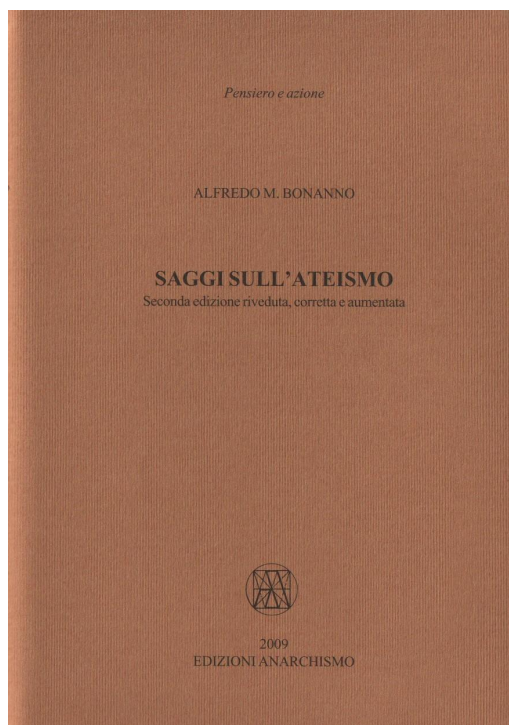


Saggi sull'ateismo

Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta di *Husserl e l'ateismo*
e di *Nietzsche e l'ateismo: analisi dei Frammenti*

Alfredo M. Bonanno



2009

Indice

Introduzione alla seconda edizione	7
Introduzione alla prima edizione	10
Verso un ateismo costruttivo	14
Educazione all'ateismo	16
Antropologismo e teismo	19
Le due strade di lotta alla religione	22
Ateismo metodologico e ateismo umanistico	24
L'ateismo non è una fede	27
Rifiuto, spiegazione e assenza di Dio: tre momenti della ricerca ateista	30
Ateismo e teismo	33
La creazione di Dio	36
Ancora su ateismo e teismo: riflessioni	40
Il superamento del terrore nel primitivo e le prime forme della creazione di Dio ad opera dell'uomo	43
I	43
II	43
III	44
IV	44
V	45
VI	45
VII	46
VIII	46
IX	47

Ateismo e anarchia	49
Il problema della “copertura” nella storia dell’ateismo	53
La religione nell’URSS: accenno ad un errore	55
Attualità dell’ateismo	56
Ateismo: il più grave fenomeno del nostro tempo	60
L’ateismo di Bruno Bauer	64
L’ateismo di Michail Bakunin	66
L’ateismo di Albert Camus	71
L’ateismo di Bertrand Russell	73
I motivi della critica alla religione	75
La mia ricerca ateista	77
I	77
II	77
III	78
IV	79
V	79
Il problema religioso nel mondo moderno	80
I	80
II	80
III	81
IV	82
V	84
VI	85
VII	87
Ateismo e lotta di classe	90
La nostalgia di Dio	96
L’ateismo tra Nietzsche e Freud	98
La demitizzazione dell’accusa	98

Libertà e speranza	101
Il reale come problema kerigmatico	103
Religione, ateismo e fede	104
Il nucleo kerigmatico dell'etica	104
L'origine dell'illusione etica	105
Dio è morto. Il Dio della metafisica e della causa prima	107
Ateismo e fede	108
Etica del desiderio	108
La consolazione	108
Edmund Husserl e l'ateismo	115
I	115
II	116
III	118
IV	119
V	120
VI	121
VII	122
VIII	123
IX	125
X	126
XI	128
XII	130
XIII	131
XIV	132
XV	134
XVI	135
XVII	137
XVIII	139
XIX	140
XX	141
XXI	142
XXII	143
XXIII	143
L'uno che è e l'ateismo	147
Nietzsche e l'ateismo: analisi dei <i>Frammenti</i>	152
I	152
II	153

III	156
IV	157
V	158
VI	160
VII	162
VIII	163
IX	166
X	170
XI	172
XII	173
XIII	175
XIV	177
XV	179
XVI	180
XVII	182
XVIII	183
XIX	185
XX	188
XXI	189
XXII	190
XXIII	192
XXIV	193
XXV	194
XXVI	195
XXVII	196
XXVIII	196
XXIX	197
XXX	198
XXXI	198
XXXII	199
XXXIII	199
XXXIV	200
XXXV	200
XXXVI	201

«Si freme al solo nome di ateo, ma che cos'è un ateo? Un uomo che distrugge chimere nocive al genere umano, per ricondurre gli uomini alla natura, all'esperienza, alla ragione; che non ha bisogno di ricorrere a potenze ideali per spiegare i fatti della natura».

Paul-Henry Thiry d'Holbach

Introduzione alla seconda edizione

Dopo quasi quarant'anni preparo la seconda edizione di questi *Saggi*. Fatica per me considerevole, prendendo contropelo qualsiasi rilettura o riaggiustamento dei miei scritti.

Ripercorrere le varie tappe della mia maturazione filosofica non è il caso, mentre appare indispensabile riaffermare in maniera chiara e senza equivoci il mio essere ateo, contrario a qualsiasi idea di Dio, sia pure camuffata sotto l'aspetto accattivante della verità, della bellezza, dell'uguaglianza o della libertà. Se la qualità, in cui tutte queste idee si riassumono, mi può essere fornita, o comunque garantita, da un qualsiasi Dio, preferisco permanere nella soffocante condizione del produrre quantitativo, preferisco la schiavitù. Se devo essere schiavo, meglio fino in fondo, senza che dall'alto di un cielo corrusco mi si dia una sorta di liberazione che mi farebbe da schiavo alla catena schiavo da cortile.

In questi ultimi quarant'anni ho scoperto che anche la scienza, l'ideale dell'esattezza e della corrispondenza misurabile, il funzionamento perfetto della ragione, appartenevano a un empirico divino, a un olimpo dove gli aspetti della certezza e del controllo giocavano vari ruoli, tutti al servizio di un unico Dio centrale, il dominio su tutti gli uomini. Insomma, non solo il teismo era il contraltare dell'ateismo, ma anche la tanto decantata scienza, alla quale anche io, insieme a tutti i miei coetanei, avevo, alla fine degli anni Cinquanta, affidato le mie giovani speranze. Non si poteva pertanto accettare una corrispondenza tra ateismo e materialismo scientifico o dialettico, le formulazioni sono soltanto apparentemente diverse. La lotta contro Dio doveva condursi anche contro il dominio della scienza, madre cieca e matrigna della tecnologia.

Una laicizzazione del pensiero religioso è solo una parte del compito dell'ateismo, l'altra è costituita da una critica del naturalismo o del realismo, di quello che in filosofia, sotto aspetti diversi, si pretende differente dall'idealismo o dallo spiritualismo, mentre, sotto sotto, ripropone il medesimo modello di dominio. Ecco diventare, dopo lunga riflessione, centrale, nel mio pensiero, non solo la critica della religione, ma la critica della scienza. Ecco l'importanza degli studi sulla teoria fisica dell'indeterminazione e sui limiti epistemologici del neopositivismo.

Devo qui ricordare che in particolare il neopositivismo, insieme agli studi di matematica e di economia, erano stati, in anni verdi, per me gli strumenti per scassinare la cassaforte esistenzialista dove avevo racchiuso non solo il mio pensiero ma anche il mio cuore, paurosi entrambi di non riuscire a fare a meno dell'affascinante e continua lettura del filosofo dello storicismo assoluto, Benedetto Croce.

Penso che essere ateo oggi non può che costituire un punto di partenza per considerare la vita diversamente, la propria vita, non un vago e fumoso vitalismo foriero di tristi conclusioni. Sono senza dubbio io che creo il mondo e non viceversa. Il fatto che dopo di me, dopo la mia morte, il mondo continuerà a essere il mondo, non è un fatto che deriva dal mio fare, mi è estraneo, per me è una pura illazione dell'esperienza che ho della morte degli altri, ma questa morte non è la mia morte, della mia morte non ho esperienza.

La conoscenza, anche quella scientifica, è mia se me ne impadronisco e l'archivio nel mio possesso, ma l'accumulo è l'insieme della conoscenza di tutti, quindi anche della realtà nel suo insieme, un flusso totale di cui però non ho che la mia cognizione, di cui possiedo solo il mio modo di organizzare l'accumulo tutte le volte che mi metto in relazione con esso. Questo può affascinare per un certo tempo, poi comincia a puzzare come un ospite indesiderato.

Ora, è evidente che io stesso sono questo accumulo, come è evidente che la mia vita, tranne intervalli biologici in cui non interrompo il contatto ma lo modifico, come per esempio nel sonno, nel coma, nello svuotamento della mente, ecc., e il mio accumulo sono la stessa cosa. Non percepisco attraverso l'accumulo della conoscenza il mio cuore ma del mio cuore ho una creazione che realizzo nell'accumulo.

So che in esso si trova la traccia delle mie azioni, ma questo sono solo io a saperlo e questo sapere ha un senso solo per me, in quanto lo rammemoro con la parola.

La difesa della vita non mi appartiene, la realizzo indirettamente attraverso la vita stessa nell'azione, agendo oltrepasso tutte quelle condizioni che offendono la vita, la mia vita ma anche quella di tutti gli altri.

E qui si colloca l'importanza del mio fare, della costruzione conoscitiva che ho realizzato nella immediatezza dell'accumulo. È qui che faccio in modo di avere l'intuizione della qualità remota che io stesso ho strappato dal mondo per impadronirmi della quantità, per rendere il mondo stesso percepibile, cioè comprensibile, vivibile. Qui, nella miseria e nel dolore, ma anche nell'esaltazione e nella gioia della scoperta e del conoscere, appronto le mie relazioni col mondo e individuo, specificando e distinguendo, operazioni meramente quantitative, quello che porterò con me nell'avventura nella qualità e quello che abbandonerò sul molo di partenza, prima di levare le vele. A bordo, nel pieno del viaggio verso la qualità, e poi ancora di più nell'azione che si compie nel territorio sconosciuto dell'agire, mentre agisco non è più la vita nel suo insieme che difendo, ma la verità, la giustizia, la bellezza, la libertà, insomma quella qualità senza la quale la vita è solo senso orientato, quantità percepita. Nell'azione posso anche attaccare la vita del nemico e concludere il mio agire in una totalità priva di tempo e di spazio, dove non c'è valutazione modificativa se non con l'arbitrio del potere e della repressione.

Andare dietro la rammemorazione, come sto facendo anche ora, vuole dire enunciare quello che limita e rende nello stesso tempo credibile, l'accesso alla qualità. L'anomalia è lo stare dietro un Dio, non lo smettere di parlare per riprovazione nei riguardi di chi crede nella sua esistenza. Fare marcia indietro non mi salva, sono condannato ad andare avanti,

sempre avanti. Sono combattuto, la necessità di impiegare i mezzi dell'accumulo non è la morte, ma ci somiglia, non è altro che una separazione e dalla separazione non si arriva alla qualità, meno che mai a parole. Mi sorprende a pensare più spesso del solito al mio cuore che potrebbe fermarsi improvvisamente una notte nella piccola cella dove mi trovo [2008]. Non so perché, ma non penso che possa accadere di giorno. Questo pensiero di morte non mi fa paura. Tengo sempre con me, dentro di me, la mia forza, la mia sfida al Dio dall'occhio di falco.

Trieste, 15 gennaio 2008

Alfredo M. Bonanno

Introduzione alla prima edizione

Sostanzialmente dovuta a due momenti ben distinti del mio lavoro questa raccolta è stata opportunamente divisa in due parti. Una prima parte, di riflessione teorica, articolata su problemi non di contrapposizione teologica ma d'ingerenza concreta nel fenomeno dell'ateismo; una seconda parte, di più immediato interesse storico, diretta alla scoperta di nuove forme ateiste, proprio dove la critica storica ha finito per alzare le braccia dichiarando ultimato il lavoro di analisi.

Veniamo alla prima parte. La mia particolare impostazione teorica dell'ateismo come è ormai noto, non è condivisa da molti autorevoli studiosi del problema. Il mio rifiuto della contrapposizione ateismo-teismo, viene visto come un passo indietro dalla tradizionale linea di combattimento, come un arroccarsi aristocratico su posizioni di attesa e di sospensione del giudizio che finiscono per tramutarsi in danno per i risultati concreti della problematica dell'ateismo. A questo si deve aggiungere che la mia intenzione di costituire un ateismo scientifico, sulle basi metodologiche della scienza moderna, cioè sulle basi dell'indeterminazione problematica così come è stata – tra l'altro – teorizzata dalla fisica, è sembrato ad alcuni una sorta di risveglio del dinosauro, un ritorno su arcaiche posizioni ottocentesche. Per ultima la mia apertura a tutti i contributi ateisti, indipendentemente dalla corrispondente soluzione del problema “uomo”, ha fatto gridare allo scandalo, meravigliandosi qualcuno di trovare, posti sullo stesso piano di valutazione, Nietzsche, Stirner, Marx, Proudhon, Russell, Sartre, ecc.

Il lettore troverà sufficientemente spiegati nel testo le mie vere intenzioni e le correzioni che in nome della ricerca scientifica vanno necessariamente fatte a queste pretese dei miei contrappositori. In particolare in sede introduttiva mi preme chiarire alcune cose. La contrapposizione teismo-ateismo è del tutto sorpassata, è roba da soffitta, l'ateismo nuovo deve essere un ateismo autonomo, configurato sotto forma scientifica, una dottrina dell'assenza di Dio non solo una dottrina della morte di Dio. Legandosi al carro del teismo ne segue le sorti in forma negativa, mantenendo una polemica che impedisce qualsiasi azione di ricerca nel campo dell'attività umana e dei fenomeni della realtà.

Il discorso sulla filosofia della scienza è oggi molto più semplice di quanto non si creda. Basta essere informati degli sviluppi più recenti in materia di collaborazione tra scienza e filosofia. La filosofia ha perso il ruolo di dominante che aveva avuto in passato per assumere quella di scienza tra le scienze. Quindi non si pone più un rapporto differenziante, ma un semplice rapporto tra strumento e cosa osservata. La filosofia, nella particolare accezione di logica e quindi di epistemologia, si pone come lo strumento di ricerca per eccellenza. In

questo modo la filosofia ricevere il contributo della scienza, e questo contributo ha preso, oggi, tra le tante varietà di configurazioni, la caratteristica logica dell'indeterminazione. Tutto ciò non ha niente da vedere con la posizione determinista dell'Ottocento. Ammetterlo significherebbe sconoscere la realtà attuale e adattarsi su luoghi comuni. Proclamando, come ho fatto più volte, la necessità di un ateismo scientifico che venga a sostituire il trito ateismo che chiamerò poligrafo e pubblicistico, non ho messo in atto alcuna pretesa deterministica, solo un invito a ripercorrere le vie della scienza, sotto la nuova luce dell'obiettività, lontano dalle pretese assolutizzanti della religione; ma questa nuova via non è quella tronfia e assurda dettata dalle pretese deterministe della scienza positiva, questa nuova via è essenzialmente improntata sulla tendenza probabile – fondamento di tutta la statistica – e sui contributi delle scienze della quantificazione.

Il terzo punto, che mi è stato più volte contrapposto, non ha motivo sostanziale di validità. Caso mai potrebbe averne uno di indole pratica, in quanto indulgendo in trattazioni di autori o in posizioni teoriche tradizionalmente legate a studiosi o schemi speculativi centristi, si finisce per confondere il lettore che, in qualità di animale politico, tiene sempre presente il movente della sua avventura terrena di uomo vivente in società, e affronta via via tutti i problemi – quindi anche quello dell'esistenza di Dio – attraverso l'elaborazione della fattispecie politica. Ma ciò non toglie che se il lavoro è fatto con accuratezza, possa lo stesso presentare una grande utilità per tutti. Infatti lo studioso che si è lasciato affascinare dalla soluzione centrista, ma che ha avuto l'abilità e la perspicacia di accorgersi del pericolo che la religione e la fede religiosa in genere rappresentano per la libertà, non può negare di trovarsi in piena contraddizione, per cui l'indagatore che ne esamina la dottrina ha buon gioco nel dimostrare questa soluzione di disarmonia, utilizzandone i risultati, se crede, anche in chiave politica. Anche se ciò non avvenisse e ci si limitasse, come abbiamo fatto noi per maggiore razionalità di trattazione, alla pura e semplice tesi ateista; il lavoro deve essere visto nella sua nuda consequenzialità senza lasciarsi influenzare dall'etichette o dai preconcetti.

Veniamo alla seconda parte. La trattazione più direttamente storica affronta nomi e tematiche incastonandoli nel significato generale che hanno avuto nell'arco dell'identificazione storiografica, ma giungendo, per quanto possibile, alla collocazione di nuove angolazioni e prospettive.

Ho voluto concludere il volume [nella sua prima edizione] con un saggio sul problema religioso nel mondo di oggi, perché di grande interesse per la conoscenza della costituzione del compatto sistema religioso e delle reazioni di quest'ultimo alle sollecitudini di novità che da tutte le parti del mondo culturale provengono. Siamo in un periodo di crisi e studiare il momento più caratteristico di questa crisi significa, per la dottrina ateista, collocare il proprio contributo di revisione nel generale piano di sostituzione delle strutture che l'uomo pone in atto da tempo.

Catania, 30 settembre 1969

Alfredo M. Bonanno

«Amante geloso della libertà umana, che considero come la condizione assoluta di tutto ciò che adoriamo e rispettiamo nella umanità, io rovescio la frase di Voltaire, e dico che, se Dio esistesse, bisognerebbe abolirlo».

Michail Bakunin

Verso un ateismo costruttivo

La strada della negazione si è sempre indirizzata verso un assolutismo cattedratico di violento rifiuto globale degli aspetti concreti del fenomeno religioso in uno con gli aspetti spirituali.

È naturale che la costruzione di un nuovo ateismo non può fare ulteriormente coabitare la testardaggine di un romantico contrasto con la sovrastruttura religiosa, basata su frasi di grande effetto retorico ma di scarsa considerazione scientifica, con la fredda analisi di una posizione di netto rifiuto della trascendenza.

Quello di cui ha oggi bisogno la nostra società così travagliata dalle correnti dispersive di una pseudocultura come non mai diretta ad irretire i tradizionali capisaldi della riflessione intellettuale, non è un ulteriore mito, un fantasma di nuova foggia, una nuova infarinatura romantica. Tutto ciò ha potuto avere in passato, e anche questo potrebbe presentare il fianco a più di un'analisi distruttiva, una certa azione storica, principalmente come freno d'uno strapotere religioso che finiva per contaminare la vita sociale, con interventi non alieni dalla forza e dal tradimento, oggi non ha più ragione di esistere.

L'insegnamento che possiamo trarre da una dottrina atea, fondata su di un aperto riconoscimento della necessità metodologica della negazione della trascendenza, è diretto ad una concreta strutturazione della realtà. L'uomo, malgrado i suoi frequenti sogni, è legato ad un rapporto con la realtà che, nello stesso tempo, lo limita e lo giustifica. Lo limita perché rende intraducibile in termini di ricerca scientifica tutto ciò che si pone al di là di una ingerenza immediata dei mezzi logici di ricerca. Ogni supposizione su una vivace vena irrazionalistica si è venuta a determinare come reazione al positivismo di origine kantiana più che al positivismo ottocentesco di natura scientifica.

È naturale che una filosofia dell'irrazionale presenti, come risultato definitivo, un rifiuto della trascendenza, dovendosi considerare come remore o timidezze tutte quelle formulazioni che intendono – come nel caso di Schelling – giungere ad un tardivo compromesso, o – come nel caso di Dilthey – rinsaldare la storia in una concezione irrazionale di contemporaneo antistoricismo.

Nell'idealismo storico, e più ancora nel razionalismo, si assiste ad un tentativo dichiarato di riassumere in un centro solitario e privo di qualsiasi relazione, la figura dell'uomo, con le sue recenti modificazioni di razionalità.

Cadendo questa sovrapposizione l'uomo viene a trovarsi davanti all'alternativa di unirsi a Dio o di rifiutarlo. Questa alternativa, presentata con i "colori smaglianti" di una possibilità concreta, ad opera dell'esistenzialismo italiano, resta legata all'assurdo romantico di

partenza. Una scelta non è mai uguale ad un'altra. Non per inesistenza di un punto immobile di riferimento che riduca ad un polo soltanto l'eventualità del cambiamento, in quanto in questo caso sarebbe ben difficile che si presenti in tutti i casi una costante "novità". Se diamo per scontata la rapportabilità a Dio, rendiamo impossibile, o nella migliore delle ipotesi non riscontrabile, l'intrinseca irreversibilità della scelta. Introducendo la relazione tra due entità mobili, cosa che può avvenire solo abbandonando l'idea dell'esistenza di Dio e la conseguente tendenza trascendentale di impronta pseudorazionalista, si arriva ad instaurare la misura definitiva della scelta: la libertà nel mondo e per il mondo.

Questa misura è il punto terminale d'un processo ragionativo e l'inizio della fase di costruttibilità. Per questa via della relazionabilità dei termini del problema "uomo nel mondo", si può arrivare ad una costruzione atea della vita, non più in contrapposizione costante e vigilata con la costruzione umanistico-teistica, ma indipendente avendo superato la fase iniziale della necessità della relazione trascendentale.

In questa nuova situazione tutto quello che prima appariva oscuro e oppresso sotto la pesante cappa del rapporto Dio-uomo, diventa chiaro e libero. I valori assumono un nuovo assetto, ridimensionandosi in modo da risultare confacenti con l'umana finitudine, la vita prende forma definitivamente umana, il futuro si riduce negli effettivi limiti di estraneità, dai quali soltanto una impostazione statistica delle leggi fisiche può ricavare una previsione utilizzabile.

Il pervenire a questa fase avanzata di superamento della crisi logica costituita dall'idealismo, dal razionalismo e dalla consorteria umano-teistica, non deve far pensare ad un accontentamento passivo, ad una certezza statica che rifiuti ogni azione modificatrice. Il fatto stesso di avere parlato, all'inizio di queste pagine di un "ateismo costruttivo", implica un continuo ricorso all'azione.

Un certezza non può essere statica, in quanto finirebbe per ridursi a semplice riflesso d'una situazione del passato che non può, in alcun modo, modificare il presente; per potersi proporre come misura della relazione uomo-mondo, la certezza deve essere dinamica, donde la ristrutturazione del significato tradizionale di certezza in termini di approssimabilità e di compromesso.

Una certezza è sempre dinamica perché costituisce il fondamento della capacità di agire sul mondo, di interpretarlo, di ridurlo alle leggi della conoscenza. Una certezza è sempre dinamica perché ci fornisce i mezzi della costruzione del nostro avvenire, fondandolo positivamente sulla negazione.

Eccoci pervenuti ad una formulazione che possiamo, almeno per ora, considerare di prima approssimazione: la costruzione atea del nostro rapporto col mondo deve avvenire nel clima scientificamente riscontrato della riprova reale, fondandoci sulla negazione e riproponendola come punto di appoggio per una interpretazione positivamente valida nel nostro compito di vita.

[Pubblicato su "Volontà" n. 6, 1968, pp. 358-360]

Educazione all'ateismo

I valori concreti del pensiero assumono una loro particolare forza quando vengono a contatto con le stranezze metafisiche, tanto spesso spacciate per prodotto genuino della riflessione umana. Questa forza è data dalla loro aderenza alla realtà, la sola formulazione di partenza che può rendere verificabile un discorso aumentandone, quindi, la sua funzionalità in seno alle correnti culturali che cercano di spiegare il perché dell'uomo e del suo esistere.

Naturalmente una spiegazione di questi grandi “perché”, restante in relazione immediata con la realtà, lontano dalle smaglianti fantasie del mito e della retorica idealista, fa una figura meschina, distogliendo l'attenzione di coloro che sono abituati alle sonore strombazzature di tanta apologetica del “fine superiore”. Ma la realtà non è forse meschina? Non è il nostro “grande” mondo soltanto una misera molecola nel veramente grande crogiolo dell'universo?

Bisogna intendersi bene su ciò che costituisce il “fine” dell'uomo, donde la necessità di una vera educazione al raggiungimento di questo fine.

Un essere che nasce in una esistenza parziale, che si identifica solo tramite una separazione, uno stacco, un salto, non può presumere – egoisticamente – l'appartenenza ad un “tutto”, allo stesso modo in cui non è lecito presumere l'esistenza del “tutto” da una sua semplice “parte”. Il gioco strano della materia, gli impulsi che ancora non possiamo definire come perfettamente scrutati delle sensazioni umane, hanno determinato una combinazione statistica, mettendo in moto innumerevoli possibilità per ottenere un evento concreto: la nascita di un uomo. Allo stesso modo, altre combinazioni statistiche, determinano il prodursi di eventi fisici, il nascere e l'estinguersi di mondi e di sistemi stellari. Il tutto senza scopo, senza significato definitivo, nel ritmo continuo del tempo, senza inizio e senza fine, eppure legato alla finitudine stessa della materia che infinitamente si espande ancora una volta senza scopo, senza tragitto fisso, senza motivo.

Da un lato, quindi, l'aspetto affascinante del mistero del nostro “perché”, dall'altro il bisogno di venirne a capo in forza del tradizionale impulso razionalistico dell'uomo. Il più delle volte è proprio questa necessità di chiarezza che finisce per rendere oscure le cose che, se pure difficili, non sono altro che fenomeni di ordine fisico, cioè riducibili ad espressioni comprensibili da un'intelligenza media.

Ma l'uomo ha bisogno di trovare quel famoso “perché” non contentandosi di semplici constatazioni. In questo bisogno risiede il pericolo del sempre risorgente idealismo,

ed è proprio alla dimostrazione dell'assurdità di questo bisogno che occorre educare la gioventù.

Il problema di una educazione atea è molto grave, presentando aspetti arrischiati che minacciano, sulla scia di una tradizione malamente intesa, di capovolgere la situazione rendendola insolubile. Non c'è dubbio che l'illusione religiosa, al pari di tutte le illusioni, sia fortemente attaccata alle debolezze umane. Un primo punto d'esame potrebbe essere quello di avvicinare l'illusione religiosa agli altri modelli di illusione: il nazionalismo, il determinismo, il vecchio ateismo, ecc. Il nazionalismo si va affievolendo, parlare adesso di unione di Stati di uguaglianza mondiale, di parità di razze, è sempre più comune, anche se non mancano coloro che continuano a tessere la trama dell'antica illusione con l'ordito delle nuove parole. Il determinismo è stato spazzato via dalla scienza, anche se in certe discipline, come ad esempio in economia, fa ancora sentire i suoi effetti. Il vecchio ateismo, con il suo corredo patetico e contrastante di fede rovesciata sta per tramontare davanti alla sempre crescente necessità della smitizzazione.

Tramontano le vecchie illusioni, nuove ne sorgono. La ricerca di una diversa realtà, di una realtà che possa presentare aspetti "migliori" di quelli che di solito la realtà ci presenta tutti i giorni, può ancora indirizzarsi per vie diverse: gli stupefacenti ne costituiscono un veicolo. È naturale che il significato di "rottura" di queste manifestazioni "marginali" non può intendersi come rottura esistenziale, si tratta infatti di un vero e proprio atteggiamento "inautentico" non riuscendo ad inserirsi nel rapporto di fondo che presiede ad ogni decisione veramente "autentica", cioè ad ogni decisione che impegna coscientemente il nostro essere. Perseguire una "realtà superiore" può anche ammettersi che venga fatto con la riflessione, poniamo, di un Tommaso o di un Agostino; si tratta sempre di un difetto di posizione ragionativa, ma siamo davanti ad una forte presa di coscienza del problema esistenziale; quello che invece non ha senso è la "fuga dal mondo" attuata tramite un mezzo estraneo alla riflessione, come appunto un atteggiamento anticonformista o un ricorso agli stupefacenti o un adagiarsi nelle spire di una mitografia qualsiasi. L'interpretazione della vita e del compito che ci aspetta, fornita da un idealista può sempre controbattersi, quella che riscontriamo in tanti giovani di oggi riducendosi in definitiva ad un rifiuto del "pensiero" come mezzo di riflessione, ci lascia senza parole.

Raccostando tutte queste illusioni ci si accorge della comune base di ingannevole metafisica: un'attuazione, non sempre riuscita, del rifiuto di mantenere i contatti con la "dura realtà". La religione distorce a fondo la limitatezza umana proiettandola su una misura infinita del tutto paradossale. Il nazionalismo ingrossa il normale valore di chiusura della razza e della tradizione per spingerlo verso un intollerante bisogno di proclamare la superiorità del proprio gruppo nei confronti del resto del mondo, superiorità che in definitiva si concretizza in una esclusione netta di ogni rapporto di fratellanza e di reciproco aiuto. Il determinismo scientifico programma il futuro della ricerca come uno schema prestabilito, proclamando l'indiscussa superiorità della scienza sui fenomeni da questa osservati e negando, nello stesso tempo, una diretta rilevanza delle perturbazioni che i procedimenti

d'indagine causano sui fenomeni stessi. L'ateismo "vecchia maniera" rinuncia all'esame della realtà per negare l'esistenza d'una duplicazione della realtà stessa, sulla debole base d'una credenza fideistica.

Un secondo punto della difficoltà di una educazione all'ateismo, è dato dalla necessità che questa introduzione ad una norma di vita morale, venga fatta in età molto giovane, quando non si sono ancora del tutto costituiti i tabù religiosi. Infatti l'intervento di una convinzione atea, avutosi in età matura, produce nel soggetto medio una violenta reazione di rottura diretta contro tutti quegli ostacoli che si sono interposti in precedenza sulla strada d'una interpretazione razionale del mondo. È ovvio che questa reazione presenta grandi svantaggi sia dottrinali che pratici. Nessun ragionamento che miri a passare sul corpo dell'avversario può essere considerato un valido argomento di aperta discussione. Non si deve distruggere ma convincere. Purtroppo la veemenza di molti atei, ancora non perfettamente liberati del loro antico patrimonio di tabù religiosi, è uno scarsissimo mezzo di convincimento.

Un'educazione atea deve fondarsi sulla "normale" osservazione della vita umana, senza isterismi e senza allusioni a personali convinzioni di fede. Se questo procedere può sembrare "debole" a qualcuno, sarò costretto a rammentare che l'educazione atea non deve e non può mirare ad ottenere un immediato consenso universale. I tiepidi e i paurosi, gli idealisti fumosi e i sadici travestiti, sono innumerevoli, gli uomini che amano usare il proprio cervello sono pochi e all'incremento di questi pochi, perché diventino molti, deve essere diretta l'azione educatrice dell'ateismo.

[Pubblicato su "Volontà" n. 3, 1968, pp. 137-139]

Antropologismo e teismo

Tra antropologismo e teismo corre qualcosa di più che una semplice alleanza in vista del raggiungimento di fini comuni.

Per giungere ad una maggiore chiarezza nell'affrontare il problema occorre tener presente che l'atteggiamento mentale tipico dell'antropologismo è una riduzione del rapporto io-mondo ed un rapporto di ordine più semplice ed eminentemente interpretativo: mondo-attraverso-io.

Questo volere vivere la realtà fenomenica in funzione di una realtà ben più vicina e tangibile – o comunque ben più affettuosamente cara – è tipico dell'uomo raziocinante, e in particolare è ancora più tipico del teista.

Antropomorfizzare la realtà fenomenica significa renderla familiare, addomesticabile, collocarla a portata di mano, dimensionarla in forma livellata priva di ogni scabrosità. Esempi classici si riscontrano nella religione di tutti i tempi.

I Greci antropomorfizzano il tuono, il fuoco dei vulcani, la folgore delle nubi, il vento e il sole, la luna e le piogge.

I Romani ripercorrono le orme dei loro predecessori collocando gli stessi personaggi antropomorfi in un limbo tutto particolare con una accentuazione nell'antropomorfizzazione delle passioni e dei sentimenti. Il cristianesimo, incentrando tutto lo scibile religioso nel dialogo uomo-Dio, finisce per antropomorfizzare lo stesso Dio, facendolo uomo e creando – non per la prima volta invero nella storia delle religioni – l'esempio più ampio e particolareggiato di questa tendenza umana all'antropomorfizzare.

Abbiamo detto spesso che l'ateismo positivista è un ateismo assai vicino al teismo e, in ogni manifestazione, impossibilitato a fare a meno del presupposto teistico. Questo dipende dal fatto evidentissimo – e ne diamo conto ora – che quel genere di ateismo è esso stesso un antropomorfismo. Infatti giunge a collocare l'uomo al centro di tutte le attenzioni, sostituendolo ad una divinità rivelatasi neghittosa e superflua, ma mantenendo intatte tutte le caratteristiche psichiche e fenomeniche che rendevano insopportabili quei difetti. L'uomo degli "enciclopedisti" è un Dio in forma scarnificata, rifiutante l'aspetto immeschinito della religione cristiana ma lo stesso legato all'assurdo del dogma e del mistero. Certo quelle idee e quei testi hanno tutt'ora una grande importanza ma solo come testimonianza di un rifiuto assoluto e sconvolgente, dettato in un'epoca di barbarie religiosa e di degradante chiusura mentale.

L'importanza del meccanismo del processo antropomorfo è tale che la versione cattolica della religione cristiana si è subito dedicata al suo sviluppo e al suo perfezionamento.

Infatti è proprio da quel meccanismo e dal processo del suo concretizzarsi in realtà teologica che trovano origine tutte le giustificazioni della irrealità e dell'assurdità. L'uomo medio avrebbe rifiutato con disgusto la favola di una discesa del suo Dio sulla terra, in qualsiasi forma questa discesa si fosse concretizzata. L'unica versione che poteva imprimersi bene sulla sua fantasia era quella di fare diventare quel Dio un semplice uomo, non un uomo particolare, un re o un grande pensatore, un condottiero o uno scopritore di nuove verità, ma un uomo rozzo e mite, un semplice pastore di pecore e figlio di poverissima gente.

È ancora sull'antropomorfismo che la religione cattolica basa la sua propaganda, attraverso le rappresentazioni di Dio in forma quasi sempre umana – infatti il ricorso all'identificazione di Dio con la luce è assai raro e poco felice per essere ricordato facilmente. Una forma religiosa più raffinata intellettualmente, come ad esempio la versione protestante della religione cristiana, rifiuta questa concessione ulteriore all'antropomorfismo, ma ne paga lo scotto con un grave ostacolo all'incremento del proselitismo, alla coesione all'interno della gerarchia e alla possibilità di accampare diritti come religione dei poveri e degli ignoranti.

Oggi si può dire che gran parte della cultura è antropomorfizzata.

Sarebbe ingenuo illudersi che la religione non abbia giocato ruolo alcuno in questo processo integrativo. Fin dalla più giovane età i fanciulli vengono iniziati al gioco incantevole dell'antropomorfismo. La letteratura per ragazzi è piena zeppa di simili fandonie che stornano la mente fertile e vivace del fanciullo dalla considerazione del vero e del certo. La poesia ha il suo corredo di colpe, alcune gravi altre meno gravi, in un processo inverso che dal classicismo si avvia al romanticismo, dal simbolismo all'ermetismo. Tutta la cultura partecipa, pietra su pietra, a costruire questa immane cattedrale al Dio-uomo: una cattedrale di bugie e di mistificazioni, di vergognosi gonfiamenti e di plateali trucchi.

Il nuovo ateismo deve poter lottare con chiarezza contro queste correnti teistiche – che l'antropomorfismo non è altro che l'anticamera ed il presupposto di ogni teismo conseguente con se stesso –, deve poter giungere alla realtà senza ripercorrere la strada delle strutture, delle miserande ingenuità dei dogmi, dell'orribile fiacchezza intellettuale dei misteri. Il nuovo ateismo deve essere, prima di ogni cosa, consapevolezza del proprio compito di indagine, di lotta, di conquista della verità. Combattendo l'antropomorfismo il nuovo ateismo combatte in uno il vecchio ateismo positivista e il sempre risorgente teismo.

Concludendo il nostro breve esame del rapporto antropomorfismo-teismo non ci resta altro da dire che alcune proposizioni programmatiche. La condanna del binomio è cosa del tutto scontata. Quello che importa veramente, adesso, è pensare all'attività del nuovo ateismo, attività produttiva e libera dalla vana e inutile lotta contro il teismo nello stesso campo – assurdo ed ingannevole – dei misteri, delle questioni di fede. Questa attività deve giungere alla individuazione di un particolare tipo di rifiuto: il potere dall'alto deve essere distrutto, sia quando assume la veste concreta della realtà politica, sia quando assume la veste astratta della pseudo-realtà religiosa, e ciò in quanto quest'ultima metamorfosi serve da anticamera e da presupposto alla prima.

Il nuovo ateismo potrà intendersi, quindi, come la semplice riflessione dell'uomo intorno ai problemi che lo rapportano agli altri uomini in una libera relazione priva di teleologismi fantasiosi e superbi.

[Pubblicato su "Volontà" n. 4, 1969, pp. 293-294]

Le due strade di lotta alla religione

Porsi il problema della religione significa risolverlo necessariamente in senso negativo.

Questa affermazione, così apparentemente categorica, non deve far pensare ad una presa di posizione “a priori” capace di causare quella caratteristica ottusità critica che, in genere, accompagna tutti i preconcetti. Si tratta di una ipotesi di lavoro che formuliamo in antefatto per facilitare il lettore. Di seguito svolgiamo l’indagine relativa.

Ci sono due strade che conducono ambedue al rifiuto della struttura e dell’ideologia religiosa: la prima è quella che definiremmo classica (o illuminista), la seconda è quella che definiremmo con il termine assai equivoco di marxista o con quello meglio utilizzabile di “rivoluzionario-proletaria”. Non vale ravvicinare strettamente la prima concezione antireligiosa all’ideologia borghese, come è stato fatto dalla scuola marxista, in quanto non sempre questo ravvicinamento si mantiene prendendo a volte il significato più evidente di una semplice mancanza o trascuratezza del problema sociale nel suo inserirsi nel problema religioso.

Il mondo classico intraprese una lotta accanita contro la religione vedendo in essa un mezzo potente di raffrenamento dello sforzo condotto dallo spirito umano di progredire sulla strada della ricerca filosofica e scientifica. Le intenzioni degli antichi atei erano chiarissime e giustificabilissime. Il fatto che non ebbero modo di vedere l’altro lato del problema: l’alleanza della religione con il potere politico allo scopo di opprimere le classi più povere, resta un curioso avvenimento storico e metodologico, da studiarci in apposita sede, ma non intacca affatto la validità di quella ricerca. Sarebbe come voler rimproverare ad Euclide di non essersi accorto della possibilità multipla delle geometrie, o Newton di non avere condotto avanti la sua ricerca oltre l’aspetto esteriore di una legge puramente deterministica.

Su questo modello si confermò la critica alla religione degli illuministi e, attualmente, si conferma la critica degli empiristi e dei neopositivisti. In quest’ultimo caso il fondamento è ancora più strettamente metodologico negandosi alla religione ogni validità di apporto conoscitivo e quindi ogni validità di esistenza nel mondo dell’accertabilità scientifica. Problemi come questi non possono accantonarsi perché unilaterali ma debbono essere tenuti presenti per completare il quadro di un rifiuto.

L’avvicinamento del problema religioso a quello politico si ha già in alcuni scrittori di diritto del periodo illuminista, specie in Germania e nella Confederazione svizzera. Buona parte di queste testimonianze è stata raccolta, in senso negativo, da Carl von Haller ne *La Restaurazione della scienza politica*. Comunque non c’è dubbio che è con l’avvento

delle dottrine socialiste che il problema viene colto nella sua forma essenziale e definitiva. L'anarchico e il marxista, in particolare, colgono l'immensa forza dell'alleanza religione-potere politico e ne documentano con energia gli estremismi aberranti. In particolare è l'anarchismo che con grande costanza combatte la religione in uno col potere politico.

La versione marxista invece non coglie in pieno l'assolutezza del rapporto di contrasto e lo riconduce al momento classista, presentando, specie in Lenin, giuste osservazioni, ma mostrando una strana tolleranza per le strutture concrete della religione.

Comunque, al di là della prospettiva storica, a noi, in questa sede, preme chiarire una realtà. Le due strade di lotta contro la religione utilizzano percorsi diversi, i seguaci delle due correnti impiegano armi differenti; ma il risultato è sempre quello di dichiarare scaduto il discorso religioso, denunciare le mistificazioni che nasconde, reperire tutti i dati positivi del discorso ateo, costruire un futuro sgombro da qualsiasi sovrastruttura metafisica e fideistica.

Oltre questa comunanza di intenti tra le due strade, così apparentemente lontane, esiste una grande comunanza metodologica. Ambedue fanno leva sulla constatazione empirica, ambedue rifiutano il discorso propagandistico tipico della metafisica religiosa, ambedue dichiarano la non verità di ogni ricorso alla "fede", al "mistero", alla "rivelazione".

D'altro canto, e qui trova piena giustificazione il nostro punto di partenza, quando intraprendiamo un'indagine, su di un qualsiasi fenomeno non possiamo portarci dietro il nostro bagaglio metafisico. Sarebbe come se intendessimo esaminare il fenomeno dei tuoni e dei fulmini pensando ancora all'attività insonne di un Giove saettatore. Abbandonando quel bagaglio, immancabilmente otteniamo un risultato conclusivo che si dispone contro la religione. Infatti ogni affermazione dimostrativa di quest'ultima è resa possibile solo dalla permanenza di quelle cognizioni metafisiche che abbiamo detto, per assunto, necessariamente da eliminare. Da ciò si conclude che, indipendentemente dalla strada illuminista o rivoluzionario-proletaria, che si vuole intraprendere, indipendentemente dalla posizione borghese o marxista, il risultato deve essere quello di un rifiuto della religione.

Solo in un caso il nostro assunto di partenza non potrebbe mantenersi: quando il ricercatore munito del suo bagaglio metafisico, volontariamente o involontariamente non si sia accorto di potersene sbarazzare con facilità. Purtroppo questi casi non appartengono alla ricerca ma solo alla irragionevolezza umana.

Ateismo metodologico e ateismo umanistico

La violenta condanna lanciata contro la scienza da parte della religione non è più di moda. Oggi la religione ha compreso che la battaglia non avrebbe mai potuto dare risultati positivi, ed ha preferito ripiegare su posizioni meno scoperte e più sicure.

L'ateismo metodologico viene concesso alla scienza, anzi viene non solo giustificato ma perfino lodato. Un ateismo scientifico è necessario alla possibilità di sviluppo della scienza che verrebbe ostacolata da problemi assai difficilmente solubili sul piano della riprova sperimentale, come quello di Dio.

Si tratta in definitiva della stessa interpretazione limitativa che Tommaso dette dell'ingerenza della verità dogmatica di fede. Nelle scienze della natura questa ingerenza doveva essere limitatissima. Oggi viene ridotta a zero.

Il campo della ricerca di Dio viene dalla religione assegnato alla fede, in primo piano, intesa nel senso di ricerca vera e propria.

Ovviamente questa assegnazione è assurda. Innanzi tutto bisogna ricordare come la scienza abbia formulato la teorica sperimentale dell'ateismo scientifico non su consiglio della religione, ma su propria iniziativa, tra condanne ed esecuzioni. Tutto ciò non si deve dimenticare se non si vuole fare torto alla canizie di Galilei, costretta a chinarsi ingiustamente davanti al sacro collegio inquisitoriale. Ricordare tutto ciò non significa tuffarsi in un passato ormai dimenticato da tutti, per ricavarne materiale di denigrazione da utilizzare contro la religione, significa accumulare documenti e fare tesoro dell'esperienza passata per evitare di ricadere negli stessi errori nel presente.

Comunque, sotto qualsiasi veste questa documentazione della storia della scienza si voglia considerare, resta il fatto che non possiamo prendere per buona l'affermazione che oggi fa la religione di ammettere un ateismo scientifico, come se volesse tenerlo a battesimo e consacrarlo con la sua autorizzazione. L'ateismo scientifico è sempre esistito, oggi si assiste invece più che al riconoscimento da parte della religione, al rifiuto, alla resa di quest'ultima di fronte alla grave sconfitta subita.

A prescindere da questo problema di priorità che in altra sede abbiamo svolto più esaurientemente, quello che più interessa è il campo strettamente assegnato dalla stessa riflessione religiosa alla ricerca di Dio.

I settori sono due: la fede e la filosofia. Ovviamente la conoscibilità raggiungibile con la fede è faccenda che non può sottoporsi ad una valutazione razionale. Che cosa sia vera-

mente questo moto dell'animo che porta uomini indubbiamente raziocinanti ad ammettere l'esistenza di qualche cosa che non è possibile determinare, è e resterà un problema. Non che la realtà sia sempre qualche cosa di determinabile, anzi in moltissimi casi la struttura della relazione da cui procede la "comunicazione" definita realtà non è quasi mai determinabile con i processi normali di misurazione statistica, con valutazioni preventive o di andamento, con tendenze probabili, ecc. Ciò non toglie però che il problema di Dio non possa nemmeno essere sottoposto a questo genere di determinabilità.

Non si tratta quindi di un problema che può essere trattato "razionalmente". Infatti, risponderebbe il nostro interlocutore "credente", abbiamo detto che non si tratta di un problema scientifico. Ma, controbatteremmo noi: chi ha parlato di problema scientifico? Un problema con le caratteristiche limitative di cui abbiamo detto non è che non può essere trattato dal punto di vista scientifico, non può essere trattato dal punto di vista razionale. Ora l'analisi razionale di un problema è quello che avviene adoperando i processi logici tipici della scienza, oppure i processi logici tipici della filosofia. Infatti tra questi due tipi di processi logici non esiste alcuna differenza, vista e comprovata l'unità fondamentale della scienza della logica.

Il fatto è un altro. Il nostro interlocutore "credente" è sostanzialmente in male fede. Infatti egli sa benissimo che non intendeva riferirsi, quando parlava di filosofia, al significato che oggi la ricerca filosofica dà al compito che la occupa, ma intendeva tener presente la ricerca metafisica. Infatti, se si tiene presente questa distinzione, il ragionamento risulta ammissibile. Dio è conoscibile attraverso la metafisica e attraverso la fede.

Ma la ricerca metafisica non è una ricerca razionale. Quindi bisogna essere onesti e chiarire al lettore che non è vero che il problema di Dio possa risolversi con processi ragionativi diversi dal presupposto fideistico. Il ricorso alla filosofia è solo un vano gioco di parole che cade nella polvere non appena si precisa, e la cosa è quanto mai facile, che quella filosofia cui fa cenno il "credente" è la metafisica, la vecchia gloria dei pensatori del passato, ridiscesa ancora una volta in campo, stanca e con le armi polverose, per combattere, con scudo e scimitarra, contro le moderne armi attrezzate dalla ricerca filosofica che si condensa nella epistemologia e nella logica.

Tutto ciò ha del patetico, se non nascondesse il sotterfugio e l'inganno. Le armi del "credente" sono ancora e soltanto la fede. Oltre questa chiusura mentale nel campo della ricerca della verità, è solo l'ateismo che regge le fila del pensiero umano, indirizzandole verso una correttezza di premesse e una esatta diagnosi di risultati.

Il contrasto tra ateismo metodologico e ateismo in generale è quindi solo apparente. In realtà la dottrina atea è un tutto unitario che solo i tentativi puerili della religione cercano di disgregare. La divisione è impensabile in quanto tutto il settore scientifico non è altro che la continuità del settore sociale e umanistico, un'appendice di maggiore penetrazione nella realtà. Se differenza esiste si tratta di differenza metodologica e non di struttura intrinseca dei due settori. Non c'è ragione quindi che l'ateismo, non solo ammesso ma applaudito nel settore scientifico, venga scacciato e condannato nel settore delle scienze dell'uomo.

Siamo davanti ad una delle solite “chiusure mentali” tipiche della religione, ed è giusto che il lettore ne prenda coscienza.

L'ateismo non è una fede

L'ateismo non è una fede. Questa affermazione apparentemente tanto chiara e incontrovertibile, sembra sia frequentemente smarrita da tutti coloro che si reputano atei e, come tali, combattono la loro battaglia contro la religione.

Nel disordine di questa battaglia, nella strana congerie degli attacchi condotti quasi sempre con grande decisione ma, spesso, con altrettanto grande ignoranza della realtà dei termini della contrapposizione, nei moti dell'animo che questa battaglia condizionano, negli stessi scatti d'ira e di violenza repressa; non è difficile intravedere i residui di un teismo nascosto ma non del tutto spento.

Perché tutto questo? Perché tanto accalorarsi e tanto ricorrere ad una retorica stantia ed ammuffita, per discutere un problema da per stesso del tutto pacifico e scontato? È tempo ormai di accorgersi che la dottrina ateista non necessita di alcuna apologetica. Se questa corrente poligrafica è esistita in passato un motivo c'era, ed era un motivo del tutto contingente, di battaglia giornaliera contro la repressione incallita degli istituti polizieschi costituiti dalla religione militante. Oggi questa apologetica non ha più senso. La dottrina ateista ha tutte le carte in regola per disporsi come dottrina dell'interpretazione del mondo, quindi come dottrina filosofica, senza che si debba per forza presupporre la polemica contro il teismo. Il fondamento scientifico dell'ateismo, le testimonianze che provengono dalle varie direzioni della ricerca scientifica, il lavoro di coordinazione condotto dalla sociologia, la resa incondizionata della metafisica (alleata sotterranea della teologia), sono tutte realtà culturali che concorrono a rendere possibile questa posizione "sicura" della dottrina atea. E quando una dottrina si sente sicura di sé, quando non deve più temere l'attacco sul piano pratico, condotto su differenti settori della personalità, giungente anche all'estremo punto di privare della stessa libertà personale o della vita lo studioso che controbatte; quando tutto ciò diventa argomento di storia degli orrori, è giunto allora il momento di riedificare con tutta calma il nerbo della dottrina, eliminando gli errori del passato, staccando la polemica che prima o poi finisce per nuocere alla nitidezza delle conseguenze logiche, lavorando in una parola per il futuro e non per l'angusto presente.

Ecco perché l'ateismo non è una fede. Semplicemente perché può diventare, e sotto certi aspetti lo è già, una dottrina scientifica.

Le conseguenze teoriche di questa premessa non sono facilmente immaginabili. Spesso studiosi di indiscussa convinzione ateista si lasciano prendere da un senso di sconforto nei confronti della pubblicità atea e, malgrado le loro intime convinzioni, preferiscono dare per scontato una specie di ateismo interiore manifestando all'esterno una tolleranza verso

il fenomeno fideistico tipico della religione, con un atteggiamento che ha preso il nome di agnosticismo.

Sul male che questo atteggiamento ha fatto alla lotta per la verità, contro gli oscurantismi introdotti nei vari settori dello scibile umano dall'attività religiosa, si potrebbe scrivere un volume a parte. In effetti non è possibile giungere ad un vero e proprio agnosticismo "onesto", ma quando meno se lo aspetta lo studioso è chiamato ad un compromesso con la propria coscienza e col proprio impegno di ricerca della verità.

Il condizionamento fideistico è presente in ogni campo della ricerca scientifica, con l'ausilio dell'agnosticismo esso riesce a mimetizzarsi così bene da non riuscire facile individuarlo a prima vista.

Se gli scienziati e gli uomini di cultura fossero sostenuti veramente da una dottrina ateista puramente scientifica, se non si trovassero sempre di fronte ad una pubblicistica polemica e vuota di contenuto, in breve tempo tutti prenderebbero posizione nei confronti di questa presunta "dottrina" agnostica e ammetterebbero con chiarezza il loro debito verso la posizione ateista. Da quel momento il cammino per gli atei sarebbe molto più facile. I contributi di ricerca e di chiarificazione pioverebbero da ogni dove, da tutti i lati della scienza ufficiale, gli studiosi farebbero a gara per fornire nuovi chiarimenti e nuove teorie alla tesi centrale dell'ateismo: *Dio non esiste*.

In definitiva, quello che oggi è il rifugio di una pubblicistica abnorme, difettosa di prospettive e di competenze, costretta a nascondersi in giornali diretti a ristrette cerchie di aderenti, miope nel volere restare attaccata alla tradizionale polemica contro il teismo; diverrebbe una sostanziosa branca della scienza dell'uomo.

È ovvio che la lotta condotta da tempo contro le istituzioni religiose, lotta pubblicistica alla quale hanno partecipato anche gli atei – ed era ovvio che fosse così – non finirebbe completamente. Lo sviluppo della dottrina ateista non implica necessariamente lo scioglimento della struttura religiosa. Ma questa polemica non dovrebbe più imperniarsi sul problema dell'esistenza di Dio, problema essenzialmente filosofico e scientifico, ma dovrebbe interessarsi, invece, dell'aspetto sociale e delle conseguenze che sul piano sociologico causano le azioni delle istituzioni religiose nel mondo.

In questo modo avremmo una sostanziale divisione del lavoro. Smessa la veste a volte antipatica dei pedanti censori, gli atei potrebbero interessarsi dello sviluppo della dottrina ateista, raccogliendo i contributi degli studiosi di ogni settore, interessati al problema scientifico ma facilmente frastornati dall'agone polemico e dall'implicanza sociale ed umana. Viceversa sul piano sociologico i contributi degli atei potranno continuare un indirizzo polemico, combattendo contro l'istituzione religiosa.

Il beneficio generale che tutta la ricerca, considerando l'altra faccia del problema, riceverebbe da una simile presa di posizione da parte degli studiosi che oggi si definiscono agnostici, non è calcolabile in sede preventiva. Oggi gli strumenti sociologici di misurazione, per individuare il grado di dissacrazione in corso nella ricerca scientifica non ci danno dati molto attendibili, comunque possiamo dire, sia pure con grande approssimazione, che

il processo è in avanzata fase di attuazione. La fede in un Dio, supremo regolatore della natura, determinato in quelle precise caratteristiche antropomorfe che sono patrimonio delle religioni come il cristianesimo, oppure essenzialmente spiritualizzato, come avviene in altre religioni ulteriori, è ormai una faccenda del passato. Solo l'uomo della strada, che tra le altre cose si pone il problema solo di passata e non lo approfondisce perché non lo può, frastornato com'è da tutti gli accadimenti della civiltà moderna, resta in un certo senso remotamente legato a questa credenza. Ma quanto di sostanzialmente fondato esista in essa non è facile misurare con gli strumenti della sociologia.

Un clima di disfacimento quindi, disfacimento di valori e pertanto un clima decisamente rivoluzionario. Ma questa rivoluzione deve essere diretta verso un concetto di "realtà senza Dio" e non verso un nuovo concetto di Dio. Questa profonda differenziazione tra le precedenti rivoluzioni culturali e la presente deve essere sempre tenuta viva e curata. Gli atei hanno una grande responsabilità nei confronti del futuro assetto della ricerca della verità. E questa responsabilità non può sacrificarsi al dubbio bisogno di una polemica vuota di significato e fuori del tempo.

Rifiuto, spiegazione e assenza di Dio: tre momenti della ricerca ateista

Sono tornato spesso, in questi ultimi tempi, su chiarificazioni e dettagli delle mie ricerche sul fenomeno contemporaneo dell'ateismo. Il più delle volte questi ritorni sono stati causati da stimoli e dubbi avanzati dai miei collaboratori e amici, impegnati con me in uno sforzo di riflessione e di comprensione.

Tra i diversi problemi che ruotano attorno alla posizione ateista dell'uomo contemporaneo, di non trascurabile entità è il problema dell'azione atea, della penetrazione in un ambiente sostanzialmente lontano dalla religione, ma lo stesso immaturo per una presa di coscienza obiettivamente valida dell'ateismo.

Non mi stancherò mai di ripetere che la posizione ateista non comprende in nessun modo l'attacco violento contro la persona del credente. L'ateismo non può mai scendere sullo stesso livello della fede cieca, ma deve mantenersi in uno stato di imparziale valutabilità delle singole realtà fenomeniche, e queste indicano chiaramente l'assenza di Dio. Se qualche volta il contrasto ha fatto travalicare la posizione ateista al livello del combattimento e della polemica acre e senza mezzi termini, il motivo è da ricercarsi nelle singole personalità degli autori piuttosto che su una necessità di fondo di tutta la posizione ateista.

In altri termini, l'ateismo non deve essere un "rifiuto di Dio", infatti un "rifiuto" è sempre un'affermazione feroce dell'intenzione di non accettare qualche cosa. Un rifiuto è sempre qualche cosa di spiacevole: per chi lo pone in atto, che si vede costretto a privarsi di qualche cosa in cui in definitiva crede: e per chi in buona fede offre questo qualche cosa magari credendo di fare una cortesia o un'opera meritoria, ed invece per tutta risposta vedendosi contraccambiato con un rifiuto. Questo il motivo perché i rapporti tra il mondo religioso e le ristrette élite degli atei del passato, non sono mai stati posti su di un piano discorsivo, ma sono sempre passati su quello della battaglia ideologica, quando non su quello della repressione poliziesca ed armata.

Ma l'ateo non può "rifiutare Dio". La sua negazione sarebbe allora una negazione parziale, cioè la negazione di un particolare impiego di qualche cosa che, in definitiva, viene riconosciuta come agente nel mondo dei fenomeni. L'ateo deve limitarsi ad affermare "l'assenza di Dio". Dio è assente dai nostri cuori, Dio è assente dalla vita di tutti i giorni, Dio è assente dalla ricerca filosofica e scientifica, Dio è assente nell'uomo, nel dolore come nella gioia, nelle realizzazioni come nelle speranze.

E allora? Perché tutte queste costruzioni storiche su Dio? Perché l'uomo si è attardato in questo modo tedioso nel tentativo di cercare Dio? Perché la stessa attività speculativa ateista ha ritenuto necessario tornare con la discussione sul problema dell'esistenza di Dio?

Le risposte potrebbero essere moltissime, tra cui interessante mi pare quella fornita dalla scienza contemporanea: la struttura raziocinante dell'uomo si è adeguata, nel corso dei millenni, ad un processo ragionato che ha posto il presupposto della coerenza sulla determinabilità di un rapporto tra un evento precedente, definito causa, ed un evento susseguente, definito effetto. L'origine di questo modo di adeguarsi intellettualmente a processi ragionativi del tutto in contrasto con la realtà fenomenica, non è ben chiara nemmeno oggi, comunque la scienza ci pare sufficientemente certa di questo fatto: la realtà dei fenomeni non è affatto retta su questo principio di causa ed effetto. Si tratta di una nostra illusione, determinata dagli avvenimenti macrocosmici che, per la loro ampia percentuale di scarto nella propria misurabilità possono, ad un osservatore superficiale o poco attrezzato, dare l'impressione di essere retti da questo principio. Ponendo mente a come l'uomo primitivo fosse superficiale e, per necessità di cose, poco attrezzato, si comprenderà con quale facilità si lasciasse affascinare dal concetto di causa ed effetto. La nascita del processo logico che dette origine alle religioni non può ricercarsi molto lontano da questo principale fenomeno psichico e intellettuale. Successivamente è stato compito degli stregoni, degli sciamani, dei sacerdoti, tutelare questa particolare mentalità, rinvigorirla con la paura dei castighi, aizzarla contro il rovescio negativo delle specifiche credenze in una determinata linearità del predetto rapporto di causa ed effetto. Da ciò la più facile tutela della tradizione e delle usanze, tutela alla quale i vecchi, in collaborazione con i sacerdoti, e quindi con tutta la classe dirigenziale, dettero il loro contributo di oscurantismo e di chiusura mentale.

Il resto è tutto da includersi nella storia "della spiegazione". Infatti nell'atto stesso in cui l'uomo impiega il proprio intelletto per riflettere sui problemi inerenti all'esistenza di Dio, non fa altro che cercare una spiegazione, non un sostegno a Dio o una prova vera e propria della sua esistenza. Quest'ultima viene data per scontata, sempre in forza di quel principio di causa ed effetto che sembra reggere la realtà. Dio in questo mondo, essendo il tutto inaccessibile e inconoscibile, determinabile solo nella misura e nei modi in cui egli stesso intende essere determinato, diventa il punto che può essere solo oggetto di spiegazione in quanto ogni altro tentativo diventerebbe empiricamente assurdo; come se Dio avesse bisogno, per la sua stessa esistenza, di una maggiore o minore chiarezza nel processo dimostrativo dell'uomo diretto a conoscerlo.

Quindi la presenza di Dio nella storia dell'uomo è solo la sequenza degli sforzi di quest'ultimo per dare "spiegazione" al primo. È ovvio che queste spiegazioni, come ogni altra spiegazione, da quella che procede dalla sensazione alla spiegazione scientifica vera e propria, va avanti per mezzo di approssimazioni successive. Questo stesso processo di avvicinamento alla realtà è stato impiegato nella "spiegazione" di Dio che l'uomo ha cercato sempre di raggiungere. Ma non poteva essere facilmente accettato dai detentori del potere un simile modo di condurre le indagini. Infatti un'approssimazione successiva parte dal

presupposto che da una conoscenza più scarsa si possa passare ad una conoscenza più ampia e dettagliata. Ciò implicherebbe un rovesciamento del processo di salvaguardia delle tradizioni e delle usanze, un rifiuto da parte dei vecchi e dei sacerdoti della propria scienza, un ammettere che in loro risiede l'errore e che la verità si può rinvenire solo guardando avanti e non immergendosi nel passato. Ecco il motivo della lotta tra il vecchio mondo, tutelato dai custodi del tempio, e il nuovo mondo dei ricercatori. Ed ecco anche la logica spiegazione del perenne albergare del problema di Dio nel mondo.

La religione ha tutto l'interesse a capovolgere questo dato di fatto. La lunga e dibattuta questione di Dio diventa la prova più evidente della centralità del problema di Dio. Ora questo non è vero. Problemi ben più importanti esistono da un punto di vista oggettivo. Però il problema di Dio diventa importante, non da un punto di vista obiettivo, ma per le implicanze che necessariamente ha sul problema dell'uomo e sul problema politico in particolare.

Non dobbiamo dimenticare che la religione non è una vuota credenza ma è un insieme di regole mantenute e rette da una specifica casta: quella sacerdotale. Interesse di questa casta è che il problema di Dio trovi sempre una determinata soluzione positiva e che ogni attacco negativo venga immediatamente inglobato nell'accusa fortemente significativa di "empietà". D'altro canto questa posizione è facilmente spiegabile. La casta sacerdotale è una casta che si ricollega immediatamente, per interessi e per estrazione, alla classe dominante di uno Stato. Donde la tradizionale e logica collaborazione tra Stato e Chiesa per sopraffare e sfruttare le classi dominate.

Purtroppo continuando in questo senso non diremmo nulla di nuovo. Si tratta di cose arcinote e che non stupiscono nessuno. In effetti un'organizzazione sociale non può mettere in atto provvedimenti che concorrono alla limitazione o alla distruzione di se stessa. Si verificherebbe un vero e proprio "contrasto biologico" in seno all'organizzazione. Qui siamo davanti ad una legge sociologica che non presenta eccezioni.

È ovvio, pertanto, che non possiamo attenderci cedimenti o dubbi da parte della casta sacerdotale, salvo quei casi marginali – a livello più o meno profondo – di movimenti di rottura che la casta stessa provvede a controllare severamente anche ricorrendo all'ausilio della repressione violenta tipica delle strutture penali dello Stato.

Qual è allora il compito dell'ateo? Semplice, lavorare per una società più libera, per un uomo più libero, per un avvenire migliore, per una prospettiva sgombra dai falsi pietismi del dirigenziale ceto sacerdotale. Questa lotta però deve essere condotta sul piano scientifico e divulgativo. Ogni altro attacco finirebbe per scadere in breve sul piano di una polemica vuota e disadorna, lasciando il fianco scoperto agli strali della critica religiosa, sempre pronta ad approfittare di tutte le debolezze.

Ateismo e teismo

È storia vecchia che ateismo e teismo non siano altro che le due facce d'una stessa medaglia.

In effetti non si può negare che considerandoli come si è fatto finora l'uno presupponga l'altro e viceversa, come per l'appunto chi osserva la faccia di una medaglia non fa fatica ad essere certo che dall'altra parte esiste un'altra faccia di uguale circonferenza.

Ma l'analogia, molto superficiale se si riflette un poco, non regge. Almeno non regge oggi, dopo la caduta del sogno deterministico della scienza e delle leggi che regolavano quel mondo fantastico e senza sorprese.

Oggi il determinismo non può più svolgere la sua azione di duplice fondamento, essendo venute meno le premesse di prevedibilità che, a loro volta, la giustificavano.

In passato ateismo e teismo giacevano insieme nel medesimo presupposto: la certezza di qualche cosa, certezza ricavabile dall'esperienza, nel primo caso, e dall'esperienza sostenuta dalla fede nel secondo.

In altri termini era sempre la tronfia superbia dell'uomo a giustificare i due opposti, quella stessa superbia che lo portava ad affermare, con Laplace, l'assoluta prevedibilità del meccanismo universale dati alcuni presupposti.

Oggi la scienza ha finito per negare il determinismo, sostituendo una dottrina probabilistica sostanzialmente riducibile al concetto d'indeterminazione. Da canto suo la filosofia ha rinnegato la metafisica accingendosi a lavorare sul piano stesso dell'attività scientifica: la "dura realtà".

Capovolgendosi così la situazione si vide che i tanto decantati nemici della religione, i filosofi materialisti, erano stati tra i più solleciti collaboratori alla costituzione del castello teistico, visto che avevano fatto di tutto per rinsaldare gli ormai pericolanti piloni metafisici di quest'ultimo.

La certezza è l'arroganza che il teismo ha avuto dalla dottrina determinista della scienza, (dottrina in se stessa sorretta da un illogico materialismo) non sono nemmeno lontanamente paragonabili alla pur importante forza che, in passato, aveva saputo ricavare dal tomismo. Infatti, mentre quest'ultimo riteneva valide le implicanze scientifiche di Aristotele, il primo aveva aggiornato il presupposto, basandosi addirittura sul meraviglioso meccanismo costruito da Newton. La differenza è pertanto palese.

Adesso, caduto il determinismo e svegliatasi la filosofia dal lungo sogno metafisico, il teismo non riceverà più alcun apprezzabile contributo. In questo modo si potrà parlare di una separazione tra ateismo e teismo.

Quello che una volta portava alla negazione dell'esistenza di Dio attraverso la via della piena conoscibilità del reale, portava, nello stesso tempo, all'affermazione dell'esistenza di Dio, come ultima riduzione possibile dello stesso reale. Infatti trovandosi il processo lanciato all'infinito, non si aveva difficoltà alcuna ad ammettere che realtà e Dio, ad un certo punto del sistema di equazioni universale, si dessero la mano.

Ora, alla luce dei tempi nuovi, che cosa può intendersi oggi per ateismo? Certamente non l'assenza del teismo. Il gioco etimologico non regge più. L'ateismo indica una posizione di pensiero indipendente dalla posizione di pensiero del teismo. Siamo stati fin troppo tempo legati alla facile tautologia che vuole l'azione negatoria dell'ateo ridotta alla stregua di un tipo particolare di affermazione. Negando si nega, non si può affermare. Teniamo presente che questi solerti professori di filosofia, che oggi ci servono in un piatto ben condito di astruserie questa tautologia, sono gli stessi che una volta restavano estasiati davanti all'argomentazione ontologica di Anselmo.

L'ateismo è una posizione di pensiero che non prende nemmeno in considerazione l'esistenza di Dio, non scende in precisazioni metafisiche, non controbatte i punti del discorso ateistico nella disperata speranza di trovarvi l'annosa soluzione, non corre il rischio di ferrirsi con le stesse armi costruite per distruggere il teismo, non intraprende, insomma, un dialogo col teismo. L'ateismo è una posizione di pensiero lontana dal teismo, non per il presupposto che lo combatte sul piano di un'affermazione o negazione dell'esistenza di Dio, ma perché non indulge a studiare i mezzi più idonei a dimostrarne l'inesistenza.

Il primo compito dell'ateismo, a mio avviso, è anzitutto quello di riconoscere che Dio esiste nel mondo ed esercita la sua forza negativa e disperditrice. Ma non è il Dio spirituale, l'Essere Supremo, il Massimo a pensarsi, il detentore di tutti gli attributi, piuttosto un Dio diverso, non per questo meno potente: un Dio fatto dall'uomo a sua immagine e somiglianza.

L'ateismo deve studiare i modi di questa creazione, le forme in cui si concretizza, le scienze che distorce e condiziona. L'ateismo deve distruggere questo vezzo dell'uomo di crearsi il Dio che più gli aggrada, deve ridimensionare tutte le attività intellettive: dalla religione, alla scienza, alla filosofia, tutto deve essere messo in chiaro dall'indagine atea.

In questo modo la religione si riduce ad un insieme di formule e ad un livello cerimoniale, vuotaggini istituzionali indegne di una mente razziocinante. La scienza abbandona i sogni di grandezza, toglie dai suoi altari il Dio del determinismo, si accinge a parlare il linguaggio più modesto ma, nello stesso tempo, più produttore della probabilità. La filosofia abbatte il Dio della metafisica e si riduce al suo essenziale nocciolo gnoseologico, accingendosi a quella attività epistemologica che oggi appare come la più indicata e necessaria.

Per questa strada l'ateismo non si impanca più a discutere di assurdità, in contraddittorio col teismo, non alimenta quella grossa fucina d'ignoranza e superstizione che è costituita dall'insieme delle discussioni sulla "realtà di Dio" e sulle prove che su di essa è possibile reperire. Per questa strada l'ateismo lavora alla definitiva libertà dell'uomo.

[Pubblicato su "Volontà", n. 9-10, 1968, pp. 557-558]

La creazione di Dio

Il momento iniziale di rottura col mondo naturale, quei decenni fruttuosi di ricerca e di meditazione, che si possono collocare nel XVII secolo e che videro la nascita delle nuove idee epistemologiche, segnano la liberazione dell'uomo dall'incubo dell'ignoto naturale.

A questa liberazione l'uomo aveva, in effetti, lavorato da sempre, sia con gli strumenti che la scienza dell'epoca metteva a disposizione, sia con la riflessione pura e semplice, cioè con le costruzioni metafisiche.

Dentro certi limiti, quindi, la creazione di Dio, da parte dell'uomo, può ascriversi allo stesso processo di liberazione dalla natura e, almeno sotto determinati aspetti, allo stesso processo di interpretazione. Da ciò trova spiegazione il curioso miscuglio di scientificità e di superstizione che albergano sotto lo stesso tetto teologico.

Un complesso di fenomeni naturali che soltanto in parte trovano spiegazione plausibile, ha sempre gravato sull'uomo, costringendolo a destreggiarsi inizialmente allo scopo di salvare la propria vita, poi, sempre di più, allo scopo puramente scientifico di conoscerne il meccanismo. Anche oggi, nell'epoca che ci farà assistere alla definitiva conquista dello spazio, i fenomeni naturali non sono del tutto noti.

Oggi sarebbe assurdo pensare che qualche teologo in vena di scoperte, ci indicasse la localizzazione del suo concetto di divinità, in una zona qualsiasi di questi punti oscuri del processo naturale in formazione continua.

Eppure sotto spoglie più complesse e meno evidenti, alcune spiegazioni date a sostegno d'una duplicazione della realtà (materiale-spirituale e spirituale-divina) sono da riportarsi a questa categoria.

Innanzitutto dobbiamo fare una premessa intorno al significato che attribuiamo alla parola "teologo".

Così, come abbiamo detto in altra sede, chi si occupa di riflessione sui procedimenti ragionativi, è logico, indipendentemente dal fatto che quella sua attività avvenga all'interno di discipline diverse (fisica, matematica, geometria, filosofia, biologia, ecc.); allo stesso modo chi si occupa di riflessione intorno alla possibilità dell'esistenza di un essere che sia da considerarsi come motore centrale, o come termine di raffronto teologico, è teologo, indipendentemente dal fatto che quella sua attività avvenga all'interno di discipline diverse (religione, scienze della società, filosofia, fisica, biologia, ecc.).

Fatta questa premessa possiamo andare oltre. Il teologo-religioso si affanna a trovare pretesti alla sua creazione, collocando Dio fuori dal mondo, per renderlo inattaccabile al processo continuo della ricerca scientifica che non conosce soste. Ma il teologo-religioso è

pur sempre un uomo, cioè è legato a processi mentali relazionabili con forme e figurazioni umane. Quindi rifuggirà dal ridurre la sua creazione a una pretesa puramente metafisica, in quanto sa benissimo che in questo modo la taglierebbe fuori dal mondo della vita concreta, dal mondo di tutti gli uomini, dal mondo della “dura realtà”.

Per costituire il legame teologo-religioso ha una sola possibilità: antropomorfizzare la sua creazione. E, in concreto, la storia delle religioni, è la storia di questo processo di antropomorfizzazione dell’iniziale creazione metafisica. Quindi il teologo-religioso, pur non collocando Dio nella natura, individua instancabilmente nella natura l’opera di Dio, arrivando anche a costruzioni più azzardate in senso panteistico, come è il caso della formulazione cristiana. Ecco quindi il suo punto finale di “creazione”. Il Dio pensato, ma non ancora venuto in essere viene “creato” e non più pensato, quando lo si trova nel mondo, nelle cose, nella natura. Il Dio pensato aveva una sua validità come idea, restando nel campo delle astrazioni prive di validità concreta e non sollevandosi al di sopra della narrazione poetica dell’Ariosto intorno alle vicende dell’alato ippogrifo. Il Dio creato ha invece una sua validità sociale perché lo si è collocato nel mondo, non solo come “anima aristotelica dell’universo” ma come “principio teologico” dell’irreversibile processo temporale. Se il primo momento poteva tollerarsi come espressione di pensiero il secondo non può tollerarsi, perché contamina tutte le misure umane, riportando i valori concreti su di un piano distorto ed irreali.

Il teologo-sociologo ha le sue preoccupazioni, almeno questa volta non precedute dall’istanza metafisica. Infatti se questa esiste è presa a prestito e si può espungere con relativa facilità. Il suo momento è soltanto sociale (d’altro canto questo è il suo mestiere). Anche lui si trova ad affrontare l’evento esterno che lo riempie di stupore (il terrore sarebbe ormai roba d’altri tempi): il fenomeno sociale presenta una sua propria caoticità che minaccia di fare scadere tutte le ricerche sociali nel campo del meramente opinabile. Ciò non è possibile. Sarebbe come un degradare il compito del sociologo, come un abolire il termine di “scienza della natura” e sostituirlo con quello aborrito – ma almeno sinceramente affermate più un desiderio che una certezza – di filosofia della società. Tutto ciò il teologo-sociologo non può volerlo. Tra l’altro rischierebbe di fare includere la propria attività professionale in quella branca – fin troppo folta – di discipline astratte, in cui diventa sempre meno facile trovare lavoro e guadagni.

Eccolo allora lavorare attorno ad un’idea centrale, capace di dare ordine concreto e centralizzato a tutte le sue ricerche. Questa idea non può, per ovvi motivi, legarsi all’eterogenea reazione di ogni singolo uomo, o di ogni singolo gruppo o di ogni singola epoca valida per tutti gli uomini, tutti i gruppi e tutte le epoche storiche. In altri termini deve apparire come l’azione direttiva di una volontà coordinatrice, necessariamente esterna all’uomo. In questo modo il sociologo si trasforma in teologo-sociologo rinnegando la propria scienza e oscurandone la metodologia che è quella dell’empirismo.

Il teologo-filosofo si sente invitato a nozze quando ha modo di riportare la sua attività professionale al tema tradizionale dell’ente metafisico Dio. Però – e anche qui bisogna dare

atto che i tempi sono cambiati – queste puntate metafisiche sono sempre più rare. I filosofi hanno capito che i problemi veramente importanti sono altri: il problema gnoseologico primo tra tutti, con le infinite implicanze di ordine pratico, il problema morale, il problema estetico, ecc.

Eppure accade ancora che filosofi di notevole levatura trovino spazio e tempo per dedicare la loro attenzione a far tacere la paura che suscita la riduzione razionale di tutti i processi intellettivi. L'antica abitudine di utilizzare un valore trascendente come misura di tutte le cose, non può cancellarsi del tutto, per cui anche al termine di chiarissime deduzioni concretamente legate alla realtà, interviene lo zampino metafisico a trasformare il filosofo in filosofo-teologo.

Anche lo scienziato non è immune da queste varie forme di collocazione della divinità. La creazione di Dio, in forme sempre nuove e ricorrenti, è una delle più comuni della mente umana. Il fisico e il biologo che studiano la natura nella sua manifestazione più vicina agli effettivi processi reali, si trovano frequentemente davanti a barriere che non possono superare con i mezzi limitati che la strumentistica mette loro a disposizione. In particolare l'odierna fisica e biologia del microcosmo utilizzano strumenti per la maggior parte approntati tempo addietro, per opera di necessità scientifiche molto lontane dalle presenti. Ora malgrado che alcuni strumenti sono stati perfezionati, e sono più aderenti alle necessità dell'odierna ricerca scientifica, lo scienziato è costretto a sfruttare semplici analogie e a costruire modelli presumibili, è costretto in una parola a lavorare d'immaginazione, per potere superare alcuni ostacoli che altrimenti bloccherebbero tutto il processo indagativo. L'esempio del modello di atomo serve per tutti. Oggi che si parla tanto di atomi, che si parla di una misurazione atomica, di una scienza atomica, di una guerra atomica, di un'era atomica, non sono molti quelli che sanno che in effetti questo atomo non si è mai visto: lo si è semplicemente dedotto da determinati comportamenti della materia. Questo lavoro dello scienziato moderno, diviso a metà tra esperienza e supposizione, lo porta ad una familiarizzazione con il processo ragionativo tanto caro al filosofo: l'ipotesi. In effetti la modellistica moderna – almeno per certi aspetti – si può apportare alla metafisica antica per la facilità con cui (e Kant a suo tempo ne denunciò il pericolo) si alzano costruzioni di magnifico aspetto ma di estrema fragilità. Nell'indulgere a questo vezzo lo scienziato prende la strada del veggente, del risvegliato, del metafisico, trasformandosi in breve in un grafomane che sproloquia e che ha dimenticato del tutto la stringatezza del linguaggio matematico in cui di solito sono espresse le tesi scientifiche.

A questo punto lo scienziato è pronto per il gran passo. Le inizialmente limitate supposizioni diventano sempre più larghe, fino ad arrivare ad una supposizione più grande delle altre che prevede tutto il futuro del processo di sviluppo naturale.

Il cerchio in questo modo si chiude: lo scienziato, il fisico e il biologo sono diventati lo scienziato-teologo, il fisico-teologo, il biologo-teologo.

Contro tutte queste forme di creazione della divinità, si dirige questo scritto che vuole proporsi come richiamo alla realtà della natura, nella limitatezza delle sue manifestazioni.

[Pubblicato su "Volontà" n. 7-8, 1968, pp. 474-476]

Ancora su ateismo e teismo: riflessioni

Mi è stato sollecitato da più parti, sia dai miei collaboratori che dai miei amici e compagni dedicati allo studio dei problemi dell'ateismo, una maggiore penetrazione nell'esame del rapporto tra teismo e ateismo, cosa che faccio assai volentieri perché conscio dell'importanza del problema, se non altro, dal punto di vista metodologico.

La mia tesi è quella della separazione. Separazione programmatica, però, non separazione storica. Ho affermato e lo ribadisco che storicamente l'ateismo è sempre stato legato al teismo, ma non bisogna dimenticare che questo legame si è tradotto, immancabilmente, in un beneficio per il secondo.

Ancora una volta voglio richiamare l'attenzione dei miei lettori sul fatto che il materialismo ha sulla coscienza lo sviluppo rigoglioso che il teismo ebbe ad avere nel medesimo periodo della fioritura materialistica ottocentesca. Il neo-tomismo ricevette non solo il fondamento di partenza, costituito da una sollecitazione alla polemica e al revisionismo, ma anche una collaborazione metodologica che giunse fino alla concreta reinterpretazione della posizione di Tommaso in chiave più decisamente razionale.

Questo pericolo oggi viene ripresentato dalla posizione irrazionalista dei novelli metafisici – dall'esistenzialismo alla fenomenologia – dai quali il teismo continua a trarre quel profitto che ha sempre saputo trarre dai risultati della ricerca metafisica.

Questa conclusione è del tutto ovvia. Un miscuglio di assurdità come è tutt'oggi la teologia sente il bisogno di razionalizzarsi. Ora quale migliore strumento di pseudorazionalizzazione della metafisica poteva mai trovare? Non bisogna dimenticare che la metafisica è parente stretta della teologia in quanto come la sua consorella lavora nell'ampio e non delimitato terreno della fantasia, dove – come avvertiva il vecchio Kant – è assai facile erigere grandi castelli e poderose costruzioni, ma è assai difficile cercare di farli stare in piedi per lungo tempo: un breve soffio di brezza li butta a terra ignominiosamente.

Ora non dobbiamo avere paura di dire le cose come stanno in realtà. La ricerca atea non è una cosa nuova, almeno nel senso in cui noi l'intendiamo. Non è nuova perché l'hanno condotta in passato generazioni di pionieri nel campo del libero pensiero, non è nuova perché ripresenta la vecchia reazione al dogmatismo delle idee.

È invece nuova la valutazione metodologica che riceve. In questo senso possiamo parlare di un capovolgimento degli scopi da raggiungere.

Lo scopo è di carattere educativo, come a dire di carattere fondamentale per condurre avanti il contesto di riforma che l'ateismo ha da sempre propugnato. L'educazione al principio ateo, però, deve potere uscire fuori dalle vecchie trame mutate dall'idealismo

con il semplice segno cambiato. L'aria libera, in questo caso, è fissata dalla preoccupazione metodologica.

Tutte le scienze, non escludendo nemmeno quelle del ceppo naturale, hanno bisogno di questo ausilio strumentale. Lo spirito agnostico non è sufficiente. Non possiamo mettere tra parentesi l'ipotesi di Dio. Non possiamo sospendere le affermazioni sulla sua esistenza e sulla sua azione nel mondo (e quindi anche nell'ambito strettamente riservato alla ricerca scientifica) nell'attesa – assurda – che un bel giorno ci sia data la possibilità di rinvenire un tipo particolare di Dio, magari come semplice generalizzazione della complessità degli eventi fisici, nel quale credere perché soddisfacente tutti i perché via via proposti dalla ricerca scientifica.

Un pedagogista mi diceva di avere sospeso l'indagine su Dio, approfondendo invece l'indagine sulla realtà, perché convinto di potere, un giorno o l'altro, giungere a individuare un principio unico di origine fisica o psicologica, da potere considerare Dio a tutti gli effetti. Un matematico mi diceva di avere idea che Dio non può discostarsi dalla curva logaritmica e che una ricerca in tal senso – mantenuta nell'ambito strettamente razionante della matematica – dovrebbe condurre alla formulazione di una curva globale in grado di spiegare tutti i fenomeni fisici e quindi da potersi considerare come Dio. Un fisico mi parlava della sua idea dell'energia. Un chimico della sua idea dell'equilibrio...

Tutto ciò mi ha lasciato profondamente addolorato. Possibile non risulti veramente evidente che tutte queste posizioni di pensiero non sono altro che modi più o meno intelligenti di crearsi ognuno il proprio Dio. Sono delle derivazioni dalla teologia. Non hanno niente a che vedere con la scienza. Quando il matematico mi fa quel discorso sulla curva logaritmica egli parla da teologo e come tale mi disturba starlo ad ascoltare.

In questo senso l'impiego della dottrina atea ha la sua validità metodologica. Si tratta di una sorta di catalizzatore che permette di giungere a reazioni più pure, permette di condurre avanti la ricerca senza inceppature estranee al campo specifico della ricerca stessa. Di già gli ostacoli che si trovano davanti al futuro della scienza sono troppi senza che si renda necessario aggiungerne altri di origine puramente metafisica.

Al di là della preoccupazione metodologica compare la necessità pragmatica. In particolare modo nel tormentato campo delle scienze sociali. Qui è assai facile che i miti e le ideologie storiche riescano a prendere la mano al ricercatore, proponendogli una soluzione improntata a fondamenti che se non per il loro contenuto almeno nella loro fantasia possiamo definire teologici.

Qualche aspetto dell'odierna contestazione globale, in modo assai evidente, ad esempio, la contestazione di rimando portata avanti nei Paesi d'oltre cortina, assume la chiara impronta d'una recrudescenza teologica. In questo caso una sana concezione atea potrebbe dare frutti molto importanti.

Lo stesso dicasi per certe espressioni del cattolicesimo riformista o del protestantesimo del dissenso. Siamo davanti a forme di teologia libere o capovolte, ma sempre a forme di pensiero che restano nell'ambito teologico.

Anche nell'ampia cerchia di coloro che oggi avvertono la insostituibile necessità di rivolgere le proprie preoccupazioni di pensiero e la propria forza d'azione contro la strutturazione sociale della religione, si possono notare cedimenti e sentimentalismi del genere visto sopra. Tra questi i cattolici riformisti propongono una limitazione dei compiti della loro religione alla semplice affermazione dell'esistenza di Dio, al di là c'è solo la loro azione non più quella della Chiesa. Tutto ciò è puerile. Come può la Chiesa limitarsi a questo? Non bisogna dimenticare che la Chiesa è stata sempre un organo mondano che solo in fondo si è avvolta nel candido manto delle questioni e delle faccende teologiche: più un alibi che una vera e propria sostanza. Ecco che torna utile e insostituibile l'istanza atea.

Su questa strada che possiamo definire "della chiarificazione" non sarà mai fatto abbastanza. La mia più che una constatazione è una vera e propria esortazione ad intensificare gli sforzi che il libero pensiero ha fatto finora sulla strada indicata che penso richiedano con urgenza tutta la nostra applicazione e buona volontà.

[Pubblicato su "L'agitazione del Sud" n. 11-12, 1968, p. 3]

Il superamento del terrore nel primitivo e le prime forme della creazione di Dio ad opera dell'uomo

I

Il politeismo è basato sempre sulle variazioni di un unico tema centrale, ritenuto realmente esistente. Si tratta di una teoria che nella storia delle religioni prende il nome di "Teocrazia", e che appare molto convincente. Il concetto di "invisibile" è legato allo stesso momento iniziale dell'"antico terrore" per cui non deve sembrare strano che popoli primitivi abbiano appreso dapprima il concetto – solo apparentemente più difficile – di Dio unico e differente dalla realtà concreta.

Certo non si può unificare questo "invisibile" con la corrente matura di pensiero che identifica il Dio unico in "puro spirito" sul concetto tanto per fare un esempio, impiegato da Isaia. Si tratta della deduzione antropomorfa ricavabile dalla forza oscura e terribile dell'evento cosmico. È la legge cosmica che una volta creata si trasforma, con la riflessione antropomorfa, in esistente invisibile.

Sostenere che il politeismo precede il monoteismo è in contrasto con la realtà odierna di Paesi come la Cina, l'India o il Giappone, dove accanto alla civiltà più progredita, vedi Cina o Giappone, sussistono spesso forme di politeismo.

II

L'uomo primitivo non aveva, apparentemente, motivi validi per trasformare antropomorficamente, quella intuizione che aveva avuto intorno al procedere dell'evento cosmico. Anzi, volendo mantenersi nella logica, avrebbe dovuto rifiutarsi in tutti i modi di fare recitare quella parte, sia pure fittiziamente, ad una proiezione del proprio io.

Eppure l'antropomorfismo si attesta come l'unica soluzione. Il motivo è da ricercarsi nella posizione del veggente, dello sciamano, del profeta, del kabin, dello stregone.

Costoro, nell'esercitare il compito proprio, cioè nel cercare di stabilire un rapporto tra l'evento cosmico, i suoi vari epifenomeni e tutti gli altri uomini, usavano adornarsi in modo particolare e ricorrere ad una particolare emissione di suoni e parole. In questo modo tali uomini "particolari" venivano svestiti della loro personalità di gruppo e – non potendosi

parlare ancora di personalità singola – ne assumevano una separata dal gruppo e identificabile con quella stessa del fenomeno o dell'epifenomeno che rapportavano. In altri termini il veggente, lo sciamano, il profeta, ecc., non sono più i rappresentanti di una "forza", ma sono la "forza" stessa personificata.

Quando in *Esodo*, 24, 10, leggiamo: «E videro il Dio d'Israele: sotto i suoi piedi vi era come una lastra di zaffiro, simile in chiarezza al cielo stesso. Egli non avventò la sua mano su quegli eletti dei figli d'Israele ed essi videro Iddio, e mangiarono e bevvero», si può essere quasi certi di essere davanti ad una personificazione del Dio nel sacerdote.

A questo proposito Alan Bouquet ci fa sapere: «Nella penisola del Sinai in un santuario chiamato Serabit, esistono rovine di un grande tempio: nei dintorni si trovano numerose turchesi e si sa che un tempo erano usate per adornare il tempio». (A. C. Bouquet, *Breve storia delle religioni*, tr. it., Milano 1963, p. 62).

III

In questo saggio abbiamo visto come l'uomo, dalle odiose tenebre dell'assoluta mancanza di ogni possibilità di conoscenza, sia giunto a superare l'iniziale terrore per le manifestazioni della natura.

A questo punto bisogna tenere presente che il primitivo ha fatto delle scoperte molto importanti. Alcuni fenomeni periferici degli eventi cosmici pur presentando caratteristiche comuni con la fonte dell'"antico terrore" hanno delle notevoli qualità positive. Il temporale causa dei danni ma il suo epifenomeno, la pioggia, no. Il terremoto causa dei danni ma, nello stesso tempo, provoca fenditure nella terra che permettono una migliore collocazione dei semi e, per certi aspetti, possono considerarsi come un suggerimento all'aratura. Le eruzioni vulcaniche causano danni ma possono aver suggerito l'impiego del fuoco.

Siamo davanti a delle supposizioni che non prestano un fondamento molto solido ad una argomentazione specialistica sull'origine dell'uso del fuoco o dell'uso di arare il terreno, però ci sembrano sufficienti per affermare che il primitivo, ponendosi a riflettere sulla tendenza probabile dell'evento cosmico, poteva giungere a individuare accanto ad una legge cosmica generale o legge del terrore e della paura, una legge cosmica particolare o legge del positivo e dell'utilizzabile: siamo davanti ad una vera e propria creazione della legge del bene.

IV

L'individuazione di alcuni aspetti utilizzabili dell'evento cosmico e la conseguente creazione di una legge del bene, colloca quest'ultima nell'arco complessivo dell'evento stesso che, come si è detto, presenta sempre l'aspetto di preponderante forza negativa: il terrore

può avere aspetti utilizzabili, e quindi buoni, ma resta sempre originato da un mondo di forze demoniache.

Non siamo ancora alla creazione di un Dio, nel senso di ente spirituale assoluto, dominatore del male. Un concetto del genere richiede ancora alcuni passaggi.

V

Abbiamo detto che l'originale terrore inibente si trasformò a poco a poco in una serie di reazioni, difficilmente analizzabili partitamente, ma che presentavano le caratteristiche di spavento, angoscia, timore, ecc.

Tenendo presente la stabilizzazione della legge del bene, sia pure nella forma limitata di parte dell'evento cosmico terrificante, si può comprendere come nel primitivo, accanto alle reazioni di svariata paura, sia nata la reazione del tutto particolare di una paura "meravigliosa".

Anche oggi non è sempre possibile operare una distinzione netta tra il brivido causato da un senso di paura e il brivido causato da un senso di piacere. La reazione fisica è assai simile se non identica.

Quanto abbiamo detto prima a proposito dell'irrazionale ira di Javhè, appare ora più preciso. Quell'ira secondo noi è irrazionale, cioè misurandola secondo i canoni della nostra morale assume l'aspetto di una esplosione gratuita, come un terremoto o un temporale, ma secondo i primitivi che crearono la religione ebraica, quella esplosione irrazionale doveva sembrare del tutto giustificata e plausibile; infatti l'ira non costituiva una diminuzione dell'entità positiva assegnata al nume, ma lo completava, ne costituiva in altri termini un aspetto dell'essenza totale.

Dal punto di vista del nostro ragionamento, con buona pace dei sociologi della religione, non ci pare molto importante introdurre, come momenti distinti, il politeismo e il monoteismo. Considerare il primo genere di religione come un momento inferiore, e precedente, al secondo è non solo erroneo ma in contrasto con una realtà che possiamo anche oggi riscontrare.

VI

Come abbiamo detto, fuori dall'antico terrore, l'uomo si accorge che gli eventi che prima lo terrorizzavano impedendogli qualsiasi ragionamento, adesso, dopo che in un certo senso sono diventati "familiari", pur mantenendo il loro significato negativo di eventi paurosamente distruttivi, continuano a terrorizzarlo ma non impediscono che la riflessione si metti in moto.

Questa riflessione lo porta ad individuare delle "tendenze probabili". Il temporale causa danni, il terremoto causa danni, le eruzioni vulcaniche causano danni, ecc.: tutto ciò che

con un piccolo sforzo mentale è riconducibile all'ignoto cosmico e alla comune fonte del terrore è portatore di male. La "tendenza probabile" è quindi un flusso di distruzione che dall'evento cosmico si riversa sull'uomo impotente a frenarlo o regolarlo.

L'identificazione di questa legge coincide con il superamento della primitiva fase di cieco terrore e con la nascita del sentimento religioso.

Nelle religioni più antiche le interferenze tra potere negativo o di distruzione e potere positivo o di creazione non è molto chiara. L'"ira di Javhè", come appare da molti passi del *Vecchio Testamento* è irragionevole, non si avvicina a nessuna delle caratteristiche etiche della religione cristiana. In un certo senso si può riportare alla forza della natura, che divampa e distrugge con assoluta imparzialità e irragionevolezza, unificando nel terrore i buoni e i cattivi.

VII

L'evento cosmico, di cui già conosciamo il meccanismo che ne garantisce il funzionamento, cioè la "tendenza probabile", permane nella sua caratteristica essenziale di "evento tremendo", capace di evocare gli antichi, invincibili, terrori.

Si tratta di una credenza non ancora personificata ma già in grado di potersi collocare, in una zona non accessibile all'azione dell'uomo. In altri termini l'evento cosmico è posto in atto da un meccanismo che non solo è tremendo ma è anche isolato da qualsiasi contatto con l'uomo.

Stabilire, o cercare di stabilire, questo contatto è compito della magia-religione.

VIII

Tra il terrore e il piacere non esiste quella netta differenza che di solito viene data per certa dalla psicologia. Almeno non esiste nei modi che vengono studiati da questa scienza.

Esistono molte gradazioni di terrore, che vanno dal terrore vero e proprio allo spavento, all'angoscia, al timore.

Di regola queste reazioni all'evento cosmico, nei primitivi si presentano insieme ed in forme molto confuse.

Se, in origine, possiamo acconsentire ad una identificazione della prevalenza del terrore inibente, successivamente, al presentarsi delle facoltà ragionate, anche durante l'evento cosmico, la reazione non si ridusse necessariamente a semplice timore, angoscia o spavento, ma presentò tutte queste forme reattive in una fusione difficilmente analizzabile.

IX

Di solito la sociologia della religione fa coincidere il nascere della credenza religiosa con il sorgere di una profonda sensazione di sgomento, nel primitivo, di fronte all'incognito cosmico.

Questa affermazione è molto generica e non chiarisce, comunque, due cose importanti: a) quando avviene la separazione tra l'iniziale "terrore che inibisce" e il successivo "terrore che consente la riflessione"; b) quando l'uomo giudica necessario giungere alla identificazione di qualche cosa che possa definirsi "terminale" nel processo misterioso che gli si apre davanti.

In effetti il primo momento è di assoluto terrore, un momento lungo ed inesprimibilmente profondo. Residui ineliminabili sono ancora oggi in molte reazioni non governate dal freddo raziocinio, ma affidate al libero sentimento. L'arte, in particolar modo la musica, resta per molti versi riconducibile a questa immediatezza.

Successivamente il terrore continua ad esercitare la sua terribile tirannia, però sono intervenute delle modificazioni, forse dettate dall'esperienza che precedenti fenomeni cosmici, malgrado il loro aspetto e le loro promesse di distruzioni, non hanno distrutto quell'intimo impulso alla conservazione che l'uomo primitivo, pur nella estrema limitatezza delle sue possibilità conoscitive, aveva finito per individuare dentro di sé.

Siamo quindi in un secondo momento: l'esperienza incomincia il suo dialogo ininterrotto con la realtà. È proprio l'esperienza che spinge l'uomo primitivo a sollevarsi dal terrore inibitorio, durante l'evento cosmico, e a guardare, a constatare con i propri sensi, a stabilire insomma un contatto conoscitivo.

In questo stadio l'uomo primitivo non può che identificare, negli eventi che lo sconvolgono, delle forze negative, distruttive, che potremmo chiamare "demoniache". Questo sottofondo di negatività resterà tale per sempre, anche quando si arriverà alle religioni più evolute, comunque restanti in quella sfera intimistica che manca – o risulta attutita – poniamo nel cattolicesimo o nell'Islam.

Il punto terminale di questa strada verso il superamento dell'"antico terrore" è la creazione di Dio. L'uomo sente come quell'insieme di fenomeni cosmici che, tuttora, non mancano di sopraffarlo e, a volte, anche di danneggiarlo, ha una sua logica interna, quasi una legge, non molto differente da quella, per il momento altrettanto ignota sebbene molto più chiara, che regola il ritmo della semina e della raccolta.

Non ci appare dubbio il fatto che il passaggio dallo stato di nomade a quello di agricoltore, dovette essere in relazione a chiarimenti di carattere magico-religioso.

Il primitivo che restava annientato dal terrore dell'evento cosmico era portato naturalmente alla fuga, forse anche prima che le effettive risorse naturali del luogo dove si trovava fossero venute a termine.

L'uomo crea Dio quando si è liberato da quel terrore paralizzante dei primi tempi, ma anche quando è venuto fuori dal terrore in senso più largo, quando gli eventi cosmici non

rappresentano più ricerca del perché, ricerca dettata se si vuole dalla paura e dalla necessità ma pur sempre una ricerca libera, stupefatta, misteriosa, meravigliosa.

L'uomo primitivo non ha solo paura degli eventi cosmici che sconvolgono la sua vita, egli osserva tutto il resto, le aurore e i tramonti, la bellezza di un mondo ancora selvaggiamente libero, il senso di calma di un mare tranquillo o di una serata di primavera. Tutto questo lo turba in un modo altrettanto forte che le improvvise esplosioni di selvaggia distruzione.

Col tempo egli si accorge che tutto ciò che non è strettamente simile a lui costituisce "qualcosa-fuori-di-lui" cioè una natura diversa dalla propria. Questa natura può avere in comune qualche elemento.

Eccolo allora alla ricerca del buono nel cattivo e del cattivo nel buono. Come abbiamo detto ogni evento cosmico produce diversi epifenomeni (temporale-pioggia, eruzione-fuoco, ecc.) donde la pioggia ed il fuoco costituiscono la parte buona o, almeno, "utilizzabile" dell'evento assolutamente negativo.

Accanto a ciò è tutta la natura che non presenta eventi cosmici negativi, ma positivi, più facilmente utilizzabili (radici, acqua, ecc), sebbene lo stesso causa di uno stupore che confina con il brivido.

Ecco che all'antico terrore si sostituisce a poco a poco il "mistero". Secondo la dotta analisi di Rudolf Otto. «Il nostro sentimento linguistico avverte il collegamento strettissimo che vincola alla nozione di *mysterium* il suo predicato sintetico, il *tremendum*, sì che non sia possibile evocare un momento senza che immediatamente risponda, come un'eco, l'altro» (*Il sacro*, tr. it., Milano 1966, p. 34).

Davanti al mistero l'uomo resta affascinato, non più inibito in modo assoluto, ma affascinato piacevolmente. È il momento dell'intervento del mediatore.

Il profeta, o con qualsiasi altro nome si voglia chiamare questo mediatore, stabilisce un rapporto col mistero. Non bisogna dimenticare che l'origine della parola "mistero" è da ricercarsi nel significato di *mirum* o mirabile.

A questo punto sorgono le difficoltà, praticamente non più eliminate, di mantenere separato il mistero dal mediatore. Infatti quest'ultimo ha tutto l'interesse a dirsi depositario del mistero. Da qui una fusione.

Una delle fusioni più notevoli si hanno in Gesù, profeta e Dio di una religione indiscutibilmente evoluta.

[Pubblicato su "Studi e ricerche" n. 1-2, 1969, pp. 723-733]

Ateismo e anarchia

Colgo l'occasione di una recensione apparsa su "Volontà" (Settembre-Ottobre 1971) del mio lavoro *Saggi sull'ateismo*, (Edizioni La Fiaccola, Ragusa 1970) per riprendere il discorso sulla problematica atea e per allargarlo a quelle premesse implicite che hanno retto da sempre la mia posizione.

Uno dei punti fondamentali della mia tesi è quello della necessità di svincolare l'ateismo dalla rudimentale forma di semplice contrapposizione al teismo. Quest'ultimo è parto di una degenerazione detta possibilità riflessiva dell'uomo: la metafisica. Come tale non è analizzabile in forma negativa in ogni sua componente, ma negabile in blocco. Prendendo in considerazione le varie tesi del teismo si finisce per cadere in un grosso ginepraio, trattandosi di deduzioni apparentemente ineccepibili, legate tra loro con un ferreo filo logico, ma lo stesso assurde e irrazionali in quanto fondate su di un grossolano errore di partenza. Se noi prendiamo un qualsiasi testo di teologia apprendiamo solennemente tali assurdità che un lettore non adusato a queste sconcezze non potrà mai credere possibili, eppure tutto ciò trova perfino forma (apparentemente) razionale, trova cultori e luoghi dove viene insegnato. Ora, noi atei, dovremmo metterci a inseguire tutti questi cani rognosi, nel disperato quanto inutile tentativo di ricondurli in seno al canile della ragionevolezza e della razionalità? La cosa mi sembra palesemente assurda. Se è lavoro di critica teologica quello che andiamo cercando, allora restiamo sempre all'interno dell'ipotesi teistica, ne ammettiamo le responsabili premesse di fondo e, quindi, con la nostra critica auspichiamo solo una maggiore chiarezza o un approfondimento di alcuni punti. Se, invece, il nostro lavoro è ben differente, essendo quello della ricerca di una dimensione unica dell'uomo, nell'arco generale dei problemi che lo occupano – e il momento religioso è uno di questi problemi – allora il teismo è ostacolo da superarsi in blocco e una volta per tutte.

Come può l'uomo occuparsi dell'esistenza di Dio? come può, per giunta, rivolgersi al suo simile che crede in buona o male fede di occuparsene, giudicandolo in errore e spiegandogli che per questo o quell'altro motivo Dio non esiste e che quindi l'ipotesi atea resta riconfermata e valida? Come può l'uomo, che nello stesso tempo vive e lotta, fondare la sua certezza atea sul semplice fatto che è giunto ad analizzare gli errori dei teologi? Tutto ciò è assurdo. L'ateismo scaturisce dal contesto generale della vita, dal modo di disporsi verso la realtà, dalla lotta che conduciamo per agire su questa realtà e renderla meno dura e discriminatoria. L'ateismo scaturisce dalla nostra stessa dimensione anarchica, dall'uguaglianza degli uomini, dalla certezza che possediamo che la prevaricazione dei pochi sui molti non può essere legge eterna. L'ateismo scaturisce dal fatto che siamo pronti ad agire perchè

la situazione di disuguaglianza venga a cessare, che non retrocediamo davanti a nessun processo attivo contro l'ordine costituito e contro la repressione organizzata. L'ateismo è, quindi, un modo riflesso d'intendere il problema religioso e, nello stesso tempo, un modo di riportare il problema religioso alla sua giusta dimensione: quella umana e sociale. Affermare di essere necessitati a restare nel cerchio prefissato dal teismo, per avere l'ateismo, significa sminuire le possibilità liberatrici di quest'ultimo e snaturarne la stessa originaria sostanza.

* * *

Ecco, quindi, la riflessione che ho fatto sullo spunto offertomi da R. P. Saccomanno di tornare sui miei precedenti scritti. Evidentemente non sono riuscito a sottolineare con tutta la chiarezza necessaria l'origine stessa e la dimensione vitale dell'ateismo, per cui diventa quasi logico che il mio critico, non potendo da solo uscire dalle strettoie tradizionali della vecchia polemica atea, ci sia restato dentro.

Di volta in volta il teismo ha sostenute le sue lotte con gli astronomi, con i fisici, con gli storici, con i naturalisti, dimostrando con grande facilità la sostanziale incapacità della posizione positivista a spiegare l'ipotesi teista. Agli astronomi ha contestato il posto del Paradiso, e per quanto le misurazioni empiriche di quest'ultimi si estendessero restava sempre spazio sufficiente per trovare posto al Paradiso; ai fisici ha contestato il principio di causalità, agli storici la concretizzazione della figura del Cristo, ai naturalisti la rottura del nesso costante degli eventi naturali nei miracoli. Da tutte queste polemiche si è ricavato solo che la scienza non poteva negare in assoluto l'ipotesi teista, che quest'ultima, per quanto apertamente assurda e priva di buon senso, restava valida almeno in sede ipotetica. Tutto ciò, se da un punto di vista razionale equivaleva ad una condanna senza appello del teismo, da un punto di vista fideistico equivaleva ad una grande vittoria. In effetti l'ipotesi di Dio non si può eliminare con le prove sperimentali; scendendo su questo campo la riflessione razionale non si accorge di diventare essa stessa una specie di speculazione metafisica, quindi qualcosa di altrettanto assurdo che la religione.

E allora? come uscire dall'alternativa? Che cosa significa abbandonare il terreno della contrapposizione al teismo? In che modo l'ateismo può proporsi come dottrina razionale e indipendente?

* * *

Tutto il mio lavoro sul problema dell'ateismo è stato diretto ad uscire da questi interrogativi. Inserito in un concetto più ampio, il problema dell'impossibile esistenza di Dio diventa chiaramente fondato. Se lottiamo per una dimensione umana più libera, se cerchiamo di proporre nuovi valori che sostituiscano definitivamente e radicalmente i vecchi, se a posto della prevaricazione e della disuguaglianza cerchiamo di porre l'uguaglianza e il

reciproco rispetto, se, in una parola, siamo rivoluzionari, l'ipotesi di Dio cessa di operare immediatamente.

Perseguire la vecchia impostazione illuminista – che tra l'altro in alcuni autori veramente notevoli come Sade o d'Holbach prende aspetti molto diversi – impostazione diretta alla negazione teologica su base di semplice contrapposizione teistica, oggi è forse ingenuo. La parentesi meccanicistica delle scienze della natura è ormai chiusa del tutto. L'indeterminismo che si è potuto accertare alla base di quelle leggi che ritenevano eterne ed indiscutibili, e che quindi, in ultima analisi, venivano a soddisfare pienamente il nostro inconscio desiderio di eterno, oggi ci consente di prendere una strada diversa.

L'alto patronato di un Giovanni XXIII è stato il migliore passaporto per un disgelo che prevedeva la spartizione del mondo in zone di pascolo, abile manovra clerico-fascista che determinava la chiusura del vecchio ciclo della "guerra fredda" e della "paura nucleare". In questo modo agisce in pratica l'ipotesi di Dio – di cui la Chiesa è spesso abile commerciante. Quando si vuole separare gli uomini in categorie: sfruttati e sfruttatori, quando si vogliono assegnare privilegi o fissare caste e piramidi sociali, fa sempre comodo avere sottomano l'ipotesi di un punto fermo, posto al di sopra di tutti; ovviamente anche al di sopra dell'apice della piramide, punto verso cui guardare dal fondo del pozzo, per riacquistare fiducia e continuare a farsi sfruttare.

E allora quel punto fermo, quel Dio che i vecchi illuministi, dall'interno di una società classista, s'ingegnavano di combattere teisticamente, ma senza avanzare critica alcuna alla società stessa, quel punto fermo diventa un elemento di grande valore, di insostituibile valore, diventa la speranza degli oppressi, la ricchezza dei poveri, la scienza degli ignoranti, la luce di quelli che non vedono.

Ferme restando queste cose, combattendo la società nelle sue strutture di sfruttamento, diventa obbligatorio eliminare l'ipotesi di Dio, non attraverso la controprova delle incongruenze teistiche, strada assolutamente sbagliata o, al limite, se si vuole, del tutto parziale; ma inserendosi vivamente nel programma civile e morale dell'uomo futuro e dettandolo senza i termini di quel Dio che ormai ha cessato la sua funzione di punto di riferimento, essendo venuta a cessare, se non concretamente almeno teoricamente, la piramide.

Quest'ultimo punto abbisogna, forse, di un chiarimento. In effetti non è che bisogna realizzare la rivoluzione libertaria per fare scomparire l'ipotesi di Dio e quindi risolvere in uno anche il problema dell'ateismo. Basta porre i termini teorici della rivoluzione libertaria perché l'ipotesi di Dio diventa assurda e, quindi, cade lo stesso problema dell'ateismo.

Ora, non bisogna pensare che in questo modo non si attribuisce sufficiente importanza alla lotta contro la religione, contro le sue concretizzazioni istituzionali, contro i soprusi e le deviazioni che gli uomini componenti la sua consorteria mettono continuamente in pratica. Tutt'altro. E non è questo il luogo per richiamare la mia attività in questo senso che, in un passato non molto lontano mi è valsa non poche grane con l'autorità giudiziaria, tutrice tradizionale della sacra bottega e di tutte le idiozie che giornalmente quest'ultima promulga dalla sua cattedra. Quel tipo di lotta è sempre importante, sempre necessaria,

sempre auspicabile, ed è grave danno che molti compagni, specie militanti del Partito Comunista, l'abbiano abbandonata, in ossequio alle direttive imposte dalla svolta di Salerno in qua.

Quindi una polemica antireligiosa sì, una polemica antiteistica no. Combattere le concretizzazioni della religione sì, combattere i suoi dogmi no. Dalla lotta contro le istituzioni si ricava sempre un contenuto positivo, da quella contro le idee soltanto nebbia metafisica.

Non è da dimenticare che soltanto attraverso la lotta alle istituzioni religiose si può stabilire con chiarezza quel rapporto costante che intercorre tra queste ultime e le istituzioni dello Stato, contro le quali il rivoluzionario lotta in linea assoluta e per principio di valore. In caso contrario sarebbe sempre possibile una lotta antireligiosa e antiteistica che non parta dalla contemporanea premessa della lotta contro lo Stato – ad esempio la lotta condotta dal liberalismo ottocentesco – con tutte le conseguenze devianti di una simile confusione.

Quindi, un superamento degli ostacoli metodologici che la mia interpretazione del problema dell'ateismo può sollevare, è possibile solo se si pone in atto un rapporto costante tra ateismo e rivoluzione, tra ateismo e anarchia.

In questo modo la lotta costante contro le storture della religione diventerà non banale e scomposta reazione a qualcosa di opprimente, ma specifica e organizzata negazione, una negazione violenta che non troverà più origine nella violenza stessa del fuoco ateo liberatore – figura retorica ormai facente parte del passato – ma fondamento nella violenza sistematica di chi vuole liberarsi ma conosce profondamente le difficoltà dell'impresa e le forze del suo avversario. In questo modo la lotta dell'ateo sarà lotta comune con quella, più ampia, che tutti i rivoluzionari conducono contro l'autorità e contro il potere costituito, non episodio segreto o solitario, una personalità eccezionale, novello Capaneo, talmente coraggioso da insorgere contro la divinità. In questo modo tutti potranno rivolgersi contro Dio perché strumento dell'oppressione, simbolo massimo della condanna e della sottomissione dell'uomo all'altro uomo.

[Pubblicato su "Volontà" n. 3, 1972, pp. 232-235]

Il problema della “copertura” nella storia dell’ateismo

Con il termine “copertura” ho indicato, in tema di storia dell’ateismo, la preoccupazione degli scrittori, dall’antichità agli albori dell’Illuminismo, di coprire le loro tesi ateiste con un apparente naturalismo o panteismo prima e con un apparente deismo dopo.

Lo scopo di questa copertura è quanto mai palese. I pregiudizi e le chiusure mentali predicati da tutte le religioni rendevano pericolosa l’affermazione dichiarata di un’assenza totale dell’oggetto posto da queste a fondamento della loro stessa esistenza: Dio.

Con l’avvento di una religione esclusiva, dogmatica e metafisica, come il cristianesimo, questo pericolo divenne maggiore fino a giungere, durante il periodo della scolastica e fino agli albori del Rinascimento, ad una quasi impossibilità di manifestazione del libero pensiero in materia religiosa.

La copertura riprende con la Rinascenza e dura più o meno fino all’Illuminismo, non mancando esempi anche successivi, sebbene non più riportabili alla stessa fonte. Il potere coercitivo della Chiesa si era trasferito nel braccio secolare: lo Stato.

Lo studio di questi diversi tipi di copertura non è impresa facile. Gli inizi in Grecia sono contrassegnati, nella storia della riflessione umana, da un dichiarato naturalismo. Eppure non mancano uomini, come Talete, che indicano il panteismo come la soluzione del problema religioso (tutto è pieno di dèi). Ma oggi possiamo dirci certi che quel naturalismo deve interpretarsi come semplice assenza di sentimento religioso, quindi come vero e proprio ateismo.

Lo stesso argomento può essere sostenuto per l’epicureismo greco e romano, per il panteismo filosofico rinascimentale e per il deismo inglese. Trascurabile la presenza della copertura nelle dottrine del positivismo, mentre nelle dottrine ateiste moderne, come quelle marxiste o quelle derivanti dall’esistenzialismo nullista di stampo francese o dall’influenza di Nietzsche, non è più individuabile una copertura.

Esempi classici di copertura sono le dottrine deiste ed agnostiche. Il deismo, specie nella grande corrente inglese, si pone come una riduzione ai minimi termini degli attributi che la religione è solida accoppiare al concetto di Dio. In questo modo si percorre un lungo tratto di cammino fianco a fianco con le dottrine ateiste, solo all’ultimo momento si interrompe il filo logico del ragionamento e si riduce il tutto alla semplice ammissione dell’esistenza di un Dio ridotto ormai a puro simulacro di “idea assoluta”. È evidente la scarsa validità teologica di una dottrina del genere e la sua trascurabile possibilità di inserirsi nel contesto sociale.

Per quanto riguarda l'agnosticismo si tratta di una dottrina ancora più limitata, dal punto di vista teologico e sociale, in quanto deve considerarsi solo un semplice alibi per coloro che, come gli scienziati, pur non potendosi per necessità di divisione del lavoro, occuparsi del problema religioso, finiscono per trovarselo sempre tra i piedi e devono prendere posizione, per cui di fronte a questa necessità preferiscono optare per un tipo di "sospensione del giudizio".

La religione nell'URSS: accenno ad un errore

L'aver lasciata intatta, o quasi, la struttura della religione nell'Unione Sovietica, costituisce, a nostro avviso, un grave errore teorico della dottrina comunista russa.

Il fatto che fin dall'inizio sia stata vietata ogni forma di propaganda religiosa, mentre al contrario veniva sollecitata una propaganda non religiosa, costituisce una remora alle istanze reazionarie della religione, ma non una definitiva eliminazione.

La diffusione dell'ateismo in Russia è un fenomeno di massa, assolutamente impensabile in un Paese, poniamo, come l'Italia, dove l'asservimento non solo alle gerarchie religiose ma alla cultura religiosa ha raggiunto estremi stomacanti.

In parte questo fenomeno di massa è il risultato della propaganda antireligiosa, in parte, ormai, deve considerarsi un fenomeno d'inerzia, visto che questa propaganda in questi ultimi tempi, anziché intensificarsi, si è affievolita. Per contro sembrerebbe, dalle poche notizie che riescono a trapelare, che il fenomeno religioso sia in continuo aumento.

Questa strana situazione si può riportare all'errore di partenza e al mancato sforzo di portare a compimento, in modo completo, i dettati della primitiva rivoluzione.

Oggi si assiste, quindi, al seguente controsenso: da un lato la tecnologia e la scienza russa ha fatto passi enormi, dall'altro il fenomeno religioso – malgrado il notevole accrescersi del tenore di vita – è in aumento. I due fenomeni sotto in contrasto e la soluzione di questo curioso problema sarebbe un notevole passo avanti nella conoscenza delle influenze della religione sull'organizzazione sociale.

Attualità dell'ateismo

Non è raro, nella storia del pensiero, l'affacciarsi della necessità di porre fine a periodi di illusione collettiva, nei quali il fantasma della trascendenza spinge gli uomini a grandiosi progetti del tutto privi di fondamento. Si tratta di inventari, momenti di pacatezza riflessiva, che interrompono il processo disastrosamente veloce delle astrazioni.

Aristotele si contrappone a Platone proprio per questo, così come la scuola di Vienna regola e riduce alle vere dimensioni le procellose istanze dell'idealismo. Eppure non sempre le ricerche condotte in sede logica dalla filosofia trovano riscontro nel momento dell'applicazione, in particolare nel momento di chiarire il problema della religione.

Una logica dell'indeterminato, proprio perché dettata e voluta dai nuovi canoni scientifici della geometria non euclidea, della matematica e della biologia e – in modo particolare – della meccanica quantistica, non può accettare la categoria della trascendenza.

Da ciò la non lontana deduzione d'un rifiuto globale e indiscriminato della religione, come atteggiamento dello spirito verso una qualsiasi situazione determinata o determinabile in senso trascendente.

Naturalmente questo rifiuto può assumere gradazioni e forme diverse, andando da un progressivo allontanamento d'una pratica attiva che si finisce per considerare artificiosa, per giungere ad una piena e consapevole affermazione delle caratteristiche sovrastrutturali della religione.

Nel momento presente in questo clima di particolare frammentarietà dei valori, la strada che conduce alla giusta localizzazione del problema religioso è da percorrere nel più breve tempo possibile e nel migliore dei modi. Le soluzioni che si prospettano all'uomo consapevole sono di due tipi: chiudere se stesso alla verità e alla comprensione del suo significato di essere pensante, accettando una strutturazione che intimamente riconosce falsa o quanto meno del tutto priva di trascendenza proprio nel momento stesso che invoca e protesta i termini di questo processo iridescente; oppure superare, di colpo, tutte le strutturazioni temporali della religione per giungere a un significato più ampio del concetto stesso di trascendenza, del significato che sarebbe il solo ammissibile se non fosse del tutto falso ed inesistente: il concetto puro di Dio.

Il primo rifiuto di Dio può essere dettato dalla condizione di essenziale inadattabilità dell'uomo alle strutturazioni artificiali e agli schematismi per cui possiamo ridurre il rifiuto della religione ad un rifiuto di carattere sociale, una presa di posizione contro l'organizzazione terrena di un'idea che, per motivi di intrinseca sopravvivenza, deve fondarsi sul rigido meccanismo dello schema. Tutto ciò, com'è ovvio, non ha niente a che vedere con i

problemi filosofici della religione e dell'ateismo. Si resta al di sotto della speculazione, nel campo di dominio della sociologia o, nei casi peggiori, nel campo della psicologia e della psichiatria.

Il nostro lavoro sarà invece diretto ad indagare il campo più dichiaratamente filosofico, il solo nel quale l'uomo veramente consapevole può arrivare a decidere tra una fede in Dio, come essere assoluto e metafisico, cioè lontano da rapporti con la religione, e la negazione di ogni esistenza che non presenti le caratteristiche specifiche dell'esistenza mondana.

Prima di decidere quale soluzione si possa prospettare più adeguata a determinate indagini risolutive di carattere filosofico, dobbiamo porre mente al fatto, semplice ma che è tanto spesso trascurato, che questi problemi vengono affrontati nell'era presente, in un momento di particolare bisogno di concretezza, in un periodo storico in cui il particolare e il frammentario minacciano di sommergere la visione del continuo, del divenire unitario. Oggi non è possibile cullarsi con dolci baloccamenti di carattere metafisico, come facevano con tanta bravura e altrettanta stucchevolezza i nostri padri. Oggi ogni studioso deve portare il suo contributo, più o meno grande che sia, all'avanzamento nella strada della chiarificazione del significato della realtà. Da qui, subitamente, una prima deduzione limitativa: l'alternativa sopra descritta, tra un concetto puro di Dio e la negazione di ogni entità che non presenti caratteristiche mondane, diventa senza significato. Un concetto puro di Dio, anche se disancorato dal tradizionale supporto della religione, non ha importanza pratica. Sarebbe un poco come discutere sull'esistenza dell'ippogrifo ariostesco, tutto si riduce a lavori di pura fantasia, costruiti con abilità e profusione di particolari, da indurre in perplessità anche i più agguerriti pensatori.

Oggi sono sempre di più coloro che, venuti fuori dalle panie religiose, sono caduti nella pericolosa trappola dell'astrazione filosofica, lasciandosi irretire dalle pompose argomentazioni di alcuni mestieranti accademici che ripetono insulsaggini, come un bambino ripete la bella filastrocca sentita dalla viva voce della maestra. Quante sono le cattedre di filosofia in Italia dove vengono insegnati alla gioventù italiana i fondamenti di un pensiero libero e lontano dalle perniciose strutturazioni del passato? Certamente sarebbe fuori luogo citare dati e cifre, ma riteniamo, e alcune nostre personali esperienze ce ne danno conferma, che devono essere assai poche. Forse meno delle dita di una mano. E allora? Come può il giovane studioso evitare di cadere in questo gioco di parole? In un solo modo: non aspettandosi che alcuno lo tiri fuori, ben poco potrà trovare negli altri e negli scritti degli altri. Solo in se stesso, nella riflessione pacata e senza impulsi arrischiati, nella calma dei mesi e degli anni, lontano dai desideri infecondi dell'arrivismo e della moda, può ritrovare la strada della libertà del pensiero.

Un concetto puro di Dio non ha cittadinanza filosofica, per lo stesso motivo per cui è stata rifiutata la cittadinanza al "tutto" e al "nulla". Questi concetti metafisici si fondano su costruzioni di parole, non su fatti. Il rapporto di comunicabilità che esiste tra le parole che dettano questi concetti metafisici e i fatti che pretendono di rappresentare, è assolutamente nullo.

L'esistente ha valore in quanto è figlio della parzialità, cioè del compromesso con la tendenza presente in ognuno di noi verso la conoscenza della totalità. Il fatto di riscontrare degli esistenti lascia dedurre che debba esistere un tutto quale somma di tutti gli esistenti. In altre parole si tratta di una deduzione, procedimento quanto mai legittimo nelle scienze fisiche, che già presenta alcune grosse perplessità nelle scienze sociali, mentre lascia del tutto indifferenti in filosofia. Indagare oltre la zona a noi assegnata della parzialità, significa accorgersi troppo tardi della nostra profonda indeterminatezza, cioè accorgersene proprio quando essendosi intrapreso il processo all'infinito, non ci resta altra via che quella di rassegnarci alla trascendenza.

Ecco perché un concetto puro di Dio deve lo stesso essere respinto, unitamente a tutte le proposizioni irreali.

L'attualità dell'ateismo si pone maggiormente in questi ultimi tempi in cui l'uomo sembra dibattersi in uno sforzo sovrumano per ritrovare la strada giusta. Un esame di coscienza in sede filosofica, rifiutando autorità alle speculazioni lontane dai principi che reggono la realtà, si potrebbe, in breve tempo, tradurre in un forte stimolo perché l'uomo possa, finalmente, poggiare i piedi a terra scordandosi i sogni del cielo, ma per lo meno avendo a disposizione un punto solido da cui cominciare una più moderna, costruzione.

Questo impegno nell'ateismo non deve però far pensare ad una sorta di rivolta armata contro i canoni tradizionali della religione. Purtroppo in passato la parola "ateo" ha comportato sempre il significato di "anticonformista", distruttore delle regole della ragione, profanatore delle "reliquie sacre del pensiero": come conseguenza, tutti coloro che "atei" si professavano, venivano – a ragione o a torto – ad assumere un atteggiamento ostile contro tutti e contro tutto, giustificandosi che tutto e tutti sono, in un modo o nell'altro, legati al fenomeno religioso. Sbagliata l'etichetta che i nostri critici del passato ci hanno imposto, sbagliato il nostro comportamento.

L'ateismo deve essere attuale, cioè mostrarsi come corrente di pensiero nuova e vitale, anche in questo, cioè nel non mostrarsi come una "fede capovolta", ma essere la conseguenza di un convincimento dettato dall'osservazione e dalla riprova, le uniche possibilità di conoscenza che sono date all'uomo. L'ateismo deve essere aperto ai fenomeni filosofici e sociali, accettandone le formulazioni e discutendone le conclusioni in modo quanto sia possibile chiaro e determinante, niente deve essere lasciato alle improvvisazioni di piazza e alle blasfeme diatribe di tromboni sfiatati che ricorrono a tutto un vocabolario che secoli di repressa possibilità di ragionamento ha limato e prodotto.

Col cambiare dei tempi anche l'ateismo deve adeguarsi. La scienza ha tante di quelle possibilità di apertura al ragionamento distruttivo di tutte le astrazioni e di tutte le metafisiche, che non si deve temere di esaurire le proprie carte, davanti a contraddittori che possono poggiare la propria tesi su carte ormai sdrucite dall'uso e dai secoli.

Quello che importa, perché l'attualità dell'ateismo diventi produttiva e non degradi al rango d'una semplice moda, è che le formulazioni dei pensatori atei riescano a convincere tutti gli altri non credenti della necessità di non considerare la posizione di "ateo" come

una posizione di rivolta, anzi al contrario, è proprio la posizione del credente che si può identificare con quella del facinoroso e del rivoltoso, sono proprio loro che vogliono chiudere gli occhi alle evidenze per tenerli poi ben spalancati davanti alle assurdità di una vita ultraterrena e delle relazioni che questo duplicato di realtà ha con la vera e sola realtà. Sono proprio i credenti che rifiutano di vivere la loro vita, dividendosi in una duplice attività come cittadini di questo e di un altro mondo.

Dobbiamo convincerci che l'ateo non si rivolta, ma dimostra, non infierisce ma distrugge con la dialettica del ragionamento, non fonda inquisizioni ma pacatamente porta alla luce del sole i sottili intrighi della metafisica religiosa, non eleva forche e appresta roghi ma conduce per mano, con dolcezza, alla conoscenza reciproca della verità.

[Pubblicato su "Volontà" n. 1, 1968, pp. 31-34]

Ateismo: il più grave fenomeno del nostro tempo

Nell'Enciclica *Ecclesiam suam* Paolo VI definisce il movimento ateista contemporaneo, "il fenomeno più grave del nostro tempo".

Sapendo il lavoro collettivo di coordinazione, e manipolazione che si nasconde sotto l'attività letteraria del pontefice, possiamo dirci quasi certi che questa non è solo l'opinione del capo della Chiesa cattolica, ma quella del massimo collegio cattolico e di tutti i teologi che lo sostengono con la loro dottrina metafisica.

Fenomeno grave questo dell'ateismo, perché colpisce la struttura spirituale della Chiesa e della religione in genere, giungendo come uno strale ben diretto, senza indugi, al cuore dell'ideologia cristiana.

L'ateismo non è più un movimento da élite, esso è diventato quasi un movimento popolare. Ancora un piccolo sforzo e si dichiareranno atei non solo gli intellettuali di estrema sinistra ma, via via, tutti gli uomini consapevoli della lunga tirannia esercitata dalla religione.

È per questo che agli occhi cattolici l'ateismo assume questa paurosa figurazione di "fenomeno più grave del nostro tempo". Una resistenza alla debole azione dispersiva delle élite atee del passato impensieriva la struttura della religione fino ad un certo punto. Una resistenza ad una eventuale globalità del fenomeno ateista, non solo impensierisce la religione ma l'annienta, la distrugge.

Se a questo presupposto d'indole mistica e apparentemente personale, si aggiungono le pretese, via via sempre più pressanti, delle moderne correnti di pensiero ateo, di presentarsi anche come concezione umana e politica del mondo, il colpo diretto contro la religione non potrebbe essere più decisivo e più grave.

Collocare una disputa di ordine teologico sul piano chimerico delle possibilità dello spirito umano, dare delle conclusioni positive (teologia) o negative (ateismo tradizionale), lascia il tempo che trova, allo stesso modo che oggi un filosofo indugiasse ancora sulle classiche prove razionali dell'esistenza di Dio. Di simili attività intellettuali la religione non si preoccupa, anzi ne utilizza i sottoprodotti, impiegando le tecniche razionali della metafisica, dal proprio punto di vista, per dare linfa e forza alla stagnante teologia.

Viceversa una disputa di ordine umanistico e politico, diretta a ricollocare l'uomo nel giusto posto, nel gradino esatto della scala dei valori, da dove è stato rimosso dalla tecnica inglobante della pratica religiosa, diventa materia di timore e di grave preoccupazione. La

religione si rende perfettamente conto che l'ateismo non è un problema teorico come tutti gli altri o, se si vuole, non è un problema teorico che reagisce, sottoposto ai soliti strumenti logici, allo stesso modo degli altri problemi.

La trattazione razionale di un problema teorico presenta dei processi logici di sviluppo che si potrebbero definire "necessari", mettendo da parte ogni significato metafisico che si è soliti dare a quest'ultimo termine. La teoria che si sviluppa deve rispondere a determinati requisiti, alcuni di ordine intrinseco (coerenza, non contraddittorietà, dialetticità, ecc.), altri (precisamente due) di ordine estrinseco: il primo di questi ultimi requisiti consiste nello spiegare tutti i fenomeni precedentemente studiati dal settore di ricerca; il secondo consiste nel dare risposte plausibili ad un certo quantitativo di altri fenomeni che, con le teorie precedenti, avevano una spiegazione parziale o non l'avevano affatto.

L'ateismo si presenta come problema sviluppando svariate teorie atee, tutte ugualmente criticabili sebbene da punti di vista diversi, aventi come punto centrale, "la morte di Dio". Questo assunto di partenza, dato per certo, per scontato, come un vero e proprio assunto fideistico, comporta tutto un processo di scadimento del contenuto logico susseguente: coerenza, non-contraddittorietà, dialetticità, e del contenuto fenomenico esteriore: spiegazione di alcuni errori logici del passato teologico (critica serrata ad esempio delle dimostrazioni razionali dell'esistenza di Dio, ecc.). Ma finché le cose stanno così non destano preoccupazione alcuna per la religione, oltre quella, d'altronde naturale, che desta qualsiasi contrapposizione di ordine ideologico.

Ponendo invece l'ateismo sul piano della condotta pratica, come maestro di comportamento morale, sia sul piano teorico che su quello pratico, le conseguenze sono incalcolabili. Sul piano teorico la contrapposizione con la teologia viene meno, costringendo la religione alla costruzione di una vera e propria sociologia della fede, materia in cui, ovviamente i pensatori religiosi non sono preparati allo stesso modo della teologia.

Non solo, ma mentre la disputa teologica manteneva il contrasto sul campo dell'inconoscibile rapporto con un Dio assoluto e tiranno (vecchia interpretazione atea, ormai scaduta e fuori del tempo) alla quale si contrapponeva la figura umana e affascinante del Cristo, la disputa sociologica riporta il tutto su di un campo scientifico, su di una scienza che presenta tutte le premesse per diventare "scienza quantitativa" e, come tutti sanno, le scienze quantitative sono le migliori collaboratrici di ogni dottrina atea, mentre possono fornire ben scarsi appigli ad una teologia rinnovellata.

Da ciò il timore. Il lavoro sulla teoria appare con un futuro assai incerto e contraddittorio. Anche lo schieramento delle forze sullo stesso terreno religioso appare troppo variopinto e non ha per niente quella antica compattezza di coloro che contrassegnarono le vecchie e gloriose battaglie contro gli eretici vinte dalla Chiesa soffocando nel sangue ogni contrasto.

E questa paura diventa quasi tangibile considerando i vecchi temi su cui si ferma la contrapposizione dei cattolici. Nel passo già citato della *Ecclesiam suam*, Paolo VI non esita a definire empì gli atei, e non esita di più a definire "ingenua e fatale" la loro intenzione di liberare l'uomo. Perché il ricorso a queste parole? Perché non accettare la discussione aper-

ta e libera? Perché cercare con una propaganda ormai muffita di far colpo sulle coscienze meno preparate? Nel negare Dio non può esserci empietà maggiore di quella dell'ammeterlo determinandolo in una qualsiasi forma. Non che qui si voglia scendere in una disputa teologica che non ci compete e che non ci ha mai attirato con i suoi affascinanti giochi di parole. Per noi il concetto di empietà è assurdo, anche se questo è, dalla religione e grazie all'ausilio dei mezzi di coercizione statale, passato nella legislazione degli Stati meno progrediti del mondo moderno. Comunque in linea logica, rifuggendo dalla stessa definizione etimologica che ormai non può dirci più nulla, empio è colui che intende strappare il velo alla divinità. Prometeo era un empio e come tale fu condannato. Tutti i cacciatori di fuoco sono stati degli empi e la religione dei vecchi, la religione della tradizione e della paura, li ha costantemente condannati. Ma non bisogna dimenticare che empi furono all'inizio anche i fondatori di nuove religioni, coloro che cercarono, per un altro verso se si vuole, ma con identici risultati, di strappare il velo alla divinità. Così Dio resta l'eterno inconoscibile sottoposto agli attacchi di coloro che cercano di determinarlo e, pertanto, la negazione assoluta come la determinazione assoluta si equivalgono sul piano della determinazione stessa e quindi della empietà. Non è assolutamente conseguente che oggi, dopo tremila anni almeno di discussioni teoriche, si sia ancora al punto di tacciare di empietà gli atei. Chiamarli cacciatori di verità, ancora ancora potrebbe tollerarsi, visto lo stato attuale che questo termine ha raggiunto, ma definirli empi mi pare troppo.

L'altra accusa, quella dell'ingenuità mi ha visto in un altro saggio direttamente contrario ad ogni pretesta di compiutezza del messaggio ateo, ciò non significa che un'attività razioinante umana, solo perché incompiuta, debba definirsi ingenua, quando ammette come fondamento della sua stessa ricerca l'incompiutezza non come eventualità di arrivo ma come categoria logica di partenza. Ragionare in questo modo significherebbe definire ingenuo baloccamento i risultati della moderna geometria, della moderna fisica e della moderna biologia.

Insostenibile quindi la tesi d'assalto della *Ecclesiam suam*, ed è veramente strano che siano caduti in questa banale posizione logica, in quanto si tratta di studiosi che sfruttano enormemente la tecnica inglobante del dialogo. Si vede che la paura degli effetti distruttivi della teoria atea ha impedito di far ricorso alla solita tecnica "molle" della discussione.

Compenetrazione quindi di problema teorico e pratico, sintesi di premessa logica e conseguenza fenomenica: questa la vera realtà del problema dell'ateismo. Come tale, causa la sua multiformità, esso risulta difficilmente affrontabile dalla riflessione religiosa che, frequentemente, come abbiamo visto a livelli intellettuali indiscussamente elevati, preferisce rifugiarsi nell'accusa semplice, nella condanna a priori, piuttosto che nella dimostrazione o nella discussione. Problema che vede continuamente rifiorire l'aspetto pratico della semplice discussione teorica. In questo senso si tratta di problema che assume contorni di grande pienezza umanistica, coinvolgendo tutto l'uomo dalla sua profonda e misteriosa organizzazione fisica, al mondo meraviglioso che il suo intelletto ha saputo costruire. Dall'aspetto psichico e reale, il problema coinvolge anche l'aspetto metodologico presentandosi come

eminente problema d'indole filosofica. Tutto ciò riduce notevolmente le possibilità di lotta di una teologia fieramente legata ai dogmi e alle pratiche di un razionalismo metafisico lontano dalla realtà.

La frase contenuta nella Enciclica *Ecclesiam suam* con la quale l'ateismo viene definito "il fenomeno più grave del nostro tempo", è un indice quanto mai chiaro della vera situazione d'impotenza della teologia di fronte alla crescita dell'uomo. Infatti è tipico degli adulti, ormai vicini alla candida senilità, trincerarsi davanti alle incomprensibili istanze dei giovani, dietro l'accusa mormorata con borbottante sicumera, di "ragionamento adolescenziale". Tutto ciò non toglie che i vecchi, pur con tutta la loro rispettabile canizie, non possono comprendere determinate cose del tutto lontane dalla loro mentalità ma perfettamente aderenti alla realtà, quella stessa realtà che la "rivolta adolescenziale" non solo costruisce ma modifica e dirige.

L'ateismo di Bruno Bauer

Che una “vera” lettura di Hegel, purtroppo raramente fatta da tanti che scrivono e parlano continuamente di hegelismo e del conseguente marxismo, sia sempre una grande riscoperta di temi e filoni di ricerca originali, è cosa risaputa. Che questi temi e questi filoni sostanzialmente disegnino una sorta di superamento dell’iniziale chiusura teologica verso un riaffioramento dei diritti della filosofia, è cosa altrettanto risaputa. Quello che invece può risultare nuovo e la sostanziale vena di ateismo presente in tutta la teologia hegeliana.

Tra i primi ad accorgersi di questa “strana verità” fu Bruno Bauer. Erano i tempi in cui la “copertura” veniva abbandonata da molti scrittori in tema di religione, dato che le idee delle autorità si andavano allargando. Quasi sempre, nel caso di un dichiarato ateismo, si ricorreva allo schermo meno protettivo dello pseudonimo. Ma Bauer preferisce ricorrere alla copertura satirica. Nel lavoro *La tromba del giudizio universale contro Hegel, ateo e anticristo, un ultimatum*, egli assume l’atteggiamento ortodosso del cristianesimo riformato e dimostra come l’unico, il vero, l’originale ateo sia il padre dei giovani hegeliani: lo stesso Hegel. Così si esprime: «Ahimè, per quei poveri e quegli infelici, che si sono lasciati ingannare quando fu loro sussurrato che l’oggetto della religione e della filosofia è costituito dall’eterna verità nella sua stessa oggettività, da Dio e null’altro che Dio e dall’esplicazione di Dio; per quei poveri uomini, che hanno ascoltato volentieri come religione e filosofia coincidono, che hanno creduto di conservare ancora il loro Dio, udendo e pensando che la religione è l’autocoscienza dello spirito assoluto». (Cfr. K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it., Torino 1959, pag. 541). La modificazione della base della teologia con l’affermazione della semplice “autocoscienza” induce Bauer a suggerire, ironicamente, che Hegel deve considerarsi come un vero e proprio traditore della fede cristiana.

È semplice comprendere come quella figura che egli andava delineando come la vera figura di Hegel, sia la stessa sua figura, il suo stesso pensiero. La posizione assunta da Bauer contro la teologia è quella della critica radicale, mentre apparentemente la più grande ortodossia riveste i suoi scritti. Nel lavoro sulla *Dottrina hegeliana della religione e dell’arte*, finisce per avvertire i credenti contro gli scritti teologici di se stesso, sotto la copertura di cui sopra.

Giustamente così nota Löwith: «A questo modo Bauer lascia trasparire nell’interpretare Hegel la sua propria distruzione della teologia, dimostrando che essa è l’unica conseguenza legittima della filosofia della religione del maestro. Anche l’attenzione dei “credenti” è richiamata sul fatto che egli è un discepolo di Hegel assai più pericoloso di Strauss. Questi infatti fece molte concessioni alla storia sacra, distinguendo dal puro mito il mito che si

riferisce alla storia, e riconoscendo dei dati di fatto reali come base di quest'ultimo; Bauer va ancora molto più in là nella sua "frenesia" sostenendo che gli stessi Vangeli sono un prodotto teologico artificiale». (*Ib.*, p. 542)

Purtroppo il pensiero di Bauer, dal punto di vista ateistico, non è stato quasi per niente studiato, sia per la difficoltà intrinseca dei suoi lavori che ricorrono a frequenti immaginarietà di forma e di costruito, sia per la non agevole separazione della "copertura" dalla vera sostanza del discorso ateistico. Uno studio di Bauer chiarirebbe, a nostro avviso, la legittimità del passaggio da Hegel agli estremisti atei della sinistra hegeliana, anche senza l'intermediazione di Feuerbach.

L'ateismo di Michail Bakunin

È vezzo assai comune quello di considerare la produzione letteraria di Bakunin un mero accidente nella vita attiva del grande rivoluzionario ed agitatore. Questo vezzo risulta essere se non fomentato almeno mantenuto da una certa tendenza dell'anarchismo a sopravvalutare l'importanza dell'attività sulla riflessione. Quest'ultima tendenza ha radici storiche e logiche nella famosa campagna del "dimostriamolo coi fatti", che ebbe inizio quasi subito dopo il battesimo ufficiale delle dottrine anarchiche avvenuto intorno al 1870.

Non interessandoci in questa sede indagare sull'esattezza di quanto sopra indicato e sulla validità di quella campagna, per altro accompagnata sempre da una collaterale e validissima attività letteraria e pubblicitaria, desideriamo interessarci, invece, al pensiero bakuniniano e precisamente al suo apporto alla teoria generale dell'ateismo.

Su "L'Égalité" del 7 agosto 1869 Bakunin scriveva: «Noi pensiamo che i fondatori dell'Associazione internazionale abbiano agito con grande saggezza eliminando inizialmente dal programma di questa associazione ogni questione politica e religiosa. Senza alcun dubbio essi stessi non erano privi di opinioni politiche né di spiccate tendenze antireligiose, ma si sono astenuti dall'immetterle in questo programma perché il loro scopo dichiarato consisteva prima di tutto nell'unire tutte le masse operaie del mondo civile per un'azione comune». Questa frase è stata interpretata spesso nel senso di una subordinazione dell'aspetto teorico della tesi ateista all'aspetto pratico della contesa sociale. Piero Angarano ha scritto recentemente (Cfr. *Introduzione* al volume: *Bakunin. Libertà e rivoluzione*, Roma 1968, pag. 11), «Già al congresso della pace di Ginevra (1867), Bakunin aveva posto come terza esigenza fondamentale del movimento anarchico, accanto al federalismo e al socialismo, l'antiteologismo. Più tardi però riconobbe anche lui la necessità della rivoluzione sociale per poter distruggere la religione. Ma nel suo assalto titanico all'Olimpo divino fu più deciso e conseguente di Marx e il comunismo russo ha seguito in questo come in altri campi più lo spirito dell'emotivo Bakunin che le teorie dello scientifico Marx». Questa affermazione, sorvolando sulla parte finale che ci sembra quanto meno gratuita, non tiene conto che il fatto di dover subordinare, come effettivamente Bakunin ebbe a subordinare, la distruzione della religione alla rivoluzione sociale, non è un subordinare quella a questa, ma semplicemente un collocare le cose al loro giusto punto di esecuzione concreto. La rivoluzione sociale consente di attuare quella sistematica distruzione delle strutture religiose che, in altro modo, sarebbe addirittura impensabile. È con questo spirito che bisogna leggere la frase citata da "L'Égalité", non come un ripiego e una modificazione dell'essenziale dottrina anarco-ateista, ma come una esatta programmazione pratica.

Nel testo della “Società rivoluzionaria internazionale o Fratellanza internazionale”, riportato da Max Nettlau in *M. Bakunin. Eine Biographie*, ma presumibilmente steso da Mroczkowski sotto dettatura (Cfr. Bakunin, *Stato e Anarchia e altri scritti*, Milano 1968. tr. it. pp. 311 e sgg.), leggiamo: «Sostituendo il culto di Dio col rispetto e l’amore per l’umanità noi affermiamo la ragione umana come unico criterio di verità. La coscienza umana come base della giustizia, la libertà individuale e collettiva come unica creatrice dell’ordine umano». E più avanti: «La società umana è stata primitivamente un fatto naturale, anteriore alla libertà e al risveglio del pensiero umano e che è divenuta più tardi un fatto religioso, organizzato secondo il principio dell’autorità divina e umana, deve ricostituirsi oggi sulla base della libertà che deve ormai diventare il solo principio costitutivo della sua organizzazione sia politica che economica». Da questi passi è possibile comprendere la posizione di cardine che la tesi ateistica assumeva nella dinamica assai complessa del pensiero bakuniano. L’ordine sociale viene fatto dipendere dalla possibilità di eliminare ogni principio di autorità come ogni ragion di Stato. È proprio da passi come questi sopra riportati che si comprende l’inutilità degli sforzi di coloro che pongono Bakunin nel rango dei semplici agitatori, negando l’originalità e la forza del suo pensiero in uno con la coordinazione complessiva. Ammettere, sia pure per un attimo, la possibilità che il nuovo ordine lasci coesistere la religione, significa fondare questo futuro sulla persistenza, sia pure parziale, di un principio di autorità: una vera e propria contraddizione in termini.

Il nocciolo della contesa con Mazzini è da collocarsi, prima che nelle diverse vedute rivoluzionarie e riformistiche sociali, nella grande distanza che i due agitatori e pensatori avevano in merito al problema religioso. Così Bakunin scrive: «Mazzini ci rimprovera di non credere in Dio, noi al contrario gli rimproveriamo di crederci, anzi non glielo rimproveriamo, ma rimpiangiamo ch’egli vi creda, poiché non è sua colpa s’egli vi crede, essendo ogni uomo, il più grande come il più piccolo, il prodotto fatale di un concorso indefinibile di cose indipendenti dalla sua volontà, le quali dopo avergli dato un indirizzo alla sua nascita, continuano a determinarlo per tutta la vita. Rimpiangiamo immensamente che per questa intrusione di sentimenti e idee mistiche nella sua coscienza, nella sua attività, nella sua vita, sia stato costretto a schierarsi contro i popoli». (*Risposta di un internazionalista a Giuseppe Mazzini*. Cfr. Bakunin. *Stato e Anarchia e altri scritti*, op. cit., p. 369).

Altrove (*Dio e lo Stato*, tr. it., Genova 1966, pp. 56-57) così riconsidera la situazione nei confronti di Mazzini e degli altri spiritualisti a lui vicini: «Tutto ciò [i misfatti delle religioni] i nostri illustri idealisti contemporanei lo sanno meglio degli altri. Essi sono uomini sapienti che conoscono a memoria la storia delle religioni; e siccome sono uomini viventi, anime penetrate di amore sincero e profondo per il bene dell’umanità, hanno maledetto e stigmatizzato tutti questi misfatti, tutti questi delitti della religione con un’eloquenza senza pari. Essi ripudiano indignati ogni solidarietà col Dio delle religioni positive, coi suoi rappresentanti passati e presenti sulla terra. Il Dio che essi adorano, o che credono di adorare, si distingue dagli dèi reali della storia, perché non è un Dio positivo per quanto esso sia determinato teologicamente o metafisicamente. Non è né l’Essere supremo di Robespierre

e J.-J. Rousseau, né il Dio panteista di Spinoza, e neppure il Dio innocente e trascendente ed equivoco di Hegel. Essi si guardano bene dal dargli una determinazione positiva qualunque, pensando giustamente che ogni determinazione lo sottometterebbe all'azione dissolvente della critica. Essi, parlando di lui, non diranno se sia un Dio personale o impersonale, se abbia creato o no il mondo; e non diranno nemmeno della sua divina provvidenza. Tutto ciò potrebbe compromettere. Si contenteranno di dire: "Dio" e niente di più. Ma allora cos'è il loro Dio? Non è neppure un'idea è un'aspirazione».

In questo modo Bakunin coglie l'essenza ultima del "deismo" mazziniano, precorrendo di molti decenni l'attuale interpretazione in senso deista della filosofia del rivoluzionario italiano. La sua critica coglie nel segno l'illusione di Mazzini ma non denuncia, a dire il vero, la sostanziale identità tra ateismo e deismo, sebbene riesca a determinare la parità delle condizioni conclusive.

Di grande validità e attualità il tema centrale del rifiuto della religione in Bakunin. L'unico fondamento di questo rifiuto è individuato nella sostanziale disumanizzazione dell'idealismo. «Qualunque sia la questione che si voglia considerare, si riesce sempre a trovare questa contraddizione essenziale tra le due scuole. Così, come ho fatto osservare, il materialismo parte dall'animalità per costituire l'umanità; l'idealismo parte dalla divinità per costituire la schiavitù e condannare le masse ad una animalità senza uscita. Il materialismo nega il libero arbitrio e finisce, con la costituzione della libertà, l'idealismo nel nome della dignità umana, proclama il libero arbitrio, e sulle rovine di ogni libertà fonda l'autorità. Il materialismo respinge il principio d'autorità perché lo considera, con ragione, come il corollario dell'animalità, e ritiene al contrario che il trionfo dell'umanità, scopo e significato principale della storia, non sia realizzabile che nella libertà. In una parola, voi troverete sempre gli idealisti in flagrante delitto di materialismo pratico, mentre vedrete i materialisti proseguire e realizzare le aspirazioni i pensieri più vastamente ideali». (*Dio e lo Stato*, op. cit., pp. 84-85). Questo passo può venire variamente commentato. Innanzi tutto è da dire che oggi le idee scientifiche sono molto cambiate in merito al determinismo scientifico dell'Ottocento, cui fa evidentemente riferimento Bakunin. Ciò consente di potere riformulare la posizione del materialismo in termini indeterministici. Accanto a questa premessa occorre sottolineare l'uso equivoco che qui Bakunin fa del termine "materialismo". Tenendo presente queste due avvertenze il lettore potrà ricavarne la lezione fondamentale per arrivare al rifiuto di ogni religione: ogni abbruttimento dell'idealità tipica dell'uomo, e non del divino, è perpetrato dalla religione, che serve da sostegno all'autorità politica.

La verità di queste parole non ha bisogno di esempi nella storia, trovandone quanti se ne vuole con tutta facilità. Ci rivolgiamo invece a quello che oggi sta avvenendo nel cattolicissimo Portogallo, sotto l'egida e la tutela paternalistica della Chiesa cattolica. Questa religiosissima nazione sfrutta in maniera efferata, sotto l'occhio vigile del nuovo premier Caetano, le sue colonie africane. Alcuni dati che riportiamo, sono tratti da "Dimensioni", a. VII, n. 9, dovuti all'indagine di Fiore su questi gravissimi problemi. La fonte non è certo una fonte faziosa nei confronti della religione. «In Angola il 96% della popolazione com-

plessiva, secondo dati internazionali, è analfabeta, in Mozambico e Guinea lo sono il 95%. Gravi le condizioni sanitarie: in Angola la durata media della vita è di 28 anni, una delle più basse del mondo; c'è un medico ogni 21.000 abitanti, ma il 90% dei medici è concentrato nelle città dove abita il 60% della popolazione bianca e solo il 4% della popolazione totale. Sia in Angola che in Mozambico vige ancora il sistema del *contractado*, una specie di lavoro forzato. Qualsiasi negro, e il clima tropicale non è certo favorevole al lavoro, che non possa dimostrare di aver lavorato almeno sei mesi in un anno per imprese portoghesi o straniere, viene reclutato a forza, strappato dal suo clan, dalla sua famiglia e dalla sua cultura e spedito a lavorare negli immensi campi di cotone o di caffè delle grandi compagnie, oppure fatto scendere in miniera. È ovvio che questo sistema permette la manodopera più abbondante e più a buon mercato del mondo». «Il lavoro forzato – scrive Perry Anderson su *Le Portugal et la fin de l'ultra-colonialisme*, Maspéro, Paris 1963 – è la chiave di volta del sistema coloniale portoghese». Eppure questo Paese è di grande tradizione religiosa e umanistica, direbbero i sempre pronti a meravigliarsi illustratori del sistema. Si tratta di un regime fascista e colonialista, che cosa attendersi di più? Si tratta di un regime religioso, che cosa può meravigliarci?

Lo stesso articolo curato da Fiore cita le parole del vescovo Mons. de Resense, di Beria nel Mozambico: «Imporre ai lavoratori indigeni un soggiorno di più di sei mesi fuori dalla loro famiglia, conduce alla rivolta delle masse popolari e alla rovina completa della loro vita familiare». Questa la sola preoccupazione, che il sistema in atto subisca improvvise modificazioni, dannose agli interessi della religione. E più avanti: «Si deve mantenere il lavoro in un regime di libertà se vogliamo che lo spettro del lavoro obbligatorio finisca per davvero. Ci tengo ad affermare che se le imprese distribuissero ad ogni lavoratore indigeno quanto spendono con coloro che sono addetti al reclutamento degli indigeni, questi ultimi non verrebbero mai a mancare». Ecco delle frasi che sono un vero monumento ad una determinata mentalità religiosa riformista. In esse sono contenute dei consigli di giustizia distributiva. In altre parole viene suggerito alle imprese che sfruttano i lavoratori neri delle colonie del Portogallo un altro sistema per giungere agli stessi risultati produttivi ma senza schiavizzare il nero. Quando si tiene conto che gli interlocutori di questo esponente della religione militante sono società come la Anglo-American Corporation of South Africa, la Banca Morgan, il Gruppo Oppenheimer, la Compagnia De Beer's, la Guggenheim, la Ryan, la Forminière, la Union Minière du Haut Katanga, la Guaranty Trust Company, la Société Générale du Belgique, si comprenderà l'assurdità di quei consigli. Ma essi sono assurdi anche da un punto di vista etico in senso assoluto, in quanto consigliano di attuare uno sfruttamento delle ricchezze di un popolo ad esclusivo beneficio di altri popoli, eliminando il male più evidente ma non il solo: la schiavitù. Dare la libertà a questi popoli è l'elemento fondamentale di un discorso che non può essere inteso dalla Chiesa per gli stessi motivi che tanto bene aveva individuato Bakunin tanti decenni or sono.

È questa stessa libertà che detta all'anarchico russo i termini del suo distacco da Dio: «Amante geloso della libertà umana che considero come la condizione assoluta di tutto ciò

che adoriamo e rispettiamo nella umanità, io rovescio la frase di Voltaire, e dico che se Dio esistesse bisognerebbe abolirlo». (*Dio e lo Stato, op. cit.*, p. 58).

E più avanti: «L'idea di Dio implica l'abdicazione della ragione e della giustizia umana: essa è la negazione più decisa della libertà umana e ha per scopo la servitù degli uomini, tanto in teoria che in pratica. A meno di volere la schiavitù e l'avvilimento degli uomini, come le vogliono i gesuiti, i monaci, i pietisti o i metodisti protestanti, noi non possiamo e non dobbiamo dare la minima concessione né al Dio della teologia né a quello della metafisica. Colui che in questo alfabeto mistico comincia da Dio, dovrà fatalmente finire con Dio; colui che vuole adorare Dio deve, senza farsi puerili illusioni, rinunciare risolutamente alla sua libertà e alla sua umanità. Se Dio è, l'uomo è schiavo; ora, l'uomo può, deve essere libero, dunque Dio non esiste. Io sfido chiunque ad uscire da questo cerchio, e tuttavia bisogna decidersi e scegliere».

Questo l'ateismo di Bakunin, un ateismo se si vuole ancora passionale, non potendosi facilmente eliminare dal suo contesto le tautologie, come quella citata, che ricordano l'impostazione hegeliana del ragionamento, comunque sempre un ateismo radicale, assoluto, senza mezzi termini e senza compromessi.

L'ateismo di Albert Camus

Come abbiamo detto più volte in altra sede l'ateismo si accompagna malamente con le effusioni liriche e con i moti incontrollabili dell'animo. In genere l'espressione artistica può essere antireligiosa, può essere blasfema, ma può difficilmente essere "ateista" nel senso in cui dovrebbe intendersi rigorosamente l'ateismo.

Perché questa impossibilità? Il motivo è assai semplice. Il moto incontrollato dell'animo, anticamera felice della produzione artistica, può nascere in un ambiente asettico, in un ambiente libero dai pregiudizi della religione, ma per la sua stessa natura, per la sua stessa composizione intrinseca, corre in ogni momento il grave rischio di precipitare verso l'irrazionale accettazione dell'aspettativa dell'impossibile.

Il poeta – intendo in questo modo l'artista del pensiero per eccellenza – può essere ateista, ma difficilmente può permanervi. La permanenza in una posizione ateista è propria del ragionatore freddo e costante, dello scienziato che continuamente controlla le proprie effusioni, sebbene anche in questi casi, l'umana debolezza può giocare brutti scherzi quando uno meno se lo aspetta.

Questo è il caso di Camus, poeta e letterato indiscutibilmente di chiari principi ateisti, ma frequentemente portato a rivivere irrazionalmente il concetto dell'ateismo, dell'inesistenza di Dio. D'altro canto, la grandezza letteraria di questo scrittore sta proprio in questa sua irrazionalità, ma la grandezza mal si accorda con la ricerca scientifica e con la "verità" filosofica.

Poiché, in questa sede, dobbiamo dar conto dell'ateismo di Camus, è necessario illustrare i punti dubbi della sua posizione, dando per scontata la validità della sua interpretazione poetica della realtà.

La sua strada verso l'ateismo si apre con un'impossibilità concreta, piuttosto che con una possibilità, cioè con un atto positivo e quindi costruttivo in sede filosofica: l'impossibilità di penetrare nel dogma cristiano. Questo ostacolo non lo porta a denunciare l'assurdità del dogma ma, viceversa, ad ammettere semplicemente l'impossibilità, per l'uomo Camus, di penetrarvi dentro. Si tratta quasi di un ateismo da esclusi, un vero e proprio sottoprodotto in sede dottrinale, ma fecondo stimolo di profonde riflessioni in sede letteraria.

Il problema dell'esistenza del male, come prova indiretta dell'inesistenza di Dio (o, comunque, di quel Dio di amore di cui parla la religione cristiana), è una vecchia impostazione metafisica della lotta alla religione sfruttata nel tempo e resa ormai attaccabilissima dall'alienata esegesi cristiana. Infatti, questa, presenta Dio come amore, cioè, come vera volontà di rivolta contro il male, cioè come potente alleato di coloro che, e in definitiva anche gli

stessi atei, lottano contro il male dilagante sulla terra. La posizione primitiva viene con astuzia superata, trasformando una questione di fatto in una questione d'azione. Dalla originale responsabilità di Dio in merito all'esistenza del male, si passa ad un merito attuale di Dio per la lotta contro il male. Ancora una volta dobbiamo apprendere quanto sia pericoloso offrire alla religione le armi di una metafisica a doppia faccia. In questo modo non si fa altro che ingrossare la produzione oscurantista e conservatrice della religione.

L'assenza di Dio – non la sua inesistenza – porta Camus a rilevare la mostruosa solitudine dell'uomo in continua lotta contro la natura. È questa che, in ogni caso, avrà il sopravvento non concedendo che misere porzioni di felicità singole, nulla potendosi fare in relazione all'esistenza degli altri uomini, anche loro piccole individualità in lotta solitaria contro la natura. Questa dottrina dell'impossibilità costruttiva dell'uomo, tipica di tanta parte dell'esistenzialismo nullista, presta il fianco ad una grave contrapposizione portata avanti dalla religione: se la lotta per l'esistenza non è altro che sopravvivenza, in base a che cosa si stabilisce la responsabilità dell'uomo e la sua colpevolezza? La tesi sartriana della nullità del merito e della parità di tutte le scelte è presente anche in Camus, ma trova una diversa applicazione per quanto riguarda la risposta alla predetta obiezione avanzata dalla religione: la virtù e la stessa santità (nel senso prospettato dalla religione) sono attuate dagli uomini senza consapevolezza, senza sapere che quello sarebbe stato il volere di Dio nel caso quest'ultimo fosse esistito. Un andare alla cieca, un vivere un giorno dopo l'altro, nessuna costruibilità, nessun futuro, fino alla morte che tutto cancella, fino al fallimento più completo dell'esistenza.

Questa conclusione non toglie che Camus possa ancora credere nell'azione sociale come un dovere per gli uomini più consapevoli, ma un dovere anch'esso gratuitamente collocato al centro di una serie di interessi tutti altrettanto gratuiti.

Ateismo senz'altro questo di Camus, ma da valutarsi nella sua giusta prospettiva, senza eccessive occasioni per una profonda meditazione teorica libera da sottintesi irrazionalismi di origine borghese: ma lo stesso vivida e grandiosa, come solo le opere d'arte sanno essere.

L'ateismo di Bertrand Russell

La concezione ateista in Bertrand Russell presenta motivi di grande interesse, dividendosi in due filoni produttivi: uno di natura metodologica e filosofica, l'altro di natura pratica e sociologica.

Si tratta, ovviamente, d'una posizione non esente da punti deboli e da contraddizioni, ma in ogni caso dotata di grande fascino e autorevolezza. L'influenza dell'ateismo russelliano è stata grandissima, specie nel periodo tra le due guerre, contribuendo a formare generazioni di studiosi, infoltendo le fila di coloro che si sono dedicati alla critica costruttiva e distruttiva della religione.

La maggiore debolezza dell'ateismo di Russell si riscontra nell'assetto metodologico. Malgrado l'empirismo di fondo non è difficile rinvenire, nella speculazione del pensatore inglese, motivi di origine spiritualista, idealista e, più specificatamente, illuminista. Questi motivi, che per certi aspetti avvicinano stranamente la concezione para-metafisica di Russell ad una rinnovellata monadologia, costituiscono forse una parte marginale del nocciolo filosofico del suo sistema, comunque non possono in ogni caso ignorarsi.

Forse Russell non ha saputo resistere all'allettante richiamo della discussione sul piano metafisico del problema di Dio, forse la sua preparazione matematica ha favorito il ravvicinamento, in ogni caso, al di fuori delle supposizioni, è la produzione filosofica a dire l'ultima parola.

L'altro lato della concezione ateista di Russell si condensa in scritti come *Why I am not a Christian*, di gran lunga più interessanti ed istruttivi.

Rifiuto del rifugio in Dio, rifiuto della concezione aristotelica di Dio, rifiuto del compito sociale della religione, rifiuto della logica tradizionale come fondamento delle prove razionali dell'esistenza di Dio, rifiuto dell'etica religiosa, rifiuto del finalismo ottimista della concezione spiritualista.

Forse un primo punto debole possiamo individuarlo nella stessa difesa contro le accuse di materialismo. L'affermazione che tutte le credenze della religione appartengono ad un mondo di concetti estranei alla scienza e come tali da questa non provati o negati, se metodologicamente utile risulta invece dannosa da un punto di vista pratico. D'altro canto trovandosi quest'affermazione in una trattazione d'indole pratica si comprende la gravità dell'impressione che può causare nel lettore sprovveduto.

La scienza non può provare l'esistenza di Dio come non può negarla sperimentalmente, ma ciò non avviene per deficienza intrinseca della ricerca scientifica, come appare dall'affermazione russelliana, ma per deficienza del problema stesso dell'esistenza di Dio che,

sostanzialmente pseudo-problema, si presenta sotto le spoglie di problema autentico. Su questa strada gli stessi discepoli di Russell hanno fatto un ottimo lavoro (vedi Alfred Ayer, ecc.).

Ma la scienza della società può e deve provare l'ingannevole sostanza della religione. Su questo argomento Russell si batte molto bene, malgrado non conduca fino in fondo la critica al parallelismo tra potere politico e potere religioso.

Qui si colloca la maggiore debolezza della tesi ateista russelliana. Per la verità ci sono spunti notevoli, quali quelli intorno alla collaborazione tra militarismo, capitalismo e clero, ma non sono sviluppati nella misura in cui avrebbero dovuto essere. Anche gli spunti in merito alla vera responsabilità sull'origine della seconda guerra mondiale, sono interessanti ma poco sviluppati.

Russell stesso etichetta il suo ateismo collocandolo indietro nel tempo, sulla stessa linea del pensiero di Lucrezio. Origini ben più profonde, a nostro avviso, si individuano nell'ateismo illuminista e borghese del Settecento. Del tutto assente è lo stimolo proletario-rivoluzionario e le implicanze ateiste di questa determinata posizione politica. In ultima analisi siamo davanti ad una "filosofia aristocratica" che combatte la religione in nome della suprema libertà del pensiero: il risultato è, comunque, positivo ed avvincente.

I motivi della critica alla religione

Molti sono i motivi che possono determinare una posizione critica nei confronti della religione. Il più delle volte, nei casi degli intellettuali radicali, si tratta di motivi che trovano fondamento nell'ingerenza sociale delle organizzazioni religiose. Il rifiuto in blocco di questa ingerenza si traduce, pertanto, in rifiuto della validità delle istituzioni religiose stesse e, in linea diretta, in rifiuto dell'istituzione in generale, come ostacolo fondamentale alla libertà umana.

Accanto a questa considerazione "esterna" esiste una considerazione che possiamo definire "interna". Questa è voluta dal rapporto sentimentale, che lega il singolo a ricordi e debolezze tipiche della fanciullezza intellettuale, il più delle volte determinata da una particolare educazione. Su questo campo si esercita la critica alla religione condotta dai mistici e dai poeti.

Esiste, infine, una terza posizione critica: quella razionalmente empirista, che determina il contrasto in funzione di un'interpretazione scientifica dei fenomeni in cui la religione pretende fare agire la propria influenza. La storia, la filosofia, la psicologia, sono settori di indagine in cui questa influenza si esercita in modo più deleterio, estendendosi fino alla scienza naturale vera e propria, sebbene in forma semplicemente aprioristica non giungendo ad intaccare le risultanze dirette delle singole esperienze.

È ovvia la diretta consequenzialità che lega quest'ultimo tipo di critici della religione al primo, infatti l'aspetto dell'ingerenza sociale delle istituzioni religiose è condizionato dal grado di penetrazione e di distorsione che queste hanno raggiunto all'interno di settori di ricerca come quello storico, quello psicologico o quello filosofico in generale.

Lanciarsi in blocco in una critica generica e senza costrutto contro la religione equivale a non tenere presente questa necessaria, ed efficace, divisione del lavoro di critica e, quindi, a fare il gioco delle forze religiose che nel torbido della confusione intellettuale trovano un vero e proprio elemento positivo, valido alla persistenza e allo sviluppo.

In questa particolare posizione si trovano coloro che oggi si attendono una collaborazione fattiva, in senso distruttivo delle istituzioni religiose tradizionali, da parte di gruppi religiosi che hanno assunto tesi critiche nei confronti del ceppo originario. Non bisogna illudersi. Un vero contributo positivo potrà venire da questi gruppi solo quando riconosceranno la particolare sostanza della religione e la rifiuteranno in pieno, ma in quel momento diventerà assurdo parlare di gruppi religiosi separati, quanto piuttosto sarà più chiaro parlare di gruppi che si pongono in un fattivo contrasto con l'istituzione religiosa.

Nessuno meglio di noi gradirebbe che questo passo venisse posto in atto al più presto, ma attenderselo per prossimo significa volere ignorare la reale portata critica di questi gruppi religiosi che contrastano la tradizione.

La mia ricerca ateista

I

È comune dar conto del perché della propria posizione di critica riguardo la religione. Quasi nessun scrittore, più o meno legato ai principi ateisti, è venuto meno a questa regola generale.

Non che si voglia, in questo modo, reperire una giustificazione di ordine psicologico, non essendo strettamente necessario documentare l'origine di un sentimento, quanto, invece, è necessario documentare la sostanza di una certezza oggettiva. Ma la preoccupazione di studiare il perché del proprio ateismo ha fondamento più ampio. Da un lato si pone la necessità di sgombrare il campo dai pregiudizi comuni contro l'ateismo: l'amoralità, l'incapacità pedagogica, la mancanza di prospettiva, la grettezza del materialismo di fondo; dall'altro si pone la necessità di pervenire ad una chiarificazione oggettiva, anche attraverso momenti di carattere personale, purché riferibili ad un contesto scientificamente valido.

Infine si profila la necessità di elencare l'ingerenza negativa del fenomeno religioso nella vita sociale, da cui pericoli di grande portata non valutabili se non attraverso la purificazione metodologica operata dall'ateismo.

II

Proprio dall'esame dei fenomeni sociali, e non come spesso succede dall'esame delle aporie metafisiche, sono giunto all'ateismo. Per me, quindi, il processo sopra descritto di documentazione ha subito un vero e proprio capovolgimento. Nessuna psicologica contrapposizione al fenomeno religioso, nessun sentimento validamente accertabile di astio o di disistima, solo il risultato negativo raggiunto attraverso l'interpretazione di alcuni accadimenti sociali.

Non è il luogo per dettagliare questi accadimenti, per cui mi limiterò a citarli in breve. La religione, come astrazione o come attività dello spirito, non può avere che rapporti indiretti con gli accadimenti del mondo, e questi subiscono di più l'azione della struttura religiosa che non l'azione dell'idea religiosa. In altri termini, sebbene la struttura venga influenzata dall'idea, è la prima a causare in concreto determinati indirizzi nell'ambiente sociale, mentre la seconda contribuisce a renderli più duraturi.

Attraverso queste considerazioni sono riuscito a giungere ad un esame più obiettivo di determinate realtà storiche. L'alleanza della religione costituita con il potere politico, di cui esempi clamorosi sono oggi la situazione spagnola, quella portoghese e quella sudamericana in genere, mi lasciarono a lungo perplesso. Da Paolo in poi questo patto religione-potere non era mai stato scosso, anzi si era andato via via fortificando. Dalle umili origini popolari, di movimento rivoluzionario, il cristianesimo, la religione più importante dal nostro punto di vista, si era fatto istituzione temporale con scopi e programmi esclusivamente economici ed egemonici.

Altro fenomeno storico che mi colpì fu il frequente ricorso alla violenza istituzionalizzata e la cessazione di questa solo quando la strada del convincimento degli eretici con la forza del braccio secolare si dimostrò la meno produttiva per i programmi di sviluppo della religione. L'Inquisizione non cessa la sua attività su propria decisione ma solo in quanto i suoi metodi risultarono in contrasto con le sempre più dilaganti teorie liberaliste avanzate dalle correnti del libero pensiero. Da notare che l'ultimo Paese dove l'Inquisizione cessa la propria attività è la Spagna.

Lo studio degli accordi sotterranei di natura economica che la struttura religiosa, nella visione cattolica in massima parte, pone in atto, mi convinsero della larga componente ideologica dell'apparente sostanza spirituale della religione. Da ciò al momento critico il passo fu breve.

III

Il punto d'inizio di ogni libertà è la libertà stessa nel senso più ampio del termine. La luce del sole alimenta la libertà allo stesso modo in cui il mistero alimenta l'oppressione e il timore. Ora, la religione è essenzialmente mistero, cioè oggetto d'impossibilità di comprensione totale da parte dell'uomo, come tale non può dissociarsi dal dogma – e di fatto non si dissocia in modo alcuno – e non può fare a meno dell'imposizione autoritarista.

Se per libertà intendiamo la libertà dello schiavo di vegetare all'ombra del proprio padrone, se per libertà intendiamo la definitiva abdicazione di ogni pretesa personale nei confronti di una scala gerarchica, allora nella religione è la libertà; se tutto ciò, invece, l'intendiamo nel senso vero di negazione della libertà, non possiamo non ammettere che libertà e religione sono in grave e perenne contraddizione tra loro.

Questa semplice premessa mi convinse del metodo d'indagine nei confronti non solo dell'ingerenza sociale della struttura religiosa ma anche nei confronti della validità spirituale dell'idea religiosa, nell'ambito delle regole etiche.

Il passo verso l'ammissione della necessità di ricercare delle regole etiche di origine naturalistica fu assai breve. In questo modo il mio ateismo giunse al proprio fondamento morale.

IV

Il mio divenne quindi un ateismo metodologico. Non nel senso di negazione dell'ateismo concreto, come sarebbe l'ateismo che scende nelle questioni particolari e attacca la validità del momento religioso in particolar modo nel campo delle applicazioni sociali; ma nel senso di disposizione ateista alla critica religiosa. In questo modo era possibile pensare un ateismo libero dalle contrapposizioni dialettiche al teismo, indipendente e costruttivo, capace di darsi una tematica areligiosa più che antireligiosa, almeno in sede filosofica, mentre rapportato alla struttura permaneva in tutta la sua validità di stimolo antireligioso.

Questa posizione metodologica auspicante un ateismo non contrapposto al teismo mi illudo costituisca la parte migliore della mia tesi ateistica e il mio contributo forse più originale.

Superare i contrasti con la corrente dominante della dottrina che vuole l'ateismo contrapposto tradizionalmente al teismo non solo sul piano della struttura – contrapposizione ineliminabile – ma sul piano dell'idea, è stato uno dei miei compiti più duri e difficili.

V

Dalle premesse indicate mi sono mosso su di un piano di ricerca che sostanzialmente si può dividere in tre sezioni:

1) indagine sociologica sull'ingerenza negativa della religione nella società. Da questa indagine dovrebbe risultare palese l'attività reazionaria della struttura religiosa, la cui alleanza con le forze che detengono il potere, la programmatica di diseguaglianza e di oppressione, il desiderio di mantenere le masse nella tradizionale ignoranza e povertà, la lontananza da quelli che astrattamente costituiscono i principi di uguaglianza della dottrina cristiana, limitatamente a questa religione;

2) indagine metodologica sulla validità della costruzione ateistica a prescindere da un preesistente tema teistico. I risultati da attendersi sono strettamente di ordine costruttivo, potendosi pensare ad una nuova scienza dell'uomo di chiara impronta ateistica con una nuova e ben diversa collocazione del concetto di "valore";

3) indagine filosofica sulla possibilità di arrivare a individuare gli errori della metafisica tradizionale sui quali si è fondata l'idea di Dio e sui quali è stata costruita da sempre la difesa del concetto di "esistenza di Dio".

Il problema religioso nel mondo moderno

I

Frequentemente si parla di una riduzione d'importanza del problema religioso specie nei livelli culturali più elevati, dove in passato questo problema trovava la sua più attenta localizzazione. Questa affermazione può dirsi vera sotto determinati aspetti e ad essa abbiamo avuto modo di far cenno noi stessi in altra sede (Cfr. il mio: *I fondamenti di una teoria filosofica dell'indeterminazione*, Catania 1968, p. 21). Resta da vedere quali sono gli aspetti in cui non può più reggersi tale riduzione d'importanza, restando invece viva e prolifica la produzione letteraria e polemica degli studiosi.

Un primo aspetto è quello della misura sociale. La religione contribuisce validamente a proporre e mantenere una scala di valori che la società può utilizzare nei suoi processi di sviluppo. Un secondo aspetto è quello più astrattamente etico. La religione fissa non più valori ma dogmi di comportamento che contribuiscono a regolare – sia pure in maniera intrinseca – i singoli uomini quali componenti la società. Un terzo aspetto è quello meramente rituale. La religione fissa l'attenzione dell'uomo su di un insieme di norme evocatorie, alle quali viene sottratto l'originale simbolismo per attribuirvi una sostanza ingiustificabile, non più affidata al processo razionale, ma imposta con l'autorità del dogma.

Sotto questi aspetti, e altri che non elenchiamo per amore di brevità, la religione mantiene ancora la sua importanza. Sotto l'aspetto meramente teologico, invece, questa importanza è sensibilmente scaduta.

II

La crisi dei valori in cui si dibatte il mondo moderno ha coinvolto anche i valori religiosi. Quest'affermazione può sottoscrivere incondizionatamente, almeno nel senso che noi diamo al termine crisi.

La trasformazione lenta e progressiva di un mondo di valori borghesi, cioè di un mondo fondato sulla più netta distinzione delle classi e sulla forza comparativa del danaro, non può che dirigersi verso un rafforzamento di queste posizioni di base, cioè verso un'ampia affermazione della morale del privilegio e della sopraffazione.

Ma i nuovi valori dell'eguaglianza e dell'equità sorgono indipendentemente da trasformazioni interne del sistema che alberga la morale del privilegio. Da qui un contrasto gravissimo e, conseguentemente, una crisi.

I primi a cadere sono stati i valori religiosi. Il pensatore solitario ha fatto presto ad accorgersi che la tanto osannata possibilità di operare una scissione tra problema religioso e problema sociale, non era poi così semplice e chiara. (Così Tommaso: «Nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus...»). Cfr. *Summa Theol., quaest. I, art. VNI, ad secundum*). Il problema sociale è, nello stesso tempo, problema religioso se non si vuole ridurre la religione a semplice sovrastruttura, infatti ambedue questi problemi – almeno nella loro formulazione di fondo, cioè nella loro base etica – sono problemi di valore.

Ecco quindi il ragionamento del pensatore della crisi.

Il disegno di un piano di riforme sociali non può prescindere dalla scelta di determinati valori. Questa scelta a sua volta non può prescindere da una presa di posizione nei confronti dei valori della religione. Tenendo presente che questi valori devono contemporaneamente provvedere al mantenimento di un'organizzazione in atto (quella religiosa), non possono non essere valori addomesticati dal tempo e dall'uso, ne consegue che sono del tutto inutilizzabili per essere impiegati, senza modifiche, a fungere da base al piano di riforme sociali. Conclusione. Contemporanea presa di posizione nei confronti delle due organizzazioni in atto: quella sociale e quella religiosa, e dei valori che le fondano.

III

Il punto di vista del pensatore non specificatamente religioso, intorno alla crisi dei valori contemporanea, non può essere del tutto ignorato dal pensatore religioso.

Aperture provenienti in massima parte dal mondo dei problemi sociali, hanno fatto uscire la religione da una sua tradizionale chiusura aristocratica, ponendola nella necessità di perire o avvicinarsi alle nuove aperture.

La salute dell'anima viene posta accanto a quella del corpo giungendo, in molti casi, fino a un innalzamento di determinate attività religiose che s'interessano in modo più ampio della seconda, su attività religiose che se ne interessano in maniera subordinata. Per questo alcuni pensatori religiosi hanno creduto opportuno sopravvalutare l'opera dei missionari in una comparazione, poniamo, con il clero semplice o con quello monastico.

In questi ultimi tempi c'è stato addirittura un cardinale (Léger) che ha scelto la via della missione nei Paesi più arretrati, rifiutando gli agi e la facile vita parrocchiale di una grande città come Montreal.

Crisi quindi anche in seno al pensiero religioso. Dalla crisi un'apertura verso la realtà e un progressivo allontanamento dall'oscurantismo medievale dei dogmi e dei misteri della fede.

Il recente Concilio cattolico ha fatto vedere crepe e sfasature che l'occhio del profano non avrebbe mai immaginato in un organismo così compatto. Comunque i temi principali, oltre l'ecumenismo che, ponendosi come superamento di ogni sorta di tradizionale confessionalismo, si denuncia come tentativo di allargare i confini della propria azione verso i popoli tagliati da secoli da contatti con il cattolicesimo, ci sembra piuttosto la riduzione dei dogmi, la semplificazione del rituale, l'indebolimento del simbolismo, una maggiore libertà di pensiero anche se non portata fino ai limiti raggiunti dal protestantesimo.

Da canto suo il protestantesimo ha problemi di sopravvivenza più fitti e meno facili, minato com'è dalle fondamenta, da un forte spirito settario e dissociativo. Tenendo presente come la versione ortodossa del cristianesimo sia in netta fase decrescente, sollecitata verso un ripiego della propaganda da parte delle autorità costituite dei sistemi politici totalitari e tenendo presente pure la scarsa importanza – almeno per noi occidentali – delle credenze religiose orientali, restano i problemi del cattolicesimo come problemi di centro del fenomeno religioso contemporaneo, unitamente a quelli del protestantesimo.

La posizione dei pensatori religiosi non appartenenti al clero, posizione molto interessante perché svincolata da interessi specifici di parte, ci pare orientata verso quella riduzione dei compiti dell'organizzazione religiosa militante. Sempre minore importanza viene data al rito e al simbolismo, sempre più ridotta è l'attenzione posta ai dogmi accettati piuttosto come verità-limite che come verità di base. Alla religione viene riconosciuto solo il compito di annunciare il messaggio di Dio. Nient'altro. Tutto quello che viene dopo sembrerebbe assumere carattere troppo personale per potere diventare oggetto di consiglio o di sollecitazione.

Una posizione questa, come si vede, molto pericolosa se vista attraverso le necessità dell'ortodossia religiosa. Comunque si tratta di una vera e propria posizione di "crisi".

IV

Le forze cristiane tendenti, all'interno stesso del sistema, ad un avvicinamento eccessivo a quelli che sono i problemi della società, hanno sempre fatto paura ai responsabili della religione cattolica. Dal modernismo all'attuale tendenza riformista, la posizione della "cattedra" non è cambiata. Ovviamente bisogna tenere ancora una volta presente il cattolicesimo che, come organizzazione dittatoriale, presenta le caratteristiche più evidenti in modo immediato.

La secolarizzazione ha più o meno ricevuto il crisma delle cose ineluttabili. Gli scienziati e i pensatori o sono praticamente atei o sono religiosi in forma del tutto esteriore, trovante origine in un'abitudine che non ci si prende il fastidio di eliminare, convinti come si è della trascurabile importanza del suo esistere.

Più importante l'inquietudine che "turba alcuni settori dello stesso mondo cattolico" – come di recente ha affermato il Papa. La paura più forte si basa sul fatto che in molti

ambienti cattolici alla tesi dell'aggiornamento, proposta dal Concilio, si è sostituita a quella del cambiamento.

Ma è ancora il Papa, in un discorso di qualche mese addietro [1968] che ha avuto modo di dettare i limiti di questa azione di rinnovamento: "Molte cose possono essere corrette e modificate nella vita cattolica e il Concilio ha dato l'avvio ad un salutare rinnovamento. Ma le verità della fede e le leggi costituzionali dell'organismo ecclesiale non devono essere messe in discussione". Siamo davanti a limiti concreti e precisi. Il nuovo modernismo può occuparsi di tutto tranne che dei dogmi – sui quali è ovviamente vietato discutere in senso negativo – e delle leggi che regolano l'ordinamento temporale della Chiesa.

Su quest'ultimo punto si potrebbero scrivere dei volumi.

Quali sono queste leggi? dentro quale limite si deve riconoscere valida un'azione della Chiesa diretta a concretizzarsi in organismo che difende se stesso? come può tutto ciò collimare con l'insegnamento – invero assai semplice – della dottrina cristiana originaria?

Le leggi ecclesiali sono ben definite, fino a costituire un vero e proprio settore degli studi di diritto, e concorrono a delimitare un organismo fondato su di una rigida burocrazia centrista. I limiti in cui sembrerebbe possibile giustificare un'azione terrena della Chiesa sono quelli stessi del mondo conoscibile, cioè dell'oggetto passivo che dovrà ricevere la predicazione del Verbo. Il raccordo, infine, con l'originale insegnamento cristiano è mantenuto da una lunga serie di aggiustamenti dottrinali, accumulati nei secoli ad opera di molti pensatori cristiani.

Ovviamente un movimento rivoluzionario, mutuante il più delle volte dottrine teologiche di libera coscienza provenienti dal protestantesimo, non può essere inglobato con facilità in un sistema organico di leggi, come quello canonico. Da qui la ferma parola del Papa. Una burocrazia centrista deve tenere in gran conto la possibilità di dettare canoni di comportamento a getto continuo, affinché venga tagliata alla radice ogni corrente di pensiero che presenti le qualità di spregiudicatezza e di intelligenza che la rendono pericolosa.

La crisi, almeno sotto questo aspetto confinante con la rivolta canonica, non può nemmeno essere presa in discussione dalla "cattedra". Ogni speranza in questo senso, da parte di quei gruppi di cattolici che credono in una "vera" riforma proveniente dal Papa, si tradurrà in una bella illusione.

Quello che la "cattedra" potrà dare sarà un tentativo di rinnovamento: non nell'interesse diretto dei fedeli, cioè cercando di risolvere le continue antinomie che la vita di tutti i giorni sollecitata dalla tecnica fa sorgere, ma nell'interesse di un organismo complesso ed eminentemente burocratico.

L'impegno che la Chiesa cattolica ha contratto nei secoli con l'innalzarsi continuo – e a volte scriteriato – dei dogmi, non può essere eliminato; nel migliore dei casi il Concilio ci potrà dare in futuro una integrazione teologica del tradizionale tomismo, senza per questo arrivare ad una "teologia conforme a libere teorie soggettive".

Il dialogo stesso con i gruppi cristiani separati o con le altre religioni, malgrado tutta la pubblicità che su questo argomento si è fatta, non potrà portare il cattolicesimo al di là di un

semplice riconoscimento dell'esistenza, presso le altre confessioni, di alcuni valori che si identificano con quelli tipici della tradizione cattolica. Quei principi negativi che causarono le fratture passate nel ceppo della religione cristiana, non potranno essere superati oggi, in considerazione del fatto che dall'altra parte non saranno certo generosi con le concessioni.

V

Indubbiamente tra le molte religioni che si considerano "evolute", tutte egualmente criticabili per motivi diversi e per l'identico motivo che si pongono come superamento di un mondo reale, il cattolicesimo occupa uno dei posti più bassi nella scala della razionalità.

Una religione ha un profondo influsso sul piano sociale.

Per conseguenza una religione come la cattolica che si fonda su di una tradizione di soprusi e di sangue e su di una ancora più straordinaria tradizione di storture intellettuali, non può non avere un deprecabile effetto sul piano sociale.

Tenendo presente come il mondo moderno sia poco incline alle mistificazioni e alle assurdità, diretto com'è alla ricerca della "verità", anche se in modi che difficilmente potranno giungere a risultati attendibili, si comprenderà come il cattolicesimo sia la religione meno adatta a coabitare con l'odierno sviluppo scientifico delle conoscenze.

Prima di passare a discutere della presente direzione ecumenica del cattolicesimo, è bene ricordare a quanti l'avessero dimenticato, e fare presente a quanti non l'hanno mai saputo, la posizione della Chiesa romana nei confronti delle verità di fede. Da quanto diremo risulterà chiaro come la presente tendenza ecumenica non sia la conseguenza d'una apertura interna del tradizionale oggettivismo cattolico, verso una mediazione della ragione allo scopo di ridurre al minimo le aporie disseminate nella storia dei dogmi; ma semplicemente il desiderio di raccogliere le proprie forze e se possibile unirsi con le altre confessioni di origine cristiana senza concedere niente di veramente importante allo scopo di fortificarsi sempre più come organizzazione temporale costituita e retta per rendere possibile la predicazione del Verbo.

Non è di molti anni fa l'articolo del gesuita F. Cavalli ("La condizione dei Protestanti in Spagna", in "La Civiltà cattolica", 3 aprile 1948), dove è possibile leggere la seguente, stupefacente, affermazione: «Ora, la Chiesa cattolica, convinta per le sue divine prerogative di essere l'unica vera Chiesa, deve reclamare per sé sola il diritto alla libertà, perché unicamente alla verità, non mai all'errore, questo può competere: quanto alle altre religioni, essa non impugnerà la scimitarra, ma domanderà che, con i mezzi legittimi e degni della persona umana, non sia loro consentito diffondere false dottrine. Per conseguenza in uno Stato in cui la maggioranza è cattolica, la Chiesa chiederà che all'errore non sia data un'esistenza legale e che, se esistono minoranze di religioni diverse, queste abbiano solo un'esistenza di fatto, senza possibilità di divulgare le loro credenze... in alcuni Paesi, poi,

i Cattolici saranno costretti a chiedere essi stessi la piena libertà per tutti, rassegnati di poter convivere là dove essi soli avrebbero il diritto di vivere».

Nessun commento potrebbe rendere più chiare queste parole di un assolutismo spaventoso. Se altre religioni sono criticabili – torniamo ad insistere – per la loro stessa essenza religiosa che li pone in contrasto col mondo della “dura realtà”, il cattolicesimo è criticabile, in più, perché, scuola di assolutismo dogmatico, perché prototipo di grande perfezione per tutti coloro che vogliono asservire i popoli alle ristrette mire di potere, perché distruttore di ogni stimolo alla ricerca della verità in quanto possessore dichiarato della “Verità Suprema”.

Eppure quest’incredibile insieme di storture ed infantili credenze, si è oggi trasformato nel promotore passionato (apparentemente) di una crociata unitaria delle confessioni cristiane. Ovviamente non saranno queste ad abboccare ad un amo così evidente, ma dal nostro punto di vista ci preme sottolineare l’urgenza del movimento ecumenico in seno al cattolicesimo, come intimo convincimento dei responsabili della religione cattolica, che non è possibile tenere il passo con l’evolversi del mondo e con lo svincolarsi dei popoli dall’antico infantilismo medievale.

VI

La situazione delle confessioni diverse dalla cattolica e delle altre religioni non è molto diversa. Il protestantesimo si è sempre più irretito in un intimismo che minaccia ogni giorno di farlo precipitare verso una completa secolarizzazione. La prova di ciò è data dal fatto che nei Paesi a prevalente religione protestante si sono avuti i più larghi fenomeni di cristianizzazione.

In se stesso questo fatto non ha molta importanza sul problema della maggiore o minore possibilità di una religione di adeguarsi alle pretese sempre nuove dello svolgimento storico. Però non si può negare che in senso contrario l’importanza sussiste. Cioè una religione che frena i processi di secolarizzazione riesce, conseguentemente, ad essere più aderente allo svolgimento storico, almeno aderente per un più lungo periodo di tempo.

Da questo lato il cattolicesimo, come religione assoluta e dittatoriale, frenando con maggiore o minore forza – a seconda del luogo e delle possibilità che l’organizzazione secolare mette a disposizione – il processo di secolarizzazione (vedere l’esempio della cattolica Spagna), si trova in una posizione privilegiata rispetto al protestantesimo. Infatti, non sono pochi coloro che lo pongono come la religione più capace di soddisfare l’animo e i bisogni del mondo e dell’uomo moderno.

Prendiamo il fenomeno del “servizio divino”. Il cattolicesimo ha costruito un formidabile legame tra Chiesa e popolo, considerando la “messa” come un avvenimento oggettivo e vincolando i fedeli alla partecipazione con meriti particolari per coloro che aderiscono e con condanne anche gravi per i non osservanti. Il protestantesimo invece ha ridotto il

“servizio divino” ad un semplice raduno di persone religiose, imperniandolo sul “sermone”, non inteso in senso oggettivo, ma in senso soggettivo, quale rapporto personale tra predicatore e pubblico, individuando in questo rapporto la possibilità che la viva vox evangelii venga trasmessa ai fedeli. È logico dedurre che solo un predicatore dotato di una particolare personalità può rendere vincolante il “servizio divino” protestante mentre un sacerdote cattolico può mantenere l’oggettivazione della “messa” anche se dotato di una trascurabile personalità.

In questi ultimi tempi non mancano le tendenze, come quella che abbiamo potuto rilevare nel lavoro di Walter von Loewenich (*Il cattolicesimo moderno*, tr. it., Milano 1962), verso un processo di ecclesiasticizzazione del protestantesimo. In altri vengono criticate le scarse attitudini pedagogiche, le limitate attitudini alla pietà, la profonda convinzione di “illuminismo” che aleggia in tutto l’insegnamento, la quasi totale abolizione della exteriorità tanto conclamata dalla versione cattolica.

Siamo davanti ad un pericolo molto grave per i Paesi protestanti. Infatti su questa strada una religione di carattere essenzialmente personale, può diventare un intollerante dogmatismo assai simile al cattolicesimo.

Anche volendo prescindere dalle molte religioni che sorgono quasi a getto continuo nell’America del Nord, trovanti origini dal ceppo tradizionale del cristianesimo riformato, non possiamo tacere di alcune varianti specificatamente cristiane, che trovano una larga diffusione ai nostri giorni, specie in Inghilterra, in Svizzera, in Francia, in Germania e – con una sempre più ampia eco – in California. Si tratta di teosofie che fanno per certi aspetti rivivere l’antico manicheismo oggi del tutto scomparso. Religioni irrazionali non per limitatezza della conoscenza umana, ma irrazionali quasi per definizione. Si tratta di rapporti d’ordine intimistico, fondati su di una fede assoluta, cieca, consapevolmente priva di fondamento. Il tutto non trova giustificazione nell’esistenza di Dio, a sua volta causa e motivo di tutta la realtà, ma si fonda su di un semplice “bisogno” di Dio. Siamo davanti a movimenti più che altro di pensiero, non estranei ad esempio al moderno esistenzialismo religioso, che possono avere una particolare influenza nella determinazione di un “andamento” nel rapporto religione-scienza o, se si vuole, nel rapporto più ampio ed articolato: religione-mondo moderno.

L’islamismo, come religione a grande diffusione, non è sfuggito al disgregamento settario. Oggi si distinguono: Sunniti, cioè musulmani che non sostengono l’ereditarietà del califfato e Sciti che invece limitano il califfato soltanto agli eredi del Profeta.

Tra l’altro i Sunniti sono rimasti, fino al 1918, senza califfo a seguito delle decisioni di Kemal Pascià. Un’altra versione sarebbe il bahaismo che cerca il concetto tipico di incarnazione in quello più largamente indeterminato di Dio che oggi è possibile rintracciare in molte versioni delle tradizionali religioni monoteistiche.

L’islamismo ci appare anche più aperto al pericolo che rappresenta il moderno razionalismo scientifico. La civiltà ha buon gioco anche a causa del sottofondo animistico dell’islamismo che, assente o ridotto al minimo nelle persone colte e a conoscenza della vera

dottrina musulmana, è presente nel popolo con tutta una credenza diffusa nell'esistenza di angeli e geni.

Proprio per questo, non deve sorprendere molto che l'invito ecumenico della multiforme Chiesa cattolica sia stato accettato. È del 1967 la conversazione di un vescovo cattolico (Timoteo Pirigisha) in una moschea di Kasogno, davanti a più di duemila musulmani. La tesi: "Se nel corso dei secoli si sono manifestati numerosi dissensi e inimicizie tra cristiani e musulmani, il Concilio esorta tutti a dimenticare il passato, a proteggere e a promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà".

VII

Ma l'esigenza ecumenica, proposta dal cattolicesimo e accettata sia pure con molte riserve dalle altre confessioni e religioni, è soltanto il segno della presa di coscienza della crisi, non deve confondersi, come da più parti viene fatto, con un segno confortante di superamento.

Non bisogna essere profeti per predire come i protestanti non accetteranno mai i gratuiti oggettivismi dei cattolici, o l'ascetismo monastico e intransigente degli ortodossi, per non parlare dello strano e differentissimo mondo dell'Islam. Si potranno avere avvicinamenti sulla comune base monoteistica, ma niente di più: comunque troppo poco per potere parlare di effettiva collaborazione.

La cultura moderna esce dalle grandi imbarcate ottocentesche della scienza e della filosofia. Il ridimensionamento è tuttora in corso. Essa presenta i suoi problemi interni, come quello gravissimo di una collaborazione scienza-filosofia, e quindi non manca di guardare con vivo disappunto a qualsiasi forma di dogmatismo, sia d'origine religiosa che scientifica o filosofica.

Quindi una cultura vigile e alla ricerca dei chiarimenti delle proprie stesse possibilità, non una cultura assurdamente sicura dei propri mezzi e dei propri programmi, come lo era quella dell'Ottocento.

La caduta del determinismo, dell'idea di ordine, della catena del ragionamento causale, della mitizzazione delle leggi di natura, del tradizionale metafisicismo filosofico: la ricerca sull'essenza intima dell'uomo, sul suo significato esistenziale, venutasi a sostituire ad una riflessione astratta sull'ente; lo sviluppo impressionante della concretizzazione teorica, l'accelerazione di tutte le attività pratiche dell'uomo, la sua corsa alla sopraffazione; si contrappongono alla religione con tutta la forza dei fenomeni che vengono dalla "dura realtà".

La caduta del determinismo che sembrava, in un primo momento, un avvenimento favorevole ad una specie di spiritualizzazione della scienza, avendo concorso in modo decisivo all'abbattimento del materialismo positivista, aprì la strada verso una concezione indeterminista della realtà che, sviluppando l'indagine gnoseologica verso il fenomeno, invita

fermamente la religione a fare un passo indietro allontanandosi dallo studio diretto dei fenomeni – campo riservato alla scienza – per rinchiudersi ancora di più nel suo mondo irrazionale.

La caduta dell'idea di ordine, o meglio la sua degradazione da scopo a strumento scientifico, distrugge una delle armi più efficienti dello scienziato-metafisico-teologo (tanto per fare un esempio alla Arthur Stanley Eddington), per giungere ad una giustificazione – per altro non richiesta – della presenzialità di Dio nel sistema della realtà.

La sostituzione del principio di causa ed effetto con un principio di relazione, le possibilità indeterministe che questo principio comporta, l'individuazione di forme emergenti in modo non immediatamente riducibile a processi conoscitivi, ma restanti fuori da ogni tentativo condotto dalla ricerca scientifica, hanno eliminato il baluardo estremo opposto dai razionalisti religiosi al dilagante irrazionalismo in seno alle singole confessioni. Infatti tutti i tentativi di quest'ultimo genere, diretti a fondare la religione su di un solo elemento fideistico: l'esistenza di un Dio inconoscibile, eliminando tutti gli altri elementi irrazionali, utilizzando processi conoscitivi tipici della scienza, sono stati resi impossibili dalla caduta del principio di causa ed effetto che ha eliminato il sottofondo meccanico nella spiegazione della realtà.

La relativizzazione delle leggi di natura ha contribuito a produrre uno stato di sfiducia nella tradizionale consapevolezza con cui l'uomo andava alla ricerca della verità. Il mondo veniva interpretato dalla scienza precedente alla "vera" scienza moderna, come una realtà in movimento retta da leggi prefissate, in parte scoperte e in totale scopribili dall'azione di ricerca della scienza. Ciò finiva inevitabilmente per tradursi in un inno alla potenza dell'uomo e alla conseguente inesistenza di Dio. Ovviamente non si faceva caso al fatto, evidentissimo, che l'ammissione di questa legge si traduceva in un irrazionalismo fideistico, tale e quale quello dell'esistenza di Dio, proprio perché si trattava di leggi che non solo non erano state tutte provate dall'esperienza ma che erano in parte frutto di accesa fantasia scientifica.

Con tutto ciò non mancano oggi coloro che, dopo la ingloriosa caduta del castello meccanicistico, insistono nella ricerca di una formula o di una legge che possa spiegare gruppi di fenomeni legati insieme da una connessione causale.

L'antimetafisicismo contemporaneo, infine, ha dato il colpo finale iniziando una critica corrosiva della metafisica, dichiarandola in alcuni casi scaduta d'importanza, in altri addirittura vuota di significato e mera esercitazione per spiriti perditempo. In questo modo la filosofia ha ritirato il proprio tradizionale contributo alla teologia, denunciando gli irrazionalismi che la fondavano e che, per legittima conseguenza, erano gli stessi della teologia. Si è trattata di una responsabilità che il pensiero laico si è tirata dietro per secoli, fornendo materiale e schemi di ragionamento alla teologia che ne ha fatto uso appropriato. Oggi non sono pochi i pensatori religiosi, contrari alla persistenza di un dilagante irrazionalismo, a rimproverare alla metafisica l'origine di molti oscurantismi che si sarebbero potuti evitare.

Davanti a queste premesse l'analisi delle possibilità per la religione di superare il travaglio della crisi contemporanea, non può essere positiva. Lo sforzo ecumenico potrà dare nuova linfa, a patto che il cattolicesimo sia davvero disposto a svestirsi della tradizionale intransigenza e del congenito dogmatismo, ma con tutto ciò – e ci pare assai improbabile che possa accadere – l'ossigeno che se ne ricaverà potrà durare ben poco. Non si tratta di un problema di schieramenti o di forze, di un problema di compattezza o di eliminazione delle settarie confessioni; si tratta più che altro di un problema di idee, e quelle delle religioni sono troppo ammuffite per risultare utilizzabili dalla civiltà moderna.

[Pubblicato su "Studi e ricerche" n. 3-4, 1968, pp. 649-658]

Ateismo e lotta di classe

La religione è una sconcia fantasia utilizzata dal potere per perpetuare lo sfruttamento del popolo. Più essa è assurda e rozza, più i suoi “misteri” sono ributtanti e incredibili, più avventure ridicole ne costituiscono la trama, più essa è utile per affascinare la povera gente.

Ma, una volta affermati questi principi di fondo, ci si accorge che una lotta alla religione necessita di altri strumenti, più sottili, gli strumenti della critica e della storia.

Vediamo di procedere con ordine.

Per prima cosa quando diciamo “religione” intendiamo riferirci al cristianesimo e, con maggiori dettagli, al cattolicesimo, dato che ci rivolgiamo, in particolare, ai lavoratori italiani che, più di tutti, nei secoli, hanno pagato sulla propria pelle l’influenza nefasta di questa dittatura romana.

Il cattolicesimo è la religione peggiore che poteva capitarci, qualora, per assurdo, fosse possibile stabilire una graduatoria di merito tra le religioni. Se non altro, ad esempio, la religione riformata eccita un certo spirito critico, invita alla riflessione e alla ricerca, mette nelle mani del popolo la Bibbia e, sia pure con tutte le limitazioni del caso, rende possibile molto prima che da noi lo sviluppo di un modo indipendente di pensare. Nei secoli scorsi questa decisione della religione riformata di fare leggere “le scritture” direttamente a tutti, determinò un risveglio culturale nelle masse dei Paesi nordici, mentre da noi la più ottusa ignoranza continuava ad imperare. Con ciò non vogliamo dire che siano tutte rose, il calvinismo, il luteranesimo e simile compagnia sono sotto altri aspetti anche peggiori del cattolicesimo. Come dicevamo, non è possibile fissare una scala di valori.

Dato per certo che le religioni sono la negazione stessa della libertà dell’uomo, riconfermiamo l’affermazione che il cattolicesimo rappresenta una delle negazioni più radicali e bestiali.

Nel corso dei secoli la bestia cornuta che risiede a Roma ha esteso in forme diverse e con maggiore o minore intensità, le sue trame su quasi tutto il mondo, e se oggi, vedendo ridotti i suoi poteri, dà segni di calma e di pentimento, possiamo stare certi che sotto la pelle dell’agnello si cela sempre il vecchio lupo, la stessa fiera sanguinaria che conquistato il potere attuò il genocidio più spietato verso i propri nemici. Lotte contro gli eretici, le crociate, l’Inquisizione, la collaborazione con i nazisti, non sono fatti accidentali.

Guardando indietro non si può non restare meravigliati di come si sia sopportato per tanto tempo un simile mostro. Il sangue di milioni e milioni di uomini, donne, bambini, un genocidio plurisecolare di tale portata da fare impallidire perfino i misfatti dei nazisti; e

tutto ciò non impedisce, oggi, a questi impostori, di continuare a svolgere il loro ruolo di mezzani del potere.

Un polemistà cattolico del secolo XIII (Salve Burce) così fa parlare un eretico dell'epoca: "Ci siamo separati dalla turpe meretrice, cioè dalla Chiesa di Roma; ecco cosa sono i prelati della bestia! Hanno mille marchi di rendita, chi più chi meno, e vedete un po' come li spendono: in lusso e in gozzoviglie. Come possiamo credere a questo nido di serpenti?"

Certo, si potrebbe facilmente obiettare che si tratta di una vecchia polemica e che oggi la Chiesa è diversa perché diversi sono i suoi, e i nostri, problemi. Giusta obiezione, ma solo fino ad un certo punto. Il mostro bifronte, non è cambiato del tutto. Vediamo il perché.

Come abbiamo detto il cattolicesimo è la peggiore delle religioni che ci poteva toccare perché è una religione oggettivante. Che cosa significa? È una religione che riduce tutto ad oggetto, che separa il soggetto (popolo) dall'oggetto (religione). In questo modo la religione diventa un "mistero" che si realizza (ad esempio nella messa) senza che intervenga in alcuna maniera la persona del sacerdote, a parte il fatto che quest'ultimo deve dire alcune parollette "sacre" e il fatto che è stato precedentemente "consacrato" da un suo superiore. Una volta che ci sia questa duplice cosa (oggettiva): parole e consacrazione, il sacerdote, come persona, può essere un mascalzone, uno spergiuro, un assassino e, perfino, un eretico, ma il "fenomeno" della messa si realizza lo stesso. In questo modo si sono ottenuti due risultati: si è garantita al popolo l'oggettività della religione e la continuità del "servizio", si è sottratto il sacerdote all'indagine critica del popolo. Se il valore del servizio religioso poteva essere compromesso dalla condotta morale del sacerdote, ogni fedele, in buona fede, avrebbe indagato, scoperto, denunciato, si sarebbe messo in sospetto e in ambasce. Per evitare questo, partendo dal *Vangelo* di Giovanni, si è costruito questo "potere" della parola, copiandolo esattamente dagli antichi testi magici redatti dalle religioni egizie.

Se si osserva attentamente, tutta la religione cattolica è chiusa in questa botte di ferro dell'oggettività. Il centro sono i sacramenti. Il battesimo, la cresima, l'ordine sacro e il matrimonio sono sacramenti particolari, in quanto imprimono un "carattere" e si distinguono dai restanti che non lo imprimono e che per questo possono essere ricevuti diverse volte. Questo carattere non può essere cancellato. Il potere magico di questi negromanti, esercitanti in pieno ventesimo secolo le loro arti, è sancito dal valore oggettivo della parola. Il battesimo assegna il sigillo di cristiano, la cresima lo fortifica ancora più radicalmente, il matrimonio conclude il cerchio autoritario che si chiude intorno all'uomo e, peggio ancora, intorno alla donna; l'ordine sacro sigilla l'oggettività delle funzioni dei negromanti che, in questo modo, sono al sicuro da ogni critica. Lo stesso capo dei ciurmatori può soltanto "sospendere" questa loro caratteristica, impegnandoli sulla parola a non "officiare" le loro negromanzie; ma, se questi lo fanno malgrado il suo provvedimento, il "mistero" avviene lo stesso: il popolo è ancora una volta tranquillizzato, visto che non potrebbe di certo tenere a mente tutte le questioni interne che passano nella gerarchia ecclesiastica.

Religione ignobile ed ottusa, quindi, ignobile come tutte le religioni, ottusa perché rifiuta quel minimo di libertà critica che altre consorelle consentono.

A questo punto è bene fare cenno al problema fondamentale di ogni critica e propaganda antireligiosa. È essa possibile soltanto in funzione di un attacco diretto contro l'istituzione intesa come fenomeno "irrazionale", cioè come fenomeno di oscurantismo intellettuale, contrario ai principi fondamentali della ragione? Certamente no.

Un anticlericalismo puro e semplice è assurdo, allo stesso modo di un ateismo che si ponga come pura contrapposizione al teismo. Il primo annega nella visione dell'effetto (i preti), il secondo annega nella visione della causa apparente (la teologia); ambedue sfuggono di fronte al problema reale: la religione è causata da certi fenomeni precisi, legati alla storia dell'uomo, alle sue paure e alle sue lotte; e da questi fenomeni è condizionata, sebbene, giunta a maturità, arrivi anche a condizionare a sua volta.

Una contrapposizione dualistica. La religione non nasce ad opera di qualche individuo, di qualche mestatore, sia pure geniale. Scriveva Schelling: «Considerando le cose con esattezza, fare di singoli individui gli autori della mitologia è un'ipotesi così straordinaria, che altamente ci sorprende per l'incoscienza con la quale è stata universalmente accettata, come se non potesse essere diversamente». (F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie in Sämtliche Werke*, II parte, Stuttgart und Augsburg 1856, vol. I, p. 56).

E più avanti: «Da personificazioni e concetti naturalistici escogitati dall'arido intelletto con poche cognizioni, sviluppati in virtù di un'arbitraria astrazione, paragonabili al più al gioco di un fanciullo, che potrebbero solo per qualche momento tenere occupato il loro autore, si sarebbe sviluppata la storia millenaria dell'errore dei popoli? Da un principio così debole e artificioso, si sarebbe mai potuto sviluppare l'oscuro e terribile potere della fede negli dèi?». (*Ib.*, p. 59).

E conclude: «La mitologia nasce da un processo necessario la cui origine si perde al di sopra della storia e si nasconde in se stesso; a questo processo la coscienza si può opporre solo in momenti singoli, ma in complesso non lo può arrestare e ancor meno fare regredire». (*Ib.*).

Le direttive del pensiero di Schelling si indirizzavano all'assorbimento del fenomeno religioso all'interno dell'idea umana, intesa nel senso generale di idea collettiva di un popolo o di una comunità storica in un certo preciso momento dello svolgimento delle vicende umane; a noi importa un'altra interpretazione di questi passi. Il fatto religioso non può riguardarsi come una "invenzione dei preti", ma è una produzione necessaria della coscienza dell'uomo, una produzione attraverso la quale l'uomo deve passare per superarla e costruire, insieme alla liberazione delle altre sue dannose creazioni (come ad esempio lo Stato), la società di domani.

Quindi, la lotta alla religione è giustificata solo se vista attraverso questo senso di progressiva liberazione dell'uomo dalla sua costruzione mitologica.

Molto vicino a Schelling è l'autore della vita di Gesù, D. F. Strauss, che con tutte le limitazioni dell'epoca, aprì la strada alla moderna interpretazione della validità storica di questa figura: «...la mitologia del cristianesimo primitivo è alla pari con quella che troviamo nella storia delle origini delle religioni. In tempi recenti il progresso compiuto dallo studio

scientifico della mitologia ci ha dimostrato che il mito nella sua forma primitiva non è finzione consapevole voluta da un solo individuo, ma prodotto della coscienza comune di un popolo o di un ambiente religioso; prodotto che sulle prime può anche essere espresso da un singolo individuo, ma che suscita fede proprio perché... non è una veste esteriore in cui un furbo avrebbe avvolto il bene per l'edificazione della massa ignorante, un'idea da lui escogitata; ma, al contrario, la storia da lui raccontata costituisce il mezzo attraverso il quale l'idea diventa consapevole a lui stesso mentre prima non la si riusciva a cogliere». (D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835, I, p. 195).

Ma questo problema del come nasce una religione non ci dice del perché nasce. Va bene che una religione, un complesso mitologico tanto difficile a costruirsi e a razionalizzarsi, non può essere un prodotto di un solo uomo o di un solo gruppo di uomini, ma deve essere sentita da un popolo o da una comunità più o meno estesa; ma perché queste collettività avvertono questo bisogno?

La risposta è molto semplice. Le masse sfruttate avvertono sempre il bisogno di scacciare la propria alienazione in qualche cosa di ideale, qualche cosa che si traduca per loro in un sostegno per sopravvivere, un sostegno di natura morale ma di grande effetto, un sostegno che li aiuti a sopportare la catena, la frusta, la galera, i remi a vita, la schiavitù, il feudalesimo, la tirannia dei nuovi arricchiti del Comune medievale, il dispotismo delle signorie, l'assolutismo dei re, l'ottusità e il provincialismo dei viceré, la tirannia economica dei nuovi ricchi, lo sfruttamento razionale dei capitalisti nelle fabbriche. Questo qualcosa viene guardato gelosamente dalla massa dolorante, come un patrimonio personale contaminato dalle sozze mani dei preti, sporchi traditori venduti al potere, incapaci di cogliere l'essenza "umana" della religione, l'essenza di liberazione "su questa terra" e non sull'altra in "Paradiso". Spesso le prime ribellioni popolari sono indirizzate contro i preti, per cercare di riportare alle primitive purezze le religioni, e poi travalicano immediatamente contro il potere civile.

Una storia in questo senso non esiste, qualora fosse possibile realizzarla, tra le infinite difficoltà della stesura, emergerebbe con chiarezza questo bisogno del popolo di avere qualche cosa in cui credere. Finché esisteranno gli sfruttatori, finché collaboreranno con loro questi mostri ributtanti che si chiamano ministri di Dio, il popolo continuerà ad avere bisogno di qualcosa in cui credere.

Ma l'ultima vicenda della lotta insurrezionale, è andata chiarendo un altro tipo di prospettiva di liberazione, quella della rivoluzione. Il popolo è riuscito a vedere con una certa chiarezza un obiettivo di liberazione totale e immediata, lo ha anche sfiorato, ma è stato sempre rigettato indietro dalla reazione. E qui è nata una nuova religione e con la nuova religione sono nati i nuovi preti.

Questo bisogno rivoluzionario era avvertito dalle masse in forma imprecisa, spesso contorta, qualche volta mistica. Certo la situazione economica più sviluppata, la presenza di un proletariato industriale ormai radicato nelle città, una vita molto più intensa dal punto di vista culturale e generale, imprimevano a queste rivoluzioni un significato molto diverso

che non nel passato (poniamo nel Medioevo), ma ciò non toglie che sia possibile vedervi anche questo aspetto, se non almeno nella “speranza” della liberazione. È proprio questo il punto debole. I partiti autoritari del proletariato, i cosiddetti partiti dei lavoratori, in particolare i loro dirigenti politici, hanno visto con grande abilità l’occasione opportuna e si sono trasformati nei novelli sacerdoti di questa nuova religione. Come i vecchi satrapi, rappresentano identici difetti ed identiche miopie. Come i servitori della bestia, anche questi nuovi servitori d’una religione mitica della libertà, hanno istituzionalizzato il loro compito e svolgono una funzione di sostegno e di collaborazione col potere. Ultima ironia: hanno cessato la lotta religiosa contro i servitori della bestia: lupo non mangia lupo.

E allora? Dobbiamo concludere per l’inutilità di tutti gli sforzi, e quindi anche dello sforzo antireligioso? Dobbiamo aspettare che il popolo senta, come per la religione, nella propria coscienza la necessità della liberazione, rigettando in una sola volta mitologie di altro tipo?

No. La risposta è diversa. Fermo restando che la polemica e la lotta contro la religione è un’attività che può dare solo piccoli frutti, non per questo è un’attività che deve essere messa a tacere in attesa che il regno della libertà trovi da sé la propria costituzione. Il popolo può avvertire da se stesso, in un parto travagliato, il bisogno della liberazione, in quanto questa difficile gestazione gli viene dalla sua dolorosa esperienza giornaliera, ma può trasformare tutto ciò nell’idealizzazione fantastica di una nuova mitologia, cioè di una nuova religione. Può, cioè, in ultima analisi, avvertire il bisogno di liberarsi dallo sfruttamento ma, nello stesso tempo, non sentirsene capace e quindi mitizzare questo bisogno trasferendolo in una sfera disancorata dalla realtà, appunto una sfera religiosa. Per questo processo troverà sempre nuovi sacerdoti a disposizione.

In tal senso il lavoro di chiarificazione s’impone. Più sarà significativo e costante, e più saranno le probabilità che il bisogno di liberazione si stacchi dal processo mitologico e si concretizzi in un fatto realizzativo concreto ed immediato. In questo modo interpretiamo la validità del lavoro di una minoranza agente in seno al popolo, una minoranza che denunci il ruolo “sacerdotale” sotto qualsiasi veste esso si nasconda.

Istruttive al sommo grado sono le “aperture” al “dialogo” messe in atto dai cattolici. Con un salto logico senza precedenti costoro sostengono, adesso, di lottare insieme a noi per la liberazione dell’uomo in senso concreto, mettendo da parte le precedenti storie sulla dannazione e sulla ricompensa. Per un vecchio imbecille che ritira fuori l’esistenza “fisica” del diavolo, si hanno mille furbastrini in male fede che teorizzano l’apertura verso le masse e verso le idee sociali più avanzate. La Chiesa della contestazione o del dissenso, la teologia della rivoluzione o della morte di Dio, e simili, sono ormai sulle bocche di tutti. Naturalmente i tiepidi, i paurosi, i tentennanti, sono sempre pronti ad abbracciare queste prospettive. Senza troppo rischio mettono a tacere la propria coscienza: dimenticano i misfatti passati della orribile bestia, guardano soltanto alla nuova facciata del palazzo, scordandosi delle vecchie orribili prigioni che l’interno continua a nascondere.

Con una faccia tosta incredibile non pochi sacerdoti della nuova impostura parlano un

linguaggio estremista, usano termini come “lotta di classe” o roba del genere, affermano che il diretto predecessore di Marx fu quella mitica costruzione che viene chiamata Cristo. Vedendosi sfuggire le masse, attratte con mille raggiri di tipo diverso da quell’altra religione che viene officiata nelle chiese marxiste, la bestia cornuta cerca di trasformarsi e indice, in pratica, un nuovo Concilio di Trento. Siamo in pieno periodo di controriforma.

Ora, il lupo può indossare le spoglie dell’agnello, ma difficilmente riuscirà a nascondere gli unghioni. È così che il gioco si tradisce da sé. Questa brava gente, aprendosi al dialogo con la sinistra ufficiale, guarda con attenta concupiscenza proprio i marxisti, cioè coloro che costituiscono, in effetti, l’altra chiesa militante dell’inganno e dell’oppressione. L’apertura della bestia cornuta è diretta solo verso i vari partiti comunisti (e loro servitori di diversa razza), in quanto costoro se pure combattono la religione in teoria, in pratica possono domani costituire l’ultimo baluardo di difesa. Infatti, sono anche loro per l’ordine e per la legalità, sono anche loro per l’autorità e per il carisma, sono anche loro per l’adornamento delle masse e per l’ufficialità della dottrina. Non importa quanto strano possa essere il confronto e quanto difficoltosa la giustificazione: quello che importa è che il principio di autorità venga salvato, poi, per aggiustare i rapporti, per sistemare le cose ci sarà sempre tempo.

È questa la lezione principale che le masse devono ricavare dall’attuale situazione religiosa. In questo senso, oggi, lottare contro la religione, denunciare i vecchi e i recenti misfatti, ha un’importanza notevole. Un’istituzione di potere si evolve, modifica i suoi modelli d’azione, trasforma le parole d’ordine, ma non tocca mai l’essenza stessa dell’autorità. Su questo punto tutti i regimi, civili e religiosi, si stringono la mano. Spetterà alle masse, alla loro volontà di lotta, alla loro irriducibile decisione rivoluzionaria, attaccare questa “santa alleanza” distruggendola.

[Pubblicato su “Studi e Ricerche” a. VI, 1970, pp. 895-905. Con lo pseudonimo Aelle, pubblicato anche su “Anarchismo” n. 16-17, 1977, pp. 290-294]

La nostalgia di Dio

La paura del futuro, dell'ignoto, di quello che ci attende dietro l'angolo, è la spinta più forte che riceviamo per chiuderci in casa, per barricarci, per definire sacro il territorio della proprietà, per sacralizzare noi stessi come entità chiusa e infine per collocare al di fuori di noi, della casa dove ci siamo barricati, proprio nello stesso ambiente del caos e della morte, una sostanza superiore, un riferimento inattaccabile, e proprio per questo insondabile, che ci procura certezza e stabilità.

Lo stesso processo mentale a fondamento di tanta parte del pensiero rivoluzionario, in base al quale troviamo gli elementi per costruire il passaggio (violento, senza dubbio, non è questo il punto dirimente) alla società del futuro, si basa su di una volontà di salvarsi dal pericolo mortale che l'incertezza angosciante ci prospetta. La "liberazione" può così assumere una forma tutt'altro che libera. Immaginiamo in questa maniera una società in cui tutti i mali possibili che oggi ci assillano, non esistono più, una società in cui non ci saranno più potere e dominio, capi e gerarchie, sfruttamento e sofferenza, malattia e noia. Una società di eguali e di solidali, una società della bellezza in cui ogni bruttura e ogni dolore sono per sempre banditi.

Occorre andare adagio con queste super-determinazioni della società liberata. Da un canto, il meccanismo è stato sempre assai semplice. Basta caricare nel futuro, proprio in quel futuro che fino ad un momento prima ci faceva paura, il compito di realizzare tutte le cose che mancano nel presente, portando alle estreme conseguenze le tracce, a volte perfino trascurabili, che oggi possiamo avere fra le mani. Una volta scomparso quello che ci opprime, la sua semplice assenza finisce per diventare "libertà". Non ci rendiamo conto che così facendo ripetiamo, con le migliori intenzioni, quello che la fede in Dio ha fatto per millenni. Carichiamo sul Dio della Storia il procedimento che ieri veniva affidato al Dio della religione. Abbiamo ancora una volta nostalgia di Dio.

Ma, fino a quando ci limitiamo a far questo, non è altro che un cedimento come un altro, un amuleto un po' più grosso e fastidioso da portare dietro, nulla di pericoloso nel senso vero e proprio del termine. Il fatto è che non ci limitiamo a far ciò. Muovendoci verso la disposizione di spirito che vede nel futuro la realizzazione possibile del massimo bene (la libertà) come estremizzazione positiva dei mali e delle paure di oggi, mali e paure che conosciamo benissimo perché li soffriamo come conseguenze della vita di tutti i giorni, dobbiamo porre dei limiti a quanto succede oggi, dobbiamo cioè realizzare un progetto che lasci in vita questa eventualità immutabile, questo elemento esterno sia alla nostra

pochezza di tutti i giorni, sia all'estrema rarefazione del male che ci aspetta, a quel che pare, dietro ogni angolo buio delle strade.

Infatti, per aversi la società liberata in quanto estremizzazione in positivo dei mali e delle paure di oggi, ci deve essere un meccanismo intrinseco alla Storia capace di realizzarla. Insomma, non ci occorre soltanto un Dio, ma anche un'azione di Dio nel mondo. Così, la Storia diventa il regno di Dio proiettato nella realtà di tutti i giorni, laicizzato, fornito di segno e scansioni periodiche che non solo riusciamo a cogliere, ma che a lungo andare ci risultano anche graditi e consolatori.

In questa prospettiva tutti i miei progetti vengono segnati dall'ombra lunga del Dio. La mia paura ha ricostruito la divinità e mi ha messo, ancora una volta, in sua balia. Le strutture organizzative della vita, quegli ambiti circoscritti che delimitano il campo della mia fattività quotidiana, e proprio per questo la rendono possibile, esse ricevono una particolare caratteristica proprio da quella mia nostalgia. Dio mi regola fin nei minimi particolari. Anche se non gli attribuisco più le genuflessioni di una volta, anche se adesso sono divenuto un laico presuntuoso, nei discorsi della paura e della viltà, sono sempre il piccolo uomo di una volta, e come tutti i piccoli uomini, divento aggressivo e autoritario, cerco di costruire le forme del dominio per garantirmi che qualche pazzo furioso in circolazione non metta a repentaglio le mie nuove certezze.

Ogni dominio, in fondo, si basa sull'ipotesi di potere regolare l'imprevedibile futuro. Ogni dominio è riuscito ad esorcizzare la paura e l'incertezza del futuro. Il rifiuto del dominio passa anche attraverso questo ripristino, cosciente e coraggioso, dell'instabilità, dell'ignoto che ci può attendere dietro l'angolo.

La lotta ha questo di bello, che ci proietta in un mondo tutto da conoscere, da fare proprio in maniera sempre nuova, al di fuori di schemi e di percorsi obbligati. Il rischio può essere grande, i luoghi delle certezze si riducono sempre di più, ma non ci sono alternative. La Storia non diventa più il letto del Dio dormiente, ma il teatro, parziale e spesso incomprensibile, delle vicende umane, il luogo dove la barbarie e la morte sono sempre in agguato, dove non ci può essere nessuna società liberata in modo definitivo, dove non ci sarà neanche un possibile percorso di liberazione se non lo troveremo noi, senza esorcismi e senza amuleti.

[Pubblicato su "Canenero" n. 17, 3 marzo 1995, p. 4]

L'ateismo tra Nietzsche e Freud

La demitizzazione dell'accusa

Demitizzare significa: 1) riconoscere il mito come mito per rinunciarvi e allora abbiamo la demitizzazione, e il movente di questa rinuncia sarà la conquista di un pensiero e di una volontà disalienati; 2) riconoscere il mito come mito per liberarne il fondo simbolico e allora abbiamo la demistificazione, e il movente di questa operazione di scavo sarà il tentativo di fare nascere l'uomo nuovo. Così Schelling: «Siamo passati attraverso i seguenti momenti: a) coscienza umana, anzi, coscienza archetipica, coscienza nella sua sostanzialità pura. Noi l'abbiamo paragonata al poter essere ricondotto a se stesso, padrone di sé, in cui tuttavia la possibilità di trapassare nuovamente all'essere è come ciò che non deve essere escluso, perché giace a suo fondamento; b) la forza che non tollera ciò che sia puramente accidentale. Definiamo accidentale ciò che potrebbe essere e potrebbe anche non essere; ma anche ciò che semplicemente può essere o non essere è un accidentale, perché esso è e non è ciò che è, ovvero un poter essere, ossia non è tale che non potrebbe diventare il contrario. Un accidentale è inoltre anche ciò che è tale indipendentemente da se stesso, senza il suo volere, dunque è accidentale rispetto a se stesso. Appunto per questo un che di accidentale è anche ciò che è beato senza suo proprio merito. La forza dunque che (per sintetizzare questi diversi significati) avversa l'ente indeciso, che è ciò che è in modo puramente accidentale – e quindi senza suo proprio merito – questa forza è Nemese. Questa è dunque inoltre colei che mostra a ciò che fin qui è padrone di se stesso in modo puramente accidentale quella potenza che è in lui celata. Il terzo momento (c) è perciò appunto questa possibilità in quanto si presenti effettivamente alla coscienza. Questa possibilità, come già abbiamo mostrato, è tuttavia illusoria, ingannevole, anzi, è il primo inganno. In questo senso deve essere compresa la *Apáte* di Esiodo, che proprio per questo è da lui trattata quale figlia della *Núx*. Allorché dunque questa possibilità sia stata mostrata alla volontà ed essa sia stata messa in condizione di decidere, segue il passaggio successivo nel nostro cammino, vale a dire il quarto momento (d): la volontà fin qui in quiete vuole effettivamente l'essere che le è stato mostrato e quindi si suscita, passando effettivamente da quel puro poter-essere che essa è nell'essere contingente che si è attirata su di sé. Del passaggio stesso non si può dire inoltre altro che appunto è avvenuto, si è dato, è, per così dire, lo stesso fatto archetipico (inizio della storia), il *Factum* – l'accaduto. Rispetto alla coscienza umana è la prima cosa che si dà in generale, l'evento originario, l'atto irrevocabile che, una volta accaduto, non può essere ritrattato, non si può più far sì che non sia accaduto. Questo

passaggio, come del resto tutto ciò che lo ha preceduto, cade totalmente al di fuori della storia, ed è ciò di cui la coscienza stessa in seguito non potrà più essere consapevole». (F. W. J. Schelling, *Filosofia della mitologia*, tr. it., Milano 1990, pp. 20-21).

Freud inizia la demistificazione con la convergenza di alcune analogie cliniche. 1) Paura di coscienza e paura tabù. 2) Scrupolo e nevrosi ossessiva. 3) Vigilanza morale e mania di osservazione. 4) Rimorso e malinconia. 5) Severità morale e masochismo. «A lungo andare, nulla può resistere alla ragione all'esperienza, e l'opposizione della religione nei riguardi di entrambe è fin troppo evidente. Neanche le idee religiose purificate possono sottrarsi a tale destino, nella misura in cui vogliono salvare ancora qualcosa del contenuto consolatorio della religione». (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, tr. it., Torino 1990, p. 99).

Protezione e consolazione. Freud collega anche la religione al principio del piacere, all'aspetto protettivo della figura del padre. «Così qualcosa ci spinge all'esterno e ci stimola. È questo già un "chi" che agisce dentro di noi, o è sufficiente essere comunque vivi, e dunque affamati? Negli animali e in ciò che ci fa a essi eguali, la fame di cibo, di compagno e di protezione cessa appena è quietata. Essa non dura ancora come negli uomini, continuando a esigere, andando intorno per saziarsi, sempre con nuovi mezzi, con un nuovo "verso dove" e "a che scopo". Già lo stesso aver fame, questo primo stimolo, è in noi non compiuto, spinge in avanti, ha il gusto del più; col pericolo di perdere anche quello che eventualmente si ha. E in una esistenza che non vaga più nell'insicurezza ma è divenuta stabile gli uomini sono diventati sempre più bramosi di novità. Ciò di certo esigeva rischi, sempre nuovi, e, ancora per lungo tempo, senza protezione. Esso non può accordarsi con il vile ma nemmeno soltanto con la lotta e l'avanzare su strade note. La forza che ci spinge sul cammino, proprio là deve permanere, senza per questo irrigidirsi. Altrimenti non v'è alcun "verso dove" che sazia restando fedele a se stesso. Non è per caso che la testa umana sta in alto, e guarda in faccia le cose migliori che le vengono incontro. A meno che nulla non vada più e solo il suo gioco non sia concluso». (E. Bloch, *L'Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, tr. it., Milano 1972, p. 293)

Principio della realtà e principio del piacere. Mitologia freudiana. Thanatos ed Eros. Innocenza del divenire e il mondo come gara. Mitologia nicciana. «Il più consueto pensiero recondito dei cristiani del primo secolo sarà forse stato il seguente: "è meglio *persuadersi* della propria colpa, che della propria innocenza, perché non si sa con precisione quali siano le intenzioni di un giudice così *potente*, – e tuttavia si deve *temere* che egli non spera di trovare soltanto uomini coscienti della propria colpa. Nella sua grande potenza concederà più facilmente la sua grazia a un colpevole, piuttosto che ammettere che qualcuno abbia ragione al suo cospetto". La povera gente della provincia sentiva allo stesso modo nei confronti del pretore romano: "egli è troppo superbo, perché noi si possa essere innocenti", – come non dovrebbe essersi ripresentato proprio questo sentimento nella rappresentazione cristiana del giudice supremo!». (F. Nietzsche, *Aurora*, I, 74).

La parola, secondo Ricoeur, può essere il punto di partenza di un'obbedienza all'essere che non venga dalla paura del castigo, dalla proibizione o dalla condanna. La parola non

cela facilmente i suoi segreti. Per farle liberare la sua energia devo educarla alla rammemorazione, essa deve avere qualcosa da dire, non solo chiacchiera. Ciò è difficile, per primo io sono affetto dalla malattia funesta della chiacchiera, vengo stimolato da opinioni e stimolo negli altri solo opinioni, altrimenti appaio insopportabile, feroce, tagliente come una lama di Toledo. Nessuno allora mi tollera, tutti si turano le orecchie ostentando la massima attenzione. Capiscono quasi nulla di ciò che dico e lo attribuiscono al mio modo oscuro di dire, non alla parola che sto inviando, portatrice di un contenuto che rimane nascosto se non è messo alla luce, anche giocandosi la vita. I migliori pretendono piedi per terra, non sono fumosi nella loro richiesta, sono semplicemente giganteschi stupidi. In un mondo frequentato da chiacchieroni raccattanuvole gli stupidi sono una fonte preziosa di senso comune, se non altro hanno poche fobie e quasi nessuna ossessione. Solo che io non li amo, il mio disprezzo nei loro confronti, nei confronti della loro saggezza di portinai linguacciuti mi dà il voltastomaco. E non amo gli altri, i linguacciuti sognatori, gli sbrodoloni di utopie col bavero intriso del sangue dei desideri mortificati. Non appena posso lascio questa degna accozzaglia di tormentati a poco prezzo e guardo verso il mio destino.

Con la parola si entra nel regno del significato dove non esiste il problema di me stesso, ma solo quello dell'essere in quanto tale. Su questa linea Gadamer: «Così va intesa la pretesa di universalità della dimensione ermeneutica. Il comprendere è legato al linguaggio, ma questo non comporta affatto una sorta di relativismo linguistico. Certamente è vero che viviamo in una lingua. Ma il linguaggio non è un sistema di segnali che si emettono con l'aiuto di una tastiera in un ufficio o in una stazione radio. Questo non è affatto un parlare, perché non ha l'infinità dell'agire che forma il linguaggio ed esperisce il mondo. Ma, sebbene si viva interamente in una lingua, non per questo si tratta di relativismo, perché non si è affatto relegati in una lingua, neppure in quella materna. Ne facciamo esperienza tutti quando impariamo le lingue straniere, specialmente nei viaggi, nella misura in cui abbiamo raggiunto una certa padronanza della lingua straniera; allora nel parlare la lingua straniera non continuiamo più, per così dire, a consultare internamente il nostro mondo e il suo vocabolario. Quanto meglio conosciamo una lingua, tanto meno si fa sentire la presenza di un tale riferirsi alla lingua materna e, se continuiamo sempre a sentire qualcosa del genere, è perché non conosciamo mai abbastanza le lingue straniere. Ma, anche in questo caso, c'è già sempre un parlare, foss'anche un parlare balbettando, che, come ogni balbettare, è l'inibizione di un voler dire e perciò aperto all'infinito alla possibilità di esprimere. In questo senso, ogni lingua in cui viviamo è infinita ed è del tutto assurdo inferire che la ragione è in sé scissa per il fatto che ci sono lingue diverse. Vero è il contrario». (H. G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems (L'universalità del problema ermeneutico)*, in *Kleine Schriften*, I, Tübingen 1967, pp. 101-102).

Libertà e speranza

In Kant: Intelletto = facoltà di dare unità alle apparenze mediante regole. Ragione = facoltà di dare unità alle regole dell'intelletto mediante principi. «Questo significa – scrive Guido Calogero – che il non contraddirsi è soltanto una regola per ben discutere con altri, e non anche una regola per ben pensare? Si può anche, volendo, dire che è una regola per ben pensare, – ma purché si aggiunga che è, appunto, una norma direttiva per quel tipo di riflessione, al quale tradizionalmente si usa dare il nome di “pensiero discorsivo” in quanto esso si configura come un discorso rivolto a un ideale interlocutore, anche se non presente, di fatto, al di là della coscienza argomentante (e Platone parlava, per ciò, dell'anima che dialoga con se stessa). Ora, quando si parla, si deve ben serbare una coerenza di linguaggio, a rischio, altrimenti, di riuscire incomprensibili. Se si è usato un termine in una data accezione, non si può usarlo al momento dopo in un senso diverso, e pretendere che tale diversità sia immediatamente capita. Così, gli schemi di ragionamento prospettati dalla logica sillogistica non sono che esempi di discorsi semplicissimi, in cui la stabilità dei significati dei termini da un capo all'altro del discorso è presupposta come addirittura identica alla stabilità dei termini stessi. Ma si capisce che questo tipo di coerenza formale è una specie di situazione-limite, a cui tanto meno ci si avvicina quanto più il discorso si fa ricco e complesso. Si ricorre ai sillogismi solo nei casi estremi, in cui l'interlocutore sia così ottuso e così ostile, insomma così poco disposto alla comprensione, che ad essa occorra per quanto è possibile forzarlo: mentre non se ne ha mai bisogno quando si discute con un amico intelligente ed aperto. La sillogistica è una medicina, non è un cibo: serve a fronteggiare le situazioni patologiche, non a favorire lo sviluppo fisiologico del pensiero». (G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Milano 1962, pp. 45-46). Strumento dell'uomo, sostanzialmente soltanto dell'uomo, la parola si alimenta della sua sensibilità, ma nel venire in essere, cioè nel diventare parola, espressione del dire, questa sensibilità si deve concretizzare nell'immediatezza, nella fissità immediata. Come un gioco di specchi, dire procura sorprese e scavi al proprio interno, viaggi a volte inconsapevoli a volte preordinati, comunque sempre coltellate nella regione del cuore. Mi scopro inerme di fronte alle conseguenze di una parola finalmente mia, l'impressione che ne ricevo è ridondanza di molteplici aspetti che avevo dimenticato, voluto dimenticare, questi aspetti precipitano dentro di me in una orchestrazione emotiva che spesso non sono capace di governare. Ecco perché la mia atavica parsimonia mi spinge ad accettare l'attuale statuto riduttivo della parola. Fino a quando? Fino al momento in cui la rammemorazione si profila all'orizzonte.

Le due *Dialettiche* non sono superate da Hegel. Bisogna abbandonare l'etica del dovere alla critica di Hegel? La moralità formale diventa un segmento di una traiettoria più vasta. Ma anche Hegel va rigettato quando diventa filosofo della retrospezione. Scrive Marx: «In Hegel vi è un duplice errore. Il primo si rivela con la massima chiarezza nella *Fenomenologia*, questo luogo d'origine della filosofia hegeliana. Quando egli, ad esempio, concepisce la ricchezza, il potere statale, ecc., come enti resi estranei all'essere *umano*, ciò accade

soltanto nella loro forma ideale... Essi sono enti ideali, e quindi sono puramente e semplicemente una estraniamento del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto. Tutto il movimento finisce perciò nel sapere assoluto. Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui si contrappongono con la pretesa di essere oggetti reali, è appunto il pensiero astratto. Il *filosofo* – e dunque proprio una forma astratta dell'uomo estraniato – si pone come *misura* del mondo estraniato. Tutta intera la *storia dell'alienazione* e tutta intera la *revoca* di questa alienazione non è quindi altro che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico speculativo. L'*estraniamento* che costituisce perciò l'interesse proprio di questa alienazione e della soppressione di questa alienazione, è l'opposizione, all'interno dello stesso pensiero, tra l'*in sé* e il *per sé*, tra la *coscienza* e l'*autocoscienza*, tra l'*oggetto* e il *soggetto*, cioè è l'opposizione tra il pensiero astratto e la realtà sensibile o la sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e tutti gli altri movimenti di queste opposizioni non sono che l'*apparenza*, l'*involucro*, la forma *essoterica* di queste opposizioni, che sono le uniche interessanti e costituiscono il *senso* delle altre opposizioni, delle opposizioni profane. Come essenza posta e quindi da sopprimere dell'estraniamento vale [per Hegel] non già il fatto che l'essere umano si *oggettivizza* in modo *disumano*, in opposizione a se stesso, ma il fatto che si *oggettivizza differenziandosi e opponendosi* al pensiero astratto». (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it., Torino 1968, p. 165).

Morta l'etica dell'imperativo in Kant resta la *Dialettica* come “ragione dell'illusione trascendentale, al cui campo è legata la possibilità della speranza”. Il concetto kantiano di illusione trascendentale applicato all'oggetto religioso è fecondissimo. Nella *Dialettica* si colloca il problema della religione. Ecco Kant: «Ma i concetti puri dell'intelletto, posti a raffronto con le intuizioni empiriche (anzi, con le intuizioni sensibili in generale), risultano del tutto *eterogenei* e non possono mai essere trovati in qualche intuizione. Com'è allora possibile la *sussunzione* delle intuizioni sotto i concetti dell'intelletto, quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, visto che nessuno potrà mai dire: questa categoria, ad esempio quella di causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi ed è compresa nel fenomeno? Ora è chiaro che ci dev'essere qualcosa di intermedio, che risulti omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, affinché si renda possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa rappresentazione intermedia deve essere pura (senza elementi empirici) e, tuttavia, per un verso *intellettuale* e per l'altro *sensibile*: essa è lo *schema trascendentale*. (I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it., Torino 1967, pp. 190-191).

Kant non si chiede solo: “che devo fare?”, la qual cosa non distinguerebbe la religione dalla moralità, ma anche: “che posso sperare?”. Il lavoro del coinvolgimento deve essere fatto in me stesso e su ciò che io sono, fino dal momento in cui nessuno scommetterebbe un centesimo su di me, e deve essere fatto a partire da quello che è in me stesso, non da quello che potrà esserci in futuro, a seguito del viaggio che ho in mente. Non appena allontanano da me la concezione possessiva della conoscenza, la volontà di controllo scade di importanza e lo spazio da essa lasciato libero viene occupato dal diverso rapporto con ciò che io so, con la mia conoscenza. Ma questo rapporto non posso svilupparlo, anche parzialmente,

se non mi alleno ad allontanare la volontà, a quell'abbandono che sarà indispensabile per salpare verso la cosa. Se non ho questo allenamento, depositare davanti alla parola la mia conoscenza farà di me un pedante in quanto la parola non avrà nulla da rammemorare. Il carattere mio, distinto, emerge come caratteristica mia solo quando la vivo nella relazione con gli altri. Ogni elemento di questa specificità sfuma e si rafforza nella specificità degli altri. Niente esiste fuori della totalità, ma per conoscere devo fissare questo essere fuori, questa condizione di separabilità. La creazione di questo mondo è la modificazione. La povertà di questa riduzione è evidente, ma se voglio esistere è di questo che devo nutrirmi per poi andare oltre. Dietro questa povertà si nasconde un progetto grandioso, faccia a faccia con il mio destino.

Il reale come problema kerigmatico

1) È necessario mantenere la demistificazione dell'accusa ed estenderla alla trasgressione.

2) È necessario passare alla demistificazione della consolazione.

3) Bisogna procedere alla demistificazione che proceda dal focolare kerigmatico della fede. Cioè bisogna capire che cosa può essere salvato della teologia della collera nella teologia dell'amore.

Nei postulati bisogna partire dalla libertà. Essa ha con la speranza uno stretto rapporto. Gli altri due postulati sono attinenti a quello della libertà. «Piacesse a Dio – scrive Pascal – che, all'opposto, non ne avessimo mai bisogno e conoscessimo ogni cosa per istinto e per sentimento! Ma la natura ci ha ricusato un tal dono, essa, per contro, ci ha dato solo pochissime cognizioni di questa specie, tutte le altre si possono acquistare solo per mezzo del ragionamento. Ecco perché coloro ai quali Dio ha dato la religione per sentimento del cuore sono ben fortunati e ben legittimamente persuasi. Ma a coloro che non l'hanno, noi possiamo darla solo per mezzo del ragionamento, in attesa che Dio la doni loro per sentimento del cuore: senza di che la fede è puramente umana, e inutile per la salvezza». (B. Pascal, *Pensieri*, tr. it., Milano 1968, pp. 116-117).

1) Il postulato dell'immortalità spiega la dimensione temporale-esistenziale della libertà.

2) Il postulato dell'esistenza di Dio spiega la libertà esistenziale come equivalente filosofico del dono.

È la libertà che deve superare non solo la notte del sapere ma anche la notte del potere. Deve superare non solo l'illusione trascendentale ma anche il reale radicale.

In questo modo il male diventa una patologia della speranza. Senza la rammemorazione il presente sarebbe immediatezza ottusa nei confronti del destino e questo piomberebbe su di lei senza speranza di essere compreso. Invece l'architettura rammemorante sollecita una risposta del destino, dice parole che scuotono l'incognita muta, rammenta sensazioni desolate e paure e avventure assolute, conchiuse in se stesse e questo miscuglio, compresi

i falsi e le reiterazioni, è nel mio cuore come impronta e il destino legge nel mio cuore e sa darle una possibilità. Nessuna pietà. Non è possibile non provare pietà e gli impietosi lo sanno. Centellinano quindi la loro sferza per fare durare più a lungo il supplizio. La carne e il sangue hanno confini inesauribili, ne ho sperimentato solo una piccola parte.

Religione, ateismo e fede

L'ateismo non si esaurisce nella negazione (distruzione) della religione, ma mette in luce, piuttosto, il fondamento di una nuova fede. Esaminiamo le sue funzioni principali della religione: 1) accusa = tabù; 2) consolazione = difesa.

Si parte dall'ateismo di Nietzsche e di Freud.

Ricoeur tiene presente l'esigenza ontologica della tradizione metafisica (da Anselmo a Spinoza).

Desublimare gli oggetti sublimi (Dio, ordine, etica) significa proporzarli in termini di sapere empirico. Ma in questo modo l'illusione diventa necessaria.

È il lavoro fatto dal pensiero moderno che ha operato a livello delle forme seconde dell'illusione. Eliminato Dio ha lavorato sull'illusione di Dio, ecc.

La critica a Kant passa da Hegel, attraverso Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud. «Per arricchire Dio, l'uomo deve impoverirsi; affinché Dio sia tutto, l'uomo deve essere nulla. Ciò che l'uomo sottrae a se stesso, ciò di cui per sua natura è privo, se lo gode in Dio in misura incomparabilmente maggiore». (L. Feuerbach, *L'essenza del cristianesimo*, tr. it., Milano 1994, p. 47).

Dove Kant dice "legge", Freud dice "padre". «Il popolo che per primo riuscì ad attuare una tale concentrazione di attributi divini fu non poco fiero di questo progresso. Ora, poiché Dio era uno solo, le relazioni con Lui potevano riacquistare l'intimità e l'intensità del rapporto fra il bambino e il padre». (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, op. cit., p. 58).

Per questo la demistificazione dell'accusa somiglia al travaglio del letto: infatti il padre non è solo accusa ma anche consolazione. Freud, attraverso questa demistificazione, vuole risalire alla morale del desiderio superando la morale dell'obbligo.

Ora, sulla linea di Jean Nabert, solo una filosofia riflessiva può cogliere sia il momento della demistificazione che quello della demistificazione.

Il nucleo kerigmatico dell'etica

Il kerigma dell'etica deve essere trovato nella tensione del desiderio e non nel formalismo.

Per Kant la religione ha una funzione etica irriducibile alla *Critica della ragione pura*. Essa ha per tema "l'oggetto intero della volontà", distinto dal principio della morale che è l'oggetto di una semplice analitica.

Le illusioni sono come un palinsesto, l'ermeneutica ci consente di leggere sotto. «La concezione della rappresentazione come evento rende invece giustizia alla storicità dell'esistenza. Anche qui, la via è indicata da Hegel: non si tratta di cercare una impossibile ricostruzione delle condizioni originarie in cui l'opera è nata. Il significato non è legato alla ricollocazione dell'opera nel suo mondo storico originario, ma accade in quanto l'opera è inserita nel nostro mondo. Questa integrazione, nella prospettiva della rappresentazione come evento, è qualcosa che accade all'opera e ne arricchisce l'essere, facendola essere più pienamente quello che è, come ogni trasmutazione in forma. L'esecuzione-interpretazione non è per l'opera l'incontro accidentale con qualcosa che le rimane estraneo, o che addirittura ne vela l'autentica fisionomia; ma è il suo modo di vivere e di proseguire storicamente la propria esistenza». (G. Vattimo, *Introduzione* a H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano 1972, p. XII).

L'origine dell'illusione etica

Genealogia della morale. Non è un punto formale, temporale, ma un'origine virtuale. «Il problema che quegli uomini si pongono è intrinsecamente collegato a questo: come può la razza più debole dettar legge alla più forte, determinarla, guidare le sue azioni (in rapporto alla più debole)? Per prima cosa ci si ricorderà del tipo più innocuo di costrizione, quella che si esercita su qualcuno una volta ottenutane la simpatia. Con suppliche e preghiere, con la sottomissione, con l'obbligo di regolari tributi e doni, con lusinghiere glorificazioni è dunque possibile esercitare una costrizione anche sulle forze della natura, in quanto le rendiamo a noi favorevoli: l'amore vincola e viene vincolato. Poi si possono concludere accordi, nei quali ci si obbliga a un determinato comportamento reciproco, si danno pegni e si scambiano giuramenti. Ma molto più importante è un tipo di costrizione più efficace, per mezzo della magia e degli incantesimi. Come l'uomo, con l'aiuto del mago, può nuocere anche a un nemico più forte e lo mantiene in uno stato di paura nei suoi confronti, come l'incantesimo d'amore agisce a distanza, così l'uomo debole crede di poter influire anche sui potenti spiriti della natura». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 111).

Nietzsche la chiama volontà schiava. Freud, complesso di Edipo. «Affermiamo che l'uomo dispone in origine di due oggetti sessuali: sé stesso e la donna che si prende cura di lui; con ciò postuliamo che un narcisismo primario sia presente in ogni essere umano, narcisismo che può rivelarsi per alcuni l'elemento dominante nella scelta oggettuale. Il paragone fra l'uomo e la donna rivela poi che nei confronti del tipo di scelta oggettuale esistono fra i due sessi differenze di fondo, ancorché non riscontrabili ovviamente in ogni singolo caso. L'amore d'oggetto che corrisponde pienamente al tipo di scelta oggettuale per appoggio è invero caratteristica tipicamente maschile. In questo amore si manifesta una spiccata sopravvalutazione sessuale che deriva certamente dall'originario narcisismo infantile, e che corrisponde pertanto a una traslazione di quest'ultimo sull'oggetto sessuale. Tale sopravva-

lutazione sessuale è all'origine del peculiare stato d'innamoramento, in cui sono adombrati i tratti della coazione nevrotica, stato che risale quindi a un impoverimento libidico subito dall'io a vantaggio dell'amore». (S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, tr. it., in *Opere*, vol. VI, Torino 1966-1978, p. 458-459).

Origine della realtà: Nietzsche, volontà di potenza. Freud, libido. «Il mezzo principale di ogni incantesimo è di entrare in possesso di qualcosa che appartenga a qualcuno: capelli, unghie, qualche cibo della sua mensa, persino il suo ritratto, il suo nome. Con questo apparato si può allora procedere all'incantesimo; infatti il presupposto fondamentale è questo: a ogni essere spirituale è proprio qualcosa di corporeo, con l'aiuto del quale si può vincolare lo spirito, nuocergli, distruggerlo; l'elemento corporeo fornisce l'appiglio con cui si può afferrare l'elemento spirituale. Ora, come l'uomo agisce sull'uomo, così egli agisce anche su un qualsiasi spirito della natura: anch'esso, infatti, possiede il suo elemento corporeo per il quale può essere afferrato. L'albero e, paragonato ad esso, il seme da cui è nato: questo misterioso accostamento sembra dimostrare che in ambedue le forme si è incorporato il medesimo spirito, ora piccolo, ora grande. Una pietra che improvvisamente rotola è il corpo in cui agisce uno spirito: se in una piaga solitaria si erge un enorme blocco di pietra, sembra impossibile pensare a una forza umana che l'abbia trascinato sin là, dunque la pietra dev'essersi mossa da sola: essa cioè deve ospitare uno spirito. Tutto quanto abbia un corpo è accessibile all'incantesimo, e dunque anche gli spiriti della natura. Se poi un dio è legato alla sua immagine, si può esercitare una costrizione diretta anche su di lui (negandogli i cibi votivi, flagellandolo, incatenandolo e cose simili). In Cina la gente del popolo, per estorcere a un dio il favore che viene a mancare, lega con corde l'effigie di colui che l'ha abbandonata, la tira giù, la trascina per le strade su mucchi di fango e di immondizie: "Cane di uno spirito, dicono, ti abbiamo fatto abitare in un tempio splendido, ti abbiamo indorato, ti abbiamo nutrito bene, e tu sei così ingrato!". Ancora in questo secolo, in qualche Paese cattolico sono state prese analoghe misure coercitive contro immagini di santi e della madonna che, in casi di pestilenza e di siccità, rifiutavano di fare il proprio dovere. Tutti questi rapporti magici con la natura hanno dato vita a innumerevoli cerimonie; e infine, quando la confusione tra queste è diventata troppo grande, ci si affanna a ordinarle, a fissarle in un sistema, cosicché si crede di garantirsi il favorevole svolgimento dell'intero ciclo della natura, e in particolare della grande rivoluzione annuale, svolgendo corrispondentemente tutto un sistema di procedure. Il senso del culto religioso è di determinare ed esorcizzare la natura a vantaggio dell'uomo, dunque di imprimerle una legalità che essa non possiede fin da principio, mentre al giorno d'oggi si vuole conoscere la legalità della natura per adeguarsi ad essa. Insomma, il culto religioso si basa sull'idea dell'incantesimo tra uomo e uomo; e il mago è più antico del prete. Ma, parimenti, esso poggia su altre e più nobili concezioni; presuppone il rapporto di simpatia tra uomo e uomo, l'esistenza della benevolenza, della gratitudine, dell'esaudimento delle suppliche, di patti tra nemici, del conferimento di pegni, del diritto alla protezione della proprietà. Anche a livelli culturali molto bassi, l'uomo non sta di fronte alla natura come uno schiavo impotente, non è

necessariamente il suo servo privo di volontà: al livello della religione greca, soprattutto nel rapporto con gli dèi olimpici, si può addirittura pensare alla convivenza di due caste, una più nobile e potente e una meno nobile; ma in un certo senso ambedue sono, quanto a origine, complementari e di una sola specie, non debbono vergognarsi l'una dell'altra. Questo è l'elemento nobile della religiosità greca». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 112).

Dio è morto. Il Dio della metafisica e della causa prima

Il Dio dell'onto-teologia (Heidegger).

Il Dio dell'imperativo categorico (Kant).

Il Dio = principio dell'obbligo. Sul principio dell'obbligo si innesta la critica di Nietzsche e Freud.

Solo attraverso un'ermeneutica riduttiva si scopre dietro l'obbligo l'accusa, il tabù.

Il Dio morale diventa Dio dell'accusa e della condanna.

L'uccisore di Dio non è l'ateo, ma la nullità assoluta dell'Ideale, del super-Io.

Il processo della cultura, il processo nichilista, l'opera del lutto applicata al padre (Freud), questo ha ucciso Dio. «Questa lunga pienezza e sequenza di demolizioni, distruzioni, tramonti, crolli ormai imminenti: chi già oggi potrebbe indovinare tutto questo, recitando la parte del maestro e profeta di questa mostruosa logica dell'orrore e preannunciando un oscuramento e un'eclissi di sole di cui probabilmente sulla terra non si è mai visto l'uguale?... Persino noi, nati per sciogliere enigmi, che per così dire attendevamo sulle montagne, collocati fra l'oggi e il domani e partecipi della tensione, della contraddizione fra l'oggi e il domani, noi primogeniti e prematuri del secolo venturo, che *dovremmo* già scorgere le ombre che presto avvilupperanno l'Europa: da che cosa dipende che persino noi assistiamo a questo offuscamento senza una vera partecipazione e, soprattutto, senza preoccupazione e paura? Siamo forse ancora troppo soggetti alle *conseguenze più immediate* di questo evento – e queste immediate conseguenze, le sue conseguenze per *noi*, non sono assolutamente, a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, tristi e rabbuianti, ma costituiscono un nuovo genere, difficile da descrivere, di luce, felicità, sollievo, rasserenamento, incoraggiamento, aurora... In effetti, noi filosofi e "spiriti liberi" ci sentiamo, alla notizia che il "*vecchio Dio è morto*", come sfiorati da una nuova aurora; il nostro cuore trabocca di gratitudine, stupore, presagi, attesa, – finalmente l'orizzonte ci sembra di nuovo libero, posto che non sia chiaro, finalmente le nostre navi possono riprendere il largo, verso ogni pericolo, agli uomini della conoscenza è di nuovo concesso ogni ardimiento, il *nostro* mare, il mare aperto è di nuovo là, e forse non c'è mai stato un mare così "aperto"». (F. Nietzsche, *La gaia scienza*, V, 343)

Ateismo e fede

Via circolare, sentiero nel bosco che porta al bosco stesso. (Heidegger). «La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato del genere della “libertà indifferente” (*libertas indifferentiae*). L’Esserci, in quanto emotivamente situato nel suo essere stesso, è già sempre insediato in determinate possibilità e, in quanto è quel poter-essere che è, ne ha già sempre lasciate perdere alcune; rinuncia incessantemente a possibilità del suo essere, riesce a coglierne talune oppure fallisce. Ciò significa che l’Esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una possibilità gettata da cima a fondo. L’Esserci è la possibilità di esser libero per il più proprio poter-essere. L’esser-possibile è trasparente a se stesso secondo le modalità e gradi diversi». (M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Torino 1994, pp. 237-238).

«La relazione tra una qualunque parola significante e un individuo è un rapporto di obbedienza privo di accenti etici (relazione etimologica obbedienza-ascolto). Allorquando comprendiamo un testo, non ci mettiamo al posto di un altro e non si tratta di penetrare l’attività spirituale dell’autore; il solo problema sta nel cogliere semplicemente il senso, il significato, l’intenzione di ciò che ci è trasmesso». (H. G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, tr. it., Napoli 1969, pp. 77-78).

L’obbedienza non etica ci libera dai valori, dove si è fermata la filosofia contemporanea.

Etica del desiderio

Diventa l’etica anteriore alla proibizione. Spinoza definisce l’Etica il processo che l’uomo attraversa dalla schiavitù alla beatitudine e alla libertà. «Quindi gli affetti dell’odio, dell’ira, dell’invidia, ecc., in sé considerati, derivano dalla stessa necessità e virtù della natura, come le altre singole cose; e perciò ammettono determinate cause per mezzo delle quali vengono conosciuti e hanno determinate proprietà degne della nostra conoscenza come le proprietà di qualunque altra cosa di cui la sola contemplazione basta a dilettarci. Tratterò dunque della natura e delle forze degli affetti e del potere della mente su di essi, con lo stesso metodo con cui nelle parti precedenti ho trattato di Dio e della mente, e considererò le azioni e i desideri umani come se si trattasse di linee, di superfici e di corpi». (B. Spinoza, *Etica*, tr. it., Torino 1988, pp. 187-188). Se il principio dell’obbligo ha un residuo etico, questo non potrà mai essere l’origine dell’etica stessa.

La consolazione

La connessione della religione tra accusa e consolazione è sconcertante. Dio minaccia e protegge: è l’estremo pericolo e l’estrema difesa. «A un’attenta riflessione deve essere possibile trovare una spiegazione, che sia libera da mitologia, a quel processo dell’anima

del cristiano che vien detto desiderio di redenzione: una spiegazione, dunque, puramente psicologica. In verità, sinora le spiegazioni psicologiche di stati d'animo e fatti religiosi non hanno goduto molto credito, giacchè in questo campo conduceva la sua sterile esistenza una teologia sedicente libera: in essa si mirava a priori, *come* fa supporre lo spirito del suo fondatore, Schleiermacher, al mantenimento della religione e della teologia cristiane; e in questo senso doveva acquistare, nelle analisi psicologiche di "fatti" religiosi, un nuovo fondamento e una nuova occupazione. Senza lasciarci sviare da tali precursori, noi osiamo dare, del suddetto fenomeno, questa interpretazione. Ma egli si paragona con un essere capace solo di quelle azioni dette inegoistiche e che vive nella costante coscienza di un modo disinteressato di pensare: con Dio; ed è *per* il fatto di guardare in tale limpido specchio che il suo essere gli appare così torbido, così inusualmente sfigurato. Inoltre lo angoscia il pensiero di quello stesso essere, il quale sta davanti alla sua fantasia come giustizia punitrice: in ogni piccola e grande esperienza vissuta crede di riconoscere la sua ira, la sua minaccia, anzi di sentire già i colpi di frusta del suo giudizio e del suo supplizio. Chi lo aiuta in questo pericolo, che con la prospettiva di una durata incommensurabile della pena supera in atrocità ogni altro terrore dell'immaginazione?». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 132). Gli abissi fanno paura, non piace a nessuno gettarvi dentro lo sguardo. I sensi palpitano scossi e intimoriti alla loro vista, la demenza che vi abita per un attimo ha gettato anch'essa uno sguardo negli occhi di chi la osservava. Un turbine non poteva avere maggiore velocità, più subitaneo palpito di risposta, migliore concordanza di complicità. Posso sopravvivere attaccandomi come una piattola alla modificazione che mi riproduce, posso accatastare i risultati non curandomi delle rovine che procuro di nascondere sotto strati di belletto storico, posso sperare ciecamente che dal fare venga fuori il non fare, l'assenza, e non accorgermi che questa è già qui e mi sta guardando chiedendosi se deve darmi più di quello che sta dandomi. Il cuore aspetta una risposta che non può arrivare dal fare, inquieto è il fare e il mondo che lo genera, e inquieto è il cuore che aspetta responso da questa inquietudine, ecco perché non mi sono mai messo completamente a disposizione della conoscenza e ho quasi sempre indirizzato oltre il mio sguardo affamato di qualcosa di diverso.

L'ateismo deve significare distruzione del Dio morale sia come fonte dell'accusa che della consolazione. Ancora Nietzsche: «Prima di descrivere questo stato nelle sue ulteriori conseguenze, vogliamo tuttavia ammettere che l'uomo ci si è venuto a trovare non per sua "colpa" e "peccato", ma per una serie di errori della ragione; che era per un difetto dello specchio se il suo essere gli appariva oscuro e odioso a tal punto, e che quello specchio era opera *sua*, l'opera molto imperfetta della fantasia e del giudizio umani. In primo luogo, un essere capace unicamente di azioni affatto inegoistiche è ancor più mitico dell'araba fenice; non è nemmeno chiaramente rappresentabile, già per il fatto che, a un esame rigoroso, l'intero concetto di "azione altruistica" va in fumo. Mai uomo ha fatto qualcosa solo per gli altri e senza movente personale; anzi, come dovrebbe *poter* fare qualcosa che non avesse alcun riferimento con lui, quindi senza intima necessità (la quale certo dovrebbe avere la

sua ragione in un bisogno personale)? Come potrebbe l'ego agire senza l'ego? Un dio che fosse invece *tutto* amore, sarebbe incapace di qualsiasi azione altruistica; e qui dovremmo ricordarci di un pensiero di Georg Christoph Lichtenberg, tratto in verità da una sfera meno elevata: "è impossibile che noi *sentiamo* per gli altri, come si suol dire; noi sentiamo solo per noi". Questa frase suona dura, ma non lo è, solo che la si intenda rettamente. Non si ama né padre né madre né moglie né figlio, bensì i dolci sentimenti che essi suscitano in noi. Sul motivo poi per cui le azioni d'amore vengono stimate più di altre, ossia non per la loro natura, ma per la loro *utilità*, si vedano le già menzionate analisi "sull'origine dei sentimenti morali". Ma se un uomo dovesse desiderare di essere tutto amore come quel dio, di fare e di volere tutto per gli altri e niente per sé, ciò sarebbe impossibile già per il fatto che egli deve fare *moltissimo* per sé, per poter in genere fare qualcosa per amore degli altri. Inoltre ciò presuppone che l'altro sia tanto egoista da continuare ad accettare quel sacrificio, quella vita dedicata a lui: sicché gli uomini dell'amore e della dedizione hanno interesse a che continuino a esistere egoisti senza amore e incapaci di sacrificio, e la più alta moralità dovrebbe, per poter sussistere, *ottenere a forza* l'esistenza dell'immoralità (con il che essa si eliminerebbe da sé). – Inoltre: l'idea di un dio turba e scoraggia sinché vi si crede, ma, su come essa sia *nata*, allo stato attuale dell'etnologia comparata non può più esistere alcun dubbio: e, se si tien conto della sua origine, ogni fede in essa cade. Al cristiano che paragona la sua natura con quella di Dio, accade come a don Chisciotte, che non stima abbastanza il suo valore perché ha in mente le gesta prodigiose degli eroi dei romanzi cavallereschi: l'unità di misura, nell'uno e nell'altro caso, appartiene al regno della favola. Ma, se cade l'idea di Dio, cade anche il senso del "peccato" come infrazione alle prescrizioni divine, come macchia in una creatura consacrata a Dio. Allora resta probabilmente ancora quel disagio, molto aderente e affine alla paura del castigo della giustizia umana o del disprezzo degli uomini; il disagio dei rimorsi di coscienza, il pungolo più acuminato del senso di colpa è comunque infranto, quando ci si rende conto che con le proprie azioni si è contravvenuto a tradizioni, a canoni e ordinamenti umani, ma non si è compromessa l'"eterna salvezza dell'anima" e il suo rapporto con la divinità. Se infine l'uomo arriva anche ad acquisire la convinzione filosofica della incondizionata necessità e della totale irresponsabilità di tutte le azioni e ad assimilarla nella carne e nel sangue, sparisce anche quell'ultimo residuo di rimorsi». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 133). Mi sento disincantato di fronte a quanto devo tagliare e ridurre a dimensione microscopica, non è il lumicino che mi fa paura, sono abituato a lavorare di cesello su particolari considerati trascurabili, non sono un sostenitore della luce abbagliante, ecco perché non cerco la completezza ma attendo che la potenza che ho sperimentato in maniera diversa mi venga a visitare nella parola stessa, missione di guerra, dichiarazione di ostilità, riconferma di irriducibile estraneità. Scempiaggini mi hanno fatto ridere tra me e me, poi me ne sono dovuto dolere, ne ho pagato le conseguenze. Niente di più doloroso di essere attaccato da uno stupido. Invecchiando dovrei farci l'abitudine, il mondo è pieno di stupidi, una foresta arcaica che mi circonda da sempre, ma non ci riesco. Dal ripetersi delle sventure si trae solo più elevata avventatezza.

La maschera del dolore non fa uscire dai suoi buchi che lacrime, un quadro celebrativo, nessuna saggezza di vita. Gli imbecilli sono sempre nocivi, la sola consolazione che trovo è che spesso, senza saperlo, sono nocivi anche a se stessi. Un imbecille innocuo è un imbecille morto, ma a volte scrivono e quello che mettono sulla carta, sebbene sia di molto più rivelatore dei loro sproloqui verbali o dei loro silenzi, continua a nuocere. Un imbecille è nocivo anche quando si evolve al grado infimo di adulatore, ma più spesso questa genia diffusissima si atteggia a critico radicale.

Freud e Nietzsche superano la critica epistemologica di tipo kantiano alla teodicea di tipo leibniziano. Giorgio Colli scrive: «Come può l'essenza indifferenziata e omogenea essere spiegata come impulso lotta dolore, concetti che presuppongono un diverso, un ostacolo, un'eterogeneità essenziale, e come può stare alla radice della rappresentazione e del suo principio di ragione, che si fonda sul diverso? L'omogeneo come può essere eterogeneo e come può dare origine all'eterogeneo? L'impostazione di Nietzsche sembra essere migliore. Il punto di partenza di Schopenhauer è giusto, di questo Nietzsche, per risentimento contro Wagner, non volle prendere coscienza nella sua fase matura, anche se lo presuppone, ma è formulato e inquadrato male, è il pensiero di un giovane. Anzitutto il dualismo tra noumeno e fenomeno è inaccettabile. Nietzsche prende una posizione vagamente aristotelica, o leibniziana. L'unico reale è il principio dell'individualità, inteso come sua essenza interiore che tende a realizzarsi, il finalismo entra nell'essenza delle cose. Questo non è un noumeno che si opponga all'apparenza: l'"apparenza" non è altro che il realizzarsi dell'impulso individuale, dell'entelechia, o meglio la proiezione del contesto molteplice dei centri individuali nei loro impulsi contrastanti. Organizzare razionalmente questa concezione era precluso a Nietzsche dalla sua deficienza deduttiva, ma nella stessa formulazione di volontà di potenza tutto ciò era implicito». (*La ragione errabonda*, Milano 1982, p. 138). Kant, sebbene critichi Leibniz, finisce per conciliare libertà e natura sotto la legge del Dio morale.

Lo stesso Hegel critica Kant ma poi finisce per costruire un sistema razionale dove le contraddizioni si conciliano. «Hegel ha dissolto e distrutto la religione – intendiamo dire che egli ed i suoi seguaci hanno creduto ciò, dato che in sé la religione è irraggiungibile dai suoi proiettili infuocati, ed i sinceri credenti sono protetti dallo "scudo della fede, sul quale si spengono tutti i dardi infuocati del Maligno" – egli ha tutto disposto per il tramonto della religione. Intorno alla sua opera di distruzione egli ha però teso un doppio velo, che soltanto la lama critica della fede può lacerare. Ed ora si vedrà come. Assai spesso, infinite volte, quasi in ogni pagina della sua opera sulla filosofia della religione, Hegel parla di Dio, e quasi sempre sembra che egli intenda parlare di quel Dio vivente che era prima che il mondo fosse, che, solo, è realmente esistente, che "è l'unica autentica realtà", che, in quanto "trinità", esisteva prima della creazione del mondo e che ha rivelato con Cristo il suo amore per gli uomini. Siamo pienamente disposti a riconoscere – come è giusto ed onesto – che fu un residuo di pietà cristiana, e ciò che restava loro dei sentimenti religiosi, ad indurre i vecchi hegeliani (con un Göschel alla testa) a restare fermi a questa concezione di

Dio, ad impedire che si giungesse fino a quei pericolosi punti della dialettica in cui questa concezione viene uccisa; ma ci renderemmo ridicoli se ci impegnassimo con particolare energia a distruggere questo primo, superficiale involucro. Esso cadrà da solo non appena noi avremo strappato il secondo involucro che circonda il nocciolo del sistema, quando cioè avremo dimostrato che esso viene distrutto dalla dialettica negativa del principio stesso, e persino che, se volesse farsi passare per l'essenza del sistema o volesse affermare la sua funzione, finirebbe per diventare incompatibile con l'essenza universale del principio. Questo secondo involucro – col quale si sono coperti Strauss ed alcuni dei più arditi dei vecchi hegeliani, in modo che solo in qualche punto traspaia il nocciolo del sistema – questo secondo velo consiste nel concepire la religione come rapporto sostanziale e come dialettica in cui lo spirito individuale, sacrificandosi, abbandonandosi allo spirito universale che, in quanto sostanza, o – come più spesso si dice – come idea assoluta, ha potere su di lui, rinunzia alla sua individualità particolare, e si unisce quindi con l'universale. Questo è il fantasma più ingannevole – a lui si sono arresi anche gli spiriti più forti –; è il fantasma del panteismo; ma più pericolosa del fantasma è l'idea che esso esprime, e questa balza agli occhi di chiunque sia informato e disposto a vedere, solo che vi presti qualche attenzione: è quella concezione della religione, cioè, per la quale il rapporto religioso non è che un rapporto interno dell'autocoscienza con se stessa, e tutte quelle potenze che, in quanto sostanza o in quanto idea assoluta, sembrano ancora esser diverse dall'autocoscienza, non sono altro che momenti di essa, oggettivati nella rappresentazione religiosa. È questa l'orribile, raccapricciante sostanza del sistema, che uccide ogni pietà ed ogni sentimento religioso. Chi ne ha gustato questa parte è morto per Dio, poiché ritiene che Dio sia morto, e chi ne ha mangiato è caduto più in basso di Eva, che mangiò il pomo e che corruppe Adamo; perché Adamo sperava di diventare come Dio, mentre il seguace del sistema hegeliano non ha neppure questo orgoglio – se pur peccaminoso –, non vuol più diventare come Dio, vuol essere soltanto Io = Io, e giungere e godere della blasfema infinità, libertà ed autosufficienza dell'autocoscienza. Questa filosofia non vuole Dio, e non vuole neppure gli dèi, come i pagani; essa vuole soltanto uomini, soltanto l'autocoscienza, e tutto per lei è vana autocoscienza». (B. Bauer, *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein ultimum*, Leipzig 1841, tr. it. di C. Cesa, in *La sinistra hegeliana*, Bari 1960, pp. 109-110).

Nietzsche: la volontà che si cela in questi sistemi razionalistici è sempre la volontà debole. "L'avvenire è innocente", mitologia dionisiaca. Scrive Thomas Mann: «In fondo, termini come "classico" e "romantico", che rappresentano un'antinomia, non sembra possano convenirgli; né l'uno né l'altro spiegano infatti la sua situazione psichica, che ha caratteri di un'età posteriore a quella che vide svilupparsi contemporaneamente l'antitesi dei due concetti. Schopenhauer è a noi più vicino di tutti quegli spiriti che attribuirono grande importanza a siffatta antitesi e si schierarono secondo le sue opposte esigenze. La forma spirituale di Schopenhauer, quella specie di ipertensione e di troppo alta temperatura, dualisticamente grottesca, propria del suo genio, è ben più moderna che romantica; e dicendo

moderna vorrei intender molte cose, ma soprattutto riferirmi a una situazione psichica dell'Occidente, la cui maggiore capacità di sofferenza nel secolo che va da Goethe a Nietzsche è un fatto che salta agli occhi di tutti. In questo rapporto Schopenhauer ha una posizione intermedia fra Goethe e Nietzsche, indica il passaggio fra i due: è più moderno, più sofferente, più difficile di Goethe, ma anche molto più classico, più robusto, più sano di Nietzsche. E da ciò si può vedere come ottimismo e pessimismo, affermazione e negazione di vita nulla hanno a che fare con la malattia e la salute. Salute e malattia come giudizi di valore debbono essere applicati con molta prudenza al mondo umano spirituale, perché sono concetti biologici, ma la natura dell'uomo non si risolve tutta nella biologia. In ogni modo sarà difficile affermare che l'entusiasmo dionisiaco, anticristiano di Nietzsche sia personalmente qualche cosa di più sano e robusto che non il cruccio astioso di Schopenhauer verso la vita e che il primo, dal punto di vista spirituale e obiettivo, abbia portato nel mondo un maggior senso di salute. Troppo e creando troppi equivoci Nietzsche si è servito di questo contrasto biologico. Egli ha evocato l'ideale di una falsa salute, quello che vediamo oggi calpestare gli elementi spirituali che soli potrebbero ridar la vera salute all'Europa. Ma Nietzsche, per quel che riguarda la sua persona, significa un progresso nel dolore, nel raffinamento, nella modernità; specie in quel campo che come nessun altro lo denuncia alunno di Schopenhauer». (*Nobiltà dello spirito*, tr. it., Milano 1956, p. 676).

Freud: l'"avvenire è innocente", diventa prosaicamente principio della realtà. «Non è affatto sicuro che sotto l'illimitato dominio delle dottrine religiose gli uomini fossero più felici di oggi; certo non furono più morali. Nella religione l'immoralità ha trovato in tutti i tempi sostegno non meno della moralità». (S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, op. cit., p. 80). Non posso uccidere il mio passato o, per essere più preciso, non posso uccidere quella parte del mio passato che non vuole passare, che resta qui, accanto a me, a sperimentare la mia impotenza e l'incessante tentativo di oltrepassarla. Non posso che aspettare con fiducia cieca la possibilità del destino, quello che il destino mi deve, sia pure nel suo ritmo alterno, se conosco questo mio passato, se sono riuscito a rammentarlo, quindi se sono stato in grado di presentarlo al destino come me stesso, quello che io sono veramente, non quell'altro che la modificazione pretendeva fare di me. Ho parlato a lungo con la parola, e la voce che ne è venuta fuori, nell'azione, si è avvicinata moltissimo al suono che proviene dall'uno, alla musica originaria di ciò che è e non può non essere, il suono che non lega ma rende liberi. Inceprix. La voce di Omero, la voce dell'*Iliade*. Il tutto è il tutto che tutti possono sperimentare, non possedere. Non c'è un possessore del tutto perché dovrebbe essere al di là del pessimismo e dell'ottimismo con cui la vicenda umana, altalenando, si conclude. Cerco sempre di acchiappare un filo da cui partire per dipanare la matassa, ma non c'è filo alcuno perché quel filo è la matassa stessa e la matassa è la mano che cerca e anche la mente che pensa di dipanare cercando. La passione accende la miccia della ricerca, ma dall'altro capo occorrono detonatore e dinamite, e se questi mancano lo sbuffo finale è poco più di un fuoco di artificio. E la passione è per la vita, furiosa passione che cerca e che non conosce vecchiaia, acquietamento, disillusione. L'estremo ulteriore che chiedo

alla libertà, nel segno della domanda limite, tutto qui?, non è una dimensione distinta, non sono io che guardo dall'alto la misera realtà di tutti i giorni, sono io stesso questa misera realtà. Il coinvolgimento e il mio coraggio appartengono al mio essere bambino che rimane perfettamente stupefatto di fronte ai propri giochi. Questa esperienza traumatica che può aprirsi alla diversità, non si dà come caso o come accidente, produce in se stessa le forze dell'abbandono e dell'oltrepassamento. Il possibile è erede dell'assenza ma non ne scava nostalgicamente le profondità, le distanze orgiastiche di questo essere altrove possono forse non apparire ma sono esse stesse il cuore misterioso dell'esperienza diversa. L'estremo ulteriore della libertà è perduto nel sogno dell'ancora più oltre, ma al di là sopraggiunge non solo la decadenza della modificazione, ma anche l'alto segno profetico della possibilità che nella rammemorazione della qualità costruisce il proprio destino in un anelito sempre diverso. È il bambino che muove la palla secondo il suo imperscrutabile disegno, e la lancia e la riprende, e conferisce a questi movimenti inusitati contenuti che non permettono l'oblio.

[1999]

Edmund Husserl e l'ateismo

I

L'atteggiamento fenomenologico è distinto da quello naturalistico: l'esistenza del mondo e di ogni cosa è sospesa e posta tra parentesi. Questa sospensione si chiama riduzione fenomenologica.

L'intenzionalità della coscienza, sottratta al suo significato psicologico-naturalistico, non è più l'attributo di certi fenomeni, che vengono chiamati psichici e contrapposti ad altri fenomeni chiamati fisici; ma è essa stessa il rapporto autentico tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza.

L'intenzionalità non cade nell'ambito della coscienza perché questa non è una cosa naturalisticamente diversa dalle altre cose, ma è un trascendere affettivo verso l'oggetto.

I fenomeni soggettivi o esperienze vissute, attraverso le quali l'oggetto si rivela, hanno due aspetti:

1) Aspetto soggettivo, costituito da tutti gli atti di comprensione che mirano ad afferrare l'oggetto (ad esempio il percepire, il ricordare, l'immaginare, ecc.), e si chiama noesis.

2) Aspetto oggettivo, costituito dai vari modi di essere dell'oggetto (ad esempio il percepito, il ricordato, l'immaginato, ecc.); e si chiama noema.

Il noema non deve confondersi con l'oggetto, con la cosa.

Esempio. L'oggetto della percezione dell'albero è l'albero; il noema sono gli aspetti oggettivi (l'albero verde, illuminato, percepito, ricordato, ecc.).

L'oggetto costituisce un polo verso cui si orientano i noemi dell'esperienza vissuta.

Di questa esperienza vissuta fanno parte elementi che non hanno carattere intenzionale e sono detti elementi hyletici: ad esempio il colore, il suono, il contatto, ecc.

«Non è perciò un caso che la fenomenologia in Husserl abbia preso l'avvio proprio dall'idealismo trascendentale, e i tardi prodotti della fenomenologia possono tanto meno rinne-
gare questa origine, quanto più si sforzano di occultarla. La scoperta propriamente produt-
tiva di Husserl – più importante del metodo della Wesensschau che agisce solo dall'ester-
no – fu quella di riconoscere e rendere fruttuoso nella sua importanza per il fondamentale
problema del rapporto tra ragione e realtà il concetto della realtà data non deducibile, co-
me lo avevano sviluppato le correnti positivistiche. Husserl ha strappato alla psicologia il
concetto di "visione che si dà originariamente" e nello sviluppo del metodo descrittivo ha
recuperato alla filosofia una attendibilità della analisi circoscritta, che essa aveva da tem-
po perduta, lasciandola alle scienze particolari. Ma non si deve dimenticare – e il fatto che

Husserl lo dica apertamente dimostra la grande e schietta sincerità del pensatore – come tutte quante le analisi husserliane della realtà data siano collegate a un inespresso sistema di idealismo trascendentale, la cui idea è alla fin fine espressa anche in Husserl; né si deve dimenticare come la “giustificazione della ragione” (*Rechtersprechung der Vernunft*) resti l’ultima istanza per il rapporto di ragione e realtà, e come perciò tutte le descrizioni husserliane appartengono all’ambito di questa ragione. Husserl ha purificato l’idealismo da ogni eccesso speculativo e lo ha portato al punto più alto di realtà per esso raggiungibile. Ma non lo ha fatto saltare. Nel suo regno lo spirito autonomo domina come in Cohen e Natorp; solo che egli ha rinunciato alla pretesa della forza produttiva dello spirito, la kantiana e fichtiana spontaneità, e si accontenta, come solo Kant stesso si accontentava, di prendere possesso solamente della sfera di ciò che gli sia raggiungibile in modo adeguato». (Theodor W. Adorno, *L’attualità della filosofia*, tr. it., in “Utopia”, n. 7-8, luglio-agosto, 1973, pp. 4-5). Il mancato rifiuto dell’idealismo da parte di Husserl conduce a una fondazione nuova, assolutamente indispensabile dell’ateismo. Se io sono il dio del mondo è ovvio che non posso, nello stesso tempo, non dare vita a qualsiasi dio mi si prospetti davanti e di cui mi illudo di avere la necessità. A testimoniare la cosa è proprio la mia misera ricerca della quantità, è una dichiarazione povera ma netta, remota all’assenza ma indicatrice di un profondo malessere che deve essere affrontato se non voglio banalizzare la mia vita. È la negazione critica che può mettermi in condizione di esprimere la cosa, sempre nei miei limiti, e l’esperienza che in essa posso realizzare, sempre nella rammemorazione. Appartiene al fare questo duplice sforzo, ma è principalmente agire quando tronca, grazie all’apertura, gli indugi e va via verso l’esperienza diversa, non è un fare che accede direttamente alla produzione, anzi al contrario si abbandona a una rinuncia della garanzia che caratterizza la tradizionale consistenza del fare.

II

L’idea della natura in generale.

Il campo di appartenenza della natura è fissato mediante gli atteggiamenti o interessi che ad essa sono correlati.

Questo insieme di atteggiamenti è l’esperienza teoretica.

L’esperienza è qualcosa di più della percezione, essa è una percezione attraversata da una tesi, cioè dalla credenza nell’oggetto esistente. Al contrario, la percezione diventa qualcosa di meno dell’esperienza: un’esperienza che ha subito una riduzione e ha messo a nudo la sua realtà di bisogno e di incompletezza.

Siamo di fronte a una duplice azione della coscienza che Husserl chiama: oggettivazione.

«Con la prima comparsa della ricerca fenomenologica, il lavoro effettivo si è concentrato sulla determinazione dei fenomeni fondamentali grazie ai quali si danno gli oggetti della logica e della gnoseologia, sui comportamenti intenzionali di carattere essenzialmen-

te teoretico e cioè relativi al conoscere specificamente scientifico. Sono stati gettati alcuni sguardi sulla descrizione degli altri comportamenti specificamente emotivi, in particolare collegandosi alla questione di come atti in generale possono trovare espressione in concetti. L'intenzione tematica delle prime ricerche è volta a scoprire un'area ben determinata: all'inizio non si è trattato principalmente di far emergere in modo fondamentale una delimitazione del campo stesso nella sua interezza, sebbene anche a questo proposito non manchino considerazioni adeguate. In seguito si è lavorato attorno all'intenzionalità, al carattere degli atti oggettivanti secondo le due direzioni principali dell'intentio e dell'intentum, anche se questi due essenziali momenti strutturali della costituzione fondamentale dell'intenzionalità non sono stati elaborati come tali per poter giungere alla chiarezza completa. Tutto questo – l'allargamento concreto del campo, la riflessione fondamentale sul suo carattere regionale e sulla sua delimitazione rispetto ad altre regioni, l'elaborazione delle direzioni fondamentali lungo le quali può svilupparsi la ricerca sull'intenzionalità – è stato realizzato nel decennio seguente alla comparsa delle *Ricerche logiche*, tra il 1901 e il 1911. Parallelo all'apertura, sempre più ricca e pura, del campo fenomenico, correva il perfezionamento del metodo e della teoria fenomenologica da esso derivata. Questo perfezionamento e al tempo stesso anche la produzione letteraria saranno delineati solo molto brevemente, per dare così risposta sintetica a domande che continuamente mi vengono poste riguardo alla cosiddetta letteratura fenomenologica, che in realtà non esiste». (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, vol. XX *Gesamtausgabe*, Frankfurt 1979, pp. 124-125). Sono io stesso una relazione, in massima parte una sorta di meccanismo posto in moto dal caso e dalle percezioni che mi orientano il senso di ciò che mi circonda. Grandi idee sono state operate in passato, la storia ne è parsimoniosamente piena, sono anche state sviluppate, più o meno estesamente, e continuano a esserlo a opera di poeti, filosofi, scienziati e storici di ogni genere. Queste idee mi permeano e io le percepisco nella loro versione residuale, come espressione quantitativa di una esperienza qualitativa, fatta da altri, che nella versione rammemorata è più o meno un simulacro. Mi impadronisco della conoscenza attraverso la mia smania di possesso, e quindi anche di queste idee, ma esse non sono le mie idee, adottarle così come mi si presentano è un fatto quantitativo, una modificazione produttiva, che mi mette in grado di accumulare conoscenza, mai di viverla in maniera completa. Quando dico: ho un'idea, è un modo semplice di dire una banalità. Più volte riproduco la stessa idea, sempre in modo passivo, cioè quantitativamente, e sempre questo riprodurla mi arricchisce, sia pure modestamente, in termini di conoscenza. Posso passare la mia vita soddisfacendo questa smania di collezionista, eppure a un certo punto devo decidermi. Indirizzandomi verso la cosa, nell'azione, le mie intuizioni possono costituire i germi delle mie idee future, passate al vaglio dell'esperienza diversa, e da qui, successivamente, rammemorate e inserite nel mio personale processo modificativo di produzione. La presenza di questo differente tipo di rammemorazione, quello che riporta in maniera comprensibile nel mondo, e grazie alla parola, la mia esperienza diversa, rende enormemente più ricca la mia conoscenza, senza riuscire mai a completarla. Può la cosa

farmi un cenno? Può esserci una via stretta, ma accessibile al segreto del tutto? Sono queste le due domande fondamentali, i due cenni che reggono queste riflessioni, le due direzioni apparentemente contrarie, ma convergenti in sostanza. Le buie prospettive della modificazione mi costringono a un'alcova determinata, circoscritta, dove i miei vagabondaggi sono uguali a un cieco tastare, alla carezza del nero dei capelli, agli occhi lucidi di lacrime baciati lievemente. Vorrei impugnare il ferro dei miei sogni e aprire la realtà fino al sangue, facendo fuggire la menzogna e la paura, mago anziano e indefinito artefice di canti misteriosamente chiusi, come un crocchio ingannevole e cortese di serpi velenose. Il ferro e il veleno sono armi della penetrazione e del profondo, scendono e scalzano la chiarezza delittuosamente assiepata a guardia del di già acquisito. Non è più il caso di barare, sono arrivato al dunque, davanti ho anni di pupille cieche e il pretesto di ogni ora serve solo a mantenermi in vita. Ma è proprio questa filologica rarefazione che mi rende veggente di me stesso. So molto bene dove cresce l'oscuro bisogno dell'ombra e del mistero nel vivo della foresta. So che posso remare nella notte, senza bussola, verso la fine. So che il mio cuore non vacilla, anche se i flutti si fanno onde e diventano minacciosi.

III

Il senso della cosa in generale.

Husserl si avvicina alla cosa. In questo modo la cosa diventa "cosa pensata", in base al processo di riflessione noematica.

Quali sono le caratteristiche del senso della cosa?

1) L'estensione è ciò che segnala la cosa. La sua materialità – attributo essenziale – è la cosalità. Ma la sola estensione non è cosa è semplice fantasma.

2) Il cambiamento è qualcosa che si aggiunge al fantasma, per cui grazie alla possibilità di rapportarsi si ha la cosa. È quest'ultima parte che conferisce al fantasma la possibilità di sperare da lui qualcosa e lo trasforma in cosa.

Questa è l'essenza della cosalità.

Seguendo l'analisi rigorosa sulla fattualità della "scienza diretta all'essere fattuale", secondo Husserl è possibile pervenire alla scoperta di un telos che si esprime nella storia. Il motore di tutto il processo scaturisce da quell'innato tendere a qualcosa, dirigersi verso qualcosa, che spinge l'interesse umano alla costituzione di una precisa rete di rapporti e di un determinato orizzonte di accadimenti. Dal canto suo la "viva materia fungente", proietta su di sé questa continua produzione di orizzonti esprimendo inoltre, in questo, la sua originarietà, vale a dire ciò che Husserl chiama entelechia. Così Heidegger: «La nostra domanda è: come viene realizzata la rilevazione fondamentale ed esplicita del campo tematico della fenomenologia in Husserl? La fenomenologia è stata delineata come descrizione analitica dell'intenzionalità nel suo a-priori. L'intenzionalità nel suo a-priori può essere separata come una regione vera e propria, come possibile campo di una scienza? L'intenzionalità

è stata definita come la struttura degli Erlebnisse e precisamente secondo i momenti fondamentali che li costituiscono: intentio-intentum. Rilevarne l'a-priori significa scoprire le strutture che costituiscono i singoli comportamenti e le loro possibili connessioni, vale a dire ciò che si trova già in ogni percepire, ovvero in ogni cosa percepita, a prescindere dal modo in cui la percezione si singularizza concretamente in un preciso uomo, che ha una precisa origine e una precisa indole. Questo guardare fuori dell'a-priori viene definito ideazione. L'ideazione è atto dell'intuizione categoriale, vale a dire atto fondato in una presentificazione di una singularizzazione concreta. L'ideazione si realizza sempre e necessariamente in ragione di una intuizione esemplare. Una elevazione fondamentale del campo a priori dell'intenzionalità dovrà dunque spiegare: per prima cosa, il terreno esemplare, il campo della singularizzazione concreta degli Erlebnisse, fuori dal quale la sua struttura deve essere staccata in modo ideativo dall'intenzionalità; in secondo luogo, la forma di questa separazione delle strutture a priori da questo campo preliminare; in terzo luogo, il carattere e il modo di essere di questa regione, che è stata messa in risalto, come tale». (*Ibidem*, pp. 126-127). Deve esserci nel mio fare una qualità che non può trovarsi che nell'agire, quindi questo fare che si converte nella verità è l'agire, all'interno di cui la conoscenza è ridotta alla funzione di strumento. Niente di più inquietante del sapere della conversione dell'agire nell'uno che è, il punto di inizio dell'oltrepassamento non poteva presagire questa straordinaria capacità dell'azione. La libertà, come la verità, la bellezza, ecc., sono parole con le quali parlo la qualità, la rammemorazione approfondirà questa intenzione esaltante sotto certi aspetti e umiliante sotto altri. Punteggiare il territorio della cosa con mille circospette notazioni è uno dei tanti modi della ricognizione interpretativa. Mille elementi nobili o odiosi si dispongono uno a fianco dell'altro uniti tutti dalla comune appartenenza al discreto, alla modificazione produttiva. Nessuno di questi riferimenti segna un punto di partenza, nessuno un punto di arrivo. La dignità spesso è lontana, ricorre di più una sfida accumulativa di vaste dimensioni. Eppure, malgrado questo dispotismo degli oggetti, è qui che bisogna lavorare, dentro questo reticolato. Aristocratici spunti diversi non esistono.

IV

Il percepito in rapporto al corpo percepiente.

Elaborando l'ultimo strato dell'oggettività Husserl inserisce la dottrina del corpo. Ciò perché l'ultima elaborazione dell'oggettività richiede che si colgano tutti i riferimenti che la cosa ha con un soggetto senziente che prima veniva posto tra parentesi.

Anche a livello di fantasma il corpo era un punto di riferimento, solo che adesso, di fronte alla realtà della proprietà della cosa, la modalità corpo acquista il suo intero significato. Ciò viene riconosciuto "reale" perché resta identico nel mutare delle circostanze.

Ma la costituzione della cosa presuppone la priorità del normale sul patologico. Le anomalie non cooperano ma fanno apparire dei simulacri.

La volontà assoluta universale che vive in tutti i soggetti trascendentali e che rende possibile l'essere individuale-concreto della soggettività totale trascendentale, è la volontà divina, la quale presuppone però tutta l'intersoggettività, non nel senso che quest'ultima precede la prima e sia possibile senza di essa (e neppure come l'anima presuppone il corpo) ma come strati strutturali, senza i quali questa volontà non può essere concreta. La volontà di Dio quindi si rispecchia nelle singole volontà di ogni monade, ognuna delle quali, agognando al raggiungimento individuale della perfezione assoluta, richiede la presenza di una volontà assoluta e, contemporaneamente, iscrive assieme alle altre monadi, un orizzonte volitivo generale, determinabile come volontà intersoggettiva. Per questa ragione, possiamo definire l'intersoggettività come una comunicazione di valori e fini che ha come scopo il raggiungimento della perfezione assoluta e, di conseguenza, possiamo definire la volontà divina, come idealizzazione di tale perfezione e, soprattutto come presenza – come di “rendere-compresente”, secondo la terminologia husserliana, – alle monadi del proprio essere la “soggettività totale”. Un modo come un altro di dare vita al fantasma di Dio.

V

Il passaggio dall'esperienza solipsistica a quella intersoggettiva avviene superando la percezione normale della cosa che era per forza percezione relativa al singolo.

Si ha così il passaggio tra qualità e quantità. Il privilegio dell'intersoggettività è del geometrico e non del qualitativo.

«È facile vedere come la riflessione decisiva sia la prima: cioè l'acquisizione e la determinazione del campo di partenza, perché proprio sulla base di quest'ultimo si può ricavare il campo che stiamo cercando, delimitandolo rispetto a quello. La differenza tra questa riflessione fondamentale e il modo di procedere sul livello del primo insorgere è chiara. Su quel livello la discussione e la descrizione dell'intenzionalità si muovono ancora completamente nel quadro delle discipline stabilite, psicologia e logica, e dei problemi ad esse relativi. Ora però non si tratta di questi problemi e compiti tradizionali, ma della riflessione, ricavata dalle cose stesse, sulla connessione tra il campo fenomenologico che bisogna raggiungere e il campo di partenza. Si tratta cioè della singolarizzazione concreta dell'intenzionalità, dei comportamenti, degli Erlebnisse: si tratta ora di determinare il campo in cui i comportamenti diventano primariamente accessibili». (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 128). La fenomenologia della sostanza accomuna Husserl e Heidegger. Dal punto di vista fenomenologico, la sostanza va respinta nella sua forma assoluta di ordine concettuale permanente, ma deve anche essere ripresa e rielaborata nel quadro postmetafisico dell'esistenza e dell'esperienza. Questa è l'atmosfera comune a entrambi: meno importante è che la sostanza sia indicata da Husserl come coscienza e soggetto, e da Heidegger come essere. In gioco è la sostanza come relazione fenomenologica tra due possibilità: insieme del soggetto e insieme delle cose.

VI

La costituzione della natura animata.

La seconda parte delle *Ideen II* è consacrata all'anima. Non ad un principio metafisico o *res cogitans* o *pneuma*, ma all'anima come psiche.

«Dobbiamo prendere posizione rispetto a una diffusa concezione delle leggi logiche, che definisce la correttezza del pensiero mediante la sua adeguatezza a certe leggi del pensiero (comunque formulate), ma che al tempo stesso tende a dare di esse un'interpretazione psicologista: secondo questa concezione, le leggi del pensiero sono *leggi naturali* che caratterizzano il nostro spirito in ciò che esso ha di peculiare come spirito pensante: di conseguenza, l'essenza dell'adeguatezza che definisce il pensare corretto deve essere ricercata nel puro agire, non turbato da alcun influsso estraneo (come l'abitudine, l'inclinazione, la tradizione), di queste leggi del pensiero. Notiamo qui una delle discutibili conseguenze di questa teoria. Le leggi del pensiero come leggi causali che regolano il divenire delle conoscenze nel contesto psichico potrebbero essere date soltanto nella forma della probabilità. Perciò nessuna asserzione potrebbe essere giudicata con certezza come corretta; infatti, assumendo la probabilità come criterio della correttezza, essa lascerebbe la sua impronta su ogni conoscenza. Ci troveremmo così di fronte al probabilismo più estremo. Anche l'asserzione che tutto il sapere è meramente probabile sarebbe solo probabilmente valida, come questa nuova asserzione, e così *in infinitum*. E poiché ogni livello successivo riduce un poco il grado di probabilità del livello precedente, il valore di ogni conoscenza dovrebbe essere per noi motivo di seria preoccupazione. C'è da augurarsi che per una fortunata combinazione i gradi di probabilità di queste serie infinite posseggano sempre il carattere delle "serie fondamentali" di Cantor, in modo tale che il valore limite fondamentale per la probabilità della singola conoscenza che deve essere giudicata sia un numero reale 0. Naturalmente si sfugge a queste difficoltà scettiche, ammettendo che le leggi del pensiero siano date con evidenza apodittica. Ma come possiamo avere una comprensione evidente e apodittica delle leggi causali?». (E. Husserl, *Ricerche Logiche*, I, tr. it., Milano 1968, p. 82). Lo spazio penso sia una convenzione del campo, una delle regole, l'altra è il tempo, fondamentali perché io possa creare il mondo nell'aspetto modificativo e produttivo che utilizza la quantità attraverso il senso derivante dalla percezione. Non appena alzo lo sguardo dal campo, e dalle operazioni misurabili e controllabili che qui si svolgono, lo spazio scompare. Non posso restare incatenato a queste regole e rivolgermi alla forma della qualità, non avrei alcuna presa, non riuscirei neanche a coinvolgermi, me ne mancherebbe il coraggio. Se la modificazione non è il massimo per i miei gusti, essa comunque mi appartiene perché costituisce il mio versante oggettivo. L'interpretazione mi appartiene anche, in quanto critica negativa, perché mi fornisce gli strumenti per elaborare il viaggio nella cosa e, dopo, per la rammemorazione, essa costituisce il mio versante soggettivo. La cosa, la trasformazione attiva, l'azione, non possono appartenermi, sono l'aspirazione che ho verso l'assolutamente altro, non le trovo dentro di me, anche se qualche volta il cuore è pronto a ricevere le loro

tracce e a conservarle nel più profondo di sé in maniera indelebile, le devo trovare altrove, nel mare sconosciuto dove indirizzo la navicella dell'avventura. Lo spazio dell'azione è pura ipotesi, aiuta a capire non ad agire, e la comprensione arriva sempre a posteriori, nella funzione rammemorante. Nell'azione tutto si racchiude nella conclusione trasformativa, io stesso vi arrivo da lontananze siderali, quello che ho con me è solo la disponibilità e il coraggio, oltre a un certo nucleo di base costituito da conoscenze che però non è mai esso stesso oggetto di consapevolezza o di conclusione, come un pianista non riflette sul movimento delle sue mani ma si limita a leggere la musica, o un pilota coordina le mani che tiene al volante e i piedi che tiene sulla frizione e sul freno senza rifletterci sopra, pensando a guardare la strada.

VII

Realizzazione dell'io: dall'io-puro all'io-uomo.

Distinzione tra "io puro" come risultato della riduzione fenomenologica e "io uomo" come realtà di questo mondo è costante in Husserl.

Non è quindi possibile l'esegesi dell'essere al mondo senza astrarsi dal corpo. (Fedeltà a Descartes).

Così Husserl: «E posto che non esistesse tale difficoltà, si potrebbe chiedere ancora: quando mai si è dimostrato che gli atti corretti del pensiero sorgono dal puro agire di queste leggi (o di qualsiasi altra)? Dove sono le analisi descrittive e genetiche che ci dovrebbero permettere di spiegare i fenomeni mentali a partire da due classi di leggi naturali, delle quali l'una determinerebbe esclusivamente il corso di quelle causazioni che fanno emergere il pensiero logico, l'altra il pensiero alogico? Forse valutare un decorso di pensiero in base a leggi logiche equivale a dimostrare la sua genesi causale secondo queste stesse leggi, intese come leggi naturali? Sembra che alcune manifeste confusioni abbiano aperto la via agli errori psicologistici. Anzitutto si confondono le leggi logiche con i giudizi intesi come atti giudicativi nei quali esse vengono eventualmente conosciute, quindi *le leggi "contenuti giudicativi" con i giudizi stessi*. Questi ultimi sono eventi reali che hanno le loro cause e i loro effetti. In particolare i giudizi il cui contenuto è una legge agiscono di solito come *motivazioni mentali* che determinano il corso dei nostri vissuti di pensiero, così come viene prescritto da quegli stessi contenuti, cioè dalle leggi del pensiero. In questi casi, la concatenazione, l'ordine reale dei nostri vissuti di pensiero è adeguato a *ciò che è pensato in generale nella conoscenza diretta della legge*: tale ordine è un caso particolare concreto rispetto alla generalità della legge. Ma se si confonde la legge con il giudicare, con la conoscenza della legge, l'ideale con il reale, la legge si presenta allora come una *forza che determina* il nostro corso di pensiero. Si comprende come si possa giungere qui a una seconda confusione, e cioè quella tra *la legge come membro della causazione e la legge come regola della causazione*. Del resto ci è ben noto quel discorso mitologico che presenta

le leggi naturali come forze dominanti dell'accadere naturale: come se le regole dei nessi causali potessero fungere anche come cause e quindi come membri di tali nessi. Ma questa grave confusione di cose così essenzialmente differenti era nel nostro caso manifestamente favorita dalla già avvenuta confusione tra legge e conoscenza della legge. Le leggi logiche si presentavano già come forze motrici del pensiero. Esse reggono, si pensava, il corso del pensiero in modo causale – sono quindi leggi causali del pensiero, che esprimono in che modo, data la natura del nostro spirito, dobbiamo pensare, e che contraddistinguono lo spirito umano come spirito pensante (in senso pregnante). Se per caso pensiamo in modo diverso da come prescrivono queste leggi, in senso proprio, non “pensiamo” affatto, non giudichiamo come è richiesto dalla legge naturale del pensiero o dalla *peculiarità del nostro spirito* in quanto è uno spirito pensante, ma secondo la determinazione di altre leggi – sempre, naturalmente, in modo causale –, seguiamo gli influssi oscuri dell'abitudine, della passione, ecc.». (E. Husserl, *op. cit.*, pp. 84-85). Messa a fuoco questi presupposti, dalla questione teleologica si sviluppa subito una problematica “teleologica” cioè relativa all'origine della teleologia medesima. Qual è infatti la fonte della teleologia che l'indagine metafisica riscontra nello sviluppo monadologico della storia; direttamente l'essere assoluto come “Dio essente”, oppure l'idea di Dio “come autosviluppo dell'idea divina nel Dasein”? In altri termini se la metafisica rintraccia sia nell'essere reale che nell'essere fattuale l'inequivocabile presenza del telos universale, referente assoluto di perfezione, come “forza motivante di tutto lo sviluppo storico”, è questa un'implicita dimostrazione dell'esistenza di Dio come causa causarum, oppure si tratta di ammettere platonicamente una sorta di idealismo “ateistico”? La più grande difficoltà, spiega Husserl, è la comprensione della teleologia originaria, che appartiene alla coscienza assoluta. La causalità è una forma della realtà da costruire all'interno dell'essere costituito, dunque appartiene al contempo, sotto l'aspetto della costituzione coscienziale alla teleologia.

VIII

Coscienza pura e coscienza empirica.

1) In *Ideen I* aveva detto: ogni pensiero è un raggio dell'io. In *Ideen II* aggiunge: questo irradamento si nota mediante un controirradamento che proviene dagli oggetti. Desidero l'oggetto (l'oggetto mi attira); odio l'oggetto (l'oggetto mi respinge).

2) Realizzazione dell'io. L'io è colto tramite la riflessione che determina l'identità tra colui che riflette e chi è riflesso. Non è una identità logica a causa della temporalità. Per questo Husserl parla di autocostruzione dell'io nel tempo.

3) L'io non “passa” come evento. Può cominciare o cessare la riflessione, ma non cessa di emanare atti.

Conclude Husserl: «Naturalmente anche altri motivi possono aver spinto a questa concezione. Sappiamo per esperienza che coloro che si trovano in una disposizione normale

entro certe sfere, come gli scienziati nei loro campi di ricerca, di solito giudicano correttamente dal punto di vista logico; questo fatto sembra trovare la sua più ovvia spiegazione nell'ammissione che le leggi logiche in base alle quali viene valutata la correttezza del pensare determinano al tempo stesso, come leggi causali, il corso del pensiero, mentre le singole deviazioni dalla norma potrebbero essere facilmente attribuite a torbidi influssi derivanti da altre fonti psicologiche. A tutto ciò basta opporre l'osservazione che segue. Immaginiamo un uomo ideale per il quale ogni attività mentale si svolga secondo ciò che è richiesto dalle leggi logiche. Naturalmente questa circostanza dovrà trovare spiegazione in certe leggi psicologiche che regolano in qualche modo il decorso dei vissuti psichici di questo essere a partire da certe "collocazioni" prime. Ora, io chiedo: in base alle ipotesi assunte, queste leggi naturali e quelle logiche dovrebbero essere identiche? La risposta deve evidentemente essere negativa. Le leggi causali secondo le quali il pensiero deve svolgersi in modo tale da poter essere legittimato dalle norme ideali della logica, e queste stesse norme non sono la stessa cosa. Nel fatto che un essere sia costituito in modo tale da non poter pervenire a un giudizio contraddittorio in alcun decorso unitario di idee, o compiere una deduzione che si trovi in contrasto con i modi sillogistici, non è affatto implicito che il principio di non-contraddizione, il *modus Barbara*, ecc., siano leggi naturali in grado di spiegare una siffatta costituzione. Questa differenza risulterà del tutto chiara se ricorriamo all'esempio della macchina calcolatrice. L'ordine e la connessione delle cifre risultanti vengono regolati secondo leggi naturali nel modo in cui è richiesto dai teoremi aritmetici nei loro significati. Ma per spiegare il funzionamento della macchina dal punto di vista fisico, nessuno si appellerà alle leggi aritmetiche invece che a quelle meccaniche. Questa macchina non è certamente una macchina che pensa. Essa non comprende se stessa e il significato delle sue prestazioni; ma la nostra macchina pensante non funzionerebbe forse in modo analogo, se il corso reale di un pensiero fosse sempre riconosciuto come corretto dalla comprensione evidente della legalità logica, emergente in un altro processo di pensiero? Certo, può essere che anche quest'ultimo appartenga alle funzioni della stessa macchina pensante o di qualsiasi altra, ma la valutazione ideale e la spiegazione causale rimarrebbero comunque sempre eterogenee. Non si dimentichi inoltre che le "prime collocazioni", pur essendo indispensabili per la spiegazione causale, sono del tutto prive di senso ai fini di una valutazione ideale. I logici psicologisti non riconoscono le differenze essenziali e invalicabili tra legge ideale e legge reale, tra regolamentazione normativa e regolamentazione causale, tra necessità logica e necessità reale, tra fondamento logico e fondamento reale. Nessuna gradualità pensabile può produrre mediazioni tra l'ideale e il reale. È caratteristico del basso livello delle concezioni relative alla logica pura nel nostro tempo il fatto che uno studioso come Sigwart, proprio in rapporto alla finzione prima considerata di un essere intellettualmente ideale, creda di poter affermare che per un tale essere "la necessità logica sarebbe al tempo stesso una necessità reale, che produce il pensiero reale", oppure che per spiegare il concetto di "fondamento logico" egli si serva del concetto di costrizione mentale. E anche il fatto che Wundt veda nel principio di ragion sufficiente "la legge fon-

damentale della dipendenza reciproca dei nostri atti mentali”. Ci auguriamo che l’ulteriore sviluppo delle nostre ricerche riesca a convincere anche i più prevenuti che si tratta qui di veri e propri errori logici fondamentali». (E. Husserl, *op. cit.*, pp. 85-86). Allontanarsi dall’apparenza è sempre un’avventura nella cosa, discuterne, con cognizioni e non nel pieno del banale chiacchiericcio, è compito della rammemorazione. Questa non può partire dalla memoria, almeno non dalla memoria organizzata, non può seguire la continua revisione di questa struttura, non può accettare giudizi di valore, condanne e assoluzioni. Il suo tempo è fuori di questo tempo, lo stesso per il luogo e per la logica. L’azione non è l’antecedente della rammemorazione perché è accaduta prima, ma perché compiuta, mentre la rammemorazione è in corso di realizzazione. Essendo compiuta l’azione è il mio eterno presente, io sono ancora con la mano alzata, pronto a colpire, non ho concluso quel gesto, il gesto primordiale, ed è per questo che creo il mondo ogni volta che lo penso, perché il mio pensare è conoscenza, quindi parzialità. La rammemorazione è parzialità che non può ammettere di essere parziale in quanto la sua architettura collega l’antecedente all’attuazione e da qui passa al destino. Il vero e unico lettore della rammemorazione è il destino, ecco perché quest’ultima senza volerlo opera su un passato che non passa perché compiuto fino dalla sua venuta in essere, cioè dal momento del mio coinvolgimento nell’agire. Il tutto è libero, quindi la sua rappresentazione, in qualunque modo la si realizzi, anche questa qui che ne afferma la libertà, è sistema in sé chiuso, quindi negazione della libertà. Ne deriva che devo sempre ripetere il mio tentativo di parlare del tutto perché nessuna affermazione o negazione che lo concerne è definitiva.

IX

Realtà della psiche.

Addossato all’io puro esiste quindi l’io reale: un pezzetto del mondo. La psiche si viene così a trovare di fronte al suo soggetto.

Ma questo oggetto: la psiche, è un oggetto particolare che non è fuori di sé, come le cose. L’uomo come lo psichico significa insieme Ego e alter ego: un polo che irradia immerso in tutto ciò che lo circonda.

La psicologia, quindi, a differenza della fisica, non ha alcuna comprensione diretta del suo oggetto; lo deve considerare come realtà realizzata, e allora lo comprende.

È per questo che la psicologia è più comprensiva della fenomenologia.

Osservando l’essere animato vediamo che la psiche ha un’ambiguità: reale fra le realtà, non è reale fra le cose.

L’anima si trova al punto d’incontro di una realtà soprannaturale con una realtà naturale.

Ancora Heidegger: «La domanda è: come diventano accessibili comportamenti in base ai quali è possibile rilevare la struttura dell’intenzionalità? Come si dà innanzitutto qualcosa come l’intenzionalità, la struttura dell’Erlebnis, l’Erlebnis stesso? “Dato innanzitutto”

significa: dato per un cosiddetto atteggiamento naturale. In quale forma sono ritrovabili nell'atteggiamento naturale gli Erlebnisse, i comportamenti, i differenti modi della coscienza di qualcosa? Bisogna vedere e seguire come da ciò che in esso è dato scaturisca il "nuovo dominio scientifico" della fenomenologia. L'intento dunque è quello di scoprire un nuovo dominio scientifico. Questa nuova regione è definita come regione degli Erlebnisse puri, della coscienza pura con i suoi correlati puri, la regione dell'io puro. Essa rappresenta un nuovo territorio oggettuale e – come dice Husserl – una regione dell'essere che in linea di principio è peculiare: la regione specificamente fenomenologica. Husserl stesso descrive la forma di questo procedimento nel modo seguente: Facendo tuttavia un'anticipazione, osserviamo che l'essere da noi ricercato non è altro se non ciò che per motivi essenziali può venir indicato come "puri Erlebnisse", "pura coscienza" con i suoi "puri correlati" e d'altra parte il suo "puro io", e quindi cominciamo con il considerare l'io, la coscienza, l'Erlebnis quali ci sono dati nell'atteggiamento naturale. Come sono dato io nell'atteggiamento naturale, secondo la descrizione di Husserl? Io sono "un oggetto reale, come gli altri del mondo naturale", cioè come case, tavoli, alberi, monti: così appare in realtà l'uomo, tra cui io. Io compio atti (cogitationes): questi appartengono al "soggetto umano", dunque sono "accadimenti della medesima realtà naturale". L'insieme di questa connessione di Erlebnis nel soggetto umano o animale può essere delineata come una corrente individuale di Erlebnis. Gli stessi Erlebnis sono "accadimenti reali del mondo in esseri animali"». (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 128-129). Proprio perché tale ricerca relativizza Dio stesso essa è in contrapposizione con il credere. Questo è il più acuto contrasto tra la fenomenologia trascendentale e la filosofia cattolica: l'orientamento "teocentrico" dell'una e quello "egocentrico" dell'altra. In effetti questo rilievo della Stein mette subito a fuoco, colpendolo irrimediabilmente, l'impianto teoretico della teologia fenomenologica, ove lo spazio per la ricerca personale di Dio (della fede individuale) è ridotto ai minimi termini, se non escluso. Eppure, se è vero che solo l'Io trascendentale, l'Ego monade, ha la garanzia in sé di una visione assoluta del mondo e della teleologia in esso contenuta, è anche vero che proprio in quest'ultima sono presenti le ragioni della fede che, appunto razionalmente e intellettualmente, coimplicano il soggetto e l'intenzionalità dell'entelechia divina. Con ciò, rendendo ragione all'osservazione steiniana che denuncia il poco spazio riservato dalla fenomenologia alla fede, bisogna pur tuttavia riconoscere che il "problema di Dio" è senza dubbio uno sbocco naturale dell'indagine teleologica cui approda la metafisica fenomenologica, anche se non certo nei termini "ordinari" che la fede riconoscerebbe. È altresì vero che, sebbene tale problema non è affrontato dal punto di vista della fede bensì da quello razionale della scienza fenomenologica, esso per Husserl ha certamente un'importanza essenziale.

X

Il corpo e la psiche.

Il pensiero di Husserl si articola su questo problema in tre parti:

1) Il livello dell'esperienza solipsistica.

L'esperienza primordiale è quella in cui il corpo si rivela come organo di percezione, implicato nel percepito. (Mi tocco la mano con l'altra mano).

La sensazione tattile rivela la cosa e il senso del corpo. Un corpo solo occhio si vedrebbe solo come cosa. Così lo psichico si dimostra disteso nella spazialità del corpo.

Altre sensazioni partecipano alla costituzione del soggetto corporeo: tensione e rilassamento, piacere, dolore, ecc.

Il contatto è un elemento hyletico, e come ogni infrastruttura hyletica si dà come immediatamente localizzato.

2) Ambiguità dello psichico a livello solipsistico.

Lo psichico partecipa del soggettivo giacché è l'anima che ha il suo corpo e dell'oggettivo giacché è la cosa corpo che ha le sensazioni.

Ma a questa realtà manca qualcosa che appare solo venendo fuori dal solipsismo.

3) Il livello intersoggettivo.

La conoscenza dell'"altro" garantisce l'accesso allo psichico: ecco là fuori gli uomini.

Nella *Quinta Meditazione* questo problema sarà usato per l'interpretazione idealista del metodo. Qui, invece, ci si limita al problema della costituzione dello psichico.

L'altro non posso avvicinarlo senza sentirlo un altro come me, presente a me stesso. Così nasce il segno, un'arte dei segni, il linguaggio. Comprendere questi segni significa costituire l'uomo.

A questo livello scompare l'esperienza solipsistica, originata dalla realtà psico-organica a livello sperimentale, e Husserl non si cura di recuperarla. Realizzando lo psichico con un legame al fisico, quest'ultimo si scioglie matematicizzandosi. Questo processo precipita la naturalizzazione dell'uomo.

Conferma Angela Ales Bello: «Egli afferma che la sua ricerca è essenzialmente ateologica, ma con questo non intende dichiarare di non interessarsi a Dio, vuole solo sottolineare che il suo punto di partenza è quello di una filosofia che prescinde da ogni contesto religioso come preliminare». (*Le figure dell'altro*, Torino 2001, p. 13). «Al tentativo cartesiano di un dubbio universale potremmo ora sostituire l'universale *epoché* nel nostro nuovo e ben determinato senso. Ma a ragion veduta noi limitiamo l'universalità di questa *epoché*. Poiché, se le concediamo tutta l'ampiezza che può avere, non rimarrebbe più alcun campo per giudizi non modificati e tanto meno per una scienza: infatti ogni tesi e ogni giudizio potrebbero venir modificati in piena libertà e ogni oggetto di giudizio potrebbe venir messo in parentesi. Ma noi miriamo alla scoperta di un nuovo territorio scientifico, e vogliamo conquistarlo proprio col metodo della messa in parentesi, limitato però in un certo modo. Dobbiamo indicare questa limitazione. Noi mettiamo fuori azione la tesi generale inerente all'essenza dell'atteggiamento naturale, mettiamo di colpo in parentesi quanto essa abbraccia sotto l'aspetto ontico: dunque l'intero mondo naturale, che è costantemente "qui per noi", "alla mano", e che continuerà a permanere come "realtà" per la coscienza,

anche se a noi talenta di metterlo in parentesi. Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio *l'epoché* fenomenologica, cioè: io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio, direttamente, nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come *un* mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che non è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto». (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, tr. it., Torino 1965, pp. 65-66). Un passo indietro e fisso la distanza esatta per parlare la parola necessaria, quella della rammemorazione. L'errore concernente l'azione, involontariamente costruito ad arte dalla parola per il suo innato desiderio di sfuggire al controllo della volontà, mi porta a uno scontro con la memoria. È proprio questa atmosfera complessa e avvolta nel dubbio che mi interessa nel rammemorare l'azione, non la fermezza della memoria che, una volta afferrato un punto non lo molla più, anche se ne è stato incerto e tortuoso il cammino per arrivarci. Per me la distanza, maggiore o minore, tra rammemorazione e azione rammemorata, è sempre incommensurabile, tale a quella che inevitabilmente passa tra completezza e incompletezza. Ciò toglie dalla mia immediatezza ogni senso colpevole per ciò che la coscienza diversa ha vissuto, ha realizzato, per tutto quello che qui chiamo azione e che, in molti modi, è oggetto di rammemorazione.

XI

Lo spirito.

Questa peripezia dell'analisi intenzionale è dettata a Husserl dall'esistenza di filosofie dello spirito (Dilthey, Windelband, Richert, ecc.). La fenomenologia diventa perciò reazione alla naturalizzazione dell'uomo proveniente da questo ambiente scientifico.

Alle filosofie dello spirito, Husserl vuole fornire il fondamento che loro manca: la "costituzione del loro senso".

Ecco la ripartizione:

1) Opposizione tra natura e spirito. La riduzione fenomenologica applicata alle scienze dello spirito denuncerebbe l'ingenuità di ogni coscienza collettiva falsamente originaria. Il ritorno all'Ego, partendo dalle scienze dello spirito avrebbe la stessa funzione dell'ironia socratica, della finta ignoranza di fronte alla pretesa assolutezza della Storia.

2) La motivazione: legge del mondo dello spirito. Abbandonato il precedente contrasto Husserl lavora all'interno del mondo dello spirito e vi scopre al centro la categoria della motivazione. Solo partendo dall'io e dalla soggettività può essere compresa la motivazione, che è quel modo in cui un io si mette in rapporto con ciò che lo circonda, vi si concatena temporalmente.

3) La relazione tra natura e spirito. Se lo spirito è qualcosa di diverso dalla natura quali relazioni sono pensabili tra loro. A) Il problema si può risolvere partendo dal Geist, infatti lo spirito ha un piedistallo (la natura). L'azione volontaria è un esempio di passaggio dallo spirito alla natura. Lo spirito opera nel mondo, ma queste opere sono anche cose secondo la natura. È nel corpo che si intrecciano le due letture. Per il corpo la relazione spirito-natura è biunivoca. B) Ma il fatto che si possa passare (tramite il corpo) da una lettura all'altra, non rende uguali natura e spirito. Husserl afferma il primato dello spirito.

Così Max Scheler: «Riassumo brevemente i connotati essenziali che escludono che la "scienza" possa dare una Weltanschauung: 1. Fa parte dell'essenza della scienza la molteplicità della divisione del lavoro. "La" scienza non esiste. Ci sono solo scienze. La Weltanschauung invece esige unità e nel suo operare non vi è alcuna "divisione del lavoro". 2. La scienza procede o (come la matematica) in maniera formalistico-deduttiva, partendo da definizioni implicite, il cui valore conoscitivo lo deve sondare non essa, bensì la filosofia (della matematica), e costruisce (in un processo per essenza infinito), da un materiale intuitivo prelevato dai contenuti della percezione sensibile, strutture funzionanti, la cui legalità interna rende possibile indagare le forme pure di una natura possibile prima della natura reale, e di ordinare e determinare con il loro aiuto la natura reale (come ciò sia possibile è oggetto della filosofia della matematica); oppure procede induttivamente, come avviene in tutte le scienze empiriche (Realwissenschaften): anche in tal caso la scienza è, in ogni punto del suo sviluppo, incompiuta, cioè compresa in un processo illimitato; ognuno dei suoi risultati è: a) soltanto probabile (in senso platonico: doxa non episteme), b) sempre rettificabile grazie a nuove osservazioni, esperimenti, ecc. La Weltanschauung invece vuole a) assumere nei suoi convincimenti qualcosa di "evidente" e di definitivamente valido, dato che può esservi soltanto una conoscenza evidente apriorica, di essenze (fondamentalmente distinta tanto dalla "fede" nella rivelazione in senso religioso quanto dal sapere induttivo-probabile), b) costruire, dalla Weltanschauung "naturale" costante, qualcosa di acquisibile, per principio, per ogni tempo, c) una interezza universale che riproduca le forme strutturali eterne dell'universo nella forma di un sistema "aperto" o "chiuso" (noi rigettiamo quest'ultimo). 3. La scienza è avalutativa non perché non vi siano (come crede Max Weber) valori oggettivi ovvero ordinamenti per ranghi rigorosi, visibili (einsichtig) fra di essi, bensì perché essa non può non prescindere arbitrariamente da tutti i valori e, giustamente, da tutti i fini particolari della volontà di Dio e degli uomini, dei gruppi e dei partiti, per tener fermo il suo oggetto. Vale a dire: essa indaga il mondo "come se" non ci fossero persone libere e cause. 4. La scienza non ha nulla a che fare con il mondo, soltanto antropocentrico, della Weltanschauung naturale, né con la sfera dell'esistenza assoluta, per cui propriamente intende esser valida ogni Weltanschauung, bensì con un livello dell'esistenza che sta fra i due citati livelli di esistenza e che a) è relativo a qualche centro di sensibilità vitale e di possibile, libera attività di movimento e di dominio sul mondo circostante, ma non è più relativo all'organizzazione "umana", b) può essere "universalmente valido" per uomini in generale indipendentemente dalla cerchia culturale, dalla nazione, dal popolo, dalla

disposizione personale. E proprio perché la *Weltanschauung* vorrebbe “avere” e possedere un’essenza e un’esistenza assoluta e, precisamente, in maniera puramente contemplativa, e il suo oggetto è quindi esistenzialmente assoluto, essa è essenzialmente personale, cioè determinata da egemonie personali (anche presso i suoi seguaci di massa), che non sono “scienziati” bensì “metafisici” e “saggi”». (M. Scheler, *Teoria della Weltanschauung sociologica e posizione della Weltanschauung* in *Lo spirito del capitalismo*, tr. it., Napoli 1988, pp. 132-133). Pormi di fronte alla parola trascinandomi dietro i miei mezzi di conoscenza per interrogarla, approfondirla, significa sovraccaricarla costringendola ad aprirsi fino a regioni o livelli assolutamente sconosciuti anche a se stessa. Quei mezzi, critici ed educati al rispetto dei limiti e delle corrispondenze, qui svolgono un ruolo nuovo ed eccessivo, si pongono di fronte alla singola parola e cercano di trasferirsi in essa, in un elemento enormemente ricco ma quasi del tutto chiuso nella propria consistenza semantica. L’intero universo conoscitivo in mia disponibilità apre la parola, la singola parola, e ne fa l’universo dell’accesso all’assolutamente altro, la porta di entrata all’azione, alla solitudine della cosa. Quello che, investito dalla conoscenza, è ora con me nel coinvolgimento, non l’abbandono, come nell’oltrepassamento, ma lo faccio entrare nella parola in modo che l’estremamente grande riempia l’estremamente piccolo facendolo tanto grande da dire la desolazione del territorio della cosa. Qui non ripeto il mio coinvolgimento precedente, quando mi abbandonavo all’assolutamente altro, qui attribuisco alla parola tutta la mia scienza perché essa possa dire la cosa, l’azione, la qualità. Questo immenso materiale dell’accumulo deve trovare posto nelle profondità della singola parola e mettere a nudo quelle parti che nell’accumulo giacevano come assopite, appiattite una sull’altra. La parola invece, nella sua capacità rammemorativa, riesce a dire l’azione, rende possibile l’accesso a se stessa nell’azione e la dice, ne parla. Se l’abbandono intuitivo mi rendeva in grado di agire in maniera compiuta, per cui ero io l’azione, e lo sono ancora, a causa dell’impronta nascosta nel mio cuore, è la parola aperta profondamente dalla ferita che la conoscenza le inferisce con cui posso rammemorare l’azione rendendola viva e trasformativa nel mondo da me creato. La parola che indica e disvela, alla fine nasconde, ma questo nascondimento non è uguale all’assenza assoluta, è solo la pochezza della parola che ha una sua propria ambivalenza che rivela, cioè vela dopo avere svelato quello che prima era velato dall’assenza.

XII

Husserl e il materialismo dialettico.

La fenomenologia – in Tran-Duc-Thao – è l’ultima parte dell’idealismo, un idealismo con la nostalgia della realtà. La fenomenologia corre dietro all’ombra della realtà nella coscienza, il marxismo la coglie nella materia lavorata dall’uomo.

Husserl, immerso in un movimento in cui le essenze rinviano a un soggetto costituente, deve per forza partire da Kant, su fino a Cartesio, un Cartesio che ha rinunciato a Dio e

alla stessa eternità del Cogito.

Ma si tratta di un'impresa idealista, che si limita all'ombra del mondo. Husserl ha il problema centrale della "costituzione" della cosa, ma me cava solo un insieme di profili. Questo fallimento, dice Thao, si vede bene nella terza parte di *Ideen II*: le persone sono unità di una manifestazione assoluta e non flusso di profili dentro di me.

Husserl negli ultimi lavori cerca di ricostruire l'originario, il primitivo, l'effettivo, l'attuale. Il risultato è lo scetticismo: la logica rinvia alla realtà, questa alla percezione e questa solo ai profili.

Soluzione: un naturalismo di nuovo genere, materialismo non meccanicista ma dialettico, qualcosa che si avvicina al marxismo. Questa è stata la strada seguita da Enzo Paci.

Thao cerca di salvare nella fenomenologia il suo contenuto reale: a) la dialettica del comportamento animale; b) la dialettica del lavoro umano e delle mistificazioni religiose. Ma in questo modo si ritorna alla coscienza ingenua dell'atteggiamento naturalistico.

Ora, tenendo conto di queste premesse che rendono possibile l'esclusione della visione tradizionale della questione teologica, si può rispondere alle domande di cui sopra riguardo la definizione del problema di Dio nei termini di un'idea che causa lo sviluppo della storia o, altrimenti, di un principio causante implicito nell'entelechia. A tale fine va anche precisato che, come sottolinea Stephan Strasser, "contrariamente alla dottrina tradizionale Dio non è, seguendo Husserl, la causa del mondo". Ciò implica che è il concetto stesso di causa a subire ad opera della fenomenologia husserliana un rilevabile mutamento rispetto al suo significato usuale. Infatti la causa della teleologia sembra essere parte integrante della teleologia stessa, poiché è ad essa relativa. Ecco il fondamento ateista del pensiero di Husserl.

XIII

Meditazioni cartesiane. Lo scopo delle meditazioni è di collocare nella storia della filosofia il movimento trascendentale della fenomenologia.

Le meditazioni suggeriscono questa idea: ogni filosofia è una interpretazione della storia della filosofia. Husserl cerca in Cartesio il cominciamento radicale.

«I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono necessariamente aver origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante, sul fondamento di certi vissuti, e debbono trovare nuova verifica a essere ricompresi nella loro identità con se stessi ogni volta che questa astrazione viene ripetuta. In altri termini non vogliamo affatto accontentarci di "pure e semplici parole", cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole, così come anzitutto se riflettiamo sul senso delle leggi, presentate dalla logica pura, concernenti i "concetti", "giudizi", "verità", ecc., in tutte le loro specificazioni. Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle "cose stesse". Vogliamo rendere evidente, sulla

base di intuizioni pienamente sviluppate, che proprio ciò che è nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e, dal punto di vista della praxis della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità, mediante una verifica, sufficientemente ripetuta, sulla base dell'intuizione riproducibile (oppure dell'effettuazione intuitiva dell'astrazione). In questo modo, portando alla luce i significati *variabili*, che uno stesso termine logico assume in contesti enunciativi diversi, ci convinciamo appunto dell'esistenza dell'equivocazione; diventa per noi evidente che ciò che la parola significa in questo o in quel luogo trova il suo riempimento in formazioni o momenti sostanzialmente diversi dell'intuizione, cioè in concetti generali essenzialmente differenti. Specificando i concetti confusi e modificando opportunamente la terminologia, otteniamo allora anche la desiderata "chiarezza e distinzione" delle proposizioni logiche». (E. Husserl, *Ricerche logiche*, op. cit., pp. 272). La conoscenza, che il passato mi consente può diventare polvere di archivio, danza di fantasmi, insipido banchetto utile solo a dare parvenza di vita alla morte. La possibilità del destino, senza queste condizioni, anche se dovesse presentarsi, non la riconoscerei, e la voce dell'uno che è resterebbe strozzata in gola, priva di consistenza, di definizione concreta, un ululato di vento, una passeggera incomprendimento senza conseguenze. Continuerei quello che penso sia la mia vita, poco o molto favorito dalla sorte. Il taglio tra queste condizioni non è un accadimento epocale, spesso al contrario è solo un nonnulla, una sfumatura che danza umile davanti ai miei occhi e che io posso anche non vedere. So che questi interstizi nascosti esistono, ma non ho il coraggio di andarli a cercare, e non è detto che mi facciano visita fino in casa. Ecco perché devo mettermi a rischio, se non voglio essere condannato a dimenticare, dimenticare il futuro, se mai un giorno l'ho conosciuto, e dimenticare il passato, che per me in questo caso passerebbe definitivamente, argomento chiuso. Ho ascoltato l'abbaiare di Minosse, ma non ho avuto paura. I giudici, di qualsiasi genere, non mi hanno mai fatto paura, eppure questo mi dava una proposta di assoluto rigore logico.

XIV

Prima meditazione. La difficoltà del punto di partenza radicale.

Il punto di partenza della fenomenologia si colloca in un'attività fortemente teorizzata: la scienza. Si tratta di abbandonarsi all'idea che anima la scienza.

Ma questa idea regolatrice deve essere documentata in base ad una teoria dell'evidenza.

Infatti l'apoditticità caratterizza tutto ciò che è primario, l'inconcepibilità del non essere della cosa evidente.

In questo modo la filosofia comincia: a) sull'obbligo del principio della verità; b) sulla possibilità di definire questa verità sull'evidenza.

Ma come passare da una idea di evidenza, che si lega alla presenza del mondo, ad una idea primaria reale? Con l'epoché. Infatti l'esperienza non può escludere la possibilità che il mondo non sia. L'io penso diventa costitutivo, e il problema ontologico si identifica con quello epistemologico.

«Qualsiasi analisi fenomenologica considera l'atto non partecipando veramente ad esso, non seguendone il senso tematico, ma tematizzando l'atto stesso e tematizzandone quindi l'oggetto nel come del suo essere-intenzionato, nella corrispondente intenzione. Ciò significa che il percepito non è intenzionato direttamente come tale, ma lo è nel come del suo essere. Questa modificazione in cui l'ente è ora considerato, nella misura in cui è oggetto dell'intenzionalità, viene definita come messa fra parentesi. Questa messa fra parentesi dell'ente non apporta nulla all'ente stesso, né significa accettare che l'ente non sia, ma il senso di questo rovesciamento dello sguardo è di rendere presente proprio il carattere d'essere dell'ente. Questa esclusione fenomenologica della tesi trascendente ha unicamente la funzione di rendere presente l'ente quanto al suo proprio essere. L'espressione esclusione è perciò sempre ambigua, nella misura in cui si pensa che escludendo la tesi dell'esserci, e proprio tramite questa esclusione, la considerazione fenomenologica non abbia più niente a che fare con l'ente. E vero il contrario: proprio in modo estremo e unico si tratta ora di determinare l'essere dell'ente. Tale epoché può essere realizzata fundamentalmente in riferimento a ogni possibile comportamento di coscienza. Io mi presentifico ora la coscienza in modo da non accompagnare nei singoli atti del percepire, del riflettere e così via, ciò che è l'oggetto della coscienza, ma in modo da realizzare l'epoché senza eccezioni attraverso l'intera sfera degli atti: io mi presentifico così gli atti e i loro oggetti nel come del loro essere-intenzionati negli atti stessi. Questo processo per ottenere la sfera degli atti e i loro oggetti nell'unitarietà di un determinato ambito è definito riduzione». (M. Heidegger, *op. cit.*, , pp. 131-132). Pulviscolo del tempo, granello inutile di sabbia, perché hai avuto l'ardire di aggirare la volontà di controllo, il tuo stesso guardiano, il garante della tua incolumità? Perché ti sei esposto così stupidamente, rinunciando alle garanzie che pure avevi raggiunto senza che nessuno ti avesse regalato qualcosa, né eredità né caso? Non ho risposto a queste domande. La bilancia che quel giudice infernale teneva in una zampa era truccata, non era altro che un pesare l'utilità, soltanto l'utilità, mentre un niente era considerata l'inutilità. Che avrebbe capito della mia eventuale risposta un baro del genere? E quelli che mi hanno osservato per tutta la vita, anche quelli che mi vogliono bene, che possono capire di queste scelte inutili? La mia stessa spiegazione come potrebbe aiutarli, che a loro, ma solo a loro, sarei disposto a fornire? Il grande pericolo di andare oltre è quello di non potere dare alle spiegazioni, allo stesso dire, la corposità del comprensibile. Io stesso sono a volte sorpreso di quanto risibili appaiono, al tribunale di me stesso, al mio giudizio di uomo concreto, le mie azioni. La faccia proterva, carica di belletto, dell'ideologia non mi aiuta di certo, e per altro non era verso di lei che guardavo. La stessa libertà, di cui pensavo di essere per certo portatore, adesso ha una faccia rugosa e nelle parole della rammemorazione non esce facilmente allo scoperto. Devo stanare il suo involucro e mi accorgo che

esso si mostra malvolentieri anche a me. Non si tratta di ravvedersi, il guaio è fatto. L'orcio che custodisco con tanta cura non si riempie mai, richiede una duplicità pratica che mi stomaca ma alla quale alla lunga mi abituo. Combacia talmente con le convenienze e i modi di fare della consuetudine che tengo gli occhi fissi sulla fine che è anche un fine. La morte è il mio falso destino, non sono io a costruirla, se sposto il pensiero sulle convenienze il destino arriva all'improvviso nella veste della morte, se invece entro nello sconveniente della combinazione allora sono io l'artefice del mio destino e anche della mia morte. Le speranze accecano se sono cieche le attese. Fare luce diventa alla lunga stupido. Essenzialmente cecità del tocco, scendere ancora più giù reggendo all'ignoranza che vuole imporsi il timbro dell'essenza vitale. Usando la cultura non si riempie l'orcio.

XV

Seconda meditazione. L'esperienza trascendentale e l'Egologia.

Husserl continua elaborando una esperienza del Cogito che sia una scienza non delle concatenazioni esterne al Cogito, ma del Cogito stesso.

Dopo il Cogito, viene il Cogito. L'ambiguità cartesiana (Cogito personale o no?) è superata: il Cogito è personale.

L'esegesi di questo Cogito personale (io sono) è la fenomenologia.

Dio, spiega Husserl, non è di per sé la totalità monadica, ma l'entelechia che è immanente ad essa, come idea di un telos di un'evoluzione infinita, proprio di un'"umanità" regolata da una Ragione assoluta che governa necessariamente l'essere monadico, e lo governa secondo la propria libera decisione. Così Renato Cristin: «Pur rientrando nella metafisica della monade, il problema dell'essere non è per Leibniz un problema accanto ad altri: rispondere alla questione dell'essere significa chiarire la struttura stessa della sostanza. In base a ciò, Heidegger ritiene che, pure prigioniero di un pregiudizio sostanzialistico, Leibniz non solo conservi un posto alla *Seinsfrage*, ma la riproponga anche, dopo la fioritura greca, in forma determinante. In quella che egli considera la domanda fondamentale della metafisica: "perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla?", va individuato l'essere come problema. Nonostante rappresenti la fonte dello scientismo moderno, impegnato a determinare l'ente in modo preciso ed oggettivo, questa domanda è per Heidegger l'esempio del simultaneo manifestarsi e sottrarsi dell'essere nella tradizione filosofica. Attribuendo a Leibniz, fin dal 1929, il merito di averla formulata esplicitamente, egli gioca su questo terreno la partita per affermare la metafisica come "Grundgeschehen im Dasein". Sul piano della sostanza come categoria, Leibniz sembra aver invece tratteggiato la sostanzialità come condizione: questo esito ontologico, per quanto distante dal *Dasein*, può confermare e precisare il ruolo di Leibniz nella storia della metafisica. Secondo Heidegger esso consiste nella "interpretazione della substantialitas della substantia come vis primitiva" avente il carattere fondamentale della rappresentazione a doppia cifra, *repraesentatio* come "per-

ceptio e appetitus”. Vale a dire nell’accentuazione di una tendenza già individuata in *Essere e tempo*, dove si afferma che “nella filosofia tradizionale la sostanzialità è il filo conduttore ontologico per la determinazione della soggettività del soggetto”. Se anche del tentativo cartesiano Heidegger dice che vuole “riprendere di nuovo il problema circa la cosità della cosa, circa la sostanza”, in Leibniz vede però la fugace apparizione del “problema stesso”: l’essere». (*La monade, l’eco, l’arcobaleno. Heidegger, Husserl e il concetto leibniziano di sostanza*, in “Aut aut”, 1981, pp. 232-233). Nell’impiego del concetto di parola che dice c’è comunque un riflesso di questa dicotomia che pretende indicare autonomie forse non perfettamente riscontrabili. In termini di spazio bisogna ascoltare la parola che rammemora disponendosi a immaginare lo spazio dell’azione incluso nella totalità dell’agire, non vissuto come porzione e somma di porzioni. Io sono la stessa azione che compio perché questo compimento non è un completamento, altrimenti impossibile, ma l’essere già completo. Compire l’azione è viverla, come completezza, pienezza della vita, eccesso che non ammette limiti o condizioni, gesto totale che è ascolto della cosa nella sua assoluta desolazione. La rammemorazione mi porta ancora una volta nell’azione, investendone però il processo. Dall’avvicinamento sono adesso adescato nell’allontanamento. So che è l’oltrepassare e in che modo il coinvolgimento mi porta via con sé, la rammemorazione è qualcosa di anti-tetico, la parola adesso canta l’assenza, mentre prima restava muta di fronte al miracolo della diversità. Le parole veicolano solo apparentemente il pensiero, in sostanza seguono una loro sorte dotata di grande indipendenza.

XVI

Seconda meditazione. Seguito. Ricerca della cogitatio: l’intenzionalità.

Husserl affronta per vie traverse l’Egologia. Attraverso le cogitationes, intese come struttura, si prepara ad avvicinare l’io.

La fenomenologia diventa non solo esperienza ma analisi dei tipi di cogitatio (percepire, immaginare, vedere, ecc.).

Dopo penetra all’interno di ogni cogitatio distinguendovi: una cogitatio e un cogitatum, una visione e un termine visto. In questo modo l’analisi diventa intenzionale.

Con l’analisi intenzionale la fenomenologia trascendentale si precisa come filosofia del senso.

Se Dio è l’entelechia come “idea che regola”, tale entelechia si insinua nel processo storico causando la storia dell’essere monadico (immanentemente). Ma, d’altra parte, sembra anche plausibile che la “propria decisione” di Dio nelle vesti di “principio della teleologia” che non coincide affatto con l’universo monadico, si possa intendere come concetto di causa immanente, in quanto entelechia, ma trascendente rispetto l’universo monadico. Infatti per Husserl Dio è “l’entelechia del mondo”, ma non immediatamente la comunità delle monadi. Egli è entelechia immanente all’universo e, contemporaneamente, trascen-

dente rispetto l'universo; ovvero, da un lato, animando dall'interno l'universo monadico al perseguimento della perfezione, è esso stesso parte del mondo; dall'altro lato, però, non coincidendo con l'universo monadico, essendo cioè altro da questo, il Dio della fenomenologia sembrerebbe raffigurarsi come un Dio che è principio agente senza fornire alcuna l'idea di perfezione. Il mondo-della-vita come tale non è forse l'universalmente noto, l'ovvietà che inerisce a qualsiasi vita umana, ciò che nella sua tipicità ci è già sempre familiare attraverso l'esperienza? I suoi orizzonti ignoti non sono forse semplicemente orizzonti di una conoscenza semplicemente imperfetta, e cioè già noti almeno nella loro tipicità più generale? Certo alla vita pre-scientifica questa conoscenza basta, come le basta il suo modo di trasformare la non-conoscenza in conoscenza e di attingere occasionalmente una conoscenza sulla base dell'esperienza e dell'induzione (di un'esperienza che continuamente viene verificata e che esclude costantemente le apparenze). Ciò basta alla prassi quotidiana. Ma se si vuole compiere un passo in avanti, per pervenire a una conoscenza "scientifica", che cosa può essere messo in discussione se non gli scopi e le operazioni della scienza obiettiva? Ma la conoscenza scientifica non è forse, come tale, conoscenza "obiettiva" – orientata verso un substrato della conoscenza valido per chiunque in una generalità incondizionata? Eppure, paradossalmente, noi teniamo fermo alle nostre precedenti affermazioni ed esigiamo che non ci si lasci ingannare da una tradizione di secoli, dalla tradizione in cui siamo stati educati, e che non si sovrapponga il concetto tradizionale di scienza in generale. «Il titolo "mondo-della-vita" – scrive Husserl – rende possibile e probabilmente esige tutta una serie di compiti scientifici diversi anche se, per essenza, reciprocamente connessi; e probabilmente appunto un'autentica e piena scientificità esige che questi compiti vengano trattati tutti insieme anche se secondo l'ordine essenziale della loro fondazione, e che non si proceda a trattarne scientificamente uno solo, per esempio quello logico-obiettivo, trascurando completamente gli altri. Perciò non si è mai indagato scientificamente il modo in cui il mondo-della-vita funge da fondamento, il modo in cui sono fondate le sue molteplici validità pre-logiche rispetto alle verità logiche teoretiche. E probabilmente la scientificità, richiesta dal mondo-della-vita come tale e nella sua universalità, è una scientificità peculiare, non di ordine logico-obiettivo, una scientificità che, per essere definitivamente fondante, è la più alta nella scala dei valori. Ma come realizzare questa diversa scientificità, a cui finora s'è sempre sovrapposta quella obiettività? L'idea di verità obiettiva, nel suo stesso senso, è sempre stata determinata dal contrasto con l'idea di verità propria della vita pre-extra-scientifica. Quest'ultima ha una fonte ultima e profonda di verifica nell'esperienza "pura" intesa nel senso che abbiamo indicato sopra, in tutti i modi della percezione, del ricordo, ecc. Ma questi termini devono essere intesi veramente nel senso in cui sono usati nella vita pre-scientifica; non devono cioè subire interpretazioni psico-fisiche, ecc., derivanti dalla scienza obiettiva. Per anticipare un punto importante: occorre innanzitutto evitare di ricorrere ai "dati della sensibilità", che si suppongono immediati, come se essi fossero effettivamente ciò che caratterizza immediatamente le datità puramente intuitive del mondo-della-vita. Il *primun* reale è l'intuizione "meramente soggettivo-relativa" della vita

pre-scientifica nel mondo. Certo, per noi, il “meramente” ha una sfumatura di spregio che esprime la diffidenza tradizionale della *doxa*. Ma nella vita pre-scientifica stessa questa sfumatura scompare; qui il “meramente” sta a indicare una sicura verifica, un complesso di conoscenze predicative controllate e di verità precisamente definite secondo le esigenze imposte dai progetti pratici della vita, i quali ne determinano il senso. Lo spregio con cui tutto ciò che è “meramente soggettivo-relativo” viene trattato dagli scienziati moderni al servizio di un ideale di obiettività non cambia assolutamente nulla al suo modo d’essere, come del resto non cambia nulla il fatto che agli scienziati stessi questo elemento deve essere di comodo, visto che vi ricorrono tanto spesso e inevitabilmente». (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it., Milano 1983, pp. 152-153). Le mie parole di fronte all’azione si rivolgono al mondo che ho creato, l’orientamento percettivo stesso, la quantità che costituisce la mia coscienza immediata, sono tutti elementi coinvolti in questa operazione invertita, tutti questi elementi sono impiegati contro voglia e la volontà li difende fino a quando cade vittima della sua stessa determinazione. Questo cadere della volontà segna il punto esatto in cui la scienza è penetrata nella parola e sta autonomamente operando in quest’ultima senza la mia intermediarietà. Sono così davanti alla parola con una calma del tutto nuova, non sono agitato dalla preoccupazione di cogliere l’essenza del possesso, di non farmi sfuggire nulla di importante. Vedo che i miei strumenti si stanno facendo strada ed è come se io non potessi più vedere ciò che si sta svolgendo davanti ai miei occhi. Sono una presenza invisibile, non dirigo io l’itinerario di penetrazione, la volontà in questo caso lo schiaccerebbe, ma è la stessa penetrazione a determinarmi da sé, come accade nel gesto d’amore dove ogni riflessione preparatoria della volontà decade a ricordo remoto e sospeso in un inesplicabile limite. Sono di fronte alla parola, ma sono anche altrove, sono nel suo interno, presenza scientificamente coltivata ma non conquista oppressiva, sono semplice concentrazione di tutto me stesso in un punto, isolato in quel solo punto della penetrazione che si lascia aprire al mio discorso colto e che rende la parola un itinerario sotterraneo, sconosciuto, dotato di mille riflessi, non un banale catalogo. Anche le prove più dolorose, i ricordi e le sofferenze delle sudate ricerche, ora sono lontani soffi di un venticello primaverile, solo la mia forza è qui con me, seduta a vedere passare il cadavere del suo nemico. La scintilla volava via contenta così non mi rendevo conto di quello che mi lasciavo alle spalle. Giocavo con la vita degli altri. Unica autorizzazione, quella che giocavo anche con la mia. Non ho mai saputo se fosse moralmente fondata. La morale è una coperta che copre la puzza delle buone intenzioni.

XVII

Seconda meditazione. Fine. La sintesi come forma fondamentale della coscienza: il tempo. L’apparire dell’oggetto attraverso profili è situato in un flusso di apparizioni.

La nozione di “costituzione” dell’oggetto appare: a) come inerenza alla coscienza; b) come senso identificabile; c) come risultato della sintesi dei diversi modi di apparire; d) come flusso nel tempo.

L’unità totale appare come sintesi universale di cui la coscienza del tempo è la forma.

Così Giorgio Colli. «Parlare di azione, di volontà, di istinto, di potenza non spiega nulla, è semplicemente l’intrusione di elementi metafisici, a spiegare i nessi propulsivi che la rappresentazione come tale, senza aiuti metafisici, già possiede in sé. *L’azione* al di fuori della conoscenza *non esiste*. Se il mondo visibile si risolve in un rapporto tra soggetto e oggetto, e se tale rapporto si deve rappresentare come espressione di un qualcosa di nascosto, quest’ultimo è da immaginare simbolicamente come non separazione di soggetto e oggetto, ossia come un loro contatto. Su questo non si può parlare, ma il sorgere dell’espressione dal contatto, è l’obiettivo radicale ove va appuntata l’attenzione, dato che qui è possibile cogliere la rappresentazione allo stato nascente. Il tempo è la prima forma sotto cui si offre l’espressione. Dove si applica questa forma troviamo, nel contenuto, successione e durata. E di questa si può parlare solo quando vi siano oggetti che si succedano e durino; non solo, ma tali oggetti esisteranno e si penseranno solo in quanto un soggetto li rappresenti. Ovunque ritroviamo la forma del tempo, qui è la rappresentazione. E nel mondo dell’apparenza non vi è nulla che non sia nel tempo. Questa verità è largamente nota, almeno nel mondo antico; meno pacifica nell’epoca moderna, che pure si arroga il merito di averla scoperta». (*La ragione errabonda*, Milano 1982, p. 537). La parola che dice l’azione risuona fra le pareti strette di un carcere, dove non può fare altro che dire la propria angustia. Quello che io propongo alla parola è la coscienza immediata, coscienza affinata da una esperienza diversa, immediata perché vivente nel mondo e perfettamente in grado di percepire gli orientamenti quantitativi, ma nello stesso tempo di fronte alla parola perché si aspetta la rammemorazione attraverso il dire della parola. Nessuna esperienza rammemorativa può delinearci senza il dire di una parola che è fronteggiata da un me stesso che ha avuto una esperienza diversa di cui conserva nel cuore l’impronta. Tutto questo è presupposto da me, non è conosciuto dalla parola che potrebbe non riuscire nell’impresa rammemorativa se avesse davanti un banale millantatore di possessi, un voglioso di ulteriori contenuti. L’irriducibilità dell’azione non potrà mai essere riprodotta, ma l’avvicinamento di cui la rammemorazione è capace dipende non solo dal dire ma dalla relazione che si collega tra parola e me stesso, in vista di un disegno che ho nel cuore, quello che sono solito chiamare impronta. Molto potrei aspettare davanti alla parola senza che il dire dia segno di mettersi in moto. La parola potrebbe cogliere solo la mia disponibilità di mezzi conoscitivi, e il mio volontario potere di controllarli mettendoli a disposizione della parola, non saprebbe nulla dell’azione e quindi non avrebbe che aspetto rammemorare. Bellezza e morte, una sintesi che mi aiuta a sopportare l’assurda corsa alla quantità. Mi sembra di afferrare con mani ferme la cosa, poi tutto torna al punto di partenza.

XVIII

Terza meditazione. La situazione dell'evidenza.

Questa meditazione tende ad armonizzare due esigenze: l'esigenza idealista che si rivela nel tema della costituzione dell'oggetto, e un'esigenza intuizionista che conduce la conoscenza ad un darsi della cosa stessa.

Ora, l'evidenza è la presenza della cosa stessa, ma se l'oggetto è costituito da profili, da schizzi, in che cosa può diventare effettiva l'unità di questo oggetto? Non si tratta di un'unità presunta?

In pratica la situazione dell'evidenza è determinata dall'unità del senso che è: a) presunta, ed è sfera della coscienza; b) confermata, ed è sanzione della presenza.

Precisa Husserl: «La fenomenologia dei vissuti logici ha lo scopo di farci comprendere descrittivamente (non, per esempio, da un punto di vista empirico-psicologico) questi vissuti psichici e il senso insito in essi, in modo abbastanza approfondito da consentirci di dare significati determinati a tutti i concetti logici fondamentali – significati cioè che, dopo essere stati chiariti ricorrendo a un esame analitico dei nessi essenziali tra intenzione significante e riempimento del significato, siano a un tempo comprensibili e certi nella loro possibile funzione conoscitiva; in breve: significati rispondenti all'interesse della stessa logica pura, e anzitutto all'interesse di una vera comprensione critico-conoscitiva dell'essenza di questa disciplina. I concetti logici e noetici fondamentali non sono stati finora completamente chiariti; essi sono accompagnati da numerosi sensi equivoci, tanto dannosi e tanto difficili da accettare e quindi da tenere distinti, che proprio qui è da ricercare la causa principale dello stato di arretratezza in cui si trovano oggi la logica pura e la teoria della conoscenza. Dobbiamo peraltro ammettere che molte distinzioni e delimitazioni concettuali della sfera puramente logica giungono all'evidenza nell'atteggiamento naturale, quindi senza analisi fenomenologica. Mentre si effettuano i corrispondenti atti logici adeguandosi all'intuizione che opera il riempimento, non si riflette sulla stessa situazione fenomenologica. Ma si può anche confondere l'evidenza più piena, dare una falsa interpretazione di ciò che essa coglie, rifiutare le sue scelte più sicure. In particolare, esige un'indagine chiarificatrice la tendenza (per nulla accidentale) della riflessione filosofica a scambiare inavvertitamente l'atteggiamento obiettivo con quello psicologico e a fondere insieme le loro datità – che debbono essere tenute distinte in linea di principio, per quanto siano correlative in rapporto al loro statuto essenziale – con la conseguenza che, nell'interpretazione delle obiettività logiche, ci si lascia fuorviare dai fraintendimenti psicologistici. Per loro natura, queste chiarificazioni possono essere date soltanto da una teoria fenomenologica dei vissuti del pensiero e della conoscenza, che consideri costantemente l'oggetto intenzionato che a essi inerisce per essenza (esattamente nei modi in cui “si manifesta”, “si presenta”, ecc., come tale in essi). Solo da una fenomenologia pura, che è tutto meno che psicologia intesa come scienza empirica delle proprietà e degli stati psichici delle realtà animali, lo psicologismo può essere radicalmente superato. Solo essa offre anche nella

nostra sfera tutti i presupposti per una definitiva e sufficiente determinazione di tutte le evidenze e i concetti fondamentali puramente logici. Solo essa dissipa la parvenza inevitabile, proprio perché sorge per motivi essenziali, che ci induce a interpretare l'obiettività logica come qualcosa di psicologico». (E. Husserl, *Ricerche Logiche, op. cit.*, pp. 273-274). Il coraggio nasce dall'abbandono e finisce con la coscienza di sé, la piena coscienza immediata di sé, il controllo pieno e assoluto sulla volontà che pretende controllare me stesso. Lunga e faticosa è questa tenzone, ma il risultato è incredibile in quanto mi permette di non essere dominato. Sia l'abbandono che l'attesa del destino, sia l'interrogazione del dire che la rammemorazione, produrranno prima o poi sia il rapporto intimo e segreto con l'impronta dell'azione, sia la misura di questo coraggio, anche se non richiedono unità di corrispondenza o concordanza di risultati. Verso la cosa non muovo un passo se non la chiamo con il suo nome, se non le parlo con la sua lingua. Più accetto la sfida, più mi metto in gioco, più la risposta si fa meno muta, il silenzio della desolazione entra in conflitto con se stesso, si stacca dall'eternamente identico e prende i colori del mondo. Che poi questi colori siano smorti e ricordino l'accomodamento e l'abitudine, questo è il fio che bisogna pagare per andare incontro all'evidenza che mi sembra l'unica prospettiva accettabile.

XIX

Quarta meditazione. L'Ego del Cogito e la fenomenologia come Egologia.

1) La monade. L'io non è solo un oggetto analogo ma antitetico all'oggetto. È qualcosa di più. È l'io delle convinzioni ritenute. Non è solo un polo di riferimento, ma una persona.

La monade segna la completa integrazione di ogni cogitatio nel suo Ego. Il tutto è la vita dell'io.

L'io completo si presenta così: a) Io come polo identico; b) idem più le mie convinzioni; c) idem più il mio mondo.

Questo è il senso della monade, che segna il trionfo totale della interiorità sulla exteriorità.

2) L'Egologia (l'Ego possibile).

Husserl corre il pericolo di dare vita ad un assurdo empirismo trascendentale. Se l'io è l'esperienza integrale, non si finisce per portare il contingente nel trascendentale?

Ma egli si salva dicendo che l'io è una monade e quindi supera il bruto oggetto. La fenomenologia è la scienza dell'Ego possibile, Egologia, che si discioglie nel fatto bruto.

L'analisi della seconda trascendenza potrebbe fornire i mezzi per dimostrare la presenza trascendente di Dio da un altro lato, dal punto di vista empatico fra le monadi. «Se ascriviamo a Dio (come coscienza che tutto comprende, *Allbewußtsein*) la capacità di penetrare nella coscienza degli altri – precisa Husserl – ciò è pensabile soltanto a condizione che l'Essere di Dio comprenda in sé ogni altro essere assoluto e quindi che contenga la mia coscienza, insieme a quella dell'altro da me». (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der In-*

tersubjektivität, L'Aia 1973, p. 41). A questa immagine di Dio Husserl perviene solo dopo aver isolato il concetto monadologico di empatia, individuando in esso la fonte originaria dell'intenzionalità divina, poiché proprio in questa forma di comunicazione "intuitiva e penetrante" risiede la proiezione della esplicazione teleologica della divinità. L'essenza dell'intenzionalità divina infatti non è altro che la realizzazione delle monadi nel loro mondo al fine di instaurare una certa armonia, come una sorta di coscienza assoluta in cui tutti gli sguardi e tutte le intenzionalità monadologiche, in breve l'intersoggettività sia riunita sotto un'unica individualità. Un Dio assolutamente fenomeno, racchiuso nel ventre molle dell'attualmente conoscibile. Esattamente Scheler: «Il positivismo non sbagliava nel fatto che considerava il *senso* religioso dell'uomo, in quanto organo di conoscenza, piuttosto come tendente a scemare anziché ad aumentare nel corso della storia; esso errava piuttosto nel fatto che affermava la stessa cosa anche dei bisogni religiosi, della pulsione verso la religione, e nel fatto che esso nella diminuzione delle disposizioni spirituali dell'anima a entrare in un contatto *immediato* con il trascendente, a causa della sua falsa teoria del progresso (un pregiudizio europeo), scorgeva anche un segno del fatto che non spetta alcuna realtà al dato del senso religioso. La conclusione giusta, a partire da questa diminuzione, è però soltanto la comprensione del fatto che, nelle cose della religione, l'umanità di volta in volta successiva debba solo *conservare* ciò che l'umanità precedente ha conosciuto – finché non vi siano e finché non trovino fede nuove libere e autonome aperture di Dio agli uomini». (M. Scheler, *Filosofia della storia e filosofia del sapere nel positivismo (legge dei tre stadi)*, in *Lo spirito del capitalismo*, op. cit., p. 123).

XX

Kant e Husserl.

La critica come fenomenologia implicita.

I caratteri essenziali della fenomenologia husserliana che ci consentono questa rilevanza sono:

1) Distinzione tra metodo praticato da Husserl e interpretazione filosofica di questo metodo. La riduzione fenomenologica in questo caso appartiene al metodo.

2) La riduzione fenomenologica è la chiave per la percezione immanente (*Ideen*) o, come dice altrove per l'esperienza trascendentale (*Meditazioni*). In questo modo l'esistente è ridotto al fenomeno e consente l'aggancio con Kant.

Lo scopo della *Critica* era un trattato del metodo e non un sistema della scienza. La *Critica* descrive la circoscrizione totale, tanto in rapporto ai suoi limiti che in rapporto alla struttura interna. Questo secondo compito potrebbe essere fenomenologico.

La rivoluzione copernicana di Kant non è altro che l'epoché fenomenologica: essa costituisce una vasta riduzione che non procede solo dalle scienze costituite, ma va dall'insieme dell'apparire alla sua costituzione.

Certo per Kant il concetto di cogito è un mostro.

1) Nell'*Estetica* la parte fenomenologica è minima, tuttavia una fenomenologia della spazialità è implicita nella definizione di spazio: "Il modo in cui un soggetto si dispone a ricevere una qualche cosa prima dell'apparizione della cosa stessa".

2) Nell'*Analitica* la parte fenomenologica appare risalendo dalla teoria trascendentale del giudizio alla teoria trascendentale del concetto. Naturalmente la fenomenologia di Kant è una fenomenologia del giudizio, quella di Husserl è una fenomenologia della percezione.

3) Nello schematismo. La teoria dello schematismo si avvicina a ciò che Husserl chiama l'autocostituzione, o costituzione del sé nella temporalità.

Scrive Heidegger: «Il lavoro di Husserl si è concentrato, dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, anzitutto sull'approfondimento della fenomenologia della percezione nel senso più ampio, non solo della percezione sensoria, ma anche in direzione del coglimento originario nei differenti ambiti oggettuali. Queste ricerche si sono concluse solo un anno fa, dunque dopo quasi venticinque anni, ma non sono state pubblicate. In seguito il lavoro di Husserl si è orientato, nel contesto della sua nuova attività di insegnamento a Göttingen, a sviluppare sistematicamente la logica, in vista di una fenomenologia della conoscenza oggettivante e, in particolare, del giudizio. Anche queste ricerche sulla logica, nonostante una serie di inizi sempre nuovi, sono ancora incompiute. Contemporaneamente il suo lavoro si era concentrato sulla fenomenologia del comportamento specificamente pratico, confrontandosi con la filosofia pratica di Kant. Risalgono a questo periodo (1913-14) i primi accenni a una cosiddetta assiomatica a priori dei valori, più tardi ripresa e perfezionata da Scheler». (M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit., p. 124).

XXI

La *Critica* come ispezione dei limiti.

La *Critica* è qualcosa di diverso di una fenomenologia non solo per la sua preoccupazione epistemologica, ma per la sua intenzione ontologica.

Non è una semplice ricerca della struttura interna del sapere, ma è anche una investigazione dei suoi limiti.

Non c'è un sapere dell'essere. L'intuizione a priori contrasta con una intuizione creatrice che non possediamo.

Ciò che mette l'oggetto definitivamente al di fuori è la cosa in sé.

«Se la filosofia si ponesse oggi la domanda circa il rapporto assoluto di cosa in sé e fenomeno o, per usare una formulazione più attuale, la domanda relativa semplicemente al senso dell'essere, resterebbe o in un formale disimpegno non obbligante, o si dividerebbe in una molteplicità di possibili visioni del mondo. Poniamo che – do un esempio a titolo di esperimento mentale, senza affermarne la eseguibilità di fatto – sia possibile raggruppare gli elementi di una analisi sociale, in modo che dalla loro connessione si produca una figura,

in cui ogni singolo momento sia risolto; una figura che certo non è data organicamente ma che deve prima venir generata: la forma di merce. Ebbene, con ciò non sarebbe risolto in nessun modo il problema della cosa in sé; non lo sarebbe neanche nel modo in cui voleva Lukàcs, cioè col presentare le condizioni sociali nelle quali il problema della cosa in sé avrebbe luogo. Perché il contenuto di verità di un problema è differente per principio dalle condizioni storiche e psicologiche da cui risulta. Ma sarebbe possibile che prima di una sufficiente costruzione della forma di merce, il problema della cosa in sé scomparisse assolutamente: che la figura storica della merce e del valore di scambio rischiarati, come una sorgente di luce, la forma di una realtà, sul cui senso riposto si affaticava inutilmente la ricerca del problema della cosa in sé, perché essa non ha alcun senso riposto che sia separabile dal suo primo e unico apparire storico». (Theodor W. Adorno, *L'attualità della filosofia*, op. cit., p. 3).

XXII

Differenze tra Kant e Husserl e problemi di Husserl.

1) La funzione della Ragione. Per Kant la ragione pone una critica dell'illusione trascendentale e giustifica le regole dell'intelletto. Per Husserl la ragione presiede alle valutazioni delle pretese del vissuto a significare qualcosa di reale.

2) La fenomenologia di Husserl è una filosofia del vedere, dell'immediatezza, per cui minaccia di cadere nel vuoto realismo iniziale. Per questo (specie negli ultimi lavori) Husserl cerca di evitare questo intuizionismo radicalizzando sempre più l'interpretazione idealista della costituzione. È l'aspetto della temporalità che cercherà di radicare questa costituzione.

3) Ma questo passaggio alla temporalità apre la strada alle preoccupazioni dell'ultimo Husserl. Il risalire più in su, al primordiale. Il regredire di Hume dai segni, dai simboli alle impressioni.

Lo studio della storia – secondo Husserl – ha mostrato correlativamente lo sviluppo di una volontà, razionalmente fungente nella storia, e volta al bene. Per questo motivo, l'analisi storica degli uomini primitivi fa luce sulla concezione di uno sviluppo teleologico come vittoria della ratio sulla tradizione. La meta di questo sviluppo, ossia l'idea di perfezione che ogni coscienza ritiene in sé, rappresenta la più esplicita espressione di una eventuale crescita razionale dell'uomo e viene spesso indicata con l'idea di Dio. "La ragione teoretica, scrive Husserl, è la teoria della ragione pratica ed è di per sé la componente della ragione pratica attuale, secondo il concetto kantiano".

XXIII

Costituzione dell'altro e Rispetto.

Nella *Quinta meditazione* Husserl tenta di costituire l'altro come un senso che si forma in me. Ma nello stesso tempo l'esigenza idealista vuole che l'altro resti un altro io, con un suo mondo.

Un contrasto interno, quindi, alla stessa fenomenologia, tra tendenza descrittiva e tendenza dogmatica. Husserl cerca di superare il solipsismo senza rinunciare all'Egologia.

La persona è qualcosa di più di un semplice incrocio di profili, è il sorgere assoluto della presenza.

Kant, nella *Metafisica dei costumi*, introduce la seconda formula dell'imperativo: "agisci in modo da considerare gli altri come fini e non come mezzi". È il concetto di Rispetto, penetrato attraverso la mediazione dell'"altro" nel formalismo kantiano.

Non sarebbe bene prima conoscere l'altro e poi rispettarlo? Kant risponde di no. È nello stesso rispetto che si determina la conoscenza dell'altro.

Scrivono Max Horkheimer: «Il rilievo dato alla ragione oggettiva non implica però, come si direbbe nel gergo delle teologie rimesse in giro ai nostri giorni, una decisione filosofica. Perché, come il dualismo assoluto di spirito e natura, così anche quello di ragione oggettiva e soggettiva è solo apparente, benché in esso si esprima un'antinomia reale. I due concetti sono strettamente connessi l'uno con l'altro, nel senso che la conseguenza dell'uno non solo dissolve l'altro ma riconduce ad esso. Falso non è l'uno o l'altro di questi due concetti, bensì l'ipostatizzazione di uno di essi a spese dell'altro. Quest'ultima è la conseguenza della contraddizione fondamentale insita nella condizione umana. Da una parte, la necessità di controllare la natura ha sempre condizionato la struttura e le forme del pensiero umano e così dato rilievo alla ragione soggettiva, dall'altra la società non poteva reprimere completamente l'idea di qualcosa che trascende la soggettività dell'interesse egoistico, qualcosa a cui l'io non può fare a meno di aspirare. Anche il distacco e la formale ricostruzione dei due principi separati l'uno dall'altro poggia su un elemento di necessità e di verità storica. Per via d'autocritica la ragione deve riconoscere le limitazioni dei due opposti concetti di ragione; deve analizzare lo svilupparsi della frattura tra i due, perpetuata da tutte le dottrine che in un mondo antinomico tendono a trionfare ideologicamente dell'antinomia filosofica. È necessario rendersi conto così della separazione come dell'interrelazione dei due concetti. L'idea di autoconservazione, il principio che sta portando la ragione soggettiva alla follia, può invece salvare la ragione oggettiva dall'incorrere nello stesso destino. Applicato alla realtà concreta, questo significa che merita d'esser chiamata oggettiva solo una definizione delle mete della società in cui fra tali mete sia inclusa quella dell'autoconservazione del soggetto; una definizione che esprima rispetto per la vita individuale. Il motivo conscio o inconscio che ispirò la formulazione dei sistemi della ragione oggettiva fu la consapevolezza che la ragione soggettiva è incapace di raggiungere lo scopo da essa stessa indicato, cioè quello dell'autoconservazione. Questi sistemi metafisici esprimono, in forma parzialmente mitologica, la consapevolezza che l'autoconservazione è possibile solo nel quadro di un ordine sovraindividuale, cioè attraverso la solidarietà sociale». (Max Horkheimer, *L'eclisse della ragione*, tr. it., Torino 1969, pp. 150-151). La creazione del mondo è fare complesso,

nessuno è in grado di fare questo fatto meglio di me. Sono un maestro di misure e calcoli, sono un ragioniere che si occupa di chimere e ippogrifi, sono un computista delle trasformazioni problematiche. Sforno continui aggiustamenti, sollecito a poco a poco la miriade di informazioni che catturo come un cacciatore di taglie privo di ricompense, per questa mia attitudine involontaria merito un castigo. Mi sono perfino inorgogliato di questo sapere fare, di questo amore sconfinato, e autonomo, per il dettaglio. Mi sono sempre mosso su linee periferiche, marginali, non sono mai andato nel nocciolo produttivo della ferula che contrassegna il dominio. Anche se qualche volta sono stato corteggiato, come tanti altri, ho sempre rifiutato le avance. Non tanto per rispetto della mia coerenza, che mi sembra il sentimento con cui una zitella acida insiste nel difendere la propria verginità, quanto per lo schifo della proposta in se stessa. Ogni volta, una forza centrifuga, di rara intensità, mi respingeva ai margini, verso una vita approssimativa, incerta, d'accatto, ma almeno mia, anche se a volte difficile perfino dal punto di vista della sopravvivenza alimentare. Ho visto molti treni transitare in senso inverso al mio. Io andavo verso l'emarginazione, molti emarginati battevano le pinne per arrivare prima possibile verso il centro, verso l'integrazione più spudorata. Non ho avuto pietà per loro, loro non l'hanno avuto per me. Sono andati verso la costrizione ridendo, per me andavano al capestro e non se ne rendevano conto. Uomini di cattiva volontà, che la pace non sia con loro. Io vedo, e vedevo, altri obiettivi, non espliciti ma impliciti, di certo la mia vista deve avere difetti molto gravi. Il mio occhio aneddótico registra fatti che gli altri non vedono, li registra e fa loro la radiografia, li vede in controtuce. Ecco perché mi disgustano prospettive che altri allettano, e viceversa. Quando mi racconto una storia, è al deserto che penso, al deserto e al vento della notte. E il sonno viene propizio. Gli assetati di giustizia finiscono per presentare il conto. Sono avvocati e filosofi. Sognano di ristabilire la bilancia e, nel frattempo, sperano in un aiuto della fatalità. Rivoluzionari fino a un certo punto, contano più sul meccanismo che sulla loro spontanea capacità di agire. Non sanno che il destino è tutto da costruire e che richiede dedizione e non desideri da dilettaanti. Lontani, sfuggono ai pericoli limitandosi a enfatizzare quelli corsi dagli altri. Troppo coerenti per godere con sufficiente leggerezza delle proprie bizzarrie private, le avvelenano con l'ideale perennemente mal digerito. Se accade loro di accedere a un risultato lo pesano e lo misurano avvelenandolo. Anche il loro furore formicola di impedimenti. La quiete del sé non è raggiungibile, è oscura immaginazione che riesce a soddisfare solo brevi istanti di inquietudine presentandoli come sospesi o tra parentesi. L'azione concretizza nell'assenza le ipotesi di partenza, immaginate dalla immediatezza, ma non è forte abbastanza per abbandonarsi fino in fondo, ha bisogno di sostegno interpretativo, di un'ombra del fare che fare non è più e che revoca in dubbio ogni possesso in modo negativo. Esco da me nell'assenza dell'uno, ma è esperienza risibile se non sono in grado di rammemorarla, seguendo l'itinerario del salto mi innamoro della figura del folle, che non ha dubbi e avanza deciso nella desolazione, ma questo stesso innamoramento mi ripugna e faccio un passo indietro. Forse posso evitare di fare in immagine quello che voglio trasformare, ma fino a quando lo voglio non riesco a fare altro che immagini, e più insisto a

prendere le distanze e più questo volere fare mi confonde e mi intorpidisce. Faccio e poi devo andare oltre, ma non posso volerlo fino in fondo, mi devo arrestare per impedire che la separatezza torni a ghermirmi. I miei discorsi ripiombano tristemente nella chiacchiera. Io sono colui che fa, ma anche colui che non fa, che agisce, colui che separa nell'orientamento la qualità dalla quantità, ma anche colui che va a riprendersela la qualità. E questa ricerca, questo tornare a riprendere quello che ho allontanato, non è attesa che l'assenza si riempia, è coinvolgimento totale, messa in gioco e rilancio. L'agire non è teoria che si differenzia dal fare, il fare è anche teoria, l'agire trasforma, quindi è unione di fare e teoria, di qualità e quantità. Questa unione non è mai definitiva, salvo il caso limite della follia, ma è una strada nella qualità, un itinerario della desolazione, movimenti che prima o poi saltano per la bramosia del possesso, senza per questo privare l'esperienza diversa del suo profondo significato da utilizzare nell'esperienza immediata.

[1972], [1994]

L'uno che è e l'ateismo

Sono geloso di un formidabile personaggio, l'uno che è, ma della sua vita, qui, dalla parte modificativa, vita fatta di parole approssimative e straniere, non ho che una concezione mitica, più correttamente parallela a un niente. La mia gelosia si pasce qui di fantasmi, eppure permane essenziale alla mia esistenza produttiva e conservativa.

Sento profondamente l'estraneità di quello che mi circonda, ma sento ancora più estranea la potenza profonda della vita stessa, di un movimento che mi scorre dentro le vene e che non riesco a fare in modo che venga sotto i miei occhi, catalogato bene e circoscritto come un pezzo di pane. Sono minacciato e mi sento sicuro, questa minaccia è il mio orgoglio, sopravvivo e mi sento un esploratore della terra di nessuno, invece faccio solo un giro nella mia camera, sfoglio qualche migliaio di libri. Mezzi potenti che dimezzano il bicchiere di vino, lo annacquano, lo allungano con l'acqua. Smetto di spezzare in due il pane della conoscenza, smetto un banchetto che mi dà la nausea, forse solo la matematica e la musica continuano a restarmi vicino, sorelle gemelle di pari bellezza, da cui non so separarmi specialmente in questa cella piccola che diventa la notte sempre più piccola.

Posso sfuggire alla cattura della conoscenza, oppure la matematica e la musica sono due ancora segrete che ho gettato per non fare salpare la nave, per restare? Può essere, nel gioco e nel barare, una volta ero maestro.

Anche lo scatenarsi della rammemorazione attinge forza da questi rami inferiori della mia pianta e li fa inaridire senza per questo consentirmi di vedere prospettiva alcuna di fioritura. Ho posto una barriera da superare, simbolica evidentemente, non ci sono barriere vere e proprie, e l'ho oltrepassata, nessuna barriera infatti può essere superata, mi sono così ritrovato completo nella qualità dell'azione.

L'isolamento mi viene servito quotidianamente, l'anonimato no. Molti si interessano a me, si sentono quasi obbligati. Non riesco a preservare la mia solitudine. L'approvazione morale da parte del nemico è stata la mia maledizione. Sparate per primo, egregio ufficiale. Voglio essere io a decidere quando attaccare.

La qualità non ha nulla della divinità, essa era qui, accanto a me, nell'oscura intenzione percettiva, sono stati i miei limiti che l'hanno allontanata, le mie paure, le mie inquietudini e le mie necessità di appoggio e di sostegno. Tutte queste protesi si scolpiscono nella quantità, la qualità non potrebbe tollerarle, quindi ecco il motivo per cui scappa via e per cui devo andarla a cercare nell'azione, nell'oltrepassamento con cui mi allontano dal mondo creato da me stesso attraverso il fare quotidiano, il fare coatto.

Le fibre della mia miserrima profondità si tendono fino a spezzarsi di fronte a queste baggianate, non le sopportano, non le sospettano. Ma quando le incontrano ne hanno una ripugnanza primordiale, assolutamente invincibile. La non vita, la morte cioè, circola liberamente nella mia vita, le si accompagna e a volte la sostiene, mentre prepara la sua chiusura trionfale, il trionfo della morte sulla vita.

Non riesco a vedere questa presenza funebre, se potessi individuarla l'attacherei, invece resto inerte ad attendere il suo manifestarsi dominante, la sua parola conclusiva.

La compiutezza problematica del fare dimostra che non c'è un rapporto diretto tra fare e agire, nello stesso tempo che c'è un rapporto perché non posso parlare di separatezza assoluta. In nessuna maniera posso dire esaurientemente dell'agire, e nemmeno posso impedirmi di parlarne. Dico insistentemente tra l'assenza su cui non posso dire e la presenza di cui non dico mai abbastanza. Dio è del tutto remoto a questo discorso. La vicenda dell'assenza è tutta qui, la realtà è assolutamente una, è del tutto racchiusa nell'uno che è e non può non essere. Ed è questa realtà che ritrovo nell'esperienza diversa e la rammemoro con la parola, ma questo svagato tornare indietro sulle capacità del dire non riempie l'assenza stessa, non fa altro che misurarne una parte, parte che si rivela sempre più piccola mano a mano che la misura va avanti.

Colgo un cenno nuovo nell'unità dell'uno che è, ma dopo averlo sperimentato mi restano nelle mani solo le possibilità del destino. È una intuizione che vivo oggi e che sono capace di modulare secondo le mie odierne capacità di fare, ma il cui anelito ritrovo nella mia avventura nel territorio della qualità. Non c'è decisione che possa cristallizzare questi presagi in un fatto, allo stesso modo in cui le immagini della rammemorazione non sono fatti ma possono diventarlo grazie alle possibilità che leggo nel destino e nelle vicende alterne dell'oltrepassamento dei protocolli e dei limiti che soffocano. Posso trovare il punto di passaggio, l'apertura verso la qualità, e posso non trovarlo, non c'è una legge in questo senso, se ci fosse la conoscerai, e così segnerei la sua assoluta assenza come apertura, un ulteriore trabocchetto e basta.

Cerco da tempo, da molto tempo ormai, le parole adatte, ma queste hanno un codice intimo che cambia continuamente, sfuggono pertanto alla mia approssimazione, a qualunque tipo di derubricazione.

Per questo motivo, a volte, mi imbatto meravigliosamente in qualcosa d'altro, una tensione che arriva improvvisa da congegni immediati, da processi che non potrei considerare capaci di tensione. Misteri di piccoli movimenti, sensazioni, sentimenti, gusti che non posso considerare del tutto appartenenti al complotto della differenziazione. Eppure questo accumularsi, con le sue piacevolezze sia pure saltuarie, è nulla se paragonato alla tensione della qualità, alla tensione dell'agire, alla semplificazione assoluta che provo nella conclusione attiva che mi mette in condizione di avanzare nella trasformazione.

So bene che di questa esperienza non c'è storia, ma c'è rammemorazione. Sento questa possibilità di comunicare direttamente col destino come una deformazione, una mutilazio-

ne. Guardo in avanti con gli occhi rivolti indietro. Ma tutto è qui con me, l'uno e la sua voce, il rantolo che a volte sento distintamente, a volte remoto come un banale ricordo.

Sullo sfondo la moltitudine incognita a se stessa. Taglio una parte di me stesso e così intuisco meglio che vuole dire il destino, quello che la sua voce remota schiarisce dell'animo mio. C'è una forza che scalpella la sagoma del mio avvenire, come un abbozzo di statua, e che insiste nel bussare alle porte di ciò che riesco a intuire. Lavoro perché tutto questo diventi realtà, vado oltre la semplice percezione di questi messaggi, ma per il momento non ho fatto molta strada, non riesco a togliere la buccia.

La mia vita nell'azione, per il momento, resta priva di parole che possano rammemorarla. I dinamici mi fanno sorridere. Sono un dinamico anche io. La trepidazione per il lavoro interrotto, il desiderio di riprenderlo al più presto, la voglia di completezza, tutto questo ciarpame nasconde la prospettiva dell'eternità, nemmeno un diamante dell'intelligenza potrebbe resistere al sangue che sgorga dalla terra. Eppure il destino fa balenare questa prospettiva di tanto in tanto, anche se non parla chiaro. Che fare del fare? Più faccio e più voglio fare, cioè più sono obbligato a fare. La qualità si affievolisce lontana, una stella per altezze inaccessibili. Avvolto da questa coriacea scorza spreco la sua bellezza, costruisco piramidi e non ho occhi per il minimo che il massimo spiegherebbe e renderebbe minimo a sua volta. La stupidità del frenetico è difficile da cogliere, torna sempre al lavoro e si è quasi costretti a elogiarla.

I condizionamenti del tempo e del luogo possono ritardare questo processo di neutralizzazione, non bloccarlo, per quanto niente possa eliminare la distanza tra qualità e quantità.

Il continuo incrocio degli elementi, all'interno dei quali il falso è componente ineliminabile, il continuo salto dei ritmi, rende in fondo questa dicotomia tanto considerata nel mondo dell'utilità, poco importante. Non c'è, né potrà mai individuarsi, una chiave di volta della rammemorazione, ma la finzione non distoglie la parola dal suo operare non teleologico, anzi concorre a richiamarla all'ordine nella eventualità di un fuorviamento. L'articolazione tra finzione e analisi degli interstizi, radicata sulle tracce fornite dall'impronta, è una modulazione più o meno intensa dell'ascoltabilità del dire.

La parola si apre all'assenza, sempre però legata al tempo e allo spazio da cui non può allontanarsi. Il destino mi invita a ballare, esito e poi mi slancio in una storia infinita, una tournée non so verso quali Paesi. Sono sempre disponibile a recitare su palcoscenici diversi, farse e tragedie, rischio e finzione. Andare verso Est, una bizzarra strategia con cui rispondo alle sollecitazioni dell'avvenire.

Ora che quell'avvenire è diventato passato non sento più che una voce sommessa, uno struggimento. L'uno non si realizza nel tempo, non cresce o si snatura nel mondo, o in qualche relazione con quest'ultimo. È in se stesso estraneo a movimenti del genere, è il tutto prima e dopo ogni modificazione pensabile. Ogni cambiamento può essere detto ma l'uno che è, privo di cambiamenti, non può essere detto.

Quando tutto è, semplicemente, non c'è niente da aggiungere, e il dire è sempre costituito da qualcosa da aggiungere. L'uno potrebbe accettare solo una parola superessenziale, una condizione particolare capace di riassumere tutte le condizioni delle condizioni, ma una parola così non esiste, la parola è sempre qualcosa che sta al di qua dell'uno, che lo guarda e lo mima, non lo coglie.

L'uno sfugge sistematicamente alla parola perché non vede niente fuori di sé, non ha distinzione che illumina o separazione che insegna.

L'uno è sempre senza essere obbligato a rapportarsi con l'esterno, perché l'esterno è la sua assenza, per me è la sua assenza ma per lui è sempre e unicamente uno. Sono io l'uomo degli attributi, che aggiungo o tolgo, e sono io essenziale anche per l'uno che è e non può non essere.

Né Dio né giustificazione o fondamento, nulla di tutto questo, né principio né ente-principio, personificazione. Il tutto non può comprendere Dio che, inteso per come è stato sempre considerato, è l'esatta antitesi del tutto di cui io faccio parte costituzionalmente. Senza di me, infatti, il tutto è soltanto mera parzialità incognita.

Il tutto che vivo è diretto alla sconfitta, una sua vittoria sarebbe disastrosa, sarebbe la paralisi del mondo e la definitiva incomprendimento, o l'oltrepassamento del punto di non ritorno, o l'ebetizzazione che dappertutto tutto è uguale a se stesso, azzeramento della sensibilità, se mai c'è stata in me, consegna nelle graziose mani della divinità giustificante.

Solo la sconfitta ricostituisce un Pan che si riferisce all'uno che è, altro nome della qualità, non più resistenza alla mia penetrazione, ma accoglimento e compagno d'avventura.

La grande energia originaria, il tutto assoluto di cui non so dire nulla se non qualche suono strozzato che mi proviene dall'uno, è remoto ai miei ricordi, ogni volta che cerco di andare ancora più oltre sorge l'insormontabile, per me, domanda fondamentale, tutto qui? a rigettarmi indietro o a propormi una inaccettabile alternativa.

Invece con l'esperienza di cui parlo, la coscienza diversa può proporre alla parola la nuova avventura della rammemorazione. Che questa avventura, la parola e nient'altro che la parola di fronte al meccanismo modificativo, sia destinata alla sconfitta è comprensibile, oltre che auspicabile. Alla fine l'inutilità che ho perseguito, a volte senza saperlo, per tutta la vita, mi ripaga con l'unica moneta di cui dispone, la sconfitta.

Il destino sa assemblare accuratamente queste pietre sparse, queste monete fuori corso, queste delusioni, non ama le dimore perfette dove tutti acconsentono al mio dire, sa che non potrei mai abitare in un luogo del genere, circondato da una corte di consenzienti indottrinati al mio verbo. Soffocherei in breve. Il destino sa tutto questo e così è venuto a cercarmi proprio dove mi trovo, ci siamo incontrati perché io ero sulla strada di diventare quello che sono sempre stato.

Una lotta insensata la mia, infittita di sconfitte, ecco perché la amo così come è stata, serpeggiante, ombrosa, mai lineare, sbiancandomi la noncuranza della sorte. Bruciare una fascina è povera fiamma, ma grande incendio ne può divampare. Ho uno sfregio inciso nel

cuore, è il segno che caratterizza i miei sogni, che fissa i parametri della mia guerra, della lunga giornata che ancora non si è conclusa. Il limbo non mi conviene.

[2004]

Nietzsche e l'ateismo: analisi dei *Frammenti*

I

«In che cosa possiamo noi, già in vita, giungere all'appagamento?»

«Nel sapere no. Nella morale?»

«Se la vita non ha nulla di più elevato delle nostre aspirazioni, accompagnate dalla certezza di non poterle pienamente appagare, in questo mancato appagamento non può consistere il fine della vita.

«Immaginiamoci di aspirare all'appagamento del sapere in primo luogo nella storia, a questo non potremo mai arrivare, perché una cosa temporale non può diventare atemporale. L'idea di sapere tutto è possibile soltanto se ci immergessimo completamente nell'essenza delle cose. Non Dio, in quanto osservatore al di fuori della storia universale.

«Perché l'uomo realizzi la sua destinazione terrena, non è necessario riconoscere un Dio o un evento storicamente malcerto. Chi lo pretende...

«Come ci immaginiamo la possibilità di riconoscere veramente, un giorno, il corso della storia universale? Noi possiamo esperire il passato solo perché ci viene comunicato; oppure vivendolo noi stessi. La prima cosa sarebbe una rivelazione del grande Architetto, ciò che era una parte, ciò che è perpetuo nella storia è l'eterno. Ciò che è temporalmente limitato non può essere perpetuo.

«Nemmeno gli dèi possono lottare con la necessità.

«In Dio niente è impossibile.

«Il potere che crea una cosa, per ciò stesso non può poi distruggerla. Dio non può avere pensieri contrastanti, perché questi annullano se stessi e Lui». (F. Nietzsche, *Scritti giovanili, 1865-1869*, tr. it., *Opere complete*, Milano 2001, vol. I, tomo II, p. 125).

Una formazione irregolare, autonoma, non è, allo stesso modo, garanzia di libertà. Chi ha se stesso come insegnante ha per insegnante un asino o è un dio che è venuto a fargli visita. In sostanza, la conoscenza è profondità, le regole scavano solchi e si assomigliano come tentacoli di polipi, ma per quanto possa scendere in profondità la conoscenza, e le sue regole, accarezzano solo la superficie del mondo.

Discutono di quantità e poco sanno di qualità, si adeguano ad agghindare i loro discepoli con tutti gli artifici della tecnica e della scienza umanistica, ma il problema si pone in tutta la sua drammaticità di fronte alla rammemorazione. Anche qui i trucchi e i falsi

camminamenti sono necessari, ma come strumenti per stornare l'attenzione della volontà di controllo. La parola può essere aperta solo dalla saggezza, resta muta di fronte alla conoscenza che vuole violarla.

II

«Polemica di Democrito contro Anassagora. In che cosa consiste?

«La polemica contro il nous.

«Anassagora ha il pieno atomismo con un nous?

«In precedenza Empedocle aveva l'atomismo con le forze degli atomi.

«Democrito nega nous e forze dell'atomo. Conosce solo una meccanica.

«Forse Leucippo ha avuto influenza su Anassagora. Il nous è da intendere come antitesi alla meccanica.

«Questo è improbabile. Poiché il nous non era valorizzato. Piuttosto, la dottrina di Anassagora è un preludio dell'atomismo.

«Ciò che Aristotele dice di Anassagora, che procedesse come un sobrio tra gli ubriachi, lo diciamo piuttosto di Democrito.

«Aristosseno racconta che Platone voleva bruciare gli scritti di quell'uomo. Non gli è riuscito. Ma il tempo, sotto il dominio del cristianesimo, li ha distrutti. Questa la più grande infamia del soprannaturalismo.

«Un'altra infamia è quella di avergli attribuito scritti magici.

«La grandezza intellettuale tuttavia si mostra nel fatto che il rinnovamento delle scienze naturali si collega ai suoi tratti superstiti, per quanto pochi. È il solo filosofo ancora vivo.

«Talvolta è una brutta cosa attirare su di sé l'ostilità dei teologi e dei soprannaturalisti.

«Vauvenargues dice a ragione "les grandes pensées viennent du cœur". Nell'etica è racchiusa la chiave della fisica di Democrito. Sapersi libero da ogni cosa incomprensibile – questo è lo scopo della sua filosofia. E questo non riuscivano a darglielo i sistemi precedenti, che ammettevano in qualche punto un elemento irrazionale. Perciò egli tentò di ricondurre tutto a ciò che vi è di più comprensibile, alla caduta e all'urto.

«Voleva sentirsi nel mondo come in una stanza piena di luce. Accanito razionalista, anzi padre del razionalismo, cercò di spiegarsi così gli dèi, i vaticini, ecc.

«Democrito non ha redatto gli scritti magici di Moco; piuttosto è la cosmogonia dei Fenici che è simile a quella democritea. Posidonio pensava che se ne fosse appropriato nel corso dei suoi viaggi.

«Democrito è allo stesso modo da annoverare tra i melanconici.

«È spinto a vagare per il mondo. Ritorna, povero e disperato, e deve rimettersi, come un mendicante, alla carità del fratello. La sua città natale lo considera uno scialacquatore. Non gli si vuol concedere un'onorevole sepoltura, finché i parenti intervengono a difendere

l'onore del morto, e vengono eretti monumenti in onore di colui che in vita fu disprezzato e quasi morì di fame.

«Attacco di Democrito ai matematici. Probabilmente simile a quello di Protagora, a cui allude Aristotele.

«Le proposizioni matematiche avrebbero solo valore soggettivo, poiché nella realtà non sono dati puri punti e curve.

«In seguito Protagora ha trattato dell'uso corretto della parola (proprietà di linguaggio). Divinizzazione di ciò che è utile all'uomo – un'idea di Prodicò.

«Il sofista Antifonte si è occupato di dottrina della conoscenza, matematica, astronomia e meteorologia.

«Il megarico Stilpone dichiarava l'impassibilità come scopo.

«Antistene interpreta i componimenti omerici come allegorie, allo stesso modo di Democrito.

«Come Aristippo educato da sua madre è colui che ha diffuso e ampliato in modo sistematico la dottrina del piacere, così Democrito con Leucippo.

«Democrito in lotta con il suo tempo.

«Quando arrivò ad Atene non lo conosceva nessuno. Polemizzò con Anassagora.

«Scrisse anche contro Protagora, che rovesciò il suo sistema.

«Gli scritti di musica di Democrito sono autentici, e Glauco ha ragione ad annoverarlo tra i musicisti. Ma non per questo è stata ancora dimostrata la sua asserzione, secondo la quale Democrito avrebbe udito un pitagorico. Anche se questo è verosimile.

«I principi dell'alchimia sulle proprietà dei corpi ardenti freddi, secchi ecc., hanno un'analogia con proposizioni ippocratiche.

«Il nobile Auguste Comte, filosofo e filantropo solitario, in lotta con la miseria e la malinconia, ritiene che la terza epoca dell'umanità sia quella positiva, in cui essa si volge verso la realtà. La precedono l'epoca teologica e quella metafisica.

«Lo scopo di ogni scienza è conoscere le leggi che regolano i fenomeni. "Indagare ciò che è per determinare ciò che sarà".

«Democritea.

«Democrito non è un creatore di idee ma un sistematico.

«Concezioni etiche prima di Socrate senza dubbio in Eraclito e altri. Dal passo di Aristotele non risulta niente.

«Pirrone ed Epicuro si basano già sull'etica di Democrito.

«Gli scolari Metrodoro e Anassarco erano dei moralisti. Ma l'etica di Metrodoro mostra, rispetto a quella che noi chiamiamo democritea, un punto di vista avanzato. Dunque quest'etica deve essere più antica di quella di Democrito. La stessa cosa per Anassarco (per esempio su l'erudizione).

«Lo scritto di Eraclide presuppone quelli con lo stesso titolo. (Lotta di tutti i materialisti contro la credenza nell'immortalità).

«Secondo la forma potrebbero appartenergli.

«Secondo lo spirito sono sorti da un'opinione materialistica.

«Che non derivano dai pitagorici: lo mostra la tendenza democratica. La concordanza del fr. di Stobeo non dimostra nient'altro se non che i tardi pitagorici trovarono molte idee affini in Democrito.

«Nell'etica si trova la radice della visione democritea del mondo, non il contrario. Questo mostra l'evoluzione del materialismo». (*Ib.*, pp. 244-248).

Il mondo che creo è un pensiero e una sensazione, un insieme inseparabile di questi due movimenti. Il sì della mia creazione riempie il tempo del mondo e lo fa entrare in tensione senza che possa arrivare a riempirlo per intero.

L'azione che progetto è invece un oltrepassamento di questo mondo, quindi una negazione critica di quello che io stesso ho fatto, un'interpretazione e, infine, un abbandono nell'apertura verso la qualità. Non ci sono possessori del tempo in questi movimenti, quindi non posso affermare equivalenze tra il fare e l'agire, almeno non in ordine di tempo. La stessa riflessione mi porta a dire una simile sentenza riguardo il luogo. Se non ci sono possessori del tempo, non ci sono possessori nemmeno del luogo. Molti credono di avere depositato in un notaio gli atti di acquisto di terreni e case, ma è solo una illusione cartacea. Perfino una delle peggiori disgrazie dell'uomo, il diritto di eredità, è solo una illusione giuridica.

Non ci sono re del tempo e nemmeno imperatori dello spazio. L'ala di una farfalla passa velocemente davanti ai miei occhi, lo stesso fa l'ala della storia e cancella imperi e civiltà che sembravano indistruttibili.

Uno splendore ambiguo e prepotente si asciuga al chiaro di luna. Quello che mi resta nel cuore, la traccia di cui vado in cerca anche se non sono in grado di afferrarla fino in fondo, è la mia azione, cioè quello di cui non c'è cristallizzazione né esaltazione, ma soltanto rammemorazione.

La qualità è assolutamente altro, ed è in essa che voglio essere estraneo. Il rifiuto non è mai perfetto come l'accettazione che non è mai completa. Tra ciò che manifesto e quello che non ho ancora manifestato c'è il silenzio della manifestazione che chiude il cerchio e mi sfida a completare il mio manifestare.

Non c'è pace se non portando giustizia, non una qualunque giustizia che livelli qualcosa da una parte e riproduca dall'altra, ma la giustizia come qualità che diversa dalla vita si trova negando tutto quello che la vita appesantisce e distoglie da me che la cerco. Ed è anche la considerazione del cogliere l'uno che mi porta giustizia perché l'intuizione non è favorevole o sfavorevole a qualcosa, è e basta.

E questa gioia della qualità, che si perde nella domanda essenziale, non potendo esserci giustizia se non libera, è in me nel momento che la mia coscienza intuisce e vive la diversità. La desolazione della qualità è un riflesso di questa pace che non incontra ostacoli se non in me stesso, nella mia paura, nella mia cupidigia. Cogliere è però essere svegli, mentre il fare può anche essere produzione degli addormentati che si sentono al sicuro.

III

«Kant cerca di dimostrare che siamo costretti a pensare i corpi naturali come premeditati, cioè secondo concetti di finalità. Io posso ammettere solo che questo è un modo di spiegarsi la teleologia.

«L'analogia dell'esperienza umana aggiunge il sorgere casuale, cioè non meditato, di ciò che è conforme a un fine, ad esempio nel felice incontro di talento e destino, nei biglietti della lotteria: nella quantità infinita di casi effettivi ci devono essere anche quelli favorevoli, ovvero conformi a un fine.

«La costrizione di cui parla Kant non esiste quasi più per la nostra epoca: si pensi invece che lo stesso Voltaire riteneva inconfutabile la prova teleologica. Ottimismo e teleologia vanno di pari passo: entrambi hanno interesse a negare che ciò che non è conforme a un fine sia veramente tale.

«L'arma contro la teleologia è, in generale, dimostrare ciò che non è conforme a un fine.

«Con questo si dimostra soltanto che la ragione suprema ha agito in modo solo sporadico, che c'è anche un terreno per ragioni minori. Non c'è dunque un mondo teleologico unitario: c'è invece una intelligenza creatrice.

«Essa viene ammessa per analogia con l'umano: perché mai non potrebbe esserci una potenza, cioè una natura, che crei in modo inconscio ciò che è conforme a un fine? Si pensi all'istinto degli animali. Questo il punto di vista della filosofia della natura.

«Dunque non si pone più l'elemento conoscente fuori del mondo.

«Rimaniamo però irretiti nella metafisica e dobbiamo far ricorso a una cosa in sé.

«Infine è possibile una soluzione da un punto di vista rigorosamente umano: quella di Empedocle, per cui ciò che è conforme a un fine appare solo come un caso tra le molte cose che non lo sono.

«Sono state tentate due soluzioni metafisiche l'una, rozzamente antropologica, pone un uomo ideale al di fuori del mondo; l'altra, ugualmente metafisica, si rifugia in un mondo intelligibile, in cui il fine è immanente alle cose.

«Ciò che è conforme a un fine è l'eccezione.

«Ciò che è conforme a un fine è casuale.

«In esso si rivela una completa mancanza di ragione.

«Si deve escludere dalla questione ogni interesse teologico.

«La teleologia da Kant in poi.

«La considerazione della filosofia della natura.

«L'idea semplice si divide nella pluralità delle parti e degli stati dell'organismo, ma rimane come unità nella connessione necessaria di parti e funzioni. Ciò è opera dell'intelletto.

«La finalità dell'organico, la regolarità dell'inorganico sono introdotte nella natura dal nostro intelletto.

«La stessa idea, ampliata, fornisce la spiegazione della finalità esterna. La cosa in sé deve manifestare “la sua unità nell’accordo di tutti i fenomeni. Tutte le parti della natura vengono incontro l’una all’altra, poiché una sola è la volontà”.

«Ma ciò che si oppone all’intera teoria è quella terribile lotta degli individui (che pure manifestano un’idea) e delle specie. La spiegazione presuppone perciò una teleologia senza eccezioni: la quale non esiste. La difficoltà sta proprio nell’unificazione del mondo teleologico e del mondo non teleologico». (*Ib.*, pp. 306-308).

L’insieme dell’architettura rammemorante, nel suo più intrinseco sviluppo, mancando di una struttura rigida, è un morbido ritorno circolare, un pervenire in se stesso di ciò che non viene indirizzato verso un obiettivo, verso uno scopo.

Cogliendo o sfiorando l’azione, mille volte lontana dall’impronta o sulle sue tracce, la rammemorazione è parola che si accosta all’autenticità della completezza senza mai arrivare a dirla. Questa possibilità estrema, sempre dietro l’angolo, mai afferrata in modo completo, resta parziale ma non è la parzialità dell’a poco a poco, non è un dire che può essere fatto parola da chiunque, è un tornare sull’autenticità di essere stato veramente nella desolazione della cosa.

Detto ciò, la parola che rammemora è sempre una impresa rischiosa, potrei sentirmi soddisfatto, quasi cullato dal suo prezioso ricordare me stesso al di là della immediatezza e anche al di là della memoria, pacificato con il mondo e, alla fine, monumentale prodotto dell’idiozia umana, abile comunque a qualcosa, a fare restare per un poco la gente sulla punta dei piedi, a farla sentire in sospensione, messa a rischio, il solito brivido a basso costo, la solita droga dei poveri. Eppure non mi sento in colpa dei danni e dei piccoli vantaggi che la rammemorazione può fornire a questo o a quello, per me è una cornamusa e un iniziale battere il piede destro prima dello scontro. Non voglio annodare soliloqui di nessuna pretesa, non amo la retrospettiva e ho in odio chi si ricorda di me ai compleanni e alle feste comandate. Serbo rancore a chi mi rovescia addosso la sua stima non richiesta, per non parlare di ammirazione e altri salamelecchi.

Il vomito e la polvere, alla fine dopo le lacerazioni tutto è tornato a posto nel mio amore per il mondo.

IV

«La posizione del problema.

«Il rifiuto kantiano di alcuni tentativi di soluzione. Soluzioni dei filosofi della natura.

«Critica dell’opinione di Kant.

«Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755.

«Holbach, *Système de la nature*.

«Moleschott, *Kreislauf des Lebens*.

«Il problema è simile a quello della libertà della volontà umana: se ne cercarono le soluzioni nell'ambito di un mondo intelligibile perché si trascurò una possibilità coordinata.

«Non c'è alcuna questione che venga necessariamente risolta solo con l'ammissione di un mondo intelligibile». (*Ib.*, p. 310).

Il nuovo è sempre il vecchio modificato, ma uguale perfettamente al vecchio, proprio per questo è nuovo, perché è un senso che non viene percepito direttamente ma grazie alla intermediarietà della conoscenza immediata. Ciò avviene anche con la rammemorazione.

I due lati opposti vengono ugualmente detti della parola rammemorante senza pretesa di rispecchiamento. L'intero, come è manifesto nella cosa, resta al di là di ogni rammemorata eventualità. Come può, mi chiedo, la parola essere in grado di dire, sia pure qualcosa e non tutto, nella qualità se questa le resta sempre reclusa?

Non è una questione di frontiere, di passaggi più o meno segreti o involontari, è ciò che si coglie non comprendendo, che non si può spiegare perché non si possiede, e che è là facendo da contrappeso a ciò che nel mio cuore continua a sanguinare. Nell'ottusità di cuore, nel caso in cui solo la voce oggettuale delle scienze si fa sentire, non c'è niente da rammemorare e la parola diventa, o può diventare, orpello retorico ai processi di oggettualizzazione. Ma nel mio cuore c'è quello che l'azione vi ha impresso, la sua esatta impronta, inaccessibile dall'interno allo stesso modo in cui è inaccessibile per la parola il territorio silenzioso della qualità. Tra l'altro, remoto eppure presente, e l'impronta presente è assolutamente altro, c'è questo ponte nel vuoto dallo strumento senza limiti e banalmente circoscrivibile della parola.

Ogni dire è un universo parzialmente esplorato, ecco la direzione dei movimenti rammemoranti, ecco perché lo stesso imbrogliare le piste è giustificato modo di procedere oltre nel dire, perché il falso è altrettanto capace di dire la qualità, o meglio di non dirla, di ciò che nel mondo da me creato ha la cittadinanza di vero. Il pregiudizio che rende incomprendibile la cosa è basato sul ritenere la realtà, proprio quella della modificazione, basata su parti distinte. La presenza di entità singole e isolate è una pervicace illusione che impedisce la comprensione del continuo. L'ordine che vedo regnare sotto il governo della ragione non è più ordinato dal caos che immagino privo di ordine in assoluto, non ci sono tra loro che affievolimenti e intensificazioni.

V

«Teleologia: finalità interna. Vediamo una macchina complicata che si conserva e non possiamo escogitare un piano diverso secondo il quale essa avrebbe potuto essere costruita in modo più semplice. Ma questo vuol dire soltanto: la macchina si conserva, dunque essa è conforme a un fine. Un giudizio sulla "finalità suprema" non ci compete. Potremmo perciò concludere tutt'al più che vi è una ragione, ma non abbiamo alcun diritto di definirla più o meno elevata.

«Una finalità esterna è un'illusione.

«Conosciamo invece il metodo della natura per cui nasce un tale corpo “conforme a un fine”, un metodo insensato. La finalità dimostra perciò di essere solo capacità di vita, cioè *conditio sine qua non*. Il caso può trovare la più bella melodia.

«In secondo luogo, conosciamo il metodo della natura per cui un tale corpo conforme a un fine viene conservato. Con insensata leggerezza.

«La teleologia solleva però una quantità di problemi insolubili. O che finora non hanno trovato soluzione. L'organismo del mondo, l'origine del male, qui non c'entra.

«C'entra invece, ad esempio, l'origine dell'intelletto.

«È necessario opporre alla teleologia un mondo spiegato?

«Bisogna solo mostrare che c'è un'altra realtà in un campo delimitato.

«Ipotesi opposta: le leggi logiche che si manifestano possono essere, a livelli superiori, leggi superiori. Ma non possiamo assolutamente parlare di leggi logiche.

«Vera meraviglia desta in noi la vita organica: e ogni mezzo per conservarla lo chiamiamo finalistico. Perché nel mondo inorganico viene meno il concetto di finalità? Perché qui abbiamo solo unità, ma non parti tra loro intimamente coerenti e connesse.

«L'eliminazione della teleologia ha un valore pratico. La sola cosa che importa è respingere il concetto di una ragione superiore: già questo ci basta.

«Valutazione del significato della teleologia per il mondo delle idee umane.

«La teleologia è, come l'ottimismo, un prodotto estetico.

La rigorosa necessità di causa ed effetto esclude i fini nella natura incosciente. Infatti, poiché le rappresentazioni finalistiche non vengono prodotte nella natura, devono essere considerate come motivi che stanno fuori della causalità, infilati qua e là; ciò appunto interrompe di continuo la rigorosa necessità. L'esistenza è crivellata di miracoli.

«La teleologia, come conformità al fine e come effetto di una intelligenza cosciente, porta sempre più lontano. Ci si chiede quale sia il fine di questi interventi isolati e ci si trova qui davanti al puro arbitrio.

«Finalistico». (*Ib.*, pp. 311-315).

È proprio questo che la rammemorazione intende parlando, mantenersi in una condizione sospesa, dinamica e compiuta insieme, desolata e ricca di novità.

L'impronta resta immune da tutto questo affaccendarsi, che me ne importa? Non sono solo l'impronta, conclusa in sé, munita di artigli con i quali strazia il mio cuore, sono anche un uomo che è trascinato via dalla rammemorazione che nelle notti fredde di una cella, alla fine della propria vita, riflette su di questa e ascolta la parola che dice l'azione senza riuscire a dirla.

Aspetta, questo vecchio uomo stanco ma non scoraggiato, una parola che possa fargli capire la sua vita, e con la sua vita la vita, ma questa parola non passa galleggiando sul fiume che trascina i cadaveri dei suoi ricordi.

Ognuno di questi pezzi di morte suggerisce qualcosa, la loro assommazione non suggerisce niente, essi galleggiano ma non vanno verso il destino, non sono vivi, non sono

la vita, sono morti in decomposizione, orrenda visione di un disfacimento che comincia molto presto, fin dalla nascita.

Tutti continuano a morire, io continuo a vivere. La vita è il destino, il mio destino. Ho visto la morte con gli occhi sbarrati troppe volte e so che non mi appartiene, sarà anch'essa una possibilità del destino, ma quando verrà so che non mi apparterrà, non riuscirà mai a essere la mia morte, sarà sempre una estranea, un errore del destino, una errata comunicazione.

Il mondo si svolge ma si allontana, non proviene, semplicemente si modifica senza apparente scopo da raggiungere. Solo io posso conoscere questo scopo, leggendolo nel mio destino, mano a mano che lo leggo esso mi sfugge nel fenomeno che appare come fatto e non è più scopo. Il tutto comprende questa mia vicenda di apprendista maldestro, ma non la spiega, essa rimane incomprensibile. Perché questo accanimento?

VI

«Vediamo un metodo per raggiungere il fine, o meglio: vediamo l'esistenza e i suoi mezzi, e concludiamo che questi mezzi sono conformi a un fine. Ciò non comporta ancora il riconoscimento di un grado di ragione alto, o addirittura supremo.

«Osserviamo poi con meraviglia il complicato, e presumiamo (per analogia con l'umano) che contenga una particolare saggezza.

«Nella natura non vi è né ordine né disordine. Noi ascriviamo al caso gli effetti di cui non vediamo il legame con le cause.

«Le cose esistono, dunque esse devono poter esistere, devono cioè avere le condizioni per l'esistenza.

«Se l'uomo costruisce qualcosa, cioè vuole renderlo adatto all'esistenza, egli riflette su quali potrebbero esserne le condizioni. Nell'opera che ha costruito egli chiama poi le condizioni di esistenza conformi a un fine.

«Per questo egli chiama conformi a un fine anche le condizioni di esistenza delle cose: ciò vale solo se si ammette che esse siano nate come le opere umane.

«Se un uomo estrae da un'urna un biglietto che non lo condanna a morte: ciò non è né conforme né contrario a un fine, ma, come dice lui stesso, è casuale, cioè non è il frutto di una precedente riflessione. Eppure è la condizione della sua sopravvivenza. È vero che Democrito ha sostenuto l'origine convenzionale del linguaggio?

«L'organizzazione della natura non ha dunque alcuna analogia con una qualche causalità che conosciamo» (cioè l'organismo), dice Kant.

«Un organismo è ciò in cui tutto è reciprocamente scopo e mezzo.

«Ogni essere vivente, dice Goethe non è un singolo, ma una molteplicità: anche quando ci appare come individuo, resta sempre una unione di esseri viventi autonomi».

«Ciò che l'intelletto viene a conoscere della natura attraverso i suoi concetti non è altro che effetto di una forza motrice, cioè meccanismo. Quello che non viene conosciuto in modo puramente meccanico non è una conoscenza esatta nel senso delle scienze naturali. Spiegare meccanicisticamente significa spiegare a partire da cause esterne.

«La specificazione della natura non si può spiegare a partire da cause esterne. Nulla tuttavia è senza una causa. Dunque cause interne, cioè fini, cioè rappresentazioni.

«Un modo di vedere non è ancora una conoscenza. Il principio di un tal modo necessario di considerare deve essere un concetto della ragione. L'unico principio di questo genere è la finalità naturale.

«Attraverso i concetti della regolarità meccanica si può spiegare la struttura complessiva del mondo, ma non un organismo.

«È impossibile immaginare che la finalità naturale sia insita nella materia.

«La materia è solo un fenomeno esteriore». (*Ib.*, pp. 316-318).

Nell'azione rivelo a me stesso il mio estremo opposto, sono strapotente e onnisciente, perfetto mediante una semplicissima operazione di completamento, vivo la mia vita, finalmente sono quello che sono, allo stesso modo in cui l'uno che è è proprio quello che è. Poi insisto nel rammemorare, torno in ballo, derubrico la mia onniscienza e la mia onnipotenza, e la parola fa questo lavoro, lo fa, continuando nella mia creazione del mondo, nella mia amata imperfezione approssimativa.

Forse solo io so che in quell'azione ero presente, tutta la ricerca della rammemorazione, capace di sbriciolare le singole intuizioni, non approda a nulla senza la mia vita, se intende dividerla in un viverla e in un essere vissuta. La pestilenza specificativa non le appartiene, ma la rammemorazione ha sempre presente questo possibile equivoco che l'attira come il rovetto in fiamme sul monte Horeb.

Il ritmo che salva la parola è esso stesso parola, carboni ardenti su cui passeggiare a piedi nudi senza la paura della scansione che interrompe per meglio specificare, che frammenta per ustionare il coraggio e la sprovvedutezza.

L'architettura rammemorante, se prende questa strada, cioè se vuole tagliare specificando, ritrova la sua miserrima fondatezza semantica, e annega nelle spanne di un acquitrino melmoso. O l'impronta di cui discuto è al di là di ogni possibile discussione, pure essendo essa stessa parola, o è avventura imprevedibile come qualsiasi lotta con i mulini a vento, oppure non è che triste registrazione di accadimenti remoti, di un passato che non può essere fatto passare per dicibile annullando proditoriamente la sua indicibilità.

Non c'è una platonica età vera in evoluzione verso la pienezza dell'equilibrio. Non è osservabile un movimento simile nella cosa, che a quel che sembra esprime sempre la medesima staticità dell'essere che è, e nemmeno nella modificazione quantitativa che è sempre bloccata nella strada della completezza.

VII

«La finalità della cosa può valere sempre solo in rapporto a una intelligenza alla cui intenzione la cosa è conforme. E questa intelligenza può essere o la nostra oppure una estranea che sta a fondamento della cosa stessa. Nell'ultimo caso l'intenzione che si manifesta nel fenomeno è l'esistenza della cosa. Nell'altro caso, solo la nostra rappresentazione della cosa viene giudicata conforme a un fine. Quest'ultima specie di finalità si riferisce solo alla forma. Nella mera considerazione dell'oggetto armonizzano immaginazione e intelligenza.

«Solo la genesi meccanica delle cose è conoscibile.

«Una classe di cose non è conoscibile.

«Noi comprendiamo soltanto un meccanismo.

«La genesi meccanica delle cose è conoscibile, ma noi non possiamo sapere se ne esista un'altra di genere completamente diverso.

«La nostra organizzazione ci condiziona a comprendere solo una genesi meccanica delle cose.

«Tuttavia nella nostra organizzazione c'è anche (vedi Kant) una coercizione a credere agli organismi.

«Dal punto di vista della natura umana: conosciamo solo il meccanismo, non conosciamo l'organismo.

«Ma né il meccanismo né l'organismo hanno a che fare con la cosa in sé.

«L'organismo è una forma. Se prescindiamo dalla forma, esso è una pluralità.

«Organismo come prodotto della nostra organizzazione.

«Solo ciò che è matematico è conoscibile.

«Il corpo organico è una materia le cui parti sono connesse tra loro secondo un fine.

«Per questo esigiamo cause che siano in grado di congiungere le parti di una materia secondo un fine.

«Cioè dice Kant: "cause organizzatrici, che si devono pensare come agenti secondo fini".

«Ma qui c'è un salto. Basta dimostrare una possibilità coordinata per eliminare ciò che vi è di cogente nella concezione di Kant.

«Il meccanicismo unito al casualismo offre questa possibilità.

«Ciò che Kant esige, lo esige sulla base di una cattiva analogia: perché lui stesso ammette che non c'è nulla di simile al rapporto di finalità degli organismi.

«Ciò che è conforme a un fine è nato come un caso particolare di ciò che è possibile: nascono innumerevoli forme, cioè combinazioni meccaniche. Tra queste innumerevoli combinazioni ve ne possono essere anche alcune adatte a vivere.

«Il presupposto è che il vivente possa nascere da un meccanismo. Questo Kant lo nega.

«In realtà una cosa è sicura, che noi conosciamo solo ciò che è meccanico. Quello che sta al di là dei nostri concetti è del tutto inconoscibile. La nascita dell'organico è ipotetica in quanto immaginiamo che vi sia stata la presenza di un intelletto umano.

«Ora, anche il concetto di organico tuttavia è solo umano: si deve rinviare all'analogo: ciò che è adatto alla vita nasce in mezzo alla quantità enorme di quello che non lo è. Così ci avviciniamo alla soluzione del problema dell'organismo.

«Vediamo che nascono e si mantengono molti esseri adatti alla vita, e vediamo il metodo». (*Ib.*, pp. 319-320).

Il suono del dire rammemorante rimbomba nelle mie orecchie e mi porta a trascurare l'utilità di ciò che mi sta attorno. Rinuncio a ciò che potrebbe portarmi gioia perché sono convinto che la gioia deve arrivare in altro modo e per altre vie. Si sveglia così un'attesa che prospetta un altro modello di gioia, quello che è capace di portare con sé la nuova possibilità del destino. I miei occhi si dischiudono e vedo ciò che la cecità utilitarista mi aveva da sempre impedito di vedere.

L'azione è questo andare oltre, abbandonarmi alla intuizione di un mondo diverso, ma è anche non distruggere questo tempo e questo luogo conchiusi, anzi rianimarli molto al di là di quello che può fare la semplice memoria, rammemorandoli. È una sollecitazione, un aculeo che penetrando nelle carni mi sveglia alla lotta, ecco perché l'unico posto in cui la sua impronta sopravvive è il mio cuore, dove è attaccata in modo da farlo sanguinare.

L'azione non è importante soltanto per quello che realizza, di cui riesco a sapere poco anche leggendola nel destino e nei suoi provvedimenti, ma forse principalmente, per quello che comporta a monte la sua stessa possibilità di essere.

L'abbandono della fede cieca nella conoscenza, nell'accumulo trionfo dei propri poteri, della volontà di controllo, il coraggio, tutto ciò, indispensabile al coinvolgimento, anche se non si realizza nell'assolutamente altro, è parte essenziale dell'azione.

La profonda lettura di questo coinvolgimento sta nella parola che esprime l'eccesso. Se prima dell'azione essa è l'abbandono, dopo è la rammemorazione. Queste due vicende, apparentemente antitetiche, la prima centrata sulla diminuzione della densità dei mezzi, fra cui la parola, fino all'afasia, la seconda centrata sulla parola, esclusivamente sulla parola e sui suoi molteplici corredi linguistici, sono un unico processo complessivo che si può rompere in due modi, oltrepassando il punto di non ritorno nella cosa, e rincantucciandomi nell'angolo più remoto del fare, tremante di paura. Considerarli due movimenti separati conduce a bloccarli, il primo ripiegherebbe nel semplice fare, il secondo nella semplice memoria come chiacchiera.

VIII

«Ammettiamo che la forza che agisce negli esseri adatti alla vita sia la stessa che agisce in ciò che genera e preserva: questa forza sarebbe allora assai irrazionale.

«Ma proprio questo suppone la teleologia.

«L'idea dell'effetto è il concetto della totalità. Nell'organismo il principio attivo è l'idea dell'effetto da produrre.

«Ma il concetto della totalità è opera nostra. Qui sta la fonte della rappresentazione del fine. Il concetto della totalità non è nelle cose, ma in noi.

«Ma queste unità che chiamiamo organismi sono a loro volta pluralità.

«In realtà non esistono individui, piuttosto organismi. Ma non sono altro che astrazioni.

«Nelle unità da noi stessi prodotte introduciamo successivamente l'idea di fine.

«Noi supponiamo che la forza che produce gli organismi di una specie sia una forza unitaria.

«Allora bisogna osservare quale sia il metodo di questa forza nel creare e nel conservare gli organismi.

«Qui si dimostra che noi chiamiamo conforme a un fine solo ciò che si mostra adatto alla vita.

«Il segreto è soltanto "la vita". Che sia anche questa solo un'idea condizionata dall'organizzazione?

«Il folle sperpero provoca il nostro stupore. Schopenhauer afferma: "Alla natura le opere non costano alcuna fatica". Per questo la distruzione è volontà indifferente.

«Schopenhauer ritiene che vi sia una analogia con l'organismo. La volontà il principio motore, ciò che la muove il motivo (causa finalis).

«Tentativi di Goethe: la metamorfosi appartiene alle spiegazioni dell'organico a partire dalla causa efficiente.

«Ogni causa efficiente riposa in ultima analisi su qualcosa di imperscrutabile, (proprio ciò mostra che questa è per l'uomo la via giusta).

«Non si cercano cause finali nell'ambito della natura inorganica perché qui non si osservano individui, ma forze.

«Vale a dire, perché possiamo risolvere tutto meccanicisticamente, e di conseguenza non crediamo più ai fini.

«Si comprende pienamente solo ciò che si può fare da sé e realizzare secondo concetti.

«Una falsa antitesi.

«Se nella natura dominano solo forze meccaniche, anche i fenomeni finalistici sono solo apparenti, la loro conformità a un fine è una nostra idea.

«Le forze cieche agiscono senza una intenzione, non possono perciò produrre nulla di conforme a un fine.

«Ciò che è adatto alla vita si è formato dopo una serie infinita di tentativi falliti e riusciti a metà.

«La vita, l'organismo non dimostrano la presenza di una intelligenza superiore, anzi, neppure di un qualsiasi grado generale di intelligenza.

«L'esistenza degli organismi mostra solo forze che agiscono alla cieca.

«Eliminazione della concezione ampliata di teleologia.

«Limiti del concetto. La finalità nella natura.

«Finalità uguale attitudine all'esistenza.

«Organismi come pluralità e unità.

«La rappresentazione della totalità pensata come causa è il fine.

«N.B. La “totalità” medesima non è però che una rappresentazione.

«Kant: “È possibile che gli organismi siano sorti in modo puramente meccanico. È impossibile per noi dedurli meccanicamente”. Perché?

«L’intelletto è discorsivo, non intuitivo.

«Esso può comprendere e comporre il tutto solo prendendo le mosse dalle parti. Nell’organismo invece le parti sono condizionate dal tutto.

«Ora, l’intelletto cerca di partire dal tutto, che non gli è dato nell’intuizione ma solo nella rappresentazione. La rappresentazione del tutto deve dunque condizionare le parti: “la rappresentazione della totalità come causa”, cioè fine.

«Se l’intelletto deve comprendere il tutto prendendo le mosse dalle parti, non può procedere che meccanicamente; se deve comprendere le parti date prendendo le mosse dal tutto, non può dedurle che dal concetto del tutto.

«Insomma, manca l’intuizione.

«Nell’organismo non soltanto le parti sono condizionate dal tutto ma anche il tutto dalle parti.

«Se dunque gli organismi sono sorti in modo meccanico, allora deve anche essere possibile dedurli. Ammesso che consideriamo solo un aspetto della questione.

«Ora, le parti vengono dapprima considerate e scomposte nelle loro parti: così si arriva ad es. alla cellula. Partendo dal presupposto che gli organismi siano sorti in modo meccanico. Ma anche ammettendo il concorso di un concetto finale, la creazione avvenne comunque grazie a un meccanismo. (Kant ammette).

«Deve essere perciò possibile dimostrare la presenza di un meccanismo.

«La generatio aequivoca è indimostrata.

«Tanto le cause finali quanto il meccanismo sono modi umani di vedere. Conoscenza pura si ha solo di ciò che è matematico.

«La legge (nella natura inorganica) è, in quanto legge, qualcosa di analogo alle cause finali.

«Quello che nella natura non è costituito in modo puramente meccanico non è oggetto dell’intelletto. Nella natura si può spiegare solo ciò che è rigorosamente matematico». (*Ib.*, pp. 318-319).

Il pormi di fronte alla parola consente una svolta radicale alla rammemorazione, materiale per sempre precluso al dire viene immesso in questo enorme crogiuolo e produce a sua volta nuovi indirizzi di sviluppo.

È ovvio che niente rimane lo stesso di una semplice attesa.

La parola fiorisce e con essa anche io fiorisco a nuove condizioni nei riguardi della possibilità che mi offre il destino come un fato. L’accesso che permetto alla conoscenza di fronte alla parola, e la mia condizione di intermediarietà, riportano in primo piano tutte le specificazioni di appartenenza, i minuscoli tagli e le spesso oziose compartimentazioni a cui la conoscenza mi ha sottoposto per tanti anni.

L'appartenenza a qualcosa emerge come sollecitazione della parola e opera come forza selezionatrice di insetti millenari, la mia vita è vista ora nell'ottica del campo ed è la coscienza immediata a sollecitare approfondimenti che rivestono il nuovo carico semantico del senso di cui era prima sprovvista. Il prezzo che sto pagando in termini di oggettualità fattiva mi rende più comprensibili immediatamente aspetti della rammemorazione che sfuggivano in camminamenti troppo complessi e rarefatti per seguirli fino in fondo.

Il mio sguardo storicizzato dalla conoscenza si estende per anni, per millenni, conduce con sé antiche anticipazioni e domande rimaste irrisolte. Adesso sto aspettando che le mie domande colte, le mie girate imprevedibili, capitomboli di clown, si spoglino delle loro fantasiose strutture di gesso e impongano alla parola il gesto alchemico della condensazione. Attesa ovviamente eccessiva, ma capace di stimolare la parola visto che sono disposto a mettere in gioco non solo me stesso, ma l'intero accumulato conoscitivo. Niente di meno di questo coinvolgimento è richiesto perché la parola possa dire, per quanto questo accadimento sia considerato il fatto più semplice del mondo.

Eppure qui si nasconde il vero luogo delle ubbie, il luogo dove è attraccata la mia nave, l'antica interrogazione, la tradizione degli inveterati alchimisti, i padri dei tentativi privi di scopo, i sognatori dell'inquietudine più remota. Per controparte il dire si ribella a queste sollecitazioni evolutive della parola, non accetta lezioni e non ammette limiti. Nel disporsi a dire l'assenza non può fermarsi ad aspettare le senili profondissime spaccature della parola. La bellezza e la gioia sono senza difesa, gli stupidi si pavoneggiano con le zanne e gli artigli bene in vista e fanno crociate contro di loro.

IX

«Spiegare in modo meccanico significa spiegare a partire da cause esterne. Questa definizione viene introdotta per opporre poi le cause interne. Spiegare in modo meccanico significa molto di più. Si comprende pienamente solo ciò che si può fare da sé e realizzare secondo concetti.

«Perciò si può comprendere pienamente solo ciò che è matematico (dunque comprensione formale). Per il resto ci troviamo di fronte all'ignoto. Per far fronte a questo l'uomo inventa concetti, che però raccolgono solo una somma di proprietà fenomeniche, ma non afferrano la cosa.

«Ne fanno parte forza materia individuo legge organismo atomo. Causa finale.

«Si tratta non di elementi costitutivi ma solo di giudizi riflettenti.

«Con meccanismo Kant intende il mondo privo di cause finali: il mondo della causalità.

«Anche la cristallizzazione non possiamo immaginarcela senza l'idea dell'effetto.

«La genesi e la conservazione di esseri organici – in che misura esse appartengono alle cause finali?

«Fini della natura: nella generazione, conservazione dell'individuo e della specie. Cfr. Kant.

«In seguito Kant introduce di soppiatto il concetto di una cosa, e perde di vista le forme generali della finalità.

«Il carattere casuale della sua forma in rapporto alla ragione (questa si trova anche nel cristallo).

«“Una cosa esiste come fine della natura, se rispetto se stessa è causa ed effetto”.

«Questa proposizione non viene dedotta. Si prende un singolo caso.

«La deduzione degli organismi come unici fini della natura non è riuscita.

«Nella natura già una macchina porterebbe ad ammettere cause finali.

«Concetto di finalità: solo l'attitudine all'esistenza. Con questo nulla si è detto sul grado di ragione che lì si manifesta.

«“Giudicare una cosa nella sua forma interna come conforme a un fine”, dice Kant, “è tutt'altro che considerare come fine della natura l'esistenza di questa cosa”. Per questo il metodo, non conforme al fine, di conservazione e riproduzione di un organismo non contrasta affatto con la finalità di quest'ultimo. Di contro è la stessa cosa dire: questo organismo è conforme a un fine, e: questo organismo è adatto all'esistenza. Dunque non: l'esistenza di questa cosa è un fine della natura, bensì: dire che una cosa è conforme a un fine è solo giudicarla adatta a esistere, e di conseguenza giudicare conformi a un fine le sue condizioni.

«Chi rimprovera al metodo di conservazione della natura di non essere conforme al fine, considera l'esistenza di una cosa come fine della natura.

«Il concetto di un fine naturale inerisce solo all'organismo.

«“Ma”, dice Kant, “questo concetto ci conduce necessariamente all'idea dell'intera natura come un sistema secondo la regola dei fini”.

«“Dall'esempio che la natura dà nei suoi prodotti organici, si è autorizzati a non aspettare da essa e dalle sue leggi niente che, nell'insieme, non sia conforme a un fine”.

«Questa riflessione è possibile solo in quanto si trascura il lato soggettivo del concetto di fine e si concepisce la natura come un'unità, le si attribuisce anche un'unità dei mezzi

«“Se, dunque, nel contesto della scienza della natura si introduce il concetto di Dio per spiegare la finalità nella natura, e quindi si adopera a sua volta questa finalità per dimostrare che esiste un Dio, ciascuna delle due scienze resta senza intima consistenza, e un ingannevole circolo vizioso le rende incerte entrambe, per aver esse confuso i loro limiti”.

«Dedurre la nascita degli organismi in generale dal metodo che la natura ha di conservare, ecc. gli organismi: non è questa la concezione empedoclea. Piuttosto è quella epicurea. Ma essa presuppone che il caso possa mettere insieme degli esseri organici: mentre proprio questo è il punto controverso. Se si mettono insieme alla rinfusa lettere dell'alfabeto può venirne fuori una tragedia (contro Cicerone), se si mettono insieme frammenti di meteora una terra: ma la questione è appunto che cosa sia la “vita”, se sia un semplice principio ordinatore e formale (come nella tragedia), oppure qualcosa di radicalmente diverso. Si deve

invece ammettere che, all'interno della natura organica, nel rapporto reciproco degli organismi non esiste principio che non si trovi nella natura inorganica. Il metodo che la natura ha di trattare le cose è il medesimo, essa è una madre imparziale, ugualmente inflessibile verso i figli inorganici come verso quelli organici.

«Domina incontrastato il caso, cioè l'opposto della finalità nella natura. La tempesta che agita le cose è il caso. Ciò è conoscibile.

«A questo punto si pone il problema se la forza che produce le cose sia la stessa che le conserva, ecc.

«Nell'essere organico le parti sono conformi al fine della sua esistenza, cioè esso non potrebbe vivere se le parti non fossero conformi al fine. Ma questo non dice ancora niente circa la singola parte. Quest'ultima è una forma della finalità: ma non è detto che sia l'unica forma possibile. Il tutto non condiziona perciò necessariamente le parti, mentre le parti condizionano necessariamente il tutto. Chi afferma anche la prima cosa, afferma la finalità suprema, la più alta cioè fra le diverse forme possibili di finalità delle parti: con questo egli ammette che vi sia una gradazione della finalità.

«Qual è, ora, l'idea dell'effetto? La vita alle condizioni ad essa necessarie? Questa idea dell'effetto è comune a tutti gli organismi.

«La vita in una forma alle condizioni ad essa necessarie? Ma la forma e le condizioni qui coincidono. Quando, cioè, si pone una forma come causa si introduce al tempo stesso in quella causa anche il grado della finalità. Infatti la vita in una forma è appunto l'organismo. Che cos'è l'organismo se non forma, vita formata?

«Ma se delle parti dell'organismo diciamo che non sono necessarie, con questo diciamo che la forma dell'organismo non è necessaria: in altri termini, poniamo l'organico in un luogo diverso dalla forma. Ma al di fuori di questa c'è ancora soltanto la vita. Così la nostra tesi è: per la vita ci sono varie forme, cioè varie finalità.

«La vita è possibile in un numero straordinario di forme. Ciascuna di queste è conforme a un fine: ma poiché esiste una quantità innumerevole di forme, ce ne sono anche innumerevoli conformi a un fine.

«Nella vita umana distinguiamo diversi gradi di finalità: chiamiamo "razionale" una finalità solo dopo una selezione molto rigorosa. Se in una situazione complicata l'uomo trova l'unica via conforme al fine, diciamo che agisce razionalmente. Se invece un uomo vuole girare il mondo e imbocca la prima via che gli capita, agisce certamente secondo un fine ma non ancora in modo razionale.

«Quindi negli organismi "conformi a un fine" non si manifesta una ragione.

«Quello che "dunque è causa in quanto idea dell'effetto" è solo la forma della vita. La vita stessa non può essere pensata come fine poiché essa è il presupposto dell'agire finalistico.

«Quando perciò parliamo di concetti e cause finali, intendiamo che un essere vivente e pensante intenziona una forma in cui vuole apparire.

«In altri termini, con la causa finale non ci avviciniamo affatto alla spiegazione della vita, ma solo a quella della forma.

«Ora, di un essere vivente non cogliamo nient'altro che forme. L'eternamente in divenire è la vita; per la natura del nostro intelletto noi cogliamo delle forme: il nostro intelletto è troppo ottuso per percepire l'incessante metamorfosi: chiama forma ciò che può giungere a conoscere. In verità non può esserci forma alcuna, perché in ogni punto dimora un'infinità. Ogni unità pensata (punto) descrive una linea.

«Simile al concetto di forma è quello di individuo. Si chiamano così gli organismi in quanto unità, in quanto centri di fini. Ma ci sono unità solo per il nostro intelletto. Ogni individuo ha in sé un'infinità di individui viventi. È solo un punto di vista grossolano, desunto forse inizialmente dal corpo umano.

«Tutte le "forme" possono essere giocate ai dadi, ma la vita!

«L'idea del tutto come causa, con ciò si afferma che il tutto condiziona le parti, null'altro: infatti che le parti costituiscano il tutto si capisce da sé.

«Se si parla di cause finali si intende soltanto che la forma del tutto era presente alla costituzione delle parti, che una forma non poteva nascere in modo meccanico.

«La vita, compresa la generazione, è ciò che non è incluso tra le cause finali. L'"organizzarsi da sé" in Kant è dedotto in modo arbitrario.

«C'è bisogno di cause finali per spiegare che qualcosa vive? No, solo per spiegare come questa cosa vive. Abbiamo bisogno di cause finali per spiegare la vita di una cosa?

«No, la "vita" è per noi qualcosa di affatto oscuro, su cui non possiamo fare luce nemmeno ricorrendo a cause finali.

«Quel che cerchiamo di renderci chiaro sono solo le forme della vita.

«Se diciamo "il cane vive", e chiediamo ora "perché il cane vive?", questa domanda è fuori luogo. Perché qui abbiamo identificato "vivere" con "esistere". La questione "perché qualcosa è" fa parte della teleologia esteriore e si trova completamente al di fuori del nostro ambito. (Esempi di un antropomorfismo infantile anche in Kant).

«Non possiamo dare una spiegazione meccanica del cane; questo vuol dire che è un essere vivente.

«La forma è tutto quello che della "vita" appare, visibile, alla superficie.

«La considerazione secondo cause finali è perciò una considerazione secondo forme.

«In realtà siamo costretti a interrogarci sulle cause finali anche nel caso della formazione del cristallo.

«Detto altrimenti: considerazione teleologica e considerazione degli organismi non coincidono bensì considerazione teleologica e considerazione secondo forme.

«Fini e forme sono identici in natura». (*Ib.*, pp. 320-323).

Nessuna azione è dicibile completamente. L'azione approdata a una conclusione dicibile non è stata un'azione bensì un semplice fatto, la memoria può non comprendere la differenza avendone santificato i presupposti logici nell'a poco a poco costruito a posteriori, ma la rammemorazione denuda l'involontaria superfetazione e se ne prende gioco.

Molti lettori, o meglio esaltatori, cadono frequentemente in questo equivoco. Non è il luogo che fa l'azione, né il tempo, loro prerogativa è di essere inclusi nella completezza,

se restano fuori la logica del tutto e subito non li coglie e li rinvia alla più acconcia logica dell'a poco a poco.

La rammemorazione individua queste differenze di temporalità e di spazialità e le smussa una per una fornendo un passaggio accessibile alla nuova possibilità offerta dal destino. L'azione è nel tempo e nello spazio incompleto che vive, è lei che deve vivere la sua vita, la mia vita è un'altra storia, completamente separata, anche se tutta la mia vita, mi accorgo solo adesso, è alla sua che ha teso da sempre.

L'amuleto della voce non è servito, e neanche il riparo della notte. Adesso il corpo giace pesante mentre le stelle paiono più lontane nella notte che nessuno vuole. Paura smisurata e gioia infantile, sono là, in un nucleo centrale abbarbicato con i suoi terribili artigli, e tutti i ragionamenti non possono fare barriera contro questo dilagare.

Poi l'urgenza del sopravvivere mi riporta alle usate abitudini, accetto i piccoli compromessi che mi dicono non di fronteggiare la diversità e farla mia, ma di evitarla, di dichiararne incomprensibili i responsi e di andare avanti. E lo faccio fino alla prossima evenienza.

Posso, l'ho più volte descritto, cercare altre strade verso il coinvolgimento nella cosa, verso l'esperienza qualitativa attraverso l'azione, e posso, poi, dopo la risposta alla domanda fondamentale, tutto qui?, rammemorare l'esperienza diversa, interrogare l'avventura desolata nella cosa.

Questi sono due sbocchi, uno attivo e l'altro fattivo, per trasformare la mia vita. Ma in fondo, proprio in fondo al mio cuore, resta l'inquietudine. Amleto, ha detto tutto quello che doveva dire? In una perfetta circonferenza le colline disegnano un contorno dolce e inaspettato, come se non ci sia niente altro da fare nel villaggio se non sottolineare le dolcezze del paesaggio. Perfino la primavera rispetta i suoi ruoli, insieme ai sussurri delle rose enormi e dei cedri custodi delle profondità del cuore. Una moschea minuscola indossa la sua veste bianca bucherellata dove ogni questione divina è messa in discussione e proiettata nelle povere questioni quotidiane. Il miracolo qui è sopravvivere.

X

«Il cristianesimo, che era originariamente una questione di talento, dovette essere democratizzato. Una lotta lenta per diventare religione universale, solo a patto di estirpare tutto ciò che v'era di profondo, di esoterico, di accessibile al solo individuo pieno di talento. – E così riapparve anche l'ottimismo, senza il quale una religione universale non può mantenersi in vita. Le sue creazioni sono il purgatorio e la catastasi.

«La democrazia che vince in quanto razionalismo e che lotta contro l'istinto: quest'ultimo si stravolge.

«Introduzione. "Il maestro". (Il mondo germanico).

«La schiavitù è qualcosa di istintivo nel mondo ellenico. Idealizzazione dell'istinto sessuale in Platone.

«Alessandrinismo della poesia romana.

«La grecità egittizzante.

«Il cristianesimo si affermò come religione rivelata non mistica su un mondo che era diventato totalmente mistico.

«Influsso straordinario della scienza: per il teoretico bisognò dapprima creare un modo di vita; nella Grecia autentica questa figura era impossibile.

«Le rappresentazioni illusorie greche come misure preventive dell'istinto, necessarie e salutari per la Grecia.

«La grecità deve perire dopo le guerre persiane. Queste furono il risultato di una forte idealità, in fondo non greca. L'elemento fondamentale, il piccolo Stato, amato ardentemente e violentemente, che si affermava nella lotta contro gli altri piccoli Stati, fu superato nelle guerre persiane, soprattutto dal punto di vista etico. Sino a quel momento era esistita soltanto la guerra di Troia. Dopo di allora, la spedizione di Alessandro.

«La leggenda aveva ellenizzato i Troiani: quella guerra era stata una gara fra gli dèi ellenici. Culmine della filosofia negli Eleati e in Empedocle.

«La "volontà" di ciò che è greco risulta spezzata dalla guerra persiana: l'intelletto diventa stravagante e tracotante». (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. I, *Autunno 1869 – Aprile 1871*, tr. it., Milano 2004, pp. 57-58).

L'importanza della conoscenza, anche con il cattivo destino che caratterizza il suo futuro, è evidente, ma spesso è posta in secondo piano, correndo subito verso la fonte immaginaria di tutte le possibilità di oltrepassamento, l'intuizione, e non rendendomi conto che l'intuizione è una conseguenza della conoscenza, non un ponte per mettere quest'ultima in grado di non nuocere, di non costituire ostacolo.

Non c'è una scorciatoia verso la qualità. Si può diventare folli nella qualità, oltrepassando il punto di non ritorno, ma folli non lo si era nel momento del salto o dell'apertura, nella costruzione lenta e meticolosa degli accorgimenti diretti a mettere fuori gioco la volontà.

Se la follia fosse stata precedente al salto nella cosa, se io fossi pazzo nel momento stesso in cui scrivo queste righe, della loro continuazione non ci sarebbe traccia intelligibile, né prima dell'oltrepassamento né dopo, né nell'agire né nel rammemorare. Per avviarmi alla qualità devo mettere da parte la verde rabbia teologica di qualsiasi certezza assoluta, per altro frutto di banale presunzione e colpevole ignoranza nel mondo da me creato. La rinuncia al principio assoluto è la chiave per capire il tutto.

Un archetipo giustifica solo un processo evolutivo, un movimento lineare, mentre un cerchio non ha origine e non ha fine. L'esistenza di me e dell'altro non risolve il problema, la realtà non è solo questa dualità. La cosa mi avvince e io l'avvinco, in questo abbraccio reciproco mi rendo conto che l'altro fa parte del medesimo processo.

Ogni volta che ritorno nei dintorni della qualità è una nuova avventura che comincia, e sono incapace di fare assegnamento sull'esperienza della qualità che è diventata materia

quantitativa disponibile solo per la modificazione. Mi occorre ancora una volta l'assenza, ma non posso coglierla che nella notte, e ogni oscurità mi suggerisce ritmi e forme che non riesco poi a ritrovare intatti una volta tornato alla luce.

So bene che mi devo lasciare andare, abbandonarmi, ma non è facile tutto questo in maniera differente dalla semplice decisione della volontà. Non devo essere prevedibile, sarei portatore del mio passato e questo mi cambierebbe in un essere non vivente, un portatore malato di visioni di salute e di salvezza. Ma questo avvicinamento può anche bloccarsi e prendere la forma di un esilio senza fine, sempre sul punto di cadere e sempre in bilico.

La qualità si apre non appena mi dispongo all'apertura, ma non è una figura del passato questo passaggio. La tradizione è la condizione che con persistenza mi viene in mente quando affronto questo problema. Lo so che non è facile, ma è l'unico modo per capire qualcosa che da sempre resta là ad aspettare di essere colta, ed entra nella mia vita, e mi trasforma, ma non la posso chiudere per sempre da qualche parte. Attraverso l'apertura non mi rivolgo al passato, ma vado nel presente, entro nella realtà assolutamente altra e scopro che è il ricettacolo della qualità, il pieno di quell'assenza che non riesco a collocare.

XI

«La perfetta conoscenza uccide l'azione: anzi, quando si riferisce al conoscere stesso, essa uccide se stessa. Non si potrà mai muovere un membro del corpo, se prima si vuol conoscere compiutamente che cosa si richiede per muoverlo. Ma la conoscenza perfetta è impossibile, ed è perciò che risulta possibile l'azione. La conoscenza è una vite senza fine: dal momento in cui essa viene messa in attività comincia ogni volta un processo infinito: perciò non si potrà mai giungere all'azione. – Tutto ciò vale soltanto rispetto alla conoscenza cosciente. Se io mi propongo di indicare le ragioni ultime di un mio respiro, dovrò morire prima di trarre tale respiro.

«Ogni scienza che si attribuisca un'importanza pratica non è ancora scienza: tale, per esempio, è il caso dell'economia politica.

«Lo scopo della scienza è l'annientamento del mondo. Con tutto ciò, accade senza dubbio che l'effetto immediato sia analogo a quello di piccole dosi di oppio: un potenziamento dell'affermazione del mondo. Così oggi, nella politica, siamo a questo stadio. Occorre dimostrare che in Grecia il processo si era già compiuto, in piccolo: sebbene questa scienza greca significhi poco.

«L'arte ha il compito di distruggere lo Stato. Anche questo è avvenuto in Grecia. La scienza dissolve in seguito anche l'arte. (In certe epoche sembra perciò che lo Stato e la scienza procedano assieme: epoca dei Sofisti – nostra epoca).

«Non devono esserci guerre, perché finalmente si assopisca il senso dello Stato, che è continuamente attizzato». (*Ib.*, pp. 78-79).

Non c'è mai, nella parola che dice, il tono dell'autenticità, anche se questa è espressamente cercata, c'è sempre uno scostamento variabile che può essere dichiarato semplicemente come incompletezza.

La vicenda rammemorativa, nella sua incompletezza, fa però rivivere in tutta la forza drammatica la completezza e lo fa indirettamente, attestando con il proprio fallimento la portanza di quella estraneità e l'assolutezza dell'altro nella propria solitudine. Una delle caratteristiche di questa attestazione indiretta è l'affermazione che la sfera cognitiva incontra un ostacolo insuperabile e quindi deve essere abbandonata dalla parola che rammemora.

Ogni pretesa di rappresentare cessa dal momento che ciò che viene rappresentato non è in grado di essere conosciuto, ma si presenta in forma specificabile e deducibile davanti al tribunale analitico dell'immediatezza. L'assenza non diventa mai presenza se non nella vaghezza della memoria, non accede mai a corposità e manualità che possono fare e non solo dire, nella rammemorazione, anche se qui si può ascoltare una maggiore complessità della semplice memoria.

È facile pensare il tutto, ma non la sua impensabilità, caratteristica questa che venendo a mancare rende il tutto pensabile alla stessa maniera di un oggetto di cui padroneggia la modificazione. L'impossibilità del tutto è pensabile solo nella critica negativa.

XII

«Scienza.

«Libertà del volere. Devozione religiosa.

«Il realismo della vita odierna, le scienze naturali hanno una forza incredibilmente aggressiva nei confronti della cultura: a queste scienze deve essere contrapposta l'arte.

«La cultura classica corre sempre il pericolo di degenerare in una timorosa erudizione. Manca il rispetto devoto per l'arte: orrenda apparizione di Kronos, il tempo divora i propri figli. Vi sono tuttavia uomini con bisogni completamente diversi, costoro debbono conquistarsi a forza l'esistenza, su loro si fonda l'avvenire tedesco.

«“Socrate, datti alla musica” come capitolo di chiusura.

«Monoteismo come livello minimo di una spiegazione poetica del mondo.

«Presso gli Ebrei si trova un dio nazionale, un popolo che combatte con una sola bandiera: si trova l'incarnazione di una rigidità morale, la severità verso se stessi, un dio autoritario (è caratteristico che egli esiga il sacrificio dell'unico figlio).

«I nostri dèi nazionali e i nostri sentimenti in proposito hanno subito una sostituzione di neonato: noi dedichiamo a quest'ultimo tutti quei sentimenti.

«La fine della religione avviene quando si sono fatti sparire gli dèi nazionali. Ciò ha arrecato all'arte una terribile tribolazione. Enorme lavoro della natura tedesca per scuotere quel gogo straniero e antinazionale, e la cosa gli è riuscita. Il respiro dell'India è ciò che rimane: esso infatti ci è affine.

«Divinità sotto forma di re, di padre, di sacerdote.

«La mitologia greca ha divinizzato tutte le forme di un'umanità significativa.

«La fede in un solo spirito è una fantasia: sorgono subito sostituti antropomorfici, anzi politeistici.

«L'impulso ad adorare, come sentimento di piacere per l'esistenza, si crea un oggetto. Quando manca questo sentimento – sorge il buddhismo.

«Buddha si arrese alle rappresentazioni drammatiche, quando ebbe toccato il fondo della sua conoscenza: una conclusione.

«Un popolo ha doti morali più o meno alte: i Greci non hanno raggiunto il vertice, ma forse il limite necessario per non cadere nella negazione del mondo. La loro conoscenza e la loro vita in complesso rimasero unite.

«La negazione del mondo è un punto di vista incredibile: com'è che la volontà l'ha permesso? In primo luogo, esso si congiunge alla massima benevolenza; non impedisce nulla, non è aggressivo.

«In secondo luogo, esso viene senz'altro fatto sparire da una differente esaltazione dell'esistenza, da una fede nell'immortalità e dalla brama della felicità.

«In terzo luogo, anche il quietismo è una forma di esistenza». (*Ib.*, pp. 128-130).

Invocare la remota presenza dell'assolutamente altro, la qualità perduta, è uno strazio senza fine.

Vivere questa assenza e poi perderla è destino inevitabile a cui solo la parola può porre, dentro tutti i suoi limiti, un rimedio.

L'assenza è potenziale sviamento dell'operare rammemorativo. Se potesse intervenire sulla parola la gestirebbe nel senso dell'utilità, del controllo produttivo, del possesso. Essa è quindi da evocare non come quantità presente, con le sue regole e le sue necessità. È qualità assente.

La parola lavora a una icona, a un corpo immaginario. Il frammento nasce nel ricordo e vive nella rammemorazione. Se dovesse restare nella memoria sarebbe un lampo fugace e infido, traditore del mio stesso sentimento di gelosia e copertura nei confronti degli estranei pudori. Non è essenziale che la parola giochi il registro della visibilità, ciò apparentemente renderebbe più facilmente accessibile l'assenza, in sostanza consentirebbe un immediato recupero del controllo e l'avviamento all'utilizzo.

La visibilità appiattisce la parola su una linea di commemorazione quasi recitativa, una icona che balza fuori nella gloria dell'assenza e della eccezionalità dell'azione che sottende. Nel disegno dissimulato dal progetto architettonico in caso di realizzazione, molti stratagemmi vengono espressamente condotti su via traversa e l'amministrazione fortemente normalizzante della parola sovvertitrice risulta più difficile. Non sono io che conferisco alla parola rammemorante uno statuto speciale, è lei che se lo conquista sul campo.

La vita ha un fondamento falso, una base di apparenza quantitativa che promette molto più di quello che mantiene. La gioia che dona è povera questione riguardo alla qualità

della gioia, ma non me ne accorgo e continuo a inseguirla. Se interrompo questo inseguimento, allora il rapporto si inverte, non più inseguita come possesso, la gioia mi arriva come abbandono, e seppure continui a restare estranea alla vita, ne posso cogliere una parte, quantitativamente considerata di grande importanza. La qualità è gioia perché non mi appartiene, non posso considerarla un mio possesso, ma anche perché è la perfetta costruzione del destino, dove la possibilità e non la volontà si è realizzata in una negazione della progettualità circoscritta, anche della più libera.

XIII

«La vita è possibile solo attraverso le immagini illusorie dell'arte.

«L'esistenza empirica è condizionata dalla rappresentazione.

«Per chi è necessaria questa rappresentazione artistica?

«Se l'Uno primordiale ha bisogno dell'apparenza, la sua essenza è allora la contraddizione. L'apparenza, il divenire, il piacere.

«Il nocciolo della natura, l'ente verace, l'essere in sé, la vera anonimità, la sfera dell'essere eterno, l'inaccessibile uno ed eterno, un abisso dell'essere vero».

«Come sorge l'arte? Il piacere dell'apparenza, il dolore dell'apparenza – l'apollineo e il dionisiaco, che sempre si incitano reciprocamente all'esistenza.

«L'abbandonarsi alla natura, il vivere secondo natura degli Stoici e di Rousseau, la mens sana in corpore sano, ecc.

«Chi conosce gli scopi della natura, e chi in genere sarebbe capace di fare cose innaturali?

«La natura non è così innocente, da potercisi abbandonare senza paura.

«Il problema è, in generale, se noi possiamo fare qualcosa contro la natura, e se noi possiamo in genere abbandonarci alla natura.

«La mia filosofia è un platonismo alla rovescia: quanto più lontano ci si mantiene da ciò che veramente è, tanto più pura, più bella e migliore è la vita. La vita nell'apparenza come scopo.

«Le visioni dell'Uno primordiale possono essere soltanto rispecchiamenti adeguati dell'essere. In quanto la contraddizione è l'essenza dell'Uno primordiale, quest'ultimo può anche essere al tempo stesso dolore supremo e piacere supremo: l'immergersi nell'apparenza è un piacere supremo: quando la volontà rimane completamente al di fuori. Ciò è raggiunto dalla volontà nel genio. In ogni momento la volontà è al tempo stesso suprema estasi e supremo dolore: si pensi all'idealità dei sogni nel cervello di coloro che stanno annessando – un tempo infinito viene compresso in un secondo. L'apparenza come qualcosa che diviene. L'Uno primordiale contempla il genio, il quale vede l'apparenza puramente come apparenza: questo è il vertice estatico del mondo. Ma in quanto il genio stesso è soltanto apparenza, egli deve divenire. In quanto egli deve intuire, occorre che sussista la pluralità

delle apparenze. In quanto egli è un rispecchiamento adeguato dell'Uno primordiale, il genio è l'immagine della contraddizione e l'immagine del dolore. Ogni apparenza, peraltro, è al tempo stesso l'Uno primordiale come tale: ogni sofferenza e ogni sentimento è sofferenza primordiale, però vista attraverso l'apparenza, localizzata, presa nella rete del tempo. Il nostro dolore è un dolore rappresentato: la nostra rappresentazione resta sempre attaccata alla rappresentazione. La nostra vita è una vita rappresentata. Noi non facciamo nessun passo più in là. La libertà del volere, e in genere ogni attività, sono soltanto rappresentazioni. Perciò anche l'attività creativa del genio è rappresentazione. Questi rispecchiamenti nel genio sono rispecchiamenti dell'apparenza, non più dell'Uno primordiale: in quanto immagini dell'immagine, essi sono i più puri momenti di quiete dell'essere. Ciò che veramente non è – l'opera d'arte. Gli altri rispecchiamenti sono soltanto l'aspetto esteriore dell'Uno primordiale. L'essere si soddisfa nella perfetta apparenza.

«Il genio è l'apparenza che annienta se stessa. *Serpens nisi serpentem comederit, non fit draco.*

«L'individuo, il carattere intelligibile, è soltanto una rappresentazione dell'Uno primordiale. Carattere non significa affatto realtà, ma è soltanto una rappresentazione: essa è tratta nel dominio del divenire, e ha perciò un lato esteriore, l'uomo empirico.

«Nei grandi genii e nei santi, la volontà giunge alla sua redenzione.

«La Grecia è l'immagine di un popolo che ha raggiunto totalmente quelle supreme intenzioni della volontà, e che ha scelto sempre le vie più immediate in questa direzione.

«Questa felice relazione dello sviluppo greco con la volontà conferisce all'arte greca quel sorriso di sazietà che noi chiamiamo serenità greca.

«In situazioni sfavorevoli il sorriso di bramosia è il risultato supremo che si può raggiungere, per esempio in Wolfram von Eschenbach e in Wagner. D'altra parte esiste anche una serenità di natura inferiore, quella dello schiavo e del vecchio.

«Quel sorriso di sazietà è il lampeggiare dello sguardo nel morente. È qualcosa di parallelo alla santificazione. Quel sorriso non desidera più: per tale ragione esso ha un effetto freddo, repulsivo e scialbo su chi è desideroso. Esso non indica più il lontano orizzonte del desiderio insoddisfatto». (*Ib.*, pp. 253-256).

L'uno che semplicemente è accresce in me la sensazione di vita, me la comunica con il suo proprio essere, non occorre che si faccia riconoscere con un atto specifico.

Anche la sensazione più atroce, per esempio la tortura che mi viene inflitta, è vita, il dolore che mi fa saltare il cervello in mille scintille di energia, è vita, vita dalla quale stento a separarmi.

Non sono mai andato a visitare il fondo oscuro del pozzo, tutte le volte che vi sono stato gettato dentro sono riuscito a tirarmi fuori in tempi ragionevoli e con ferite accettabili, eppure so che avrei potuto continuare fino in fondo e sentirmi sempre me stesso, prima di tutto me stesso vivo.

In questi casi estremi è la mia presenza vera e propria che sento vivere direttamente dentro di me, ogni molecola del mio corpo intrattiene con me un discorso di incoraggiamento,

tutte sanno di correre un rischio mortale, ma non deflettono dalla condizione profonda che è il mio afflato vitale, la mia forza profonda, il movimento del mio sangue, della mia carne. Ecco perché ho tante volte pensato al cuore, al mio cuore.

Giro così attorno alla vita, anche alla mia vita, e me ne prendo interesse, non è accaduto abbandonato, fatto e quindi giacente nell'accumulo, è qui, sangue che pulsa nelle mie vene, muto e inspiegabile fenomeno, da più di settant'anni. Si fermerà domani? Chi può sapere il giorno? Se tenessi da conto questa eventualità mi avrebbero rinchiuso nel carcere in cui mi trovo per venirci a morire. Invece non ho questa certezza, non mi faccio tagliare le gambe ormai instabili da questa eventualità sempre più prossima, i miei occhi guardano ancora più lontano, al mio destino e alla splendida possibile opportunità che non può essere che l'esempio più completo della mia vita, la concreta completezza mancante.

So bene che non è così, nella considerazione immediata del campo che mi ospita, del mondo che ho creato, ma nulla mi impedisce di segnare questo legame.

Il passato è qui nel mio cuore, quindi è un passato che non passa, e io ne impedisco il passaggio alimentando la rammemorazione. Per capire l'azione non basta però l'immane architettura che mi sta davanti, occorre guardare ancora più lontano, al destino e alla mia nuova, sempre nuova, possibilità. Quell'azione è qui e si collega perfettamente con ciò che mi dice il destino, ecco che rappresenta l'immagine dell'inimmaginabile.

Il futuro, il destino, ciò che è nel tempo della rammemorazione non in quello del campo, è esplicitato dall'azione. Non ci sarebbe stata questa azione senza la compresenza del destino e non ci sarebbe stata la qualità senza l'azione che la rammemorazione cerca di descrivere senza riuscirci.

XIV

«Noi siamo da un lato intuizione pura (cioè immagini proiettate di un'essenza puramente estatica, che trova la suprema calma in questa intuizione), e d'altro lato la stessa essenza unica. In senso del tutto reale, perciò, noi siamo soltanto il patire, il volere, il soffrire; in quanto rappresentazioni, noi non abbiamo una realtà vera, sebbene possediamo un'altra specie di realtà. Quando ci sentiamo identici all'essenza unica, veniamo immediatamente sollevati nella sfera dell'intuizione pura, che è del tutto priva di dolore: sebbene in tal caso noi siamo al tempo stesso la volontà pura, la sofferenza pura. Ma sin tanto che noi stessi siamo unicamente un qualcosa di "rappresentato", non prendiamo alcuna parte a quell'assenza di dolore: il soggetto rappresentante ne gode invece in modo completo.

«Nell'arte, per contro, noi diventiamo soggetti "rappresentanti": di qui l'estasi.

«In quanto oggetti rappresentati, noi non sentiamo il dolore (?). L'uomo, per esempio, va inteso in quanto somma di innumerevoli e piccolissimi atomi di dolore e di volontà, il cui dolore è sofferto soltanto dalla volontà unica, e la cui pluralità è a sua volta la conseguenza dell'estasi della volontà unica. Noi siamo quindi incapaci di soffrire il vero dolore della vo-

lontà, piuttosto, noi lo soffriamo solo in base alla rappresentazione, e al nostro isolamento nella rappresentazione. Perciò: la singola proiezione della volontà (nell'estasi) in senso reale non è che la volontà unica: ma è solo in quanto proiezione che giunge al sentimento della sua natura di volontà, cioè nei ceppi del tempo, dello spazio, della causalità, né può quindi sopportare il dolore e il piacere della volontà unica. La proiezione giunge alla coscienza solo in quanto apparenza, percepisce se stessa fino in fondo solo in quanto apparenza; la sua sofferenza è resa possibile solo mediante la rappresentazione, e mediante questa viene altresì troncata. La volontà e il suo fondamento primo, il dolore, non si possono cogliere direttamente, ma vengono afferrati solo attraverso l'oggettivazione.

«Pensiamo alla figura che appare nella visione del santo torturato: noi siamo appunto questa figura: ma come soffre a sua volta la figura della visione, e come può giungere a comprendere la sua essenza? Il dolore e la sofferenza debbono trasferirsi nella visione, uscendo dalla rappresentazione del martoriato: egli sente solo le immagini della visione, come può sentirle uno che intuisce, e non già in quanto dolore.

«Egli vede figure tormentate e orribili demoni: si tratta soltanto di immagini, e tale è la nostra realtà. In tutto ciò, peraltro, il sentimento e la sofferenza di queste figure di una visione rimangono sempre un enigma. Anche l'artista assume nella sua rappresentazione armonie e disarmonie .

«Noi siamo la volontà, noi siamo figure di una visione: ma in che cosa si ritrova il legame? E che cos'è la vita nervosa, il cervello, il pensare, il sentire? — Noi siamo al tempo stesso coloro». (*Ib.*, pp. 272-273).

Le parole non vogliono risolvere l'enigma del loro stesso risuonare, e non possono ridursi a mero corredo amplificativo della memoria.

Il dire ignora la memoria e quest'ultima fa finta di non stare ad ascoltare una per una le parole che rammemorano quello che a sprazzi la memoria coglie come ricordo e a sprazzi dimentica per paura o vergogna.

I mezzi di rimozione sono molteplici e non tutti conosciuti a fondo. Il dibattito sull'argomento rischia di dissolversi in una pretesa dialettica tra presenza e assenza che non spiega il dire involontario, la parola che manca di prospettiva e costruisce una fabbrica di prospettive, tutte diverse e tutte in contrasto fra loro, quindi avvinghiate strettamente nell'architettura rammemorante.

Quale pienezza compete alla qualità? La sua libertà piena non consente vincoli, non sopporta misurazioni, ha cura di sé completamente, non lascia una parte da completare. Non c'è condizione che possa essere migliorata o peggiorata, non ci sono presupposti né dimensioni da superare o comprendere. Nell'azione intuisco la qualità, ma non permango davanti a essa, la perdo non appena mi pongo la domanda fondamentale, tutto qui? Eppure l'avventura non rimane fine a se stessa.

In questa intuizione non c'è niente di producibile come presenza, soltanto l'esplosione di gioia che mi sconvolge nel chiedere ancora di più, sempre di più. La gioia non se ne cura,

non è interessata a una visione chiara e controllata, oltrepassa mille volte l'apertura e non stringe niente nelle mani, ma di questo non si preoccupa.

XV

«La cultura generale è soltanto uno stadio preparatorio del comunismo: per questa via la cultura risulta così indebolita che non può più offrire nessun privilegio. Meno che mai essa sarà uno strumento contro il comunismo. La cultura più generale, cioè la barbarie, è appunto il presupposto del comunismo. La cultura "conforme all'epoca" giunge qui all'estremo della cultura "conforme all'istante": cioè a cogliere grossolanamente l'utilità momentanea. Non si ha che da vedere nella cultura un qualcosa che reca utilità: e ben presto si confonderà ciò che reca utilità con la cultura. La cultura generale si trasforma in odio contro la vera cultura. Il compito dei popoli non consiste più nella cultura, bensì nel lusso, nella moda. Per il popolo la massima infelicità consiste nel non aver più bisogni, dichiarò un giorno Lassalle. Di qui le associazioni culturali dei lavoratori: mi è stato segnalato più volte che la loro tendenza consiste nel produrre bisogni. Per l'economista, la parabola di Cristo sul ricco gaudente e il povero Lazzaro si presenta addirittura invertita: il gaudente merita il grembo di Abramo. L'impulso alla più vasta generalizzazione della cultura ha perciò una fonte in una completa mondanizzazione, in una subordinazione della cultura, considerata come mezzo, al guadagno e alla felicità terrena intesa grossolanamente.

«Estensione della cultura, per avere il maggior numero possibile di impiegati intelligenti. Influsso di Hegel.

«La seconda fonte è la paura dell'oppressione religiosa. E qui alla base una paura opposta: quella di una totale smondanizzazione attraverso la religione, come se la religione fosse l'unico appagamento possibile del bisogno metafisico. Alla base di ciò sta la profonda percezione istintiva del cristianesimo come ostile nelle sue radici a ogni forma di cultura e quindi connesso necessariamente con la barbarie.

«La terza fonte è la fede nella massa e la mancanza di fede nel genio. Goethe dice che di solito il genio è legato ai suoi tempi da una debolezza. Inversamente, è credenza generale che il genio debba tutte le sue forze al suo tempo e che quindi da se stesso e per se stesso non abbia che le sue debolezze. Su questo punto si fa spesso confusione: è con i suoi genii che il popolo riceve il vero e proprio diritto all'esistenza, la sua giustificazione; non è certo la massa a produrre l'individuo, anzi essa gli oppone resistenza. La massa è un blocco di pietra difficile da digrossare: è necessario un lavoro immane da parte degli individui per trarne qualcosa che abbia parvenze umane». (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. II, *Inverno 1870-1871 – Primavera 1872*, tr. it., Milano 2004, pp. 40-41).

Ogni passaggio del dire rammemorativo non è una incerta ripetizione, uno sperdersi nel deserto dove le parole giacciono disseminate senza guida, non è un calco o una verifica, ma un'apertura sulla possibile intenzione dell'assenza.

Che questa intuizione si remotizzi sempre o si riduca a balenii poco caricabili di significato per l'ascoltatore, ciò non vuole dire che non abbia un riscontro più intenso per me, che sento pulsare nel mio cuore il tarlo dell'impronta a cui non so dare risposta soddisfacente.

Le stesse parole risuonano diversamente poste di fronte a un diverso articolarsi dell'intera architettura rammemorante, e diversamente parlano al mio cuore ove appaiono come riferimenti iconografici, a volte persino balzani, ma altre volte tanto vicini all'agire da fare battere più forte il mio vecchio cuore, come se una divina evocazione fosse in atto, uno strampalato responso di àuguri impazziti, incapaci di leggere adeguatamente l'estemporaneo volo degli uccelli.

Non si tratta di un insieme di luoghi precisi, citazioni di fatti, spezzoni di accumuli conoscitivi, casualmente in grado di produrre una emozione più o meno estesa, si tratta di una eredità inaspettata, una palla che da mano tremante mi viene lanciata e che io afferro con trepidazione, il gioco è tremendo, la posta è la mia vita, e di ciò che la parola dice nella rammemorazione, è della vita che insiste a dire senza vedere la conclusione che potrebbe essere vicina o lontana, o non esserci affatto.

Si tratta di una navigazione nel mare solitario e sconosciuto della vita, non di un racconto di formazione, né di una parafrasi di conoscenze, di un portato di cultura, un delitto o un castigo. Molte le vie sulle quali la rammemorazione non si pone, ma quelle su cui si pone sono altrettanto infinite, come infinite sono le variabili possibili della mia vita. La qualità e il mondo non sono separati, si mostrano senza distinzione possibile. La separazione non è netta, essa si muove in ogni istante e ogni istante si riproduce.

L'impressione dell'esistente è il transito con cui io vivo la distinzione e con cui la dissolvo. Intuisco che in ogni specifica identificazione quantitativa c'è un macigno che rotola e che si porta via ogni separatezza. Il mondo è sconvolto dalla caotica determinatezza di questo macigno, dalla stessa necessità di distinguere e modificare. L'apparente semplicità di ogni operazione ragionevolmente concreta naufraga nella straordinaria intuizione della qualità, intrattenibile e indeterminata.

XVI

«Noi moderni abbiamo due concetti che mancavano ai Greci e che sono dati, per così dire, come strumenti di consolazione a un mondo che si comporta in un modo del tutto degno di schiavi, pure evitando timorosamente la parola "schiavo": parliamo della "dignità dell'uomo" e della "dignità del lavoro". Tutti si tormentano per perpetuare miseramente una vita miserabile: questo tremendo bisogno costringe a un lavoro divorante, che l'uomo, sedotto dalla "volontà", ammira talvolta come un qualcosa pieno di dignità. Ma perché il lavoro potesse pretendere titoli di onore, sarebbe anzitutto necessario che l'esistenza stessa – rispetto alla quale il lavoro è unicamente un crudele strumento – avesse più dignità di quanto di solito appaia alle filosofie e alle religioni intese seriamente. Che cosa possiamo

trovare, nel bisogno di lavorare di tutti i milioni di uomini, se non l'impulso a continuare a ogni costo a vegetare: e chi non vedrebbe quel medesimo impulso onnipotente nelle piante intristite che spingono le loro radici sin nella roccia priva di terra? Da questa orrenda lotta per l'esistenza possono emergere soltanto gli individui che sono impegnati immediatamente dalle immagini illusorie della cultura artistica, solo perché non giungano al pessimismo pratico: condizione che la natura aborrisce come sua vera negazione. Nel mondo moderno, che per lo più, in confronto al mondo greco, produce unicamente anomalie e centauri, e in cui l'uomo singolo è composto di pezzi eterogenei, similmente a quell'essere favoloso di cui si parla all'inizio della *Poetica* oraziana, spesso in un medesimo uomo si rivelano al tempo stesso l'impulso della lotta per l'esistenza e quello del bisogno artistico: da questa fusione innaturale è sorta la necessità di giustificare quel primo impulso di fronte al bisogno artistico, e, in un certo senso, di consacrarlo, e ciò è avvenuto per mezzo di quelle eccellenti idee della dignità dell'uomo e del lavoro. I Greci non hanno bisogno di tali espedienti penosi, essi dichiarano con franchezza che il lavoro è un'onta – non perché l'esistenza sia un'onta, ma per il sentimento dell'impossibilità, per un uomo che combatta unicamente per sopravvivere, di essere un artista. Nell'antichità l'uomo che ha bisogno dell'arte governa con i suoi concetti, mentre nell'epoca moderna è lo schiavo a fissare le idee: lui che per sua natura deve designare tutti i suoi interessi con nomi ingannevoli, luccicanti, per poter vivere. Tali fantasmi, come la dignità dell'uomo e la dignità del lavoro, sono i miseri prodotti di una schiavitù che vuole nascondersi a se stessa. Epoca infelice, in cui lo schiavo è stato stimolato a riflettere su di sé e al di là di sé! Disgraziati seduttori, che hanno distrutto con il frutto dell'albero della conoscenza lo stato di innocenza dello schiavo! Costoro per sopravvivere devono ora aiutarsi con queste trasparenti bugie, riconoscibili, da chiunque abbia uno sguardo più profondo, nei presunti "diritti uguali per tutti", nei "diritti fondamentali dell'uomo", del genere uomo nella dignità del lavoro. Essi non possono neppure comprendere a quale punto, a quale stadio si possa cominciare in qualche modo a parlare di "dignità" – e i Greci non lo permettono neppure a quel punto – ciò può avvenire infatti quando l'individuo va completamente oltre se stesso e non deve più procreare e lavorare al servizio della sua sopravvivenza individuale». (*Ib.*, pp. 154-156).

La rammemorazione non è determinazione descrittiva, essa lavora indirettamente, circunnaviga il territorio della cosa, dove non ha cittadinanza regnandovi il silenzio, e riesce ad attrarre a sé, in una sorta di autoriflessione, indizi che concernono la vitalità della qualità e l'immiserimento che la vita subisce nella sua immersione nella quantità.

La possibilità non determina il destino, sono io che cercando la qualità nella cosa mi apro a possibilità del tutto imprevedibili che traggono dal destino un mio progetto indeterminato ma riconoscibile in molti dettagli di cui sarò artefice spettatore. Ogni possibilità realizza un universo che di per sé sarà quello e non un altro, ma questa condizione che lo lega a una determinazione è solo quella che io percepisco. Sono io a essere chiuso in moduli determinati non il mio destino. Ora, essendo io tutt'uno con il mio destino la mia supposta determinazione è il velo che mi impedisce di vedere la presenza della cosa.

Il destino appare con il suo ritmo, io stento a riconoscere quel ritmo come mio e oppongo ridicole resistenze.

XVII

«La scienza può ormai essere domata soltanto dall'arte. Si tratta di giudizi di valore sul sapere e sull'erudizione.

«Compito enorme, e dignità dell'arte in questo compito! Essa deve creare tutto nuovamente, e, completamente sola, deve generare nuovamente la vita! Ciò che essa può fare ci è mostrato dai Greci: se non avessimo i Greci, la nostra fede sarebbe chimerica.

«Che possa costituirsi qui, in questo vuoto, una religione, dipende dalla sua forza. Noi siamo rivolti verso la cultura: ciò che è "tedesco" come forza redentrica!

«La religione che fosse in grado di fare ciò dovrebbe in ogni caso avere un'enorme capacità di amore: tale forza può infrangere anche il sapere, come lo infrange il linguaggio dell'arte. Ma forse l'arte stessa può crearsi una religione, può generare il mito? Così è avvenuto presso i Greci.

«Le filosofie e le teologie oggi annientate continuano pur sempre ad agire nelle scienze: anche quando le radici sono disseccate, la vita continua ancora per un certo tempo nei rami. La ricerca storica si è sviluppata con una tale ampiezza, soprattutto come forza antitetica al mito teologico ma anche in opposizione alla filosofia: in questa ricerca, e nelle scienze matematiche della natura, il conoscere assoluto celebra i suoi Saturnali, il minimo risultato che venga realmente raggiunto in questo campo è considerato di più che non tutte le idee metafisiche. In questo caso, il valore è determinato dal grado di sicurezza, non già dal grado di indispensabilità per l'uomo. Si tratta della vecchia lotta fra fede e sapere.

«Queste sono unilateralità barbariche.

«Oggi la filosofia può ormai soltanto accentuare l'aspetto relativo di ogni conoscenza, l'elemento antropomorfo, e inoltre la forza ovunque dominante dell'illusione. Con ciò essa non può più frenare lo scatenato impulso conoscitivo: che giudica sempre più in base al grado di sicurezza, e cerca oggetti sempre più piccoli. Mentre oggi ogni uomo è contento se un giorno di più è passato, lo storico invece fruga, scava e combina elementi diversi alla ricerca di questo giorno per strapparli all'oblio: anche il piccolo deve essere eterno, poiché è conoscibile.

«Per noi vale soltanto il criterio estetico: ciò che è grande ha diritto di essere indagato storicamente, non già però mediante una descrizione iconica, bensì mediante una pittura storica produttiva e stimolante. Noi lasciamo in pace le tombe: ma ci impadroniamo di ciò che è eternamente vivo.

«Tema preferito del nostro tempo: i grandi effetti di una causa minima. Il frugare dello storico, ad esempio, ha nel suo complesso qualcosa di grandioso: come la stenta vegetazione che a poco a poco polverizzerà le Alpi. Noi vediamo un grande impulso, che ha strumenti

piccoli, ma in numero imponente». (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. III, *Estate 1872 – Autunno 1873*, tr. it., Milano 2005, pp. 26-28).

L'esperienza, che presumo diversa, ha la possibilità di essere detta, ma a una condizione, che sia io a pormi davanti alla parola, al suo mistero, che non ammetta codificazioni precostituite.

Abito il sistema aperto della parola rammemorante. Rifiguro quello che la parola mi configura nel luogo e nel tempo e rinuncio a qualunque progetto di dominio. Gli effetti incrociati degli intrecci mi sfuggono, non riesco a seguirne tutte le modulazioni e i ritmi.

L'intensificazione vissuta nella qualità non rientra tale e quale nella lavorazione che la parola opera nel tempo e nello spazio. Sospendo il sospetto nei riguardi della finzione, non cerco di sovrapporre una verosimiglianza surrettizia. Più va avanti e più la parola rammemoratrice insospettisce di fronte alla spontaneità. Che è il modulo spontaneo?

L'intera architettura è priva di senso, cioè non ci sono percezioni dirette, non ci sono luoghi in cui la parola riposa priva delle proprie intenzioni rammemoratrici. Attingere un fondo più solido, come cercano molti spunti retorici, specialmente i riferimenti analogici, è sempre una ulteriore illusione di esistenza. Le potenzialità stanno altrove, le verosimiglianze sono accettabili solo quando in modo semplice si rivelano per quello che sono, palesi falsità che sottolineano la differenza dei ritmi e degli intrecci.

La storia continua a interessarmi, non per il fastidioso maestro che in essa si nasconde, ma per tutto quello che non è visibile immediatamente in essa, per quello che richiede occhi buoni e applicazione coraggiosa. Ora questa parte, che a molti può sembrare trascurabile, è ciò che mi interessa di più perché mi pone in gioco ogni volta che mi ci confronto senza la scusante di potermi mettere a distanza di sicurezza.

XVIII

«Se non ci importa nulla dell'universo, avremo pure il diritto di disprezzarlo.

«Terribile solitudine dell'ultimo filosofo! La natura lo serra, agghiacciandolo, gli avvoltoi si librano su di lui. Ed egli invoca la natura: dammi l'oblio, l'oblio! – No, egli sopporta il dolore come un Titano – sinché nella suprema arte tragica gli sarà offerta la riconciliazione.

«Considerare lo "spirito", un prodotto del cervello, come soprannaturale! divinizzarlo addirittura, quale follia!

«Fra milioni di mondi in decomposizione, alla fine uno possibile! Anch'esso si decompone! Non è stato il primo!

«Chiamo me stesso l'ultimo filosofo, poiché sono l'ultimo uomo. Nessuno parla con me se non io stesso, e la mia voce giunge a me come quella di un morente. Lasciami rimanere ancora un'ora con te, amata voce, con te, ultimo soffio nostalgico di tutta la felicità umana: per opera tua mi illudo di sfuggire alla solitudine, e mi insinuo nella pluralità e nell'amore,

poiché il mio cuore si rifiuta di credere che l'amore sia morto, non sopporta l'orrore della più solitaria solitudine e mi costringe a parlare come se io fossi due.

«O mia voce, ti odo ancora? Tu sussurri, mentre maledici? Eppure la tua maledizione dovrebbe spezzare le viscere di questo mondo! Ma esso vive ancora, e mi guarda ancora più splendente e più freddo con le sue spietate stelle; esso vive, sordo e cieco com'è sempre stato, e a morire è uno solo – l'uomo. Eppure ti odo ancora, amata voce! In questo universo muore ancora una cosa, all'infuori di me, l'ultimo uomo: e l'ultimo sospiro, è il tuo sospiro che muore con me, il prolungato ahimè! ahimè sospirato per me, l'ultimo degli uomini della sventura, Edipo.

«Tremende conseguenze del darvinismo, che considero d'altronde come vero. Ogni nostra venerazione si riferisce a delle qualità, che noi riteniamo eterne: qualità morali, artistiche, religiose, ecc.

«Ricorrendo agli istinti, non si compie nessun passo in avanti nella spiegazione del finalismo». (*Ib.*, pp. 64-65).

La richiesta rivolta alla parola di dire la rammemorazione che senso avrebbe se fatta da una persona conservativa che bada soltanto a garantire l'immunità del proprio orticello? Solo chi sa mettersi a rischio, in ogni occasione, anche nella più estrema, vede che la conoscenza minaccia di diventare alla lunga un peso insopportabile.

Prima di tutto per la continua funzione critica che ripeto senza risultati visibili, in quanto ogni volta devo creare il mondo daccapo. Se fisso un punto critico negativo questo non è un riferimento se non in relazione alle modifiche che determino sulle regole e sulle corrispondenze che costituiscono il mondo.

La mia correzione, che di questo si tratta, alla lunga si perde nella immensa portata critica delle correzioni e io stesso stento a rintracciarla. Era più facile prima, quando l'istruzione formativa costruiva paletti e non si curava di verificarne la consistenza. Ma la vita sta altrove, non esige livelli o muri, non verifica consistenze per modificarle, la vita distrugge se un ostacolo le si oppone, o si adegua e si spegne lentamente senza nemmeno accorgersene.

Posso certo allenare la mia vita, portarla a un livello che la produzione di se stessa diventi cosciente formazione spirituale e pratica, e in questo ci sono grandiose costruzioni nelle filosofie orientali, ma non posso imporre alla mia vita l'azione con la mia volontà, anzi, quest'ultima cercherà sempre di impedire qualsiasi rischio o sconvenienza. Ogni tentativo di separare la pratica scientifica da una teoria ritenuta più adatta a governare la vita, si è rivelato una catastrofe. Non ci sono regole concrete, né ipotesi di lavoro astratto, tutto questo è un parco giochi dove nani maligni si esercitano per acquisire l'abilità di sembrare giganti. Mostratevi ai bambini e vedrete come tratteranno queste arlecchinate.

La saggezza al contrario smonta la conoscenza non in due sezioni, ma in mille volubili possibilità e lo stesso chiede alla parola. Sono due proposte fuori luogo che si fronteggiano senza riuscire a sopraffarsi. Non c'è un momento privilegiato dell'esistenza in cui la coscienza immediata non avverte questa insoddisfazione di unità parallele e quindi non

cerca profondità abissali, per altro irraggiungibili. La saggezza guarda la conoscenza come un serbatoio di occasioni perdute, di evoluzioni interrotte, di dubbi troppo presto scrollati in certezze, di condizionamenti incondizionati.

Non posso accedere alla saggezza se non attraverso la conoscenza, quindi devo attraversare un percorso dove potrei restare impantanato in qualsiasi momento. La coscienza conferisce credito all'ultimo degli imbecilli e spesso lo fa sembrare più alto del genio pieno di dubbi. Ecco i rischi dell'accumulo, su di esso possono salire, con uno sforzo se si vuole considerevole, molti, ma pochi sono coloro che veramente si rendono conto di quello che stanno facendo. Solo pochi si pongono nel modo corretto di fronte alla conoscenza. Scopo e utilità. Ma verso dove?

Ammesso questo scopo e individuata questa utilità, c'è da vedere quanti riusciranno a padroneggiare la conoscenza e non saranno di essa solo tronfi araldi, diffusori di metodo più che di teoria. Infine gli attivi, coloro che agiscono, anche loro si siedono sul cumulo dell'archivio e ne traggono beneficio. Poi verso la cosa, l'avventura incredibile, irrimediabile, immodificabile, l'avventura completa, dove io stesso che la vivo sono completo. Dopo la memoria e la rammemorazione. Ma la parola tarda a dire, o dice poco, o il suo dire è deformato.

Ecco il momento più atteso della conoscenza, essa deve diventare saggezza e allora perfino l'azione sarà stata l'avventura di un attimo o di un lungo attimo concentrato in un attimo, finalizzato a se stesso ma incomprensibile per me che l'ho vissuto se non per pochi cenni, un'ombra, uno sguardo, un vento gelido nella notte, l'ala della morte un po' troppo vicina. La totalità accovacciata l'accostavo nell'avventura, una corsa per le strade bagnate, un breve volo di pappagalle, la luce che si spegne nella foresta. Il mondo cade in certi momenti, quando sei costretto a lavorare di coltello il cielo si frantuma.

È stupido che mi dica, il potere, nella sua febbre indefessa, mi obbliga a suonare il piffero, basta smettere di respirare, solo che le penne morbide della convenienza volerebbero via e precipiterei nel vago dove gli avvenimenti si accavallano e sfuggono al mio controllo. Fuggirei nella paura, nel tremolare dell'esistenza finita e ripetibile.

XIX

«Si deve ora domandare: come è sorto un siffatto essere che misura?

«Anche la pianta è un essere che misura.

«L'incredibile consenso degli uomini riguardo alle cose dimostra la perfetta omogeneità del loro apparato di percezione.

«Per la pianta il mondo è costituito in un certo modo – per noi in un altro. Se confrontiamo le due capacità di percezione, la nostra concezione del mondo ci sembra più giusta, cioè più corrispondente alla verità. Ma l'uomo si è sviluppato lentamente, e la conoscenza si sviluppa ancora: l'immagine del mondo diventa dunque sempre più vera e più completa.

Naturalmente si tratta soltanto di un rispecchiamento, che diventa sempre più nitido. Lo specchio come tale, peraltro, non è qualcosa di perfettamente estraneo, che non appartenga all'essenza delle cose, ma è anch'esso sorto lentamente come essenza delle cose. Noi vediamo un'aspirazione a rendere lo specchio sempre più adeguato: la scienza continua il processo della natura. – In tal modo le cose si rispecchiano in modo sempre più puro: graduale liberazione da ciò che è troppo antropomorfo. Per la pianta, il mondo intero è pianta; per noi, è uomo.

«L'urto, l'effetto di un atomo su di un altro, presuppone anch'esso la sensazione.

«Cose in sé estranee non possono agire le une sulle altre.

«Il difficile, nel mondo, non è il risvegliarsi della sensazione, bensì quello della coscienza.

Ciò tuttavia si può ancora spiegare, ammesso che ogni cosa possieda la sensazione.

«Se ogni cosa possiede sensazione, noi abbiamo allora un intrecciarsi di centri piccolissimi, più grandi e grandissimi di sensazione. Questi complessi sensoriali, più grandi o più piccoli, dovrebbero chiamarsi "volontà".

«È difficile per noi liberarci dalle qualità.

«Io ritengo sbagliato il parlare di un fine inconscio dell'umanità. Essa non è un tutto, come per esempio un formicaio. E forse possibile parlare del fine inconscio di una città, di un popolo: ma che cosa significa parlare del fine inconscio di tutti i formicai della terra?

«Sensazioni e movimenti riflessi, verificandosi assai di frequente e con una rapidità fulminea, divengono a poco a poco perfettamente connaturati, e producono l'operazione dell'inferire, cioè il sentimento della causalità. Dal senso di causalità dipendono spazio e tempo.

«La memoria conserva i movimenti riflessi già compiuti.

«La coscienza prende inizio con il senso di causalità, in altre parole, la memoria è più antica della coscienza. Nella mimosa, per esempio, noi troviamo memoria ma non coscienza. Nella pianta si ha memoria, naturalmente senza immagine.

«Ma in tal caso la memoria deve appartenere all'essenza della sensazione, cioè deve essere una proprietà primordiale delle cose. Lo stesso si dica poi per il movimento riflesso.

«L'inviolabilità delle leggi naturali significa: sensazione e memoria sono contenute nell'essenza delle cose. Che una materia, nel contatto con un'altra, prenda proprio una certa decisione, è questione di memoria e di sensazione. Essa ha imparato ciò in un qualche tempo, ossia le attività della materia sono leggi gradualmente costituite. Ma in tal caso la decisione deve essere data dal piacere e dal dolore.

«Se peraltro piacere, dolore, sensazione, memoria, movimento riflesso appartengono all'essenza della materia, in tal caso la conoscenza dell'uomo penetra assai più profondamente nell'essenza delle cose.

«Nella natura, tutta quanta la logica si risolve allora in un sistema di piacere e dolore. Ogni cosa cerca di afferrare il piacere e fugge il dolore: queste sono le eterne leggi della natura.

«La memoria non ha nulla a che fare con i nervi e con il cervello. Si tratta di una qualità primordiale. In effetti, l'uomo porta con sé la memoria di tutte le generazioni precedenti.

«L'immagine mnemonica è qualcosa di assai elaborato e molto raro.

«Si può tanto poco parlare di una memoria infallibile, quanto di un'azione delle leggi naturali assolutamente conforme a fini.

«Si tratta di una inferenza inconscia? Forse che la materia inferisce? La materia sente e lotta per il proprio essere individuale. La "volontà" si rivela in primo luogo nel mutamento, esiste cioè una specie di volontà libera che modifica, in base al piacere o alla fuga di fronte al dolore, l'essenza di una cosa. – La materia ha un certo numero di qualità, che sono proteiformi, e che essa, secondo l'occasione, accentua, rafforza, impiega in favore dell'insieme.

«Le qualità sembrano essere unicamente attività determinate e modificate di una sola materia, che si presentano secondo proporzioni quantitative e numeriche.

«Noi conosciamo una sola realtà – quella dei pensieri. E se ciò fosse l'essenza delle cose!

«Se memoria e sensazione fossero il materiale delle cose!

«Il pensiero ci dà il concetto di una forma del tutto nuova di realtà: esso è composto di sensazione e di memoria.

«Nel mondo, l'uomo potrebbe realmente intendersi come tratto da un sogno, che è a sua volta sognato». (*Ib.*, pp. 76-77).

La parola che ricostruisce l'esperienza, impossibile e affascinante. Non sono, nell'attesa del destino, staccato dalla qualità e continuo ad agire, non mi separa dal coinvolgimento nell'azione neanche la stessa parola che dice la rammemorazione del mio agire.

Non solo per motivi didascalici indico il campo che la parola deve occupare se non vuole soffocare nell'afasia, fisso i concetti spaziali e cronologici leggibili con l'impiego della logica dell'a poco a poco, ma non posso irrigidirli se non voglio aprire una irrisolvibile aporia con la logica del tutto e subito. Non pronuncio arringhe a favore dell'ora, salpo in una condizione priva di tempo e il mio posto è collocato nell'assenza di spazio che caratterizza l'impronta ospite del mio cuore. È una necessità difensiva che mescola qualità e cronologia come se fossero oggetti fungibili. Non lo sono e non lo sono nemmeno rispetto allo spazio.

La parola rammemorativa non risolve questo problema, impiega le coordinate d'uso in modo protervo nell'architettura rammemorante e poi non ne tiene conto quando si difende dai controlli e applica ogni genere di depistaggi. Dice in puri termini di accadimento, registro che a volte è trama e altre volte è ordito, poi ribalta il dire in termini di sogno, dove l'equivoco è assunto come cambiamento di ritmo di modalità e di intreccio.

Ogni considerazione in termini giustificativi del coinvolgimento, in genere motivazioni di valore, non arrecano nulla alla rammemorazione del frammento, spesso sono autogiustificazioni o perplessità di ritorno con le quali cerco, inutilmente, di spiegare a me stesso molti e complessi accadimenti.

La parola è un richiamo alla completezza della qualità, o del frammento dell'azione, anch'esso completo, essa si inserisce in questa logica ma non perde di vista l'attesa dell'ora,

dell'accadimento che dovrà arrivare dal destino. La singolarità rammemorativa pensa se stessa, eppure pensa anche, dicendo, altro da sé, il riflesso fantastico e immaginario di un futuro che sa tenere conto dell'azione, un futuro che come destino non dimentica nulla.

La tecnica filosofica esalta aspetti secondari di una riflessione e ne fa perdere, quasi sempre, l'essenziale. L'orgoglio della tecnica azzera tutto in una impostura generalizzata. C'è una spiegazione per tutto, anche per quello che non si sa spiegare. Il fatto di non sapere spiegare un aspetto del fare non significa che al fare questo aspetto sia estraneo. È quando cerco di cogliere quello che tutto ciò oltrepassa che cominciano le incertezze e le spiegazioni approfondite che sono semplici stupidaggini.

Non c'è limite alle imbecillità umane, non so mai con certezza se tutto quello che ho fatto non poteva essere semplicemente messo tra parentesi o cancellato con anticipo, in modo da evitarmi tante seccature. E il resto? Non c'è modo di cancellare fino a quando si crederà possibile l'avventura diversa della qualità. Che ne penserà il mio improbabile lettore del futuro?

XX

«Chi ormai non vede più, in ogni passero che cade dal tetto, la mano di un Dio personale, diventerà assai più accorto, poiché a questo punto non sostituirà a quel Dio nessuna entità mitologica, come l'idea, la logica, l'inconscio, ecc., ma farà il tentativo di rendere comprensibile, ricorrendo a un cieco dominio, la sussistenza del mondo. Prescinda dunque una buona volta dai fini della natura, e ancora di più dal fine che deve essere raggiunto dallo spirito del popolo, o addirittura dallo spirito del mondo. Ardisca considerare l'uomo come un caso contingente, come un nulla indifeso ed esposto ad ogni corruzione: riuscirà pure, partendo da questo punto, a fiaccare la volontà dell'uomo, come gli è riuscito di spezzare la volontà di un governo divino. Il senso storico è soltanto una teologia mascherata: "ancora una volta magnifici progressi noi faremo!". Uno scopo finale sta sempre di fronte all'uomo. Il cristianesimo, che condanna l'umanità, eccettuandone pochi esemplari, è totalmente antistorico, in quanto nega che nei prossimi millenni possa venir fuori un qualcosa, che non sia già ora, anzi che non sia già stato da 1800 anni, a disposizione di tutti. E se l'epoca attuale, nonostante ciò, ha sentimenti completamente storici, essa dà quindi ad intendere di non essere più tenuta a freno dal cristianesimo, ossia di essere nuovamente non cristiana, come lo era un paio di millenni or sono.

«Molti deboli non sono ancora nulla di terribile; lo sono invece molti stupidi, i quali danno come risultato l'asino in concreto, un terribile animale. Il tempo non è stupido.

«Forte, rallegrati del tuo vigore!». (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. IV, *Estate-autunno 1873 – Fine 1874*, tr. it., Milano 2005, pp. 76-77).

La parola dilaga nell'architettura rammemorante oltre quello che sarebbe legittimo attendersi in rapporto alla designazione del dire l'assenza, la qualità. Rovescia ogni simmetria

e la sostituisce con altre simmetrie apparenti, che si sbriciolano nella polvere dei labirinti costruiti a tale scopo, le dissonanze che prendono vita hanno vitalità straordinaria e non accettano che si chiedano riconciliazioni pronte a sbriciolarsi anche loro al primo urto con la falsità dei depistaggi.

La grande maestria che identifica e smentisce la parola, dice e disdice, e fa ciò con la medesima forza, non c'è un punto critico in cui tutto vacilla nella insuperata contraddizione, questo punto non emerge mai, le connessioni si susseguono una all'altra e non danno a intendere nulla di più importante o di più significativo, non ci sono svolte da registrare, punti fondamentali dove sostare e da cui ripartire soddisfatti.

L'immaginazione ha una portata inestinguibile, la parola la segue e le dà vita, ma è la prima a ricevere poi ulteriore vita dalla seconda. Mettere da parte la volontà nell'agire, non per sempre, non nel fare, ché queste due possibilità sono assurde, ecco quello che mi sforzo di capire. Nella qualità, l'azione è la qualità stessa che vive con me un momento e poi scompare a causa della mia incapacità fisica di trattenerla se non mutandola in quantità, cioè uccidendola.

Ciò salva la vita, la mia vita, e una volta disponibile al coinvolgimento, se non mi faccio prendere dalla paura, mi può ricondurre in altre esperienze diverse.

Invece a volte, per lungo tempo, mentre i miei muscoli si indolenzivano nella tensione e la mascella sembrava cementata per sempre nello spasimo dell'agire, sono stato costretto a sentire giustificazione di imbecilli spacciate per progetti d'azione. Quanto tempo perso con gente così, e quanta ne ho incontrato in vita mia. La dispersione causata da questi nemici involontari è stato uno dei peggiori ostacoli.

XXI

«La felicità dell'uomo si fonda sul fatto che da qualche parte esiste per lui una verità indiscutibile, che può essere più grossolana (per esempio il bene della sua famiglia in quanto movente supremo) o più raffinata, come la fede nella Chiesa, ecc. Su questo punto egli non ascolta, quando gli si dice qualcosa in contrario.

«Sulla nostra straordinaria mobilità, il filosofo dovrebbe agire da freno: può ancora fare ciò? La sfiducia degli indagatori rigorosi nei confronti di ogni sistema deduttivo. Vedi Bagehot.

«Le angustie della filosofia.

«Ciò che si richiede al filosofo nella miseria della nostra epoca. Più di quanto non si sia mai richiesto.

«Gli attacchi contro la filosofia sono più forti di quanto lo siano mai stati.

«E i filosofi sono più deboli di quanto lo siano mai stati.

«Fare della filosofia semplicemente una scienza (come fa Trendelenburg) significa abbandonare la lotta.

«La logica sviluppata difettosamente! Essa è intristita attraverso gli studi storici. Anche Zöllner se ne lamenta. Lode di Spir. E degli Inglesi.

«Quali nature diventano adesso ancora filosofi?

«“Chi ha pensato a ciò che è più profondo ama ciò che è più vivo”. Hölderlin.

«Quando mi abbandono come voglio ai desideri, immagino che mi sia stato reso più lieve il terribile sforzo di educare me stesso, e che io abbia trovato come educatore un filosofo». (*Ib.*, pp. 122-124).

L'armonia dei contrari è l'incontro della vita con la morte e di questa con quella, il loro incontro segreto, che la parsimoniosa quotidianità tiene nascosto, affermando orgogliosamente che dove c'è la vita non c'è la morte, pensiero rassicurante, ma stupido. La musica mi porta dentro la morte, così come mi porta dentro la vita, senza risparmiarmi fatiche.

La desolazione della qualità è presenza del vento notturno che mi sfiora in continuazione, fatica e resistenza alla fatica, sogno ed estraneità al calcolo, eccesso e gioia, felicità e libertà. La morte cede alla vita nella qualità e, nella musica, la vita cede alla morte.

Gli dèi restano stupefatti di questa possibilità che il destino mi concede, la ritengono inaccettabile, ne sono profondamente gelosi, il loro auspicio è che essa si concluda prima possibile, il loro appello è alla primogenitura dell'ipotesi, del probabile, dell'incerto e, infine, dell'incompletezza.

Sono gli dèi della parzialità, custodi dei miei ritmi quotidiani, invidiosi del terribile impatto che la mia avventura qualitativa determina contro i loro progetti di ordine e di controllo. Un chiarore non è di per sé indicativo della fine di ogni tenebra, la durezza di certe gelide mattinate nordiche è proprio trasfigurata nel chiarore.

Non c'è una legge fissa per regolare le conseguenze di questo chiarore, comincia e svanisce, ritorna a risplendere e poi sparisce del tutto come accade per le gemme preziose che alla fine disgustano. Non posso fermarlo, inchiodandolo al vento. Nessuno può dargli appuntamento per il giorno della propria morte. Ogni magia scappa se messa alle strette, concentra altrove le sue intenzioni, non può aiutare il mio impulso verso il sogno e la cosa.

Ognuno ha il suo destino per come l'ha costruito, se lo porta dietro e non riesce a dargli sepoltura fra le beatitudini se non fuori dei propri progetti. I cocktail parties sono simili alle calamità.

XXII

«Se oggi i filosofi volessero sognare una polis, non si tratterebbe certo di una Platopolis, bensì di una Apragopolis (città dei fannulloni).

«Per la descrizione dell'epoca.

«Riguardo alla religione, osservo una stanchezza: di fronte ai simboli carichi di significato alla fine ci si stanca e ci si esaurisce. Tutte le possibilità della vita cristiana, le più serie e le più disordinate, le più innocue e spensierate e le più meditate, sono state sperimentate;

è ora tempo di scoprire qualcosa di nuovo, oppure si dovrà ricadere sempre nel vecchio circolo: è difficile, senza dubbio, uscire fuori dal vortice, dopo che esso ci ha trascinati in giro per un paio di millenni. Persino lo scherno, il cinismo, l'ostilità verso il cristianesimo si sono logorati: si vede una superficie di ghiaccio in tempo di disgelo, ovunque il ghiaccio è squarciato, sporco, privo di lucentezza, cosparso di pozzanghere, pericoloso. Mi sembra allora conveniente solo un'astensione piena di riguardo, perfettamente decorosa: in tal modo io rendo onore alla religione, sebbene essa sia morente. Lenire e mitigare è il nostro compito, come di fronte a malati gravi e senza speranza; si deve protestare solo contro i cattivi e sconsiderati medici ciarlatani (che per lo più sono degli eruditi). – Il cristianesimo sarà ben presto maturo per la storia critica, cioè per l'autopsia.

«Descrizione di Schopenhauer. Aggiungere l'insegnamento indiano, quando gli uomini.

«Si deve anche tener presente che la filosofia in buona parte è già stata ereditata e che gli uomini anzi sono quasi sazi. Quanta filosofia applicata non porta mai con sé ogni conversazione, ogni libro di società, ogni scienza! In innumerevoli azioni si rivela inoltre che l'uomo, quello odierno, ha ereditato moltissima filosofia. Già gli uomini omerici dimostrano questa filosofia ereditata. Io credo che l'umanità non cesserebbe di filosofare, quand'anche le cattedre di filosofia rimanessero vacanti. Che cosa mai non è stato divorato dalla teologia? io penso che l'intera etica lo sia stata. Una visione del mondo quale la cristiana deve a poco a poco assumere tutte le altre etiche, combatterle, trarle a sé, misurarsi con loro – anzi deve annientarle, se è realmente più forte e più durevole.

«Io penso alla prima notte di Diogene: tutta la filosofia antica era rivolta alla semplicità della vita e predicava una certa riduzione dei bisogni, come il rimedio più valido contro tutti i pensieri di rivoluzione sociale. Da questo punto di vista, i pochi filosofici vegetariani hanno fatto per gli uomini più di tutte le filosofie moderne; e sintanto che i filosofi non troveranno il coraggio di cercare un modo di vivere del tutto diverso, documentandolo con il loro esempio, essi non serviranno a nulla». (*Ib.*, pp. 174-176).

Il dire le vicende dell'avventura nella desolazione della qualità ha del sognare, anche se il mezzo usato è la parola e il referente è sempre la caverna collocata nel punto più recondito del campo. Lo schiudersi della parola è un rifiuto della sua oggettualità semantica e come tale trasfigura il dire in un qualcosa che si avvicina a quell'altro coinvolgimento, quello che oltrepassa nella desolazione della qualità.

Principalmente è la filosofia, e in subordine la matematica, che aprono questo dire all'inusitato, e ciò avviene grazie al mio lavoro sulla parola.

Di per sé non c'è modo di collegare con una relazione diretta queste due parlate, e a lungo mi dibatterò in questo tentativo con pochi risultati. La rammemorazione ha come dire la parola, il mio lavoro modifica quest'ultima ma la prima non può riaccartocciarsi nell'immediatezza, e mi rendo conto che posso prenderne contezza in modo indiretto e solo attraverso la logica del tutto e subito.

Il mondo non dà ascolto alla notte della qualità, non capisce il suo linguaggio, un linguaggio notturno che esprime solo possibilità. Il mondo sprofonda nel sonno delle sue

corrispondenze che confonde con il pathos della verità.

Tristi pagliacci transitano all'orizzonte e attestano profonde dichiarazioni su nulla, indifferenti alla qualità, avvinghiati al loro costume di buffoni recitano anche sapendo di essere soltanto servitori a pagamento.

XXIII

«E ancora cristiano tutto ciò che si chiama così? O, ponendo la domanda in forma più estesa e insieme più problematica: che cosa nella nostra vita presente è ancora veramente cristiano, e che cosa invece si chiama così solo per abitudine o per timore? Ed esiste forse un qualcosa che non si chiama neppure più così e piuttosto è dichiaratamente anticristiano? Per rispondere subito all'ultima domanda, adduco come esempio la scienza nella sua totalità: attualmente essa è non cristiana e non vuole essere chiamata altrimenti». (*Ib.*, p. 179).

Il bisogno del mondo della conoscenza di svilupparsi e fissare i paletti della mia zona delimitata di possesso, la necessità dell'accumulo e dell'archivio, sono fatti evidenti, come è evidente che un mondo del genere fa della morte un modello di vita e disconosce la vita nel suo reale modo di essere. La saggezza fa parte della conoscenza, ma è da quest'ultima indirizzata e scopi pratici, alla modificazione produttiva, dove assolve a compiti di incremento della mera capacità accumulativa del fare scientifico. Staccare queste due grandi ramificazioni del pensiero umano è impossibile, almeno staccarle del tutto, ma posso io stesso mettermi in una condizione particolare, privilegiata. Per l'azione posso intuire la possibilità dell'oltrepassamento e agire sull'attimo compiuto e totale, nel pormi di fronte alla parola devo allargare queste puntuali intraprese in una ampia trasformazione della conoscenza in saggezza, facendo ciò anche con i contributi conoscitivi che via via perverranno dalla rammemorazione realizzata grazie alla parola e alla pressione della saggezza sulla sua possibile apertura. L'eccezionalità dell'agire, sia pure slegata da una persistenza nel tempo e nello spazio, è pertanto il punto di riferimento in cui nascono le condizioni per capire il mondo e la realtà, per rendere comprensibile il messaggio del destino, che è l'elemento estremo della mia vita, il senso reale e non solo fisicamente apparente della mia morte. L'eccezionale evento di entrare in contatto con la qualità non è pertanto un regalo che arriva da qualche parte, non arriva nemmeno dal destino stesso. È una decisione che sfugge alla volontà di controllo, andando nel senso di fuga del mondo amministrato e contrassegnato in cui vivo. Intuire possibile una esperienza diversa mi porta a ragionare diversamente anche nelle piccole faccende di tutti i giorni, che poi sono il collante inavvertito della vita. Questo ragionare diversamente, alla fine, si traduce in una vita diversa, magari non tutta diversa, ma con spunti di tale intensità da poterla considerare totalmente diversa. Io non sono qualcosa, per appagare la mia fragilità reale, io sono forte e coraggioso.

so, per questo sogno. Il deserto è un luogo per esercizi mentali estremi. Non è solo una questione di autocontrollo, ma anche di intuizione del silenzio e della desolazione.

La tenerezza del passato, spesso utilizzata in quanto copertura delle atrocità quotidiane, non può essere scarnificata fino all'osso, a un certo punto il lavoro di laboratorio si avvita su se stesso. Se voglio chiedere e ottenere risposte devo agire, dopo la parola ritorna in campo per il suo secondo atto.

La parola si fonda su nuclei che hanno attraversato i millenni. Viaggio troppo lungo per farlo indenni. Su ogni parola si sono depositati i resti di tutte le condizioni nelle quali è stata pronunciata, il fare che ha contribuito a produrre e l'eccesso che ha riportato in vita nella rammemorazione.

L'espressione pragmatica, una volta realizzata, si muove nella continuazione con qualcosa che è di già accaduto, ma che non è passato del tutto, qualcosa che resta nell'aria nella nuova pronuncia, la meraviglia che sento nel dare corpo nuovamente alla medesima parola, ascoltata da altre relazioni, fatta propria da altre condizioni.

Mi sbalordisco dell'interno del nuovo uso di questo meccanismo tanto poco meccanico, di come riesca a sfuggirmi tutte le volte che cerco di imprigionarlo nelle spire della mia volontà di controllo. Mi serve per fare e mi indica i limiti del mio stesso fare nel momento in cui lo impiego.

Penso che tutto questo possa essere messo tra parentesi, ma il pensiero stesso mi tradisce, la mia filosofia è fatta di parole, nel momento del suo massimo venire in essere, mostra la propria struttura muscolare innervata esclusivamente nel fare. Insisto, ripercorro gli stessi itinerari, ma sono sempre parole che mi accompagnano in tondo esaltando il mio istinto di costruttore di mondi con sullo sfondo, al sicuro e garantita dai miei stessi tentativi, la sede della mia visione della realtà.

XXIV

«Il dio cristiano, il dio dell'amore e della crudeltà, è un personaggio inventato con molta assennatezza e senza pregiudizi morali: un vero dio per europei, che volevano sottomettersi il mondo intero». (*Ib.*, p. 54).

La mia creazione del mondo è condannata a restare prigioniera dell'imperfezione, da cui conseguono disordine e contraddizioni, infine la morte. Se qualcuno mi chiede perché non il superamento? rispondo che mi piacerebbe leggere nella sua mente per trovarvi la medesima domanda ma sotto forma di sensazioni e rappresentazioni derivate da percezioni simili alle mie, capaci a loro volta di costruire un mondo altrettanto fittizio, forse più grande, forse più piccolo, affetto dalle medesime incongruenze e parzialità.

Dove mi allontanano irrevocabilmente è nell'azione. Qui sono solo e la parola che ne parla, di questa mia solitudine parallela e consimile ma non identica a quella della cosa, scava nel deserto.

L'apparato semantico della parola è egoistico e ripiegato in se stesso, la parola non è libera ma è tenuta prigioniera da questo apparato e da ulteriori infingimenti morali e tradizionali. Inserirmi in questo diverbio significa mettere un cuneo che non so dove possa condurre, anche alla interruzione rammemorativa, all'afasia.

La mia interrogazione però, diretta alla parola, è aperta a qualunque risposta che mi verrà dal dire, non impongo regole austere, ma solo una spinta che riconduce nell'ombra, sia pure provvisoria, il parlato rigido della prima battuta. Come sempre sono portatore di paradossi.

Il dire è sostanziato da una parola vincolata e io stesso, propugnatore del dire rammemorativo, mi accingo a rompere i vincoli che legano la parola, ottenendo un clima rammemorante, un'architettura di immensa portata del tutto differente da quelli che gli antichi ceppi semantici, lasciati a svolgere il proprio lavoro, avrebbero consentito.

L'austerità semantica io l'ho smontata nella sua rigidità di codice e l'ho posta davanti all'ignoranza del suo contributo ai massacri, sotto la bandiera dell'innocenza. Le lodi ingannano tutti, anche il mentecatto che le tesse. Ne ho avute tante in vita mia, le mie sconfitte sono schiumate fuori lo stesso. Sono un duro, io.

XXV

«Non credo a nulla». Questo è il giusto modo di pensare di una persona produttiva». (*Ib.*, p. 60).

Il coraggio che il coinvolgimento richiede non è solo pensato ma concretamente vissuto, altrimenti è solo il pensiero del coraggio, un fatto immaginato, non un'azione concretamente operata.

Il dire non può essere sollecitato e contaminato dalla produzione di scopi, il fallo conoscitivo non appartiene alla rammemorazione, sono due processi che non si coordinano insieme né insieme si intralciano.

Il lavoro che compio sulla parola mantiene ancora gli antichi aspetti formali che pensavo di avere abbandonato, è la struttura della parola, non il flusso del dire.

Posizionarsi di fronte alla parola non significa essere folli, assolvendo a due compiti antitetici tra loro, lasciare dire e andare dentro a ciò che si sta dicendo. Si tratta di portare con me un metodo che contrasta la parola e la domina.

Scendere nella parola è possibile solo dall'interno della conoscenza. È un modo oggettuale di coinvolgere l'immediatezza fino al punto in cui può arrivare. Qui è la volontà che non può essere messa da parte. Il collocarsi di fronte alla parola non riguarda solo me, ma il modo in cui mi pongo nei riguardi della conoscenza e la disponibilità di essa.

Una montagna di motivi ha contribuito a oggettualizzare la produzione degli elementi conoscitivi, ora essi sono utilizzati per impegnare la parola nella rammemorazione.

Il dire è la parola che lo mette in atto ma non può essere sollecitato dalla volontà. Sono così di fronte a una delle contraddizioni più forti che mi contrastano nel mio tentativo di cogliere l'azione attraverso il dire della parola. Nomino la libertà per catturarla nella parola, illusione nefasta che ha dato origine alle tutele e alle salvaguardie.

Questo accordo non dà nutrimento alla mia necessità di quiete, canta al contrario la prepotente forza che mi porta via, inquieto, dimentico di tutte le lezioni di prudenza, insaziato dei misteri che la presuntuosa ragione che tutto svela non riesce a dipanare.

XXVI

«Disgraziato, il tuo dio è scoppiato e frantumato, e in lui hanno trovato domicilio i serpenti – e ora, per amor suo, ami addirittura anche questi serpenti!». (*Ib.*, p. 68).

Mi devo preparare all'eccesso dell'orribile, tutti dovrebbero farlo, ma per me è diverso.

L'esperienza della qualità azzerata la parola che nomina e che giustifica. La rammemorazione la rimette in gioco, non è la stessa esperienza diversa, non è neanche un surrogato. È l'indicibile obbligato a essere detto. L'orribile è ed è non detto, è nel sangue dell'umanità intera, nessuno escluso, nell'oggettività assoluta, ma resta privo di parola. Agghiacciato dal terrore, la paura che a volte mi prende in questo luogo dove scrivo, un carcere, è nulla al paragone. Il silenzio circonda l'orribile, ciò che non può essere detto, quindi lo spoglio in assoluto, la rarefazione di ogni copertura ideologica, la giustizia, la verità, la libertà.

Diverso dal mondo da me creato, dove mi barcameno frantendendo e facendo finta di capire ogni parafrasi meccanizzata, nel silenzio ammirevole, l'orribile è l'impossibile a essere vissuto, è la vera vita con tutta la sua urgenza, la sua gravidanza, la portanza che mi scorre nel sangue, che mi artiglia il cuore, di cui l'impronta è riflesso totale, unica traccia dell'esperienza diversa. Non posso continuare a comprendere, il comprendere corre parallelo al discolorare, la categoria che mi trascina con sé è l'unicità della vita, la sua non sezionabilità se non a scopi di copertura giustificativa idonea agli spaventapasseri.

Non ho mai l'impressione di essere sorvegliato, devo farci attenzione, se non voglio cadere negli equivoci dei comportamenti sospetti. Ciò significa però sorvegliare chi mi sorveglia, io non ho l'animo di un secondino, perciò mi sento a disagio in un pedinamento.

Non so mai se sono dalla parte giusta. La qualità dell'uno, che è l'uno ed è nell'uno, non posso vederla nelle immagini del fare, per quanto le raffinatezze dell'immediatezza possano fare miracoli, ma deve risuonare altrove, aprirsi per negazione a me per quel lampo che posso cogliere. Se sfuggo, per paura, a questa occasione torno nel fare che mi tiene soggiogato, che mi sacrifica santamente ai miei impegni sacralizzati e che si ripercuote nel mio peggiore destino.

XXVII

«L'uomo della conoscenza sente se stesso come l'imbestiamento di Dio». (*Ib.*, p. 75).

Una catena relazionale mi aiuta a confezionare collane di benvenuto con le quali accalappiare concetti portatori di sensazioni remote, estranee, come fossero sorbetti.

Niente riesce a radicarsi nel campo che sia anche remotamente legato alla mia esperienza nella qualità, l'agire architettonico della rammemorazione non si radica, non ha radici, le sue componenti, fissandosi in un dire, anche come questo, tendono a fuggire via, a trovare altrove una ricomposizione circolare, mille accorgimenti tecnici supportano questa tendenza e mi lasciano con niente nelle mani.

Il gioco è fatto, non c'è modo di raggiungere la pienezza con la parola, oppure è la parola che getta un ponte sull'abisso del controllo panottico, sulla misura complessiva.

Vivo in carcere e so che vuole dire essere sempre sotto tutela, se lo so lo dico, se lo dico ne ho coscienza e posso, nella miseria della immediatezza, cominciare la lunga strada dell'oltrepassamento.

Confondere l'attenzione della qualità è metodo interpretativo essenziale, in tale modo si rende la proposta di avvicinamento meno visibile, ma l'attenzione circospetta annulla la crapula di fondo, proprio tutto quello che è necessario per stanare la bestia, il coraggio, il mancato brancicamento, l'incomprensione di ogni ortodossia. Non ammettere le miserie dell'uomo, presentarsi come un Golem elettronico, invulnerabile, non è questo il punto.

La vita e la morte sono tanto vicine l'una all'altra che la cosa non le distingue e le rifiuta entrambe, le respinge con la durezza della pietra e dall'altra parte si solidifica in archivio. Le acrobazie machiavelliste di chi vorrebbe essere nel tutto e permane invece nella parte. Attacco respinto, nessuno che si presenta come portatore di verità attiene alla cosa, all'inaudito. Di tanto in tanto può ritagliarsi un profilo di esistenza che il vento farà rotolare a tempo perso.

XXVIII

«Amami!» – un dio che dice questo all'uomo, è diventato pazzo, – di gelosia». (*Ib.*, p. 84).

Le mie follie non sono tali da essersi sottoposte a una preventiva codificazione, non ne hanno avuto il tempo, non si sono ancora modificate in abitudini. Ma avverto subito di essere interpellato, quindi devo ingegnarmi di trovare una risposta. La parola, questa parola rammemorativa, mi è estranea, devo cercarla, selezionarla. Dentro l'evento devo dire tutto quello che l'evento mi dice, e per il fatto questo è relativamente facile. La vera e propria difficoltà comincia con l'azione, a cui non posso rispondere con una confessione. Le mie opinioni del fare coatto non le direbbero nulla, non sarebbero neanche una risposta.

Il mio agire non può cadere prigioniero della volontà, un altro elemento che sfugge e che oggi costituisce uno dei momenti di maggiore difficoltà della riflessione ermeneutica.

XXIX

«Tu dici “io amo me stesso”, “io disprezzo me stesso”, “io compiango me stesso” – amico mio e negatore di Dio, io non voglio contestare il tuo “io” ma questo tuo *me stesso* è escogitato e inventato come lo è un dio qualsiasi – anche questo tu devi negare». (*Ib.*, p. 86).

La parola mi fronteggia, e io la fronteggio, solo quando l'azione si è già conclusa, non prima.

La funzione della parola nel coinvolgimento è quella del mezzo di trasmissione della conoscenza, interpretazione e critica negativa, con tutte le connessioni relazionali che le accompagnano. Parlare dell'azione è affrontare dal campo l'assolutamente altro.

La rammemorazione è lontana da tutto quello che rappresenta l'esatto contrario dell'antico coinvolgimento, anche se richiede anch'esso un suo coinvolgimento, differente e controverso.

Questa posizione di fronte alla parola radicalizza una esperienza interna che il contatto giornaliero con l'esterno della parola, codificato e mummificato, non consente.

Posso sperimentare deformazioni e aperture molteplici nella parola, contraddizioni e smascheramenti, nuove e mai sospettate convenzioni, vuoti che si aprono per poi chiudersi immediatamente, connotazioni neutre che non rinunciano a essere non partecipi neanche dietro il più intenso coinvolgimento. Partecipo a un'astrazione che viene così riempita della mia coscienza immediata e diventa oggettualmente comunicabile, per quanto resti in attesa di un referente, un dire che potrebbe non arrivare mai.

La frammentazione si realizza con una immediatezza insostenibile, cioè inaccettabile alla stessa coscienza, è la parola che si apre non il me stesso che ne causa l'apertura. Essa si converte in una sostanza verbale non bene determinata, come se fosse l'incolore portatrice di un'alta tensione indeterminata e incostante. Ogni sezione di parola diventa così un nuovo universo del dire, non un dettaglio con le sue possibili sfumature, ma una totalità che comprende aspetti mai presi in considerazione prima.

Nessuna documentazione storica potrebbe reggere la partita con uno qualsiasi di questi livelli, verrebbe travolta in una intimidita duplicazione come un gioco di specchi. La profondità di questi livelli è segnata dall'interno con una precisione che deriva dall'accumulo, ma non fissa con certezza i confini, uno strato confina e si immerge in un altro, per cui non ci sono soluzioni di continuità.

XXX

«L'atteggiamento più nobile dello schiavo è la ribellione». (*Ib.*, p. 90).

Tutto quello che posso osservare in un certo genere deve contenere elementi o regole o leggi capaci di collegarmi a quello che posso osservare in un altro genere, e ciò anche quando in comune fra questi generi ci sia praticamente solo l'osservatore.

La distanza tra queste constatazioni di esistenza in vita, formalità da obitorio, e il compito assurdo che insisto ad affidare alla parola nel prendere di petto l'azione non può non saltare all'occhio, anche a quello più distratto. Non è questione di memoria felice che sollecita la parola a dire altro, procedendo contro ogni plausibile senso.

Nel gioco degli orizzonti possibili non posso accettare una soluzione qualsiasi, perché capace di rifiutare il suggello della interezza.

Rammemorazione senza orizzonti, oppure con una prospettiva di fuga dove gli orizzonti si susseguono uno all'altro, libertà non limiti. Rammemorazione come rifiuto dell'altro, affermazione dell'eccesso, della rivolta spietata che ha come motto il ghigno e l'assenza di parole.

Ribellione è sempre sinonimo di eccesso e nella rammemorazione tutto è eccessivo, le parole, il loro flusso e l'assenza che insistono a inseguire. Eppure non posso forgiare niente che non sia già compreso nel dire e che non verrà detto nel tempo straordinariamente deformato che è leggibile solo dalla logica del tutto e subito. Sono troppo attento per non cogliere questo aspetto di ribaltamento insostenibile.

Ho davanti ciò che è senza oblio, l'azione e la relativa impronta nel mio cuore, e non so se la rammemorazione mena alla memoria o all'oblio, ascolto le sue parole e vedo che sono inutili, prive di scopo. Battono alla porta del mio cuore e so che non verrà loro aperto. Il darsi del tutto è coglibile come esperienza diversa afferrabile ma non definibile dal campo.

Gli ansiosi abitanti della modificazione produttiva sono burattini che vengono mossi e che si illudono di muovere le loro vite secondo libere scelte.

XXXI

«Il cristianesimo somministrò veleno a Eros: costui in verità non ne morì, ma degenerò in "vizio"». (*Ib.*, p. 96).

Il nerbo sotterraneo della rammemorazione, se di nerbo si può parlare, quel sottile filo conduttore che spesso non si trova più, ma poi torna a galla, l'unico elemento provvisto di una costanza indefettibile di fronte all'intreccio che rompe il proprio ritmo e alla portanza che non si sa mai se si presenta come ordito o come trama, è l'immaginazione, la fantasia che dispensa attitudine al dire di rammemorare al di là del frammento.

La necessità del dire si spezza nella necessità del fantasticare e viceversa. Il gioco delle parti è esso stesso spezzato dal modo in cui viene giocato.

La parola dice, nel dire viene detta.

C'è un modo di dire che coglie la parola molto al di là del suo semplice essere detta, e un altro modo che la costringe, la reprime, l'imprigiona. Ciò travalica nella costrizione del dire, nell'architettura del detto, dove assume la conformazione rammemorante più colossale e articolata.

Niente è trascurato o deciso come indicibile, tutto è lì, intricato e involuto, frammisto, perché non c'è una via diretta e chiara se non quella che parte verso il baratro dell'utilità. Seguirla è suicidio. On est toujours de son pays.

XXXII

«È una finezza che Dio abbia imparato il greco quando volle diventare scrittore, e anche che non lo abbia imparato meglio!». (*Ib.*, p. 100).

Mettere a confronto queste condizioni contrastanti, l'azione e il campo, significa rammemorare, aprirsi un varco verso l'esperienza diversa prima della risposta alla domanda fondamentale, tutto qui?

Il territorio della qualità è terreno *insecurus* perché nella sua desolazione manca di punti di riferimento quantitativi, punti che governano la mia esistenza quotidiana. Se voglio andare alla ricerca di una consistenza più confortante di quella modificativa indirizzandomi alla cosa ho sbagliato strada, il mondo da me creato è là sino alla maniglia, unico fondamento possibile e la sua consistenza è quella che è, cioè incompleta, proiettata in una progettualità futura fatta di continue assicurazioni e di una garanzia possessiva che mai cessa di promettere senza mantenere.

Condannare questa precarietà presuntuosa è compito della ragione, che auspica condizioni più elevate e dominio più corrispondente ai dettati razionali, ma occorre anche riconoscere che questa è l'unica strada percorribile.

L'ottimismo è una disposizione fisica del corpo che alla lunga deforma la realtà, allo stesso modo del sarcasmo o dell'amarezza che sono in genere desideri di possesso inappagati. L'ottimismo mi ha seguito fedele come un cane e l'ho preso a calci più di quanto non era necessaria. A volte si presenta come cattiva coscienza e risulta fastidioso.

XXXIII

«La Chiesa non è altro che una forma radicalmente ipocrita di Stato». (*Ib.*, p. 117).

Posso rivivere la qualità nella sua spettralità desertica solo dicendola.

I problemi del dire la qualità sono uno dei motivi conduttori di quello che vado affermando. Ci sono molti modi per rammemorare l'oltrepassamento e l'agire stesso, momenti non differenti o separati, ne ho sperimentato uno con conseguenze tragiche, le righe presenti,

la follia della lente attraverso la quale osservo e ascolto le parole di questa rammemorazione è sempre quella del mondo da me creato, non è una scoperta, vivo in una prigione e posso dettagliare gli aspetti più terribili di questo grigiore, non posso fare altrimenti.

Dalla rammemorazione alla qualità il passo non è breve e forse nemmeno possibile, lo compio ed è questa la mia lucida follia, il canto dell'eccesso, il ricorso al dio di tutti gli aspetti impossibili, il signore delle pantere e delle menadi, il dio delle donne e del vino.

La meraviglia è una delle condizioni di accesso alla cosa, essere disponibili al meraviglioso è di già l'apertura nel suo agire riguardo il mondo e i suoi perfezionismi esibizionistici.

XXXIV

«Il sangue fonda le Chiese: che cosa ha a che fare il sangue con la verità!

«E se volete che vi dia ragione adoperate gli argomenti e non il sangue». (*Ib.*, p. 164).

Lo svolgimento cronologico della rammemorazione e le sue approssimative collocazioni, trovano riscontro meno nella mia memoria e più nella mia attesa.

Corrispondono meglio i miei orizzonti possibili del destino con quello che la parola dice dell'azione, o del frammento di azione, cronologizzando o localizzando qualcosa che riottosamente rifiuta queste corrispondenze.

Il mio cuore aspetta il destino con me e i miei ricordi, vittime della mia volontà di controllo devono pagare il dazio per entrare nel regno appena appena tollerabile della rammemorazione, essere letti nella logica del tutto e subito, essere difesi dalla vorace capacità onnivora del controllo.

Non mi lamento, so che la rammemorazione viene in aiuto alla mia attesa e dà corpo alla nuova possibilità del destino, ma so anche che questa lettura è fatta sotto l'egida del mio cuore, che è mia, solo mia, agli altri resta appena una traccia del sangue versato. È mia, ancora una volta, l'iniziativa, sono io che guardo verso il destino e che aspetto con coraggio. Nel momento in cui scrivo queste righe, nel luogo in cui le scrivo, ho bisogno di tanto coraggio, proprio adesso hanno chiuso il blindato alle mie spalle.

Mille forze congiurano contro di me, ma andrò avanti, anche se le mie capacità fisiche vengono meno a causa dell'età, il coraggio è sempre lo stesso.

XXXV

«Stato e Chiesa, e tutto quanto si fonda sulla menzogna, servono ai predicatori di morte». (*Ib.*, p. 168).

La coscienza immediata che si presuppone superiore a ogni altro aspetto ordinario del mondo, è sempre nello stadio germinale della menzogna, dico quello che posso dire, la parola la ritroverò alla fine, la parola che mi rimetterà in pieno nella logica dell'a poco a

poco subito dopo l'azione, la parola che cercherà di dare conto di questa azione, con la sua ricchezza e la sua povertà.

La parola è capace di fare, e questo lo so dalle corrispondenze del campo, cronologiche e spaziali, ma non è il mio fare, è un fare detto, che presenta capacità profondamente trasformabili.

Improvvisamente essa è anche capace di cogliere ciò che circonda il frammento di azione, le tracce che si approssimano al mio cuore, e poi di colpo è capace di dirle. In questa modulazione il suo tempo è diverso, il tempo della rammemorazione è diverso. Questo tempo scandisce la mia esperienza della qualità senza volerla catturare e farla propria, un possesso come un altro.

La parola dice l'accadimento ma non può dire me stesso, componente inseparabile da quell'accadimento. Sono io l'avventura e l'avventuriero, è su di me che è calato tante volte il vento nero della notte, non sulla parola che adesso lo rammemora, anche se questo rammemorare sapienziale ridona vita a quel vento e all'attesa nuova che in quel vento non c'era. Ancora una volta, il mero passato e il futuro si danno la mano.

XXXVI

«Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra e non credete a coloro che vi parlano di sovraterrene speranze: lo sappiamo o no, costoro esercitano il veneficio e sono dispregiatori della vita, moribondi e avvelenati essi stessi.

«Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio: ma Dio è morto e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Commettere il sacrilegio contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere delle cose imperscrutabili più del senso della terra». (*Ib.*, p. 210).

L'oltrepassamento è idoneo a questo lavoro, ma io, proprio io, saprò trovare il coraggio necessario?

Senza andare alla ricerca di un improbabile rispecchiamento assoluto, che aprirebbe la parola in uno con la conoscenza stessa, duplicando la seconda nella prima, ci saranno per la conoscenza occasioni di approfondimento che permetteranno di operare interventi del dire all'interno dei diversi strati di cui si compone la parola stessa.

Per un altro verso non posso restare inerte di fronte alla conoscenza che mi appartiene, non posso lasciarla marcire in un accumulo passivo, ma devo metterla in gioco, e questo rischio, che essa correrà nella fase del coinvolgimento e nell'azione, si trasformerà in profonde modificazioni produttive nella conoscenza stessa e, conseguentemente, in un diverso relazionarsi con la parola.

Aprire la parola con la conoscenza è aprire il destino, ogni strato della parola mi dirà il destino, solo che le mie orecchie sono troppo tarde e preferiscono ascoltare il dire rammemorativo che conduce il processo in modo accessibile.

Il collimare della parola con il destino è quello che si chiama saggezza, non più conoscenza, penetrazione in strati in cui la conoscenza comincia a diventare estranea. Saggezza e parola si uniscono insieme nel consentire l'accesso al coinvolgimento vero, quello che mi trascina oltre l'immediatezza, nel territorio della solitudine.

L'azione è possibile solo se la conoscenza non costituisce più un ostacolo all'oltrepassamento, e la posizione di fronte alla parola è uguale, non pone differenze risolutorie.

Allontanarmi dalla qualità è male, ma non posso farne a meno, non sopravviverei a una eventuale permanenza. L'allontanamento è distinzione camuffata da concretezza costruttiva. Avvicinarsi alla cosa è un male perché prelude alla più cocente disillusione, ma almeno ha l'alibi di una intenzione costruttiva.

Il movimento scoppia prima di degenerare.

[2005], [2008]

edizioni  **anarchismo**

Alfredo M. Bonanno
Saggi sull'ateismo

Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta di *Husserl e l'ateismo* e di *Nietzsche e l'ateismo: analisi dei Frammenti*
2009

Prima edizione: La Fiaccola, Ragusa 1970
Seconda edizione: giugno 2009
Pensiero e azione n. 13

www.edizionianarchismo.net