questa libertà, ‘godere’, dopo tanti sacrifici, del frutto della vittoria, far valere il diritto che la lotta ha dato di usufruire di questo frutto... e allora urge subito dopo riprendere la lotta contro ciò che impedisce di sentirsi liberi come nel momento del primo conseguimento della libertà... per cui occorre individuare sempre nuovi nemici che permettano di rivivere quel momento. Nuovi nemici che, da un lato saranno identificabili e identificati in tutti coloro che, per una qualsiasi ragione, non si sentono di, o non riescono a, integrarsi nel nuovo ordine sorto per salvaguardare con apposite istituzioni anche la libertà... e dall’altro in tutto ciò che – soffocato nella contingenza della lotta dalla necessità prioritaria della stessa – a lotta finita riemergerà con tutta la sua perentoria consistenza: la precarietà della condizione umana. La quale, in realtà, è la vera causa, sia della schiavitù (del ‘furto’ della libertà altrui: per alleviare la fatica di vivere, impongo al mio simile, avendone la forza, di faticare per me, illudendomi così, come direbbe Hegel, di ‘emanciparmi dalla natura’), sia della ribellione alla stessa, dovuta, in prima istanza, alla ‘presa di coscienza’ di quella che, razionalizzando, viene denunciata come un’ingiustizia, mentre – per dirlo ancora proprio con il ‘razionalista’ Hegel – è dovuta al formarsi di una coscienza infelice...

Ed è questa ‘coscienza infelice’ (o comunque la si voglia chiamare) la fabbrica inesaurita di tutti i valori (della loro esigenza) che, come coscienza della condizione umana, la lasceranno sempre ‘infelice’... ma sempre alla ricerca, proprio per questo, di nuovi espedienti per uscire da tale condizione.

Compresa la ricerca di qualcosa che possa mettere fine alla illusione che ciò inevitabilmente comporta... e che potrebbe essere la filosofia, intesa proprio come pratica di questo sforzo di liberazione. Che consiste soprattutto nello sforzo per identificare ciò da cui ci si deve liberare. Per essere liberi nell’unico modo possibile.

Ma, nello specifico, cos'è la libertà? Che tipo di 'valore' è? Cioè – è lo stesso – che esigenza sta a rappresentare?

Si può rispondere puntando subito al livello più alto di definizione della libertà, cioè puntando a ciò che caratterizza una situazione di così totale, radicale, assoluta, mancanza di dipendenza, di costrizione, da far considerare tutto ciò che non raggiunge questo livello – pur potendosi fregiare del nome di libertà (ad esempio, la libertà 'politica') – un surrogato sempre inadeguato della stessa. E per chi, come l'essere vivente – per esente da costrizioni che sia in grado di rendere la propria esistenza – soffre comunque una dipendenza proprio in quanto essere vivente, la libertà sarà liberazione dalla negazione del suo essere vivente, cioè dalla morte. Solo quando l'essere vivente sarà padrone della morte, nel senso di eliminarla dall'esistenza stessa, di non esserne più il complemento/completamento obbligato, si potrà mettere in discussione se vivere significa o meno subire una costrizione: prima, cioè per ora, no di certo. E come sarebbe possibile liberarsi da questa costrizione? Una sola condizione sembra ipotizzabile: quella di essere 'causa sui', cioè di dipendere in tutto e per tutto, 'produzione' della propria esistenza compresa, solo da se stessi. Altre condizioni, mancando questa, produrrebbero sempre situazioni di costrizione.

Ora, per quell'essere vivente che è l'uomo – animale razionale sì, ma animale – il causa sui non può accontentarsi di essere tradotto in 'artefice del proprio destino', se non, appunto, accettando di avere a che fare con una libertà pur sempre parziale, limitata, cioè accettando una qualche forma di costrizione che gli renderà sempre quanto meno ambiguo questo 'valore', perché, per 'artefici del proprio destino' che si sia non saremo mai artefici di una vita liberata dalla propria negazione... E non serve molto nemmeno ipotizzare, o auspicare, ad esempio, l'avvento di quel nuovo (ma con le stesse funzioni di quelli vecchi) messia che sembra essere – spogliato della sua pur meritevole dimensione utopica – l'oltre-uomo nicciano, tutto risolto in un amor fati che sa tanto di sfida, più che al destino, a se stessi, per cui 'vincere la sfida' sembra voler dire 'perdere se stessi', toccare il livello estremo della alienazione. Che è quanto capita puntualmente all'uomo quando 'si dimentica' proiettandosi, perdendosi, in qualche attesa messianica.

Perché, da qui non si esce: o il causa sui viene inteso alla lettera, cioè inteso proprio con i caratteri che in genere vengono attribuiti alla divinità... oppure si rivelerà sempre per ciò che di fatto ha finito per essere quando se ne nega l'assolutezza perché non la si accetta come mera esigenza/desiderio: da un lato un principio logico integralmente 'vissuto' come la più astratta delle nozioni (come i capisaldi della matematica), dall'altro una mascheratura, appunto, di un'esigenza 'soffocata' in un umanesimo mal sopportato, vissuto in fondo (nel 'profondo', cioè là dove entra in gestazione l'io, il soggetto) pur sempre come un riduttivo male minore. Per cui, o l'uomo si fa dio, o dio si fa uomo, o altrimenti si diffiderà sempre di questo sbandierato umanesimo, e prima o poi si finirà per stancarsene, per tradirlo: per non rinunciare alla libertà, per non viverla solo come esigenza, si rinuncerà di fatto alla sua esigenza... e si finirà per accettare ogni forma di dipendenza, purché 'consolatoria' di questo malessere. In altre parole, l'esigenza della libertà,

insopprimibile da parte della condizione umana, quasi sempre è stata rimossa perché, come esigenza destinata a rimanere tale, non sarà mai soddisfatta, e, una volta rimossa, non ha potuto fare altro che agire nell'inconscio privando l'uomo di ogni difesa consapevolmente affrontata di fronte al desiderio – a questo punto, in queste condizioni, inevitabilmente fonte di alienazione – dell'ab-solutus, dello 'sciolto da ogni condizionamento'. Il che ha portato: o alla proiezione di se stessi in una dimensione puramente virtuale come la trascendenza (l'uomo si fa dio)... oppure alla autoattribuzione di facoltà del tutto inesistenti, o comunque non tali da toglierlo, nemmeno parzialmente, anzi!, da quella condizione di precarietà che riemergerà sempre come qualcosa 'da combattere', 'contro cui lottare'... e 'da lottare' sotto quell'insegna sempre più logora che è la bandiera innalzata da tanti sedicenti umanesimi, da tante laicizzazioni fasulle (dio si fa uomo). E così, l'uomo divinizzato e il dio umanizzato si specchieranno sempre l'uno nell'altro, illudendosi come tali di uscire dalla gabbia di specchi in cui non si rendono conto di essere rinchiusi, perché scambieranno la proiezione di sé per un 'oltre sé' nel quale finalmente 'liberarsi', mentre il miraggio puntualmente dileguerà lasciando dietro di sé solo scorno e frustrazione, cioè sofferenze senza possibilità di riscatto, quando ci si proverà, lottando contro i mulini a vento, a 'toccare con mano' il miraggio, cioè a viverlo come dimensione reale e non come pura esigenza.

Solo per mantenere viva la quale – perché cioè non venga soppressa l'esigenza della libertà come esigenza – merita invece lottare. Per liberare, e aiutare a liberare, la coscienza, le coscienze, dalla illusione di non produrre illusioni: è questa la sola libertà che può competere col causa sui. Non per impossessarsene: perché sarebbe impossibile... perché non lo raggiungeremo mai, essendo una nostra proiezione, una nostra emanazione... perché è l'ombra che non ci abbandonerà mai finché cammineremo nell'esistenza... perché è l'ombra che sembra fare tutt'uno con noi, ma che solo occasionalmente coinciderà davvero con noi in quanto in realtà ci precederà o ci seguirà sempre, sarà sempre un po' più avanti o un po' più indietro rispetto alle nostre esigenze...

Mantenendo viva l'esigenza della libertà, non ci impossesseremo del causa sui, e però sarà il solo modo per non esserne posseduti.

Sulla fine del mondo umano: che – per quanto è dato attualmente conoscere – arriverà senza che ci diamo tanto da fare per anticiparla.

(Tappa conclusiva – provando a chiudere il cerchio nel proprio tempo – di questo ‘viaggio per circoli viziosi’)

Domanda, posta in forma di possibile circolo vizioso: la consapevolezza della precarietà e della fine dell’esistenza di ognuno, può tradursi – come proiezione – in una sorta di consapevolezza della precarietà e della fine del mondo umano, della specie uomo... oppure è la precarietà e l’estinzione inevitabile nel tempo, della specie umana, che funziona (che ha funzionato) come archetipo, come inconscio collettivo, su cui si è venuta costruendo la consapevolezza della precarietà e della fine dell’esistenza di ognuno?... Circolo vizioso per circolo vizioso, considerarne uno come questo forse è inutilmente gratuito, in quanto difficilmente proponibile come inevitabile contraddizione da tenere sempre presente... non essendo probabilmente in grado cioè – nemmeno come Circolo Vizioso – di seguire (di individuare e illustrare) un percorso della nostra mente decisamente troppo aleatorio, talmente sperduto come rischia di essere in una dimensione temporale così dilatata da renderne impossibile una qualsiasi esperienza che non fosse artificialmente (da una ‘scienza del profondo’ inebriata di se stessa) inventata. Quindi falsamente – cioè non necessariamente, non esistenzialmente, quindi, appunto, inutilmente – gratuita.

Se però lasciamo perdere ciò che si immagina potrebbe produrre (o esserne il prodotto) questa, vera o presunta, esigenza di collegare ad ogni costo una fine individuale con una qualche fine collettiva e ci rimettiamo alla eredità di cui ci troviamo a disporre come sopravvenuta conoscenza dei caratteri della nostra concreta presenza su questo pianeta... se, in altre parole, diamo il dovuto credito a ciò che il tempo da dietro le nostre spalle ci ha reso possibile vedere circa il nostro presente (cioè vederlo così come lo possiamo vedere ora)... una fine definitiva è ipotizzabile senza la necessità di attribuirla a qualche oscuro intreccio/contraccolpo (gratuito o necessario che sia) della nostra psiche sulla nostra mente o viceversa.

La conoscenza, l’esigenza di conoscere, si è sì tradotta spesso in una meta-conoscenza che rischia continuamente, e sempre più, di sbalzarci – e concretamente, non più solo metaforicamente – al di là della nostra dimensione, in un nulla non più solo individuale ma, appunto, collettivo... che rischia cioè di rendere possibile una estinzione dell’umanità per autodistruzione... ma non è detto che la consapevolezza, e la conseguente denuncia, di ciò sia sufficiente per evitare all’umanità la sua fine come umanità. Così come la consapevolezza della fine dell’esistenza di ognuno non ne annulla la inevitabilità, anche se può, anzi deve, servire per non farcela soffrire più del necessario e per evitare di provocarla anzitempo, allo stesso modo tutti gli sforzi, pur doverosi, per rendere più vivibile la vita dell’uomo sul pianeta rispettando

l'ambiente, 'assecondando la natura', non saranno presumibilmente in grado di evitare la fine di una qualsiasi vivibilità per l'umanità sul pianeta. Cioè di evitare la fine dell'umanità. L'Apocalisse potrebbe dimorare nel nostro inconscio fino a costringere la coscienza a ritenerla possibile e, avendone a disposizione i mezzi, anche a provocarla ("Muoia Sansone con tutti i Filistei!"), ma esistono ormai sufficienti conoscenze che, proprio se messe in relazione alla consapevolezza dei nostri limiti strutturali – proprio, in altre parole, se non fatte assurgere a meta-conoscenza appagante per se stessa – ci costringono a constatare quanto siano casuali le condizioni che rendono possibile la vita sul pianeta. Ed essendo queste conoscenze sopravvenute nel tempo, non essendo cioè mai state a disposizione come tali (con questi caratteri) di quanti ci hanno preceduto – e tanto più quanto più lontani da noi nel tempo – è difficile immaginarle come componenti di una sorta di inconscio archetipico su cui si sarebbe andata formando la coscienza. L'avvenuta verificabilità di una dimensione dell'universo tale da trascendere – questa sì, e per davvero – una dimensione umana che non può che esserne condizionata in toto (per la sua stessa esistenza prima ancora che per i 'modi' di questa esistenza), ha reso 'visibile', riscontrabile con gli strumenti che abbiamo a disposizione, quel dio (Dio) al quale ci si era affidati, sia per dare sfogo ad un'esigenza conoscitiva non altrimenti affrontabile, sia soprattutto per soddisfare ciò di cui per altro l'esigenza conoscitiva non è che un aspetto, cioè l'esigenza di uscire dalla precarietà. Il desiderio (e per tanti mistici la effettiva esperienza) di entrare in contatto diretto con la divinità, capace di provocare nello stesso tempo estasi e terrore, può essere 'appagato' dalla constatazione ormai accessibile a tutti di una dimensione del mondo in cui ci troviamo a condurre la nostra esistenza che, da tutto può dipendere, meno che da noi (la scienza stessa, rivedendo certi aspetti del suo statuto proprio per non tradirlo nei suoi presupposti deontologici – non accecata cioè dallo strepitoso successo tecnologico raggiunto – ha dovuto rivalutare, o valutare sempre più, il caso: cioè, per noi, il caos).

Il nostro bisogno di conoscere – sempre frustrato quando, raggiunta una frontiera, ci si rende conto dei limiti di questa frontiera che poi altro non sono che i limiti strutturali della nostra conoscenza – ci ha comunque portato a verificare che anche i limiti hanno un limite al di là dei nostri personali limiti: non solo la vita di ognuno di noi è precaria e volta inesorabilmente alla fine, ma proprio la possibilità stessa di ogni vita futura, e comunque di quella futura umana, è appesa a un filo che può spezzarsi in qualsiasi momento. Se solo si guarda, come è possibile fare, alle cause, sia pure quelle più prossime agli effetti, delle continue trasformazioni cui è soggetto il pianeta, al suo 'vivere' una vita propria di cui la nostra (come per altro la sua rispetto all'universo) è solo un insignificante casuale epifenomeno, pensare di condizionare (comunque, per una mediazione divina o scientifica che sia) la sua vita con la nostra non è più quel qualcosa che contribuiva a farci accettare la vita, ma un'illusione che ci è stata tolta. Meglio, che ci possiamo sempre togliere senza per forza sostituirla con altre. E basta un terremoto, un'eruzione vulcanica, le conseguenze di una anche minima variazione del clima – di cui conosciamo le 'cause naturali' immediate, cioè quelle che bisogna pur avere presenti prima di avventurarci

alla ricerca delle 'cause prime' – per invitarci a interrompere la ricerca delle cause prime in quanto, pur restando l'esigenza della ricerca, non ci riguarderanno più. E non solo come individui, ma proprio come specie: la nostra, come una delle tante specie di cui conosciamo il destino finale per averne rinvenuto alcune tracce non cancellate completamente dal tempo.

Certo, in modo ancora quasi inevitabile, la precarietà sempre più 'documentata' della nostra presenza sul pianeta, può spingere – e di fatto sta spingendo – ancor più che in passato... o a rifugiarsi nelle religioni tradizionali più o meno adattate, più o meno (come sempre del resto lungo la loro storia) 'aggiornate'... o a puntare tutto su quel surrogato delle religioni che sono le ideologie quando non sono vissute solo come esigenza... oppure – ma con le stesse aspettative messianiche – a puntare letteralmente (non più solo cioè attraverso visioni più o meno poetiche o fantascientifiche, ma forti dei risultati della ricerca scientifica) a modificare indefinitamente la nostra bio/fisiologia per potenziarla indefinitamente (cioè alla cieca, da apprendisti stregoni)... oppure ancora, a prospettare una riproduzione della vita in qualche altra parte del cosmo (dove per altro, almeno statisticamente, potrebbe già esserci)... Ma tutto ciò non farà che accelerare la corsa, incrementandone il desiderio, verso il cupio dissolvi, verso una qualche forma di autodistruzione: quanto più si apriranno nell'orizzonte umano prospettive di trascendimento, tanto più, non solo la condizione, ma la stessa dimensione spazio-temporale umana, rischierà di essere trascesa dall'uomo stesso, di farlo uscire definitivamente, per opera propria, dallo spazio e dal tempo. Sarà, potrà essere, in altre parole, il catastrofico trionfo definitivo della meta-conoscenza...

e però rendendo sempre più difficile proprio per questo – se invece che alla ragione strumentale (quella imposta dalla vita per affermarsi a nostre spese) si ricorrerà alla 'ragione filosofica' (quella che può far vivere da uomini il destino umano) – accordare alla meta-conoscenza lo stesso credito che le si era accordato in precedenza, rendendo sempre più visibile e condivisibile che 'alzare il tiro' serve solo ad avvicinare la fine. Sempre potenzialmente parlando, certo, ma di una potenzialità che ora può assumere sempre più i caratteri della possibilità effettiva, mettendo sempre più in evidenza come forse sia giunto il momento per l'umanità di far fronte ad una condizione umana contrassegnata dal bisogno in modo più 'economico', cioè più razionale relativamente a tale condizione, di quanto si sia fatto fino ad ora... vale a dire considerando questa condizione ineliminabile e sforzandosi pertanto di non creare altri bisogni con cui appesantirla in modo sempre più insopportabile. Aiutati in questo – se si accetterà l'indicazione che ne può venire – dalla conoscenza (non meta-conoscenza) della fine del mondo. Quanto meno di quello umano. C'è ora la possibilità reale di rendersi conto di come lo sforzo, a suo modo eroico, comunque certamente umano, umanissimo, anzi, 'troppo umano', di liberarsi dal bisogno puntando a costruirsi un mondo in cui poter abitare liberi dal bisogno, forse ha già dato tutto quanto poteva dare... e forse sta togliendo ogni giorno sempre più proprio

in proporzione e in funzione di ciò che sta dando... e dal momento che ciò che da sempre l'uomo si era proposto – soprattutto con le religioni, e poi con i loro surrogati – era liberarsi in assoluto dal bisogno... e dal momento che per raggiungere questo assoluto ha ormai elaborato quanto bastare per 'liberarlo' in realtà da se stesso (per eliminare per sempre il bisogno eliminare inconsciamente se stessi)... o si toglie l'assoluto, comunque identificato, dall'orizzonte dell'umanità, o questo assoluto si rivolterà, come si sta rivoltando, contro l'umanità portandola all'autoannientamento.

Se l'assoluto è servito a qualcosa, ora – resi consapevoli di una fine non più solo individuale, ma collettiva, di cui non è certo imputabile l'uomo per un qualche suo peccato 'originale' o 'storico' – il prezzo che per ottenere questo qualcosa è sempre stato pagato in termini di conflittualità tra i vari modi escogitati per raggiungerlo, non è più sostenibile... e l'unico vero servizio che l'assoluto può ancora rendere all'umanità è quello di togliersi di mezzo nel solo modo possibile: lasciarsi analizzare nel suo lato oscuro in modo da poterlo identificare e impedirgli così di soverchiare quanto di luminoso ha pur saputo creare. E questo è l'unico modo possibile per neutralizzarne la carica distruttiva, in quanto pensare di eliminarlo completamente, cioè eliminarlo anche come esigenza, può significare solo lasciargli mano libera, lasciarlo agire indisturbato... togliendoci la possibilità di esercitare quello sguardo sufficientemente libero che permette, per quanto è in nostro potere, di confrontarci davvero con i limiti.

Che non sono solo quelli di una condizione umana determinata così come si è venuta determinando, ma quelli relativi all'esistenza dell'umanità stessa.

Se si riesce a togliere dall'orizzonte dell'uomo un futuro indefinito mettendolo di fronte alla fine di ogni tempo umano, chissà che non venga usato meglio il tempo disponibile. Che venga occupato meglio lo spazio ancora disponibile senza intasarlo di opere inutili per esistenze solo sofferte in nome di una sacralità della vita che porta solo a sacrificarla. Perdere la fede e la speranza quando questa fede e questa speranza stanno scagliando definitivamente l'uomo oltre se stesso, oltre il suo stesso destino, oltre il suo fato, è forse ormai l'unico modo per recuperare fede e speranza come esigenze davvero vitali solo se sono utili alla vita dell'uomo mentre ancora vive... non per quando arriverà la fine, non per esorcizzare la fine.

Ché, se poi questa fine definitiva non verrà, o comunque prima che arrivi, qualcuno almeno sarà sopravvissuto per vedere cosa liberamente fare – lui, allora, non noi ora – della sua esistenza assieme a quella dei suoi simili...

