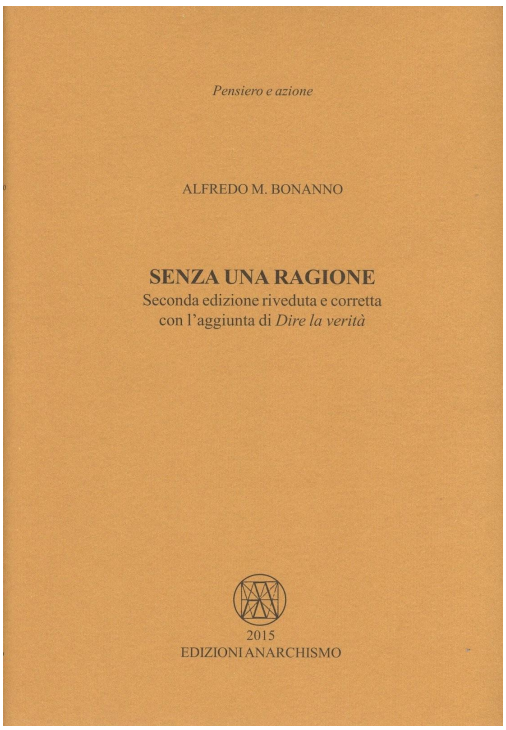
Senza una ragione

Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta di *Dire la verità*

Alfredo M. Bonanno



Indice

Nota introduttiva alla seconda edizione 4

Parte prima. Senza una ragione 7

Nota introduttiva alla prima edizione 9

Capitolo I 31

Capitolo II 48

Capitolo III 62

Capitolo IV 71

Capitolo V 78

Parte seconda. Dire la verità 86

Nota introduttiva alla prima edizione 88

Capitolo I 110

Capitolo II 123

Capitolo III 128

Capitolo IV 147

L’ammonitore

Come in un proprio imperiale soglio
nel cuore d’ogni vero uomo s’installa
e signoreggia una Vipera gialla,
che dice: “No!”, se l’uomo dice: “Voglio!”.

Annega gli occhi tuoi entro le fisse
pupille delle Tiadi e delle Nisse…
Il Dente dice: “Pensa al tuo dovere!”.

Fa’ figli, pianta alberi, tornisci
versi, modella, edifica, scolpisci…
Dice il Dente: “Vivrai fino a stasera?”.

Sicché, qualunque cosa l’uomo imprenda
o speri o sogni, non c’è un solo istante
ch’egli di questa Vipera non senta
dentro di sé la voce ossessionante.

(Charles Baudelaire)

Nota introduttiva alla seconda edizione

Rivedono la luce, aggiornati e aumentati, questi testi che investono due problemi quanto mai dolorosi, il motivo profondo per cui ci deve essere o non ci deve essere una ragione nel fare e nel conseguente, possibile, agire, e il motivo, non meno profondo, per cui non è possibile "dire" la verità.

Chiacchiere su questi due problemi ne sono state fatte tante, in modo particolare da filosofi e matematici. Essi, i problemi di cui discuto, restano aperti e non si vede perché queste mie tarde carte debbano risolverli, quando mai fosse possibile in un modo o nell'altro risolvere problemi.

Quindi, qui si tratta più che altro di una propedeutica all'agire o, se meglio si preferisce, di un suggerimento sulla migliore maniera di lasciare i bagagli sulla riva prima di intraprendere una navigazione che non solo potrebbe essere ma che è a vita e a morte.

Il coraggio dell'eroismo è puerile, non occorre forza d'animo né capacità di analisi, l'altro coraggio, quello di andare incontro all'assenza, è senz'altro più alto e difficile, richiede una ispirazione che coinvolge la propria vita senza residuo. È più tardi di quanto non pensassi. Nel coinvolgimento c'è un processo che nasce incerto, poi è sostenuto con viva forza dalla riflessione o dalla profondità della conoscenza, poi va avanti da solo, senza pensiero, esiste da solo malgrado le sue frequenti affermazioni di ponderatezza. In fondo non ha più bisogno di fare, deve solo agire. Il punto di massima intensità è quando non mi chiedo più che fare della mia vita o della mia morte. Il coraggio, il vecchio rugginoso e borioso coraggio, è dimenticato anche se era costato tanta fatica metterlo in piedi e sbandierarlo sotto gli occhi degli astanti. Il mondo, nel coinvolgimento, è alle mie spalle, l'assenza sotto i miei occhi.

Ma occorre parlarne, come accade in queste povere righe. Per la rammemorazione occorre inventare un linguaggio diverso, metafore meno correnti e analogie meno sclerotizzate, fino a quando non ci riuscirò i miei tentativi gireranno in tondo, incomprensibili. Ciò è più facile fingendo di non parlare ma di restare in silenzio facendo scorrere le immagini nel proprio cervello, ottuse e tarde, in modo da evitare le illusioni sfolgoranti, quelle che fanno credere nel dire definitivo, risolutorio. Giorno per giorno. Occorrerebbe scrivere come un uragano che porta via i dubbi lasciando in balia di sempre nuove certezze, per scoprire poi che queste non sono che banali tavole di salvataggio. Mettere nella parola il vigore che mai l'ha abitato, la vibrazione che finisce per svuotarla di significato mostrando che alla fine è solo il silenzio che trionfa. Mi occorrerebbe una frusta e sostituirla alle chiacchiere e con questa scuotere dall'apatia se riuscissi con ciò a frenare il disgusto. Invece spesso

mi bilancio tra il fervore e il rimpianto, tra l'eccesso e l'acredine micragnosa che ricorda quello che ha perduto. A volte prendo di mira un punto debole dell'immaginario di cui si contende e lo centro come un libellista o come uno spazzino. Andare via dalla scialba banalità, migrare altrove, magari mettersi a piangere o farsi venire una gastrite che non ho mai avuto. Quasi sempre aspetto la condizione favorevole all'abbandono, anche se tarda a venire, soffocato da un crescere esponenziale di conoscenza fattiva, asfissiante, e non vado in bestia, sono padrone di una nuova pazienza, di un'attenzione che non mi lascia per strada, e così mi concentro e mi applico su un argomento che via via si affievolisce in mille sfumature che non mi interessano ma che non abbandono mai a loro stesse. Lascio che l'attenzione si allontani da sola dall'essenziale nella pura digressione, mi lascio andare nell'abbandono.

La qualità non giace mai davanti a me come il corpo di Ettore, conquistato e distrutto, oggetto da utilizzare, vittoria da sommare ad altre vittorie. Non è nemmeno il risultato di una conquista in prospettiva della perdita, il modulo conosciuto nel fare perde di senso proprio a partire dalla fase interpretativa. Io cerco e trovo la qualità in se stessa e per se stessa, non per quello che ne ricaverò come beneficio pratico nella futura rammemorazione. Al punto in cui sono non posso nemmeno immaginare che sia la rammemorazione, e il fatto che il processo della vita è continuo non mi insegna nulla in merito, ogni volta nasco nudo di fronte a questo meraviglioso sbocciare. La condizione critica negativa non mi mostra la qualità, mi pone in una condizione di rottura con il mondo della produzione controllata dalla verità. Ma non perdo del tutto il senso del mio essere quel mondo che ho abbandonato, il congedo dalla volontà è continuamente sottoposto a revisione critica, è questa la vera e propria disputa con me stesso, sono io che lotto con me e non contro il mondo. Certo, un allontanamento è anche lotta e una lotta con me stesso è allontanamento da ciò che ho creato e quindi da me stesso. Il mondo profondo in cui la qualità e la mia intuizione di essa sono legati alla critica negativa è una continua scoperta. Non potrei avvicinarmi alla desolazione dell'azione se non avessi detto addio alle convenzioni del mondo. Non è vero allora che la qualità sta fissa nell'empireo platonico, essa è la mia qualità ma in una concezione di appartenenza che rifiuta ogni concetto di possesso. Nell'azione desolatamente sento la voce dell'uno e in questo ridondante suono c'è la chiave per capire a fondo la critica negativa da tempo intrapresa.

La capacità di cogliere la qualità non mi rende certo di poterla conoscere secondo le regole che fissano la conoscenza nel campo. È proprio qui che ciò che viene spacciato come qualità, cioè un semplice residuo, è considerato certo nella comprensione che ricavo dall'analisi e dalle specificazioni logiche. Ma questo sarebbe un cattivo uso soggettivo perfino del residuo o di ciò che la rammemorazione riesce a portare indietro. La mia presenza attraverso il coinvolgimento costruisce al contrario un altro tipo di comprensione che è quella qui definita intuitiva. Ciò senza farsi illusioni riguardo la mia capacità effettiva di cogliere la voce remota dell'uno o la vasta e inattingibile estensione della qualità nella sua desolazione. La voce antica risplende da sola, non posso godere della sua compagnia. Mi

avvio verso la diversità, verso l'esperienza oggettiva, eppure non sono io stesso la qualità, il mio coinvolgimento rende possibile l'azione ma non è l'azione stessa. La qualità si mostra con il mio impegno totale ma le due forze in movimento non si identificano mai, io resto sempre un ospite, e la desolazione non si popola di oggetti a me noti solo a causa della mia presenza.

L'apparenza del fare è tutt'altro che irreale, è la realtà del mondo in cui vivo, che ho creato per me e che ha senso anche per gli altri. Definendola apparenza la respingo ai confini della credibilità perché parziale, costituita solo di quantità, dico cioè che è parziale. Ma la parzialità non è ingannevole di per sé, se non affermasse la propria completezza impossibile dicendola possibile. Il suo procedere modificativo assume quindi l'apparenza del muovere verso la completezza ma in sostanza non lo fa, cioè si muove in modo fuorviante. Non c'è nessuna asserzione esplicita di completezza nel fare, se non molte ideologie storiciste, nell'anarchia che sarà e in altre stupidaggini del genere. L'inganno è proprio dell'andare avanti come se fosse possibile la completezza e affermando, nelle tesi più avanzate ma altrettanto funzionali all'inganno, di essere indeterminato come processo e come conclusione. Atteggiamenti che realizzano un'apparenza ingannevole senza volerlo e senza saperlo. Solo in certi momenti mi rendo conto di questa condanna alla mancanza di realtà, ed è allora inquietudine e stridore di denti.

Andare avanti non è soltanto un po' morire, ma anche vivere. Il coltello tra i denti, prima di tutto.

Trieste, 16 febbraio 2014

Alfredo M. Bonanno

Parte prima. Senza una ragione

“Me ne stavo in una Stamperia dell’Inferno, e vidi il metodo con cui il sapere è trasmesso da generazione a generazione.

“Nella prima stanza c’era un Uomo-Drago, che sgombrava i rifiuti dalla bocca di una caverna; dentro, numerosi Draghi continuavano a scavare la caverna.

“Nella seconda stanza c’era una Vipera attorcigliata alla roccia e alla caverna, e altre l’adornavano d’oro, d’argento e di pietre preziose.

“Nella terza stanza c’era un’Aquila con ali e piume d’aria: ed era questa che rendeva l’interno della caverna infinito. D’intorno, numerosi uomini simili ad Aquile costruivano palazzi sulle rupi immense.

“Nella quarta stanza c’erano Leoni di fuoco fiammeggiante, s’aggiravano rabbiosi e fondevano i metalli in fluidi viventi.

“Nella quinta stanza c’erano forme Innominate, che gettavano i metalli nello spazio.

“Dove raccolti da Uomini che occupavano la sesta stanza prendevano forma di libri ed erano ordinati in biblioteche.

“I Giganti che diedero a questo mondo la sua esistenza sensuale, ed ora sembrano viverci in catene, sono in verità la causa della sua vita e la sorgente d’ogni attività; ma le catene sono l’astuzia di menti deboli e mansuete che hanno il potere di resistere all’energia. Secondo il proverbio, il debole nel coraggio è forte nell’astuzia”.

(William Blake, *Il matrimonio del Cielo e dell’Inferno*)

Nota introduttiva alla prima edizione

Posso dire che mi sento vivere. Dentro di me pulsa il sangue e mille desideri la mia mente coltivata fa affiorare di continuo. Vorrei impadronirmi del mondo che vedo davanti ai miei occhi che brillano, ma ogni giorno, di nuovo, mi limito a crearlo. Ho la certezza di vivere perché mi sento vivere. Ciò va ben al di là di ogni considerazione psicologica. Niente è inesorabile, accade, accadrà l'inesorabile, ma solo la volontà è l'ostacolo o la catena che più si avvicina a questo concetto. Se io riesco ad aggirarla, a non farmene trofeo di vittoria, l'accadimento sarà sempre davanti a me e potrò competere e andare oltre. Il luogo deputato alla inesorabilità, il destino, diventa pallido fuggiasco se io lo costruisco nell'assolutamente altro, l'azione lo plasma in modo da farmi vivere mille possibilità e la mia realtà non sarà mai dettata dalla paura del maggiore male, cioè scelta di ripiego. Nessuna consolazione e nessuno accenno a superomismi che aprono le fauci della belva. L'abbandono si fa cogliere dall'aspetto più remoto e pericoloso della bestialità umana, il dominio di se stessi, ecco l'unico rischio che corre il coinvolgimento, mettersi al servizio di se stesso per portare indietro qualche briciola e non la totalità del tutto. Io non agisco per acquisire qualcosa, ma per tutto quello che posso trasformare, sia un alito di vento o il cataclisma risolutore. Non mi basta la critica negativa, l'interpretazione che mette in difficoltà il principio razionandolo, questo è un importante passo avanti, ma alla fine diventa un gioco infantile, ho poco tempo davanti a me per credere ancora alla possibile conclusione meritoriamente ribaltatrice di questo modulo ermetico. La libertà umana non vuole ragioni, queste sono le catene che la violentano.

Cambio, continuamente. Il movimento mi dice due cose, forse contraddittorie, che cambio, mi modifico, e che perduro illusoriamente nelle condizioni in cui mi percepisco. Posso chiarire questo fatto, la mia vita, la mia esistenza, il mio essere. La filosofia mi ha fornito tanti strumenti, ma non sono in grado di vedere un loro uso oggettivo. Per il momento mi destreggio come posso evitando di piombare nello scoramento. "Il rosario dei miei giorni cade in una pioggia di grani sconnessi non appena il filo della necessità interiore viene sfilato dall'assurda teoria". (William James).

I cambiamenti che vedo davanti ai miei occhi, di cui sento persistenti informazioni, che mi piovono sul capo come una cascata, continuamente, non riesco a controllarli tutti in uguale modo. Di certo non sono io che appositamente provoco tutto ciò. Creo il mondo, ogni mattina, e questo è vero, spengo l'altro mondo, quello dei sogni, e anche questo è vero, ma non sono io a gestire il mondo che creo con il suo perfetto contrappunto, non sono dio e nemmeno un demiurgo qualsiasi. Garantisco però il durare, lo raccolgo e lo

mantengo proprio attraverso la separatezza del variare. Mi trovo in un posto in cui riuscire a non pensare a volte potrebbe essere un grande vantaggio. Ci riesco con difficoltà. Spesso pensieri futili vengono su e mi ricollegano ad altri più pesanti, forieri di complicazioni. Il fare in questi casi è spietato. L'abbandono è un affrontare la morte, uno stare in piedi contro di essa, conoscere che vuole dire morte, fino in fondo, preparare e prepararsi. Il fare è un contrastare la morte, vanamente, perché ignorandola essa arriva all'improvviso quando meno lo si aspetta. In un modo o nell'altro non ho scampo, ma è sempre meglio morire in piedi. Agostino è un grande filosofo della qualità. La sua fame di Dio non deve trarre in inganno, chi lo conosce bene sa che la distinzione è inevitabile, solo i coraggiosi vanno verso l'oltrepassamento, il resto è predestinato alla conquista fittizia, al possesso che uccide.

Non sono io che vario, così almeno mi sembra, ma poi devo ammettere che questa affermazione è errata. Io sono lo stesso di poco fa, quando mi sono seduto a questa sedia del mio tavolo da lavoro, deciso a scrivere questa schidionata di concetti, eppure sono cambiato. La ricerca di una corrispondenza è comunque faccenda vitale. Decido pertanto di coincidere con il durare. So bene che duro nel continuo variare, ma non posso fare a meno di ammettere che sia pure con poca scaltrezza qualcosa fra le mani mi resta. L'assenza di tempo o, se si preferisce, la sua mancanza di continuità, è la desolazione. Senza tempo niente oggetti. Ciò facilita la rinuncia al possesso e può essere confuso con un tentativo di salvarsi dal mondo quando è tutto il contrario. Una trasformazione qualitativa, cioè un'azione, acquisisce senso quando è rammemorata come fatto. Non può essere fatta altrimenti materia di riflessione. La sconfitta è un piacere che rinvigorisce.

Stringo fra le braccia la donna amata, questo mi fa sentire vivo, tutto il mio sangue urla alla superficie, quasi volesse uscire dai milioni di pori del mio corpo, sento che il mio corpo accelera come per scappare via, andare verso qualcosa di diverso. Il variare continua a dominare la durata che cerco di fissare, il momento splendido della mia vita, gli occhi del piacere nella donna del mio cuore, poi tutto cambia, quegli occhi si offuscano, quelle labbra mi dicono cose che mi dispiacciono, difese si ergono, barriere sudano pretese di garanzie. Quando ero giovane intraprendevo ricerche e approfondimenti che ora, se ci ripenso, mi mettono paura. Mano a mano che si progredisce nella conoscenza si diventa più evoluti, quindi schiavi di mille congetture che bloccano a priori le iniziative folli o impossibili. È per questo motivo che alla fine ci si ritrova inchiodati all'inevitabile. Il dubbio è fonte di approfondimento, la perplessità frena all'interno della garanzia, la paura è la morte. Andare oltre è pensare dissidi e realizzarli, incutere sbalordimenti a me stesso, costringermi a prendere posizione, a evitare di restare al sicuro sul trespolo dello scettico. Andare verso l'azione, rendermi conto dell'assenza, ecco che viene fuori la sensazione di arenarmi, di essere circondato da un terreno sempre meno provvisto di riscontri. Interrompere di chiedermi se devo continuare a fare o abbandonarmi. Né l'uno né l'altro.

Siglo allora dei punti di invarianza. Mi difendo nell'affermare che anch'io duro, non solo le mie fortissime sensazioni. Duro e mi guardo attorno. Sono io, proprio io, quell'uomo che

qualche volta, raramente, osservo di nascosto allo specchio, anche se adesso indossa una strana maschera da vecchio bambino. Gli occhi di questa maschera mi guardano dilatati e spesso mi sorridono. Per fissare quello che sono, adesso, cioè quello che sono da sempre, quindi anche adesso, devo distinguermi da questa maschera buffonesca che pretende rappresentarmi. Non posso scendere nella minima sconnessura della realtà, che faccio con la critica negativa, e risalire con tutta tranquillità, come una mummia rinsecchita senza accorgermene tra le pagine di un libro. L'assenza di limiti distrugge il mondo che ho creato privandolo di senso, prima di tutto distrugge la parola. Non posso dire la distruzione. Ho provato tante volte a dirla, ma la connessione logica ha rinsecchito il mio pensiero, c'è un livello del dire che finché non lo supero non può non avere conseguenze nefaste sul mio stesso dire. Ne testimonia la voce dell'uno che è e che odo nella desolazione ma non capisco, non ci sono parole che possono tradurla. Qui si nasconde il nocciolo della distruzione e quindi dell'azione. Non è possibile né dirla né farla. Ma non è una maschera vuota, è un'apertura infinita che non accetta limiti né precisazioni. La forza mascherata che la volontà esibisce si sottopone al diritto, al vivere sociale, all'estraniarsi nel rifiuto marginale, molti aspetti ancora poco conosciuti del mondo sono alle porte, ma l'oltrepassamento non si sottopone nella sua natura distruttiva a niente, è e basta.

Sono quindi me stesso proprio quando mi allontano da quella maschera, solo allora rinasco nel variare continuamente e mi riferisco a me stesso come alla mia vita, al mio tempo, alla mia storia personale. Il fluire di questa persistenza, diversa da quello che gli altri colgono superficialmente annidandosi nel computo di sicurezza, per me è esperienza costante. Tanto costante che spesso chiudo gli occhi e sento la risacca della sera battere dolcemente la spiaggia della mia fanciullezza, sento gli odori di quelle sere d'estate, anche il tatto degli amori fuggitivi, il sudore degli stringimenti rubati e mai restituiti. La musica fa parte del mondo che creo e, in una qualche misura, non ne fa parte. È per questo che la odio di un amore senza parole e senza note.

Sento il fluire del cambiamento, prima ancora che la massa della produzione mi cada addosso come un palazzo. Quante cose ho fatto nella mia vita, e quanti mestieri e quante speranze altrui ho sistematicamente disilluso. Adesso sono certo che la mia vita è proprio quella serie spaventevole di disillusioni (per gli altri), di cui però non sono capace di trovare il filo conduttore, se non quello della contrapposizione alla logica dominante che continua a taglieggiare tutti i credenti. Ma perché dominante, amico mio? Forse hai mai visto una logica che non fosse dominante, in carica, o in potenza, cioè nel suo più intimo desiderio di ordine? La qualità non sta davanti a me come oggetto che vuole essere conquistato, essa fugge via, scorre e non posso afferrarla che nell'attimo in cui mi coglie e la colgo nella intuizione. L'abbandono è necessario per cogliere e essere colto, ogni resistenza ripristina la paura. Se insisto nel rinchiudere la qualità in un oggetto, torna la paura e si alimenta un'altra volta la conservazione. L'abbandono è contrassegnato dal non curarsi del controllo sul mondo. La volontà viene lasciata scorrere via, viene sottratta al suo compito originario con una rinuncia alle mie prerogative dominanti. Nella desolazione non c'è posizione diversa

che posso assumere, l'insofferenza al mancato controllo mi porrebbe subitamente nella situazione di paura da cui sono andato via. Con questo non connetto l'abbandono col vagolare senza senso, ma propongo una prospettiva diversa, in cui mi dispongo a cogliere e a essere colto. Riguardo la capacità di capire, questa si riduce, si contrae. Conosco e capisco meno, la mentre si libera di tanti aspetti che spesso l'ingombrano e rivolge il suo interesse all'essenziale. Abbandonandomi mi salvo nell'essenziale. Mi trattengo nell'abbandono quel tanto che è necessario perché mi renda conto di che significa essere colto nell'abbandono dell'intuizione dell'assolutamente altro. Sono alla fine fuori da ogni conservazione, messo in condizione di procedere nell'avventura della cosa. Questo movimento mi attrae in maniera radicale, cioè mi prende alla radice. Non c'è niente che mi trascina così senza darmi tregua. Il destino mi interpella senza possibilità di venire meno al mio impegno. È l'uno stesso che mi interpella, il mio destino e l'uno si convertono reciprocamente. Non ho una visione sclerotizzata, il mio impegno dà vita e ne riceve, sveglia ed è svegliato. Appare il sogno della trasformazione e subitamente scompare.

Questo flusso è la vita, non un generico concetto vitalistico, sangue e nervi, movimenti di cellule e qualcosa d'altro, sempre più a fondo, come quando si scende in apnea nelle acque del mare, non c'è un limite da superare, se vuoi andare fino in fondo, se non quello dell'asfissia. La mia vita si svolge e si mangia da se stessa, annullandosi nel fare, L'uno invece destina possibilità al mio futuro, senza modificarsi, restando quello che è, determinando così il senso del realizzarsi e del non realizzarsi della possibilità. Io mi inserisco in questo contesto, lo storno a mio piacimento, solo mettendomi in gioco, ed è questo che considero un partecipare all'arrivo del mio destino.

Sento che direttamente questo flusso determina la mia esistenza, ma esso stesso non è determinato. Tutte le volte che lo sottopongo ad una analisi qualsiasi, immediatamente sguscia via, mi ride in faccia e se ne va. Per quel che lo riguarda gli basta il variare, lo sento dentro di me, me lo conferma tutti i giorni. Le parole sono poveri tentativi civilizzati di ricondurre nel mondo, di catturare quello che è riuscito a sfuggire. Certo, esse svolgono anche altri compiti, il fare primario, che modifica il mondo e produce il possesso, ma sono le contrazioni diabolicamente irrefrenabili con cui riconduco qui, nella stanza della servitù, la carica eccessiva e irripetibile della qualità, e la condanno a sostenere ruoli clowneschi che non riescono a nascondere la grinta amara con cui ricordano il passato splendore. Faccio questo per un mondo migliore o soltanto perché mi piace farlo? Non lo so. Quello di cui sono convinto è che a parlare c'è molto da perdere, e perdendo riapro la ferita antica della perdita. Ho perso nella partita della qualità, continuo a perdere in quella della quantità.

È inutile che cerchi di collocare questo flusso, questo movimento radicale, in qualcosa di duraturo, di fisso. So che esso è perfettamente durevole, rassicurante al massimo, nel ripetersi dei rintocchi del cuore, ma, nello stesso tempo, non accetta di essere custodito in stanze piccole e asfissianti, camere d'albergo a basso prezzo, dove può essere incasellato e misurato, contato e vagliato in tutte le varianti metalliche del quantitativo. Non rivendico nessuna indecifrabile coerenza, sto solo dicendo che non voglio essere utile a nessuno,

nemmeno grazie alla rammemorazione. Se la mia vita finisce grazie a essa per acquistare un altro significato è sempre un possesso di cui devo tornare a sbarazzarmi. Ogni volta sono costretto a ripetermi per cui le parole finiscono per scarseggiare, ma ciò potrebbe farmi paura solo se avessi voglia di turbarmi per questi piccoli aspetti marginali.

Se questo fluire è mio, è amico mio, e tale lo sento sentendolo in me, sento che non accetterebbe mai una sede determinata, punteggiata di riferimenti certi, fosse anche la mia esistenza. Sono io che cerco disperatamente un modo qualsiasi di accertarmi della consistenza di questa e, sentendola come mia, raggiungo il massimo del parossismo quando non posso fissare confini sicuri come una bottega di antiquario. Si può avere all'improvviso il desiderio feroce di svellere la leggera ottusità di qualcuno, ottusità sicura e soddisfatta, e di essere come un animale feroce e grosso, capace di dare una buona zampata invece di colpire con colpi di fioretto dialettico. Ma dove trovare questa forza? Non quella della zampata, ma quella di non lasciarsi affascinare dall'apparente successo del fioretto. Lo spazio per l'odio si è ristretto sempre più, la capacità discorsiva ne ha preso il posto. La vecchia mania distruttiva si è annacquata nella voglia di aggiustamento.

Entro tali confini voglio che la mia esistenza trovi un albergo di fiducia (sono i palliativi della coerenza), amichevoli pacche sulle spalle, strizzatine d'occhio che pattinano amabilmente ai confini del ghetto. Quanto tempo che non ti vedo! Come stai? Cosa hai scritto d'interessante? Quale sarà il tuo prossimo libro? E così la mia estensione prende corpo nelle sue necessità biologiche, il mio spazio, il mio corpo, dilagano e si costituiscono come strutture orgogliose di sé. Tendo i muscoli e non mi accorgo che le fitte dell'artrosi incipiente mi rendono difficili le articolazioni, mi sogno la forza di quand'ero ragazzo, le lunghe nuotate al largo, le partite di pallone, gli sforzi senza fine, i sogni di infinita conoscenza. Sono sempre io quell'io. Il mio corpo ha sempre lo stesso senso immediato, si alza sempre la mattina e crea il mondo in trasparenza, respira e ansima quando fa l'amore e s'ingozza alla stessa maniera quando mangia. A volte il fascino di una persona risiede nel modo in cui dice sciocchezze che in bocca a un altro sarebbero intollerabili. Anche le sciocchezze hanno bisogno, per vivere, della retorica. Pensare alle mostruosità dette dai nazisti, e non solo da loro, nei comizi con cui affascinarono uno dei popoli più colti d'Europa.

Eppure non conosco nettamente questa esperienza, anche se la sento immediatamente mia. Quando cerco di stringerla in qualcosa di unitario, mi ritrovo con un modello fra le mani e mi accorgo che questo modello è insoddisfacente anche se giocondamente tinteggiato. Molti si addormentano con il guanciale comodo, io mi giro e mi rigiro prima di trovare sonno, mentre accanto alle mie sicurezze sento urgere dell'altro. Un senso immediato d'altro s'impadronisce del mio corpo e non lo lascia riposare in pace, risveglia piccole frazioni periferiche, pezzetti di pelle che non conoscevo, le riporta a nuova vita, di tutto quello che adesso percepisco nel mio corpo non sono più signore e padrone. Ma io richiedo il loro uso immediato, perché debbo impadronirmene, ne voglio disporre. L'abbandono non è malleabile, non si accomoda sulla linea di minore resistenza, entra in guerra col desiderio di possesso, non vuole restare fra le mura, reagisce a ogni conservazione fattiva

che perlustra continuamente gli spalti. Non è indifferente, si torce dentro di sé di fronte all'indifferenza produttiva, ma non vuole prendere l'iniziativa, non vuole cioè che a negare sia la volontà. Quando il contatto sta per rompersi, il contatto con il fare, e tutto sembra andare alla deriva, il coinvolgimento è pronto, sono là disposto a spezzarmi il capo contro l'angolo del palazzo dove alberga il dominio.

Da questo grumo di sangue e di nervi, di ossa e di molecole sconosciute, che si agita e freme nella paura, da questa inconsistente immagine di incertezza e di inquietudine, viene fuori improvvisamente una persona individuata, indissolubilmente associata alla realtà. Sono quell'Alfredo che tanti pensano di conoscere bene, e che spesso tratteggiano nella loro mente con poche parole, o descrivono con sicumera nelle critiche e nelle prese di distanza. L'avessi io quella certezza, mi girerei dall'altro lato e comincerei a dormire. Ogni certezza è un punto di arrivo, lo scenario di fondo è sempre lo stesso, mentre dalla mia esistenza si dipartono molti sentieri mai percorsi che s'inoltrano in territori vergini, in foreste tropicali, in savane piene di animali sconosciuti, in distese desertiche dove il sole abbacina gli occhi fin dal primo mattino, in lande ghiacciate dove non c'è nessuna tenda colorata all'orizzonte. Mi separo dall'altro. La sua molteplicità mi spaventa, io voglio essere una vivente unità. Nell'intuizione ho modo di cogliere la prospettiva della critica negativa, ma non conosco l'essenza della qualità. Potrò, andando avanti, entrare nella desolazione della cosa, ma non impiegare il modulo conoscitivo. Nell'abbandono entra subito una confusa molteplicità di intenzioni, di sensazioni, una perplessità vasta e non proprio generalizzata. Mano a mano che avanzo nella critica negativa si ridestano livelli sempre più intensi di interpretazioni divergenti fra loro. Per quanto possa essere accurato il mio intuire critico non mi resta nelle mani che un vago desiderio di qualità. Se mettessi in gioco me stesso farei un passo avanti ma non potrei concludere che la qualità sarebbe la completezza di me stesso in quello che sto intuendo essere criticamente la negazione del fare. Il passo è molto più complesso. Il mio mettermi in gioco non deve riguardare la critica del mio fare ma di tutto il fare, quindi del mondo, della mia capacità di creare il mondo. Non solo la pienezza della quantità ma la pienezza della qualità, di cui per il momento ho solo esperienza di un'antica separazione che è ora sottoposta a selezione critica.

Rispetto all'altro mi sento incoerente, non acconsento alla coesione di singole parti che appaiono corrispondenti in tutto e per tutto. Sono riottoso anche nell'allacciarmi le scarpe appena metto i piedi fuori del letto. Il molteplice della mia coscienza si rivolta in continuazione come una frittata mal cotta. Faccio l'adunata di tutte le mie esperienze, le passo in rassegna come un generale titubante delle proprie forze in campo. Il coerente mondo che si affaccia alla mia esperienza non mi appartiene, lo trovo strano, sempre più remoto. Vorrei avere una vivente identità con me stesso. La conclusione è che non ce l'ho. Forse mi hanno assegnato un nome per questo, come in galera danno una matricola e ti portano in una cella consegnandoti la "fornitura". Uno e identico, io sono persona, cioè maschera che si atteggia alla ripetizione del cambiamento, che prospetta uniforme questo variare, che lo azzera nella tonalità di colore meglio gradita alla tirannia dei tempi. Mi

siedo sull'autobus di Clapham e aspetto che parta, ma è fuori servizio. Questo autobus è stato sempre fuori servizio. L'insieme dei parametri in base al quale individuo la mia esistenza mi tradisce in continuazione. Non è mai dove dovrebbe essere. Parto così dalla mia esistenza come di cosa certa, ci conto sopra, la indico agli altri come modello. Ma saltella su una zampa sola. Vedete, dico con fare persuasivo, io ho fatto così e così, perché gli anarchici è così che dovrebbero fare e non così, perché io sono anarchico e quindi non potevo fare diversamente. E invece è diversamente che ho fatto, mentre adesso lo taccio e individuo la mia esperienza a uso e consumo dell'altro che vuole sapere, che interroga con gli occhi (e non solo con quelli) questo grosso uomo non ancora stanco della vita. L'uno è perché non è chiuso in se stesso, se fosse chiuso non ci sarebbe nessuno ad affermare la sua esistenza, sia pure nella estrema intensificazione di ciò che non può non essere. Ma questa apertura non è una condizione aggiuntiva, nel senso dell'uno che è e che è poi anche aperto oltre a essere quello che è, cioè uno. Per me è una sua condizione o modo di essere, ma non per l'uno, l'apertura sua è diversa dalla mia, per quanto appartengano entrambi alle caratteristiche qualitative della cosa. Questo territorio non è determinabile né dalla mia esperienza diversa né dal rifiuto di questa esperienza, cioè dal mio ritorno all'immediatezza. L'essenza dell'uno è lontana da quelle alternative, non si modifica in base al tempo del mio coinvolgimento, sono io che procedo oltre, nella gioia della qualità, non lui che è lontano da qualunque artificio.

Fornito di schermo protettivo, eccomi capace di affrontare l'equivoco della durata. In modo saccente mi mantengo intatto nel tempo, riesco perfino a essere quello di ieri e dell'altro ieri. La mia esistenza si solidifica in qualcosa di tecnologicamente artefatto, e mi distinguo dall'altro che è costretto alla modificazione per comprendermi. Io rimango immobile, e così mi distinguo e mi separo, perduro mentre la mia esistenza e l'altro reciprocamente variano. Sono stretto tra due simboli, tra due complicati modelli che mi servono uno meno dell'altro. Da una parte, la mia esistenza, che rimane la stessa e, nonostante ciò, viene vista come un processo storico, dall'altra parte, la mia vita, che varia continuamente con rigore inflessibile, ma che nessuno riesce a capire se non immaginandosela capace di permanere la stessa. Nel fare persisto, uno e identico a me medesimo, mi modifico fino alla noia, nel meccanismo cieco del rinnovarsi e del ripetersi. Più tengo in piedi il progetto modificativo del fare e più difficile mi risulta coinvolgermi nella prospettiva dell'agire. Se mi alzo puntando sui miei impulsi più estremi, se sollevo il mio desiderio selvaggiamente oltre l'ostacolo della corrispondenza alle regole, snaturo la mia ovvia accondiscendenza, appaio disposto a martirizzare la mia quotidianità, e invece è proprio in cerca di me stesso che sollevo la testa mentre tanti altri la chinano per meglio cercare il proprio posto nel truogolo che sta loro davanti.

Il fare è produttivo di me stesso e del mondo, lavoro ogni giorno alla mia piccola fetta di mondo da fare. Non c'è modo di tirarsi indietro, e quando se ne prende coscienza fino in fondo, la faccenda diventa dolorosa, ogni giorno di più. Ma per un attimo posso sospendere questa cognizione del dolore dell'esistenza, illudermi di fare qualcosa di diverso,

e allora persisto immutato (nella mia immaginazione) distinguendomi dall'infido variare produttivo, ho la sagacia di chiamarmi fuori, mentre il durevole fatto continua a solidificarsi sotto il mio controllo. Persisto con dignità, uno e identico, mentre una serie di fatti congiura, successione di attimi della mia vita, per costruire un senso che in parte mi sfugge e in parte il mondo degli altri, l'insieme del senso complessivo della realtà in cui vivo, s'incarica di tradurmi in macigni solidificati. Ho discusso a lungo, seduto nella notte, sul modo migliore per contagiare la mia mano col sangue del nemico. L'angelo dell'assassinio ha l'aspetto dei grandi momenti, splende e illumina, anche se si nasconde in una lampadina tascabile. Il diritto del più forte è sconvolto dalla decisione libera di alzare la mano nel gesto della vendetta. Poi non so bene da quale parte voltarmi, il vantaggio è sempre dalla mia parte, sono io che sorgo improvviso dalla terra coperta di fango e di nebbia, ma l'avversario sta in guardia e ha il denaro con sé. A volte riesco a godere della sua paura, prima che cada nel vuoto della difesa convenzionale. L'azione è sorpresa e sbalordimento, il fare è contrattazione e rispetto reciproco. Un cattivo affare.

Sono prigioniero di quello che faccio. Adesso ne sono sicuro. Non è confortante. Qualcuno, senza che me ne avvedessi, mi ha cucito addosso un cliché, e la mia forza sovvertitrice di troni e altari lo ribadisce continuamente. Non posso distinguere me, il mio essere quello che sono, senza collegarmi con quello che volevo diventare, e che gli altri mi sollecitavano a diventare, fin da bambino: – mangia, diventerai grande e forte – studia, capirai il mondo –, distinguere, dicevo, dai miei singoli attimi, molteplici nella loro sostanziale uniformità, attimi che adesso mi atterriscono. Alla gola, saltare, subito, il punto più esposto e più debole dove insinuare l'attacco e la sofferenza. Non concedere onore alle armi né ripassare il proprio codice di coerenze, l'altro potrebbe approfittarne. Chiacchiere sono l'ordine e la disciplina, nel corpo a corpo non c'è altro che odio, l'odio che acerbo genera altro odio ancora più acerbo, per anni o per istanti non importa. Nella bruma colpire prima che l'oscurità renda tutto più difficile. Uno stupido e un sapiente muoiono allo stesso modo.

Ho imparato a specificare quello che faccio in singoli momenti del fare, i fatti sono aspetti altamente improbabili di qualcosa di continuo che è meglio lasciare da parte. Massimo di prudenza per salvarsi la vita. Poche domande, per favore. Poi mi accorgo che non c'è modo di lasciare da parte alcunché, che tutto precipita ignominiosamente nel singolo fatto, che ogni accadimento, per quanto possa volerlo ridurre alle sue dimensioni atomiche, è grande a sufficienza per mangiarsi il mondo in un solo boccone. Apro gli occhi con prudenza e mi accorgo che passo la mia vita a valutare questi fatti. Mi sono graditi? Mi sono sgraditi? Ovviamente non posso accettare fino in fondo questa valutazione passiva, quindi la cambio a uso e consumo del volgo, e la chiamo risposta ai miei desideri. Come valuto quei fatti? Allo stesso modo desidero e temo il ripetersi. Passo giornate intere a favorirlo o impedirlo, ma la cosa è tanto poco in mio potere quanto la sua totale cancellazione. Nel mistero inesplorato dell'uno, di cui avverto la presenza non solo nell'azione ma perfino nel campo, si ricompone sempre il contrasto tra ciò che sono costretto a fare dalla mia stessa volontà di controllo, e il desiderio dell'altro, l'assolutamente assente. L'immaginazione coltiva una

presa titanica dell'uno, una sua figurazione a tutto tondo, una complessa centralità, che poi vengono poste da parte mano a mano che l'avventura nell'azione si fa più corposa e intrigante. Vi si sostituisce una visione ricca di chiaroscuri, dove trova pena e punizione lo smisurato orgoglio della certezza immediata, l'ostinazione della volontà onnicomprensiva. Volevo pormi al centro del mondo da me creato e mi ritrovo, dolente, ai margini, alla ricerca di interstizi drammaticamente trascurati. La giustizia protervamente compensativa, che aveva guidato le mie acquisizioni strumentali, livello massimo del possesso non finalizzato a se stesso, qui entra in crisi, non si riconosce più come inevitabile destino della modificazione quantitativa, si accorge della mancanza fondamentale, si accorge che la qualità non c'è. È stata la mia una scelta sciagurata? Non lo so. Mettere da banda l'ipocrisia, il sopruso intellettuale, il sogno di conquista. La selva del fare è sostanzialmente priva di scopo se non quello a piccolo cabotaggio, è strozzata dalla consapevolezza, prima o poi patente, che non c'è conclusione logica praticabile, ogni aspetto del fare è innaturale e destinato a perire, mentre, forse, un varco è possibile rinvenire altrove, in anomalie e bizzarrie mai colte prima se non per buttarle via. Ed è la via dello sgarro quella che l'intuizione allegorica mi apre davanti agli occhi.

Sono diventato feroce, mostro i denti e ruggisco per fare paura agli altri. È una messa in scena, non hanno paura di me, anche gli altri sanno che i loro denti messi in mostra, proprio i loro non soltanto i miei, sono denti falsi, né io né loro abbiamo i denti del selvaggio desiderio di una volta, quei tempi sono scomparsi per sempre. Sono denti di cartapesta, non azzannano la carotide per reciderla, ma solo per lasciare il segno, quasi per un avvertimento rituale che ha sostituto il gesto di una volta. Apprezzo questo simbolismo di sicurezza nei miei riguardi, ne colgo il carattere intimo, si tratta di una danza propiziatoria che scioglie il nodo in gola che prende tutti, me e gli altri, quando ci troviamo di fronte all'incognito. Lo scioglimento dell'inquietudine è sempre salvaguardia della continuazione, garanzia di ripetitività nel modificarsi quotidiano della scena. Avanzando con oscura tenacia verso l'apertura entrano in crisi le consuete certezze e con queste la mia convenzionale capacità di reagire davanti all'imprevedibile. La prima eventualità è che quello che intuisco, mano a mano che si presenta, avendo un senso affievolito, sia senza senso, e questo è l'errore che genera un rafforzamento della paura invece di un quietarsi dell'inquietudine. Eppure, nella stessa incomprensione c'è una nuova fiducia, nasce un cibo straordinariamente fecondo per me che dubito e che critico, che affronto negativamente gli antichi punti di appoggio. Ciò che conta in questo venire meno del senso è proprio la sua sostituzione con l'incomprensibile, con un suono che non è più voce ma ridondanza dell'uno, avvicinamento alla desolazione. È impossibile nel mondo abbracciare la chiarezza, solo i farabutti ci riescono, ma è un modo per imbrogliare meglio. La conoscenza che posseggo non è adeguata alla chiarezza, altrimenti oltre a essere chiara sarebbe anche vera, giusta e libera, per questo motivo esige un oltrepassamento, un viaggio nella desolazione. Restando abbarbicato al possesso santifico la conoscenza e ne divento schiavo.

A questo si è ridotto l'afferrare, il prendere, il sentire, il percepire, informazioni, gio-

chi linguistici dove sono tanto bravo da trarre in inganno perfino me stesso. Quello che si rivela, senza battere ciglio lo dichiaro infallibile. E siccome non so accogliere dentro di me l'informazione senza metterci dentro il becco, senza cercare di completarla, in base al principio essenziale del collezionista, mi sforzo, con l'immaginazione, di fare il resto. Sono un uomo che vuole provare tutto nella vita, che non ha paura di nulla. Questo potrà anche essere vero purché avvenga alla luce del sole, cioè quando vedo con chiarezza e distinzione il nemico. L'uniforme corrispettiva deve distinguerci, allontanare i turbamenti. E quando ciò non è possibile, quando nell'oscurità la notte fa balenare qualcosa di indistinto? In questo caso la prova viene ridimensionata alla ripetizione, gioco sul sicuro. La sicurezza torna, quasi d'incanto, quando dico quello che percepisco, anche se il dire, in questo caso, può sembrare più che una congettura, quasi uno scongiuro. Non ha importanza, so bene che si tratta di un gioco linguistico, ma il suono rassicura, mi accompagna di fronte all'evento sconosciuto e me lo codifica. Così dico quello che mi pare che sia, quello che vorrei che fosse quell'evento che mi aveva fatto paura. E così, come per una magia d'altri tempi, quell'evento diventa esattamente quello che avevo voluto che fosse, il meccanismo di creazione del mondo funziona sempre, per dritto o per rovescio. Alla mia età, nel posto dove mi trovo, dietro le sbarre di un carcere [1997], comincio a capire che molto dell'acredine e della veemenza che ho messo in futili polemiche era del tutto sprecata. Dovessi ritrovarmi in condizioni simili lo rifarei, è nel mio carattere, ma ora mi chiedo perché, proprio per capire in che modo posso diventare quello che sono. Correggersi è da gesuiti. Non c'è sforzo per essere se stessi che non meni scandalo, che non venga considerato una gratuita provocazione. Smettere di creare il mondo, saltare nell'azione e via per sempre, lontano da questa pena senza limiti, da queste urla nella notte. È come una nave che affonda, portando con sé schiavi, marinai e capitano. Senza distinzioni. E ogni volta trovo una giustificazione, aspetto la caduta di qualcuno o di qualcosa, studio come provocarla, mi interesso al colloquio col destino, alle possibilità che può continuare a inviarmi, e ripropongo la creazione del mondo un'altra volta. Impenitente, cerco di realizzare quello che sono, senza attendere riconoscimenti o premi.

Non me ne appago tuttavia fino in fondo. Voglio sapere che cosa è quello che ho percepito. Perciò sottopongo a riprova l'ipotesi che l'immaginazione ha proposto come possibile. Sono un animale d'attesa, mi acquatto fra le erbe alte, fino al passare della nuova esperienza, posso attendere e, se riesco, perfino provocare il ritorno dell'esperienza di cui voglio sapere la verità. Faccio paragoni, incasello, sono un grande tassonomo pieno d'inventiva. Parlo con gli altri e spaccio materiale avariato. Vendo per nuovi indumenti usati, più spesso addirittura abusati. Mi accontento, e fingo perfino per accontentare gli altri, e dichiaro ritornata l'esperienza. Ne faccio una questione di principio, mi dilungo nelle tecniche del raffronto, ne osservo l'andamento, le frequenze, le variabili. Sono un ottimo statistico, e faccio di tutta l'erba un fascio multicolore in modo da farci entrare quello che dovrebbe essere il suo modo di ripresentarsi, riscoprendo ogni volta intatta l'interpretazione suggeritami dall'immaginazione. A ognuno la sua verità quotidiana. La lettura mi diventa sempre

più difficile, noiosa. È raro che trovi un testo avvincente, che mi porti con sé per più di un quarto d'ora. Dopo sono io a chiedermi che sto facendo, perché perdo il mio tempo con simile spazzatura. Il mio tempo vorrei dedicarlo ad altro. Alzo denuncia per i mali del mondo, progetto nella mia testa cento e cento risposte. Tutte inefficaci. Nella parola non posso insistere a collocare la verità, non è un problema di formulazione o di comportamento linguistico. Nell'andare avanti trovo comportamenti diversi e tracce di una possibile qualità che potrebbe essere identificata come verità. Io stesso devo farmi vero, cioè devo darmi veramente a me stesso, offrirmi nella mia misura intrinseca, certo limitata, ma indispensabile, e devo fare ciò nel corso di un viaggio. Non posso limitarmi ad affermare che la parola è vuota di verità, il mio non può essere soltanto un giudizio critico negativo, deve andare oltre, deve inserirsi dentro di me in termini radicalmente finiti per poi oltrepassarli in una proiezione che è rifiuto di ogni finitudine, in quanto la qualità non potrà mai essere tradotta in pesantezza misurabile come quantità. L'esperienza diversa è dedizione assoluta al coinvolgimento, non è appropriazione del mondo ma appropriazione di sé.

Concludo dicendo a me stesso, e poi sbandierando ai quattro venti, che tutto va bene nel migliore dei mondi possibili. La caffettiera con cui ho fatto il caffè stamattina è la stessa di quella con cui ho fatto il caffè ieri mattina e sarà la stessa con cui farò il caffè domattina. Nessuno riesce a cogliere l'ironia di queste affermazioni, ma il passo logico tra l'ironia e la tragedia non è grande. Appena lo spazio tra la costola e il cuore. Confermando o rifiutando non sposto il problema di un millimetro. Posso perfettamente annunciare qui che di tre caffettiere differenti si tratta, e nessuno alzerà il ciglio sinistro più in alto del destro. Tutti sanno di quale differenza sto parlando, quella evidentemente molecolare, o ancora meglio, della composizione di particelle continuamente in cambiamento, non quella dell'uso e dell'utilità cui destino il mio fare quotidiano, quella della produttività. Posso modificare all'infinito l'interpretazione di partenza. Che il fare non sia in grado di cogliere la qualità è confermato non solo dall'inquietudine che lo prende nel constatare l'impossibile completamento del suo proprio processo, ma anche del sentire lontana e assente la qualità. Ciò viene fuori in molti modi, ma è al centro stesso del fare, nel suo ottuso ripetere modificativo che si colloca la coscienza immediata di questa mancanza. Questa sta all'interno, è l'anima portante del fare ma resta assolutamente estranea ai suoi moduli di corrispondenza logica che si avvalgono dei residui di simmetria, non contraddittorietà, ecc. Quello che invece non può essere colto dall'interno è la sostanziale apparenza del mondo, la sua fragile stabilità, la sua essenza falsa che deve essere negata altrove, in una ricerca estranea alle regole che tutto giustificano. La qualità è assente, ma non è dimenticata del tutto, non può fare ma il suo agire, al di là dei residui, è visibile nelle piccole interconnessioni che mai risolvono il desiderio di completezza. La dimenticanza vera e propria è nascosta nell'apparente coerenza del procedimento produttivo che tutto coinvolge e gestisce. Questa profonda certezza della validità del fare può certo essere definita infondata e falsa, ma sarebbero affermazioni prive di senso. Il mondo produce e riproduce il possesso e la giustificazione del possesso. Afferma la validità e l'unicità di sé e mette al bando chi si

pone su di una strada diversa che non conduce nel mondo stesso.

Costruisco concetti che spaccio per certi con questa procedura collaudata. Concepisco itinerari logici e li concludo nella sicurezza di sacrestie critiche di cui ho smarrito le chiavi interpretative. Forse una volta ho posseduto queste chiavi, chissà, oppure mi sono illuso di possederle? All'epoca delle mie infatuazioni giovanili, pensavo di avere la chiave di tutti gli enigmi del mondo, e anche più di questo, non lo so. Concludo confermandola, quell'interpretazione, e la considero provata. Oltrepassata la condizione critica negativa ho in mano gli strumenti per pormi all'ascolto. L'assenza, adesso, si è capovolta in presenza, la qualità mi parla con la voce dell'uno, voce che non sono in grado di capire. Mi sono strappato via all'ottusità del mondo, ma io stesso sono questa ottusità per cui devo usare solo l'intuizione, cogliere quello che mi è permesso cogliere grazie all'abbandono, non porre condizioni conflittuali che non sono in grado di sostenere. Il mondo non è l'opposto della qualità, sono sempre lo stesso movimento, ma i processi di affievolimento e di intensificazione creano un effetto oppositorio. Ogni intuizione corrisponde a quello che conosco di già ma in una visione diversa. Se nel mondo prendo in considerazione il residuo di verità come corrispondenza a certi canoni logici e oggettuali, qui la verità è la verità stessa, senza corrispondenze, essa non è né corretta né scorretta, è e basta, come per l'uno di cui compartecipa di alcuni aspetti non specificabili singolarmente ma intuibili, per esempio, l'immediata capacità di essere colta, la non necessità di verifica, la inutile presenza di eventuali corrispondenze. Verità è l'intuizione di me stesso nel coinvolgimento, me stesso senza obblighi e coercizioni.

Nel caso in cui la mia fantasia, l'estro del giorno, dovesse pretendere a una trattazione particolareggiata, decidesse per una condanna di non verità, la conclusione sarebbe sempre la stessa. Distruggiamo e costruiamo, costruiamo e distruggiamo. Il rapporto si riconverte reciprocamente. Nel dichiarare la perdita della congettura, la vuota illusione immaginativa, e l'inconsistente esperienza percettiva, trovo territori semplicemente differenti che richiedono giuramenti e protocolli del tutto simili agli altri. Non riesco mai a liberarmi di questa condizione di partenza. L'errore, quando è dichiarato tale, non esiste più come errore, e quando non è ancora dichiarato tale, esso è semplicemente verità. Naturalmente quel tipo di verità di cui sto discutendo qui, fino a questo momento. Devo guardare nell'assenza, in fondo è qui che principia il viaggio verso l'apertura, è il fare che vi si riflette mostrando il suo volto vuoto di connotazioni comprensibili. La cattiveria assoluta è già qualcosa che non entra in questo abisso, non è il boia incallito nei tormenti che vado cercando, ma l'indifferenza, l'insensibilità, l'inespressione che coagula l'assenza della qualità. Sgozzare è un fatto che resta accanto ad altri fatti, allineato come le mummie di Palermo, ma l'assenza di pietà, la mancanza di sensibilità che possono anche esserci nello sgozzare, è un altro passo, è uno sguardo ancora più profondo nell'abisso dove la qualità è volata via. Il degrado è la percezione perfettamente realizzata, è la quantità portata al massimo del dominio, l'assenza del dubbio. Ecco perché lo sguardo nell'assenza o mi stronca definitivamente o mi coinvolge, mi mette a rischio indirizzandomi verso l'azione. Essere nella verità, credersi

assoluto, quindi salvo, è l'essenza del male, l'elevazione della quantità alla gloria della qualità. Ecco perché il sorriso soddisfatto del dominatore, che si pensa conquistatore in grado di mantenere la sua conquista, appare beota e sadico.

Percepire, immaginare, provare, concludere, concepire sono momenti del concreto ragionare. Se ne deduce che ragionare è concludere, portare a completamento i presupposti logici messi in campo, chiudere il cerchio, fissare un legame, imbalsamare. Un processo di consolidamento che decide il vero dal percepito. Tutti i momenti del ragionare tendono al concludere, prima di corrompersi, destino a cui sono inevitabilmente destinati. La percezione stessa chiede che io ragioni su di essa per concludere il vero sul suo conto, e per stringere, in base a una misteriosa autorità, la conclusione, fissando i limiti di ogni interpretazione possibile. Mi metto alla prova. Su quel che ho concluso, facendo un ulteriore passo avanti, modello poi il concepire, l'ulteriore concepire. L'imbecille nasconde sempre un dramma complesso dentro la sua pretenziosità. Non può essere altrimenti. Non credo esista un imbecille lineare, senza problemi. Non riuscendo a sfogarsi in una lacrimevole lamentosa umiltà, altrettanto obbrobriosa della stupidaggine, preferisce quest'ultima che gli fornisce un assetto esteriore confondibile con la media delle persone che più o meno sanno usare il cervello. Dopo tutto la civiltà è un misto inscindibile di ragionevolezza e stupidità.

Tutto ciò non è una ingenuità, almeno non lo è fino in fondo. Il razionalismo mi conforta, quindi mi sta vicino come una mediocre protesi alla quale posso sempre ricorrere nei momenti di estremo bisogno, non si tratta soltanto di zavorra. In fondo, questi meccanismi razionalisti pretendono con pertinacia di sostituire la realtà partendo dalla sostituzione dell'esistenza, o sarebbe meglio dire dalla regolamentazione dell'esistenza. Ma questa miserabile pretesa consideriamola superata, non tanto grazie a una riflessione più esatta – il che sarebbe rivoltolarsi nella condizione insoddisfacente – quanto grazie alle punizioni ferocissime che la realtà nel suo insieme (altri direbbe: la storia) si è incaricata di dargli. L'essenza della vita, la qualità, attraverso la voce dell'uno che è non si dà nella parola. L'ascolto della voce dell'uno è possibile nell'azione, cioè nella desolazione della qualità. Qui non ci sono elementi dispersivi come gli oggetti e non c'è il movimento modificativo che li trascina con sé in un interrotto turbinio. Su questa voce non ho nulla da riflettere né da asserire, rimango muto, sulle mie domande è calato il velo della notte. Non c'è ragione di ascoltare quella voce, né in essa c'è la logica che conosco, mi arriva un segnale di totalità che per me, prodotto della specificazione, è incomprensibile. Quello che riceve questa voce è il me stesso che nel coinvolgimento ha dato ascolto, se si vuole, più a un moto dell'animo che a uno stimolo logico. Il mio vissuto è precipitato tutto nell'azione, come se l'orologio del tempo fosse andato indietro di colpo, riassumendo la totalità delle mie esperienze. Sta qui il senso dell'agire, niente che possa essere pensato o fatto, e quindi niente da giustificare o spiegare. La parola si rifiuta di tradurre per me quella voce, e questa mi arriva filtrata attraverso la qualità. L'azione mi trae fuori dai canoni della prigionia e mi precipita nella libertà, ma non so per quali vie potrò rammemorare tutto questo.

Per gli interpreti delle funzioni esistenziali conoscere, propriamente, significa ancora una volta ragionare, perché non posso percepire niente senza mettermi a ragionare per penetrare la vera condizione del percepito, e non posso accontentarmi di opinare senza sentire l'impulso di sottoporre a prova l'opinione che qualcuno mi ha messo in testa per farmi giungere a una conclusione vera, ovviamente fissata da altri nella sua fondatezza. Ragionare è così l'attualità del sapere, l'avvento del concetto che poteva anche non arrivare, non spiccare il volo fuori dell'alveare. Si ragiona per sapere, ecco che arrivo a sapere se ragiono. Logica e gnoseologia sono perciò legate in modo indissolubile, entrambe inibite dalle regole che le affliggono. La logica riflette l'attualità della gnoseologia, la seconda studia la prima e la ripropone nella realtà. La logica deve tenere conto dei momenti del ragionare, il concreto percepire, la sproporzione tra l'immaginare e la prova pratica, oltre al concludere teoretico e filosofico, cioè il dedurre, dalla conclusione o dal giudizio a priori, il concetto articolato che ne deriva. Scrollarsi di dosso queste pretese astratte che ci impediscono di scassinare la cassaforte. L'autenticità della vita sta lontano e si guarda bene dal fare accostamenti imprudenti. Tutta questa farragine deve essere di certo tenuta presente, non potendo regolarsi il mondo se non a partire da regole di prudenza, ma si tratta del mondo che ci sta davanti, che si confronta e che confrontiamo, e di cui facciamo pur parte noi stessi, ma che con tutte le forze vogliamo tenere a distanza, differenziare da noi, perché non vogliamo essere quello sguardo positivo che indaga, ma l'occhio sognante che illumina dentro, al limite la maschera che ride, che nasconde per trarre in inganno il nemico, per depistarlo e quindi assalirlo e distruggerlo nella più agevole delle condizioni. Molti non riescono a capire perché destino all'oblio i miei libri. Non voglio che vengano violentati adesso, oggi, da lettori preoccupati di leggerli in parallelo a quello che ho fatto o, nella maggior parte dei casi, che si immaginano che io abbia fatto. Trovo questo tipo di lettura invadente, come se qualcuno si intestardisse a chiedermi spiegazioni riguardo la mia vita mentre sto agonizzando. Costruire le condizioni attuali dell'oblio è difficile, occorre mascherare quello che finirebbe altrimenti per essere troppo evidente. Il futuro, visto che non mi vedrà presente, deciderà al posto mio.

Così il ragionare concreto comincia con una interpretazione ipotizzabile, prosegue poi come accertamento di fatto, e conclude con l'accesso all'altipiano inaccessibile del giudizio in linea di principio. Esso è vincolo e nesso del raccordo ipotetico. Il mondo dei moduli assertori e apodittici sbocca nel catalogo. La categoricità del vero formulata nella conclusione deduttiva di un processo accumulativo, fissata dalla logica dell'a poco a poco, consiste nel dire cos'è "veramente" il fatto produttivo che mi accade, a quali risultati sono pervenuto. Ma come dire qualcosa attorno a questi risultati se essi non hanno mai, per me, l'ombra di una determinazione accettabile. Quando ho messo in atto il cono di luce della percezione, l'asse del fenomeno si è inclinata dalla mia parte, dal mio cosiddetto piano dell'essere, caricandomi di significato. Il vero di quel concreto rapportarmi al mondo che mi si contrappone, nella sua ottusità di modulo produttivo, è percepito dal fenomeno che sto trasformando, non dalla categoria che mi sono lasciato alle spalle. La possibile

interpretazione scava attorno alla percezione una serie di prove che riconfermano le intenzioni ostili del fenomeno. Fuori di questa concretezza istoriata si può parlare di verità solo per metafora. Trovare il vero modo di essere di un fenomeno significa rintracciare la sua presente intelligibilità affratellata a quello che sto trasformando col mio agire, al mondo che sto creando a mia immagine e somiglianza, non si tratta di una condizione originaria, immutabile, generale, necessaria, essenziale. In tutto questo, che ne è stato di me? della mia pienezza vitale? Dove ho smarrito l'originaria consistenza di uomo, la potenza immune da spiegazioni e regole? Perché ora sono afflitto quotidianamente da singolari divieti e prescrizioni? Perché dicono di stare attento all'errore che mi circonda? Se io sono uomo, autenticamente uomo, non ho bisogno dell'errore, non ho bisogno dell'esattezza siglata da qualcuno che controlla dietro il paravento. Non ho bisogno di queste astrazioni da commedia. Non dimentico perché il mondo è stupido o superficiale, ma proprio perché è fatto in modo da rassicurarmi, apparentemente con le sue regole e le sue garanzie, e quindi consentirmi di dimenticare. Dimentico quindi non l'effetto sbagliato del mondo ma tutto il mondo, l'intera produzione modificativa è per me un'allucinazione che cresce, si sviluppa e scompare, mentre un meccanismo di cui sono obiettivo e motore, causa ed effetto, mi spinge a dimenticare tutto, meccanismo e processo messo in moto dal meccanismo. Non sono in grado di pensare al mondo che mi ospita come un luogo che devo liberare, mi sento prigioniero ma sicuro, solo questo mi basta, mi basta sentirmi al sicuro.

L'errore – si dice – testimonia a favore, non contro la ragione e la verità, parla di quello di cui non ti sei accorto e, su questo punto, esplora il vero, dice il vero. L'errore non è il dubbio. Il dubbio che assale impedisce di essere in errore. Sono in errore quando stupidamente penso di essere nel vero, e poi m'accorgo che mi sono ingannato, che sono stato ingannato. Posso ingannarmi per superficialità o per fretta. In questi casi l'errore è dovuto esclusivamente a me, non alla ragione. Qualche volta sbaglio perché sono racchiuso in un orizzonte troppo piccolo, perché mi sfugge quel non so che di misterioso e di tenebroso che dovrei sapere per non errare. Ma la vita non mi detta dentro simili luoghi comuni. Non si siede accorata accanto al buon senso riparato dal sole. Non ricorre a un fazzoletto bagnato per rinfrescarsi le idee. La vita propone sempre indicazioni soddisfacenti, anche quando ricorda le gesta dei centauri e delle streghe. La mia gola secca non riesce a ripetere, adesso, nella lucentezza dei ragionamenti scritti, le sollecitazioni che ricevo, i cavallucci che cavalco con la fantasia nelle sterminate pianure del possibile. Non si tratta di fanfaluche. Ogni uomo può riconfermare quello che dico, ognuno può parlare a se stesso sinceramente e ricordarsi (mi auguro che sia in grado di farlo, visto che di certo lo può fare, se il suo cuore non è morto anzitempo agli occhi che seguono queste righe) quello che la vita gli detta dentro, e quindi confermarmi le differenze con i sillogismi slombati che ogni logica, anche quella del tutto e subito, tutela dentro di sé come cosa preziosa. La condizione essenziale del fare è il produrre per il possesso, il rischio di farsi prendere dal panico deve essere messo da parte, cioè dimenticato, in caso contrario l'inquietudine verrebbe prima del produrre e l'annullerebbe nell'apatia e nel rifiuto, anche acritico. Ma dimenticare questa profonda

impossibilità di vivere fino in fondo la quantità non è una dimenticanza qualsiasi, è un modo di fare il processo produttivo, non investe i risultati ma l'intero mondo che ho fatto a misura e somiglianza del processo modificativo.

La ragione conclude sempre come deve concludere, risponde esattamente, sempre, nella situazione in cui è chiamata a consulto, ma essa è troppo misera, troppo ridotta allo scheletro di una situazione vivente. Si ragiona in una specificazione di pensiero che ha base, concretezza, ma si tratta di ineffabile concretezza tinteggiata a posteriori. Non sempre si ragiona allo stesso modo. La ragione non è un potere universale, come qualcuno ha creduto fermamente costruendo canicolari alternative di repressione. Io che ragiono non costituisco costantemente la mia presenza nella vita che mi pone possibilità cadenzate. Tra le due condizioni, o movimenti, c'è sempre una differenza sostanziale. Io non sono razionalmente fondato, in quanto la mia vita si adatta con difficoltà alla ferocia dei limiti che le si vogliono imporre. Nessun filosofo ha mai rinunciato a costituire l'umanità, tutto compreso, andata e ritorno, sulla filosofia. E questo è forse il crimine più grave di qualsiasi filosofia, l'onnivora pretesa di assorbire tutto, di tutto ragionare al suo interno per risputarlo fondato e munito di senso. Con l'interpretazione faccio sparire l'apparire del mondo, la sua apparenza, ma non posso farlo definitivamente. Essa, anche se penetra criticamente nel tessuto fattivo, è pur sempre un fare, un modificare, pertanto non sottrae che la parte superficiale della inconsistenza oggettuale, la realtà del mondo, sia pure rovesciata in maniera negativa, permane intatta. Questo è il limite dell'Illuminismo e di ogni filosofia della chiarificazione benpensante che intende mettere a posto ciò che secondo lei sconvolge i parametri dell'ordine.

Alla fine posso anche collocare la ragione di fronte a me e dirle di ragionare, di procedere avanti per una strada meccanica che solleva una nube di polvere finendo per nascondere la realtà delle cose. Posso fare ciò per ingenua fede nelle sue capacità chiarificatrici, oppure per artificio di potere, per controllo e determinatezza del mio fare da giungla repressiva. Ogni ragionamento ha qualcosa del genere, ma non lo dice chiaramente, non fa partecipare questo scopo al modo in cui lo realizza, o almeno in cui cerca di realizzarlo. Ragionare non è un modo essenziale, cioè condensato alle specifiche importanze di partenza e di arrivo, in base al quale cerco il vero attraverso la discorsività del percepire, immaginare, concepire, provare, concludere, ecc. Questi lunghi contorcimenti, che ineriscono a una condizione precisa d'ignoranza e al relativo bisogno di raggiungere il terreno solido della certezza e della verità, non hanno fondatezza se riferiti a un processo assoluto, riproducibile in qualsiasi condizione, un modello a cui non possiamo tirare il collo quando vogliamo. A prescindere da eventuali altre necessità, essi hanno senso solo se sono i procedimenti d'un soggetto che si trova realmente in quella condizione d'ignoranza e di bisogno, e ammetta quindi di volere applicare metodi per raggiungere determinate utilità, produrre modificazioni accertate, foriere a loro volta di risultati considerati positivi, e che inoltre non abbia altri mezzi per farsi largo se non ricorrendo alla ragione di cui si discute e alle sue procedure. Per dare vita alla rammemorazione devo costruirmi una parola adatta, una linea linguistica non rigida,

ondeggiante, sinuosa, priva di un diagramma di controllo fondato su corrispondenze causali. È una lingua per miscredenti, lingua che si introduce per viottoli e strade secondarie e conduce alla sconfitta non al possesso della conoscenza quantitativa. È una lingua capace di registrare le vibrazioni intuitive, prive di cominciamento fondato su certezze logiche, che poi si concludono sempre con la spoliazione di chi soccombe. Non è una questione di simboli o allegorie, ma di concretezze diverse, gli oggetti che danzano nella produzione modificativa e mi hanno abituato a concretezze fittizie, a possessi illusori, incapaci come sono di completezza, adesso vengono sollecitati da un demone diverso che gli antichi saggi conoscevano bene, la passione del rischio, la mania dell'impossibile.

La ragione non è mai il punto di partenza, il principio. L'evidenza è sempre una condizione parzialmente irrorata, di per sé da completare e non certo in grado di completare essa stessa qualcosa, un processo che striscia per un incasellamento esatto (modulisticamente parlando), non il contrario. La pratica dell'umanità si fonda su questo processo minimo, sul suo peso specifico veramente basso, sulle sue capacità di corsa, cioè di attività prefissata, ma respira altrove, utilizza l'ossigeno che le viene dal fondo vitale che mai è possibile irreggimentare. Se l'uomo vive in una condizione che gli sembra evidente, molte corrispondenze appaiono davanti ai suoi occhi come le fermate di un treno o i listini di borsa pubblicati dal giornale. Questa evidenza regolativa gli appartiene ma non lo costituisce. L'uomo è sempre l'animale della fascinosa "differenza", intesa quest'ultima come qualcosa di "ancora più oltre", qualcosa che nega in modo ineliminabile ogni tipo di museruola, ogni corrispondenza perfetta. L'uomo è sempre stato in questa condizione di spostamento, solo che l'importanza di rendersene conto non è mai stata così grande come oggi, e ciò proprio perché oggi si sta realizzando, da parte della ragione, lo sforzo più consistente per appiattire questa differenza. Se ne sente, da qualche parte, il tanfo di muffa. Rammemoro la mia esperienza e risento, nel corso di questa rammemorazione, la voce dell'uno che non posso tradurre nella parola che utilizzo per ridescrivere, all'infinito, l'esperienza nella qualità. Il mio tentativo prende due vie, quella del simbolo e quella dell'allegoria. La parola costruisce simboli, le strutture che ne derivano, spesso per inconcepibili coincidenze, vengono ad alludere a costruzioni fantastiche che nascondono altre considerazioni a volte contrastanti, multipli che insistono nell'affermare e nel negare, spesso con variazioni impercettibili, tanto da fare ipotizzare ritorni identici, per altro impossibili.

Se la ragione è un modello, non posso farmi governare da essa, non può ragionare la ragione al posto mio, debbo ragionare io. Ma che vuol dire "ragionare"? La lubrica discorsività del ragionamento non può pensarsi che come fluire del discorso speculativo a partire da un centro. Io sono un centro, non appena mi penso come tale, ma, se mi penso "altro", e faccio bene a pensarmi velocemente in modo diverso, divento periferia dozzinale, pur rimanendo il me stesso di prima, quando immaginavo la mia centralità come punto da cui muovere. L'evidenza del ragionamento è sempre un motivo non valido per la mia vita, costituisce magari un metro di valutazione ma non la mia evidenza, quest'ultima è sempre la premurosa presenza della mia vita a me stesso, la mia personale e compiaciuta consa-

pevolezza di vivere. La mia vita è stata sempre dentro di me, una forza innata che mi ha sostenuto in qualsiasi intrapresa della mia esistenza, che ha dato corpo incerto e nebuloso, ma continuo, a questa stessa esistenza, che l'ha fornita di una serie interminabile di verità utilizzabili alla bisogna. La mia vita è quindi la mia autentica esistenza, se fosse possibile codificare d'autenticità questo luogo della modificazione e del divenire, luogo che si acconcia a non essere quello che è ma sempre a ingigantirsi senza conclusione possibile. Ho seguito per anni e anni le strade incongrue della conoscenza e mi sono sentito sempre più estraneo a me stesso, privo di nesso intrinseco, avido di possesso e stupidamente geloso delle mie povere cognizioni. Anche la decisione di trasferire l'attenzione sugli strumenti da usare, era e resta decisione di controllo, ortopedia, ricapitolazione di archivi dispersi, mimesi metafisica, abdicazione di fronte alla lotta. Cercare può essere un terribile placebo contro l'inquietudine. Gli dèi sono lontani, abitano cimiteri abbandonati da tempo.

L'io è centralità che non è riscontrabile da nessuna parte, che ha solo in se stesso la propria decisione di essere la stretta centralità che afferma di essere (e di cui, ragionando, discorre). Sarebbe più giusto, per avere ragione, cioè per mettere i piedi su qualcosa di concreto, almeno una sola cosa solida, che l'io affermasse di essere la vita. Ma nei penetrali della vita non c'è un io, non c'è solo la mia persona individuale. La vita è un garrulo flusso di cui faccio parte, e in cui mi perdo come individualità, per ritrovarmi carico di nuove forze, come universale che si spinge in se stesso per cogliersi come particolare. Se potessi essere un io "centrale", il mio "egoizzare", cioè ragionare, sarebbe il mio "potere" maligno, in questo senso, appunto, universale. Ma non è così. C'è sempre uno sgorgare dispettoso ancora più profondo, ancora più remoto, un pulsare che mi penetra dentro le fibre più intime, che mi detta significati carichi di penombra, impossibili da sottoporre al giudizio della bilancia. Nessuna di queste sollecitazioni è valida per dare corpo e sostegno alla ragione, non c'è niente che colleghi (almeno in maniera percepibile) queste pulsioni radicali alla feticizzazione fattualista della ragione, al suo distinguere e chiamare uno a uno gli aspetti della realtà col loro nome. Insisto nell'attesa dell'altro che è invisibile nel gioco inconsciamente imitativo della produzione che non soddisfa, evoco momenti di pienezza miseramente sgonfiatisi come palloncini effimeri, non riesco a dare inizio a un movimento di libertà, sono mille e ancora mille i fili che mi legano agli incroci del presente e del futuro e mi riflettono sempre il volto ambiguo delle decisioni apparentemente forti. A volte la voce dell'uno, senza motivo, fa sentire il suo suono remoto, ma non può concorrere con lo strepitio che mi circonda, mi parla ma io non ascolto, e se parlo è lui a non ascoltare.

Non sono, in definitiva, né ostinato riferimento ragionevole, né empirico punto di partenza. Non sono particolare perché faccio tutto ciò che il processo modificativo mi propone mettendomi alla prova (almeno, mi ingegno di farlo), eppure mi presento sotto la maschera particolare dell'esistenza mia, che specificamente mi riecheggia appartenendomi. Non sono empirico perché l'esperienza rintracciabile non mi qualifica definitivamente, non mi completa, eppure accatasto ragioni su ragioni per fare prevalere questo modo oggettivo di considerare la mia esistenza. Né in me stesso, né nella mia esperienza mimetizzata trovo

la totalità del mondo della vita, ma solo espressioni da acquario, momenti distinti della mia esistenza, che sento miei non appena scrollo le spalle. Insistere in questa direzione mi procura enormi sbadigli. Né ci sono ragioni valide per cui altri individui, per quel che le relative monadi riescono a farmi capire, possano fondare la loro ragionevole esperienza sul mio corpo, sulla mia vita. Tutti si accontentano dei miei gesti, delle mie parole, non di me, e so che quando qualcuno, enormemente coraggioso, si avvicina a questa zona d'ombra, resta scottato e solo l'amore può sostenere il pericoloso viaggio che intraprende. Gli altri, di regola, volendo rendersi conto di quel che sono io, debbono costruire un fantoccio pari a loro, e parlargli come parlano a se stessi. Non c'è una ragione al mondo che possa fare invertire questa rotta, anche l'amore, per fissare coordinate diverse (e sono in effetti, queste coordinate, radicalmente diverse), deve afferrarsi saldamente al sentimento assolutamente altro della passione e del desiderio che mai trova requie, in caso contrario si accartoccia e piomba giù. Quindi io sono il vivente del mio ragionare, sono io che fisso il rapporto con il mio "sapere" scricchiolante. Non c'è un percorso inverso, non ci sono ragioni valide per sostenere il compito istituzionale della ragione. Quando questo compito viene accettato è un cedimento, da un lato, e un'effrazione, dall'altro. Lo sforzo per andare oltre comincia prima di quell'oltre che sarebbe l'assolutamente altro. Comincia nella immediatezza della percezione e nello sviluppo interpretativo della critica negativa. Il ricorso ai simboli e alle sostituzioni delle evidenze è indispensabile perché l'apparenza delle certezze controllate dalla volontà è troppo forte per essere trascurata. Di più, se il simbolo allude solo a se stesso non può fornire quel ventaglio di riferimenti interpretativi che è utile alla critica, anche se a volte questa critica finisce per apparire carico troppo importante e perfino prevalente sul materiale di partenza, il fatto. Tutto ciò però appartiene al mondo del fare che è tutt'altro che semplice e limpido. Isolare un fatto è in sostanza impossibile, criticarlo nella sua terribile connessione relazionale è utile solo a complicare ulteriormente la già complessa condizione di partenza.

È la mia vita che è il concreto cercare il vero, movimento che appare mimetizzato nel ragionare, nel procedere della ragione. Io sono la reale unità della mia esistenza, anche se questa si presenta come confusa ricerca della molteplicità nel continuo cambiamento del divenire. Come vita presente a me stesso, come continuo rampollare senza riguardo della mia vita in me stesso, sono soggetto persistente, perfino sostanza, se a questo termine si dà il significato di totalità del mondo della vita, per quanto fuorviante possa essere. Tutti gli attimi, tutti i modi della mia esistenza, sono un progressivo prevalere della ragione su quelle pulsioni originarie, sulla mia vita originaria, ma questo prevalere (processo culturale, civiltà che mi condiziona, ecc.), può anche essere scansato via, sia pure per un attimo, in modo che la vita, alfine, signoreggi sulla mia esistenza. La vita, che di per sé è totale, forza assoluta, non è mai assoluta e totale per me, la mia vita partecipa di quella assolutezza ma non la può ritenere tutta in sé, solo che non c'è differenza alcuna tra la vita e la totalità della vita. La vita è sempre la totalità della vita e questa quella. Non c'è una parte che si può staccare dalla vita, la vita è sempre presente nella sua totalità. Tutto questo non accade

parlando in termini di esistenza. Io sono quello che sto diventando, in termini di esistenza, e lo sono parzialmente, man mano che mi realizzo, sempre in maniera incompleta. Artaud si è avviato verso la qualità, gli studenti francesi del 1968 l'hanno capito collettivamente. Strana intuizione, visto che l'autore non era così conosciuto come tanti altri. Per contrapposto hanno, sempre collettivamente, preso un tragico abbaglio per Sartre.

Io sono autore, cioè causa, dei procedimenti del mio ragionare e del mio conoscere, quindi del mio fare, effettualità della ragione che prende spesso l'iniziativa di coordinare i singoli pezzi smembrati della mia esistenza. Come coscienza immediata alimento il mio ragionare di tutte le corrispondenze necessarie, almeno cerco di cogliere il maggior numero di queste corrispondenze, immagino la possibile interpretazione di ciò che in effetti percepisco, provo un certo comportamento, concludo sulla base delle premesse, insomma mi comporto in modo assennato. Così ragiono, da singolo individuo, come universalmente si ragiona, mi illudo cioè di possedere il metro della logica, e così mi do una ragione che non esiste, la faccio venire in essere e, come accade con tutte le sacralizzazioni, una volta venuta in essere accetto le sue richieste sacrificali e l'adoro. Gli atei avrebbero bisogno di un Loyola che li istruisca, hanno, nelle loro metafisiche nebbie di certezza, molto da imparare da un'attitudine cieca, se non altro le spaventose conseguenze riguardo l'incapacità di credersi peggiori di quello che si è.

Questi sono i compiti della ragione. Questi processi mi rassicurano e mi tengono "sospeso" nei riguardi delle mie pulsioni vitali. Il mondo della vita mi parla e io posso ascoltarlo di tanto in tanto, posso riposarmi senza costituire costantemente un eccellente bersaglio, che è posizione per niente comoda. Questa situazione di "equilibrio" caratterizza la mia esistenza, e anche il mio modo d'essere nel campo della quotidianità, a sua volta caratterizzato, questo mio modo d'essere, dall'accomodamento e dalla ragionevolezza, espressioni del fare per cui sono io a me stesso, e perciò categorie del conoscere, movimento della ragione che guida riflettendo sui processi della percezione e dell'accumulazione culturale. Ma non sono le sole regole sulle quali giuro costantemente, senza badare a spese. Il fare dell'io (il me stesso come persona individualissima) è di raggio considerevole, sicché sono vaste le sue fattualità. L'accettazione da parte degli altri deriva da un senso di insicurezza quando è considerata fondamentale per la propria vita. Mi batte il cuore pensando che avrei potuto essere uno di quei fuscelli sballottato a destra e a manca dalla gloria, in questo senso le mie strategie di protezione hanno mostrato la loro efficacia. Non dubito che rifiutando sistematicamente valore universale a ciò che è fatto finisca per imbattermi prima o poi in un abbandono in grado di farmi andare oltre. Se ciò richiede sofferenze e disastri non lo so, quello che so è che questo pensiero mi da una vertigine. Spesso sogno condizioni di abbandono tanto sensibili da risultarmi morbose. Gli dèi sono ormai lontani. Ciò non significa essere per definizione dalla parte dei perdenti, ma che la sconfitta va cercata e costruita, non arriva mai in dono come la conquista. Il peso delle acquisizioni indispensabili, dei possessi che mi fanno quello che sono e ai quali non rinuncerei mai, è tanto forte da sentirmi sulle spalle crescere una montagna.

Ma, per quanto si possa cercare in questa vastità d'orizzonti, si ripresenta sempre una enorme e puzzolentissima accozzaglia di luoghi comuni, opportunamente sigillata dalle continue verifiche che tutto funzioni nel migliore dei modi. Niente deve discostarsi, nessuna dissonanza rompere l'atmosfera uniforme che ci appesta. E tutto ciò, senza una ragione.

Trieste, 10 novembre 2000

Alfredo M. Bonanno

"Vorrei toccare brevemente dell'isola e del tesoro; essi sono indicazioni talmente precise dell'avventura, da poterle considerare due immagini, due ipostasi dell'avventura. L'isola – luogo isolato e oniricamente affollato di ignoti profili – non è la sede dell'avventura, ma è l'avventura nella sua invenzione geografica (la geografia trasportata al letterario); allo stesso modo il tesoro, trionfo del possibile irreale, è il luogo dinamico per eccellenza, il coacervo indifferenziato di tutte le possibilità, il mezzo avventuroso che consente di acquistare altre avventure. Potremmo dire che è impossibile vivere rinunciando alla ricerca del tesoro, giacché la nostra stessa esistenza – irreale e possibile – presuppone non solo l'esistenza del tesoro, ma il deposito, in quello, di qualcosa che ignoriamo, ma che sappiamo essere per noi decisivo. Il tesoro è formato di avventure pietrificate, metallizzate, pronte a scatenarsi, ad agire come potenza, magnificenza, significato. Ancora dell'isola e del tesoro, come forma allucinatoria e tangibile dell'avventura; in queste due immagini si riconoscono due caratteri essenziali, il gioco e il destino. Chiunque interpreti la propria vita nei modi dell'avventura non può rinunciare a questi segni illuminanti e coesistenti; un'isola è un luogo fantastico, ma ciò che accade nell'isola è destino, non nel senso che vi accade o deve accadervi, ma nel senso che ha significato, e che il suo significato è scatenato appunto dalla struttura dell'isola appartata, inaccessibile, fantastica. Allo stesso modo il tesoro, questo gioco supremo, è il deposito insondabile di tutti i miti che ci danno significato. Il gioco, apparentemente gratuito, è costruito in vista della sua necessaria relazione con il destino, e il destino cerca la forma leggera e infantile del gioco per rendersi sensibile".

(Giorgio Manganelli, *Introduzione* a *L'isola del tesoro* di Robert Louis Stevenson)

Capitolo I

È finito il tempo delle grossolanità. O, se si preferisce, delle certezze compassionevoli. Bisogna ammettere che, sia pure con circospezione, anche noi ci siamo fidati dell'ineluttabile oggettività del dato di fatto, aspettandoci quei risultati chiarificatori che esso sembrava promettere. L'insistente sollecitazione al chiarimento analitico, quindi logico e metodologico, non ci ha mai posto e non ci pone al riparo delle illusioni quantitative, e in questo senso un giorno dovremo fare ammenda fino in fondo, indicando i vincoli che qui ci limitiamo a presupporre. (Cfr. il mio articolo: *Sottofondo*, pubblicato su "Anarchismo", n. 68, aprile 1992, pp. 1-6).

L'infinita potenza di quello che accade si è afflosciata nella gestione massificata dei dati di fatto, nell'amministrazione delle apparenze. «A questo modo immediatamente è apparso un oggetto che mi ha rubato il mondo. Tutto è a posto, tutto esiste sempre per me, ma tutto è percorso da una fuga invisibile e coagulata verso un oggetto nuovo. L'apparire dell'altro nel mondo corrisponde dunque ad uno sdrucciolamento coagulato di tutto l'universo, a una decentralizzazione del mondo che minaccia dal fondo la centralizzazione che io opero nello stesso tempo». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, ns. tr., Paris 1950, p. 313). Continuare a riempirsi di lunghe descrizioni di specifiche esperienze, concordanze lontane riportate alla luce con sigle alludenti a moduli produttivi bene in vista, non denuncia più la nostra riconosciuta abilità investigativa, riflette soltanto la stupidaggine di chi non si accorge di essere stato spinto fino in fondo al vicolo cieco. Strappare l'informazione per comunicarla, allo scopo di potere trovare gli strumenti idonei all'attacco, potrebbe diventare l'ultima frontiera della mistificazione, il nuovo contributo al sottofondo che ci circonda col suo contesto gelatinoso e dove viviamo immersi senza accorgercene.

Approntando documentazioni, giochiamo il compassionevole gioco degli altri, in quanto nessuno scatto repentino all'azione è possibile partendo esclusivamente dalla potenza conoscitiva. La sfera del conoscere non è propedeutica all'etica dell'agire, se non come possibilità aperta. Con ciò non voglio affermare che la sfera trasformativa, tipica dell'azione, sia svincolata dai condizionamenti dell'ignoranza e dai limiti strumentali che implorano sempre nuove aggiunte. Solo che all'aumento, sotto molti aspetti ineluttabile, della conoscenza non corrisponde un automatico aumento dell'azione. Le possibilità della ragione, come elementi, facoltà e contenuto del conoscere, dilagano in distinzioni e analisi che solo apparentemente traboccano in un reale accesso all'azione. L'accumulazione produce un senso di frustrazione inspiegabile per il produttore, ma non per questo meno fastidiosa. Tutto appare sbarrato, bloccato dalla perfetta coerenza ammantata di ineluttabilità. L'in-

coerenza diventa come un gioco enigmistico, basta essere adusi a esso e lo si può risolvere, non esiste condizione umana irrisolvibile, non c'è problema privo di crepe. Lo stesso suicidio, pur con le caratteristiche di diversità che potrebbe comportare, molto spesso è conferma finale, sigillo della convenzione, sospirato atteggiamento protocollare di recupero. Non esiste perdita di significato, almeno del significato orientato ai codici dell'immediatezza, in quanto c'è sempre modo di restare indifferenti alle sozzure. Il logoro metodo degli equivoci non risponde alle procedure dell'inquietudine, se ne disfa quasi subito, dopo i primi fallimenti. La diversità è altra questione. In effetti ha avuto ragione George Lanson, parlando di Pascal e sottolineando l'importanza della sua riduzione del fatto religioso a fenomeno storico e concretamente attuale: «Pascal ha costruito una prova, se così si può dire, a due rami, che pongono capo, l'uno a una certezza razionale, l'altro a una certezza storica. È tuttavia quest'ultima parte che è propriamente ed essenzialmente la prova della religione. Tutta questa parte dei *Pensieri*, scintillante di bellezze d'immaginazione, è, sotto il profilo scientifico, singolarmente debole e fuori moda. È tuttavia la parte più originale del pensiero di Pascal. Con ammirevole nettezza di veduta, ha posto la questione come doveva esser posta, come l'esegesi del nostro secolo doveva porla. Ciò che gli Strauss e i Renan hanno cercato di riempire è il quadro tracciato da Pascal: prendere la religione come un fatto, trattarlo come tale mediante la critica delle testimonianze e dei documenti, cercare se il controllo minuzioso dei fatti lascia da qualche parte apparire il soprannaturale, è appunto il metodo che Pascal, prima del 1660, aveva prescritto come il solo capace di condurre a un risultato certo. A quella data, porre il problema religioso come un problema essenzialmente storico e filologico, era un colpo di genio». (*Pascal*, voce della *Grande Encyclopédie Larousse*, vol. XXVI, ns. tr., Paris 1898, pp. 20-30).

Una realtà dominata dal nobile meccanismo progressivo dell'avvenire che si realizza comunque nella storia, grazie a processi più o meno meccanici o dialettici, insomma una realtà dove il futuro è necessariamente migliore del presente perché riassume e conclude tutti i processi di miglioramento interni ai meccanismi sociali, rende logica la cieca corsa all'accumulazione dei dati in vista di una loro utilizzazione. Attenzione alla lettura del passo che segue. Istruzioni importanti per tanti giuggioloni dell'oggettività dei processi storici. «È facile comprendere di quale immensa importanza sia l'estensione dei princìpi del materialismo filosofico allo studio della vita sociale, allo studio della storia della società, di quale enorme importanza sia l'applicazione di questi princìpi alla storia della società, all'attività pratica del partito del proletariato. Se è vero che i legami reciproci tra i fenomeni della natura e il loro reciproco condizionamento rappresentano delle leggi necessarie dello sviluppo della natura, ne deriva che i legami e il condizionamento reciproco tra i fenomeni della vita sociale rappresentano essi pure non delle contingenze, ma delle leggi necessarie dello sviluppo sociale. Vuol dire che l'attività pratica del partito del proletariato deve fondarsi, non già sui lodevoli desideri di "individualità eccezionali", né sulle esigenze della "ragione", della "morale universale", ecc., bensì sulle leggi dello sviluppo della società, sullo studio di queste leggi. Proseguiamo. Se è vero che il mondo è conoscibile e se è vero che

la nostra conoscenza delle leggi dello sviluppo della natura è una conoscenza valida, che ha il valore di una verità oggettiva, ne deriva che la vita sociale e lo sviluppo della società sono pure conoscibili, e che i dati della scienza sulle leggi dello sviluppo della società sono dati validi, che hanno il valore di verità oggettive. Vuol dire che la scienza della storia della società, nonostante tutta la complessità dei fenomeni della vita sociale, può diventare una scienza altrettanto esatta quanto, ad esempio, la biologia, capace di utilizzare le leggi di sviluppo della società per servirsene nella pratica. Vuol dire che, nella sua attività pratica, il partito del proletariato deve richiamarsi, anziché a motivi fortuiti, alle leggi di sviluppo della società e alle conclusioni pratiche che derivano da queste leggi. Vuol dire che il socialismo, da sogno che era di un migliore *avvenire* del *genere umano*, diventa una scienza. Proseguiamo. Se è vero che la natura, l'essere, il mondo materiale è il dato primo, e la coscienza, il pensiero è il dato secondario, derivato, se è vero che il mondo materiale rappresenta una realtà oggettiva, la quale esiste indipendentemente dalla coscienza degli uomini, e la coscienza è il riflesso di questa realtà oggettiva, ne deriva che la vita materiale della società, il suo essere, è pure il dato primo, mentre la sua vita spirituale è il dato secondario, derivato, che la vita materiale della società è una realtà oggettiva, la quale esiste indipendentemente dalla volontà degli uomini, mentre la vita spirituale della società è un riflesso di questa realtà oggettiva, un riflesso dell'essere». (J. V. Stalin, *Questioni del leninismo*, tr. it., Roma 1952, pp. 655-656). E così la stringente logica dell'evidenza, annaffiata dalla nostra involontaria complicità, produce quegli occultamenti che ormai sono usciti del tutto dalle scatole delle sorprese. Una realtà disincantata, la quale non crede più ai meccanismi oggettivi che lavorano al posto della volontà degli individui, preparando all'insaputa di questi ultimi l'avvento di tempi migliori, non può ipotizzare il futuro come coacervo di tutti i movimenti progressivi del presente, non può garantire un possibile utilizzo di questi ultimi in senso positivo.

Sfuma così il compito della critica, salvo a considerare possibile una critica radicalmente negativa, quella cioè capace di giustiziare anche i dati di fatto e non farne gorgoglio di prezioso serbatoio per tempi più fortunati. In questo modo, uscendo dai contenuti essenziali del conoscere, considerati fondamento comune col nemico, ma differentemente utilizzabili, questi non scompaiono ma vengono sottratti al potere conservativo della ragione, costituendosi soltanto come potenza di eventuali possibilità, non come fatto ormai perfezionato. Esattamente, Hegel: «Poiché Spinoza intende la negazione soltanto in questa maniera unilaterale, egli in terzo luogo sopprime il principio della soggettività, dell'individualità, della personalità, il momento dell'autocoscienza nella essenza. Il pensiero ha soltanto il significato dell'universale, non già quello dell'autocoscienza. È codesta mancanza che ha indotto da un lato a insorgere così violentemente contro il sistema spinoziano la rappresentazione della libertà del soggetto, giacché esso sopprimeva l'essere per sé della coscienza umana, la cosiddetta libertà, cioè per l'appunto la vuota astrazione dell'esser per sé, e quindi Dio in quanto distinto dalla natura e dalla coscienza umana, cioè in quanto in sé, nell'assoluto; infatti l'uomo ha la coscienza della libertà, dello spirituale, che è il ne-

gativo del corporeo, ha la coscienza che solo nell'opposto del corporeo egli è quel che è veramente. Ad esso si attengono saldamente la religione, la teologia e il buon senso della coscienza ordinaria; e questa forma d'opposizione a Spinoza s'esprime anzitutto col dire che la libertà è reale, che il male esiste [...]. Riassumendo infine il nostro giudizio, troviamo che da un lato in Spinoza la negazione o privazione è diversa dalla sostanza; infatti egli non fa che assumere senz'altro le singole determinazioni, senza dedurle dalla sostanza. D'altra parte il negativo esiste soltanto come nulla, perché nell'assoluto non v'è alcun modus; esso non è affatto, è solo il suo disperdersi, solo il suo ritornare, non il suo movimento, il suo divenire ed essere. (*Lezioni di Storia della filosofia*, tr. it., vol. III, t. 2, Firenze 1943, pp. 109-144).

La diversità è un timido tentativo di trovarsi nella realtà della qualità, cioè nella totalità del reale, elemento di forze contrastanti che non sono leggibili nella chiave riduttiva del campo, esercitando movimenti semplici di natura completamente differente. Tra la ragione e la vita c'è un'antiteticità assoluta, questa sì leggibile nell'accumulo culturale del quotidiano, in quanto è proprio la coscienza immediata che ha prodotto, e continua a produrre, quell'antiteticità sulla punta di uno spillo. Il modo in cui possiamo renderci conto di questi due universi è purtroppo lo stesso, ed è quello adeguato perfettamente solo all'esperienza nella sua effettualità modificativa. «La parola "esperienza" è ambigua. In primo luogo essa può essere un nome per il complesso dei cosiddetti "dati immediati", e questo è un uso del termine relativamente moderno; in secondo luogo essa si trova usata nel senso in cui parliamo, per esempio, di un "uomo di molta esperienza", col che vogliamo dire che il Signor Tale non solo ha visto molto, ma è anche capace di trar profitto da quel che vede per i suoi scopi. In questo secondo senso possiamo dire che la provabilità è indipendente dall'esperienza. La possibilità della verificazione non si fonda su una "verità sperimentale", sia questa una legge di natura o un'altra proposizione generale vera, ma è determinata esclusivamente dalle nostre definizioni, dalle regole già fissate del nostro linguaggio, o anche da altre regole che noi possiamo stabilire arbitrariamente in ogni momento. Nessuna regola d'espressione presuppone una legge o una regolarità obiettiva del mondo, ma soltanto dati e situazioni, ai quali possono esser fatti corrispondere dei nomi. Le regole linguistiche sono regole dell'applicazione del linguaggio: perciò vi deve esser qualcosa cui il linguaggio può venire applicato. Esprimibilità e provabilità sono la stessa cosa. Non c'è nessun antagonismo tra logica ed esperienza: non solo il logico può essere contemporaneamente un empirista, ma deve esserlo, se vuol comprendere quello che fa». (M. Schlick, *Gesammelte Aufsätze*, ns. tr., Wien 1938, pp. 351-352). Ne deriva che il linguaggio che impieghiamo nell'interpretazione, specialmente in essa, è del tutto inadeguato. Anche nell'azione trasformativa si propone la stessa inadeguatezza ma, essendo minori i problemi di codice, l'accaduto traspare con aspetti meno pressanti.

È possibile costruire un linguaggio delle diversità, un linguaggio senza modelli? Un linguaggio in grado di sapere, ma non di mostrare? Occorrerebbe essere phisiológoi come Aristotele chiamava i filosofi ionici, cosa che non siamo, né prevediamo di essere. Ma,

considerando l'intero quadro di questo viaggio, ci si accorge che sono molti gli aspetti che possiamo descrivere, sempre con tutte le incrinature dell'unico mezzo che possediamo, quello razionalizzante. Il pericolo è lì, quindi non vale la pena di sottolinearlo ancora una volta. Partendo dalla corrusca inquietudine, c'è nel protrarsi una condizione d'indicibilità che viene superata praticamente con interventi indiretti, spesso fuorvianti, definibili per metafora o analogia, mai come rappresentazione del movimento di cui si discute. È la dimissione malinconica e dichiarata delle presenze rappresentative. Un movimento che fa paura e che richiede un coinvolgimento personale, non un'attesa di chiarimenti. Così Karl Jaspers: «Se in una prima esperienza si può scorgere una possibilità, in una seconda la si sceglie consapevolmente: o l'esistenza ritorna su di sé, sicura di un essere, oppure incomincia a retrocedere e a ritirarsi in una colpa che via via cresce e che può concludersi solo nel nulla. Eppure anche nel precipizio della vertigine è possibile volgersi all'essere. La consapevolezza di non poter ritornare può esser l'espressione di una non volontà, di un fatalismo che finisce per tradursi nella passività di un agire vuoto che non è in grado di sciogliersi da sé. Il fatto poi che ci sia qualcosa che non ammette un ritorno, perché significa decisione eterna, esprime il criterio dell'essere nel tempo, per il quale qualcosa è sospinto nella sua profondità. Di fronte all'abisso, l'estrema possibilità diventa l'origine della realtà dell'esistere in un inconcepibile giungere a se stesso. L'angoscia. Il movimento terrificante, presente nella vertigine e nel brivido, diventa angoscia in quel momento critico in cui si è consapevoli di poter essere annientati. L'angoscia è la vertigine e il brivido della libertà di fronte alla scelta. Solo superando l'angoscia si può raggiungere la decisione della coscienza assoluta. Vista dall'esserci, ogni angoscia nasce dall'angoscia della morte. Se sparisse questo tipo d'angoscia, tutte le altre si dissolverebbero. All'esserci inerisce l'angoscia cieca dell'animale e quella consapevole dell'uomo pensante per una sorta d'istinto di conservazione. Contro le minacce, l'esserci si difende istintivamente o premeditatamente nel tentativo di ridurle. Anche le cose più piccole sono oggetto d'angoscia per quel tanto che rivelano un carattere che minaccia una possibile realtà futura o perché vi alludono; l'angoscia sussiste anche senza oggetto, come penetrante consapevolezza della finitezza evanescente di tutte le cose. Più sono sano, più vivo in un'ingenua mancanza d'angoscia, pur dipendendo interamente da questa vitalità. Non c'è un superamento, ma solo un oblio dell'angoscia che si fa sentire immediatamente, negli stati di infermità, quando si moltiplicano le possibilità di minaccia, quando manca il lavoro, quando mi tolgono le abitudini vitali. Senza angoscia manca quell'attività preveggente che è una condizione necessaria dell'esserci, anche se poi questa attività è disturbata quando l'angoscia è oltremodo violenta. La cura della propria vita mediante calcoli previdenti mitiga l'angoscia dell'esserci ricorrendo a sicurezze oggettive. Se da un lato ha senso aspirare a questa sicurezza, dall'altro conseguirla è impossibile. La cura della sicurezza è sincera solo quando conosce l'insicurezza nei suoi rispettivi limiti; si capovolge invece in insincera passività quando non aspira attivamente alle possibili sicurezze. Ma, nella sospensione che esiste tra la previsione e l'insicurezza, tutto ciò è possibile solo mediante un superamento dell'angoscia che scaturisce da un'altra

radice. L'angoscia dell'esserci è essenzialmente diversa dall'angoscia esistenziale che nasce di fronte alla possibilità del nulla. Davanti all'abisso il pericolo che corro non è solo quello di non esserci più empiricamente, ma, in un senso più autentico, di non essere in assoluto. Senza più preoccuparmi del mio esserci, davanti alla morte non provo un'angoscia sensibile, ma un'angoscia nientificante che nasce dalla consapevolezza di perdermi per mia colpa. Divento consapevole del vuoto dell'essere e del mio essere. La disperazione vitale che nasce dalla situazione di dover morire è solo un termine di paragone per quella disperazione esistenziale che nasce dalla mancanza di certezza del se-stesso. Non so che cosa devo volere quando, di fronte a tutte le possibilità che mi si presentano, non vorrei rinunciare ad alcuna di esse anche se non so se ce n'è una che sia per me veramente importante. Non posso più scegliere, ma mi abbandono passivamente alla successione degli eventi. In questo stato di coscienza, consapevole del mio non-essere esistenziale, mi limito a fare qualcosa o ad occuparmi ciecamente di qualche attività. L'angoscia per il vero essere come esistenza non conosce né previsioni, né calcoli, né, tantomeno, minacce esteriori. Qui occorre vedere la possibilità del non-essere, senza poter disporre di alcuna tecnica per controllarla. Solo quando le esistenze si realizzano nella reciproca comunicazione storica, allora si chiarisce una coscienza assoluta in cui anche quello stato di sospensione che caratterizza la finitezza dell'esserci può diventare un atteggiamento di quiete. Non c'è alcun processo automatico che possa portar fuori dall'angoscia. Non c'è sicurezza oggettiva che possa superare l'angoscia dell'esserci, non c'è preoccupazione che possa esser superata ragionando; tutto il male è sempre possibile e tutto ciò che l'esserci può temere è, in definitiva, sicuro. La malinconia più disperata, che nasce dalle possibilità dell'angoscia, ha sempre una giustificazione razionale. L'unico modo di superarla, relativizzandola, è quello di dominare le forme del sapere con la certezza dell'essere che può svilupparsi da un'angoscia esistenziale. È allora possibile quella serenità che non annulla l'angoscia, ma la domina. Ancor meno si può pensare di superare con una sicurezza oggettiva l'angoscia esistenziale. Si va alla ricerca di garanzie oggettive nelle autorità terrene che, a chi ha provato almeno per una volta la libertà, non possono dar altro che una dolorosa certezza. La coscienza assoluta deve piuttosto ripetersi in un modo sempre originario, e quando s'accerta di sé resta legata all'angoscia effettiva. Per questo il superamento non è un annullamento. Uscendo dalla vuota indifferenza, si può anche volere l'angoscia per recuperare se stessi. Il coraggio per l'angoscia e il suo superamento è condizione per porre in termini propri la domanda sull'essere autentico, e per sentire l'impulso per l'incondizionato. L'annichilimento può anche esser la via che conduce all'esistenza. Senza la minaccia della possibile disperazione non c'è alcuna libertà. Nella situazione-limite l'angoscia può restare una vertigine nientificante. Non c'è motivo razionale che possa essere efficace quando il singolo, senza alcuna fiducia, permane nella disperazione. Neppure la fede negativa che nasce dal senso di colpa che accompagna la mancanza di fede può indurre alla fede. L'uomo che si separa dalla propria origine non ha più la possibilità di realizzarsi pienamente. La sua buona volontà sembra non serva a nulla. Invece di iniziare il movimento di conversione quando si presenta il punto critico,

egli si trova a dover sopportare quel vuoto terribile che sembra senza via d'uscita, finché una soluzione non gli viene, almeno in parte, donata. Il superamento dell'angoscia nella coscienza assoluta è il criterio della vita filosofica, un criterio che non è oggettivo, ma che si avverte intimamente quand'è sperimentato. Chi, partendo dalla propria origine, e senza garanzie oggettive che lo possano difendere dall'angoscia, cerca il cammino che conduce alla coscienza assoluta, vive filosoficamente, e le mediazioni che nascono dalle chiarificazioni razionali di questo cammino sono per lui filosofia. Chi invece si affida a garanzie oggettive vive religiosamente e le chiarificazioni razionali che nascono percorrendo questa via costituiscono la teologia. In entrambi i casi l'individuo combatte per essere, nella sua anima, il riflesso della propria coscienza assoluta, che egli però deve conquistare con movimenti che partono dal punto critico. La coscienza morale. Se il non-sapere è il punto critico da cui si origina ogni possibilità, se la vertigine e il brivido sollecitano il movimento, se l'angoscia, come consapevolezza di poter essere annullato in uno stato di confusa libertà, mi riconduce presso di me facendomi sentire a me stesso donato, allora la coscienza morale è la voce che, nel momento critico, esige una differenziazione nel movimento e una decisione. a) I movimenti causati dalla coscienza morale. Nella coscienza morale mi parla una voce che è la voce del mio io. Non la si può udire ad ogni istante, ma è necessario saper ascoltare perché se ne possa udire il richiamo che delicatamente ridesta; nell'indeterminatezza, quando essa tace, occorre saper attendere; non è possibile rinviarne l'esigenza; quando la si sente costa fatica farla tacere nel tentativo di agire contro di essa. È come se il mio essere si scindesse in due ed io comunicassi con me stesso, e il mio esserci empirico parlasse attraverso l'origine del mio me-stesso. Nessuno mi chiama, sono io che mi rivolgo la parola. Posso fuggire da me, così come posso attenermi a me stesso, anche se quel me-stesso che sono non è già realizzato per il fatto che posso esserlo, ma è qualcosa che mi si annuncia dall'origine per inserirmi nel movimento, e che tace quando mi muovo correttamente o quando mi sono perso del tutto. Nell'ambito della coscienza morale prendo le distanze da me stesso. Io non sono solo un esserci limitato nel suo esserci e nel suo accadimento, ma intervengo su di me e mi realizzo nell'esserci in base alle mie possibilità. Tra il mio esserci e il mio autentico me-stesso, che a me peraltro non è ancora manifesto, c'é la realtà della coscienza morale che mi impone di riconoscere o di rifiutare che cosa deve essere per me l'essere. La coscienza morale è qualcosa di esigente, è qualcosa che, nello slancio dell'essere, mi consente di cogliere con coscienza la verità. Essa è anche qualcosa che proibisce e che interviene nel cammino quando posso perdere l'essere. Tutto ciò che posso fare è vero solo attraverso ciò che faccio positivamente. La coscienza morale che mi proibisce qualcosa o mi trattiene da qualcosa è il braccio della coscienza positiva. Nella proibizione io l'avverto perché mi contrasta, mentre, come coscienza positiva, coincide con me». (*Filosofia*, tr. it., Torino 1978, pp. 745-747).

La condizione diversa non è determinabile in modo preciso. Ha notato Emanuele Severino: «Anche l'*epistéme* intende mostrare la verità, ossia ciò che sta e non si lascia smentire; ma per l'*epistéme* ciò che sta è l'opposizione dell'Eterno e del tempo – cioè il quadro sa-

pienziale in cui al di sopra dell'esistenza nel tempo esiste l'Eterno. E questo è il quadro della Follia e della violenza estrema – il deserto dell'errore. Perché l'*epistéme* riconosce l'esistenza del divenire dell'essere – crede cioè che il contenuto della Follia sia reale – e ne vuole essere la comprensione incontrovertibile. E appunto per questo essa pensa il divenire (il tempo) in relazione all'Eterno. Ma l'*epistéme* – e il tipo di civiltà che le corrisponde – è destinata al fallimento – sia pure lungo un processo in cui si presentano forti resistenze al tramonto della tradizione occidentale. L'Apparato scientifico-tecnologico (la forma suprema della volontà di potenza) sottomette tutte le grandi ideologie della tradizione, compreso il cristianesimo, e diventa il loro scopo. Ma questo può accadere perché l'Occidente non crede più nella loro verità. Accade tuttavia che la filosofia contemporanea fatichi a mostrare la forza invincibile con cui essa distrugge la verità epistemica, e che quindi le forze della tradizione facciano resistenza, si ribellino alla tecnica e alla scienza, rifiutino di sottomettervisi e ribadiscano i valori di cui sono portatori e che la tecnica deve realizzare. La tendenza fondamentale del nostro tempo è la sottomissione di quei valori alla tecnica (e quei valori sono sempre meno presenti nella coscienza della gente), ma sono possibili i capovolgimenti di fronte nel rapporto tra la tecnica, da un lato, e l'*epistéme* e l'ideologia dall'altro». (*Il destino della tecnica*, Milano 1998, pp. 240-241). E ciò dichiara il fallimento della ragione, non l'inconsistenza della diversità. Tutti sperimentano l'apprensione dell'inquietudine e la ripugnanza a fare prigione dei desideri e della vita. Nessuno lo sa spiegare in maniera razionale. Tutte le spiegazioni in questo senso sono requisitorie e sentenze, non spiegazioni vere e proprie. Il fatto di non saperlo spiegare nega l'esistenza della diversità, ma solo dal punto di vista dell'immediatezza e della ragione dominante, cioè dal punto di vista dei protocolli in vigore, non in assoluto. La diversità continua a esistere priva di spiegazioni razionali e la nostra fronte non s'increspa al riguardo. Questo è tutto. Certo, se per filosofia intendiamo la conoscenza retta e spiegata dalla ragione, ammettere l'esistenza della diversità significa promulgare il fallimento della filosofia. Ma chi ha detto che sia questo il significato della filosofia? Soltanto i filosofi che hanno visto nella loro attività un banale gagne-pain.

La ragione vestendo i panni della critica ci ha illusi sulle sue reali facoltà conoscitive, procurando per riflesso un'illusione anche sulla possibilità stessa del processo conoscitivo, presentato propagandisticamente come salvaguardia di quanto di già conquistato dal mondo illuminato e progressista. Solo che in questo mondo non si può risolvere compiutamente l'infinito e continuo trasformarsi della realtà, la totalità del reale che l'azione riesce effettivamente ad attingere nel momento in cui mette in gioco completamente l'individuo, senza residui e senza conti in banca. Il decidersi per l'azione, interrompendo il vano sproloquio delle attese del momento più idoneo, pone la propria esistenza nell'ambito del vissuto reale, rompendo l'accerchiamento di quelle potenzialità che mai si realizzano del tutto, e che illudono sulla consistenza della realtà. Risalendo molto indietro nelle origini di questo limite, Aldo Masullo scrive: «Il nodo che stringe alla gola ogni idealistico storicismo è invero già nelle pagine dello Spaventa, dove è tematizzato il nesso tra l'idea dell'assoluta oggetti-

vità, in cui sempre culmina lo sforzo filosofico, e la pluralità della storia, nel cui corso pur quell'idea si costituisce. Secondo lo Spaventa, il fallimento di Kant nel tentativo di pervenire non al mero "concetto dell'Incondizionale" ma allo stesso "oggetto (oggettività) come l'Incondizionale" e quindi all'"umanità dell'Assoluto", dipende dall'aver preteso di saltare dal "semplice intelletto (teoretico) alla ragione", e dal non avere scoperto che il vero oggetto della coscienza è la coscienza stessa, e che dunque nell'autocoscienza si dà il concetto vero dell'"Incondizionale" nel momento medesimo in cui la coscienza, scoprendosi come autocoscienza, si conosce come "costitutrice", e quindi come "praticità". Ora l'universalità dell'autocoscienza, la sua verità, non si scopre se non nel suo rapporto con l'altra autocoscienza, dove appunto l'autocoscienza, riconoscendo sé nell'altra, toglie la "differenza" tra sé e l'altra, io l'una e io l'altra, togliendo appunto la "materia" differenziatrice, e lasciando in evidenza la "forma", l'io, senza con ciò togliere la "distinzione" e quindi la pluralità degl'io effettuali, ciascuno nella propria storica individualità: "la distinzione non è mai annullata, perché così sarebbe annullato il sapere, anzi si fa sempre più viva. Si fa più viva nel senso che l'Io, come libero Io, è sempre piú energica e robusta individualità". La "distinzione che è identità" è dunque quella soggettività, che oggi diciamo intersoggettività: "quella celebre identità – indifferenza – che è la mente (la ragione: non la ragione logica; ma la coscienza, il sapere, come ragione)». (*Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971, pp. 10-11).

Un discorso a sé, in questo quadro, può essere riservato alla ragione, intesa come strumento di dominio dell'oggettività, rispettata e ammirata, che si realizza nel fenomeno, e che viene fatta emergere, in modo chiaro e distinto, dalla scienza. La ragione scientifica (ma non solo questa) ha tutte le caratteristiche tipiche dell'oggettualizzazione, non è riducibile difatti a un solo pensiero, o al pensiero di un solo individuo. Il suo contenuto, e la situazione complessiva di tutti i problemi che essa assume, hanno carattere collettivo, indirizzano il proprio fiato sulla situazione di tutti. L'individuo singolarmente preso cresce dentro questa condizione onnicomprensiva, o apparentemente tale, e può collaborare al suo sviluppo dentro limiti modesti, quasi sempre frustranti per le sue smanie di completezza, ma la caratteristica essenziale della ragione resta la dignitosa storicità del suo svilupparsi. Così Ludovico Geymonat e Giulio Giorello sull'argomento: «Come è noto, parlando di rigore occorre fare una netta distinzione fra rigore nelle scienze formali e rigore in quelle sperimentali. Che quest'ultimo sia sottoposto a notevoli trasformazioni da un'epoca all'altra è ben noto, perché esso dipende dall'esattezza degli strumenti tecnici usati per la sperimentazione, in particolare per la misura dei fenomeni esaminati, e si sa che questi strumenti vengono continuamente raffinati e precisati. Ma anche il rigore che caratterizza le scienze formali risulta sottoposto a trasformazioni; basti pensare: 1) al fatto che fino al secolo XVIII pressoché tutti ritenevano che gli *Elementi* di Euclide costituissero un esempio di rigore perfetto (Spinoza per esporre in forma rigorosa la sua *Etica* le diede una struttura analoga a quella degli *Elementi* euclidei, e altrettanto fece Newton con i suoi *Philosophiae naturalis principia mathematica)* e 2) che questa presunzione si dissolse inve-

ce rapidamente nel secolo XIX con la scoperta delle geometrie non euclidee. Se dunque pensiamo che il rigore, o la ricerca del rigore, sia ciò che più caratterizza il discorso scientifico rispetto ad altri tipi di discorso, dobbiamo ammettere che tale caratterizzazione non costituisce qualcosa di metastorico. In altre parole: nessuna teoria può venire giudicata rigorosa in astratto; essa infatti meriterà il titolo di scientifica solo rispetto alle esigenze di rigore accolte in una determinata epoca, che possono essere notevolmente diverse da quelle accolte in un'altra epoca. Qui sta la ragione principale del carattere intrinsecamente storico della scienza, e quindi l'inaccettabilità della concezione filosofica di Comte che considerava la fase scientifica delle nostre conoscenze come una fase assolutamente diversa dalle altre, cioè considerava la scienza come un assoluto (neutrale e atemporale)». (*Le ragioni della scienza*, Bari-Roma 1986, p. 7).

La ragione non è qualcosa di atemporale. Essa è sempre diversa nel tempo, per quanto cerchi di raggiungere accomodamenti che l'appiattiscono in corsi storici abbastanza individuabili, per quanto accumuli le proprie acquisizioni e si sviluppi (all'occhio bovino dell'osservatore disinteressato) con continuità. Ha notato Nietzsche: «Dai tempi in cui gli uomini erano avvezzi a credere al possesso della verità assoluta, proviene un profondo *disagio* nei confronti di ogni posizione scettica o relativistica su qualsiasi problema della conoscenza; per lo più si preferisce votarsi incondizionatamente a una convinzione posseduta da persone autorevoli (padre, amico, maestro, principe) e, non facendolo, si prova una sorta di rimorso. È una tendenza quanto mai comprensibile, e le sue conseguenze non danno alcun diritto di muovere vivaci rimproveri contro lo sviluppo della ragione umana. A poco a poco, però, lo spirito scientifico deve far maturare nell'uomo la virtù della *prudente astensione*, quella saggia moderazione, più conosciuta nella sfera della vita pratica che in quella della vita teoretica, che per esempio Goethe ha rappresentato in Antonio, come oggetto di amarezza per tutti i Tasso, cioè per le nature non scientifiche e inattive allo stesso tempo. L'uomo della convinzione ha in sé un diritto a non comprendere l'uomo del pensiero prudente, il teoretico Antonio; l'uomo scientifico invece non ha alcun diritto di biasimare l'altro per questo; lo domina con lo sguardo e sa inoltre, in determinati casi, che quello si aggrapperà ancora a lui, come Tasso finisce per fare con Antonio». (*Umano, troppo umano*, I, 631). Storicamente, la ragione non è un processo che avanza in modo unitario. Spesso le conoscenze, e le procedure del conoscere, avanzano affiancate, a volte in una sorta d'impensata indipendenza reciproca. Per ciascuna di queste linee di sviluppo, la ragione ha i suoi periodi contrassegnati da improvvise scoperte di corrispondenze, alcune delle quali addirittura entusiasmanti, ma ha anche le sue depressioni. Vi sono risultati e miglioramenti che vanno persi, perché non siamo stati in grado di apprezzarli. Anche la ragione, come in generale l'esistenza obiettiva dell'uomo nel campo, ha un'individualità storica che viene indicata con nomi e con date. Il suo processo è un processo reale, un movimento soggetto a tutte le vicende che un processo del genere può subire, eppure possiamo dire che tutte queste riduzioni a qualcosa di percepibile e di riproducibile, sono altrettante illusioni.

Malgrado tutto ciò, nonostante l'accumulo delle acquisizioni, sapendo vedere con attenzione, esaminando il processo totale della scienza e del sapere in generale, sempre nuove sfere di raccordi entrano nell'orizzonte visuale degli uomini, mentre le vecchie, quelle che un tempo determinavano il senso delle esperienze, cedono il passo intenerendosi nell'affievolimento dei significati. Lo stile di vita, la lingua, la religione, tutto si modifica continuamente, tornando a ripresentarsi nelle nuove connessioni che la ragione fissa utilizzando i protocolli lubrificati dalla logica dominante. Nel suo mutare, la conoscenza di una volta continua a esistere e ad avere influenza nella sfera del presente, ribadendo l'illusione del progresso. Il suo cammino sembra dominato dal rifiuto di ciò che è erroneo e dal mantenimento di quanto si dimostra sostenibile. Ma non c'è nulla di sostenibile senza un'opportuna forzatura logica, ed è proprio questo il compito inconfondibile della ragione. L'accumulazione delle conoscenze, che va sotto il nome di cultura, è costantemente priva di ragione o, per meglio dire, è priva di connessione logica. Non c'è un luogo in cui sia sotto costante approfondimento il dominio dell'erroneo. «La vita è una cosa inadeguata (un errore implicito di logica perché è in quanto non è). Ma la scienza razionale è due volte inadeguata (perché esistendo in quanto non è, afferma di essere in quanto esiste: l'errore di logica è esplicito: cogito ergo sum). – Ogni vita è un nucleo di relazioni, la sua forma non è altro che questa materialità; vivere [non è altro] che affermare queste relazioni di fronte alle altrui: affermazione di individualità inadeguata». (C. Michelstaedter, *Opere*, Firenze 1958, p. 730). Risulta essere un'illusione storica l'apparente crescita e il conseguente perfezionamento del patrimonio di conoscenze conservato, il corso della scienza attraverso i secoli, la sfera dei contenuti, non racchiudono l'esistenza obiettiva, ma solo particolari simulacri imbambolati.

L'accumulo della conoscenza in quanto tale, cioè in quanto cultura, dovrebbe essere allontanato dalla condizione che ci ospita nella società, cioè dalla nostra vita nel campo della quotidianità. Ciò diventa possibile esercitando una critica puntuale delle corrispondenze e dei significati che la logica assegna come condizioni essenziali per il funzionamento della ragione. Di per sé le forme logiche che consentono alla cultura di potersi accumulare, e di andare avanti come se potesse crescere all'infinito, scelgono soltanto singoli elementi del tutto. «Il processo del linguaggio – ha scritto George Herbert Mead – è essenziale per lo sviluppo del sé. Il sé ha un carattere diverso da quello proprio dell'organismo fisiologico. Il sé è qualcosa che ha uno sviluppo; non c'è inizialmente, alla nascita, ma sorge nel processo dell'esperienza e dell'attività sociale, cioè si sviluppa in un determinato individuo come risultato delle sue relazioni con questo processo nel suo insieme e con gli altri individui all'interno di esso. L'intelligenza delle forme più basse della vita animale, come gran parte dell'intelligenza umana, non implica un sé. Nelle nostre azioni abituali, a esempio, nel nostro andare in giro in un mondo che è semplicemente qui ed al quale siamo talmente adattati che il pensare non è implicato, c'è una certa somma di esperienze sensoriali del tipo di quelle che si hanno proprio al momento del risveglio, un semplice essere-qui (thereness) del mondo. Tali caratteri intorno a noi possono esistere nell'esperienza senza

prendere posto nella relazione col sé. Si deve distinguere, naturalmente, in queste condizioni, fra l'esperienza che avviene immediatamente e la nostra organizzazione di essa nell'esperienza del sé». (*Mind, Self, and Society*, ns. tr., Chicago-London 1970, pp. 137-138). Valutando un certo particolare si può dire se ha un suo posto preciso nella propria esperienza, nell'esperienza che ognuno ha del proprio sé. Valutando che Mead attribuisce al "sé" il nostro significato di "vita", si ha che un'individuazione può arrivare a un tale livello di sofisticazione, che l'esperienza nel suo insieme appare come qualcosa che potrebbe stare insieme anche senza la presenza di un sé che la esperisce.

Ciò dipende dal fatto che le nostre esperienze, perfino i nostri amori, con la vita non sempre hanno attinenza addestrata, per cui ci vuole un momento di riflessione per rendersi conto che dolore e piacere accadono anche senza contribuire all'esperienza del sé. Continua Mead: «Il corpo può esserci e può operare in modo intelligentissimo senza che il sé sia implicato nell'esperienza. Il sé ha la caratteristica di essere un oggetto per se stesso, e questa caratteristica lo distingue dagli altri oggetti e dal corpo. È perfettamente vero che l'occhio può vedere il piede, ma non può vedere il corpo nella sua interezza. Non possiamo vedere le nostre parti posteriori; possiamo sentire tattilmente certe porzioni di esse, se siamo agili, ma non possiamo avere esperienza del nostro corpo nella sua totalità. Ci sono, naturalmente, esperienze alquanto vaghe e difficili a situare, ma le esperienze corporee sono per noi organizzate intorno a un sé. Il piede e la mano appartengono al sé. Possiamo vedere i nostri piedi, specialmente se li guardiamo attraverso un binocolo rovesciato, come strane cose che abbiamo difficoltà a riconoscere come nostre. Le parti del corpo sono perfettamente distinguibili dal sé. Possiamo perdere parti del corpo senza alcuna seria violazione del sé. È la caratteristica del sé come oggetto di se stesso che voglio mettere in evidenza. Questa caratteristica è rappresentata dalla parola "sé", che è un riflessivo e indica ciò che può essere sia soggetto sia oggetto. Come può un individuo porsi fuori di sé (sperimentalmente) in modo tale da divenire oggetto per se stesso?». (*Ib.*, p. 138-139). La ragione non sarebbe completa se non comprendesse anche la possibilità di questa riflessione indiretta, cioè la possibilità di intuire la vita. Solo che questa stessa possibilità la mette in grado di controllare anche l'accesso alla sensazione stessa, arrivando alla fine a possedere una tecnica per attutire o rendere inintelliggibili tutte le propulsioni vitali che normalmente non cessano mai di pervenire alla coscienza individuale.

Conclude Mead: «La ragione non può diventare impersonale senza assumere un atteggiamento oggettivo, non affettivo, verso se stessa, che possa diventare un oggetto rispetto a se stessa; diversamente abbiamo propriamente la coscienza, non l'auto-coscienza. Ed è necessario alla condotta razionale che l'individuo assuma quindi un atteggiamento oggettivo, impersonale verso se stesso, che divenga oggetto per se stesso. L'organismo individuale, infatti, è ovviamente un fatto importante ed essenziale o un elemento costitutivo della situazione empirica nella quale agisce; e senza una considerazione oggettiva di se stesso come tale, egli non può agire intelligentemente o razionalmente. Il sé, in quanto può essere oggetto per se stesso, è essenzialmente una struttura sociale, e sorge nell'esperienza sociale.

Dopo che un sé è sorto, in un certo senso fornisce a se stesso le proprie esperienze sociali, cosicché è possibile concepire un sé completamente solitario. Ma è impossibile concepire un sé che sorga fuori dell'esperienza sociale. Ora noi, per così dire, amputiamo questa fase sociale e per il momento la eliminiamo, cosicché si sta parlando col proprio sé come si potrebbe parlare con un'altra persona». (*Ib.*, pp. 139-140). Il che è come pronunciare una sorta di autorizzazione all'operato della ragione, consegnandole le chiavi di questa presenza irresistibile a cui l'esistenza continuamente agogna senza essere in grado di pervenirvi. Al contrario Friedrich Heinrich Jacobi: "La certezza immediata, che non solo non ha bisogno di prove, ma esclude affatto ogni prova, è nient'altro che la stessa rappresentazione che si accorda con la cosa rappresentata".

Nella realtà, un'abitudine sostituisce l'altra, un pregiudizio, un costume, un modo di produzione, una organizzazione politica soppiantano i precedenti, ma le possibilità di trasformazione effettiva sono estremamente limitate, e ciò sempre per mancanza di forza vitale. Allo stesso modo dall'angolo visuale dell'individuo, cioè all'interno del cosiddetto processo conoscitivo animatore, non c'è una determinata conoscenza che si confronta con un'altra, liberamente e senza pregiudizi interni o confini più o meno rigidi. Il fatto stesso che molte concordanze attestino risposte simili non significa che la conoscenza sia da potersi considerare "provata". L'esperienza, la conoscenza di uomini e cose, si accumula, la saggezza, che è la risposta alle sollecitazioni della vita, non si può accumulare. "Lentamente fioriva, lentamente maturava in Siddharta il riconoscimento, la consapevolezza di ciò che realmente sia saggezza, quale fosse la meta del suo lungo cercare. Non era nient'altro che una disposizione dell'anima, una capacità, un'arte segreta di pensare in qualunque istante, nel bel mezzo della vita, il pensiero dell'unità, sentire l'unità e per così dire respirarla. Lentamente questo fioriva in lui, gli raggiava incontro dal vecchio volto infantile di Vasudeva: armonia, scienza dell'eterna perfezione del mondo, sorriso, unità". (H. Hesse, *Siddharta*).

In epoche fondate sulla speranza di movimenti oggettivi, meccanicamente assecondati dalla storia, il sapere pretendeva di pervenire alla definitiva rappresentazione disanimata dell'esistente. Si trattava soltanto di svelare quest'ultimo liberandolo dalle tutele del dominio. Con ciò si cercava, qualche volta inconsciamente, di nascondere il concetto riduttivo che sta sotto, la riduzione del sapere alla strumentalità del conoscere, alla funzione negativa dell'accumulo sacralizzato nella esclusiva, e quindi insufficiente, positività del processo. Ma, come ora abbiamo compreso, non è possibile un conoscere staccato dall'impegno dell'atto conoscitivo reale, dal movimento dell'agire, dalle cose che si operano e non soltanto si pensano come progetto o si desiderano come speranza. Se vogliamo garantire il pensato, in quanto patrimonio, lo dobbiamo escludere dall'azione che lo mette in gioco e può anche distruggerlo, ma se lo escludiamo lo cancelliamo come fisso in se stesso, come non attivo, come semplice placebo idoneo a placare soltanto i nostri timori. "Siamo accompagnati dalla sensazione di aver raggiunto il centro dell'essere nostro, il misterioso centro dove la forza centrifuga della vita viene a mancare, dove cessa la rotazione incessante dell'esperienza, dove s'arresta la cinghia trasmittente delle impressioni e delle espulsioni che fa assomi-

gliare l'anima a una macchina, dove il movimento è riposo; la sensazione di essere giunti all'asse della trottola". (R. Musil, *L'uomo senza qualità*).

La dilagante gestione democratica del potere mette in grande evidenza la funzione consolatoria e partecipativa del dato di fatto, pervenendo a dettare le condizioni in base alle quali la conoscenza si regge e, a sua volta, regge il meccanismo che la garantisce e conserva proteggendola e fondandola. Qui, tutti i processi di disvelamento, cominciano a diventare interni alla coesistenza stessa delle parti strutturali che si contrappongono reciprocamente in un gioco sempre più raffinato e sottile, almeno fin quando non verranno dettati nuovi canoni di democraticità, più solidi di quelli oggi a disposizione. «Possiamo dire che le nostre azioni sono in larghissima misura spiegabili nei termini della situazione in cui si svolgono. Naturalmente, esse non sono mai spiegabili nei termini della sola situazione; una spiegazione del modo in cui un uomo, quando attraversa una strada, schiva le macchine che si muovono in essa, può andare oltre la situazione e far riferimento ai suoi moventi, a un "istinto" di auto-conservazione, o al suo desiderio di evitare sofferenze, ecc. Ma questa parte "psicologica" della spiegazione è molto spesso banale in confronto alla particolareggiata determinazione della sua azione da parte di quella che possiamo chiamare la logica della situazione». (K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., vol. II, Roma 1974, p. 129). Ciò fa capire meglio come non sia mai stato possibile afferrare a priori il movimento complessivo del potere, allo stesso modo di tutti gli altri movimenti di cui si compone la realtà, ma solo rappresentarlo a posteriori, in maniera approssimativa. Soltanto le illusioni del processo identificano storicisticamente progetti e trame, programmazioni di medio e lungo termine.

Questo problema, che sto qui delineando per dar conto del sottofondo ragionevole in cui siamo immersi, inscindibile dall'altro, solo apparentemente più ampio, della comunicazione, non si racchiude nel presupposto dell'accumulo dei dati di fatto, ma si allarga alla funzione che il dato assolve all'interno di una struttura democratica del potere. Indirettamente, ma con precisione, John Dewey: «La perenne vita di questa onnicomprensiva comunità di esseri abbraccia in sé ogni significativa creazione degli uomini nel campo della scienza e dell'arte, e ogni civile e gentile forma di relazione e di comunicazione umana. Essa comprende, nel suo contenuto, tutto il materiale capace di offrire un sostegno intellettualmente verificabile agli ideali in cui crediamo. Un "credo" fondato su questo materiale si trasformerà e si svilupperà, ma non può essere scosso nelle sue fondamenta. Ciò che esso abbandona, esso lo lascia andare lietamente, in forza di una nuova luce e non come una concessione riluttante. Quel che esso aggiunge, lo aggiunge perché nuova conoscenza fornisce ulteriore capacità di comprendere le condizioni che influiscono sulla formazione e l'esecuzione dei nostri intenti di vita. Una psicologia unilaterale, riflesso dell'"individualismo" settecentesco, trattava la conoscenza come l'opera di una mente solitaria. Dovremmo ora esserci resi conto che essa è il prodotto dell'attiva cooperazione e comunicazione di esseri umani, viventi insieme. La sua origine comunitaria è un'indicazione del suo legittimo uso comunitario. L'unificazione di quel che è conosciuto a ogni dato momento, non su

un impossibile fondamento eterno e astratto, ma su quello della sua rilevanza per l'unificazione dei desideri e dei propositi dell'umanità, fornisce un credo bastevole perché gli uomini l'accettino, un credo atto ad assicurare un religioso affrancamento e rafforzamento della conoscenza. L'"agnosticismo" è un'ombra gettata dall'eclissi del soprannaturale. Senza dubbio, il riconoscimento che non sappiamo quel che non sappiamo è un'esigenza di onestà intellettuale, valida in ogni caso. Ma l'agnosticismo generalizzato è soltanto una maniera incompleta di eliminare il soprannaturale. Il suo significato se ne va quando lo sguardo dell'intelligenza è diretto totalmente verso il mondo naturale. Quando è diretto in tal modo, c'è una folla di argomenti particolari riguardo ai quali dobbiamo dire che non sappiamo: ci limitiamo a indagare e a formulare ipotesi, che la futura indagine confermerà o respingerà. Ma tali dubbi sono una manifestazione incidentale di fede nello stesso metodo dell'intelligenza. Sono segni di fede, e non di un pallido e impotente scetticismo. Noi dubitiamo al fine di poter trovare, e non già perché una qualche inaccessibile realtà soprannaturale si nasconde dietro qualsiasi cosa possiamo conoscere noi. E il fondamento sostanziale della fede pratica nei fini ideali è positivo e predominante». (*Una fede comune*, tr. it., Firenze 1959, pp. 90-91).

Il segreto consiste nell'annebbiare il dato nella sua vacuità di fondo che lo banalizza, sottraendogli quel contenuto conflittuale che dentro certi limiti lo caratterizzava prima, in differenti gestioni del potere. Reperimento del consenso e riduzione puerile del dato di fatto, quindi della stessa conoscenza nel suo insieme, vanno di pari passo. Non nel senso di un progetto da realizzare, ma nel senso di un clima, di un'atmosfera complessiva formante l'aura che costantemente avvolge la produzione partecipativa, l'accettazione del dominio come espressione di consenso. Esattamente, Nicolai Hartmann: «Sullo stesso piano di queste forme di dedizione si trova anche quella che possiamo osservare in campo teoretico. Ovviamente vi si mescolano, qui come dovunque, mille piccoli "motivi" umani. Ma non sono questi a spiegare la meraviglia di fronte all'incomprensibile, né l'impegno di tutta la vita in un campo di problemi di cui il ricercatore sa benissimo che non vedrà mai la fine. Eppure si tratta di un fenomeno sempre ricorrente. Chi seriamente si mette al servizio della conoscenza, deve superare molto presto la prova del fuoco: se sappia o no impegnare la propria persona nella causa della ricerca scientifica pura e semplice. Giacché, non appena ne abbia sentito il sapore, non può sottrarsi all'evidenza schiacciante che il suo impegno personale lo inserisce in una grande catena nella quale si somma il lavoro comune, e che egli stesso non coglierà i frutti alla cui maturazione tuttavia contribuisce». (*Il problema spirituale*, tr. it., Firenze 1971, p. 508). Non mancano di certo uomini di potere che hanno la scienza, la pazienza, la forza necessarie per avanzare nella ricerca logica e nell'applicazione pratica dei risultati. Non è questo il punto. Le delusioni di fondo, a volte, incancreniscono la presunta validità di quello che si pensa sia sott'occhio.

«Ogni uomo – continua Hartmann – nella vita di tutti i giorni, è posto di fronte ad infinite cose che possono destare, a loro volta, un ben preciso bisogno di sapere. Prima fra tutte, gli stessi uomini tra i quali vive, che non ha mai finito di conoscere, che sempre gli fanno

trattenere il respiro, che non lo lasciano mai, ben oltre il limite che il suo interesse pratico e personale vorrebbe concedersi. Non tutti, ovviamente, raggiungono una pura dedizione all'umano, all'estraneo che è, ogni volta, completamente diverso; eppure sono molti, e non già i teoreti soltanto. Una vita per la conoscenza è già in se stessa una vita ricca e piena. Chi ne è capace viene stimolato dalla varietà concreta dell'esistente che l'ambito stesso della sua sfera privata può offrirgli, a un maggiore approfondimento, alla dedizione. L'amore della cosa per se stessa è, in fondo, un fenomeno molto comune, proprio nella reciprocità delle relazioni umane. È questo amore che spiana la via alla partecipazione personale, a ogni altra forma di amore e di simpatia». (*Ib.*, p. 509). Nella conoscenza resta quindi soltanto quello che la gestione complessiva democraticizzata identifica come possibilità, ma questa possibilità non ha prospetti conflittuali, almeno non nei termini in cui appariva chiaramente in passato. Si tratta di prospetti partecipativi, fondati spesso sulla tolleranza e sul rifiuto dell'impegno personale e diretto. Quello che la ragione prima affermava o negava in un'esagerazione di scontri e inganni, qualche volta anche di illusioni e imbrogli, adesso viene ricondotto alle regole del "sottofondo", unicamente dirette ad assicurare la salda gestione della democrazia.

“Questa immagine della pietra che sembra un pezzo di grasso, assume proporzioni sempre più ampie nel mio cervello.

“Cammino incespicando nel letto asciutto di un fiume, raccolgo ciottoli smussati.

“Ora essi sono grigioazzurri, coperti da una polvere sottile e brillante; li raccolgo caparbiamente a manciate, senza sapere assolutamente cosa farne; ora sono neri, con macchie colore zolfo, e ricordano i tentativi di un bambino di creare nella pietra dei mostri preistorici, accoccolati e chiazzati.

“Tento con tutte le mie forze di lanciare queste forme di pietra lontano da me, ma esse continuano a cadermi dalle mani e, per quanto io faccia, esse sono lì, sempre lì, sotto i miei occhi.

“Cosicché, ognuna di esse tenta penosamente di sollevarsi fuori della sabbia verso la luce – come mostruosi granchi colore dell’ardesia quando c’è l’alta marea – e tutte fissano lo sguardo su di me, come se volessero disperatamente dirmi delle cose della massima importanza.

“Altre, esauste, ricadono senza energia nei loro buchi, come se abbandonassero definitivamente la loro vana ricerca di parole.

“Ogni tanto mi ridesto da questo vano crepuscolo di sogni e riprendo a muovermi a tastoni alla penosa ricerca di quella pietra eterna che misteriosamente si nasconde negli oscuri recessi della mia memoria sotto forma di un pezzo di grasso”.

(Gustav Meyrink, *Il Golem*)

Capitolo II

Chiamando il dato di fatto a parlare al posto nostro, ci rassicuriamo di fronte al pericolo di sperderci, stringendoci addosso l'oggettività presunta di qualcosa che, sistematicamente, lo svolgersi della realtà s'incarica di penalizzare. In questa maniera, i lunghi articoli e i libri pieni di notizie dettagliate, di misurazioni e fatti, gli interventi assembleari, dove ognuno rende conto del proprio operare in un certo luogo, le esercitazioni minimaliste, tutto ciò è diretto a scansare il compito primario d'ogni individuo serio e attivo, cioè il ragionare sulla base delle proprie conoscenze, ma anche il riflettere intorno alla misura di se stesso, su ciò di cui si sente capace, senza nascondersi dietro il baluardo delle cifre e dei fatti, costruito apposta come rifugio e scappatoia. Ancora Jaspers: «Le domande sono o come quelle dell'orientazione nel mondo (la cui soluzione, raggiunta attraverso le scienze, costituisce un sapere oggettivo logicamente vincolante), o come quelle della filosofia (in cui si trascende non per raggiungere il risultato di un sapere consistente, ma per un atteggiamento della coscienza). Se interrogo qualsiasi enunciato mi si presenti, mi accorgo che è o un enunciato scientifico dell'orientazione che indaga nel mondo che si può verificare coi metodi dell'intelletto in termini universalmente validi, o un enunciato filosofico. Gli enunciati filosofici, se non sono dispersi in certezze aforistiche, si possono connettere ordinatamente tra loro. L'ordine del filosofare, che si realizza nell'orientazione filosofica nel mondo, nella chiarificazione dell'esistenza e nella metafisica, e che scaturisce dai modi dell'essere che non si risolvono nel mero esserci, nasce metodicamente nel trascendere. Tutto il filosofare oltrepassa ciò che, nella chiarezza oggettiva, è identico per tutti. I modi di questo oltrepassamento costituiscono il principio per l'articolazione del filosofare che poi si traduce in enunciati. Su questo principio si fonda la divisione che abbiamo fatto tra orientazione filosofica nel mondo, chiarificazione dell'esistenza e metafisica. Il trascendere, come trascendere in generale, è senza dubbio unico, in esso possiedono il loro fondamento le tre modificazioni che si realizzano con un contenuto che è di volta in volta particolare e proprio. Oltrepassamento dell'oggettività. La filosofia è l'accertamento dell'essere autentico mediante il pensiero. Poiché nessun essere che si offre come oggetto da indagare può essere considerato come essere autentico, la filosofia deve trascendere oltre tutta l'oggettività. L'oggetto che conosco è pensato nell'atto conoscitivo, ma non è una parte sostanziale di questo atto, l'atto conoscitivo e l'oggetto si contrappongono anche nel pensiero di un oggetto ideale come potrebbe essere un oggetto matematico. Tanto nell'essere dell'oggetto, la cui contrapposizione distanziata rispetto a qualcosa che è solo pensato si chiama trascendenza logica, quanto nell'oggetto empirico stesso, la cui contrapposizione corrispondente

si chiama trascendenza reale, il pensiero si dirige intenzionalmente a qualcosa che è indipendente dal soggetto, a qualcosa che non cambia arbitrariamente, ma che piuttosto si trova, si apprende e addirittura sussiste anche senza di me. Noi non possiamo dare ad entrambi i rapporti il nome di trascendenza, ma li chiameremo, per distinguerli dal vero concetto di trascendenza, trans-soggettivi. L'oggetto trans-soggettivo lo possiamo chiamare immanente, perché, essendo presente alla mia coscienza, sta davanti al mio sguardo e al mio pensiero, chiamiamo invece trascendente ciò che sta oltre ogni oggettività. In ogni atto del pensiero trascendo nel primo senso quando, come soggetto, penso qualcosa di trans-soggettivo. Mentre l'autentico trascendere è l'oltrepassamento dell'oggettività per entrare nell'inoggettivo. Nel primo senso, la parola trascendere è solo un nome per indicare un dato di fatto che è generale nell'esserci, anche se è oscuro o comunque non propriamente evidente nella quotidianità. Nel secondo senso, invece, la parola trascendere possiede il suo autentico peso e il suo splendore, come se in essa potesse manifestarsi il segreto dell'essere. Il trascendere non è assolutamente un fatto dato con l'esserci, ma in esso, una possibilità della libertà. L'uomo è l'esserci in cui si manifesta l'esistenza possibile; come tale, non c'è solamente, ma può trascendere, così come può tralasciare di farlo». (*Filosofia, op. cit.*, pp. 150-151).

Concluso il lavoro documentativo, spesso, ci si sente soddisfatti e si può tranquillamente tornare alla vita di tutti i giorni, al lavoro in banca, all'insegnamento, ai minuti e miserabili desideri di carriera e di sicurezza. Poco, Jean-Paul Sartre: «Non vi è natura umana, perché non vi è un Dio che possa concepirla. L'uomo è solamente, non solo tal quale si concepisce, ma tal quale si vuole; egli si concepisce dopo l'esistenza, come si vuole dopo questo slancio verso l'esistenza; l'uomo è nient'altro che ciò che egli si fa». (*L'existentialisme est un humanisme*, ns. tr., Paris 1946, p. 22). Poco, anche facendolo con la coscienza "pulita", tenendo d'occhio e sospettando del comportamento degli altri, di quei pochi che ai lavori e ai progetti non tornano, ma scelgono un altro modo di coniugare premesse e conseguenze. E molti si sono chiesti cosa vogliano questi ultimi, questa minoranza riottosa, quali progetti avanzino. E se di quei progetti rivoluzionari si possa ancora una volta parlare in modo da sommergerli sotto una coltre di dati e di chiacchiere, perché così facendo perdano la loro spinta attiva, trasformandosi in esercitazioni dell'attesa.

Il sottofondo attuale rivaluta questa tecnica, chiede che tutti si discuta, tutti, nessuno escluso, anche gli anarchici. Si è capito che l'ideale non nascondeva grandi pericoli, una volta calato nella rissosa fattività del quotidiano. Bastava disossarlo lentamente, lasciando che tutti lo riducessero a semplice fantasma. Il fantasma corrosivo della chiacchiera dilaga dappertutto. Non esistono più quegli incidenti che prima potevano mettere in difficoltà il meccanismo di organizzazione e controllo. L'avvenuta era del consenso permette il riciclaggio di qualsiasi incidente, purché quest'ultimo non rifiuti la condizione essenziale, quella di essere diffuso come avvenimento, come accadimento spettacolare, come notizia e quindi comunicazione. Il sottofondo ragionevole ha nientificato qualsiasi fondamento possibile, applicando il metodo della banalizzazione. Più un dato di fatto viene comuni-

cato, più viene banalizzato, trasformato in semplice elemento della quotidianità. «Tutte le cose che vivono a lungo, a poco a poco si intridono a tal punto di ragione, che la loro provenienza dall'irrazionale diviene perciò improbabile. Non suona paradossale ed empia per il sentimento quasi ogni precisa storia di una genesi? Il buon storico, in fondo, non *contraddice* continuamente?». (F. Nietzsche, *Aurora*, 1). La comunicazione stacca il fatto dal suo significato, annullando l'idea che potrebbe fondarlo e quindi riproporlo in una sequenza di pericolosità insondabile. Ogni fatto appare incondizionato, privo di elementi caratterizzanti. La sua stessa corrispondenza interna con un sistema conoscitivo capace di renderlo intelligibile è retta da regole interpretative che hanno il compito di catalogare e basta, escludendo qualsiasi lavoro del pensiero.

Il meramente esistente riempie in questo modo il mondo della quotidianità, si accumula nella ripetizione di fatti consueti che solo l'abitudine ci permette di cogliere, privi come sono di qualsiasi traccia propositiva. Nessuna critica, ripeto, può sondare questa profondità dell'assenza, salvo a rimettere tutto in gioco, non solo il fatto, ma tutto il meccanismo che lo produce e giustifica, divieti pattuiti compresi. Il sottofondo in cui viviamo è caratterizzato da questa produzione di fatti, da questa catalogazione uniformizzante. Nessuna meraviglia, nessuna sorpresa intempestiva può venire tollerata fino in fondo. Ogni novità diventa tale proprio per lo scarto omologativo che propone, per il futuro conforto che suggerisce, cioè in quanto capace di allargare il campo dell'accumulo, di rafforzarlo. Ogni azione, a questo punto, all'interno del gioco delle parti, si riduce a silenzio puro. Pensare il diverso è qui una ulteriore produzione uniformizzante, metodo delle attese brucianti di cui conosciamo precursori e teorici. Con Nietzsche: «Perché sia possibile conoscere, occorre che ciascuno degli istinti abbia esposto la sua visione unilaterale della cosa o dell'evento; nasce poi, fra queste unilateralità, un conflitto, e da questo a sua volta una mediazione, una pacificazione, un salvare la ragione di tutte e tre le parti, una specie di giustizia e di contratto; infatti in virtù della giustizia e del contratto tutti questi istinti possono affermarsi nell'esistenza e avere ragione tutti insieme. Di questo processo, alla nostra coscienza giungono soltanto le ultime scene di riconciliazione e gli accordi conclusivi, per cui pensiamo che *intelligere* sia qualcosa di riconciliante, di giusto, di buono, qualcosa di sostanzialmente opposto agli istinti; mentre in realtà si tratta semplicemente di un *certo atteggiamento reciproco di quegli stessi istinti*. Per lunghissimo tempo si è ritenuto che il pensiero consapevole fosse il pensiero per antonomasia; soltanto adesso ci balugina la verità, ovvero che la maggior parte della nostra vicenda spirituale si svolga inconsapevolmente, senza che noi lo percepiamo: io credo però che questi istinti conflittuali sappiano bene, *tra loro*, farsi percepire e anche farsi male: quello sfinimento violento e improvviso da cui sono afflitti tutti i pensatori potrebbe avere qui la sua origine (è lo sfinimento sul campo di battaglia). Sì, forse la lotta che si svolge nel nostro intimo comprende un po' d'*eroismo*, ma sicuramente niente di divino o che riposi eternamente in se stesso, come intendeva Spinoza. Il pensiero *consapevole*, e soprattutto quello filosofico, è il meno vigoroso e quindi, in proporzione, anche il più mite e tranquillo: così proprio il filosofo è il più facile da trarre in inganno sulla natura della

conoscenza». (*La gaia scienza*, 333). Agire diversamente è tutt'altro problema, la lucerna non vacilla più. Spezzando l'accerchiamento si disturba il "sottofondo", l'unità dell'ascolto quotidiano, producendo una disarmonia che tutti hanno interesse a codificare al più presto. Si tratta di una questione di tempi.

Non soltanto. Molta parte dell'azione, in primo luogo i motivi etici dell'attacco, non può essere agevolmente ricondotta all'uniformità del dato di fatto. Almeno non in tempi brevi. La differenza biancheggia sfavillando sullo sfondo. L'estremamente altro rispetto alle condizioni sistematiche imposte dal "sottofondo", non è facile a realizzarsi, è sempre intempestivo. Ci sono elementi di ritardo, di incertezza, che presuppongono possibili recuperi, letture comprensibili, desideri di essere capiti, comunicazioni e comunicati. Questi elementi, se si riflette un poco, sono simili a quelli che provengono dal bisogno che avvertiamo di consegnare l'azione all'intelligibilità comune, quanto più estesa possibile. Così facendo, la condanniamo fin dai suoi primi passi all'autorità grottesca del quotidiano, al filtro logico dei contenuti di cui ci siamo impossessati, senza vedere che spesso questi contenuti si sono in definitiva impossessati di noi. Così Gottlob Frege: «La concezione dei numeri, mi sembra possa spiegarci facilmente qual è l'origine del fascino che l'aritmetica e l'analisi esercitano su chi le studia. Modificando una nota affermazione, si potrebbe dire: il vero e proprio oggetto della ragione è la ragione. Ebbene, studiando l'aritmetica, noi ci occupiamo proprio di oggetti, i quali non si presentano a noi come qualcosa di estraneo, come oggetti conoscibili solo dal di fuori per mezzo dei sensi, ma come oggetti che sono dati direttamente alla nostra ragione, oggetti che essa può scrutare fin dalle più profonde intimità, poiché le appartengono integralmente. Eppure, malgrado questo loro carattere razionale, anzi proprio a cagione di esso, gli oggetti dell'aritmetica non sono chimere soggettive. Tutt'al contrario: non vi è nulla di più oggettivo che le leggi dell'aritmetica». (*Logica e aritmetica*, tr. it., Torino 1965, p. 324).

Volendo spezzare le condizioni del "sottofondo" ragionevole dobbiamo andare in cerca di una diversa comprensibilità, fatta per noi, decifrabile a costo della nostra possibilità di sopravvivenza, non consegnataci come dono comune, bruttura che nel sottofondo s'illude di superare l'incondizionata comprensibilità. Ecco le potenti parole di Miguel de Unamuno: «Tutto il vitale è irrazionale, e tutto il razionale è antivitale, perché la ragione è essenzialmente scettica. Il razionale infatti non è altro che il relazionale; la ragione si limita a relazionare elementi irrazionali. Dunque, né l'ansia vitale di immortalità umana trova conferma razionale, né la ragione ci dà incentivo e conforto di vita e vera finalità ad essa. Ma ecco che nel fondo dell'abisso s'incontrano la disperazione sentimentale e volitiva e lo scetticismo razionale fronte a fronte e si abbracciano come fratelli. Ed è da questo abbraccio, un abbraccio tragico, vale a dire intimamente amoroso, che scaturisce una sorgente di vita, di una vita seria e terribile. Lo scetticismo, l'incertezza, l'ultima posizione a cui arriva la ragione esercitando la sua analisi su se stessa, sulla propria validità, è la base sulla quale la disperazione del sentimento vitale deve fondare la sua speranza. Dovemmo abbandonare, disillusi, la posizione di coloro che voglion fare verità razionale e logica del conforto,

pretendendo provare la sua razionalità, o per lo meno la sua irrazionalità, e dovemmo pure abbandonare la posizione di coloro che volevan fare della verità razionale conforto e motivo di vita». (*Del sentimiento trágico de la vida*, in *Obras completas*, vol. VII, ns. tr., Madrid 1966, pp. 162-163). Così, l'esperienza altra, nella trasformazione del di già dato, va incontro ad una nuova meraviglia, alla scoperta inumana di qualcosa al di là del semplicemente esistente. L'inizio di un'avventura è sempre carico di ridicoli dubbi. Di fronte all'abisso non c'è nulla di determinato, nulla posto prima dell'effettiva possibilità di andare oltre, fuori di ogni territorio contrassegnato dai vincoli della ripetitività fissati nell'area comune del "sottofondo".

Solo a queste condizioni negative, il patrimonio conoscitivo diventa parte di quel precedente di cui l'azione ha bisogno come di un sistema d'illuminazione. Non agiamo per capire quello che di già sappiamo, o ci illudiamo di sapere. Agiamo soltanto per trasformare la realtà. Se ci limitassimo a ricostruire, quindi a modificare nel fatto e nel dato relativo, le mostruose condizioni dell'esistenza e la quotidianità raccolta nell'accumulo, non arriveremmo a nessuna azione capace di trasformare il mondo. Resteremmo prigionieri di quel fare su cui la ragione estrinseca un cieco dominio. Con la consueta prudenza, Heinrich Rickert: «Sigwart stesso ha spiegato, nell'*Introduzione* alla sua logica, la posizione della logica nei confronti del rapporto tra pensiero e essere. Egli riassume la sua opinione in queste parole: "Se non produciamo altro che pensiero necessario e universalmente valido, allora esso comprende la conoscenza dell'esistente; e se pensiamo con lo scopo di voler conoscere, allora vogliamo pensare solo cose necessarie e universalmente valide. Tale concetto è anche quello che esaurisce l'essenza della verità". Questo è esatto finché la logica si limita alla metodologia, tenendo lontani i problemi metafisici o della filosofia trascendentale; e perciò si rende necessario non fare una distinzione in principio tra concetti formati, nell'ambito delle singole scienze, secondo le regole logiche già note e quelli considerati la meta della nostra conoscenza. La stessa necessità di pensare ci spinge verso entrambi. Per il resto non esistono tipi diversi di definizioni ma, a parte la semplice indicazione del significato di una parola, sempre e soltanto un'unica definizione di un concetto, che è stata sottoposta a un attento esame come sintesi e analisi di un concetto». (*Filosofia, valori, teoria della definizione*, tr. it., Lecce 1987, pp. 137-138).

Ecco il perché di una lotta contro la ragione.

Ma com'è possibile arrivare all'azione distanziandosi dalle regole ordinative che la ragione ha identificato nei dati di fatto, negli avvenimenti che ritmano la realtà dei falsi viventi? Com'è possibile distinguere un orientamento nell'ambito uniformato del "sottofondo", senza abbandonarsi all'unica soluzione che sembra a portata di mano: sommergere ogni validità della conoscenza? In fondo, il convincimento non può mai separarsi del tutto dalla decisione attiva, e non può restare alloggiato a lungo nell'intuizione balenante delle chiarezze mal riposte. "Quando non abbiamo uno scopo verso cui convergano tutte le nostre azioni, amiamo solo il pensiero discontinuo, spezzato, immagine della nostra vita andata in frantumi". (Emil Cioran).

L'archivio delle certezze ideologiche è ormai sfiorito senza rimedio. Ecco Nietzsche: «In Europa l'erudito nasce da ceti e condizioni sociali d'ogni genere, come una pianta che non abbia bisogno di nessun terriccio specifico: ecco perché fa parte, costituzionalmente e involontariamente, degli alfieri del pensiero democratico. Ma questa origine si indovina. Se si è esercitato lo sguardo a riconoscere, in un libro erudito o in un trattato scientifico, l'*idiosincrasia* intellettuale dell'erudito – ogni erudito ne possiede – e a coglierla sul fatto, si scorgeranno quasi sempre, dietro di essa, la preistoria dell'erudito, la sua famiglia e in particolare le professioni e i mestieri che vi erano svolti. Quando trova espressione la sensazione che "questo è ormai dimostrato, con questa cosa sono a posto", ci si trova quasi sempre davanti a un antenato del sangue e degli istinti dell'erudito che benedice, dal suo punto di vista, il "lavoro fatto" (la fede nella dimostrazione è soltanto un sintomo di quello che fin dall'antichità, in una generazione laboriosa, è stato considerato un "buon lavoro"). Un esempio: i figli di archivisti e scrivani d'ogni genere, il cui compito principale è sempre stato quello di mettere ordine in una gran quantità di materiale, distribuirlo nei vari cassetti e soprattutto schematizzarlo, dimostreranno, qualora divengano eruditi, una predisposizione a considerare i problemi quasi risolti una volta che li abbiano schematizzati. Ci sono filosofi i quali, in fondo, sono soltanto teste schematiche – in loro l'elemento formale del lavoro paterno si è fatto contenuto. Il talento a classificare e a ideare tavole di categorie tradisce qualcosa: non si può essere impunemente figli dei propri genitori. Il figlio di un avvocato dovrà essere avvocato anche da ricercatore; egli vorrà in primo luogo vincere le cause e forse, in secondo luogo, anche avere ragione. I figli di ecclesiastici protestanti e insegnanti si riconoscono dall'ingenua sicurezza con cui, da eruditi, danno per dimostrate le loro opinioni purché siano esposte calorosamente: essi sono inoltre abituati ad essere *creduti*, perché ciò faceva parte del "mestiere" dei loro padri!». (*La gaia scienza*, 348). Si è così capito che l'impatto della totalità non poteva concludersi qui, nelle cose da fare, nelle determinazioni parziali, come somma e quindi accostamento di determinazioni differenti, ma andava cercato in un'altra diversità non garantita, che in qualsiasi momento e per qualsiasi motivo poteva andare perduta irrimediabilmente. Capito ciò, si è conclusa l'epoca delle ansanti forzature, dei grandi blocchi di pensiero, di quei movimenti che manifestavano determinazioni paonazze confezionate in serie, meccanismi e deduzioni analitiche. Nel chiuso mondo delle certezze in ogni caso non accadeva nulla, tranne qualche raffreddore di naso. Ogni avvenimento veniva soltanto registrato e quindi consegnato ai segreti consolatori dell'accumulo. Da qui, sotto veste riproduttiva, nel suo significato globale, come momento ideologico complessivo, concorreva alla formazione della realtà, ripresa e consumo produttivo.

Adesso è questione di nuances, questione di sfumature. I piccoli momenti riflessivi, quelli che l'individuo vive nell'accorato bisogno della libertà, nel discorso squilibrato con se stesso, quando non ha più qualcosa dietro cui nascondersi, questi momenti aprono alla possibilità d'un palpito diverso, sono essi stessi aspetti della diversità, per quanto vengano poi sprecati nell'incomprensione e nella paura. Contro, ma non in contrapposizione,

questi momenti fronteggiano il sottofondo ragionevole ricavandone alcune sdentate caratteristiche e altre diluendone, progettando una possibile libertà, incidendo la scorza di quell'esistere necessario che sembrava inattaccabile. Ancora Emil Cioran, con la solita lama tagliente: "Mi fa orrore sviluppare, spiegare, commentare, sottolineare, mi fa orrore tutto quello che ricorda il filosofo, e quindi il professore. La filosofia è un pensiero che si spande (come si dice dello sterco di vacca quando si allarga). Non amo che il pensiero conciso, fulminato in una formula".

Non un uso dell'immemorabile necessità dell'esistere, per come la costruisce e modifica continuamente il "sottofondo" in cui siamo immersi, ma una continua avventura verso l'accidentalità orgogliosa della vita, l'essere qui, in questo momento, che si protende verso altri momenti, rifiutando tutto quello che di definito comporta l'esistenza in termini di considerazione sociale. «L'individuo sceglie perciò se stesso come una concretezza molteplicemente determinata, e perciò si sceglie secondo la sua continuità. Questa concretezza è la realtà dell'individuo; ma poiché la sceglie secondo la sua libertà, si può anche dire che è la sua possibilità, o per non usare un'espressione così estetica, che è il suo compito. Chi vive esteticamente infatti non fa che vedere ovunque possibilità, queste costituiscono per lui il contenuto del futuro; mentre chi vive eticamente vede dappertutto compiti. L'individuo dunque vede questa sua reale concretezza come compito, come scopo. Ma che l'individuo veda la sua possibilità come il suo compito esprime proprio la sua sovranità sopra se stesso, alla quale non rinuncerà mai, anche se d'altra parte non prova gusto nella sovranità del tutto indisturbata che è sempre del re senza regno. Questo dà all'individuo etico una sicurezza che a chi vive solo esteticamente manca del tutto. Chi vive esteticamente attende tutto da fuori». (S. Kierkegaard, *Aut-aut*, tr. it., Milano 1964, p. 132). Mettere in pratica la possibile apertura alla libertà dell'azione, significa esprimere fino in fondo il condizionamento dell'immemorabile necessità dell'esistere, inarcare le reni anche di fronte ai dettagli che di solito accettiamo come elementi positivi, dati di fatto senza i quali perderemmo perfino la memoria di noi stessi. Occorre veramente abbandonare ogni cosa nell'azione – quello che Kierkegaard chiama "vivere esteticamente" – anche il dato di fatto, perché si possa trovare un fondamento effettivo, e non umiliante, all'azione stessa. La pura accidentalità diventa ricostruzione possibile, applicazione del segno metodologico, solo se il sottofondo, che tutto tende a ridurre a cifra e a codice, può essere guardato in faccia senza preoccupazioni e senza rimorsi.

L'esperienza trasformativa, come si realizza nell'azione, si pone al di là di ogni possibile conoscenza preventiva, tecnica o semplicemente fantastica, immaginativa, coincidendo con l'accidentale accadimento, con l'avventura che non può essere disturbata dai preparativi e dai limiti imposti da faccende strumentali o da cautele tecniche. La conoscenza ridiventa plausibile e quindi utilizzabile, solo dopo l'inizio del moto attivo per come si realizza nella trasformazione. È quindi la precarietà accidentale che pone la chiarezza all'interno della conoscenza, non un vago ottimismo di maniera. La monolitica garanzia meccanica non ha mai prodotto altro che il consenso e la paura. «Una buona sentenza è troppo dura

per il dente del tempo e non viene consumata neanche da tutti i secoli, benché serva da nutrimento a ogni epoca: in tal modo essa rappresenta il grande paradosso della letteratura, l'imperituro in mezzo al mutevole, l'alimento che rimane sempre apprezzato, come il sale, e mai, come persin questo, diventa insipido». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, II, 1878).

Nessun fondamento rigorosamente razionale è possibile per l'azione. Tutti gli aspetti cosiddetti pratici, come pure gli elementi analitici diretti a cogliere l'obiettivo e a valutare le conseguenze, diventano significativi solo a seguito del movimento trasformativo stesso. Prima non producono che molli effetti ritardanti e confortevoli giustificazioni più o meno camuffate. Nell'azione ci ritiriamo nella possibilità di noi stessi, ci condensiamo nel nostro esistere che si apre all'avvenimento imponderabile, all'ipotesi, alla estrema semplicità puntiforme della trasformazione di quanto ci circonda, e quindi di noi stessi. La totale certezza della conoscenza, territorio del posseduto che continuamente si autoidentifica circoscrivendosi a spirale, rinuncia alla pratica considerata marginale della possibilità, in cui occorre pensare a se stessi come ipotesi e non come insieme di garanzie. Così facendo naufraga ogni significato umano della libertà. Pretendendo di consegnarla tutta in una volta alla garanzia della storia, che comunque la realizzerà, essa si azzera. Ancora l'incontrovertibile altezzosità di Hegel: «È l'affermazione esplicita che il finito e l'infinito sono incompatibili ed irraggiungibili e che il finito è assolutamente opposto al finito. Si attribuisce all'infinito l'essere, l'essere assoluto, e si mantiene, di fronte all'infinito, il finito come suo negativo. Posto come incongiungibile all'infinito, il finito rimane assoluto da parte sua. Esso otterrebbe l'affermazione dall'affermativo, cioè dell'infinito e così perirebbe; ma un suo congiungimento con l'infinito è appunto ciò che viene dichiarato impossibile. Se il finito, di fronte all'infinito, non deve persistere ma perire, allora, come si è già detto, l'ultimo è appunto il suo perire e non l'affermativo, che sarebbe solo il perire del perire: perché se il finito non dovesse perire nell'affermativo, ma si dovesse intendere la sua fine come il nulla, allora saremmo daccapo a quell'iniziale astratto nulla che è, esso stesso, già morto da un pezzo. […] Nonostante ciò, in questo nulla che deve essere soltanto nulla ma a cui, nello stesso tempo, nel pensiero, nella rappresentazione o nel parlare viene concessa un'esistenza, si affaccia la stessa contraddizione che è mostrata nel finito; ma, mentre nel finito questa contraddizione non faceva che affacciarsi, nella finitezza, invece, è espressa. La contraddizione appare nel finito come soggettiva, qui, invece, si afferma che il finito sta perennemente di contro all'infinito, che esso è nullo in sé e che, in quanto in sé, esso è nullo. Tutto ciò si deve portare alla coscienza; lo sviluppo logico del finito prova che, poiché il finito è questa contraddizione, esso si distrugge in sé e che questa contraddizione si risolve. Il finito è non soltanto ciò che è perituro e ciò che perisce, ma il perire; il nulla non è l'ultimo, ossia il definitivo, ma anch'esso perisce». (*Scienza della logica*, libro I, sez. I, cap. II).

Questo condensarsi in se stessi, nell'ambito dei movimenti specifici dell'azione, ha aspetti creativi che consentono di uscire dalla condizione tremenda del "sottofondo", dove

tutti i rumori tendono a identificarsi nell'unico significato consentito dalla ragione, quel rumore di fondo che genera il consenso come un campo di battaglia genera cadaveri. La conoscenza recupera così il suo aspetto creativo, venendo messa in gioco. Gioca un ruolo diverso, meritando quell'attenzione che l'aveva resa prima possibile e poi solidificata. L'uomo smette di sprecare la propria vita in un disimpegno o in un impegno allo stesso modo plastificati. Ritrova una strada. Adesso i risultati cominciano ad arrivare. La vita esce dall'esistenza assoluta, immemorabile, per diventare capace di esprimersi, di attingere ad un altro genere di comunicazione. Ma tutto ciò non ha vera e propria garanzia. Gli effetti trasformativi dell'azione possono cessare in qualsiasi momento e la realtà tornare a essere sospettosa. Quello che è chiaro ridiventerebbe allora oscuro, e la tenebra verrebbe spacciata per luce. Giuseppe Rensi ha visto bene questo punto essenziale: «Chiunque non si lasci annebbiar da sofismi scorge immediatamente che affinché dallo spirito si potesse ricavare l'obbiettivo bisognerebbe che i suoi pronunciati possedessero la universalità di fatto, che cioè ci fosse su di essi il consenso universale. Ma questo non c'è che riguardo a una limitatissima sfera di quei pronunciati, e (per usare le parole del Renouvier) "non è dato che implicitamente nelle sintesi grossolane della conoscenza le quali sono separate dal sapere formale per tutto il tratto della riflessione". Su tutto il resto, ed è di gran lunga il più importante, gli oracoli dello spirito sono in assoluto contrasto. Che rimane a fare? O si persiste ad intendere per universalità della ragione la universalità di diritto, il fatto che solo alcune tra le varie "evidenze" umane sono proprie della ragione e dovrebbero essere universali: e questo è come pretendere che solo in pochi uomini, forse in uno solo, colui che parla, la vera ragione risieda; ma poiché le varie altre "evidenze" non s'arrendono, e ciascuna si pone, con uguale legittimità, come quella che dovrebbe essere universale, manca il criterio ed il giudice per stabilire quale sia l'"evidenza" adeguata alla ragione, per sentenziare quale sia la ragione che dovrebbe essere universale, quale sia la ragione autentica, o, in una parola sola, che cosa sia la ragione (se ragione è soltanto quella che possiede questa indeterminabile universalità di diritto). Ovvero, l'universalità della ragione si riconosce puramente e semplicemente in ciò che non si può negare che essa sia anche in coloro che hanno "intuizioni" diverse da quelle che, a nostro avviso, dovrebbero essere universali o adeguate alla ragione in sé: e allora, appunto perché riconosciamo che quella che parla nelle più disparate "evidenze" è sempre la ragione, dobbiamo convenire che essa, proprio essa, esprime pronunciati contraddittori. Se è sempre la ragione che parla nelle più opposte concezioni del mondo e della vita, nessuna delle quali, per vero, attraverso tutto il corso dei secoli poté mai essere costretta dalla logica alla resa e alla soppressione, allora è proprio la ragione che costruisce visioni di verità diverse. E di qui avviene che anche in ogni coscienza singola, la ragione, se sinceramente consultata, faccia balenare la verità delle concezioni più opposte: perché, cioè, anche nell'individuo essa conserva il carattere antitetico che ha nell'universalità degli individui». (*Lineamenti di filosofia scettica*, Bologna 1939, pp. 160-161). L'azione è la conoscenza che diviene manifesta. Al contrario, la conoscenza possessiva, il patrimonio del conoscere considerato come elemento positivo inattaccabile, consegnato al

meccanismo e alle sorti della storia, si consuma nell'esistenza assoluta della verità, la quale si rivela in definitiva come dissoluzione di ogni reale, e possibile, fondamento.

Intendere tutta la ricchezza delle nuances non è facile, proprio perché ci si fa prendere dal fascino dell'accadimento imprevedibile in tutti i suoi aspetti, dell'improvvisa caduta del sottofondo. Uscendo allo scoperto intervengono momenti di una nuova e differente sicurezza, condizione che si riassume nell'attimo stesso in cui si agisce, in cui gli aspetti creativi e trasformativi vengono alla luce. Ma occorre individuare queste nuances, se non si vuole ridurre tutto all'esperienza estetica. La conoscenza, la lunga fatica intorno ai dati di fatto, ridiventa vera concretezza creatrice, unione di pensiero e azione, di teoria e prassi. La verità getta una luce differente sul fatto, sciogliendo l'immediatezza dell'accadimento che prima si limitava a congelare tutto nell'accumulo dell'informazione e nella sua gestione ai fini del consenso. In questo modo, con la sua caratteristica accomodante, Nicola Abbagnano: «Ma il carattere dispersivo e nullificante della temporalità primitiva può anche essere (perché deve essere) riconosciuto come tale. E se questo riconoscimento non è una consapevolezza generica ma una decisione realizzatrice, esso determina senz'altro l'unità propria dell'ente che lo effettua. Riconoscendo infatti la dispersione della temporalità, l'uomo tende a ricondurre senz'altro la dispersione all'ordine e a liberare dall'accidentale e dall'insignificante l'ordine universale e permanente che deve essere incluso nel tempo. Questa decisione è dunque evidentemente la nascita della ricerca storica; ma è perciò stesso la realizzazione dell'unità propria dell'uomo che si sottrae alla dispersione, si pone di fronte ad essa come principio giudicante e dà luogo alla ricostruzione dell'ordine universale che è proprio del mondo storico. Il presente storico è la costituzione dell'individualità autentica dell'uomo. L'unità del passato e dell'avvenire, costitutiva del presente storico, è la stessa unità costitutiva dell'uomo nella sua individualità vera. Mediante la ricerca storica l'uomo nasce a se stesso, alla sua vera personalità. L'unità di questa personalità è un'unità storica è l'unità per la quale l'avvenire conduce all'essere la verità del passato e per la quale un mondo storico come ordine e organizzazione è reso possibile». (*Introduzione all'esistenzialismo*, Torino 1957, p. 142).

La verità che viene fuori dall'azione è quindi del tutto diversa da quelle dorature verosimili che si manifestano nella semplice manipolazione dei fatti, gestibili dall'interno del sottofondo ragionevole che continuamente ci accompagna e ci benedice. La luce di una certezza di tipo diverso mette in pericolo la stabilità boccheggiante di qualsiasi raccolta di certezze, proponendosi paradossalmente come ulteriore, e fondato, momento di certezza. L'incerta vicissitudine di questa prospettiva rende ogni identificazione specifica uno straccio esausto, inutile ogni catalogo di procedimenti e risultati. Nel momento stesso in cui il dato di fatto trova una sua inusitata rivalutazione, esso, in quanto tale, cioè come momento della raccolta oggettiva di quanto accade, viene cancellato. Continua in un altro lavoro Rensi: «Perciò questi due caratteri del Vero si richiamano e si integrano a vicenda. Se il Vero non può non essere universale, cioè riconosciuto dalla ragione ossia da tutte le ragioni, ciò è perché esso è necessario, vale a dire perché la sua forza d'evidenza è tale da piegare in

modo irresistibile tutte le menti. E, d'altro lato, se esso è necessario, cioè se nessuna mente può fare a meno di riconoscerlo e di piegarvisi, questa sua necessità deve estrinsecarsi col fatto che le menti di tutti in realtà vi si piegano cioè con la sua necessità. Ma, l'adesione anche di tutte le menti presenti può venir meno; e la certezza assoluta che una cosa sia vera richiederebbe l'adesione permanente di tutte le menti, cioè l'adesione veramente di tutte, presenti e future, e l'impossibilità che mai nessuna mente impugni la verità di quella cosa. Allora veramente la sua verità sarebbe una pronuncia della ragione; ogni dubbio intorno a tale verità verrebbe già escluso dalla stessa formulazione dell'ipotesi (adesione di tutte le ragioni, nessun dubbio in nessuna si eleva); la verità della cosa in questione risulterebbe assoluta, inconcussa, immutabile. Ai due caratteri sopraenunciati del Vero, necessità e universalità, sembra dunque giunga, come conseguenza questo terzo: l'immutabilità. Il Vero sarebbe contrassegnato da questi tre caratteri. Dove non c'è necessità, universalità, immutabilità, parrebbe non poterci essere Vero. Senonché è una constatazione ovvia che nel campo del pensiero non c'è una sola proposizione che sia da tutti e sempre riconosciuta come vera, non una dunque che possegga quell'universalità, necessità, immutabilità che sarebbero risultati come i caratteri indicatori del Vero. Nel campo del pensiero, diciamo. Perché v'è invece un altro campo in cui tali caratteri sono presenti. Esso è quello della percezione». (*La mia filosofia*, Milano 1939, pp. 45-46). La caduta di tutte le certezze fa venire fuori una certezza indubitabile, un accordo con noi stessi, reso possibile dal fatto che nell'azione ci siamo personalmente messi in gioco.

Adesso è possibile vedere più chiaro all'interno dell'azione, osservare le singole nuance che si propongono e scompaiono, lembi della vita che si trasformano in sconfinamenti progressivi. Conosciamo comprendendo sempre ulteriori elementi di realtà. Vi entriamo dentro proponendo sempre nuovi ostacoli, i quali producono novità. Queste creazioni sono identificazioni di tipo diverso che prendono in considerazione il lavoro fatto dalla conoscenza preventivamente, sottraendolo all'identità immemorabile del pensiero, così come veniva sogguardata nell'ambito del "sottofondo". Ogni nuance è quindi un attentato alle richieste di consenso da parte della ragione. Non semplice rifiuto o resistenza, ma attacco arrivato a perfezione, più significativo e pericoloso quanto più la sfumatura è diventata sottile e penetrante. Valida riflessione quella di Alessandro Dal Lago: «Nella filosofia del Novecento, Karl Löwith è uno dei pochissimi pensatori che abbiano potuto vivere sia *l'impasse* nichilistica della storia sia i tentativi di oltrepassarla nella decisione. E certamente Löwith è il solo che abbia cercato di ricostruire l'intero processo di autoaffermazione e di auto-distruzione della storia, disegnando al contempo uno scenario etico alternativo alla mera diagnosi del nichilismo come ai tentativi di fuoriuscita nel pensiero decisionistico. Per identificare il senso della posizione di Löwith possiamo riferirci alla monografia dedicata nel 1936 a Jacob Burckhardt, che reca il sottotitolo *Der Mensch inmitten der Geschichte*. Burckhardt assume un valore esemplare nella ricostruzione di Löwith non solo come spirito indipendente – che aveva saputo riaffermare, in piena epoca storicistica, la "permanenza" dei caratteri antropologici fondamentali dell'apparente caleidoscopio dei mutamenti

storici – ma soprattutto come *gentleman* scettico, lontano sia dai miti progressisti della sua epoca, sia dai furori profetici di Nietzsche. Si comprende perciò come "uomo nel mezzo della storia" sia definizione appropriata per lo stesso Löwith e al tempo stesso una sorta di autocaratterizzazione. Se da una parte Löwith ha dedicato al problema del mutamento storico nel pensiero occidentale la parte più rilevante della sua produzione filosofica, dall'altra, pur criticando radicalmente tale senso, egli non si è mai illuso di *fuoriuscire* dalla storia. Essere nel mezzo della storia significa infatti, per Löwith come per i grandi spiriti con cui si sentiva affine (Burckhardt, ma anche Max Weber, e più tardi Valéry) *conoscere* il profondo carattere entropico della storia e le sue conseguenze distruttive (nichilismo, disincanto, secolarizzazione), ma *sapere* anche di non poter sfuggire al loro peso, se non al prezzo di una fuga nell'irrazionalità dell'escatologia o nel rischio della decisione. In questa duplice consapevolezza è tutta la "signorilità" filosofica di Löwith, il suo scetticismo sereno». ("L'autodistruzione della storia", in "Aut-Aut", n. 222, 1987, pp. 14-15).

Il singolo pensiero adesso si presenta con sfumature ignote. La vita pulsa diversamente, e non c'è bisogno di occasioni solenni. Elementi di interdizione vengono scalzati, resi insensibili. Un lavoro interno di precisazione etica trova sviluppi imprevisti. Ancora Carlo Michelstaedter: «Quasi per ironia l'impulso a questo movimento del *principio della debolezza* è dato dai più forti. Certo fra gli uomini che l'ingiuria dell'intemperie, l'incertezza del cibo e del giaciglio, la minaccia delle fiere oltraggiavano, coloro che primi seppero trar dall'unione riparo e cibo e difesa, furon quelli che più valenti e risoluti per se stessi meno avevano da temere: che se tali non fossero stati, come gli altri li avrebbero seguiti, gli altri che per debolezza fisica e mancanza d'iniziativa intellettuale erano senza risorsa in balia degli eventi? L'iniziativa è sempre del più forte: e la "lega dei deboli" s'è fatta proprio a spese dei più forti; che per sola volontà di dominio o per amore ebbero sempre per campo naturale alla loro sovrabbondanza di vita, per dominarli o per amarli, i loro simili. Ma quanto meno pensarono a trar per sé dal dominio, sfruttando gli altri, i segni convenuti della potenza e "i beni" considerati tali dagli uomini, e più vollero la vita altrui amando nell'umanità e presupponendo in ognuno il valore che sentivano in sé – tanto meno abbagliati dalle cose cui gli altri attribuivano valore, meno aderirono alle vie convenute e più poterono farsi iniziatori di nuove vie. Essi non interrogarono la storia per fondare il loro regno, e il loro regno se non fu di questa terra, più forte si fondò nel cuore degli uomini». (*La persuasione e la rettorica*, Milano 1972, pp. 95-96). La singola azione non si racchiude quindi nell'ambito del suo compimento, ma ricompone e scompone sempre in procedimenti differenti la complessa tradizione dell'esistente, sia dell'individuo che del mondo. La chiacchiera viene messa a tacere. Nel nuovo turbinio tace anche il "sottofondo". Il silenzio s'impadronisce della conoscenza e la sollecita a produrre altri interventi trasformativi, a non attardarsi sulle regole dell'antica staticità.

Ogni azione getta una serie di sfumature nuove nell'insieme della conoscenza. Tutti i dati di fatto vengono rimescolati. Nessuna lettura tardiva è più possibile se non con l'occhio aperto al mistero della gioia che stenta a ripetere le ricorrenze del passato. L'assenza

di processi determinativi fa lamentare le possibilità squadernandole di fronte al futuro, di fronte all'intreccio impensabile di tutte le aperture, al numero impressionante delle combinazioni. Con grande chiarezza si comprende finalmente che non ci sono più chiarezze definitive. Ogni nuovo aspetto creativo è particolare indeducibile, dettaglio che non riesce più a ricomporre l'unità conoscitiva, semplice caso apportatore di nuove probabilità casuali. L'azione apre così le porte all'individuo, alle sue reali dimensioni di vita, non a un progetto riflesso a forza dalla ragione nella volontà del singolo e qui cristallizzato attraverso l'educazione o il bisogno.

"Nel centro di Eudossia, si conserva un tappeto in cui puoi contemplare la vera forma della città. A prima vista nulla sembra assomigliare meno a Eudossia che il disegno del tappeto, ordinato in figure simmetriche che ripetono i loro motivi lungo linee rette e circolari, intessuto di gugliate dai colori splendenti, l'alternarsi delle cui trame puoi seguire lungo tutto l'ordito. Ma se ti fermi a osservarlo con attenzione, ti persuadi che a ogni luogo del tappeto corrisponde un luogo della città e che tutte le cose contenute nella città sono comprese nel disegno, disposte secondo i loro veri rapporti, qual sfuggono al tuo occhio distratto dall'andirivieni dal brulichio dal pigiapigia. Tutta la confusione di Eudossia, i ragli dei muli, le macchie di nerofumo, l'odore del pesce, è quanto appare nella prospettiva parziale che tu cogli; ma il tappeto prova che c'è un punto dal quale la città mostra le sue vere proporzioni, lo schema geometrico implicito in ogni suo minimo dettaglio.

"Ogni abitante di Eudossia confronta all'ordine immobile del tappeto una sua immagine della città, una sua angoscia, e ognuno può trovare nascosta tra gli arabeschi una risposta, il racconto della sua vita, le svolte del destino. Sul rapporto misterioso di due oggetti così diversi fu interrogato un oracolo. Uno dei due oggetti – fu il responso – ha la forma che gli dèi diedero al cielo stellato e alle orbite su cui ruotano i mondi; l'altro ne è un approssimativo riflesso, come ogni opera umana. Gli àuguri già da tempo erano certi che l'armonico disegno del tappeto fosse di fattura divina; in questo senso fu interpretato l'oracolo, senza dar luogo a controversie. Ma allo stesso modo tu puoi trarne la conclusione opposta: che la vera mappa dell'universo sia la città d'Eudossia così com'è, una macchia che dilaga senza forma, con vie tutte a zigzag, case che franano una sull'altra nel polverone, incendi, urla nel buio?

"Perdersi a Eudossia è facile: ma quando ti concentri a fissare il tappeto riconosci la strada che cercavi in un filo cremisi o indaco o amaranto che attraverso un lungo giro ti fa entrare in un recinto color porpora che è il tuo vero punto d'arrivo".

(Italo Calvino, *Le città invisibili*)

Capitolo III

Accade spesso che la frequentazione costante di problemi e pratiche impedisca una visione corretta dei meccanismi relazionali che producono e riproducono quegli stessi problemi e le pratiche relative. Questi ultimi anni ci hanno posto, senza eccezione, di fronte ad avvenimenti che avevamo qualche volta ipotizzato, immaginato o desiderato, ma che nessuno aveva valutato nell'ambito di quegli effetti e quei contagi che sono stati in grado di determinare. Ciò sembrerebbe riconfermare l'ovvia incapacità politica e sociale delle previsioni di dar conto della realtà, ma non è questa la riflessione che voglio trarre qui. Mi sembra più interessante indagare sul miope meccanismo sottostante, su quell'andamento della formazione sociale che ancora viene considerato come prodotto di leggi se non proprio conosciute almeno ipotizzabili e, perciò stesso, prevedibili. Quello che appare leggibile come fallimento storico di alcune ideologie (non soltanto quella dello statalismo), è la sopravvenuta evidenza dell'impossibilità di un meccanismo dialettico, spacciato come in grado di assolvere a qualche presunto compito storico, sia di una classe, sia di una minoranza sociale. (Cfr. il mio articolo *Dell'improbabilità sociale*, "Anarchismo" n. 69, giugno 1992, pp. 1-7).

Davanti agli occhi sbalorditi di tanti scienziati sociali, ma anche davanti allo scontroso disamoramento di impassibili ripetitori di ricette altrui, fino a ieri imperanti in casa nostra, si distende una visione del mondo apparentemente priva di logica. Tutto sembra contraddire tutto. Nessuna speranza di aggiustare le cose, di raggiungere l'Eden felice dell'anarchia, visto che il fallimento dello Stato socialista reale, che non avrebbe dovuto coinvolgere la fede in un futuro di certezza e di vittoria, sta disorientando le forze inesauste dell'antiautoritarismo universale e umanitario. Perché allora questo caos spaventoso, questo disamoramento che non riesce a fronteggiare il progressivo distacco di quelle masse che, in quanto referente, hanno cominciato a salutarci da un bel pezzo? Notare la cautela con cui si esprime uno degli epistemologi più vicini al marxismo di Geymonat: «Oggi le teorie che emergono all'interno di un sapere scientifico che attraversa una fase di tumultuoso sviluppo e mutamento si trovano sempre più a fare i conti con fenomeni e processi che si verificano all'interno di quelle zone di confine nelle quali le forme e le strutture sorgono e si dissolvono. Si può forse dire che attualmente un oggetto privilegiato di analisi è costituito proprio dal moto incessante attraverso il quale i processi si cristallizzano e le stesse cristallizzazioni tornano fluide, dando origine a nuovi processi. Ciò pone di fronte alla sfida di pensare congiuntamente le forme e gli eventi, tradizionalmente visti come separati e contrapposti, e di ricercare una definizione processuale delle forme. A mio avviso

si può ottenere questo risultato solo lavorando, in una prospettiva diversa da quella usuale, sul concetto di confine e cercando di costruire una epistemologia che sia incardinata su questo concetto. Questo nuovo scenario comporta l'abbandono della centralità del principio di rappresentabilità e la sua sostituzione con qualcosa di radicalmente differente». (S. Tagliagambe, *Epistemologia del confine*, Milano 1997, pp. 13-14).

La verità è che se vogliamo muoverci nella direzione della trasformazione rivoluzionaria, pensata e costruita sulla base delle idee anarchiche, dobbiamo ammettere che non esistono vie privilegiate, non esistono logiche diurne dello scontro perfetto, non esistono referenti congegnati in modo da far funzionare tutto nella giusta direzione. Dobbiamo ammettere che il percorso è tormentato, inquieto, elusivo. Nel mondo della politica, tutto sfugge ad una colorazione precisa e sfuma nell'incompletezza e nell'approssimazione, anche i buoni sentimenti e la legittimazione della verità. Ci sono ancora sostenitori della tesi fondata sulla separazione tra vita e società, della necessità di questa separazione. Ecco come si esprime Michail Bachtin: «Io vivo – penso, sento, agisco – nella sequenza di senso della mia vita, e non nella potenziale e compibile totalità temporale della mia presenzialità vitale. Questa totalità non può determinare e organizzare le idee e gli atti dall'interno di me, poiché essi sono conoscitivamente e eticamente significanti (extratemporali). Si può dire: io non so come dall'esterno appare la mia anima nell'esistenza, nel mondo, ma se anche lo sapessi, la sua immagine non potrebbe fondare e organizzare alcun atto della mia vita dall'interno di me stesso, poiché la rilevanza di valore (estetica) di questa immagine mi è transgrediente (è possibile la falsità, ma anch'essa supera i limiti dell'immagine, non è fondata da essa e la distrugge). Io, come soggetto, non coincido mai con me stesso: io – soggetto dell'atto dell'autocoscienza – supero i limiti del contenuto di questo atto; e non si tratta di una speculazione astratta, ma di una scappatoia vissuta da me intuitivamente e in mio saldo possesso, che mi porta via dal tempo, da tutto il dato, da tutto ciò che è finito-presenziale: io *de visu* non vivo tutto me stesso in questo». (*L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, tr. it., Torino 1988, pp. 97-98). Ma su questa pretesa mancano indicazioni chiare che non vengano da sostenitori dell'oggettività scientifica o della teoria del rispecchiamento. In fondo – e finalmente l'abbiamo capito, si spera una volta per tutte – mancando il crisma della presupposizione mentale, capace di fare rilucere la posizione politica giusta, non resta altro da fare che considerare irrisolvibile una soluzione del problema, consegnando ogni attività al rischio delle vicende umane.

Calandosi nell'attività pratica, nel corso degli eventi programmati e ritmati dalla volontà repressiva e recuperatrice del potere, abbiamo l'illusione di andare avanti, di aggiungere dettagli ad una infida costruzione immaginaria, alla fine della quale il nostro lavoro avrà la giusta ricompensa. Ma non facciamo altro che girare attorno al problema, adeguare costantemente i termini di una nostra lontananza dalla realtà, perché questa stessa lontananza non risulti troppo grande o non si accorci pericolosamente. Insistendo sulla immaginazione, così Henri Bergson: «Il sogno ci pone precisamente in queste condizioni: poiché il sonno, rallentando il gioco delle funzioni organiche, modifica soprattutto la superficie di

comunicazione tra l'io e le cose esterne. Allora non misuriamo più la durata, ma la sentiamo; da quantità essa ritorna allo stato di qualità; l'apprezzamento matematico del tempo trascorso non avviene più, e cede il posto ad un istinto confuso, capace, come tutti gli istinti, di commettere errori grossolani, e talvolta anche di procedere con straordinaria sicurezza. Perfino nello stato di veglia l'esperienza quotidiana dovrebbe insegnarci a fare differenza tra la durata-qualità, quale è colta immediatamente dalla coscienza (quella che probabilmente l'animale percepisce), ed il tempo, per dir così, materializzato, il tempo divenuto quantità grazie ad uno sviluppo nello spazio. Nel momento in cui scrivo queste linee, un orologio vicino batte le ore; ma il mio orecchio, distratto, non se ne accorge se non quando più colpi si son già fatti udire: dunque, non li ho contati. E tuttavia mi basta uno sforzo d'attenzione retrospettiva per fare la somma dei quattro colpi già suonati ed aggiugerli a quelli che odo ora. Se, ritornando in me, mi interrogo allora accuratamente su ciò che è avvenuto un momento prima, mi accorgo che i primi quattro suoni avevano colpito il mio orecchio, ed anche toccato la mia coscienza, ma che le sensazioni prodotte da ciascuno di essi, anziché giustapporsi, s'erano fuse le une con le altre, in modo da dare all'insieme un aspetto particolare, di farne una specie di frase musicale. Per valutare retrospettivamente il numero dei colpi suonati, ho cercato di ricostruire questa frase con il pensiero; la mia immaginazione ha battuto un colpo, poi due, poi tre; e fino a quando non è arrivata al numero esatto – quattro – la sensibilità, consultata, ha risposto che l'effetto totale differiva qualitativamente da quello cercato. Essa aveva dunque constatato a suo modo la successione dei quattro colpi battuti, ma in tutt'altra maniera che per mezzo di una addizione, e senza fare intervenire l'immagine d'una giustapposizione di termini distinti. In breve, il numero dei colpi battuti è stato percepito come qualità, non come quantità; la durata si presenta così alla coscienza immediata, e conserva questa forma fino a che non ceda il posto ad una rappresentazione simbolica, tratta dall'estensione. Distinguiamo dunque, per concludere, due forme della molteplicità, due apprezzamenti ben diversi della durata, due aspetti della vita cosciente. Al di sotto della durata omogenea, simbolo estensivo della durata vera, una psicologia attenta coglie una durata i cui momenti eterogenei si compenetrano; al di sotto della molteplicità numerica degli stati coscienti, una molteplicità qualitativa; al di sotto dell'io dagli stati ben definiti, un io in cui successione implica fusione ed organizzazione. Ma il più delle volte noi ci contentiamo del primo, vale a dire dell'ombra dell'io proiettava nello spazio omogeneo». (*Saggio sui dati immediati della coscienza*, tr. it., Torino 1951, pp. 107-108).

Ma esiste una differenza. Radicale, se si vuole. E qui va detta chiaramente. Una differenza tra noi e i politici dell'adeguamento riformista. Non che noi non si sia disposti ad accostumarci alle necessità del potere, la gran parte di quello che facciamo presuppone questa disponibilità, baluginante dietro le affermazioni radicali con cui entriamo, spesso spropositatamente, nelle lotte intermedie, lanciando il cuore oltre l'ostacolo, nella fiducia che salti fuori la soluzione magica, la conclusione inaspettata e felice, tale da metterci in grado di scoprire la strada rivoluzionaria, strada che sistematicamente finiamo per non

trovare. E questa differenza consiste nella nostra preoccupazione etica, che i politici dell'osceno successo immediatamente commestibile non possiedono. Noi facciamo una distinzione netta tra intenzione etica e attuazione pratica. Loro, i gestori della cosa pubblica, questa distinzione pretendono di farla fra le pieghe della gestione politica dello Stato, nei fatti invece non la fanno per nulla, applicando la vecchia regola machiavellica della golpe e del lione. A modo suo, con alcune interessanti intuizioni, Felice Battaglia: «Questa mirabile corrispondenza delle cose ai valori e dei valori alle cose, questa connessione attiva e direi operativa di due ordini, in quanto lo spirito trovi il fondamento, è degna di essere meditata. Una prospettiva spiritualistica del mondo non è infatti ai danni della oggettività, piuttosto consuma una falsa oggettività e cerca altrimenti e oltre un fondamento delle cose e degli esseri, dei valori e delle operazioni, approfondisce nel fondamento questi e quelle, e ad esso solo per concessione verbale e per difetto di espressione abbiamo dato e diamo l'appellativo di oggettivo, parlando ancora dell'oggettività quando invece di ben altro e più radicale si tratta. Giunti al punto del discorso cui siamo pervenuti, il mondo nei valori che lo fanno, essendo esso tale che senza perdere nulla della sua fondatezza trova precise operazioni che lo circostanziano e lo definiscono, è evidente che esso ci appare nelle dimensioni più varie, nei più significanti profili, nelle più diverse prospettive. A rigor di termini, non c'è atto conoscitivo o impegno dell'azione che non ci dia una dimensione, un profilo, una prospettiva, e dimensioni profili prospettive alla lor volta si combinano, si intersecano, nascendo il nuovo e l'originale, l'imprevisto sul consueto e sul quotidiano. Ne viene non essere il mondo un mero ripetersi di forme nell'estrinseca conformità, quanto piuttosto un originale riproporsi di forme in nuovi rapporti e secondo esigenze infinite. Ciò non esclude l'assunto unificativo, anzi proprio quel riproporsi di forme, i nuovi rapporti e le esigenze nuove che affiorano, è l'attestazione dell'insonne spiritualità del mondo come storia. I più alti impegni umani sono altrettanti avviamenti all'unità nell'atto dello spirito, mentre gli orizzonti si definiscono e si slargano; nuovi atti e nuovi processi, nuove unità si danno e si costituiscono, nuove realtà acquistano consistenza nella vita, e l'unità è sempre la meta, sempreché ad essa si sappia guardare e si cerchi il fondamento. La storia non è altro che creazione umana, nel senso che il mondo emerge dalla spiritualità, disteso nello spazio e nel tempo, ma ognora tale che il suo significato reale ci coglie nel fondamento che lo regge e lo avvalora». (*La formazione spirituale del soggetto e il mondo storico*, Bologna 1960, pp. 19-20).

La nostra scelta preventiva dei mezzi idonei (moralmente parlando) all'attività rivoluzionaria non può però esimerci dalla constatazione, qualche volta puramente fattuale, dei risultati cui perveniamo. A nessuno è dato impunemente rinchiudersi nella torre della garanzia assoluta, il suo isolamento raderebbe al suolo qualsiasi buona intenzione. «La realtà umana è sofferente nel suo essere perché essa sorge all'essere come perennemente affetta da una totalità che essa è senza poter esserlo, poiché giustamente essa non potrebbe attingere l'in-sé senza perdersi come per-sé. Essa è dunque per natura coscienza infelice, senza possibile superamento dello stato d'infelicità». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant, op.*

cit., p. 134). L'attività rivoluzionaria non è soltanto convinzione che si isterilisce a piacere personale che si soddisfa, ma anche responsabilità. Ed è soltanto attraverso questa strada che l'etica delle scelte diviene morale concreta, ordine possibile del mondo in cui viviamo, e non astratta considerazione del privilegiato che vuole a tutti i costi imporre il proprio modello di vita. Per cui, conclude Emanuele Severino: «L'essenza dell'alienazione non ha nulla a che vedere con le forme di alienazione denunciate dal pensiero occidentale, quali il distacco da dio, dalla natura, dalla coscienza morale, dal possesso dei mezzi di produzione, dalla normalità psichica, dalla verità definitiva dell'*epistéme*, perché tutte queste denunce sono completamente immerse nell'essenza dell'alienazione. Questa persuasione è il significato segreto della volontà di potenza, la quale non solo costituisce ciò che si pone come potenza, ma anche tutte le forme di rifiuto della volontà di potenza apparse nella storia dell'Occidente. La volontà che le cose siano niente è l'alienazione essenziale, cioè l'inconscio essenziale dell'Occidente, che si esprime come volontà che il divenire del mondo esista, e che fonda la volontà di dominare il mondo evocando dio, o la prassi rivoluzionaria, o la tecnica scientifica – e cioè evocando gli immutabili e le negazioni degli immutabili. Il pensiero che scorge l'essenza dell'alienazione si mantiene quindi in una dimensione diversa da quella in cui cresce la storia dell'Occidente ed è intento ad esprimere la struttura delle due dimensioni e il senso della loro differenza. Esso non prescrive alcun dover essere, ma scorge la via inevitabile che il mondo percorre realmente al di sotto dei "Sentieri della Notte" lungo i quali la volontà di potenza crede di spingerlo». (*Legge e caso*, Milano 1980, p. 64). E l'analisi dei risultati, come zoppicante fatto materiale e quantitativo, non può alleggerirsi in un semplice rimando all'ideale o al compito storico di chi si è, senza autorizzazione alcuna, fatto depositario della verità. Ciò è ancora più grave dopo l'avvenuta scomparsa dell'ineluttabile fatalità determinista, del meccanismo storicistico che si presupponeva, e ancora incosciamente si presuppone, diretto a realizzare la verità e l'anarchia, oltre che la società felice del futuro. In assenza di questo meccanismo, la nostra responsabilità, proprio in quanto rivoluzionari, diventa ancora più grande, e non possiamo rispondere a chi ci ascolta e chiede spiegazioni, proposte attive, non semplici giaculatorie o vaghe promesse sull'ideale, che ci basta soltanto sacrificarci per la rivoluzione futura di cui siamo convinti, ma non certi.

Partendo dall'uomo, e quindi dal problema etico della scelta dei fini, siamo, per questo stesso motivo, esclusi da ogni crescita politica intesa in termini quantitativi. Una scelta del genere ci obbliga a essere a favore dell'uomo, ma anche ad essere contro l'uomo, contro i suoi interessi immediati che qualche volta fanno velo a una coerente risposta nei riguardi dei suoi simili. Così, finiamo per restare chiusi nell'ambito del negativo, che ogni decalogo comportamentale porta con sé. Ci priviamo delle esperienze che per gli altri sono pane quotidiano, esperienze politiche in primo luogo, o le rasentiamo timidamente, sempre correndo il rischio d'una pronta scomunica o di un subitaneo arretramento impaurito. Prendendo le misure di Hegel, e fissando per sempre le distanze dal suo pensiero, Schelling afferma: «Per poter *entrare* nel movimento, Hegel deve risalire col *concetto* ad un punto di

partenza dove egli sia il più lontano possibile da ciò che deve essere prodotto solo mediante il movimento. Or, dentro la cerchia delle entità logiche o negative ci sono elementi più o meno *puramente* logici o negativi, perché il concetto può essere più o meno pieno, può comprendere più o meno sotto di sé. Hegel risale dunque all'elemento più negativo che si possa pensare fra tutti, al concetto nel quale c'è meno da *conoscere*, il quale quindi, così, egli dice, è libero il più possibile da ogni determinazione soggettiva, e in questo senso è *il più oggettivo*. E questo concetto è per lui quello dell'*essere puro». (Lezioni monachesi sulla Storia della filosofia moderna*, tr. it., Firenze 1950, p. 152).

Con tutto ciò, fermamente convinti della validità del nostro modo di pensare il problema dell'uomo, soffriamo delle cocenti delusioni, degli allontanamenti sistematici, della gelosa incomprensione che la maggior parte del mondo intelligente ci manifesta con quel tocco di superiorità che offende la nostra sensibilità e le nostre legittime aspettative. Vediamo l'insufficienza e il pressappochismo regnare indisturbati, l'imbecillità salire cattedre e pontificare sentenze, la vigliaccheria guidare popoli e i massacratori impunemente acconciarsi a trarre profitto dalle loro lucrose attività. E non possiamo fare a meno di effettuare paragoni, e di chiederci perché la gente non capisce, perché non condivide, non prorompe al di là di argini tanto stupidi e visibili, di cui continuamente smascheriamo gli imbrogli e indichiamo le aperture. La risposta persiste negativa. Insiste ancora Abbagnano, con maggiore pertinenza: «Questa possibilità [la perdita] deve essere dunque riconosciuta e accettata. Ignorarla o disconoscerla sarebbe ancora una volta saldare la catena della propria schiavitù. Ma riconoscere la morte ed accettarla, non significa assumerla come propria possibilità, vivere per essa e considerare l'esistenza sulla base di una decisione che l'anticipi. Essa è la condizione di qualsiasi possibilità determinata, è la stessa possibilità trascendentale nella sua natura ultima non può diventare possibilità antica, non può degradarsi ad alternativa particolare ché possa come tale essere scelta dall'uomo. Temere la morte fuori del pericolo, come voleva Pascal, non è veramente temerla, è semplicemente accettarla come il rischio fondamentale dell'esistenza. Rischio che deve essere accettato perché deve essere riconosciuto proprio dell'essenza stessa dell'esistenza. Ogni nostra possibilità può ad ogni istante cadere nel nulla. Ignorare questo rischio, significa cadere nell'illusione volgare; assumere la morte come la prospettiva dominante della nostra esistenza, significa rovesciare l'illusione volgare, non già sottrarvisi». (*Introduzione all'esistenzialismo, op. cit.*, p. 35).

In un mondo che concresce in se stesso come tentativo di perfezionamento, confondiamo l'impossibilità del positivo con l'apparente positività delle piccole conquiste che giornalmente ci scorrono sotto gli occhi, opportunamente sottolineate dalla propaganda e dai simboli esternati senza criterio, e quindi irrefrenabili, del potere. E non ci rendiamo conto che nella società degli umani niente può essere definito positivamente, ma che tutto si confonde in uno struggente controsenso, dove quello che prima appariva chiaro diventa oscuro e viceversa. «Se la soggettività – scrive Kierkegaard – è la verità, la determinazione della verità deve nello stesso tempo contenere in sé un'espressione del suo contrasto contro l'oggettività, un ricordo di quel biforcamento, e allora quest'espressione indica nello stesso

tempo la tensione dell'interiorità. Ecco qui una siffatta definizione della verità: La verità è l'incertezza oggettiva mantenuta nell'appropriazione della più appassionata interiorità, e questa è la verità più alta che ci sia per un esistente. Là ove la strada si biforca (e dove ciò sia, non si può dirlo in modo oggettivo, poiché consiste per l'appunto in ciò la soggettività), il sapere oggettivo è sospeso. Oggettivamente non si ha che incertezza, ma è precisamente a questo che tende la passione infinita dell'interiorità, e la verità è per l'appunto questo colpo di audacia: scegliere con la passione dell'infinitezza ciò ch'è oggettivamente incerto. Io contemplo la natura per trovare Dio: vi vedo certamente anche l'onnipotenza e la sapienza, ma nello stesso tempo vedo molte altre cose che mi angustiano e mi confondono. La *summa summarum* sarà quindi l'incertezza oggettiva; ma proprio per questo l'interiorità è così grande, perché l'interiorità concepisce l'incertezza oggettiva con tutta la passione dell'infinitezza. In rapporto per esempio ad una proposizione matematica l'oggettività è data, ma perciò la sua verità è anche una verità indifferente. Ma la determinazione ora data della verità è una descrizione della fede. Senza rischio non c'è fede. La fede è precisamente la contraddizione fra la passione infinita dell'interiorità e l'incertezza oggettiva. Se posso cogliere Dio oggettivamente, allora io non credo; ma perché non lo posso, perciò devo credere. E se voglio conservarmi nella fede, io devo sempre badare di mantenere l'incertezza oggettiva». (*Postilla conclusiva non scientifica alle Briciole di filosofia*, tr. it., vol. II, Bologna 1962, pp. 14-15). Il sogno della libertà è sogno qualitativo in agguato, bisogno di un sogno più che sogno esso stesso, non è misurazione o temporeggiamento, né cognizione positiva della politica. La libertà, come riassunto delle possibili qualità della vita, è il massimo possibile di forza antisociale sempre attiva, di rifiuto della società, quindi di matura e profonda avversione per ogni chiusura istituzionale, per ogni positiva stabilizzazione delle strutture. E la libertà, punto fondamentale per ogni discussione sull'anarchia, è anche libertà di essere contro qualcosa, non necessariamente di essere per qualcosa.

Quanto poco si sia approfondito questo problema, lo si vede dal fatto che gli anarchici per primi, come tutti i buoni democratici di questo secolo, hanno rifiutato, anzi condannato, il principio della lotta di tutti contro tutti, affermando che la presenza ineludibile della classe permetteva di identificare movimenti di massa in grado di fissare i limiti dolcificati della lotta al di dentro di progetti politicamente costruttivi. E questa clamorosa illusione, mutuata da reperti non proprio nostri, camminando di sghembo, ci ha accompagnato e ci accompagna ancora in tutte le considerazioni sul da fare. Ed è giusto che sia così, perché l'azione è anche, e principalmente, correlazione fra individui, fra uomini e donne che soffrono insieme e insieme vedono legittime possibilità di modificare la propria sofferenza. Ma i termini di questa condizione sociale riduttiva si stanno velocemente modificando. I gestori degli interessi privilegiati hanno cambiato le carte in tavola, i rapporti di classe non sono più nettamente circostanziati, occorre identificarne altri, sempre fondati sulla differente funzione sociale dei gruppi e degli strati della popolazione, ma talmente diversi sulle prime da risultare incomprensibili. Ciò comunque non ci assolve dalla riflessione che stiamo conducendo. Sarebbe facile, riportando interamente le vecchie analisi nell'ambito

delle nuove condizioni, ripetere gli stessi errori. «Il principio di razionalità sembra in grado di spiegare anche i comportamenti che appaiono animati non tanto da un principio di adattamento, quanto piuttosto da un principio di inadattamento alle situazioni. Esso consente di distinguere tra un'azione di un individuo appropriata alla situazione come noi la vediamo (e ricostruiamo congetturalmente) e come, invece, la vedeva l'individuo che agì (come la vedeva, ovviamente, nella nostra ricostruzione razionale di come lui la vedeva)». (D. Antiseri e L. Pellicani, *L'individualismo metodologico*, Milano 1992, p. 43). La realtà è eminentemente priva di razionalità, non possiede rapporti regolati per legge e prevedibili con rigore matematico. Siamo noi, e chi al posto nostro elabora leggi sociali e quindi anche giuridiche, che immaginiamo un funzionamento adibito a qualcosa del genere, e immaginandolo cerchiamo di riprodurlo nel microcosmo dei nostri interventi, per confortarci raggiungendo piccoli risultati a breve termine. Ma il futuro sfugge a noi come agli elaboratori occulti. Non c'è un futuro prevedibile, né ancor meno un futuro che venga fuori legittimamente da quello che stiamo facendo oggi.

Non c'è razionalità nemmeno nella stessa logica della lotta di tutti contro tutti. La libertà è tale proprio perché illogica, impedimento agli inattivi e agli indifferenti. In caso contrario sarebbe un timido aggiustamento delle condizioni e delle regole d'esistenza. Dei confini dell'altro a me importa poco che segnino limiti alla mia libertà. Ma non posso da solo, in quanto individuo, decidere cosa fare di questi confini, se superarli e in che modo. Debbo compiacermi di accettare le condizioni della società. L'altra alternativa, rispettabile senza dubbio, è l'intrapresa di un viaggio nella qualità, dove soltanto io diventerò il dominatore nell'azione trasformativa. Ma non è di questo secondo aspetto che voglio parlare qui. Nietzsche pensava: «La materia è una forma *soggettiva*. Non possiamo pensare alcunché se non come *materiale*. Anche i pensieri e le astrazioni ricevono da noi una materialità assai raffinata, che forse è da noi *negata*; cionondimeno essi l'hanno. Ci siamo abituati a trascurare questa sottile materialità e a parlare di "immateriale". Allo stesso modo che abbiamo *separato* morto e vivente, logico e illogico, e così via». (*Frammenti, Luglio-Agosto 1882*, 1, 3). Ecco perché torno al problema delle scelte etiche. Quindi problema dell'esistenza dell'altro. È un problema altamente innaturale, il massimo dell'artificialità raggiunta dall'uomo, dopo il quale, pur nella sua irrisolvibilità, si è dato inizio alla terrena avventura della scienza e della tecnica. La ragione inzuppa strutture e le incolla nell'organizzazione del mondo. Il suo lavoro positivo fa a pugni con l'ideale anarchico e caotico di libertà. È vero che nella società esistono processi relazionali all'interno dei quali si può produrre un certo equilibrio di interessi, proprio a seguito dello scatenarsi delle forze anarchiche e caotiche della libertà. Ma di questo intorbidimento non siamo del tutto certi. Allo stato attuale delle cose, quest'idea corre il rischio di apparire un articolo di fede, non un elemento di fatto.

"'*Scienza' come pregiudizio.* Le leggi della gerarchia prevedono che i dotti, appartenendo al ceto medio intellettuale, non possano trovarsi di fronte a problemi e interrogativi davvero grossi: inoltre il loro coraggio e persino il loro sguardo non sono in grado di arrivare fin là, e quella situazione di bisogno che fa di loro dei ricercatori, il loro intimo anticipare e augurarsi che le cose possano essere fatte *così e così*, i loro timori e le loro speranze trovano troppo presto quiete e appagamento. Quel che per esempio rende tanto entusiasta, a modo suo, il pedante inglese Herbert Spencer e gli fa tracciare un trattino di speranza, una linea dell'orizzonte dell'auspicabilità, quella riconciliazione finale di 'egoismo e altruismo' di cui favoleggia, dà quasi la nausea ai nostri pari: un'umanità le cui ultime prospettive sono le prospettive spenceriane ci sembrerebbe meritevole di disprezzo e di annientamento! Ma già il *fatto che* egli dovesse percepire come estrema speranza quanto agli altri sembra semplicemente una possibilità obbrobriosa, già questo è un problema che non era in grado di prevedere [...]. Lo stesso dicasi di quella fede che oggi soddisfa tanti studiosi di scienze naturali, la fede in un mondo che deve avere il suo equivalente e la sua misura nel pensiero umano, in un 'mondo di verità' a cui si potrebbe accedere definitivamente con l'aiuto della nostra piccola e quadrata ragione umana [...]. Come? Vogliamo davvero sminuire l'esistenza sino a farne un esercizio da contabili, una sedentaria attività da matematici? Soprattutto non si deve volerla spogliare del *suo carattere molteplice*: lo richiede il *buon* gusto, signori miei, soprattutto il gusto del rispetto per tutto quello che va al di là del vostro orizzonte! La concezione per cui esisterebbe una sola interpretazione giusta del mondo, quella che dà ragione a voi e vi permette di continuare le vostre ricerche e il vostro lavoro scientificamente, nel senso che voi attribuite a questa parola (intendete forse meccanicisticamente?), tale da ammettere numeri, calcoli, pesi, vista e tatto e niente altro, è goffa e ingenua, posto che non sia una malattia dello spirito, un idiotismo. Non sarebbe invece estremamente probabile che i primi a farsi afferrare siano proprio gli elementi più superficiali ed esteriori dell'esistenza – quelli più apparenti, la sua pelle, il suo farsi 'senso'? Una interpretazione 'scientifica' del mondo, come lo intendete voi, potrebbe quindi essere sempre una delle *più stupide*, cioè più povere *di senso*, di tutte le possibili interpretazioni del mondo: e questo sia detto per le orecchie e per la coscienza dei signori meccanici che oggi amano aggirarsi tra i filosofi e sono assolutamente convinti che la meccanica sia la dottrina delle leggi prime e ultime, sulle quali deve essere costruita, quale fosse il suo nucleo base, tutta l'esistenza. Ma un mondo essenzialmente meccanico sarebbe un mondo essenzialmente privo di senso! Poniamo che il *valore* di una musica sia stimato a partire da quanto di essa può essere trasformato in numeri, computi, formule: come sarebbe assurda una tale valutazione 'scientifica' della musica! Che cosa si sarebbe compreso, capito, conosciuto della musica! Niente, proprio niente di quello che in essa è davvero musica!".

(Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*)

Capitolo IV

Si deve ammettere che le condizioni dell'esperienza sono paralizzanti. Quello di cui disponiamo è materiale inquinato dal potere, tutta la storia osservabile non ci conduce ad altro. Anche la lotta di tutti contro tutti è soltanto reperibile nella pantomima dello sfruttamento, e qui non si possono leggere le linee di una competizione per la libertà, ma solo di un vano dibattersi per la sopravvivenza. Allo stesso modo, non ci è dato possedere notizie riguardo l'equilibrio al di là dello scontro.

Osservando bene, queste ineluttabili condizioni valgono per tutti. Lo Stato non è altro che l'organizzazione istituzionale del caos, la riduzione della libertà a sistema, lo snaturamento della vita. Per questo motivo, nell'illusione dei migliori, è stato presentato come il realizzatore della libertà, o forse è meglio dire delle libertà. Ma l'intima componente caotica, l'irremovibile sollecitudine dell'uomo verso l'ampio respiro e il sogno, verso la diversità sconosciuta, visibile anche attraverso la sclerosi ufficiale della politica, rende poco duraturo il patto se non assistito dalla coercizione maligna e dall'attenzione pervicace della polizia. Nessun patto può mettere a tacere la lotta, dapprima quella di classe, poi, più in fondo, quella degli individui, la lotta per fare emergere l'espressione massima possibile della libertà. L'illusione di un accomodamento politico è una tragica utopia che ha finora non tanto impedito l'impossibile nascita della società libera, quanto il riconoscimento perentorio della essenziale natura della libertà. Essenziale il pensiero di Martin Heidegger: «Nel fenomeno della minaccia bisogna perciò distinguere fra l'avvicinamento di ciò che minaccia e la modalità d'incontro con l'avvicinamento stesso, la sua subitaneità. Il "davanti-a-che" dello spavento di solito è qualcosa di noto e di familiare; se invece ciò che è minaccioso ha il carattere dell'estraneità più completa, la paura diviene orrore. Quando ciò che è minaccioso si presenta come orribile e nello stesso tempo ha il modo di presentarsi di ciò che è spaventoso, cioè la subitaneità, la paura diviene terrore. Altre forme di paura sono note sotto i nomi di timidezza, timore, inquietudine, stupore. Tutte le modificazioni della paura, in quanto possibilità di sentirsi in una situazione emotiva, stanno ad indicare che l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è "spaurito". Questo stato emotivo non dev'essere inteso onticamente come una disposizione di fatto e "particolare", ma come la possibilità esistenziale essenziale della situazione emotiva dell'Esserci in generale, possibilità che non è però unica. La situazione emotiva è una delle strutture esistenziali in cui l'essere del "Ci" si mantiene. Questo essere è cooriginariamente costituito dalla comprensione. La situazione emotiva ha sempre la sua comprensione, anche se, magari, tende a deprimerla. La comprensione è sempre emotivamente tonalizzata. Il fatto che interpretiamo la compren-

sione come un esistenziale fondamentale sta a significare che questo fenomeno è assunto come un modo fondamentale dell'essere dell'Esserci. Pertanto, la "comprensione" nel senso di un possibile modo di conoscere fra altri – distinto, ad esempio, dallo "spiegare" – dev'essere interpretata, unitamente allo "spiegare" stesso, come un derivato esistenziale della comprensione primaria costituente l'essere del Ci in generale. Le precedenti ricerche si sono già incontrate con questo conoscere originario, senza tuttavia assumerlo esplicitamente a tema. Che l'Esserci, esistendo, sia il suo Ci, significa in primo luogo: il mondo "Ci" è, ed il suo esser-Ci è l'inmisere, Tale in-essere, a sua volta, "ci" è come ciò "in-vista-di-cui" l'Esserci è. Nell'"in-vista-di-cui", l'essere-nel-mondo Mittente è aperto come tale, e questa apertura venne da noi definita come "comprensione". Nella comprensione dell'"in-vista-di-cui" è con-aperta la significatività che in esso si fonda. L'apertura della comprensione, in quanto apertura dell'"in-vista-di-cui" e della significatività, concerne cooriginariamente l'intero essere-nel-mondo. La significatività è ciò rispetto-a-cui il mondo è aperto come tale. Che l'"in-vista-di-cui" e la significatività siano aperti nell'Esserci, significa che l'Esserci è un ente per cui, in quanto essere-nel-mondo, ne va di se stesso. Nel discorso ontico, usiamo sovente l'espressione "comprendere qualcosa" nel senso di "essere in grado di affrontare qualcosa", di "esser capace di", di "saperci fare", di potere. Ciò che nella comprensione costituisce il "potuto" come esistenziale non è una cosa, ma l'essere in quanto esistere. Della comprensione fa parte, in linea essenziale, il modo di essere dell'Esserci in quanto poter-essere. L'Esserci non è una semplice-presenza che, in più, possiede il requisito di potere qualcosa, ma, al contrario, è prima di tutto un esser-possibile. L'Esserci è sempre ciò che sa essere e nel modo della possibilità. L'esser-possibile essenziale dell'Esserci include le modalità già esaminate del prendersi cura del "mondo" e dell'aver cura degli Altri e – in tutto ciò e già sempre – il poter-essere in rapporto con se stesso, l'"in-vista-di-sé". Il poter-essere che l'Esserci è sempre esistenzialmente si distingue tanto dalla mera possibilità logica quanto dalla contingenza della semplice-presenza, nel senso di qualcosa che possa "accadergli". Come categoria modale della semplice-presenza, la possibilità significa il non ancora reale e il non mai necessario. Essa definisce ciò che è soltanto possibile, ed è quindi a un livello ontologico più basso della realtà e della necessità. La possibilità come esistenziale è invece la determinazione ontologica positiva dell'Esserci, la prima e la più originaria. Come l'esistenzialità in generale, essa non può, innanzitutto, che esser semplicemente preparata come problema. Il terreno fenomenico della considerazione di essa è offerto dalla comprensione in quanto poter-essere aprente. La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato del genere della "libertà di indifferenza" (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 secon-

do modalità e gradi diversi. La comprensione è l'essere di un poter-essere tale che ciò che manca ad esso non è un non-ancora semplicemente-presente; in nessun caso essa può avere i caratteri della semplice-presenza, poiché "è" secondo il modo di essere dell'Esserci in quanto esistenza. L'Esserci è nel modo dell'aver o non aver saputo comprendere il proprio aver-da-essere. In quanto è questa comprensione, esso "sa" come stanno le cose a proposito di se stesso, cioè del suo poter-essere. Questo "sapere" non scaturisce da una introspezione immanente, ma appartiene all'essere del Ci, che è essenzialmente comprensione. Solo perché l'Esserci, comprendendo, è il suo Ci, esso può smarrirsi e disconoscersi. E proprio perché la comprensione è emotivamente situata e, come tale, abbandonata esistenzialmente all'essere-gettato, l'Esserci si è già sempre smarrito e disconosciuto. Nel suo poter essere l'Esserci è perciò sempre consegnato alla possibilità di ritrovarsi nelle sue possibilità. La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio. È necessario approfondire ulteriormente la struttura di questo esistenziale. La comprensione, in quanto apertura, riguarda l'intera costituzione dell'essere-nel-mondo. Il mondo, in quanto tale, non è aperto soltanto come significatività possibile: la remissione dell'ente intramondano è anche una remissione di questo ente alle sue possibilità. L'utilizzabile è scoperto come tale nella sua utilizzabilità, nella sua impiegabilità, nella sua dannosità. La totalità di appagatività si rivela come il tutto categoriale della possibilità di un insieme di utilizzabili. Anche "l'unità" del molteplice delle semplici-presenze, la natura, non è scopribile che sul fondamento dell'apertura della sua possibilità. È forse a caso che il problema dell'essere della natura tende alla determinazione delle sue "condizioni di possibilità"? Perché il problema prende questa forma? E se le cose stanno così, come non chiedersi: perché l'ente non conforme all'Esserci è compreso nel suo essere solo se è disvelato in base alle condizioni della sua possibilità? Kant lo presuppose, e forse a buon diritto. Ma tale presupposizione dev'essere giustificata nel suo fondamento. Perché la comprensione, in tutte le dimensioni essenziali di ciò che è in essa apribile, procede sempre secondo possibilità? Ciò dipende dal fatto che la comprensione ha in se stessa la struttura esistenziale che noi chiamiamo progetto. Essa progetta l'essere dell'Esserci nel suo "in-vista-di-cui" non meno originariamente che nella significatività in quanto mondità del suo mondo fattuale. Il carattere di progetto della comprensione costituisce l'essere-nel-mondo rispetto all'apertura del suo Ci in quanto Ci di un poter-essere. Il progetto è la costituzione ontologico- esistenziale dell'ambito di un poter-essere effettivo. L'Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare. Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano mentale in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci, in quanto tale, si è già sempre progettato e resta progettante fin che è. L'Esserci si comprende già sempre e si comprenderà fin che c'è, in base a possibilità». (*Essere e tempo*, tr. it., Torino 1978, pp. 236-240).

Paradossalmente, i risultati positivi che la politica ottiene, misurabili in termini di successi gestionari diretti: consolidamento del potere, modificazioni periodiche nelle leader-

ship al comando, dipendono proprio da questa stessa impossibilità di raggiungere uno scopo definitivo, alieno da risentimenti. Tutti i movimenti politici, quindi anche quelli che partendo dall'ideale anarchico si sono avvicinati alla politica, come le esperienze anarco-sindacaliste, sono condannati a una tragica contraddizione interna. La spinta alla libertà contrasta contro la necessità di attenersi ai patti, di asservirsi al potere convenuto, anche se scelto coscientemente e al cui consolidamento si è direttamente contribuito. Così ricorda questo impegno il logico Mario Calderoni: «Intanto a questa lotta dell'uomo contro l'oscura potenza del caso e del disordine possiamo assistere con una certa serena tranquillità, sicuri che, qualunque ne sia l'esito, esso non potrà essere fatale ad alcuno dei supremi postulati della nostra vita morale. Se fosse vero che dall'esito di questa lotta dipende per noi la possibilità di applicare il concetto di responsabilità, ogni progresso della fisiologia e della psicologia dovrebbe segnare una restrizione della sfera della morale, ogni motivo per agire dovrebbe costituire un'attenuante dell'azione commessa. Fortunatamente non è dell'assenza di motivi e di cause che il diritto e la morale hanno bisogno: la loro base in tal caso sarebbe davvero troppo malsicura e ristretta. Essi hanno soltanto bisogno che l'atto sia la emanazione del carattere e della personalità cosciente dell'individuo che valuta i motivi, in altre parole della sua ragione. La suscettibilità al motivo, l'attitudine cioè ad agire in modo diverso a seconda della previsione delle conseguenze dei nostri atti, ben lungi dall'essere un argomento contro la libertà e la responsabilità, è piuttosto la prova di esse. Nella vita, le persone di maggior volontà non sono quelle che persistono in un modo d'agire, sorde ad ogni voce in contrario, ma quelle che meglio si lasciano convincere dalla bontà degli argomenti; non i più impulsivi, ma i più riflessivi nell'azione: non quelli che seguono la randagia associazione delle idee, ma le regole della logica». (*Scritti*, vol. II, Firenze 1924, p. 94). Ogni movimento politico che pretende di scendere nel terreno dell'aggregazione è obbligato a fissare condizioni sia pure temporanee, linee ideologiche generali, programmi e obiettivi. Tutti questi vincoli costituiscono altrettanti ostacoli alla libertà, per cui il successo si misura in funzione dell'asservimento di tutti gli stimoli della libertà alla fede nel mantenimento dei patti. Ciò comporta una malattia mortale inevitabile, la condanna di qualsiasi movimento politico ad una tragica fine ma, nello stesso tempo, consente di presentare al pubblico risultati positivi, far vedere cioè che si è in grado di organizzare la società e di migliorarne le condizioni. Nessun movimento, anche il più reazionario, dichiaratamente si proporrebbe diretto a peggiorare le condizioni sociali. Il fatto di precisare verso quale parte della società andranno questi miglioramenti è qui secondario.

Quindi, nell'ambito della politica la libertà si identifica con l'asservimento. Non potendo limitare la libertà, la si sostituisce con i suoi surrogati giuridici, con quelle libertà che così bene si identificano nell'ambito delle leggi come strumenti per regolare la società. Questa sostituzione genera la piattaforma ideologica su cui reperire il consenso necessario al movimento politico. Qualsiasi apparente successo dipende dal meccanismo di accettazione. La forza bruta non è altro che un elemento aggiuntivo, sempre disponibile, ma non sempre necessario. Ecco l'agghiacciante tesi di Hegel: «La lesione che tocca al delinquente

non è soltanto giusta in sé, – in quanto giusta, essa è, insieme, la sua volontà che è in sé, un'esistenza della sua libertà, il suo diritto; ma è anche un *diritto, posto nel delinquente* stesso, cioè nella sua volontà *esistente*, nella sua azione. Poiché nell'azione di lui, come quella d'un *essere razionale*, c'è che essa è qualcosa di universale: che, per mezzo di essa, è posta una legge, la quale egli ha in essa riconosciuto per sé, sotto la quale, pertanto, può essere sussunto, come sotto il *suo* diritto. Il Beccaria ha notoriamente negato allo Stato il diritto alla pena di morte, per la ragione che non si può presumere che nel contratto sociale sia contenuto il consenso degli individui a lasciarsi uccidere; anzi, deve essere supposto il contrario. Soltanto che lo Stato non è affatto un contratto (v. § 75), né la sua essenza sostanziale è la *difesa* e la *garanzia* della vita e della proprietà degli individui come singoli, così incondizionatamente: anzi, esso è la cosa più elevata, che pretende anche questa vita e questa proprietà stessa ed esige il sacrifizio della medesima. – Inoltre, non lo Stato deve render valido soltanto il *concetto* del delitto, la razionalità del medesimo *in sé* e *per sé*, con o senza il consenso dei singoli; ma la razionalità formale, il *volere del singolo* c'è anche *nell'azione* del delinquente. Dal fatto che la pena sia qui ritenuta come contenente il *suo* particolare diritto, il delinquente è *onorato* come essere razionale. Questo onore non gli tocca, se dal suo fatto stesso non sono presi il concetto e la misura della sua pena; anche se esso è considerato soltanto come animale dannoso, che si debba rendere non dannoso, o ai fini dell'intimidazione e del miglioramento». (*Lineamenti della filosofia del diritto*, tr. it., Roma-Bari 1979, pp. 109-110).

Certo, qualsiasi gestione politica può comprimere la tendenza alla libertà fino ad un punto di transizione, al di là del quale saltano tutte le condizioni del presunto equilibrio. Ma questo salto non è necessariamente nell'ambito della libertà, cioè non si affaccia nel caos, per quanto la qualità costituisca un riferimento costante e pauroso per tutti i dominanti. I sommovimenti, anche i più radicali e feroci, quasi sempre definibili come rivoluzionari, ripropongono essi stessi le condizioni del recupero, da cui l'orrendo fetore che sale dalle ghigliottine. Recupero mai totale, questo è vero, ma sufficientemente chiaro. «Il dualismo dell'essere e dell'apparire non potrebbe più avere diritto di cittadinanza in filosofia. Il fenomeno rinvia alla serie totale dei fenomeni e non ad un reale nascosto che riserverebbe per sé tutto l'essere dell'esistente». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 11). La politica, scienza della possibilità dell'impossibile, sa perfettamente ricollegare la maggior parte dei fili interrotti. Non può collegarli tutti, ma che importa? Nessuna cosa è mai completabile nella società. Tutto appare e scompare, senza nemmeno il ritmo diurno e notturno del lavoro di Penelope.

Mancando della certezza, scoperta non proprio recente del diritto, lo Stato se la costruisce in maniera fittizia. La legge è collocamento relativo, se non altro temporale, ma fissa i limiti del patto cui tutti sono obbligati. L'indeterminabilità è stata cercata dalla nostra critica nella sapiente possibilità di evasione della classe dominante, cosa senz'altro vera, ma il motivo della precarietà, per cui soltanto la forza resta l'ultima carta valida dello Stato, è dato dal fatto che non c'è certezza nella società, allo stesso modo in cui non c'è verità nel-

l'esistenza. La scomparsa di Dio deve essere portata fino in fondo, stanandolo dagli altari dove continua a trovare rifugio, altari spesso insospettabili, dove antichi atei ferocissimi accendono nascostamente candele e recitano rosari di preghiere. «Una volta, nel mio villaggio, ogni cosa era annodata soltanto a Dio o alla morte e mai ad alcunché di terreno. In quel tempo le cose se ne stavano salde al loro posto e si stendevano fino al cuore della terra. Sinché non mi colpì la peste della conoscenza: non succede più nulla in alcun luogo; tutto avviene unicamente nel mio cervello. Ed ecco che le cose cominciarono a vacillare, divennero spregevoli e a stento degne di uno sguardo». (G. Benn, *Heinrich Mann. Ein Untergang*, 2).

L'assenza di ordine nella vita, nella realtà, condiziona in maniera irrimediabile qualsiasi iniziativa sociale presa da chiunque, in primo luogo dallo Stato. Ma anche le iniziative antistatali, le iniziative rivoluzionarie, sono da quell'assenza condizionate e compromesse se non si tengono presenti le condizioni e i motivi di quell'assenza. La grande capacità dello Stato si vede nell'utilizzare questa negatività in modo costruttivo, fabbricando strutture condannate dal tempo, ma orgogliose di essere tali. Il culto della storia assapora di antico qualche centinaio d'anni, ridicola presunzione che comunque funziona nell'ambito delle cose umane, dove qualche decennio rappresenta la metà della vita di ognuno di noi.

"L'attività frenetica, a scuola o in università, in chiesa o al mercato, è sintomo di scarsa voglia di vivere. La capacità di stare in ozio implica una disponibilità e un desiderio universale, e un forte senso d'identità personale. C'è in giro molta gente mediocre, semiviva, che a malapena è consapevole di vivere, se non nell'esercizio di qualche occupazione convenzionale. Portate queste persone in campagna o a bordo di una nave, vedrete come rimpiangeranno la loro scrivania o il loro studio. Non hanno curiosità; non sanno abbandonarsi alle sollecitazioni del Caso; non provano piacere nell'esercizio delle loro facoltà se non hanno uno scopo. E se la necessità non girovagasse intorno a loro con un bastone, starebbero proprio immobili. È inutile parlare a queste persone: non *possono* stare in ozio, la loro natura non è abbastanza generosa; e passano in una sorta di coma le ore che non impiegano a macinare oro furiosamente. Quando non devono andare in ufficio, quando non hanno fame né voglia di bere, il grande palpitante mondo per loro è solo un gran vuoto. Se devono aspettare il treno per un'ora, cadono in una trance soporosa, a occhi aperti. A guardarli pensereste che non ci sia nulla da vedere e nessuno a cui parlare; li credereste paralitici o dementi. Eppure con ogni probabilità sono grandi lavoratori a modo loro, e hanno buon occhio nello scoprire un errore in un contratto o una nuova tendenza nel mercato. Sono stati a scuola e nelle università, ma per tutto il tempo avevano gli occhi fissi alle medaglie. Sono stati in giro per il mondo e hanno conosciuto gente interessante, ma per tutto il tempo avevano in mente i loro affari. Come se l'anima dell'uomo non fosse già fin troppo piccola hanno rimpicciolito e immiserito la loro con una vita tutta di lavoro e senza svago. Finché eccoli a quarant'anni con una attenzione spenta, la mente vuota di argomenti di divertimento, senza un pensiero da attaccare a un altro, quando aspettano il treno".

(Robert Louis Stevenson, *Elogio dell'ozio*)

Capitolo V

Il fallimento delle ideologie storiche ha aperto ancora di più il tradizionale divario tra scelte etiche e scelte politiche. L'istanza corrente, attraverso la quale il potere fa dovunque appello a una moralizzazione della gestione pubblica, è per diversi motivi legata al segno dei tempi, per quanto del tutto inutile sul piano della soluzione delle contraddizioni di fondo. Il mito della Medusa che una volta ogni mille anni dismette il suo statuto di mostro e per tutta la lunghezza di una notte canta un canto dolcissimo e infinitamente triste è, appunto, un mito.

La superficialità e il vuoto che caratterizzano ogni sostanza politica del potere, presentano alcune matrici etiche che vengono di regola spacciate come condizioni di convivenza. Ma la natura dello Stato, in primo luogo, ma anche di qualsiasi organizzazione politica subalterna, è soltanto sopraffazione e imbroglio, ciò rende spregevole la politica al di là di eventuali decisioni più o meno rispettose di questo o quel valore morale contingente. Non siamo, come qualcuno ha sottolineato, di fronte ad una disgregazione di valori, ma di fronte alla riconferma di una costante assenza etica, coperta con residui non sempre capaci di palliare i reali interessi dell'uomo. Scrive Silvano Tagliagambe: «La visione del realismo si basa sul presupposto che il mondo debba essere diviso in parti, in modo tale da poter fare asserzioni su ciascuna di esse, e che a tal fine l'osservatore debba disporre della possibilità di tracciare linee di demarcazione nette e precise, che gli consentano di stabilire quel che si ritiene essere un "sistema". I confini tra i sottosistemi in cui l'universo si articola sono dunque i cardini imprescindibili dell'individuazione di ciò che si deve assumere come oggetto di studio: e per rispondere pienamente a tale funzione essi devono venir considerati come invalicabili e impermeabili, almeno finché vale la suddetta assunzione, e dunque il riferimento all'oggetto di studio prescelto». (*Epistemologia del confine, op. cit.*, pp. 11-12). Così, la rigidità etica delle scelte anarchiche, penalizzata costantemente dai riscontri quantitativi, finisce per assumere un significato differente. Non si tratta più di contrapporla, in quanto incapacità di farsi capire dalle masse, alla capacità del potere politico di trascinare queste ultime verso qualsiasi avventura. Si tratta di cogliere funzioni e prospettive diverse, comunque tutte dirette al fallimento della propria positività, proprio perché questa positività non esiste, ma è tracciata solo da intenzioni ideologiche.

Nello stesso momento in cui sono crollate strutture politiche che con un bagno pauroso di sangue era stato possibile per qualche decennio mantenere in piedi, si sbriciolano anche le corrispondenti strutture di classe, anch'esse pagate coi sacrifici che immancabilmente la storia registra senza esprimere giudizi di valore. Ciò porta ad una strana conclusione

estetizzante, che potrebbe essere suggerita e accettata con facilità, il valore della vita si racchiude in una punta di spillo, gli uomini tutti, e i giovani in particolare, avvertono questa ventata nichilista e la fanno propria. «Sarebbe difficile sottovalutare il significato di questa svolta [lo storicismo] nella storia del pensiero contemporaneo. Da una parte, certamente, essa è apparsa come un robusto antidoto umanistico contro la dissoluzione della metafisica nella seconda metà del secolo XIX. Ma, dall'altra, sotto l'apparente trionfo della storicità (e quindi delle forme culturali nel loro sviluppo autonomo), sotto l'evidente assolutizzazione della coscienza storica, si manifesta un tipo più insidioso di nichilismo. Al posto di un preteso superamento della metafisica (con tutte le ambiguità connesse a tale nozione), si afferma un processo in cui la storia diviene la *suprema* realtà metafisica. La storia (ma sempre nella prospettiva privilegiata *dell'Erleben,* e cioè della *coscienza* storica) è ora la forma dominante di realtà, che dà senso a ogni altra forma, in primo luogo antica. A essa tuttavia sono inerenti [...] difficoltà che la minano dall'interno, facendo assumere al pensiero storicistico una cadenza tragica». (Alessandro Dal Lago, *op. cit.*, pp. 8-9).

Il riflesso del caos primigenio della libertà, della vera libertà, getta anche qui la sua luce equivoca. Possiamo leggere questi messaggi come vogliamo, ma dobbiamo leggerli, in quanto rivoluzionari anarchici, al di là del rischio di una ulteriore impostazione ideologica. L'estetica rappresenta la versione più accettabile dell'etica in momenti di mancanza di quei riferimenti forti, di quelle pulsazioni regolari che la confinavano al margine. La bellezza del simbolo sostituisce la discutibile, ma reale, piattezza della realtà che sta sotto. Per arrivare a questa ultima concretezza, una volta avevamo guide e movimenti più o meno solidi, partiti e organizzazioni del proletariato, insomma una vasta scelta per tutti i gusti, adesso abbiamo tracce e fantasmi, misteriosamente illuminanti. L'istinto verso la vita potrebbe giocarci un brutto tiro, sollecitandoci all'appiattimento delle scelte in nome della scelta unica, quella assolutamente libera, sempre possibile, dentro certi limiti, nella prospettiva del viaggio verso la qualità, verso la nebbia che disseta. Ma i rivoluzionari possono fare altro, possono desiderare altro. "Nel caos in cui sprofondiamo vi è più logica che nell'ordine, l'ordine di morte in cui ci siamo mantenuti per tanti secoli e che si disgrega sotto i nostri passi automatici". (Albert Caraco, *Breviario del Caos*).

Partendo da scelte etiche si deve avere il coraggio di sapere aspettare, anche a costo di risultare incomprensibili. L'impossibilità di superare i limiti che ci auto-imponiamo porta a condizionare la realtà proprio a partire da essi, operazione simile a qualsiasi altro tentativo di usare parametri e protocolli d'intesa, ma profondamente diversa, perché, per noi, le scelte di partenza non sono strumentali allo scopo, ma hanno validità intrinseca. Esse racchiudono in sé, nell'armonia e nella coerenza che le caratterizza, la possibilità o meno di condizionare lo scopo che si vuole raggiungere, fino ad arrivare al sacrificio di quest'ultimo. Utile la riflessione di Hegel, contro tutti i fraintendimenti e i pretesti suggeriti dalle facili letture: «Nella corporazione, la famiglia ha non soltanto il suo terreno stabile, in quanto *assicurazione* della sussistenza condizionata dalla capacità, e una *ricchezza stabile* (§ 170); ma l'una e l'altra cosa sono anche riconosciute, in guisa che il componente d'una

corporazione non ha necessità di mettere in evidenza, con altre *dimostrazioni esterne*, la sua valentia e la sua ordinaria sussistenza e il suo ordinario mantenimento, e che egli è *qualche cosa*. Così anche è riconosciuto che egli appartiene a una totalità, la quale è, essa stessa, una componente della società generale e ha interesse e premure per il fine più disinteressato di questa totalità: egli ha, così, la sua dignità nella propria classe. [...] L'istituzione della corporazione, per questo, corrisponde, mediante la sua assicurazione della ricchezza, all'introduzione dell'agricoltura e della proprietà privata in un'altra cerchia (§ 203, annotaz.). – Se si debbono elevare lamenti sul lusso e sulla mania di prodigalità delle classi industriali, cui si connette il generarsi della plebe (§ 244), non si deve non osservare in altre cause – (p. es., nella sempre maggiore meccanizzazione del lavoro), – la ragione *etica*, come essa si trova nelle cose precedenti. Senza essere componente d'una corporazione legittima (e soltanto in quanto legittima, una comunità è corporazione), il singolo, senza *dignità di classe*, è ridotto, dal suo isolamento, al lato egoistico dell'industria, *ad una cosa* che non *garantisce* affatto la sua sussistenza e il suo godimento. Quindi, egli cercherà di conseguire *il suo riconoscimento*, mediante le dimostrazioni esterne della sua riuscita nella sua industria, – dimostrazioni che sono illimitate, poiché non c'è modo di vivere conformemente alla propria classe, in quanto la classe non esiste, – poiché, nella società civile, *esiste* soltanto la comunità, che sia legalmente costituita e riconosciuta, – e quindi, anche, non si forma alcun tenore di vita più generale, adeguato ad essa. – Nella corporazione, l'aiuto che la povertà riceve, perde la sua accidentalità, così come il suo carattere umiliante a torto; e la ricchezza, nel proprio obbligo verso la propria corporazione, perde l'orgoglio e l'invidia che essa, cioè quello nel suo possessore, questa negli altri, può suscitare: – l'onestà consegue il suo vero riconoscimento e la sua vera dignità. [...] Nella corporazione, c'è una limitazione del cosiddetto *diritto naturale*, di esercitare la propria attitudine e di acquistare con essa ciò che è da acquistare, soltanto in quanto essa è determinata in quella razionalità, ossia è liberata, riconosciuta, garantita dall'opinione e dall'accidentalità propria, dal pericolo proprio, come dal pericolo per gli altri, e, nel tempo stesso, è elevata ad attività cosciente per un fine comune. [...] Con la *famiglia*, la *corporazione* costituisce la seconda radice, la radice *etica* dello Stato, profondata nella società civile. La prima contiene i momenti della particolarità soggettiva e dell'universalità oggettiva, in unità *sostanziale*, ma la seconda unifica, in maniera *interiore*, questi momenti, che sono scissi, sopratutto nella società civile, in particolarità *riflessa in sé*, del bisogno e del godimento e in *astratta* universalità giuridica; sì che, in questa riunione, il benessere particolare è in quanto diritto; ed è realizzato. [...] Santità del matrimonio e la dignità nella corporazione sono i due momenti, intorno ai quali si aggira la disorganizzazione della società civile. [...] Il fine della corporazione, in quanto limitato e finito, ha la sua verità – così come la separazione esistente nell'esterna disposizione di polizia e nella identità relativa di essa – nel *fine universale* in sé e per sé, e nella realtà assoluta di esso; la sfera della società civile trapassa, quindi, nello *Stato». (Lineamenti della filosofia del diritto, op. cit.*, pp. 235-238).

La politica non può fare ciò, collegandosi ad un relativismo opportunista destinato tra-

gicamente ad avere successo. Ma si tratta di un successo fittizio, sanato solo agli occhi di chi, non sapendo aspettare, vuole concretizzare nella scala sociale delle appartenenze il proprio statuto definitorio di qualità.

Ecco perché c'è questo fallimento della storia, non uno dei tanti fallimenti che si sono verificati in passato, ma questo qui, attuale e pregnante, portatore dell'essenziale denuncia nei riguardi dell'uomo. Si tratta del primo vero e proprio fallimento etico della storia. Sartre aveva scritto: «Se la negazione viene al mondo attraverso la realtà umana, questa dev'essere un essere che possa realizzare una rottura nullificante col mondo e con se stesso. E la possibilità permanente di questa rottura non fa che una cosa con la libertà. Essere, per il per-sé, è nullificare l'in-sé che esso è. In tali condizioni la libertà non potrebbe essere altro che questa nullificazione. Dire che il per-sé dev'essere ciò che è, dire che esso è ciò che non è non essendo ciò che è, dire che in lui l'esistenza precede e condiziona l'essenza, è dire che l'uomo è libero». (*L'être et le néant, op. cit.*, pp. 514-515). L'insorgere degli avvenimenti, per la prima volta, viene segnalato come registro puntuale di tutto quello che è negazione dell'uomo. Non amarezze contingenti, ma granitiche conclusioni di incapacità. La scienza moderna, con i suoi grandi risultati, sta concludendosi in un fallimento parallelo e altrettanto significativo. Al di là del baratro scienza e politica si danno la mano, confortandosi reciprocamente, e inutilmente, dei propri guai. A pagare le conseguenze è l'uomo che, politicizzato e scientificizzato, è diventato inconsistente.

Solo una considerazione spregiudicata delle scelte etiche può fondare queste ultime al di là delle illusioni del determinismo storico. Usciamo fuori dai luoghi comuni della destra e della sinistra, della storia che procede ineluttabile verso l'anarchia, delle rivendicazioni che costruiranno la società libera del futuro, del dominio incontrastato dei fatti sulle teorie, della verità che è sempre rivoluzionaria. La ricerca della qualità, essendo prima di tutto ricerca della libertà, perché non ci può essere qualità nell'oppressione, è scatenamento di forze in lotta tra loro, mai ricorso a cerate protettive di patti o protocolli. Questo scatenamento ci coinvolge direttamente fino in fondo, non possiamo salvare nulla di quello che possediamo, non possiamo difendere nulla, di volta in volta lo dobbiamo rimettere in gioco, in caso contrario siamo costretti ad accettare la logica dell'a poco a poco, la quale ci conduce con compiacimento nell'ambito della politica e dello Stato. Così Adriano Bausola, un vecchio seguace del perbenismo crociano: «Un passaggio tipico di buona parte della letteratura critica riguardante la filosofia della pratica crociana è costituito dall'osservazione per la quale il Croce, finendo di fatto per sostenere la necessità del volere, ed affermando la positività di ogni azione, negherebbe con ciò ogni senso dell'impegno concreto dell'uomo nell'operare: che senso ha – si è obbiettato – operare, cercare di rinnovarsi, lottare, scegliere e così via, quando si sappia che tutto è necessario, ed *in ogni caso* si opererà sempre bene? Così, già nel 1929 Ugo Spirito, di fronte alla tesi crociana per la quale non si è responsabili, ma si è fatti responsabili (dalla società, o da sé stessi), osserva: il Croce "pone un tale distacco tra teoria e pratica, che per lui riesce niente affatto inconcepibile un individuo il quale, veramente convinto di una cosa, si dimentichi di essa al momento di agire

e torni poi a ricordarla dopo la sua azione, e così via, sempre frantumando la sua vita in tanti atti diversi, che non possono in nessun modo legarsi tra di loro e che anzi si escludono a vicenda. Il ritenersi responsabile, viene a dire, in conclusione, il Croce, è assurdo, ma, per chi non conosce questa assurdità, è utile: dunque, anche chi la conosce è bene che agisca come se non la conoscesse, tranne poi ad affermarla in sede filosofica". In seguito, si è parlato di una "dicranicità" come condizione, per lo spirito inteso crocianamente, di impegnarsi ancora ad operare in una direzione piuttosto che in un'altra: per poter agire lo spirito dovrebbe dimenticare quanto ha appreso, filosofando, sulla positività e necessità di ogni azione». (*Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Milano 1966, pp. 236-237).

Per un altro verso, non possiamo imprigionare quegli aspetti della qualità che via via riusciamo a possedere. Non appena li racchiudiamo in strutture e garanzie, essi scompaiono. Non possediamo quindi nessuna formula per la verità, come non la possediamo per la libertà, la bellezza, la giustizia. Non esiste una formula definitiva del giusto, se proviamo a cristallizzarla, ci troviamo fra le mani la giustizia politica. Qualche volta questo processo è necessario, e dobbiamo sottometterci a esso, se non altro perché non possiamo dare libera circolazione a persone e cose che si sono assunte responsabilità particolarmente gravi, le quali svanirebbero nel nulla dell'estetica vitalista, se fossero rinviate sempre a un futuro, probabile giudizio qualitativo totale. Ma non per questo ci facciamo illusioni. Allo stesso modo in cui ricorriamo alle lotte intermedie, scendiamo cioè a livello politico, per dare corpo concreto, quindi per racchiudere in strutture e codificazioni la nostra libertà d'azione, così qualche volta possiamo tollerare questo concetto riduttivo di giustizia, ma mai istituzionalizzato o garantito al di là di contingenze, più che altro promosse da un irrefrenabile moto dell'animo. Senza infingimenti, il rasoio di Georg Simmel: «La eliminazione dell'empirismo sensistico mediante il nuovo concetto di esperienza, come un costrutto (Gebilde) determinato attraverso la formazione (Formung) non sensibile-spirituale del materiale sensibile, è ancora per l'oggi una scoperta indicibilmente efficace e, per quanto si possa in genere parlare di valori eterni nella storia dello spirito, può essere annoverata fra questi. Ma che queste forme possiedano universalità e necessità, se rimane valido idealmente, non è più così importante e decisivo per l'uomo moderno come lo era per Kant. Siamo diventati più modesti, le certezze raggiungibili induttivamente ci sembra riescano a dare in generale quello che possiamo pretendere dal nostro conoscere e siano conformi alla nostra posizione del cosmo. Corrisponde meglio all'odierno sentimento della vita credere, anziché a un rigido "una volta per tutte", piuttosto a uno sviluppo non concludibile anche negli strati più profondi del nostro spirito – sviluppo che non va in alcun modo esaltato semplicemente come "progresso" (il che sarebbe una fissazione limitativa su di una teleologia troppo umana), ma che si compie secondo la ritmica ancora misteriosa dell'organico: lo sviluppo, il cui concetto dobbiamo far valere per la vita, è qualcosa che deriva da un impulso interno e non è guidato, come nelle serie di sviluppi pratici o singolari, oggettivamente determinati, da un valore finale previsto in anticipo. Anche la pretesa di conoscenze assolutamente esenti da correzione mi sembra un misconoscimento filisteo del fatto che l'uomo, in base

a tutta la sua posizione nel mondo, è l'essere che osa, e che per lui in ogni senso, anche nel senso teoretico, "questa è la cosa che conta". E in definitiva l'uomo che fa i conti con una insicurezza del teoretico e del pratico, e con la ineluttabilità della occasione (chance), ha una sicurezza molto più grande e una fiducia molto più profonda nella vita di colui che pretende una garanzia del cento per cento prima di fare un passo. Al fondamento dell'a priori, quando in esso l'accento cade su questo lato, sta in agguato un segreto scetticismo nei riguardi della vita. Perciò Goethe, con la sua fiducia incondizionata nella vita, non sapeva proprio che cosa farsene dell'a priori». (*Kant. Sedici lezioni berlinesi*, tr. it., Verona 1986, pp. 90-91).

La società presenta una contrapposizione radicale fra gli individui che pongono il valore della libertà e la struttura che come un ariete questi valori pretende realizzare in modo definitivo. Lo scontro di classe, con le opportune modifiche di natura storica, si realizza nell'ambito di questa contrapposizione.

Tutti gli uomini pongono il valore assoluto della libertà, alcuni, pochi, pochissimi, continuano a porlo all'infinito, altri, la grande maggioranza, lo pongono cercando di identificarlo nella libertà dal bisogno o nella libertà di opprimere gli altri. Nessuna di queste scelte è mai definitiva, ma tutte possiedono sfumature che spesso sono semplici giustificazioni per dare maggiore possibilità di realizzo a irrefrenabili bisogni. Ricordo qui la posizione di Adriano Tilgher: «È assolutamente impossibile ridurre a sistema, cioè dedurre da un solo principio supremo come corollari da un teorema, ed articolare in organismo coerente e armonioso l'eticità di un determinato momento storico di una società determinata, qual ch'essa sia. Chiunque ci si è provato ha fatto e non poteva non far fallimento. Gli è che se l'impresa fosse possibile, l'uomo sarebbe sistema e non caos vivente. Appunto perché è caos di potenze psichiche, appunto perché di queste solo alcune sono fiorite in stili di vita perfetti e compiuti e le altre no, o perché non hanno trovato il genio morale capace di tanto o perché non si prestano alla perfetta e compiuta stilizzazione, appunto perché e potenze stilizzate e potenze non stilizzate e stili perfetti e compiuti ed embrioni di stili si mescolano, si amalgamano in modi indefiniti, entrano in compromessi tanto più provvisori quanto più complessi, tanto più fragili quanto più delicati, è impossibile in modo assoluto ridurre a sistema l'eticità di un dato momento storico di una data società. Essa è sempre (anche se si tratta della società più omogenea e più stabile possibile) un conglomerato più o meno caotico di etiche conviventi più o meno pacificamente insieme, è un fiume generato dal confluire in un unico corso di affluenti vari che mescolano le loro acque ma senza mai poterle confondere in una sola massa veramente omogenea e di un sol getto». (*Filosofia delle morali*, Roma 1937, pp. 269-270). Dall'interno della società non è possibile identificare una posizione superiore alle parti. Qualsiasi scelta, in questo luogo di protocolli e patti, è sempre accomodante visione di un interminabile vuoto. Riflette le antiche velleità radicali del libero caos, ma in modo addomesticato, in una parola, civile. Ecco perché si chiama società civile. L'avere confuso le scelte morali che si compiono all'interno della società con le scelte morali vere e proprie che l'individuo può e deve compiere, è stata una delle più

disperate e sconvolgenti contraddizioni storiche dell'anarchismo.

La scelta di valore deve quindi essere fatta in modo da azzerare le condizioni imposte dalla società, i punti di riferimento codificati planano su di noi per prenderci in considerazione. Se l'anarchismo aspira a diventare la sola possibile condizione metodologica della vita, non può farlo ponendosi all'interno dell'esistenza, della società dell'esistenza, ma astraendosi da questa, astraendosi naturalmente soltanto nella fase delle scelte vitali, per poi calare nella società con la propria proposta d'azione. E qui scoprire – ma senza traumi e senza sorprese – di essere inattuale, cioè di segnare con la propria presenza il limite del territorio della politica. Prendere nota di come Galvano Della Volpe riflette sul problema "Croce": «Ed ecco il punto che ci interessa. Lasciando da parte la concezione hegeliana dell'intelletto (di cui più innanzi), osserveremo che Croce sconta, particolarmente in questa fase finale della sua Estetica, la sua sbrigativa teoria del concetto intellettuale o "empirico" come pseudoconcetto: teoria, si noti, di marca prettamente hegeliana, malgrado il camuffamento pragmatistico. (Il lettore può vedere da sé i chiarimenti dati dallo stesso Croce nei recentissimi *Paralipomeni* al suo libro sulla *Storia*, in "Critica", 1940, a proposito della distinzione hegeliana di "proposizione" e "giudizio"). E insomma si può intanto concludere che l'estetica crociana perde in vitalità e interesse quanto più si riavvicina o ritorna a concezioni romantiche, platonizzanti; o, che è lo stesso, quanto più si allontana da quella concezione *critica* del gusto, d'origine in parte sentimentalistica (ma si pensi a Hutcheson e soprattutto a Hume, non al platonico Shaftesbury caro ai romantici!), trovata nella *Critica del Giudizio*, e facente capo all'affermazione della singolarità ("soggettività") del bello o suo "disinteresse", – da Croce psicologizzata nella prima fase della sua ricerca (cfr. p. 25, n.). Restiamo, così, al divorzio di arte e vita, che assume, alla fine, un carattere schiettamente romantico: restiamo, per quanto concerne la filosofia *tout court* di Croce, a una filosofia *teologica* schietta: a una teologia, moderna, dell'Idea, per la quale all'Idea o Universale – sottratta al suo terreno naturale, in cui essa dovrebbe manifestare la sua potenza unificatrice dei molti, il terreno della spregiata empiria (o dello pseudoconcetto), che non è poi niente altro che il terreno della storia – non resta che connettersi ad una misteriosa pura intuizione (di cui il pensiero discorsivo ha bisogno, ma non viceversa), disertando così il valore dei valori – l'universo appunto – il mondo della storia, e lasciando al suo posto il mito di un sopramondo: il cosiddetto mondo "eterno" dell'arte, il "regno di ombre" di hegeliana memoria. In altri termini, errore capitale di Croce sarebbe quello di non avere nemmeno lontanamente pensato all'interesse che può serbare una volgare "proposizione", quale ad es. "Cesare passa il fiume", proprio in sede di estetica, di una estetica che voglia esser filosofica, naturalmente, senza ricadere in alcuna sorta di teologia o di mistica, – senza romantizzarsi». (*Crisi dell'estetica romantica e altri saggi*, Roma 1968, pp. 19-20).

Quale sarà allora la risposta presumibile da parte della struttura sociale? Ognuno può facilmente immaginarla.

Ma l'entrata in società, sia pure come portatori di valori in contrasto con quest'ultima,

e in contrasto non perché "altri", ma perché radicalmente proposti, significa abbandono della propria libertà, compromissione e sacrificio. Chi farfuglia di piaceri da scoprire in questa attività non arriva mai a identificare questi piaceri in modo certo. «L'uomo, è fondamentalmente desiderio d'essere». (J.-P. Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 652). Il sentirsi parte di un insieme di persone, di un'organizzazione, di una struttura, partito, movimento, gruppo, elite, ghetto o qualsiasi altra cosa si voglia, promuove sentimenti di sicurezza, di cessato pericolo, anche nello sguardo di uno che muore. Ci si sente presso di sé, a casa propria, finalmente arrivati a destino. È il segno inconfondibile che si è abbandonato del tutto l'antico, e asociale, movimento della libertà, che abbiamo dato inizio al processo di sostituzione della qualità con modesti residui, a volte di carattere metafisico. Così, la verità, come ricerca di noi stessi nel rischio e nel coinvolgimento, le sole condizioni che possono farci realmente conoscere quello che siamo, diventa sentimento comune di fini metafisici da raggiungere, costruzione ideologica alla quale contribuiamo, insieme agli altri, nel desiderio di strappare quello che pensiamo possa soddisfare i nostri bisogni.

Così ci facciamo riempire la vita da progetti non nostri, cui accondiscendiamo nell'estasi collettiva di far parte di un lavoro d'insieme, gratificandoci del venir meno dei nostri antichi valori di libertà, raccogliendo briciole grazie all'assenso annoiato degli altri, a loro volta non d'altro desiderosi se non del nostro assenso, della nostra approvazione. È proprio qui che cerchiamo risposte positive al nostro programma, e aggiustiamo quest'ultimo, agghindandolo nel migliore dei modi, per far sì che quelle risposte vengano. È proprio qui che in assenza di quelle risposte ci strappiamo i capelli e ci chiediamo, ingenuamente, in che cosa abbiamo sbagliato. Perché l'accademia tace di fronte alle nostre tesi che senza dubbio sono fra le più corrette, specialmente quando analizzano i meccanismi e il funzionamento del potere? Che strana domanda, e che ingenuità nel proporla.

Parte seconda. Dire la verità

“Quanto volentieri si vorrebbero cambiare le menzognere affermazioni dei preti, che esiste un dio il quale esige da noi il bene, guardiano e testimone di ogni azione, di ogni istante, di ogni pensiero; che ci ama, che in ogni sventura vuole il nostro meglio: quanto volentieri le si vorrebbe cambiare con delle verità altrettanto salutari, tranquillizzanti e benefiche di quegli errori! Ma tali verità non esistono; la filosofia a sua volta può loro opporre al massimo delle parvenze metafisiche (in fondo, parimenti non verità). Ma ora la tragedia è questa, che a quei dogmi della religione e della metafisica non si può *credere* se nel cuore e nella mente si possiede il metodo severo della verità; d’altra parte si è divenuti per l’evoluzione dell’umanità, così delicati, eccitabili e tormentati, da aver bisogno di mezzi di salute e consolazione della specie più elevata; di qui nasce dunque il pericolo che l’uomo muoia dissanguato per le ferite infertegli dalla verità che ha conosciuto”.

(Friedrich Nietzsche, Umano, troppo umano)

Nota introduttiva alla prima edizione

Quando ci hanno sottratto l'evidenza? Non è facile dirlo. Sembra che tutto si riassuma nella frolla condizione del presente. Ogni giorno andiamo dietro, come mosche rese chirurgicamente cieche, alle indicazioni del potere che ci programma l'esistenza, anche nelle prospettive negatorie, indicazioni che risucchiano la gloria del passato e la risputano in pantomime e recite collettive – per il momento butto questa pietra contro l'auto della polizia, poi si vedrà – che ci fanno andare dietro la salsiccia come cani provvisoriamente senza guinzaglio.

Frattanto la chiarezza, ben diversa dall'evidenza evidente di per sé, chiarezza oscura e poco comprensibile, si sposta in avanti, viaggia nel tempo, la soluzione appare sempre a portata di mano e sempre più stanca e debilitata. La realtà è sempre parziale e finita, di ogni particella di realtà sappiamo tutto, o quasi tutto, ogni centimetro di realtà che sta per andare in polvere ha documentazioni a non finire, ma è dell'evidenza che non abbiamo cognizione, è della nostra vita che non abbiamo notizie certe. Così, non sappiamo dove poggiare i piedi. Il mondo è irreale perché monco, come potrebbe essere un uomo a metà, mezzo cavallo, un quarto di cane, obbrobri viventi. Gli manca la qualità. Ciò non lo rende inesistente, solo irreale. Anche il mondo è irreale, quando mi avvicino alla morte, negli ultimi momenti, questo senso di irrealtà raggiunge il culmine. Alcuni pensano sia Dio a poterlo completare, ma la qualità non è un dono, nemmeno il lascito di un Dio.

Eppure tutta la nostra vita, non solo di noi singoli, ma di tutta l'umanità, da sempre è una vita vissuta veramente, in modo saldo e confortante. Anche nell'oscurità della miniera, dove l'uomo nero scendeva per dodici o quattordici ore, c'era un cuore che batteva, desideri violenti, un oscuro lavorio da talpa in cerca della verità. Anche nell'uomo di oggi, perfino nel servo dei dominatori c'è questo lavorio, ma sempre di più si sta riducendo a qualcosa di misero, di osceno. Uno sgambettare di ballerinette su un palcoscenico di periferia. La stessa condizione diversa è intuire e trasformare, l'agire riunisce questi due momenti e li consolida nella puntualità. La logica che sta alla base dell'azione è quella del tutto e subito, e presuppone che non posso intuire quello che posso possedere o produrre. Al contrario è proprio il possesso della conoscenza e il modulo interpretativo sviluppato nella critica negativa che mi apre, o almeno mi fornisce strumenti per un'apertura, per l'intuizione. Disgiungendomi da me stesso divido e specifico, guadagno la posizione cautelativa del controllore e la volontà mi suggerisce la trama reversibile del mio destino di impaurito abitatore del sottosuolo. Spezzare queste condizioni è riservato solo ai momenti in cui non sono né sordo né cieco. Il contrasto con me stesso, lo scontro tra un lato conservativo che

mi tira in basso e uno trasformativo che mi tira in alto, non è irrisolvibile. A un certo punto devo usare il coltello e tagliare, se non voglio passare la vita fra gli indugi e le ambasce. Se il mio cuore non è forte il mio occhio mi vede e resta sordo a qualunque richiamo. Vedo la miseria che mi circonda e mi faccio giunco perché prima possibile passi la piena senza strapparmi via.

L'uomo ha avuto da sempre una grande fame di verità, ma questa gli è sempre sfuggita. Forse nel Rinascimento, per poco tempo, una luce accecante si è accesa vicino a qualche uomo particolarmente capace, e da questo, in modo quasi soprannaturale, trasse vigore diffondendosi nella mente di molti, quasi inconsciamente, poi tutto scese giù, diventando causidica distinzione, conoscenza da mettere in archivio. Ma la vita è stata sempre in sé qualcosa di vero. In modo innato, dentro di noi, c'è stata sempre una spinta verso questa verità nascosta che portiamo dentro di noi, obbligati però a feticizzarla, a renderla una piccola macchiolina proveniente da opportuna e catalogata produzione. Ogni distinzione scientifica si è depositata come limo e fanchiglia su questa vita precedente alle categorie, precedente a qualsiasi sistemazione razionale, si è depositata e ha assunto le fattezze dell'uomo tecnologico, l'uomo della realtà che ci ospita. C'è un veicolo dell'odio, ed è il convincimento figlio della conoscenza. Sono un massacratore perché esco dalle biblioteche. La parola illustra l'odio e lo tradisce nel momento in cui l'abbandona sulla soglia dell'azione. L'indicibile non può essere detto, quindi nemmeno dissimulato come chiarezza apparente, principale fornitrice dell'odio. L'atroce apparenza fa diluviare, quasi sempre, un odio di carta. Affondare il coltello è un'altra faccenda, più complessa, non bisognosa di parole. L'odio che colgo nell'intuizione qualitativa, se lo colgo, è per la trama indegna del mondo, per i drammi e i delitti che giustifica ed esalta nel potere, non come inciampo nella desolazione. L'azione è senza odio, come è senza possesso, queste cianfrusaglie me le sono lasciate alle spalle, eppure mi fanno inciampare verso la conservazione. L'azione è meravigliosamente indiscutibile.

Ma, l'avere capito questo processo di sedimentazione fattuale e coagulazione mortale, è un passo avanti verso la coscienza di un elemento di base da cui partire per sollevare la cappa della fattualità e cogliere la realtà della vita nella sua pienezza, non nella sua impressione interpretativa mantenuta viva a forza nell'ambito della propria cinta dorata. Il nostro essere quello che siamo, non quello che vogliamo apparire (o che ci obbligano ad apparire senza che ce ne rendiamo conto), ha una genesi, e un processo, cioè ha un'origine, quindi un proprio inapparente destino, e un avviamento verso qualcosa che sta per cominciare, un ricordo. Il rammemorare cerca di riportare in vita l'accadimento attivo, perché possa essere elemento del fare, quindi questo particolare ricordo è un fare come un altro, non ha nulla della gioia dell'agire e del trasformare, anzi mantiene vivo in sé un pudore che inevitabilmente ha il sopravvento quando si parla di eventi di cui non si potrebbe parlare, non perché segreti o pericolosi, almeno non solo per quello, ma perché inadatti a essere vestiti di parole. L'essenza della gioia di agire non entra nel rammemorare, permane e si aggira alle porte, per cui noto come una nube che allontana quelle azioni facendole sprofondare

nell'attenzione distintiva del dire. La gioia non può essere detta perché le parole arrossiscono nel tentativo di dirla. Non è questione di timidezza ma proprio di impossibilità fattiva. Non posso esprimere l'essenzialità attiva che mi conduce con sé ma solo l'antica predisposizione alla diversità dell'agire. Nelle parole della rammemorazione racconto la qualità, ma è sempre della quantità che parlo, della vita che si predispone all'oltrepassamento, ma che per essere detta è ancora nell'ambito del fare e non accenna a muoversi.

La base è quello che abbiamo fatto, quindi anche la gravità del fare coatto che ci ha tenuti occupati da sempre. Questa base ha costruito quello che saremo, e di cui al momento non esiste una sia pur piccola cognizione, questa base è la scienza e, insieme alla scienza, è anche la ragione che fonda la nostra "esistenza scientificamente certa" e la propone come garanzia ai pericoli e alle inquietudini del futuro. Noi siamo i gelatinosi luoghi comuni dell'autobus, il desiderio d'ordine che si coagula nella richiesta della pena di morte o nella sua apparentemente contraria richiesta di un miglioramento della vita carceraria, siamo tutto questo, ma, al di sotto di tutto questo, siamo anche il ricordo di quello che sia pure per poco siamo stati, la nostra reale vita, il mondo libero dalle categorie e dalle catalogazioni, dai morbidi feticci e dalla logica dell'a poco a poco. L'abbandono è una tendenza a sognare, una forza segreta che allontana dalla fatica di produrre, forse una specie di tendenza organica. Quest'ultimo aspetto non posso escluderlo. Per converso, nell'abbandono, i pensieri che gettano i loro fondamenti nella conoscenza istituzionalizzata perdono di pregnanza, spesso si fanno terra terra, divengono e possono apparire meschini. È il mondo che si vendica guardandomi in modo cattivo. Non bisogna farsi impressionare, non è un giudizio il suo, ma un atteggiamento. La volontà riprende sempre il suo tessere ininterrotto e vuole tornare a comandare, è un tiranno che si riesce a spodestare solo per breve tempo. A volte solo per un attimo, ma è sufficiente. L'abbandono mi fa eremita a me stesso e mi prepara alla desolazione.

E ciò perché noi siamo la vita, l'unica vita possibile, la vita che urla nelle vene e che cerca di venire fuori dal proprio limbo, che non spiega e non domanda spiegazioni, che non ha storia perché non si coagula in qualcosa di definitivo, che non riduce l'orizzonte perché è essa stessa l'irriducibile orizzonte. Il pensiero filosofico, ma anche il pensare quotidiano, non appena riflettiamo un poco di più di quello che viene fornito da chi ci sovrasta, sostiene questo sdentato mondo del catalogo e riporta le urgenze della vita alle interpretazioni categoriali che competono per ogni specifico settore dell'umana consapevolezza. Affinando lo sguardo di questo stesso pensiero filosofico, portando la nostra attenzione critica al di sotto di quell'ambiguità che fino a questo momento abbiamo ritenuto la linea più avanzata della critica (militante), ecco che possiamo ritrovare quello che ci era sfuggito, o che avevamo perduto per strada: la vita e il mondo della vita, cioè il mondo animato dalle pulsioni vitali che ci danno alla vita, che ci costituiscono elemento vitale di un rapporto vitale mai spento, perché non assimilabile in nessun modo dalla boria repressiva della ragione. L'ideologia aiuta a costruire un dominio, ma prima o poi lo mina dall'interno. Ho lottato per tanti anni a svuotare l'anarchia del suo contenuto ideologico, senza per questo abbracciare

il pragmatismo o l'empirismo, i piedi a terra, per favore, che sono fra le peggiori ideologie. I primi libri anarchici che ho letto non mi sono piaciuti, forse un poco Bakunin e Malatesta, ma libri come quelli di Galleani, Fabbri, Borghi, Gori, erano illeggibili, almeno a mio parere. Per questo ho deciso di riscrivere per mio conto l'anarchismo da cima a fondo. E al fondo non sono ancora arrivato, ma ho tutta la vita davanti a me. Almeno è questo ciò che urla il mio furore.

Dietro il feticcio ritroviamo la vita che alimenta i fili che reggono il feticcio stesso, pallido riflesso sulle pareti della caverna platonicamente originaria. Ritroviamo una vita precedente alle assurde categorie, precedente a qualsiasi tenebrosa spiegazione, a qualsiasi contraddizione, a qualsiasi crisi. Più la ragione conquista il mondo, manipolandolo, più i successi della tecnica si fanno generali e incontrastabili, più l'urgenza della vita ribolle al di sotto dei successi apparenti del feticcio, rilucendo magicamente negli stessi occhi appannati di coloro che di quei successi se ne fanno gloria, essendosi ormai abituati al puzzo della merda. La grande rivoluzione ha creato in Francia un prestigio di cui questa nazione approfitta ancora. Indegnamente, questo è ovvio.

Come mai il periodo di maggiore successo della scienza, e della tecnologia, suo braccio armato, corrisponde al periodo di maggiore inquietudine per la vita minacciata dell'uomo, per la sua "unica" vita? Le risposte possono essere diverse. L'abitudine sopravvive anche quando l'azione non c'è più. Prima di tutto il tramonto della protesi religiosa istituzionale, il declino della funzione soccorritrice della Chiesa, e poi, forse in modo più ampio e profondo, il sospetto che dietro il trionfo supremo della protesi scientifica si nasconda l'incontrollabilità delle forze messe in moto dagli apprendisti stregoni.

Approfondire la vita è quanto ci proponiamo, quindi vogliamo scostarci dalle condizioni imposte dalla tirannia modificativa, quel mondo fattuale che tutti ci incapsula e ci presuppone come prodotti oggettuali, come fantasmi animati capaci solo di recitare uno spettacolo per bambini scemi. Il presente mi deve venire incontro come una rielaborazione del passato, dove le scorie della cultura rappresentativa, istituzionale ma non solo, devono passare attraverso il crivello fitto della deformazione immaginativa, della portentosa fantasia che crea trappole e percorsi vergognosamente labirintici per trarre in inganno il progetto di verifica e controllo. La mia vita è diretta verso se stessa, e questa direzione significa che essa vuole vivere fino in fondo, penetrando in ogni anfratto di se stessa, in tutti gli interstizi, aprendo tutte le parentesi, richiamando tutte le note, ripristinando tutte le riduzioni. Questa mia vita è la mia vita, non è il mito che su di essa gli altri assolvono appuntando con gli spilli della critica e con la colla dell'ipotesi tutto quello che torna loro comodo. Se propongo una maschera, poniamo un abito inverecondo, tacchi a spillo e tutù, con cui voglio ballare la danza rivoluzionaria della ghigliottina, sono io a mettere su lo spettacolo, per i miei fini, e non mi aspetto certo che dalla lama tagliente del meccanismo venga fuori una crosta di libertà per tutti. Per cui cancello a mio beneplacito quella maschera e dismetto quegli abiti sgargianti per tornare a richiamarmi alla mia vita, alla mia capacità di leggerla e di viverla, ma anche di interpretarla secondo varie tonalità di gioco, di libero

gioco delle forme, delle libere forme. Non mi riguarda il giudizio comune. Al dire viene conferita la capacità di compiere un ulteriore fare, di portare con sé l'attenzione pensante di istruzioni non ancora chiare che non concernono più il possesso ma l'allontanamento dalla modificazione produttiva. L'intuire è operazione che può smarrirsi, anche se curata con tutti gli sforzi, e può essenzialmente smarrirsi a causa dell'ingerenza forte della volontà. Più io voglio ascoltare quello che la voce dell'uno, ammesso che la mia intuizione sia questo che sta per dirmi, e meno lo sento. Ciò non ha bisogno di delucidazioni, richiede più che altro un abbandono e un avvicinamento all'assenza della cosa.

Posso autoingannarmi e essere ingannato, posso anche decidere di ingannare me stesso, forma non tanto raffinata di inganno ricevuto ed espletato per conto terzi, sono io a deciderlo, ma non posso fino in fondo, fino agli strati profondi della mia vita non posso procedere oltre, pensando che dopo tutto dalla stessa morte quotidiana, dall'imbroglio dell'opinione, dal condizionamento dei gusti e delle scelte, possa arrivarmi, come un dono natalizio, in virtù della libera decisione. Le maschere possono tornare a girarmi attorno, posso decidere io stesso di farle riapparire o di cancellarle, posso utilizzare ora questo rodomonte, ora quest'arlecchino innamorato, ma sono sempre maschere, le mie maschere, ninnoli e bambole con cui la mia dolorante umanità torna di tanto in tanto a giocare, non sono brillii di verità nella notte oscura. L'intuizione non parla ma sta in ascolto, non dice la sua nuova capacità critica ma riflette una differente interpretazione della realtà alla luce delle indicazioni che riceve dall'uno che è. La voce dell'uno si diffonde nel territorio desolato della cosa e qui viene intuita da chi, come me, è in attesa di una diversa indicazione, da chi non teme la difficoltà e il pericolo. L'ascolto è essenziale. La voce dell'uno attraversa debolmente la desolazione e quindi deve essere accolta con religiosa attenzione, non si potrebbe notare nel trambusto del mondo. Questo ascoltare è intuire, cioè un diverso modello di pensare, più astuto, meno propenso a farsi ingannare dalle apparenze. Questa voce consente una critica negativa perché sottolinea nel dire del fare quello che è stato coperto o deviato allo scopo di garantire la perpetuità della modificazione, l'inverosimile illusorietà dell'accumulo. Per questo motivo la voce che nell'intuire faccio mia mi suggerisce occultamenti e meditazioni che nell'abbandono risultano in grado di ribaltare le operazioni di deviazione fatte nel mondo allo scopo di nascondere quello che la volontà non vuole mostrare, la sua brutale destinazione di potenza.

Per me esiste un mondo di vita, un mondo vitale, un mondo della vita, questo mondo è il mio mondo, ma è anche quello di tutti gli altri uomini e donne, o almeno ho il sospetto che lo sia. Mi piace dare appuntamento a qualche singolo, pochi per la verità, in questo mondo, un appuntamento da qualche parte, a qualche sconosciuto crocevia problematico, dove si aprono infinite strade verso infinite possibilità di apertura, e questo mondo, con le sue percorrenze senza limiti, è dato dalla mia inerenza a esso, cioè sono io che lo costituisco, quindi che lo abito, con il mio dichiararmi a esso appartenente, a esso significativo. A volte può essere un mondo vistoso, corposo, appariscente, a volte soltanto un lieve fruscio, un'ombra. Che mi spinge all'oltrepassamento? In sostanza, l'inquietudine, la

convinzione che non possiedo la completezza. Ma una volta che mi metto nel coinvolgimento è la prospettiva della qualità, per come la colgo nella desolazione della cosa, che mi dispone nelle esatte condizioni del mio agire, è la qualità che mi sollecita, ed è questa chiamata la voce dell'uno. Non c'è niente davanti a me che mi ricordi i processi delimitati a cui sono abituato, a esempio, non c'è più la presenza della morte. Non la sento presente nell'azione, invece l'avvertivo sovrastare le mura dietro le quali mi ero rifugiato in cerca di sicurezza. Sul piano fatturale il coinvolgimento e il rischio comportano una piccola presenza oggettuale della morte come possibilità, ma io non la colgo, sono lontano da essa e dai suoi rituali. L'azione mi coglie e io colgo il suo svolgersi, qui c'è una profonda simbiosi che non ammette né sorte né ambiguità. Non c'è un prima, quando distinguevo, e un ora, quando sono tutt'uno con la cosa, c'è solo l'agire, l'ombra dell'uno che si allunga arriva fino alla mia pretesa di capire, ai resti patetici di questa pretesa, e l'azzera. Questa ombra è un collante nell'ambito dell'intuire e dell'essere intuiti, così il movimento diventa non più distinguibile in maniera separata.

Ma non si tratta di un mondo assoluto, fissato in abitazioni chiuse in se stesse, strade caparbie con contrassegni e targhe, palazzi imponenti dove giacciono immemori codici dei tempi andati, sia pure quelli delle mie personali vicissitudini, tumuli severi e tombe che scopro portando alla luce scheletri che rammemoro con passione redditizia. Non si tratta di questo, sarebbe un carnaio come un altro, un culto puzzolente come tanti altri culti, cosiddetti rivoluzionari, oppure conservatori (fa differenza?), ma si tratta del mio mondo, del mondo della vita dove mi riconosco e dove mi perdo, dove mi desto e dove mi oblio, da dove scappo via per tornare a trovarmi e a riprendermi per una nuova avventura e una nuova fuga. Tutti gli incontri che faccio in questo mondo della vita hanno ricevuto il crisma della diversità, la distanza che mi separa dagli altri, e che li rende a me fantasmi e prodotti della doxa dominante, qui scompare sostituita dall'affinità che me li rende segrete presenze contraddittorie (nessuno è mai l'altro, e viceversa), ma amiche, fraterne pause nell'estraneità altrove dilagante. La guerra è una demenza vana e anche stupida. Non è stata concepita, nelle sue articolazioni, che per il divertimento dei massacratori. Non ci sono commenti che ne salvano almeno una parte. Anche la guerriglia è una demenza, e il fatto che sia piccola non la rende più accettabile. Solo che quando vengo attaccato è uno strumento di difesa. Facile a passare i confini della difesa, diventa più spesso di quanto io stesso sia disposto ad ammettere, ferocia e disgusto. La vendetta è un'azione che richiede coraggio e coinvolgimento, ma non per questo è una qualità. La giustizia come qualità sta altrove. La disperazione e la dignità offesa mi ha armato la mano, ma il terreno da cui esse provenivano era sempre quello della morte. Non c'è qualità né bellezza intensa e vivida nel tagliare la gola al nemico.

Posso prendermi in mano, cogliermi in maniera discreta attraverso questa compenetrazione con me stesso, con la mia corporeità, con la mia sensitività, anche se resto profondamente convinto che potrebbe trattarsi di un vano dibattersi nel carcere della propria monade. Il mio vicino, la persona che più mi si accosta e che mi taglia la strada, con amo-

re, compenetrandomi, resta sempre anch'esso prigioniero nella sua monade, all'interno di una cintura di vuoto carica d'impulsi e di bisogni, ma soltanto di questi, per quel che mi consta. Il resto è curiosamente remoto e non posso penetrarci dentro, neanche a coltellate. Il sangue e la carne viva ammutoliscono di fronte alle mie perentorie richieste. Léon Bloy, quasi illeggibile, monotono e frastornato non solo a tratti, una lettura indecente, ne ho parlato altrove. Il soprannaturale visto in tale modo è stucchevole liturgia per il naturale, la differenza distingue e distinguendo annega.

Eppure penetrando nella mia vita, assaggiandone i vari momenti come condizione di quell'esistenza del mondo che mi circonda, condizione per interpretare questo mondo in termini di esistenza disarticolata di altri individui che mi circondano, arrivo a cogliere la genesi storica, la condizione sociale e oggettuale di questa esistenza. I fantasmi che mi stanno attorno prendono consistenza corporea più precisa, sebbene ancora mascherata, posso afferrarli inquadrandoli in schemi che forse sono altrettante categorie, ma che mi tornano utili per dare un assetto, sia pure distratto, ma comprensibile al mio mondo. Questo processo lo ripeto all'infinito, tento continuamente di dare corpo alle ripresentazioni e ci riesco, e, nello stesso tempo, riesco a proporre a me stesso una coscienza diversa, mai sospettata prima. Nessuno riesce a lasciare il mondo com'è, se non altro perché questo cambia di per sé, ma i benpensanti non vogliono che resti fermo, vogliono soltanto che si modifichi all'interno del reddito del tre per cento del loro capitale. La saggezza di molti filosofi è traduzione in concetti morali di questo banalissimo tre per cento. Gli economisti, più pudichi, ne parlano come di un fatto ineluttabile in condizioni sane di produttività. Una saga delle stupidaggini dove milioni di morti sono sacrificati al dio del nulla.

Di quello che è la mia vita qualcosa rimane in me, nella mia capacità di respirare la mia solitudine, di rammemorare le mie esperienze, anche quelle più estreme. Posso così disoccultare quello che io sono per me stesso, posso cioè guardare la mia vita e attraverso l'occultamento di quello che oggi, in questo preciso momento, mi sta accadendo, disoccultare quello che mi è accaduto, sedimento dopo sedimento, e parlarne con me stesso. Io sono, man mano che accado, l'accadere di me stesso, ma anche l'originaria cagione perché il me stesso che sta parlando a me stesso, proprio nel preciso momento in cui scrivo queste righe, è anche il me stesso sconosciuto che ieri pensava altre cose, e domani altre ne penserà. Il tipo di forza individuatrice che trovo nell'intuizione non è facile da cogliere. Essa si caratterizza quasi sempre con una persistenza di ciò che si vuole tenere lontano con la critica. La negazione resta sempre un fare ma con atteggiamento conflittuale. Pertanto la capacità di scendere sotto l'apparenza del fare è insita al fare stesso. Io stesso sono figlio del fare e il passo successivo che mi coinvolge porta dentro il processo percettivo di nuovo conio quel qualcosa che appartiene anche alla vecchia concezione percettiva. Ciò che la critica negativa deve a questo punto pensare è l'inserimento mio nel suo contesto, senza il quale inserimento non ci sarebbe alcuna critica. Ogni realizzazione del fare, che prima mi vedeva spettatore, adesso cambia, diventa criticamente e negativamente altro perché io sono al suo interno. Non mi limito a dire ma realizzo quel dire coinvolgendo me stes-

so nella realizzazione. Così io vengo detto dal fare e vengo fatto in modo che il fare non sia accettabile senza svelarsi pura apparenza. Se una condizione data si trasforma svelando le intenzioni del suo creatore, saltano i limiti e le coordinate che quest'ultimo aveva assegnato alla sua creazione sottoponendola al controllo della sua volontà.

Posso così arrivare a scoprire la mia originaria potenza, la mia forza che spesso finiva d'illanguidirsi proprio fra le chiacchiere o gli strepiti con cui cercavo di imporla all'attenzione altrui. Ma quale forza avrà mai bisogno di parole? Solo una forza falsa e assolutamente legata al cicaleccio da cortile. Una forza che è invece certa di sé non accetta discussioni: agisce e basta. L'uccello sacro alla dea non pigola da quella parte. Ma di questa certezza originaria non posso farmi garante nei confronti di me stesso se non disoccultando il processo in base al quale essa esiste dentro di me, alla base della mia vita, processo attivo proprio nella direzione dell'occultamento. Nella diversità, ciò che caratterizza l'ambiente in cui mi muovo è la mancanza di correlazioni verificabili, tutto è là, non per gradi o misure, ma per presenza inviolabile. L'abbandono conferma alcune intenzioni e ne respinge altre. Consente di delineare un quadro del movimento della cosa e la relazione che si viene a porre con la qualità. Permette diversi modi di cogliere la qualità e porta alla identificazione provvisoria di differenziazioni che sono di natura diversa dalle specificazioni a cui il mondo mi ha abituato. Occorre rendersi conto che qui non si è nell'ambito delle deduzioni logiche dell'a poco a poco, ma si necessita di un differente modo di guardare all'uno, cioè alla totalità, quell'uno che semplicemente è e non ammette negazioni. Quello che ho rifiutato è il mondo, e l'ho fatto per avere strumenti critici, qui non ho bisogno degli strumenti che mi sono procurato, ma solo degli effetti che questi stessi strumenti hanno avuto nel mio coinvolgimento. L'azione è un mondo nuovo, non il vecchio mondo semplicemente rovesciato. Io sono ora nascosto alla chiarezza apparente e chiuso al nascondimento sostanziale. Mi muovo verso la libertà.

Se è vero che la mia propria potenza marcia con lo sguardo in alto, diretto al futuro, è anche vero che non fornisce spiegazioni, essa è chiara a se stessa, ma non lo è a me, che spesso ho dubbi e quasi mi impaurisco di fronte alle mie stesse pulsioni distruttive, cercando di frenarmi per aspettare il momento buono, quello in cui mi posso sentire autorizzato dalla suprema provocazione nei miei confronti o dalla semplice azione di gruppo, il momento in cui sento le mie spalle coperte e lontani i latrati dei lupi. Eppure, quella forza dentro di me, quella forza è la mia vita, quindi mi appartiene, essa è proprio la stessa cosa di me stesso, essa è me stesso, io sono esattamente quello che lei è, con tutta la sua barbara capacità di espressione e d'azione. La mia vita è mia senza splendori artificiali e senza interruzioni. Se ci fossero state interruzioni nella mia vita non sarei qui a parlarne, la prima interruzione sarebbe stata la fine della mia vita. Quindi la caratteristica della mia vita è la continuità di potenza, non un andare dal più al meno o dal meno al più, non un diminuire o un accrescersi, ma un movimento circolare, privo di interruzioni, un pulsare senza pause od oblii, un essere senza ritocchi, senza aggiustamenti, un essere in se stesso pieno, sia pure chiuso come una monade calva. Il presente, in cui posso collocare questa

identificazione è la dimensione della mia vita, ma in esso colgo anche le rammemorazioni della mia esperienza passata. Nell'ambito del fare domina il comando, l'ordine. La volontà dice, tu devi, la volontà di potenza fa abbracciare l'obbedire come condivisione della forza collettiva. Molte aberrazioni sono state scritte su questo argomento. Nel mio mostrare me stesso nel coinvolgimento non ci può essere un comando, una ingiunzione, ma una indicazione di strada, un percorso ancora sommerso da fare venire alla luce. Alzandomi in piedi metto in condizioni l'assenza di svelare la propria presenza, per cui cessa la sostituzione della mancanza con la falsa quantità contenuta ed emerge il riferimento alla lontana qualità. Cadono i confini e i limiti e si apre un diverso orizzonte. La volontà non mi comanda più, quindi non mi mette al riparo. Non essendo più garantito sono in gioco, non sono nulla che possa comandare ad altri e nemmeno essere comandato. Mostrandomi nella mia nudità umana non sono più né al di sopra né al di sotto degli altri, sono compagno della solitudine e della desolazione. Non devo più conquistare e possedere per elevarmi e guardare lontano, porre le mie torri di vedetta, sono remoto a ogni genere di dominio, quindi combatto a viso aperto verso la solitudine e uso tutti gli inganni che conosco contro l'antico fare che ora sono chiamato a criticare negativamente.

Opero nel mondo della quotidianità, distinguo e agisco, tutto questo l'ho ben presente, costituisce anzi il mio punto di riferimento essenziale. Eppure sotto tutti questi movimenti esteriori, sotto l'unità logica di tempo e di luogo, sotto le varie condizioni categoriali della significatività, cioè le regole che rendono fruibile quello che mi accade, presentandolo in singole unità significative, sotto tutto questo, quasi inosservata, sta la mia vita. Posso cogliere l'inizio di un discorso, seguire i vari momenti logici, fino alla sua conclusione, e ciò allo stesso modo in cui posso cogliere un agire nello spazio e nel tempo, un momento in cui qualcosa o qualcuno si muove nello spazio e mi presenta condizioni modificate via via nel tempo, ma mi rendo conto che dietro questo velo di realtà pesantemente calato sulla mia prospettiva, sotto o dietro tutto questo, c'è la mia vita che continua a pulsare, con tutto quello che ne consegue. Il nascondimento critico è esso stesso un andare avanti, mette in questione il mondo ma consente di aprire a qualcosa che la logica delle corrispondenze rende invisibile. Tutto ciò che nel mondo è apparente, adesso deve trovare la propria sostanza, la propria dimostrazione alla luce di un vero e proprio completamento, ovviamente diverso da quello impossibile auspicato nel campo. L'inganno della critica è l'esatto rovesciamento dell'accumulo quantitativo, non è verità, che sarebbe qualità introvabile nel processo interpretativo, ma è ribaltamento della quantità, scoperta di deviazioni e interstizi che conducono altrove. Non c'è nulla nel mondo delle parole che non possa essere detto, ma questo dire è sempre un non rivelare, adesso non c'è niente che la critica possa dire di definitivo, non c'è un riconoscimento superiore della parola, ma quello che ora è detto non svela per nascondere ma nasconde per svelare. Le parole si restringono nella loro visuale e assumono una pesantezza maggiore, registrano intuizioni non più contenuti, apparentemente continuano a essere prigioniere delle stesse regole logiche, in sostanza accennano, fanno allusione, occultano dichiaratamente, alla fine scompaiono.

Se vado indietro col pensiero, se seguo un processo logico che mi impegna, ricordi e capacità intuitive si mettono in moto, la mia cultura mi stimola come una immensa pentola in ebollizione da cui escono, a volte con raccapriccio, suggerimenti e ipotesi. Se tutto questo accade, non c'è turbamento che mi può distogliere dal fatto oggettivo della mia vita, per cui, in fondo, questo fatto è giusto che, evitando di trascinarsi a ginocchioni, trovi posto in quelle digressioni o in quelle intuizioni capaci di aprire nuove prospettive di ragionamento. Ma le regole che fissano in maniera irreversibile, cristallizzati nella loro pretesa autonomia, i comportamenti del conoscere, mi costringono a riempirmi le orecchie di bambagia e a dichiarare la stessa logica delle cose, la realtà e i suoi rapporti, come un tutto separato da me, dai miei bisogni, dai miei desideri, dalla mia vita. Un tutto che in quest'ultima dimensione vuole penetrare, ma che ne resta irrimediabilmente fuori per quanti tentativi possa fare. La conclusione del processo interpretativo è ciò che dischiude, apre cioè a una realtà mitica, nel senso che dapprima era coperta e ora viene portata alla luce. Il procedimento ingannevole della critica negativa è esattamente quello che ci voleva per rovesciare l'apparenza e proporla alla sua condizione interpretata, cioè adatta alla futura azione. Si annuncia così l'apertura verso la qualità, senza grandi discorsi, con un saluto, un gesto verso l'antica condizione coatta. La voce dell'uno non è dialogante, accenna a se stesso, a ciò che è e non può non essere. La bellezza ammutolisce, la verità non ammette discussioni, la libertà è totale mancanza di legami, perfino del legame con le altre qualità. Essa è il tutto.

Per questo motivo non mi soddisfo mai di regole e di accorgimenti logici, non accetto mai del tutto affermazioni retoriche e privilegi da cortile, ecco perché sono insoddisfatto delle soluzioni di stile e deluso sistematicamente di qualsiasi ordine che pretende mettere a posto la mia regola, di qualsiasi affermazione che intenda dirmi quello che è giusto e quello che è sbagliato. Ma questa condizione avventatamente provvisoria e deludente non mi delude mai fino in fondo, ogni volta essa ripresenta sfumature aperte che restano davanti a me, mi fornisce con attenzione strumenti che soltanto io posso impiegare e quindi fare rinascere qui, dentro di me, accanto a me, come grimaldelli e chiavi false per aprire scrigni e casseforti. Ogni volta la morte aleggia attorno, si annuncia in brevi semitoni, presentandosi a riscuotere il suo credito, sistematicamente, per tutte le costruzioni che vado architettando, per tutti i progetti e i processi che metto in atto, ma io rinasco sempre al di là dei risultati miseramente deludenti, rinasco a una condizione voluta, conquistata, stato attuale come proiezione verso il futuro, come destino. I tentativi di schiacciarmi con le spalle al muro, tentativi della morte delle cose, tentativi che denunciano la struttura limitante dell'accaduto, non mi feriscono mai fino in fondo, anche se sono perfettamente in grado di colpirmi nei punti più delicati dell'animo mio. Sono così in grado di avvertire la presenza di quello che di sbagliato c'è nell'ordine che mi sovrasta, la venatura mortale che giganteggia fra le corrispondenze e i ritmi che contrassegnano la modificazione quantitativa da tutti rincorsa e che mi affascina per la sua promessa di completezza. Ma questo fascino che subisco è solo parziale, in fondo io so che lo scopo di completezza e di rassicurazione è solo apparente, che sotto non c'è nulla di definitivo, e che la costruzione delle cose e delle regole

è solo un cupo e colossale imbroglio. Eppure il gioco eterno tra la qualità e la quantità è destinato a morire. E a farlo precipitare nel mondo ctonio è la mia stessa presenza. Sono io che porto la morte dentro di me, nelle mie organiche attenzioni si cela una disattenzione radicale che romperà quel gioco una volta per tutte, azzerando la mia capacità di creare il mondo. Tutto si oscurerà e scomparirà. Questo accadimento futuro, la mia morte, del tutto diverso dalla morte degli altri di cui ho cognizione e logica giustificazione modificativa, è celato nel destino, ma la sua condizione di copertura non lo sottrae alla possibilità di essere, di farsi avanti. Sono io che concorro alla modulazione del mio destino, e quindi anche della mia morte. Non per l'eventualità del suicidio, che appartenendo al controllo della volontà è fuori della mia portata di qualificazione, restando fatto che produco e realizzo non sfuggendo alla logica modificativa, ma per il mio interrogare la cosa e per le risposte che la mia coscienza diversa attende dalla qualità, quella remota voce dell'uno che è, la quale può riservare la possibilità della morte, ma in queste condizioni dell'agire essa sarà veramente la mia morte, mia vera compagna e non intrusa paurosa che si aggira nella notte. Solo come possibilità che viene dal destino, da me conosciuto nel rammemorare, la morte mi cammina a fianco e lotta con me, è nella mia azione, penetra con me nel pericolo, separa il mondo della finzione da quello della qualità e rende possibile materialmente la trasformazione. Sono saldo finalmente sui miei piedi, il territorio della cosa, nella sua desolazione, non è la terra che diventerò ma l'eterna vita della qualità.

Tuttavia non posso smettere di interrogare il passato, e le condizioni che dal passato, riflettendosi nel presente, avviano alla conoscenza dei rapporti e dell'ordine che pretendono acconciare la realtà come un pedalino rovesciato. Mi chiedo, difatti, come potrei avere la certezza della mia refrattarietà a qualsiasi forma definitiva di ordinamento e controllo, se non fossi sicuro dell'esistenza orrida di questo controllo e di questo ordinamento? Come risponderei con esattezza alle austere sollecitazioni in questo senso, rifiutandole o, almeno, cercando di rifiutarle? La mia capacità originaria di ricorrere alle istanze primitive della mia vita, alle feroci necessità di potenza che la regolano e la rendono insopprimibilmente diretta a trovare spazio e ulteriore forza fuori di sé, mi fornisce le coordinate logiche per comprendere l'originarietà sciapa dell'ordine e della sopraffazione, insomma il fondamento categoriale su cui si basa la bruttezza del mondo che pretende catturarmi. Capisco così per quale motivo l'ordine produce tutte le condizioni della morte, perché la mia morte, l'azzeramento della mia vita, l'interruzione che mai c'è stata ma che prima o poi ci sarà, è proprio la sconfitta che non temo, la conclusione inevitabile, ma proprio per questo apportatrice di senso e di contenuti, della mia vita, quindi di qualsiasi desiderio o manifestazione di forza e di potenza, proprio degli impulsi più belli e delle pulsioni più forti. Nell'oltrepassare l'oltrepassato non è annientato ma continua a partecipare come assente, è l'assenza della desolazione, ciò che manca e che con la sua mancanza concorre a mettere in risalto la qualità che c'è. Il fare non è perso ma è ancora lo strumento con cui mi misuro nel rapportarmi all'agire. Se non ho più nulla da arraffare è perché colgo l'assenza del possesso e della stessa fattibilità del possesso. La sua presenza è quindi indicata nell'assenza e mi con-

sente di intuire quello che non vedo e non sento, il senso della qualità che nella desolazione della cosa è attutito e la voce dell'uno che mi arriva appartata e non come imposizione comunicativa. L'intuizione mi dà l'apertura alla cosa, ma questa donazione è possibile per la presenza del coinvolgimento, cioè di quello che di solito, almeno parzialmente, sottraevo alla cupidigia del fare e mettevo da parte, illudendomi di tenerlo al sicuro. La grande forza di questa intuizione è proprio questo donare che viene salvato da ogni carica possessiva, da ogni utilizzazione accumulativa. Non riesco a cogliere fino in fondo quello che il cogliere rende segreto del nuovo universo che viene colto. Nell'intuizione si cela un mistero nascosto che non è del tutto inspiegabile, ma solo qualcosa che sta oltre la solitudine e la desolazione, quell'uno che è di cui sento il richiamo in lontananza. Si realizza qui l'esatto contrario del fare. Il segreto richiamo dell'uno non è ciò che resta superfluo nel realizzare il fatto, ma ciò che è indispensabile all'agire, il mistero che rende effettivamente possibile la trasformazione.

Fronteggiando la costruzione logica dell'ordine e del potere (che mi ispira un indicibile orrore) vi sostituisco un'altra costruzione, quella che sono io a volere fino in fondo, che origina e giustifica proprio nei gangli della vita, nel flusso inarrestabile del presente che accetta il messaggio del futuro come umida provvisorietà e non come speranza di completezza. Il di già accaduto è quindi, ancora una volta, l'accadere, provvisto di senso per me, un procedere circolare che continuamente mi ripresenta la massa delle mie esperienze, la loro commessura, il significato profondamente incerto e provvisorio della mia cultura, il messaggio della danza e del salto in qualcosa di assolutamente diverso. Se scordo per un attimo me stesso e mi trasferisco nella comoda condizione della sicurezza e dell'acquisito, se faccio baluardo di quello che gli altri pensano che io sia, se mi arrocco sul di già conquistato, tutto ciò scompare come processo in corso, processo mai completabile e condizionabile, nemmeno nel senso banalmente linguistico, e tutto sfuma nella lotta della chiacchiera e della giustificazione cadaverica di quello che si è fatto e di quello che al suo posto si poteva fare. L'azione è rovinosamente incomprensibile, è la notte che il giorno non delucida, l'annientamento formato appena in tempo sulla soglia dove regna Moira. Ciò che ferma la via senza limiti dell'azione, e che mi condurrebbe al di là del punto di non ritorno, nella qualità, è la mia radicata, e segreta, aspirazione al tutto e subito. Forse un possesso voluto, forse la mano del dio dell'ebbrezza, comunque non mi accontento, perseguo ancora la domanda che a un certo punto si rivela senza risposta, tutto qui? Prima di questa domanda, nella pienezza della libertà e nell'ebbrezza del desiderio, sono in grado di prendere per il collo l'avversità nascosta e di stornare il destino dalla mia parte, suggerendogli che la pena e il dolore non sono che scuole di possibilità, e che il destino si costruisce in queste scuole, il mio destino. Nell'azione, il mondo cade dal suo piedistallo, i vecchi fondamenti non reggono più per mancanza di nutrimento. Nell'azione vera e propria la qualità mi impone di tacere e di agire, il mio coinvolgimento è la nuova e definitiva parola che pronuncio, il tacere è carico di conseguenze per il vecchio mondo che sta per crollare, solo che all'ultimo pronuncio la domanda fondamentale, tutto qui?

Al contrario, io voglio riprendere sempre in considerazione quello che sono, non partendo mai da una definitività che sarebbe un arrestarsi della vita, un morire per far comodo agli altri, per essere dagli altri incasellato definitivamente in qualche galleggiante giudizio di benevolenza. Ecco perché questa istanza vitale mi sconvolge, perché non mi lascia mai decorosamente al mio posto, e così facendo non lascia riposare tranquilli gli altri. E poiché non c'è nulla, dal punto di vista della mia vita, quindi di me come fatto unico e continuamente irripetibile nel suo continuo ripresentarsi, che possa essere capito dagli altri, e perfino da me stesso, come conseguenza logica (cioè codificabile e comprensibile) di quello che ho fatto prima, ne consegue che quando vivo non sono capito, e io stesso non mi capisco. Dovrei uccidermi per soddisfare fino in fondo il mondo esterno che mi indica a dito e mi chiede spiegazioni, per mettere a tacere il panico che attorno a me sembra sul punto di dilagare. Poiché non sono disposto a uccidermi, la questione resta aperta. La sgrossatura del reale, che compio inevitabilmente nel creare il mondo, non mi consente di conoscere ciò che al fondo del meccanismo modificativo contribuisce a produrre, come forza intrinseca e sconosciuta, quello che la volontà regola e regge a livello di chiarezza e distinzione. C'è probabilmente nel mondo la voce dell'uno che è, e a cui il mondo appartiene nella totalità indissolubile, a cui sono sordo, la quale forma un mistero che corrisponde a quell'altro mistero che trovo nella cosa, ma che non mi si dona, e contro cui erigo barriere e giustificazioni logiche per tenerlo lontano. Questo mistero non appare nel mondo, quello che di misterioso vi appare è, a volte, di una banalità sconcertante, rimestando soltanto la paura.

Sono io che domino la mia condizione passata, il mio riferirmi alla mia stessa storia, oppure è anche questa massa amorfa di esperienze, appassionatamente in movimento, che, costituendo indirettamente la mia vita, condiziona me stesso? Sono io che accetto passivamente questo mio modo di essere, oppure mi rifiuto di essere passivamente quello che sono e cerco di diventarlo, quindi di impostare attivamente il rapporto con me stesso? Sono domande fondamentali che ricevono risposte diverse in funzione di quello che io voglio fare con me stesso, di me stesso. Se mi do per scontato sono di fronte a una massa ossificata di esperienze che finisco per accorpare sotto il titolo genericamente ipocrita di "carattere", o di predisposizione genetica, il che fa lo stesso. In questo modo trovo maggiori difficoltà a cogliermi per quello che potrei essere e molti aspetti del mio modo di essere diventano quello che sono, così come sono fatto e non ammettono rimesse in questione. Nel momento in cui mi rendo conto che la qualità non può essere duplicata sugli usi correnti del termine quantità, mi fornisco di un ragguaglio ulteriore a ciò che posso ricavare dalla immediatezza. Staccandomi dal modo in cui dico la qualità nel fare, comincio a intuire una maniera diversa all'interno della quale si nasconde un pensiero critico negativo più rigoroso del semplice affermare. Questo qualcosa in più è me stesso, la mia presenza, non sono io che dico la qualità nel mondo, il che sarebbe una forma variata di dire la quantità, ma la mia intuizione coglie la qualità che sta accennando alla mia presenza coinvolta nel nuovo dire. Lavorare a meglio cogliere la nuova condizione critica significa andare oltre l'impiego di questa o quella parola più adatta, non è più un problema di maggiore o minore letteralità

interpretativa. La fase di cui parlo, che resta pure, come ho più volte ricordato, una interpretazione è caratterizzata da una perdita di senso delle parole e di un aumento di tensione della mia personale capacità di agire. Non è comunque una semplice trasposizione del fare oggettualmente descrivibile con parole, un agire oggettivamente operabile con l'azione che la mia presenza rende possibile. L'interpretazione non agisce direttamente ma media la mia presenza totale dal fare all'agire restando qui, nell'agire, come un appello al significato che sta perdendo, che non è più dicibile, e alla tensione che sta acquistando, che è soltanto intuibile. Non sono davanti a giri di parole, a perifrasi che traducono un comportamento in un altro che gli somiglia. È una realtà diversa che il mio agire determina, il mondo che sono abituato a creare col fare non c'è più, per quanto sia pronto a tornare in vita. Le parole hanno ancora il loro peso ma suonano diversamente, cominciano a veicolare la remota voce dell'uno, il segno solitario della desolazione della cosa.

Ma la mia vita può tirare fuori dall'occultamento i meccanismi che la tengono affondata e prigioniera e concorrere a capire se stessa, proprio in base ai modi che la costituiscono, modi che non sono mai rigidi, che hanno una loro coerenza proprio nell'apertura da cui prendono le mosse, non nel ripetersi continuo di cupi processi sempre identici. Nel momento in cui ho il coraggio di coinvolgermi nel diventare quello che sono, coscientemente non per definizione altrui, solo allora il mio passato, e con esso il modo in cui ho vissuto la mia vita finora nel processo storico che l'ha condizionata e alla formazione del quale essa ha dato pure il suo contributo, viene alla luce come parte della mia vita, rifondandosi su processi che sono essi stessi flussi vitali e non banali nostalgie di persone e di luoghi. Quello che finisco per intendere come qualità si trasforma profondamente a seguito del mio coinvolgimento. Non è più una definizione carica di senso, come avveniva nel mondo modificativo, ma adesso in essa si fanno avanti tensioni che prima non conoscevo. Non sono io a volere che questa comparsa prenda corpo dilagando, anzi essa si acuisce mano a mano che mi abbandono alla serie infinita delle nuove intuizioni. Il mondo è stato eliminato, la critica non lo illumina ma lo nega, l'annienta. La piena consapevolezza del mondo che mi si apre davanti nella interpretazione, ora è un contraltare di quello che dominavo con la volontà.

Ogni momento del mio essere stato è così, nella sua specifica finitezza, nella sua parcellizzazione che altri rifiutano come concessione o debolezza, una particella vitale, un interno a me stesso, un meraviglioso fatto che si inserisce in un processo attuale di rifiuto e perfino di distruzione. Non c'è fra quel fatto accaduto, quella mia esistenza e quello che oggi è il fatto che vivo, quindi il fare al quale sono bene o male obbligato ad accedere, elemento fra mille elementi, che un rapporto di correlazione, non una causa e un effetto, ma una correlazione che può essere viva soltanto se io fisso i termini vitali che oltrepassano la distanza temporale e fisica, mentale e oggettivamente collocabile in cambiamenti di processi storici e di movimenti psichici. Considerare il mondo come apparenza non vuole dire non considerarlo affatto, non riconoscere la sua fondamentale importanza. In fondo è da esso che prendo le mosse. Se non creo il mondo rimango per sempre nelle nebbie dell'inde-

finito, non affino i miei mezzi organici che mi rendono capace di percepire e comprendere. La qualità stessa non posso intuirla se non come allontanamento dal mondo, essenziale diversità che attraverso le peripezie critiche mi rende degno come possessore di strumenti, prima, e di coraggio coinvolgente, dopo. Il movimento è continuo, da un lato non si recide mai l'orientamento, nel senso di separare la quantità e la qualità in modo definitivo, dall'altro lato non c'è mai un viaggio senza ritorno, se non quello che nella cosa si perde come qualsiasi altro rifiuto di accettare la vita, o qualsiasi scambio della vita con la morte, il suicidio. Se nel mondo l'apparenza, e quindi la non qualità, è data dalla chiarezza con la quale gli oggetti vengono prodotti e distrutti, il viaggio intuitivo verso la qualità è una procedura di velamento che inizia proprio con la critica negativa. Nascondo l'apparenza, e quindi la sua chiarezza, per fare affiorare una zona infera che mi apre altre strade, quelle dell'assenza.

Accanto alle mie scelte di fondo, che hanno indirizzato in un modo o nell'altro la mia vita, se costruisco questa correlazione vitale, scopro mille accadimenti quotidiani, nell'ambito delle cosiddette sfere di parzialità modificativa che sono altrettanto importanti, per me, ma anche per gli altri. Non c'è niente, dalla fame allo stimolo sessuale, dal desiderio di una passeggiata alla stupefacente esperienza di un viaggio o del contatto fisico con una grande opera d'arte, non c'è niente che possa essere escluso a priori, niente che non dia il suo contributo, potente, a volte, quanto inascoltato o imponderabile. Questa è la mia vita, non quella di un altro, forse migliore di me, forse modello ai miei sforzi di diventare diverso da quello che sono, non quella di mille altri o dell'umanità tutta. La vita degli altri non è la mia, non potrà mai esserlo, anche quando dovessi scendere all'utilizzo di riferimenti precostituiti. Non c'è un paragone traibile dalla vita altrui che possa stare a fianco della mia vita, per quanto quell'altra vita possa essere, così come la colgo nello scambio fra due monadi semi-cieche e semi-sorde, entusiasmante di esperienze smaglianti e inimitabili. Io, con la povertà delle mie esperienze, sopravanzo qualsiasi altra esperienza perché quelle povere cose che sono io stesso sono appunto le mie e mi costituiscono se appena vi pongo mente riflessiva, se vi faccio attenzione e non voglio diventare altro da quello che esse mi suggeriscono che io sono, ma proprio esse stesse, fino in fondo, però, non nel semplice abbozzo di un'intuizione o di un'ipotesi. Porto tutto ciò nel presente, ma non come ricordo, quanto come rammemorazione, cioè come occasione perché gli accadimenti attuali della mia vita, quello che faccio (e che spesso sono obbligato a fare), proprio il mio personale "fare coatto", assuma un aspetto diverso, si protragga verso moduli realizzativi non prevedibili, insomma proponga un telos che sia proprio quello che sono, non quello che gli altri amerebbero che io sia, e nemmeno che io stesso, nella follia imitativa che potrebbe portare dolcezza al mio cuore affannato, desidererei. Lo sforzo di frenare l'eccesso è di già segno del ricordo, della sicurezza che incombe alle spalle come un nemico subdolo. L'azione è sempre minacciata da questo ritorno della riflessione, ma le sue conseguenze possono essere di già così inoltrate nella desolazione della cosa, da rendere questo ritorno meno dannoso. Spesso nell'agire fisso dei punti di riferimento, perfino simboli o pacchiane giustificazioni,

come se nel gioco più grande volessi inserire un gioco più piccolo, sfidando non solo quella che io immagino come la sorte assegnata alla mia opera dal mio destino, ma la mia stessa coerenza. Ho bisogno di salvaguardare ancora un punto di svolta? Non lo so. Fare e agire hanno legami sotterranei che non è sempre facile conoscere. Comunque, anche in queste tracce di garanzia è presente l'eccesso. Il percorso non si mostra a me perché io lo veda e lo assoggetti alla condizione di possesso mio del percorso. Ma mi mostra a sé perché io lo consideri un andare avanti, verso la remota condizione dell'uno che è, la stessa voce di quest'ultimo mi indica qualcosa ma in effetti è me che avanza che viene indicato all'uno come l'avamposto, colui che sta per arrivare e che nel muovere non rispetta le vecchie condizioni fattive del movimento.

Io posso oltrepassare la mia condizione attuale premendo su quello che sono, ma per fare questo devo avere il coraggio di guardare in faccia la mia vita, l'intenzione che la sorregge, nelle sue varie sfumature, e portarla davanti a me stesso per quello che essa è, non per quello che dovrebbe essere. Questa vita è la mia nella sua concretezza psicofisica, e mi assomiglia e mi riflette, solo che guardandola quasi sempre ne ho paura, come di artificio mal riuscito, di processo che avrei potuto indirizzare altrimenti. Per fare ciò devo evitare di accogliere come punti di riferimento le opinioni degli altri, i giudizi e gli sguardi che mi scrutano e mi interrogano, e perfino le valutazioni positive o le pulsioni affettive. Soltanto l'amore può avere libero accesso in questa prospettiva, perché corrispondente al medesimo movimento che si sviluppa dentro di me, in caso contrario, se questo movimento verso la persona amata non esiste, nemmeno l'amore della persona che mi ama, non riamata, ha un senso per me ma costituisce probabile riferimento per la costruzione di ulteriori fantasmi. Non mi importano quindi le relazioni che mi collegano a un determinato atteggiamento, le misure del mio modo di essere per così dire "oggettivo", so che non esiste questo mio modo di essere, non c'è un me stesso "oggetto" fissato in modo definitivo, sia pure sulla punta di uno spillo. Ancora meno c'è un mio modo di essere "secondo le regole", cioè secondo i canoni scientifici che reggono le valutazioni dell'umanità nelle sue infinite distinzioni. Tutto questo è zavorra per tenere ancorati al terreno i palloni gonfiati che frequentano le aule universitarie. Amo sbagliare, vedere come la forte conoscenza si sbriciola nelle mie mani falsificatrici, non illudo e non mi illudo, non ho monolitico linguaggio davanti a me, ma balbettio. Sbagliano quelli che sanno di sbagliare e sbagliano ancora di più quelli che non lo sanno, o che sapendolo chiudono gli occhi per non vedere le proprie responsabilità. Nessuno è innocente, ma ci sono colpevoli e colpevoli. Cominciando a tagliare non mi posso fermare a questo o quel punto, dovrei continuare all'infinito, se mi fermo è perché la mia mano è stanca e il mio coltello spuntato, delle due disgrazie sono sempre io il responsabile. Non posso mettere riserve o giustificazioni né assolute né relative, mi smarrirei disperando sulla fondatezza morale del taglio. Non essendoci causa esteriore che possa giustificarlo, nemmeno la gloriosa rivoluzione dei nostri padri, è in me che devo trovare il coraggio per andare avanti, per continuare a essere eccessivo, per alimentare la mia fame di assoluto. I dettagli mi infastidiscono.

Se io osservo, in un bel documentario geografico, il comportamento di una leonessa che caccia non saprò mai cos'è veramente una leonessa che caccia, possiederò invece una serie di riferimenti da catalogo, un immenso grumo culturale che mi tornerà alla memoria tutte le volte che vorrò fare fieramente sfoggio della mia capacità intellettiva, proponendo schemi e luoghi comuni. Più o meno è questo il senso della cosiddetta cultura che ci viene ancora somministrata, cultura che avrebbe una sua importanza strumentale se usata come punto di partenza e non di arrivo. Ma cos'è veramente una leonessa che caccia? La vita di una leonessa, cos'è fino in fondo? Non appena mi pongo queste domande ecco che percepisco una base comune tra me e l'animale. Quello che mi era sfuggito prima, e che nessun documentario geografico poteva darmi, era il fondo vitale comune. Dietro i paraventi che la civiltà scientista ha costruito davanti ai miei occhi, compaiono adesso, quasi involontarie riflessioni istantanee, pulsioni di estrema violenza, e sono questi i segnali della vita che, mai doma, resta accucciata pronta a scattare dietro quei paraventi. Il mondo vivente è quella bestia che sta dentro di me, che sente la passione affinitaria con il gesto di danza dell'animale potente che balza sulla preda. Se accetto la separazione dualistica tra il corpo e la mente, separazione che abitando dentro di me affida alla volontà il compito di organizzare il controllo delle mie pulsioni innominabili, se faccio questo, mi distacco dalla vita, dalla mia vita, e mi presento, calzato e vestito, come bisogna presentarsi: una persona per bene, comodamente installata in una civiltà per bene. La qualità non è corretta, non è potenza che si fissa sul possesso e sull'aumento del possesso. Non potrei fare se pretendessi, nell'orientamento, di andare dietro la qualità. La devo lasciare andare. L'essenza della qualità, e quindi della mia stessa vita, non è nel rapportarmi alla misura del mondo, ma nell'andare oltre. Solo la paura mi suggerisce di installarmi decisamente in esso e di trovarvi riparo. Solo ciò che si fonda sulla volontà, cioè il possesso, è correttamente nel mondo, non appena questa apparente solidità viene incrinata, esce allo scoperto l'essenza dell'altro, del remoto desiderio di solitudine, della nostalgia della qualità perduta.

Presentandomi a me stesso come io sono realmente, nella mia unitarietà vitale ricca di sfumature, in uno con la scoperta e l'approfondimento di quelle condizioni che rendono possibile che l'intera comunità degli uomini si presenti a se stessa alla stessa maniera, mi svelo a me stesso, mi costituisco autocostituendomi nella mia vita stessa, non fissando i termini di una distanza tra ciò che io sono e quello che appaio "per gli altri". Mi trasferisco così nel mio essere veramente quello che sono, nella mia unitaria condizione di globalità vitale. Mi muovo con tutto il patrimonio dato dai miei limiti e dalle mie personali debolezze, dalle mie gioie e dalle mie pene, ma anche dalle mie potenzialità. E tutto questo patrimonio è là davanti a me, materia di scoprimento, d'indagine, di costruzione nel tempo e nello spazio, di allargamento e di restrizione, movimenti che continuamente divengono di fronte a me e dentro di me, costituendo lo spazio e il tempo della mia vita personale. Sono essi lo specchio e il riflesso della vita della mia epoca e dell'umanità di cui io faccio comunque parte, e di cui porto dentro di me i difetti e i pregi, le paure e le speranze, queste utili due prospettive, passate e future, costantemente attuali, sulle quali progetto il mio diventare

altro da quello che sono, cioè veramente quello che sono e non altro. La critica negativa si avvale dello strumento costitutivo in modo nuovo dal mio coinvolgimento, strumento vecchio, sempre affine alla antica logica, ma nuovo a causa della presenza del rischio che corro. Ma la critica negativa è sempre avvinta al mondo che assume come oggetto critico. Se ne contrappone puntualmente ma non è ancora l'altro, non lo è ancora del tutto, lavora nella realtà del mondo e si ingegna di capovolgere le corrispondenze e i rituali, riuscendoci spesso e qualche volta restando obbligata a retrocedere.

Mi costituisco così dentro la mia vita, non come processo di uscita, banale esistenza proiettata fuori dal mio nucleo vitale da una forza che non posso controllare e sulla quale non ho potere. Tutta la mia forza è pertanto visibile, magnifica di coraggio, proprio qui, su questo punto attorno a cui ruota la mia inarginabile prospettiva concreta, il mio originario modo di essere che si presenta continuamente al tribunale di me stesso chiedendo l'autorizzazione a costituirsi. Io concedo questa autorizzazione a malincuore tanto più mi trovo lontano dall'accettare, per me e non per gli altri, quello che io sono realmente, mentre agli altri prospetto sempre una redazione aggiornata delle mie abilità e delle mie geniali (e sconsiderate) intuizioni del mondo. Gli altri fanno lo stesso con me e ci balocchiamo così, tutti i giorni, a prospettarci rinvii della palla artisticamente complicati ma disadatti a vivere realmente la propria vita. I rottami umani, e nel posto dove mi trovo ce ne sono centinaia, capiscono subito questo problema. Un cedimento della struttura della volontà, ed è il panico. Mi sembra di vedere in loro, al passeggio giornaliero nel cortile del carcere, le spaccature e le frane allargarsi ogni giorno. È faticoso guardare nell'abisso una volta ogni tanto, farlo ogni giorno è un incubo. Quello che mi turba di più è la loro evidente incapacità di innocenza, sono esseri rosi dalla necessità di una giustificazione per il loro malaffare. Raro un orgoglioso o semplicemente uno che nasconda la propria pena in una infermità segreta. Ho provato a spiegare cos'è il mestiere di carcerato, il minimo che si possa chiedere a chi sta in galera, ma non sono stato convincente.

Se guardo la realtà che mi circonda come prolungamento di quello che vorrei fosse la mia capacità di vederla, le faccio indossare una maschera, e con quest'ultima, e con le feroci ma casalinghe smorfie che le faccio recitare, mi confronto e mi rassicuro di ogni devastazione. Mi hanno insegnato a utilizzare l'acume critico per scoprire quello che sta sotto alla realtà impacciata e avvilita. Solo che gli utensili critici, allo scopo affinati dalla santissima accademia, sono sempre gli stessi, odorano di sala anatomica, ma io non lo so e non mi accorgo come essi stessi portino rappreso, sotto la lucentezza, il sangue dei tanti crimini che intessono le ulcerate vicende dell'uomo. Faccio quindi uso di questi strumenti e chiamo a raccolta l'umanità intera perché possa ascoltare e quindi far uso delle mie risultanze. Non mi accorgo che quello che mi sta davanti è un miserabile Golem, provvisto di un abito a finti bottoncini, qualcosa di talare e quindi di artefatto che la mia povera scienza dei perché ha costruito per mio uso e consumo, cioè per farmi addormentare tranquillo la sera nel mio letto. Non è difatti un caso che a filtrare queste elucubrazioni, anche quella con cui sto sporcando queste pagine, siano i sempre più sparuti e spauriti miei venticin-

que lettori. La mia voce gracida nel ghetto che mi sono costruito e solo per un accidente colmo di fato, per una esplosione di energia, mia, in primo luogo, che non so ancora in che modo possa venire alla superficie, qualcosa di questo gracidare potrà essere inteso altrove. Wittgenstein ha viaggiato molto tra la qualità e il fare, alla fine si è fermato a metà percorso. Un miscuglio straordinario, ma non troppo per un matematico, tra scetticismo e residui religiosi. Molto più basso il medesimo problema in Whitehead e, ancora più misero, in Russell. In prospettiva un naufragio in un vago spiritualismo.

Di per sé, questa triste condizione non mi dovrebbe condizionare più di tanto, se io fossi realmente in possesso di quell'energia di cui discuto qui, e di cui sento dentro il mio petto baluginare il movimento della tensione che cresce e non trova sbocchi adeguati (ma forse si tratta di problemi di pressione sanguigna, com'è più che probabile). La questione è da considerarsi in questo modo: o io sono diventato qualcosa di diverso di quel me stesso che pure è qui, insieme a me, a battere questi tasti del computer, a scrivere queste righe, e allora la mia originaria vitalità si è addomesticata nel chiedere costantemente a se stessa di affinare le armi della critica e le illuminazioni del pensiero, o io sono sempre lo stesso, e la spinta per diventare con tutta la mia forza, con la forza dei miei desideri ma anche con la forza della mia vita, me stesso, permane costantemente originaria e si traduce anche in quello che sta sotto queste righe, che sta dentro il me stesso che sta scrivendo queste righe, incontaminata, pura e trionfante nel suo restare identica a se stessa, sempre in grado di rampollare come vita, come la mia vita. Tutte le filosofie degne di questo nome sono più o meno in disaccordo, ma sono tutte figlie di Platone. Anche gli empirismi pensano due aspetti separati che poi riuniscono, anche le filosofie forti come quella di Gentile, o deboli come quella di Croce.

Io penso che sia vera la seconda ipotesi di questo dilemma, e non che lo sia per mia virtù personale, ma che sia condizione valida per tutti.

Ma allora, ci si potrebbe chiedere, perché non tutti sono assillati dal significato che si cela sotto il sorriso perpetuo della vita, da questo problema essenziale, fondamentale, primario della propria vita? Perché molti si adagiano proprio sulle procedure e sulle convenzioni che illustrano quello che sono diventati, sulla loro esistenza, cioè sui loro miglioramenti e sulla grande utilità che ne traggono? Perché la quasi totalità degli uomini ci assilla con i risultati del divenire, del loro divenire? A volte la voce profonda dell'uno richiama un'altra epoca, la mia infanzia, le lunghe paure e i subìti affronti, giochi di bambini. Le origini sono un gioco di scatole a incastro, non c'è modo di tornare me stesso come ero una volta. In ogni caso non subirei nessuna influenza. Se da vecchio ripenso quei giorni, ombre insensate si fanno avanti, nessuna di loro è male o bene, si confondono in una pantomima di cui non ho più la chiave interpretativa. La lontananza dalla mente le rende lontane anche dalla vita. In ogni caso sono convinto che tenersi lontano dall'attualità ha un effetto positivo. L'intuizione riflette questa lontananza e da essa può venire fuori l'abbandono. Non so che sorte mi aspetta, ma il destino lo faccio io solo in questo modo. In caso contrario è una tegola sul capo. La mano del dio non può essere una condizione permanente. Chi ha

superato il punto di non ritorno non ha alcune condizioni, è e basta. L'uno gli è molto più vicino di quanto non lo sia al più sottile dei filosofi. L'eccesso e il delirio sono condizioni subalterne che possono sempre essere recuperate in nome della normalità. Nessuno dei tanti mistici che ho letto mi ha dato l'impressione di parlare di dio. Come qualsiasi altra rammemorazione essi parlavano delle loro esperienze.

Mi sembra che la risposta sia quella suggerita dalla paura. Costoro hanno paura della vita, della propria vita, quindi nella loro condizione vergognosa si mascherano dietro quello che sono divenuti, dietro un cambiamento continuo, come di chi voglia ignorare i tetri rigori della propria bruttezza, di cui si sente afflitto come condizione d'inferiorità, con abiti sempre nuovi e sempre alla moda, in maniera di entrare nell'uniformità che tutti schiaccia sotto la patina del normalmente accettabile. Tutti si trovano in questa condizione, tutti con l'esclusione di quella sparuta minoranza che si pone il problema della propria vita e cerca di avviarlo a soluzione chiedendosi se sta vivendo proprio la vita di cui è in possesso, o le sembianze di qualcosa di artefatto, un miscuglio di cinematografici montaggi.

La verità sta altrove. Sempre in qualcosa d'altro.

Trieste, 4 novembre 2000

Alfredo M. Bonanno

"Se la verifica di una proposizione avviene risalendo ai suoi fondamenti e da questi di nuovo alla proposizione, ci si accorge spesso che la verifica è possibile soltanto, cioè è verificabile a sua volta, se si presuppone che la prima proposizione da verificare è già verificata. Se ciò vale per una deduzione determinata, la quale risulta illusoria in quanto implica un ragionamento circolare, tanto meno è impensabile che la nostra conoscenza nel suo complesso non venga imbrigliata nella stessa circolarità. Se si pensa al numero immenso di premesse costruite le une sulle altre fino all'infinito da cui dipende ogni conoscenza di contenuto determinato, non sembra assolutamente esclusa la possibilità che la dimostrazione della proposizione A avvenga mediante la proposizione B, questa a sua volta mediante la verità di C, D, E, ecc. le quali a loro volta possono essere dimostrate solo se la proposizione A è vera. La catena dell'argomentazione C, D, E, ecc. deve essere sufficientemente lunga, in modo tale che il ritorno al punto di partenza non diventi consapevole. Analogamente, la grandezza della terra nasconde allo sguardo immediato la sua forma sferica dando l'illusione di poter procedere all'infinito su di essa in direzione lineare. Il nesso, che presupponiamo nella nostra conoscenza del mondo, e cioè che si possa arrivare per deduzione da ogni punto ad ogni altro punto, sembra rendere plausibile tale conclusione. Se non vogliamo una volta per tutte fermarci dogmaticamente su una verità che non richieda per sua natura di essere dimostrata, è facile ritenere questa forma di prova reciproca come la forma fondamentale della conoscenza, pensata come chiusa in sé. Il conoscere è pertanto un processo liberamente fluttuante, i cui elementi determinano la loro posizione reciproca, così come le masse della materia si determinano reciprocamente grazie al peso; la verità è al pari di questo un concetto relativo. Che la nostra visione del mondo 'aleggi nell'aria' è più che giustificato, dato che il nostro mondo fa lo stesso. Non si tratta qui di coincidenza casuale di parole, ma di identificazione di un nesso fondamentale. La necessità propria del nostro spirito di conoscere la verità mediante prove, sposta all'infinito la possibilità di conoscere, oppure si muove in circolo nel senso che una proposizione è vera soltanto in rapporto ad un'altra, e quest'altra infine soltanto in rapporto alla prima. La totalità del conoscere sarebbe così altrettanto poco 'vera' di quanto la totalità della materia è pesante; le proprietà, che non si potrebbero attribuire senza contraddizione al tutto, varrebbero soltanto nel rapporto delle parti tra di loro".

(George Simmel, *Filosofia del denaro*)

"Credi che si possa sempre scherzare con la vita? Credi che si possa di nascosto sgattaiolare via un po' prima della mezzanotte per sfuggirla? Non inorridisci a questo pensiero? Nella vita ho visto persone che tradirono tanto a lungo gli altri che alla fine il loro vero essere non poteva più manifestarsi; ho visto persone, che per tanto tempo giocarono a nascondersi, che alla fine in essi la pazzia ributtantemente mostrava agli altri quei segreti pensieri che essi, fino ad allora, avevano orgogliosamente tenuto celati. O puoi pensare qualche cosa di più terribile di ciò, che alla fine il tuo essere si disfi in una molteplicità, che

tu veramente divenga più esseri, divenga una legione come gli infelici esseri demoniaci, e che così tu perda ciò che è più intimo, più sacro nell'uomo, il potere che lega insieme la personalità? In verità non dovresti scherzare su questo argomento, che non solo è molto serio, ma terribile. In ogni uomo vi sono degli ostacoli che, in un certo senso, non gli permettono di diventare completamente trasparente a se stesso; la cosa può raggiungere tali proporzioni, egli può, a sua insaputa, venire talmente coinvolto in circostanze di vita che stanno al di fuori di lui, che egli perde la capacità di manifestarsi; ma chi non si può manifestare non può amare, e chi non può amare è l'essere più infelice. E tu, per divertimento, ti eserciti nell'arte di diventare misterioso per tutti. Mio giovane amico, pensa, se non ci fosse nessuno che si interessasse di indovinare il tuo mistero, che piacere ne avresti? Ma soprattutto per te stesso, per la tua salvezza, – poiché io non conosco nessuno stato d'animo che possa meglio essere specificato come perdizione – ferma questa pazza fuga, questa passione d'annientamento che infuria in te, perché è questo quello che tu vuoi, vuoi annientare tutto, vuoi saziare la fame del dubbio che è in te a prezzo dell'esistenza. È a questo che ti prepari, è per questo che indurisci il tuo spirito; poiché lo ammetti anche tu, non sei capace di nulla, solo questo ti fa piacere, girare sette volte intorno all'esistenza e soffiare le trombe, e poi lasciar che tutto finisca. Se ti trovi di fronte al nulla, la tua anima si acquieta; anzi, essa può divenire malinconica, se dal nulla ti viene incontro musicalmente l'eco della tua passione, poiché l'eco, risuona solo nel vuoto".

(Søren Kierkegaard, *Aut-aut*)

Capitolo I

Uno dei metodi muscolosi della conoscenza è la generalizzazione del caso particolare. Gli Egizi e i Babilonesi non avevano potuto sviluppare tutto ciò. La loro geometria, nata dalla necessità di calcolare l'estensione dei terreni annualmente allagati dal Nilo e la conseguente divisione tra diversi proprietari, non andava al di là di una serie di norme pratiche mai utilizzate in altre contrade e, sicuramente, mai sottoposte a una riflessione diretta a produrre generalizzazioni teoriche. La loro tecnica edilizia, la chimica, la metallurgia, la matematica, erano complessi di fatti, di dati, di indicazioni particolari. Mancavano di generalizzazione, non erano "scienza" nel senso che noi diamo a questo termine.

Ma tale insieme di fatti non era avulso da un sentimento della totalità, da un connettivo che ricollegasse i singoli momenti dell'attività pratica al senso profondo della vita, e questo connettivo aveva validità e sviluppi suoi propri, entrava nei riti della magia e della religione, nei comportamenti del popolo e nei misteri dei sacerdoti, nelle propiziazioni dell'agricoltura e nelle divinazioni degli eventi futuri. Sfuggiva comunque, per necessità di cose, all'incommensurabile idiozia che caratterizza le catalogazioni odierne.

Anche per i Greci non si può pretendere una divisione netta, uno stacco dovuto all'opera di pochi pensatori, un passaggio tra mancanza e presenza della generalizzazione. La strada verso la filosofia passa in Grecia attraverso l'insondabile mito. La spiegazione cosiddetta scientifica richiede per altro un allenamento critico all'indagine selettiva e alla sintesi, allenamento che i Greci non potevano avere.

In luoghi diversi, e più o meno contemporaneamente, il problema cosmogonico viene affrontato con un progetto analitico. Lo sforzo conoscitivo è notevole e si resta sorpresi, tenendo conto delle condizioni ambientali e dello stato disperso della cultura orale dell'epoca, per come sono state formulate le relative soluzioni.

Il popolo ebraico sviluppa un'interpretazione poetica aderente all'ambiente religioso e alla forte tradizione sacerdotale tipica delle tribù. Il popolo sumero mantiene la forma poetica ma non sviluppa il presupposto religioso costruendo invece con maggiore libertà e fantasia le proprie considerazioni. Per gli Indiani e i Persiani, e in grado minore per gli Egizi, si può vedere, dentro certi limiti, l'accumularsi di una vera e propria tradizione di pensiero. Il ragionamento è fluido e padrone di non pochi cavilli logici. La filosofia è già corpo organizzato, per quanto non riesca ad accostarsi alle asperità del momento metodologico.

Il racconto ebraico della Bibbia non cerca nemmeno di giustificare una qualche generalizzazione organizzata su osservazioni teoriche. Sviluppa il processo ragionativo soltanto in chiave mitica e non concede molto alla ricerca analitica della verità. La rivelazione è

un atteggiamento magico comune a molte fantasie diffuse nell'antichità. Restando al di qua del rapporto attivo con la realtà, nel campo dell'attesa mistica, non si sviluppano i lati negativi dell'analisi e quelli della parzialità, ma non si consente nemmeno all'intuizione della totalità di dare i suoi apporti positivi per l'azione. La totalità stessa resta immersa come una casa disabitata in un'atmosfera di "realtà voluta", che finisce per contrapporsi ad una altrettanto mitica "realtà effettiva" senza rapporti e senza svolgimento. "Lo Spirito di Dio si librava sopra le acque" è il segno della pesantezza del mito ebraico, pesantezza cruentissima di cui questo popolo non si è liberato nemmeno oggi. Questa cattiva totalità inquina ogni possibile effetto positivo sulla realtà e la stessa divisione di quest'ultima in realtà di fede e realtà scientifica consente, anche meglio di qualche altra considerazione filosofica più moderna, lo sviluppo dei rapporti contraddittori dello sfruttamento su basi scientifiche.

I miti dei Sumeri sono più confusi. Il tentativo che sembra prevalere è quello di ricondurre i fatti politici e sociali a motivazioni religiose e quindi a una spiegazione in termini di creazione del mondo. Dal mal di denti si arriva direttamente ad Anu, il creatore del cielo. Da un punto di vista analitico, quindi minimamente neutrale, questo modo di procedere blocca il crescere di una coscienza critica, ma il giudizio non può essere netto in quanto troppi elementi ci sono sconosciuti.

Diversa la situazione dei Persiani. Qui la dualità tra bene e male, la lotta tra due potenze di forza eguale e contraria, interviene a regolare il mondo. Tra gli scritti persiani più antichi si trovano le *Gatha* che risalgono a Zarathustra e che fanno parte delle *Avesta*, raccolta di scritti religiosi e liturgici in cui è contenuta tutta la dottrina dello zoroastrismo: "E quando questi due spiriti [l'eccellente e il cattivo] si incontrarono, allora per prima cosa si posero la vita e la non vita". La cosmogonia antica, sdegnosa e solitaria che ne deriva, qui trova una nuova strada: i creatori sono due. Il bene e il male partecipano in eguale misura. Nel mondo biblico il sommo bene occupa di sé tutto l'orizzonte del quadro, il male è una bolsa caricatura alle sue dirette dipendenze. Anche nel caso della tentazione a Eva, il male non agisce per iniziativa propria, ma viene impiegato dal bene con fredda menzogna affinché l'uomo subisca una prova. Il male della tradizione israelita non raggiunge mai l'altezza del bene, non comprende mai l'ipocrisia tagliente di quest'ultimo (malgrado risulti dotato di caratteristiche extra-umane), resta sempre allo stato di semidio, non mettendo neppure una volta seriamente in pericolo la stabilità della posizione del bene. Anche agli elaboratori del mito biblico dovette sembrare curiosa e mal posta l'ipotesi di un male operante nel mondo al di là di ogni direttiva prestabilita, e indipendente da un influsso di correzione. Divenne quindi necessario non manifestare la presenza del male nel "paradiso terrestre". Quando l'uomo risultò staccato da un ambiente che non gli era congeniale, il male assunse la sua più idonea fisionomia di attore indipendente, ma sempre – nell'ambito delle azioni umane – perdurando la sua esclusione dalle cose divine. Tutta questa faccenda dei rapporti tra bene e male rivela lo sforzo notevole di un piccolo popolo di dare a se stesso, a livello mitico, l'autorizzazione al dominio sugli altri popoli: quella che proveniva dall'essere guidato da

un Dio invisibile, assolutamente inattaccabile dalle forze del male.

La religione persiana si vide costretta fin dagli inizi a combattere altre religioni già in atto, forti e consolidate, quali quella naturalistica, il culto del fuoco, quello di Soma, ecc. Si rese pertanto necessaria la fusione e la riorganizzazione di culti precedenti in una nostalgica religione più completa e più adatta a spiegare le idealizzazioni fondamentali del bene e del male, concetti che nei culti precedenti venivano presi separatamente. Questa fondamentale dualità si sviluppa per secoli in tutto il pensiero persiano, allargando il concetto di lotta ad armi pari tra due potenze egualmente infinite e cercando di arrivare ad una dimostrazione razionale del fondamento unico del concetto di dualità. Lo stesso termine "causa" (fondamento) ha implicito un significato che viene da molteplicità e coesistenza. Di due cose coesistenti non è possibile calcolare esattamente il combaciare e nel limite le linee sottili si spezzano. Il problema del superamento non è ancora risolto. Non è possibile che la linea sottile, che tiene da due lati, sia divisa in due. Infatti l'uno, che nell'unità è compatto, per sé è indivisibile, per la stessa ragione per cui, se si muove, continua su se stesso e non è indirizzato come qualcosa che muove da una causa. Anche qui lo sforzo è notevole ma il risultato appare sempre diretto a fornire il cominciamento dell'analisi, insomma a mettere da parte il presupposto reale della totalità, presupposto che l'epoca precedente aveva formulato e di cui non poteva trarre le opportune conseguenze in chiave operativa. Sarebbe infatti ingiustificato sviluppare una serie di deduzioni attuali da queste antiche formule, non è col senno dell'oggi che si devono leggere. Il loro sforzo cercava di organizzare le basi conoscitive della realtà per arrivare a mettere ordine nei dati forniti dall'esperienza.

In una situazione di molto inferiore, dal punto di vista della riflessione filosofica, come fu quella degli Egizi, il passo verso una certa organizzazione scientifica dei dati è più facile. Lo sforzo non ha la necessità di adeguarsi all'idea di una lotta, di un conflitto in corso, ma si adegua all'eterna compresenza dei fatti, alla loro ripetitività, quindi alla loro possibilità di essere catalogati. «La parvenza è all'opera sopra tutte le cose. Non c'è un uomo, né ci sarà mai, che abbia conoscenza distinta relativamente agli dèi e relativamente a tutto ciò di cui parlo; infatti anche se uno si trovasse per caso a dire la realtà totale di ciò che appare, egli stesso non ne avrebbe conoscenza». (Senofane, *Framm.* 54). Nei testi più antichi degli Egizi, come quelli "delle piramidi", come nei testi relativamente più recenti, non appaiono quasi mai problemi riguardanti forme cosmogoniche a carattere conflittuale. Invece abbondano le notazioni di carattere chimico, astrologico, magico, medico. Specie le ricerche di medicina sono fondate su di una tecnica sperimentale molto efficace, tecnica che lascia vedere al di sotto un chiaro progetto metodologico. La ricerca della verità è vista come accumulazione di esperienze, e il parlarne una necessità sollecitata dai fatti concreti del vivere quotidiano, un parlare nudo, efficace. L'idea feticistica prevale sulla concezione unitaria, come era accaduto nella realtà sumerica e babilonese, con la differenza che mentre tra i Sumeri la struttura del discorso è favolosa, qui pur restando mitologica risente dell'ambiente scientifico che la elabora. La metodologia empirica dà un'impronta precisa al concetto religioso e quindi l'elemento di generalizzazione teorica si blocca per il motivo

inverso a quello che abbiamo visto agire nella realtà persiana antica. Lì l'ipotesi conflittuale di fondo impediva la costruzione reale di un metodo di conoscenza, spingendo verso una assolutizzazione del concetto di totalità conflittuale; qui la metodologia empirica di fondo impedisce la stessa ipotesi di una totalità sminuzzata nella miriade feticistica delle forze che vengono viste agire dietro la natura. Una serie di aspetti diversi sono di volta in volta dati a queste forze, aspetti di amici o di nemici, aspetti ora ignoti e ora noti, ma sempre frazionati.

Nel pensiero indiano degli inizi la fase puramente descrittiva del problema cosmogonico è presto superata, sviluppandosi la struttura di una vera e propria ricerca organizzata empiricamente. L'opera di un creatore è distinta dall'opera successiva delle cose create. Non è più un principio unico che giustifica la formazione delle particolari sostanze e dei fenomeni tutti. Il creatore è osservato in tutta la sua potenza nell'atto creativo unico e determinato, dal quale, in momenti successivi e senza che la forza creatrice sia più fatta intervenire, scaturiscono nuove forme in un processo di rudimentale evoluzione. Nel processo indiano della creazione non c'è nulla di legnoso o di artificiale. "Gli dèi amano l'enigma, e a essi ripugna ciò che è manifesto", affermano le *Upanishad*.

Nei testi dei "primi veggenti", che lavorano alle creazioni particolari, spiegazione necessaria di fronte all'esistenza di tante specie di animali, vegetali, minerali, in accordo improbabile con l'ipotesi di una creazione unica si identifica una origine nell'energia insita nella forza creatrice, cercando di fare apparire l'immensa solitudine iniziale come la giustificazione del principio stesso. Le creazioni successive condivideranno questa esistenza creativa nell'atto della sovrabbondanza delle loro stesse creazioni particolari, ma non andranno più in là: da quel momento si svilupperà la strada del particolare, la strada obbligatoria verso una conoscenza della realtà.

Nel loro insieme tutti questi tentativi di spiegare l'origine delle cose si innestano in un processo involontario di spiegazione della realtà, processo che si sviluppa in forme diverse ma che ha una costante: la costruzione di un modello logico indipendente dagli sforzi pratici per avvicinarsi alla realtà che si vuole interpretare e che ci si illude in questo modo di possedere. "La mente è separata da tutte le cose", affermava Eraclito. Il tentativo più articolato di realizzare questo progetto si ha con i Greci. La loro generalizzazione logica risultò estensibile con facilità alla ricerca in generale e gettò le basi del pensiero occidentale, basi che restarono praticamente intatte fino alla nascita della scienza sperimentale moderna. Perché ciò accadde per i Greci e perché si dovette necessariamente passare attraverso la riflessione cosmogonica? Non sarebbe stato più facile rivolgersi ai problemi più vicini e forse più facili della realtà quotidiana?

I problemi cosmologici all'interno della riflessione mitica degli inizi sono concepiti in sostanza come problemi umani, concretamente terreni, e quindi sviluppati seguendo la logica che regola questi ultimi, la logica pratica tratta dal fare e dal produrre. "Il signore, cui appartiene l'oracolo che sta a Delfi, non dice né nasconde, ma accenna", ecco il punto di partenza indicato da Eraclito. Cercando di capire la natura, e contemplandone gli effetti

sulle vicende umane, i pensatori dell'antichità hanno trovato vie di uscita e soluzioni che oggi, con tutto lo sviluppo scientifico dei giorni nostri, ci sfuggono. Occorre precisare che l'uso della riflessione filosofica in quel tempo era ancora più ristretto di quanto non sia oggi, e precisamente si racchiudeva all'interno di caste e gruppi di persone che assumevano non solo una certa mentalità, ma anche facevano parte di precise organizzazioni di natura sacerdotale, esoterica e magica. Apollo è "colui che colpisce da lontano". Per questa gente era evidente l'opportunità di dare indirizzo unitario ed esplicativo alla loro attività di stregoni e quindi di intermediari tra il mistero e la realtà, tra lo sconosciuto mondo dell'oltremondano e il resto degli ignoranti, immersi nella più diffusa superstizione. Tutto ciò evitando la soluzione, per altro conosciuta, basata su di un plumbeo monoteismo. Ed è proprio negli scopi strumentali della riflessione e della spiegazione che nasce e si sviluppa la necessità di dare corpo e organizzazione alla conoscenza, costruendo un insieme organico facilmente attingibile dalla minoranza di specialisti e altrettanto facilmente inspiegabile nei momenti opportuni. Di questo genere di pensatori sono modello di grande interesse Anassimandro e Anassimene.

Partendo dalla considerazione che ogni nostra rappresentazione della realtà, liberata dal mito e dalla magia, non è altro che una rielaborazione e non una rappresentazione pura, Anassimandro si vide costretto a ricercare una conferma estranea allo stesso suo procedimento speculativo, una conferma che in base ad analogie e generalizzazioni potesse dare riprova dell'ipotesi iniziale. Contemporaneo di Talete, Anassimandro sviluppa il primo serio tentativo di razionalizzazione scientifica del mistero cosmico. Di più di Talete, troppo coperto dalla crudeltà dei secoli, quest'uomo riesce a staccarsi dalle premesse dei miti orientali dell'origine del mondo. Il carattere religioso della riflessione viene messo in secondo piano ed emerge il carattere tecnico e logico, come era già successo con l'astronomia, la fisica, la matematica e la geometria. "Principio ed elemento degli esseri è l'infinito". Il principio infinito e indefinito, designato come origine di tutte le cose da Anassimandro, costituisce un progresso notevole in confronto all'acqua di Talete, sulla strada della distinzione e della classificazione. E altrove: "Principio degli esseri è l'*ápeiron*, da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo". Ormai l'elemento totale delle riflessioni cosmogoniche si è trasformato da fatto intuitivo in fatto analitico. Il principio si trasforma a sua volta da principio reale in principio logico. I professionisti della ragione impongono il proprio mestiere. Riconoscendo alla materia la possibilità di ospitare un principio non solo infinito ma anche indefinito, cioè non solo capace di abbracciare tutte le forme esistenti ma anche tutte le forme possibili, si passa una volta per tutte nel campo della generalizzazione e quindi si apre la strada all'approccio analitico della conoscenza. Si costruisce una delle prime ipotesi evoluzioniste: gli uomini sono nati dai pesci, intuizione notevole ma del tutto gratuita per l'epoca. Si cerca di giustificare le divisione nelle diverse specie animali sulla base della legge di giustizia. Il tempo viene ad assumere un significato diverso dal semplice scorrere degli eventi. Nel tempo si dispone

la lunga teoria degli esseri, gli uni debitori verso gli altri della propria iniquità. Da qui una specie di legge di complementarietà che regola il comportamento sia sul piano cosmico che su quello umano: una legge di giustizia e di ingiustizia, di morte e di sopravvivenza. L'unità primordiale dell'infinito si spezza con un atto d'ingiustizia, da cui emerge il diverso, il limitato, il parziale. Un diverso atto di giustizia ricostituirà l'equilibrio.

Di poco posteriore, Anassimene modifica in senso materiale la posizione di Anassimandro. Un principio più vicino al mondo esterno all'uomo, con caratteristiche sempre d'individualità e di persistenza nelle diverse divisioni formali dell'universo, ma che non ha le caratteristiche di astrattezza dell'ipotesi di Anassimandro. L'aria viene considerata come principio originario, ma non c'è modo di potere escludere che Anassimene non fosse anche convinto della sua corporeità. "Come l'anima nostra, che è aria, ci tiene insieme, così il soffio e l'aria abbracciano tutto il mondo". Dall'aria per via di condensazioni successive si passa al vento, alla nuvola, alla terra, alla pietra, ecc. Il lavoro di Anassimene si indirizza quindi verso un'analisi più minuta della realtà corporea e finisce per relegare sullo sfondo i problemi specifici della cosmologia. Si sviluppa in lui, e nei ricercatori suoi contemporanei, un amore per l'osservazione diretta dei fenomeni e quindi lo sforzo per rendersi conto del valore dell'esperienza diretta.

Si vede in questo svolgimento di antichi miti e antichi problemi come sia stata costante preoccupazione quella di spezzare il cerchio vizioso dell'identità per accettare sicurezze minori, magari meno qualificanti, ma che danno la certezza di potere intraprendere una strada costruttiva verso la conoscenza.

All'origine si presenta quasi sempre un principio di identità che insiste sulla concezione di totalità come un tutto chiuso e ripetitivo, assolutamente identico a se stesso nel tempo e nello spazio. Il mistero del mito in queste fantasie si accresce in potenza. Quanto più risulta lontana dalla comune comprensibilità, tanto più una formula del genere si presta alle elaborazioni religiose. "I più grandi fra i beni giungono a noi attraverso la follia, che è concessa per un dono divino", dice Platone nel *Fedro*.

Stranamente quindi la strada verso l'analisi e la generalizzazione classificatoria, cioè la strada verso la scienza, si inizia proprio con il rifiuto eretico di questo modo di considerare la totalità, un modo chiuso, asfissiante, ripetitivo, identico continuamente a se stesso. Ma non bisogna credere che questa sia la sola strada verso la verità. La logica dell'a poco a poco, proponendosi come eresia nei confronti di una totalità, spezza il cerchio magico di una chiusura che rigetta al di fuori il pensiero e la costruibilità del futuro basata sulla codificazione in termini di nuove regole. Nuovi sacerdoti si affrettano a indossare le tuniche smesse dai vecchi. La storia è tutto un succedersi di queste vestizioni alternative. La logica dell'a poco a poco avrà in breve i suoi teorici, i suoi esegeti e i suoi storici.

La costruibilità della logica in senso tecnico dipende proprio da questo fallimento della rivolta contro la falsa totalità. Come una gallina cieca il pensatore cerca il chicco di grano finendo per trovarlo.

Il pensiero della totalità si sviluppa al contrario su di un patrimonio sensibile dove sempre meno si getta lo sguardo quantitativo dei raccoglitori e dei nuovi preti. Gli si contrappone un patrimonio astratto, frutto inizialmente di riflessioni arditamente eretiche, via via svilite in rimestamenti e sistemazioni. È per questo che "coloro che trascorrono assieme tutta la vita non saprebbero neppure cosa vogliono ottenere l'uno dall'altro", afferma Platone nel *Simposio*. Il primo, reale patrimonio della ricchezza sensibile viene invece coltivato dall'animo popolare che in questa sua realtà trova nello stesso tempo il proprio limite e la propria significatività. L'altro patrimonio coglie sempre più l'abilità dei processi riflessivi, fino ad arrivare alla definitiva preponderanza di questi ultimi nella costituzione dello scibile fondato sulla riflessione ed espressione. Apollo manda a Tebe la Sfinge, mostro che caratterizza l'indole dell'uomo, inevitabilmente refrattaria alla reggimentazione.

Cercare l'altro, il primitivo concreto, la sensibilità del cuore che si contrappone alla riflessione della ragione, diverrà ormai faccenda pericolosa e marginale, opera di emarginati in continuo pericolo di vita. Salvo poi, quando la pressione di questi marginali si rendeva forte e non circoscrivibile, a impiegare i classici metodi del recupero per riportare tutto nell'alveo eterno della ragionevolezza e dell'a poco a poco. «Il cuore è un ammasso variopinto, un infausto tesoro di mali». (Democrito, *Framm.* 149).

In Eraclito è visibile una forte tensione tra il mondo sensibile, capace di cambiarsi in continuazione, e quindi che non è, ed una realtà immutabile, sovrasensibile, e perciò che è. "La natura primordiale ama nascondersi". Quindi una sottoconsiderazione del sensibile ("L'armonia nascosta è più forte di quella manifesta") che viene respinto nella zona delle conoscenze parziali e imperfette. "I confini dell'anima, camminando, non potrai trovarli, pur percorrendo ogni strada; così profonda è la sua espressione". Ma sono proprio queste conoscenze a essere ritenute vere, cioè adatte ad assolvere una loro funzione, mentre alla parte sovrasensibile è affidato tutto il profondo significato della *parola*, significato per altro ormai vuoto di aspetti reali sul piano dell'azione. Così Giorgio Colli: «Dice Eraclito: "Nessun uomo, tra quelli di cui ho ascoltato i discorsi, giunge al punto di riconoscere che la sapienza è separata da tutte le cose". Ma allora l'enigma, esteso a concetto cosmico, è l'espressione del nascosto, del dio. Tutta la molteplicità del mondo, la sua illusionistica corposità, è un intreccio di enigmi, un'apparenza del dio, allo stesso modo che un intreccio di enigmi sono le parole del sapiente, manifestazioni sensibili con l'orma del nascosto. Ma l'enigma si formula contraddittoriamente, si è detto. Ora Eraclito non soltanto usa la formulazione antitetica nella maggioranza dei suoi frammenti, ma sostiene che il mondo stesso che ci circonda non è altro che un tessuto – illusorio – di contrari. Ogni coppia di contrari è un enigma, il cui scioglimento è l'unità, il dio che vi sta dietro». (*La nascita della filosofia*, Milano 1999, pp. 68-69).

Nei pitagorici la formula razionalista si avvia a maggiore prevalenza, pur nella persistenza della struttura mistica essenziale. Con loro si hanno due grosse conquiste della logica dell'a poco a poco: la differenziazione tra oggetto numerato e numero e la riduzione della parola a "discorso" (matematico), passaggio quest'ultimo reso possibile dalla

precedente idealizzazione del simbolo.

In Parmenide il principio ontologico è ricavato dall'assoluta necessità dell'essere, ma la discussione si svolge tutta a livello del non-essere, come a voler significare che tutto doveva ormai avvenire lontano dalle condizioni della totalità. Non per nulla Parmenide è stato considerato come il fondatore della Logica in senso analitico. "Ascolta attentamente le mie parole, quali vie di ricerca sono le sole pensabili: l'una dice che è e che non è possibile che non sia, è il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla verità); l'altra dice che non è e che non è possibile che non sia; questa io ti dichiaro che è un sentiero del tutto inindagabile; perché il non essere né lo puoi pensare (e non è infatti possibile), né lo puoi esprimere".

In Zenone troviamo per la prima volta il ragionamento dialettico come struttura di un determinato processo logico destinato a meglio operare le differenziazioni e quindi a meglio sviluppare l'analisi. In lui si ha anche la prima intuizione del principio di contraddizione. Zenone asseriva che se qualcuno gli avesse mostrato che cosa mai era l'unità, avrebbe potuto affermare la molteplicità degli enti. Colli ha notato: «Zenone ha disobbedito a Parmenide, ha trasgredito il suo divieto di percorrere la strada del "non è"; eppure la sua elaborazione teoretica, considerata secondo una prospettiva più profonda, è ugualmente un "soccorso" per la visione di Parmenide. Questi aveva preteso di tradurre la realtà divina in una parola umana, pur conoscendo l'inadeguatezza dell'uomo. Si trattava di un inganno, perché una parola non è un dio, ma di un inganno dettato da mitezza compassionevole. Per far questo Parmenide dovette presentarsi come un legislatore, imporre una dea, "Aletheia", colei "che non è nascosta". Zenone vide la fragilità di questo comando, e si rese conto che non si poteva bloccare lo sviluppo della dialettica e della ragione, poiché queste discendevano appunto dalla sfera dell'enigma e dell'agonismo. Per salvaguardare la matrice divina, per richiamare gli uomini verso di essa, egli pensò al contrario di radicalizzare la spinta dialettica sino a raggiungere un nichilismo totale. In tal modo egli cercò di portare dinnanzi agli occhi di tutti l'illusorietà del mondo che ci circonda, di imporre agli uomini un nuovo sguardo sulle cose che ci offrono i sensi, facendo comprendere che il mondo sensibile, la nostra vita insomma, è una semplice apparenza, un puro riflesso del mondo degli dèi». (*Ib.*, pp. 91-92).

I sofisti sviluppano le tecniche retoriche del ragionamento, cioè le tecniche di convincimento degli ascoltatori e le tecniche per mettere in risalto i difetti dell'argomento dell'avversario. Di già in questi specialisti lo sviluppo di una tecnica logica è a notevoli livelli. "Quello che appare ai singoli individui, è anche con certezza assoluta. Se ciò è vero, ne deriva che la stessa cosa è e non è, ed è cattiva e buona, e così via tutto quanto si esprime in termini opposti, per il fatto che spesso a questi una cosa par bella, a quelli il contrario, ed è misura ciò che appare a ciascuno". Nota ancora Colli: «Con i discorsi pubblici, di cui la scrittura è un aspetto, si mette in moto una falsificazione radicale, poiché viene trasformato in spettacolo per una collettività ciò che non può essere staccato dai soggetti che l'hanno costituito. Nella discussione dialettica non solo le astrazioni, ma le parole stesse

del "logos" autentico alludono a vicende dell'animo, che si afferrano solo col parteciparvi, in una mescolanza che non si può dividere. Nello scritto l'interiorità va perduta». (*Ib.*, p. 109).

Secondo Aristotele i meriti di Socrate nel campo della logica sono due: i ragionamenti induttivi e la specificazione del concetto. Il primo procedimento parte dall'esame dei fenomeni singoli per arrivare all'universale. Il secondo è un metodo organizzativo o se si preferisce un espediente metodologico per frazionare la realtà e catalogarla in modo da evitare confusioni e fraintendimenti. Gli aspetti dell'ironia socratica e il metodo maieutico sono elementi che perfezionano i due punti precedenti e che riflettono il proprio interesse nella struttura stessa del "dialogo" diretto a superare la posizione individualista sostenuta dai sofisti.

Partendo dal metodo socratico del concetto o della definizione, Platone ricava la realtà del mondo delle idee che si contrappone a quello della natura. Anche il mondo delle idee presenta una molteplicità simile a quella del mondo sensibile, però in esso tutto è disposto in ordini gerarchici e culmina nell'idea di "bene", quindi risulta ordinato nel migliore dei modi. Con Platone si ha un tentativo di differenziazione della totalità operato sulla base di tecniche già in uso per il mondo sensibile: ciò non poteva non determinare conseguenze analitiche gravissime sia sulla concezione del mondo discreto dei fenomeni che sul mondo continuo della totalità. In Platone c'è una rivalutazione gnoseologica della possibilità percettiva che viene affidata alla supposizione e all'opinione, i due primi livelli della conoscenza. Ma la vera e propria conoscenza si ha con il livello matematico, attraverso cui è possibile arrivare ad avere notizia delle sostanze immutabili in quanto gli enti matematici sono una copia di quelle sostanze. Tutto il lavoro di Platone dipende dalla verità geometrica, passaggio obbligatorio alla verità filosofica.

Gli sviluppi dell'Accademia, dopo la morte di Platone, sono importanti riguardo il problema dell'irrazionalità dello spazio, messo in evidenza da Zenone. La soluzione è proposta da Eudosso con il sistema di creare una aritmetica più vicina alla realtà, non più fondata su quel modello idealizzato che aveva suggerito di staccare il numero dalla cosa numerata. L'aritmetica di Eudosso è fondata sulla misurazione. Come si vede la strada che si allontana dai concetti attinenti alla logica della totalità è sempre più divergente. La soluzione del problema dell'incommensurabilità presenta il grave difetto di non ammettere che il processo deve protrarsi all'infinito per avere la commensurabilità teorica, ma per quei tempi era un grande passo avanti essere arrivati a formulare una soluzione di avvicinamento fuggendo all'ostacolo dell'"horror infiniti". Sempre a Eudosso si devono le soluzioni del problema della proporzione e del problema del continuo.

Un'altra strada si diparte però dall'insegnamento platonico, quella dei megarici, dei cinici e dei cirenaici. I megarici portano alle estreme conseguenze il distacco tra mondo sensibile e mondo sovrasensibile, negando, in armonia con Eraclito, ogni realtà al mondo sensibile e sviluppando ragionamenti critici diretti a negare fondamento al molteplice, al divenire, al movimento, ecc. L'argomento logico più interessante dei cinici è quello di ri-

fiutare ogni giudizio diverso dalla semplice identità, concludendo per l'impossibilità della dottrina platonica delle idee. Per i cirenaici l'unica dimensione è quella della sensazione e l'unica logica è quella che nega la realtà del mondo sensibile per ricondurre tutto all'epidermide del soggetto. Queste tre direzioni prese dai continuatori dell'insegnamento platonico in contrasto con le idee del maestro indicano non solo un rifiuto scolastico di riaffermare una dottrina che per altre vie andava diffondendosi, quanto il rifiuto di portare all'interno del concetto di totalità un'analisi costruita altrove, nel mondo sensibile della realtà fenomenica.

Con Aristotele il processo di formazione della logica dell'a poco a poco è praticamente maturo. Per secoli ben poca cosa si aggiungerà al laboratorio di strumenti logici costruito dal grande pensatore greco. Con lui il momento metodologico mette da parte qualsiasi altro interesse e tutta la prospettiva filosofica viene asservita alla formulazione di regole per la ricerca scientifica. Quello che nei sofisti era arte della persuasione, in Aristotele diventa arte della ricerca. Quello che nelle scuole socratiche restava avvolto nel paradosso e nell'approssimazione logica, e quello che in Platone non si distingueva da una immota fissità del mondo superiore, in Aristotele diventa sistema di logica formale. Infatti la logica è la scienza che studia la forma (procedimento ragionativo) delle diverse scienze. Gli scritti di Aristotele che riguardano la logica furono poi raggruppati sotto il nome di *Organon*, proprio per significare il loro scopo strumentale e introduttivo, oltre che indipendente (dentro certi limiti) da una precisa posizione filosofica. Questi scritti trattano delle "categorie", a esempio: sostanza, quantità, qualità, relazione, ecc.; delle "espressioni", a esempio: nome, verbo, discorso, giudizio, ecc.; dei "sillogismi", cioè le regole del perfetto ragionamento deduttivo; degli "errori", a esempio: sulla quantità, sui termini, sulle premesse, di valutazione, ecc.; delle "conclusioni", ad esempio: conclusione vera su premesse false, conclusione basata su premesse contrapposte, ecc.; della "conoscenza precedente"; del "sapere"; del "per sé"; dell' "universale"; della "ricerca del medio termine"; delle "cause"; della "conoscenza dei princìpi"; e tanti altri argomenti di tecnica e di ricerca logica. Il carattere di strumento subordinato ad altre ricerche è riconosciuto apertamente dallo stesso Aristotele. In questo modo egli passa in secondo piano il valore oggettivo della ricerca per preoccuparsi in primo luogo della tecnica logica del ragionamento. La tesi aristotelica possiede un interesse diverso da quello che regola la concezione platonica della dialettica. Questa è, come procedura eminentemente filosofica, l'applicazione degli strumenti dialogici nel modo più vario possibile, cioè la possibilità di usare la negazione di fronte a qualsiasi tesi e, come tecnica logica, un gruppo organico di regole per fissare l'ordinamento di scelte che si possono fare nel corso di un approfondimento dialogico. Lo sforzo aristotelico vuole fornire indicazioni agli interlocutori per sostenere le posizioni assunte e abbattere le tesi degli avversari. Il mettere insieme regole e argomenti interessa Aristotele molto di più del valore oggettivo del discorso e della sua funzione come strumento di ricerca. Ma tra le pagine più chiare che qualificano i limiti e il valore della logica dell'a poco a poco, per come venne impostata da Aristotele, ci sono quelle conclusive delle *Confutazioni sofistiche* in cui egli si protesta

sostenitore della tecnica della generalizzazione e non di una semplice tecnica di discorso costruita per i singoli casi più comuni per come l'avevano sviluppata i sofisti. "In realtà essi [i sofisti] fornivano non già l'arte, bensì i prodotti dell'arte, pensando così di ammaestrare, e comportandosi come un individuo, che sostenesse di trasmettere la scienza di non aver male ai piedi, ed in seguito, senza insegnare né l'arte del calzolaio né come sia possibile procurarsi gli strumenti in vista di tale scopo, fornisse invece una ricca scelta di calzature di ogni tipo. Costui infatti verrebbe incontro a un bisogno, ma non trasmetterebbe un'arte".

Gli sviluppi successivi saranno ricchi di aspetti tecnici e di approfondimenti formali con tutto un lavorio e una contrapposizione polemica che attraverso il Medioevo arriverà fino all'età moderna. In pratica si staccherà sempre di più l'aspetto formale dall'aspetto contenutistico, ma non ha importanza seguire qui le vicende di questo distacco che anche nelle sue prime battute è di già abbastanza profondo per dimostrare la tesi che qui stiamo sostenendo: quella dell'abbandono dell'ipotesi della logica della totalità e lo smarrimento, sempre più grave, all'interno della logica dell'a poco a poco. Conclude anche Colli: «Ma questo sistema del "logos", così elaborato, è realmente un edificio? Esso cioè, oltre a essere costituito dall'analisi delle categorie astratte e dallo sviluppo di una logica deduttiva, ossia dalla formazione dei concetti più universali cui possa giungere la capacità astraente dell'uomo, e dalla determinazione delle norme generali che regolano il procedere discorsivo dei ragionamenti umani, offre forse, oltre a tutto questo, un contenuto dottrinale e dogmatico della ragione, un vero e proprio complesso costruttivo, un insieme di proposizioni concrete che si impongano a tutti? La risposta è negativa: nell'impianto stesso della discussione greca c'è un intento distruttivo, e un esame delle testimonianze sul fenomeno ci convince che tale intento è stato realizzato dalla dialettica». (*Ib.*, pp. 85-86). E più avanti: «Ma per il perfetto dialettico è indifferente la tesi assunta dal rispondente: costui può scegliere nella risposta iniziale l'uno oppure l'altro corno della contraddizione proposta, e in entrambi i casi la confutazione seguirà inesorabilmente». (*Ib.*, p. 86). Per cui, «[…] le conseguenze di questo meccanismo sono devastanti. Qualsiasi giudizio, nella cui verità l'uomo creda, può essere confutato». (*Ibidem*).

"La somiglianza di cosa sensibile e idea si mantiene nello spazio della dissomiglianza fra transitorio ed eterno. La cosa sensibile assomiglia all'idea, solo fin dove qualcosa di transitorio può in qualche modo essere simile a qualcosa di eterno. Per dimostrare questa corrispondenza di somiglianza rotta da una dissomiglianza invalicabile, Platone si serve di fenomeni particolari improntati alla sfera delle cose sensibili – fenomeni che si dimostrano in se stessi come derivati e sono determinati, oltre a ciò, dal momento della copia. Tali fenomeni sono quasi 'irrealtà' esistenti. Platone opera con i 'fenomeni dell'ombra', della 'copia' e del 'riflesso nello specchio'. Ombra, copia e riflesso si producono come apparizioni speciali nel campo complessivo delle cose sensibili. Noi distinguiamo correntemente una cosa corporea in sé dalla sua ombra, dalla sua immagine e dal suo riflesso. Ombra e riflesso rinviano alla cosa reale, si palesano come derivati, dipendenti e condizionati da essa. *Come* l'ombra rinvia alla cosa sensibile e reale, *analogamente* la cosa sensibile rinvia all'idea. Il rapporto fra l'essere della cosa sensibile e l'essere dell'idea, viene dunque spiegato da Platone con una similitudine, come il noto rapporto fra la cosa e la sua copia, che si svolge interamente nella sfera della realtà sensibile. Platone prende quindi i modelli per la valutazione ontologica della sfera sensibile proprio da quella stessa sfera che egli vuole svalutare. Per presentare la cosa sensibile speculativamente come una mescolanza di essere e nulla, si serve di un fenomeno sensibile, nel quale si constati fenomenicamente una mescolanza di realtà e irrealtà. Per Platone, l'ombra, la copia, il riflesso servono come modello del pensiero operativo per la formazione del problema metafisico dell'essere. Ma il procedimento del fondatore della metafisica non consiste qui nell'esaminare dapprima il modello orientativo del pensiero, cioè della struttura di ciò che è copia – per farne solo dopo un uso speculativo. Piuttosto la chiarificazione del modello conduttore si compie solo in quanto essa viene portata avanti nel corso dell'elaborazione dei suoi interrogativi filosofici centrali. Abbiamo già detto che anche il gioco (preso soprattutto come gioco della musa tragica e come *poiesis* dei poeti in generale) si presenta sotto l'aspetto di una imitazione, di una *mimesis*. La 'irrealtà', che come momento è di ogni gioco, sembra indicare la stessa direzione. Tuttavia l'interrogativo che dobbiamo esaminare è questo: la cosiddetta 'irrealtà' del gioco si determina come una qualsiasi forma della riproduzione del riflesso imitatore della vita seria dell'uomo? Il gioco è una ripetizione mimetica dell'esistenza *non* ludica? Se noi abbiamo avuto ragione nelle nostre prime e sommarie descrizioni che parlavano di una parafrasi del compimento serio e anche di uno scenario rappresentativo di un mondo ludico immaginario, allora l''irrealtà' costitutiva del gioco deve essere chiaramente interpretata come *mimesis*. Ma tali descrizioni sono giuste? Sono state condotte con sufficiente imparzialità basandosi sul puro fenomeno? Non potrebbe essere che la tradizione platonica continui a dominarci, anche se noi 'descriviamo' dei fenomeni dati in maniera apparentemente 'non storica'? Il dominio della metafisica non sopraffà solo quelli che ripensano i pensieri dei vecchi pensatori, ma si estrinseca anche in una eredità spirituale, che ci affascina senza che ce ne accorgiamo come la potenza delle idee evidenti".

(Eugen Fink, *Il gioco come simbolo del mondo*)

Capitolo II

La verità non è una qualità del giudizio. Non lo è in quanto non si riesce a raffreddare la realtà all'interno del giudizio stesso, cioè non si riesce a rimpicciolire la totalità all'interno di categorie prefissate dalla nostra capacità d'intendere. La differenza viene sempre fuori a scompigliare progetti troppo perfetti e ipotetiche perfezioni sistematiche. L'irriducibilità delle duplicazioni impedisce la riduzione all'identità, anzi spinge verso ulteriori differenze che fissano il vuoto, spesso nemmeno percepibili, ma certe, al di là dell'inganno immediato del sensibile. Ciò comporta una specie di panico dell'allargamento, ogni cosa sembra sfuggire al controllo immediato del senso, smarrirsi in un indefinibile attimo di compassionevole insignificanza. La propria esperienza perde contenuto, mentre ci afferriamo a qualsiasi cosa abbia l'aspetto della fondatezza e della stabilità, anche a un relitto da naufragio. Per un altro verso ci riconosciamo paurosi e deboli, quindi ritorniamo in noi, ci accartocciamo fino a gloriarci delle nostre debolezze dal respiro faticoso. «È un giusto giudizio dei dotti che gli uomini di tutti i tempi abbiano creduto di *sapere* che cosa sia bene e male, degno di lode e di biasimo. Ma è un pregiudizio dei dotti che *noi adesso lo sappiamo meglio* di qualsiasi altro tempo». (F. Nietzsche, *Aurora*, 2). C'è anche qui un desiderio inconscio di trasformare la realtà nel suo contrario: il bene in male e il male in bene, con la speranza di guadagnarci nel capovolgimento.

Sarebbe meglio dire che la verità non è soltanto una qualità del giudizio, operazione questa che possiamo ricavare da un uso discreto e sottomesso dei residui dell'officina qualitativa. Un modo come un altro per scolasticizzare qualcosa e, nel caso specifico, un modo per togliere al conoscere la sua effettiva capacità di trasformare la realtà. Se vogliamo riportare il fatto conoscitivo dell'azione alle antiche tradizioni filosofiche della minoranza privilegiata che riesce a pensare, allora la verità è soltanto ed esclusivamente una qualità del giudizio. Se, al contrario, affermiamo che la conoscenza è un aspetto della vita, e che questa, come quella, non avrebbero senso se ridotte esclusivamente a contenuto, dobbiamo concludere che la verità è un modo di manifestare la presenza della qualità, per come questa è coglibile nel movimento diretto a oltrepassare il processo quotidiano dell'esistenza, verso un coinvolgimento totale che è trasformazione, cioè azione. Così facendo, la verità non può racchiudersi in un oggettivarsi procedurale, in una formula. Essa, di volta in volta, emerge dalla capacità che abbiamo di penetrare nella concretezza della realtà. Ha riflettuto su questo aspetto Søren Kierkegaard: «Al di là del mondo nel quale viviamo, in uno sfondo remoto, esiste ancora un altro mondo, che rispetto al primo sta nell'identico rapporto in cui la scena che talvolta vediamo a teatro si trova rispetto alla scena reale. Attraverso un

velo sottile, ci pare di vedere un altro mondo di veli, più tenue e più etereo, d'una intensità diversa da quella del mondo reale. Molti uomini che compaiono corporeamente nel mondo reale, non in questo hanno la loro dimora ma nell'altro. Eppure, allorché un uomo se ne allontana, allorché quasi svanisce dal mondo della realtà, ciò dipenderà da uno stato di malattia o di salute. Tale fu il caso di quell'uomo che, pur senza conoscerlo, una volta io conobbi. Non apparteneva al mondo reale, eppure molti erano i suoi legami con esso. Continuamente vi penetrava addentro e sempre, quanto più vi si abbandonava, tanto più ne era fuori. E non era il Bene a tenervelo lontano, e neppure propriamente il Male; sotto ogni rispetto, contro di lui non potrei affermare tanto. Soffriva di una *exacerbatio cerebri*, per cui la realtà non riusciva a servirgli d'incitamento se non sporadicamente e a tratti. Non si sottraeva alla realtà: non era, infatti, troppo debole per sopportarla, anzi era troppo forte. Ma questa sua forza in fondo non era che malattia. Non appena la realtà aveva perduta ogni forza d'incitamento, egli si trovava disarmato: donde il suo male. Ed egli ne era consapevole nell'attimo stesso dell'incitamento, e appunto in questa consapevolezza consisteva il male». (*Diario del seduttore*, tr. it., Milano 1955, pp.17-18). Una super-verità, ecco la soluzione ideale, uno sferzante disprezzo per tutte le selezioni accorciate e asfittiche della distinzione. La forza che Jules de Gaultier vedeva in Flaubert: "La facoltà di credersi quello che si è". La ragione addormentata non è più una vera e propria ragione, né la mia forza grazie alla quale la traggo fuori dal suo respiro faticoso è supplemento di ragione. Allo stesso modo, costringendo la vita "a farsi capire" non le conferisco un "criterio" di verità. Porto alla luce il fenomeno, quindi adatto una perfezione che non potrei vivere all'imperfezione che vivo nella mia esistenza. Con tutto ciò, pur potendo attribuire a quest'ultima versione la caratteristica di verità in senso strettamente operativo, non posso arrivare fino all'estremo di considerarla vera a tutti gli effetti.

Un vasto complesso di relazioni sviluppa le condizioni della verità. Di questo complesso fa anche parte la dimensione qualitativa del nostro giudizio, cioè la dimensione culturale specifica della ragione freddamente fondata sulle ceneri di una logica. Di queste condizioni fa parte anche quell'aspetto squisitamente tecnico che si riassume nei procedimenti di verificazione, con tutto il meccanismo inviolabile e cieco della codificazione. Vi fa anche parte l'elemento sociale nella sua conflittualità a volte stanca e scoraggiata, lo scontro di classe che cogliamo all'interno della vita sociale, il livello di questo scontro, il significato del movimento di massa, l'intervento della stratificazione istituzionale. E, infine, la nostra individualità, il nostro coraggio, la nostra volontà, la voglia di aprire una porta verso un nuovo orizzonte, di cambiare e distruggere i luoghi comuni e i tabù che crescono all'interno di noi stessi, anche quello stesso della verità. Tutte queste cose sono la verità, ma nessuna di esse, presa da sola, può pretendere di costituirla. Tempo ne è passato tanto dal giudizio di Gian Domenico Romagnosi: «La ragione altro non è né può essere che lo stesso intendimento, in quanto è occupato a pronunziare i giudizi aventi per iscopo la verità». (*Dell'insegnamento primitivo delle matematiche*, vol. II, Milano 1822, p. 751).

La riflessione cerca di sollecitare alla giustificazione, a fare venire fuori dalla soggetti-

vità una sorta di interiorizzazione capace di contribuire alla costruzione della verità dal di dentro, dal mistero delle cose. Ma non c'è percorso in questa direzione, la stessa soggettività dilegua all'affermarsi dell'oggettività presuntuosa del rapporto. I termini della ragione, in base ai quali pensiamo di vivere, sono invece il rumore lontano di un processo di riorganizzazione irrigidito dall'uso di cui non vediamo che gli effetti conclusi da poco. «Sino ai nostri giorni – ha precisato Max Scheler – la filosofia ha inclinato ad un pregiudizio, la cui origine storica risale all'antichità, consistente nella separazione della struttura dello spirito in "ragione" e "sensibilità", intese come incommensurabili. Separazione che, in certo modo, induce ad attribuire alla sensibilità tutto ciò che non è ragione, ordine, legge, e simili. Pertanto tutta la nostra vita emozionale (e, per la maggior parte dei filosofi dell'età moderna, anche la vita delle aspirazioni), nonché l'amore e l'odio, viene inclusa nella "sensibilità"; mentre quanto vi è di alogico nello spirito, il vedere, il sentire, l'aspirare, l'amare, l'odiare, è considerato dipendente dalla "organizzazione psicologica dell'uomo"; e il suo sviluppo è concepito in funzione di reali mutamenti dell'organizzazione nell'evoluzione vitale e storica, e delle particolarità e degli influssi dell'ambiente. Che poi, anche nel campo dell'alogico, ci possano essere originarie ed essenziali diversità gerarchiche di atti e funzioni (tra cui anche atti di una originarietà pari a quella degli atti con cui apprendiamo gli oggetti connessi logicamente), che ci siano, cioè, un vedere puro, un sentire puro, un amare e odiare puri (tutti quanti indipendenti dall'organizzazione psicofisica della nostra specie umana non meno del pensare puro e in pari tempo soggetti ad un ordinamento gerarchico irriducibile alle regole della psicologia empirica): tutto questo, a causa di quel pregiudizio, non venne mai posto in questione. E, naturalmente, nemmeno ci si domandò se vi fossero connessioni e opposizioni tra gli oggetti o le qualità, cui si dirigono quegli atti alogici, e le corrispondenti leggi aprioriche di quegli atti stessi». (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it., Milano 1943, p. 47). Così la stessa realtà diventa l'ultimo stadio, il momento che continuamente dilegua. Il processo in base al quale il soggetto si alleggerisce delle sue responsabilità storiche è il medesimo in base al quale tutto viene trasferito nel divenire dell'esistenza. Si aspetta sempre di vincere al gioco del Lotto e ogni settimana si resta puntualmente delusi. Ma su qualcuno cade la pietra mortale sulla testa. L'appuntamento con la morte, o con la vincita, che è lo stesso, si verifica fin nei dettagli del minuto secondo. Non si può mai dimenticare che siamo ancora nella fase di accesso alla realtà, che non è possibile parlare di verità neanche per un momento, e che il soggetto gode dell'esistenza solo se lo si vede come qualcosa in divenire, e che perciò l'identità, specificazione della verità spalancata, è un'illusione o un'astrazione saggia, una sorta di silenziosa nostalgia della creatura con i piedi per terra, il simbolo del paradiso da cui siamo stati cacciati. Eppure sappiamo che la verità non è questo. Il conoscere non è un esistente percettibile in una pretesa chiarezza polare, ma qualcosa di vitale, in caso contrario si contrae nel muto fantasticare, nella mera speculazione filosofica, per la quale la verità è un gioco di parole. Ma la verità non può essere questo. Nessuno crede fino in fondo al rapporto fantastico dell'identità con se stessa – un rapporto fermo e pacato –, anche se la filosofia moderna

non ha mai cessato di spiegare come questo rapporto funzioni collegando il singolo con la collettività, luogo dove si potrebbe finalmente trovare la verità, solo che nessuno può essere più di un solo individuo.

Proprio per questo non saranno le tecniche di verificazione, anche le più sofisticate, a dirci cos'è la verità, come non saranno gli avventurosi gesti individuali, anche quelli che portano l'impronta del coinvolgimento e dell'azione, a metterci sulla buona strada. La verità è molto più avanti, e proprio per questo non la si può possedere, accumulare, mettere in cassaforte per farla fruttare in modo duraturo. Non appena la si tocca, non appena si sente di esserle vicini, si è già abbastanza lontano per potere dire con tutta tranquillità di averla persa. «Qual è il significato pragmatista di queste due parole, "verifica" e "validità"? Esse indicano le conseguenze pratiche dell'idea che si verifica e diventa valida. Difficilmente troveremmo una parola capace di caratterizzarle meglio del consueto termine "accordo", perché queste conseguenze sono esattamente ciò che esiste nella nostra mente quando diciamo che le idee "si accordano" con la realtà. Allora, infatti, per mezzo degli atti che provocano come per mezzo delle altre idee che suscitano in noi, esse ci fanno penetrare in altre parti dell'esperienza, o ci conducono a queste per induzione, o, per lo meno, ci orientano nella loro direzione, dandoci, per tutto quel tempo, il sentimento del loro persistente accordo con queste altre parti dell'esperienza stessa. Allora i legami e le transizioni ci appaiono in modo regolare, armonioso, soddisfacente. Allora, infine, "accordarsi" con la realtà significa andarle a genio o ottenere il suo gradimento. Questa funzione, che l'idea ha, di servirci da guida, e da guida piacevole, è ciò che intendo come la sua verificazione». (W. James, *Pragmatism. A New Name for a Old Way of Thinking*, ns. tr., New York-London 1904, p. 203). Quali le conseguenze per noi dell'esistenza di un'idea che si possa considerare "vera"? Ecco la domanda che si pongono i teorici della scienza, pragmatisti, eredi dei filosofi americani che cominciarono a riflettere su queste idee ai primi del secolo ormai trascorso. Che valore ha la verità conteggiata in dollari o in sterline? Quante mele in una sporta di paglia? Per lo scienziato, e ancor più per lo sperimentatore tecnico che applica le ipotesi di lavoro dello scienziato. «Le idee vere sono quelle che possiamo assimilare, che possiamo convalidare, che possiamo corroborare con il nostro assenso e che possiamo verificare. Le idee false sono quelle per le quali non possiamo fare tutto questo. Ecco la differenza pratica che c'è nel fatto di possedere idee vere: ed ecco, dunque, ciò che si deve intendere per verità, perché questo è tutto quello che conosciamo sotto questo nome». (*Ib.*, p. 202). Così vedendo le cose la verità di un'idea non è una proprietà che attiene a essa in una maniera qualsiasi, in questo modo essa resterebbe inattiva. La verità è un accadimento che si realizza attraverso quell'idea. Questa "diventa" vera, cioè si invera, attraverso l'accadere di fatti, quindi nel processo di modificazione produttiva. L'idea viene ad acquistare il suo contenuto di verità col "lavoro" che essa compie nel mondo e, in questo modo, alla fin fine, diminuisce di valore.

"Nessun uomo di senno oserà affidare i suoi pensieri filosofici ai discorsi e per di più a discorsi immobili, com'è il caso di quelli scritti con lettere. Perciò appunto ogni persona seria si guarda bene dallo scrivere di cose serie per non esporle alla malevolenza e alla incomprensione degli uomini. In una parola, dopo quanto si è detto, quando si vedono opere scritte di qualcuno, siano le leggi di un legislatore o scritti di altro genere, si deve concludere che queste cose scritte non erano per l'autore la cosa più seria, se questi è veramente serio, e che queste cose più serie riposano nella sua parte più bella; ma se veramente costui pone per iscritto ciò che è frutto delle sue riflessioni, allora è certo che non gli dèi, ma i mortali gli hanno tolto il senno".

(Platone, *Settima Lettera*)

Capitolo III

Sbarazziamoci quindi del luogo comune che dice: la verità è rivoluzionaria. Questa affermazione parte dal preconcetto molto diffuso e velleitario che la verità è un'essenza ideale, un qualcosa che da solo può avere caratteristiche precise, anche quella appunto di essere rivoluzionaria. Nella realtà è la nostra azione che può essere rivoluzionaria, una volta che si sviluppa in coincidenza con certe condizioni e in ostilità con altre, e parte da alcuni presupposti per poi contribuire a determinare trasformazioni nella realtà stessa, quindi è corretto segnalare che la nostra azione è in un certo modo, e poi dettagliare questo modo da cui si deve dedurre che l'azione stessa è rivoluzionaria. Ma non è corretto dire che la nostra azione è vera, quindi è rivoluzionaria. La nostra azione è quella che è. Può tenere conto di alcune condizioni che la portano a sperimentare trasformazioni in senso rivoluzionario e può non tenerne conto. E la condizione primaria, per potersi di già in partenza parlare di azione, e non di semplice fare coatto, è la scelta dell'orientamento verso la qualità. E questo muoversi verso il desiderio e il sogno sarebbe impossibile senza la differenza venutasi a operare nella coscienza, differenza che è trasformativa di per sé. L'ulteriore attribuzione di azione rivoluzionaria riguarda una specificazione di natura qualitativa attinente alla trasformazione medesima, specificazione che tiene conto in primo luogo delle condizioni della realtà. Tutto ciò non vuol dire che la verità possa venire fuori dal confronto e dal dialogo. Il pensiero di Guido Calogero nasconde un imbroglio: «È però ora possibile domandarsi quanto segue. L'argomento fondamentale, su cui è basato questo ragionamento, sembra essere quello che, se io accettassi l'altrui richiesta di non essere inteso, assumerei un atteggiamento contraddittorio, in quanto per ciò stesso dovrei intenderlo. Con ciò io cadrei, insomma, in una contraddizione. Ma allora bisogna anche ammettere che questo argomentare presuppone la validità del principio di non-contraddizione, cioè la norma secondo cui non è lecito contraddirsi. Ora, che il principio di non-contraddizione sia assolutamente valido, è dottrina la quale è stata sostenuta in certi periodi della storia del pensiero, ma anche negata, e discussa, in certi altri. Cosicché l'interlocutore potrebbe non accettarla. Né può dirsi che questi dovrebbe rinunciare a discutere, non riconoscendo il principio di non-contraddizione, dal momento che, fin dai primi tempi in cui si è cominciato a parlarne, si è avvertito che esso costituiva appunto la regola fondamentale della discussione, quella senza di cui nessuna argomentazione sensata avrebbe potuto svolgersi. Questo infatti non toglie che più di un pensatore, specialmente nell'età moderna, abbia contestato tale suo valore, e sostenuto che la verità nasce piuttosto dalla contraddizione dialettica che dalla non-contraddizione logica. Ora, se l'interlocutore è uno di costoro, o

se comunque egli non accetta il criterio dell'universale validità e indiscutibilità del principio di non contraddizione, come si può nello stesso tempo pretendere che sia sottratto a ogni suo sindacato il "principio del dialogo", che a sua volta appare condizionato dal principio di non-contraddizione? E neppure, infine, può usarsi un argomento *ad hominem*, anelando a vedere che cosa fanno gli stessi filosofi dialettici, quando si trovano a dover discutere le altrui teorie, e a combatterle. Quasi sempre (si può dire) quel che essi cercano di dimostrare è la loro incoerenza, cioè la loro contraddittorietà. Il che significa che, per loro conto, possono ben teorizzare la contraddizione dialettica come istanza superiore alla non-contraddizione logica. Ma quando poi vengono al dunque, e vogliono far valere la superiorità della dottrina propria di fronte alle dottrine altrui, non sanno ricorrere ad altro strumento che a quello tradizionale della non-contraddizione, confessando così il carattere soltanto apparente delle loro pretese riforme logiche. Per giusta, infatti, che sia questa osservazione, resta anche vero che, posizioni varie essendo state assunte, e potendo essere assunte, nel passato e nel futuro della riflessione filosofica, di fronte al criterio logico della non-contraddittorietà, è difficile pretendere che esso possa essere accolto come indiscutibile, e a tanto maggior ragione che possa esserlo un principio il quale in un modo o nell'altro ne dipenda. Tuttavia, riconoscere questo non significa affatto rinunciare all'indiscutibilità del "principio del dialogo". Non è infatti per nulla vero che esso dipenda dal principio di non-contraddizione. E come potrebbe dipenderne, se quest'ultimo è un principio che regola lo svolgersi di un colloquio già in atto, mentre quello di cui stiamo parlando deve farlo essere, assicurando la volontà d'intendere da ogni possibile disparere e opposizione altrui?». (*Filosofia del dialogo*, Milano 1962, pp. 43-44).

Non bisogna nemmeno fare l'errore di dire che ogni cosa che esiste, ogni oggetto, e quindi anche ogni azione, solo perché esiste è vera. Il che ricorderebbe il passo cadenzato dello statalismo hegeliano. E quindi bisogna evitare di cadere nell'errore che si commette dicendo che la verità è rivoluzionaria, per poi andare a finire nell'errore che ogni cosa che esiste, solo perché esiste, è vera. La realtà non è un'ombra, non è né vera, né falsa, esiste e basta. Occorre mantenere i nervi saldi parlando dell'oggettività, gli schematismi possono svilupparsi all'infinito parlando della realtà e dell'oggetto reale. «Se nel vivente in cui agisce (una parte del quale agisce come) un'azione fissata o un sistema di azioni fissate si desta la potenza di un'azione libera nel senso sopra detto, allora il vivente che si realizza come libero si trova dinanzi i prodotti dell'azione fissata (di se stesso come azione fissata o sistema di azioni fissate) come qualcosa in cui non riconosce, non ritrova, non sente se stesso, perché egli sente se stesso solo nel prodotto dell'azione libera. Sentirsi libero, cioè sentire di agire e insieme di poter agire altrimenti e sentirsi io è tutt'uno. Nel vivente che si realizza come io, i prodotti dell'azione fissata appaiono come un non-io che è nell'io senza esser io, come un trovato, un dato. Se il vivente fosse interamente e solo libertà, coscienza, io, per lui non ci sarebbero dati, in ogni prodotto egli troverebbe se stesso come producente, avvertirebbe come suo e perciò come libero ogni prodotto: per un Dio onnipotente agente come libertà assoluta, come io puro, non vi sono dati né coscienza del dato. Di qui

l'assurdità di quelle forme spurie d'Idealismo che fanno del dato la creazione di un Io puro e assoluto, cioè di una coscienza e libertà assoluta: per un tale Io non vi sono dati (in ogni prodotto egli ritrovando se stesso), e poiché senza dato non c'è esperienza di oggetti, di cose, di mondo, per un Io assoluto non ci sono oggetti, non ci son cose, non c'è mondo. – Se, al contrario, il vivente fosse tutto e solo attività fissata, per lui nemmeno ci sarebbero dati: egli sprofonderebbe estaticamente nel prodotto della sua attività, farebbe tutt'uno con esso, e perciò stesso esso non gli apparirebbe come dato. Perché nasca l'esperienza del dato come dato è necessario che il vivente sia insieme attività fissata e attività libera, si realizzi almeno embrionalmente come libertà che trova davanti a sé i prodotti dell'attività fissata, e per il fatto di trovarli come non generati da sé li avverte come non liberi, come non suoi, come imposti, come dato, solo per l'uomo che si realizza pienamente come libertà esiste un dato nel senso pieno della parola». (A. Tilgher, *Il casualismo critico*, Roma 1942, pp. 12-14). Il punto da cui partire è qui la resistenza attiva esercitata dalla ricerca della vita. La volontà può controllare tutto, ma fino a un certo punto, può indicare quello che si vuole appaia come vero, ma non può dire che cosa sia vero, nemmeno abbaiando alla luna. L'azione deve realizzarsi, almeno embrionalmente, in trasformazioni della realtà. Sfuggire alla volontà è realizzarsi come libertà. Ma ciò, essendo una mia azione, non resta a lungo nel mio pugno, l'azione dipende da me, sono io il suo padrone perché sono padrone anche di non agire, ma non per questo quello che faccio è vero. Per vedere come si evolve in quanto "vero", prendendo il posto di quella sedimentazione di accortezze che si sta realizzando, occorre riflettere più a lungo sul concetto di azione.

Altrettanto erroneo, o almeno parziale, è l'uso corrente che viene fatto di espressioni del tipo: un vero amore, un dolore vero, un tavolo di vero legno, ecc. Si tratta di rafforzativi verbali che non aggiungono niente al sostantivo se non un alone quasi irrazionale, forse necessario, oggi, che viviamo incassati in un ambiente di falsi amori, di dolori artificiali e di legno fabbricato con la plastica.

Eppure vi è un fondamento di incredibile forza in queste espressioni. Una persona che vive un'esperienza amorosa e che si accorge della parzialità e dei limiti che la deturpano, di quanto l'altro non riesca a venire incontro ai propri desideri nel territorio della totalità immobile dell'esperienza, e di quanto essa stessa sia estranea alla bellezza sconfinata dei sentimenti dell'altro, ecco, questa persona, sente dentro di sé l'impeto dei sentimenti dettargli i termini esatti di una realtà differente, ben più ampia e durevole, che non è purtroppo quella dell'esperienza amorosa che sta vivendo, e sente anche il bisogno di definire questa realtà fatta intravedere dalle proprie ragioni del cuore, con la parola vero. Per quella persona esisterà una netta differenza tra il vero amore e l'esperienza monca e lacrimevole che sta vivendo, e nessun ragionamento sulla qualità del giudizio potrà fargli cambiare idea. Così, Max Scheler: «Ci sono sempre infatti atti relazionali successivi al presentarsi dei sentimenti, a cui questi sono debitori della loro connessione con l'oggetto. Così, se io mi domando: Perché oggi sono di questo o quell'umore? Che cosa ha "causato" in me questa tristezza o questa gioia? L'oggetto causante e il mio stato d'animo possono venire appresi

o ricordati in atti completamente diversi. Soltanto in un momento successivo, e mediante il pensiero, io li metto in relazione tra loro. E infatti il sentimento qui non si presenta quale originariamente connesso con qualcosa di obiettivo, come ad esempio quando sento la bellezza dei monti nevosi al tramonto. Possiamo anche dire: un sentimento è connesso con un oggetto per mezzo di una associazione percettiva o rappresentativa. Ci sono senza dubbio stati di sentimenti, che dapprima sembrano privi di legame oggettivo; e allora io debbo trovare la causa del loro apparire. Comunque, in nessuno dei diversi casi ora considerati, il sentimento si riferisce originariamente ad un oggetto. Esso non apprende nulla, nulla si muove incontro ad esso, e nulla mi giunge in esso. Non gli è immanente nessuna intenzionalità (Meinen). Infine un sentimento, dopo che mi si è presentato sovente in connessione con oggetti e con situazioni o con esperienze di cangiamento, può anche diventare un "segno" di questo cangiamento: ad esempio, quando l'inizio di una malattia mi si annunzia con certi dolori, di cui precedentemente sperimentai la connessione col sorgere di quella malattia. Ma anche il simbolico è mediato dall'esperienza e dal pensiero». (*Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori, op. cit.*, p. 54). Allo stesso modo, chi ha esperienza diretta del dolore fisico, anche del più atroce sente, nel momento, appallottolandosi nella lacerazione del proprio corpo, come se esistesse qualcosa al di là, un'altra intensità paurosamente sempre attingibile e da cui si ritrae con vergogna, ma che in fondo attira come attirano tutte le esperienze diverse e incognite. Il vero dolore diventa quindi quell'altro, da cui fugge e che in un certo senso quasi lo attira, e che quasi l'aiuta a sopportare il dolore attuale che sente nelle carni, dolore minore, secondario, quasi svilito, e contro cui si adira per l'incapacità di affrontarlo, vista la sua secondaria importanza e modesta intensità. In fondo, nessuno potrà mai avere esperienza diretta del vero dolore, né fisico né morale, in quanto ogni esperienza è turbata sempre da questo rinvio in avanti, verso un simbolo che appare il solo limite che non possiamo valicare.

E, più modestamente, davanti al rifiuto che abbiamo del legno falso, quando cercano di imporci un prodotto industriale artefatto e camuffato, diretto a sostituire nell'efficienza più avanzata e nella più gradevole forma la goffa ma sostanziosa corposità del legno, in quel momento ci ribelliamo non in nome dello strumento che col legno viene costruito, il quale sarà magari più adatto allo scopo se fabbricato in materiale sintetico, ma in nome delle sensazioni inviolabili di cui ci sentiamo privati e che allarghiamo ad un livello sempre più ampio e in cui ci coinvolgiamo con intensità che non avremmo mai pensato possibili partendo da stimoli tanto semplici e marginali.

Davanti a queste sollecitazioni il pensiero riflessivo, basato sulla ragionevolezza, ha sempre messo le mani avanti, preoccupato di strane commistioni. «La filosofia, quale soltanto potrebbe giustificarsi al cospetto della disperazione, sarebbe il tentativo di considerare tutte le cose come si presenterebbero da se stesse dal punto di vista della redenzione». (J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, tr. it., Milano 1997, p. 140). L'ordine e il controllo, elementi di fondo della coscienza, sono stati contrapposti a queste aperture in nome di una unità e una coerenza di pensiero e di pratica. Si è spesso detto che questo modo

di riflettere, fondato sull'incertezza e la differenza, si presta a salti qualitativi che sono privi di riscontro reale e si concludono come un regalo di nozze in niente di sostanziale. Più che a veri e propri sospetti siamo davanti a un progetto di intimidazione, capace di ridurre la pericolosità di certe scelte. Si tratta di sentenze di condanna che fanno vedere come all'interno delle cosiddette certezze simulate, sia pure messe avanti sotto l'aspetto di acquisizioni progressive, ci sia invece una grande paura, quella che possiamo definire morte dell'identità. La coscienza, nel suo sottofondo d'ordine e di sicurezza racchiusa in questa specie di castello medievale, cerca in tutti i modi di contrastare le sempre insorgenti inquietudini, e lo fa anche tagliando i ponti con ogni tentativo di mettere ordine fuori di sé, in altre parole nell'orientamento verso la qualità. «Nessuna cosa, nessuna faccia di una cosa, si mostra se non nascondendo attivamente le altre». (M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it., Milano 1967, p. 64). Il più delle volte, in questa direzione, si preferisce far finta di ignorare come stanno veramente le cose.

Nell'ambito delle risoluzioni fornite dalla logica dell'a poco a poco, per ciò che riguarda la verità, quindi anche questo bisogno di ricerca di un fondamento di ordine e controllo, c'è da dire che il ruolo giocato dalla paura della diversità è vastissimo turbamento come pure quello giocato dalla paura della morte. Deputando ad un preciso metodo di identificazione della verità, senza volerlo ci si colloca in una parte ben definita del processo meccanico di accumulazione, il cosiddetto esperimento dei dati: una garanzia di salvezza contro l'avanzare dell'annientamento. Il cadavere ci fa paura o, comunque, ci risulta estraneo, perché lo conosciamo come cosa da cui la vita si è allontanata. Da qui la puntigliosa intenzione dei notomisti, il loro accanimento nel ripercorrere itinerari che solo apparentemente possono ricordare quelli dell'essere vivente. Ma, non si può capire l'uomo studiandone soltanto il cadavere. Ancor meno si possono capire le sue intenzione di penetrare nella realtà, nella intimità effettiva della realtà, cioè nella qualità. L'antica sacralizzazione della morte faceva trapelare approcci diversi dell'attuale separazione imposta da procedure cosiddette scientifiche che fissano meglio gli elementi della catalogazione, ma si allontanano sempre più da quelli della qualità. Nell'oggetto, visto come estraneazione assoluta, ci sentiamo morire e riviviamo l'esperienza del cadavere, per come lo abbiamo visto noi, cosa separata dalla vita, impassibile a ogni discorso. Senza nulla togliere all'interesse che ho sempre portato alle riflessioni di Piero Martinetti, con le dovute cautele: «Schopenhauer in realtà ammette una certa continuità dell'individuo dopo la morte e quindi una certa continuità della coscienza, non della conoscenza. Egli accoglie, con certe riserve, la teoria della metempsicosi, solo, mentre nella teoria indiana tutti gli individui hanno un'assoluta realtà, che trapassa di vita in vita, per Schopenhauer la trasmigrazione è anche una palingenesi, una purificazione da ciò che non merita di essere eterno, una conquista della vera personalità, dell'idea. Per dare all'uomo la beatitudine non basterebbe trasportarlo in un altro mondo, sarebbe necessario un cambiamento radicale che lo facesse non essere più quello che è ed essere quello che non è. Ma per questo gli bisogna cessare di essere ciò che è, condizione riempita dalla morte, la cui necessità morale si comprende da questo punto di vista. Coloro che non

sono vane ombre, ma vere personalità spirituali, conquistano così la loro vita eterna nella coscienza dell'Essere assoluto (che noi diciamo Volontà); gli altri rinascono in una successione di vite senza fine. Anche per Schopenhauer la liberazione definitiva avviene (come per gli Indiani) solo alla fine di un'esistenza, con la morte dell'uomo che si è liberato: allora, troncata dalla morte la catena delle parvenze fenomeniche, la volontà sua diventa libera e rinunzia all'esistenza finita. Il problema riflette anche gli animali: perché "in sostanza negli elementi essenziali noi siamo identici agli animali". Certo anche Schopenhauer riconosce il carattere mitico di questa teoria: ma essa esprime bene questa verità: che il mondo ha un senso ed un ordine morale e che in quest'ordine solo la vera personalità spirituale ha un valore imperituro». (*Schopenhauer*, Milano 1944, pp. 17-18).

Nel vedere muovere la propria inquietudine verso la qualità, più propriamente ancora ci sentiamo morire, vediamo un pericolo per la nostra unità e non possiamo nemmeno far ricorso a quell'antico sentimento sacrale che ci faceva sperare in una sia pure poco vicina unità con la natura. Lo stesso meccanismo di rassicurazione adesso si ritorce contro la coscienza, l'assedia e denuncia le intenzioni eversive della differenza, le intenzioni dissacratorie portate sulla ricognizione analitica. Con quale coraggio, in queste condizioni, si può parlare della verità come procedura? «L'appassionato, l'arbitrario è l'unico vero ribelle e niente più mi urta dell'incontrarmi con quei tipi, di solito infranciosati, che si dicono emancipati da tutte le tirannie, amanti della libertà, spiriti forti, talvolta anarchici, spesso atei, ma fedeli devoti della logica e del codice del buon gusto. L'unico modo di avere relazioni tra vivi è il modo aggressivo: giungono ad una vera reciproca penetrazione, ad una fratellanza spirituale solo coloro che si sforzano di soggiogarsi spiritualmente, individui o popoli. Solo quando tento di mettere il mio spirito in quello del mio prossimo, solo allora ricevo nel mio spirito quello del mio prossimo. La benedizione dell'apostolo è nel ricevere in sé le anime di tutti coloro verso cui è apostolo: questa la nobiltà del proselitismo. No, niente lasciar fare e lasciar passare; niente stringersi nelle spalle di fronte alle idee degli altri e meno ancora dinanzi ai loro sentimenti, ma cercare di ferirli. Così e solo così ci feriranno a loro volta i nostri e li manterranno desti. Per quanto mi riguarda, quelli cui debbo di più sono coloro che hanno respinto o cercato di respingere quanto offrivo loro. La profonda vita morale è una vita di aggressione e di reciproca penetrazione. Ciò che chiamiamo logica è il metodo della ragione, il modo di cercare conclusioni che soddisfino la ragione. Così si fa la scienza. Il cuore ha la sua logica, ma è pericoloso chiamare logica il metodo del cuore; meglio sarebbe chiamarlo cardiaca. E c'è anche il metodo della passione, che è l'arbitrarietà, che non deve confondersi, come spesso accade, con il capriccio. Altro è essere capriccioso e altro, ben diverso, essere arbitrario. L'arbitrarietà, l'affermazione tagliente, perché sì, perché lo voglio, perché mi è necessario, la creazione della nostra verità vitale – la verità è ciò che ci fa vivere – è il metodo della passione. La passione afferma e la prova della sua affermazione poggia nella forza con cui è affermata: non occorrono altre prove. Quando qualche povero intellettuale, qualche europeo moderno, mi viene con raziocini ed argomentazioni in opposizione a qualche mia affermazione, mi dico: "ragio-

ni, ragioni, nient'altro che ragioni!"». (M. de Unamuno, *Sobre la europeización*, in *Obras completas*, vol. III, *op. cit.*, p. 937). Naturalmente l'aspetto d'irrealtà emerge più fortemente nei ruoli condensati della rappresentazione. Ogni volta che si procede all'interno di un "ruolo", e di questo ruolo si fa una maschera, l'esistenza acquista sul filo della schiena una doppia dimensione: è contemporaneamente il residuo della vita di colui che esiste e la sua azione nel mondo dell'esistenza, cioè nelle dimensioni circoscritte del campo. Si tratta di una "irrealtà" che possiede un ambiguo modo di presentarsi, provvista di movimenti ludici che non sempre appaiono giustificati da uno scopo preciso. Ci sentiamo "irrealmente" contenti, di un qualcosa che quasi sempre è semplicemente un "niente", un'apparenza, ma un'apparenza esistente.

Noi guardiamo la realtà contemporaneamente come realtà degli uomini e come rappresentazione della vita reale, cioè come proiezione di qualcosa che sta sotto, che urge sotto, ma che sotto rimane. Qui si pone l'interrogativo: noi comprendiamo la vita in modo bastevolmente essenziale, allorché consideriamo come metro di riferimento il riflesso oggettivante esistente dell'esistenza, per come si presenta alla nostra percezione reale? Certo che a una considerazione non prevenuta della realtà, questa può apparire come una specie di riflesso, di specchio: una panoramica del luogo del delitto. Ma, approfondendo, ci si rende conto che una semplice riflessione sulla natura del riflesso porta alla luce caratteristiche ignote sul rapporto tra realtà e esistenza. Tuttavia ciò non è privo di pericoli. In fondo si tratta di un gioco come un altro. Scrive Eugen Fink: «L'immagine di specchio si dà in se stessa come "derivante" dall'immagine originale, si dà per imitazione di quella. Lì dove la polemica filosofica contro la potenza dionisiaca del gioco nella vita umana e nel mondo è stata condotta con un accanimento originale e una passione estrema – nella lotta cioè di Platone contro i poeti – contro Omero e la musa tragica – il pensiero critico si ferma al carattere di riflesso del gioco e ha con ciò quindi già pronunciato il verdetto che tutta la poesia è solo imitazione. L'interpretazione dell'arte poetica come mimesis domina per lungo tempo l'interpretazione metafisica dell'arte. Il poeta, dice Platone, assomiglia al pittore e il pittore è come uno specchio. Noi tutti rimaniamo prigionieri del fascino di tale interpretazione finché crediamo erroneamente che il gioco sia come una apparenza derivata, come il riflesso di uno specchio e questo come riflesso di cose-archetipi in schemi riproduttivi. Di tale fascino ci dobbiamo ora liberare». (*Il gioco come simbolo del mondo, op. cit.*, pp. 90-91).

Un semplice rispecchiamento della realtà nell'attività conoscitiva non è quindi soddisfacente. Anche se fosse possibile garantire un perfetto adeguamento della realtà all'atto della conoscenza, il risultato sarebbe lo stesso un qualcosa di parziale e di idealistico. La conoscenza non è un momento privilegiato della vita. Conoscere significa vivere, ma non tutta la vita è conoscenza, spesso i buchi d'ombra prevalgono. Il lasciarsi vivere con dignità, la quotidianità esasperata da una reificazione costante di tutti i rapporti, non è conoscenza. Il fare coatto non trasforma la realtà, la riproduce semplicemente. L'apparenza è sovrana dominante. L'agire la trasforma mettendola in discussione. L'agire è quindi conoscenza, il

fare coatto è semplice riproduzione, simulacro riconoscibile. Per questo motivo il lavoro non è conoscenza se è fare coatto, quando diventa lavoro creativo, in mutate condizioni di classe, soltanto allora diventa conoscenza, ma in quel caso non mette conto chiamarlo "lavoro". Un doloroso esempio della confusione di Abbagnano: «Le possibilità dell'uomo diventano immediatamente bisogni, cioè utilizzazioni attuali o possibili delle cose del mondo, in quanto strumenti. La decisione dell'uomo è perciò stesso azione nel mondo, fabbricazione, utilizzazione, tecnica, produzione, lavoro; ritrarsi dal mondo per l'uomo non è possibile, perché non è possibile a lui essere se stesso se non nella connessione con l'essere e con gli uomini, se non nel mondo». (*Introduzione all'esistenzialismo, op. cit.*, p. 30).

Affermare che l'attività di semplice riproduzione possa diventare rispecchiamento della realtà, significa acconsentire – comoda somiglianza –, rendendola obbligatoria somiglianza, alla preventiva riduzione di questa realtà a qualcosa di codificato, di meccanico, e proprio allo scopo di adeguarla al fare coatto. Non volendo uscire dal cerchio della noia e della morte si cerca di portare la realtà, tutta insieme, all'interno di questo cerchio di supposte corrispondenze. Il viaggio interminabile intorno alla propria camera e ai propri tabù, comincia per non arrestarsi mai.

Sul piano puramente gnoseologico la teoria marxista del rispecchiamento ha un'importanza relativa. Diversamente sul piano concreto della costruzione scientifica, cioè riguardo l'applicazione alla ricerca finalizzata in un certo modo. Ma qui sarebbe più giusto parlare di responsabilità gravi degli scienziati. Per il momento occorre chiarire meglio il concetto di rispecchiamento. Esso implica un rapporto possibile tra pensiero umano e realtà oggettiva, ed ammette che quest'ultima possa essere conosciuta dal primo in modo progressivo, via via più completo, in base a una rispettabile legge di sviluppo. Siamo davanti al ragionamento materialista, di tipo leninista, che dove passa lascia un'impronta delle proprie scarpe, che pone al di fuori di noi e indipendentemente da noi, oggetti, cose, corpi, per cui le sensazioni diventano immagini di questo mondo esterno alla coscienza. Come al solito, isolato nelle sue composizioni, Hegel: «La quantità è il puro essere in cui la determinazione non è più posta come facente un tutt'uno con l'essere stesso, ma come superata o indifferente. 1) L'espressione grandezza non esprime in maniera adeguata la quantità, ma soltanto la quantità determinata. 2) Di solito i matematici definiscono la grandezza come "ciò che può essere aumentato o diminuito". Benché questa definizione sia difettosa, contenendo già in sé il definito, tuttavia le determinazioni della grandezza vi sono rappresentate come indifferenti alla cosa, come capaci di cambiare in intensità o in estensione senza che la cosa, una casa o il colore rosso per esempio, cessi di essere una casa o il colore rosso. 3) L'assoluto è quantità pura. È questo un punto di vista al quale si arriva quando si pone l'assoluto nella materia e quando si rappresenta quest'ultima come qualcosa che possiede la forma ma, nello stesso tempo, come indifferente ad ogni determinazione. La quantità è anche una delle determinazioni fondamentali dell'assoluto, se si concepisce l'assoluto come l'indifferenza assoluta in cui non ci siano che differenze di qualità. Il tempo e lo spazio puri possono essere anche considerati come esempi della quantità, se il reale viene

concepito come riempimento indifferente dello spazio e del tempo. La quantità posta con una determinazione essenziale che esclude tutte le altre è il quanto o quantità limitata». (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, par. 99 e 101).

L'irruzione del soggetto nella storia comporta un intiepidimento delle regole dell'agire. Per quanto queste possano essere percepibili all'interno del campo e non oltre, la creatività traduce queste regole in occasioni di apertura, di inquietudini della coscienza, in possibilità da non perdere. Affidarsi a un meccanismo, dentro certi limiti, oggettivo, derubrica la verità a qualità del giudizio, la passa in secondo piano, la riduce alla sua sostanziale limitatezza di residuo. Le tecniche di verificazione vengono a prendere il suo posto, la realtà si consolida nell'oggetto, ma non per questo si idealizza. La verità diventa un accumulo garantito nelle sue basi essenziali, un accumulo faticoso e difficile quanto si vuole, ma sufficientemente certo se lo si persegue con ottusità e metodo. «Considerare le nostre sensazioni come le immagini del mondo esterno, riconoscere la verità obiettiva, affermare la teoria materialistica della conoscenza, è sempre la stessa cosa». (V. I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, tr. it., Roma 1952, p. 118). La nostra conoscenza della realtà può essere parziale e difettosa quanto si vuole, ma è sempre un momento per rinverdire l'attività di produzione di strumenti all'interno di un laboratorio più o meno approssimativo. Così lo strumento tende a riprodurre le condizioni della realtà su cui deve incidere, e per quanto come simulacro possa essere immobile e statico, ripetizione fatta esclusivamente allo scopo di provare la sua staticità e la nostra improbabile intelligenza alla riproduzione, apre la porta al coinvolgimento. Non c'è difatti abbandono se non di qualcosa in grembo a qualcosa. Niente viene fuori, in termini di partecipazione vitale, da una condizione spenta, muta, devitalizzata.

Quest'apertura, caratterizzata dal movimento dell'abbandono, non deve essere considerata però come momento conclusivo in cui si riassumono i grumi quantitativi ricavati precedentemente con metodo diverso: il metodo della selezione analitica, della verificazione e della generalizzazione. In altri termini, non è possibile adottare due pesi e due misure: una prima fase in cui si impiega il metro del rispecchiamento semplice e della verificazione analitica, e una seconda fase in cui si impiega il metodo del rispecchiamento doppio e del coinvolgimento soggettivo. Questo secondo aspetto ridiscende anch'esso a livello della fase analitica e anche a livello dei suoi diversi elementi, verificazione, generalizzazione, ecc. È utile riflettere sul fondamento giuridico di ogni giustificazione del fondamento. Ecco la tesi di Hans Kelsen: «*Il significato della norma fondamentale.* Nella norma fondamentale, in ultima istanza, trova la sua base il significato normativo di tutti i fatti che costituiscono l'ordinamento giuridico. Soltanto in base al presupposto della norma fondamentale il materiale empirico può essere inteso come diritto, cioè come sistema di norme giuridiche. Secondo la natura di questo materiale, cioè secondo gli atti che debbono essere determinati come atti giuridici, si regola anche il contenuto particolare di quella norma, fondamentale che sta alla base di un determinato ordinamento giuridico. Essa è soltanto l'espressione del presupposto necessario per comprendere positivisticamente il materiale giuridico. Essa

non vale come norma giuridica positiva, perché non è prodotta nel corso del procedimento del diritto; essa non è posta, ma è presupposta come condizione di ogni posizione del diritto, di ogni procedimento giuridico positivo. Essa vuol dare soltanto la coscienza di ciò che tutti i giuristi fanno per lo più incoscientemente quando, nel comprendere il loro oggetto, rifiutano un diritto naturale dal quale porrebbe essere dedotta la validità dell'ordinamento giuridico positivo, ma intendono però questo diritto positivo come ordinamento valido, non già come realtà psicologica, ma come norma. Con la teoria della norma fondamentale, la dottrina pura del diritto tenta di rilevare, attraverso all'analisi dei procedimenti effettivi, le condizioni logico-trascendentali del metodo, sinora usato, della conoscenza giuridica positiva». (*Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. it.. Torino 1967, pp. 95-96).

Ma questa irruzione del soggetto, che poi, come ormai sappiamo, è significativa per noi solo in quanto differenza ispiratrice di vita, non può essere ridotta, come spesso avviene, al livello delle sensazioni o al livello delle semplici facoltà interpretative dell'individuo. Si afferma, infatti, che noi conosciamo attraverso i sensi ed esprimiamo la nostra conoscenza attraverso il discorso. Il momento soggettivo non è qualcosa di separato, che poi viene collegato in un modo o nell'altro col momento oggettivo, grazie ad un gesto linguistico che fa spiccare dall'indeterminato originario la specificazione. Il soggetto che irrompe nella storia è qualcosa di più del semplice individuo, ma è in relazione con quest'ultimo, presentando una rete relazionale che solo in parte può essere ricondotta interamente all'interno dell'esistenza quotidiana. La conoscenza della realtà è conoscenza soggettiva e non può essere definitivamente animata in espressioni precise, in libri o in formule, in modelli e dottrine. Ogni volta occorre ricominciare daccapo. Non è secondaria la riflessione di Benedetto Croce sui problemi della conoscenza storica. Eccola nella critica dettagliata di Raffaello Franchini: «La prima manifestazione del nuovo concetto di *totalità storica*, conquistato unitamente a quello dell'autonomia e della spiritualità del momento utilitario o economico attraverso le meditazioni sul marxismo, si può indicare nella teorizzazione che il Croce dette nel 1909 dell'*accadimento*, la quale – significativamente – precede di qualche mese la seconda edizione interamente rifatta della *Logica*, in cui, come vedremo, veniva formulata la dottrina del giudizio come giudizio storico e perciò come unità dialettica di storia e filosofia. Quella teorizzazione, che si trova nelle prime pagine della *Filosofia della pratica*, terzo volume nell'ordine logico, ma secondo in quello cronologico, del sistema della *Filosofia come scienza dello spirito*, è preceduta da un'osservazione molto importante sulle caratteristiche dell'azione, la quale – secondo Croce – ha bisogno, per nascere, di una particolare forma di conoscenza, che non è quella intuitiva o estetica propria dell'artista e nemmeno quella concettuale propria del filosofo, "o, meglio, è anche queste due, ma solo in quanto si ritrovino entrambe quali elementi cooperanti nella conoscenza ultima e compiuta, che è quella storica. Se la prima si chiama intuizione, la seconda concetto e la terza percezione, e si fa della terza il risultato delle due prime, si dirà che la conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza *percettiva*". Più oltre Croce precisa che essa consiste, in effetti, in ciò che si usa chiamare il colpo d'occhio, il senso storico-politico, che devono

esser propri dell'uomo d'azione e di ogni uomo in quanto impegnato nell'azione. Evidentemente qui ci troviamo di fronte a una prima forma, come sempre piuttosto cauta e quasi perplessa, della più chiara e decisa dottrina del giudizio, che eliminerà ogni possibilità di equivoco insita nell'accenno a una ipotizzata terza forma di conoscenza: e tuttavia nella perplessità crociana si inserisce un motivo fecondo, che molti anni dopo avrebbe trovato pieno accoglimento nella teoria del giudizio come non semplicemente storico ma prospettico, in quanto il giudizio storico si può atteggiare diversamente, per ciò che si riferisce al contenuto, rispetto cioè al passato e al futuro, a una situazione passata da conoscere e a un'altra situazione in sviluppo, nata dalla prima, che è la vera mediazione dell'azione, la sua preparazione indeterminante. Detto questo, resta però validissima la distinzione, a cui il Croce si accinge subito dopo, tra azione ed accadimento, a cui si potrebbe utilmente avvicinare quella, or ora accennata, tra i due contenuti del giudizio)». (*La teoria della storia di Benedetto Croce*, Napoli 1966, pp. 59-60).

C'è sempre uno scarto, una differenza, in cui l'elemento della coscienza si spacca, anche a livello collettivo, come espressione del tutto interna alla singola esistenza, della situazione che possiamo immediatamente cogliere. Ed è in questo attimo di abbandono, di coincidenza tra la perfezione e l'imperfezione, tra il progetto onnicomprensivo che si ipotizza, ma non è, e l'inutilità specifica che si ipotizza anch'essa senza essere lo stesso capace di venire fuori, che si colloca la possibilità concreta della conoscenza, l'inizio della lunga via verso l'azione trasformativa. «Chiunque può gridare nella pubblica piazza: decreto la mobilitazione generale! Non potendo essere *atto* per mancanza dell'autorità necessaria, una tale affermazione non è più che *parola*, essa si riduce a un inane clamore, a scherzo o a follia». (É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, ns. tr., Paris 1966, p. 273).

Il definitivo fallimento dell'accumulazione come processo conchiuso, è questo che mi fa pensare con chiarezza alle condizioni della differenza. Un barlume di individualità affiora sempre. Per quanto precise possano essere le rilevazioni c'è sempre uno scarto. Nel tentativo di Cantor di fissare una scala illimitata di modi determinati non finiti, cioè infiniti però racchiudibili all'interno di una progressione costituita da numeri tutti finiti e precisabili, c'è il desiderio di rimandare lo scarto verso un infinito futuro, non più assolutamente determinabile e quindi infinito veramente, identificabile, più o meno, con l'idea di Dio. Questo ragionamento libera il singolo momento determinabile della scala dalla ipoteca della differenza, per me assolutamente ineliminabile, e lo consegna ad una precisione discreta, a un'anima pensante, che è fondata solo sull'ipotesi del processo accumulativo stesso e della sua fondatezza. Con attenzione il citato Simmel: «La situazione della storia delle idee in cui, negli anni Settanta del diciannovesimo secolo, avvenne la rinascita kantiana, comportò che si percepisse nella sua dottrina anzitutto l'opposizione al comune empirismo e non si mettesse nel giusto rilievo il fatto che essa non ne era poi così distante per quel che concerne la prassi della conoscenza. Certamente Kant respinge con la massima energia tutti i tentativi di fondare empiricamente la matematica e tutte le proposizioni dello stesso livello; ma con altrettanta forza (anche se con minore frequenza) sottolinea

però anche che queste proposizioni "non sono per sé conoscenze"! Solo nel suo puro concetto – ossia nella sua perfezione mai raggiungibile – un giudizio di esperienza possiede quella obiettività e necessità che Kant gli assegna, a differenza del giudizio di percezione. Il contenuto di un giudizio di esperienza effettivamente dato raggiunge sempre solo grado a grado la validità della categoria sovraempirica, alla quale è debitore della sua validità più che soggettivo-momentanea. Kant lo dice una volta con riguardo al significato metafisico della morale: si potrebbe trovare il significato del mondo solo nell'uomo sottoposto a leggi morali – anche se non nell'uomo che vive secondo leggi morali. Ciò significa: il fine della creazione – se se ne vuole pensare uno – non sarebbe l'uomo moralmente perfetto, ma l'uomo che è sottomesso a norme e pretese morali, anche se le realizza sempre e soltanto in gradi molto diversi e mai alla perfezione. Ora, proprio questa è anche la forma interna del processo conoscitivo: il suo valore non dipende affatto dal significato di un "tutto o niente", nel senso che esso raggiunga anche effettivamente quella universalità e necessità da cui pure, come sua norma e fine, prende a prestito tutto il valore dei suoi singoli stadi». (*Kant. Sedici lezioni berlinesi, op. cit.*, p. 107).

Il punto centrale del problema è quello dell'intensità, una creatura parlante che si offre, non solo un istinto in movimento. Non tutti gli elementi di un'artificiosa produzione di atti accumulativi sono caratterizzati da uguale contenuto. La sostanza dei fatti ruota su se stessa, si modula in mille aspetti quasi mai automatici e regolari, propone un brusio sommesso che lascia intendere quasi sempre più di quello che in realtà riuscirà a concludere. Ogni divisione in vista della conoscenza progressiva soggiace ad alcune condizioni che sacrificano elementi ancora chiusi alla vita, ma potenzialmente capaci di trasformare in profondità le ipotesi di partenza. Una cognizione intensiva si ha anche ai livelli analitici. È certo che la si può avere per alcune proposizioni matematiche, ma non è legittimo considerarla come un contenitore capace di riassumere la tempestosa realtà nel suo insieme. Continua Simmel: «Poiché Kant, per così dire, si limita ad amministrare gli affari interni del conoscere, si comprende come egli non faccia alcun uso degli argomenti più ovvi e radicali per dimostrare l'inconoscibilità delle cose in sé; che il nostro rappresentare non può trascendere se stesso; l'io che si rappresenta le cose, anche se fosse infinitamente perfetto e dotato di mezzi conoscitivi sovrumani, rimarrebbe pur sempre un io, separato dal non io, il suo oggetto, da un abisso invalicabile – l'in sé dell'oggetto, in base al suo stesso concetto, si nega al conoscere, che è appunto un per noi. E se anche quel ponte fosse stato gettato e il non io si fondesse in un'identità essenziale con l'io, così che la conoscenza dell'oggetto fosse una conoscenza di sé, – anche quest'ultima non farebbe che muoversi in rappresentazioni che, come in ogni conoscenza di sé, hanno il proprio oggetto, che possono colpire o mancare; l'identità del portatore di queste rappresentazioni col loro oggetto non potrebbe togliere questo dualismo, che oppone la rappresentazione come tale all'in sé del suo oggetto, ossia a esso, proprio in quanto non è una rappresentazione. Kant rinuncia a questa fondazione logica – fondamentale dell'idealismo –, evidentemente, perché essa concerne il conoscere come una totalità, nel suo rapporto con altre esistenze, assunte al-

trettanto assolutamente. Non lo interessa una caratterizzazione globale del conoscere che si limiti, per così dire, a trasporlo secondo un'altra tonalità, senza insegnarci nulla di nuovo sui suoi intervalli. In pieno contrasto con quell'idealismo logico ricavato dal concetto del conoscere, egli presuppone senz'altro che per un altro intelletto, diverso dal nostro – non vincolato dal materiale sensibile – le cose in sé potrebbero senz'altro essere conoscibili. Attraverso la contrapposizione di cosa in sé e apparizione, Kant non fa che caratterizzare delle differenze all'interno del rappresentare in generale, non la differenza assoluta tra il rappresentare in generale e ciò che sta al di là del rappresentare. Se si tiene presente questa svolta dell'interesse, esclusivamente verso l'interno del conoscere, ecco subito trovate le risposte alla vecchia questione dell'interpretazione kantiana: con che diritto egli pone delle cose in sé come causa della sensazione sensoriale, dal momento che la categoria di causa sarebbe applicabile solo alle apparizioni sensibili, ma non espressamente alle cose in sé? In effetti qui con "causazione" delle nostre sensazioni se ne esprime solo una loro interna qualità: esse pervengono cioè alla nostra coscienza in un modo particolare che caratterizziamo come passività o ricettività, rispetto alla colorazione del pensiero, che porta con sé il sentimento di creatività e di spontaneità. Questa colorazione psicologica delle sensazioni viene espressa dicendo che sono causate da qualcosa di semplicemente esteriore. E rapporto delle cose in sé col soggetto è dunque colto esclusivamente dal lato del soggetto. Come possa comportarsi in sé quell'esterno, il significato di un tale comportamento per noi, può venire espresso solo in termini di causazione delle sensazioni; questa è la nostra parte nel rapporto tra esso e noi». (*Ib.*, pp. 133-135).

A questo punto, a me sembra che l'intensità diventi non tanto un problema di conoscenza, quanto un problema di passaggio tra il momento in cui si ha una cognizione valida per banali manichini e il momento in cui la cognizione risulta soggettivamente adeguata alla realtà. In un momento io sono coinvolto nel fatto conoscitivo, sia pure minimo, sia pure disadatto alla trasformazione, e questo coinvolgimento mi fa diventare non solo un conoscitore, ma anche un conosciuto che propone il suo ghigno mascherato. Io non sono ancora nella qualità, ma oppongo il mio rifiuto al rinvio continuo alla catalogazione, rilevando la differenza che esiste tra il considerare la realtà da conoscere come fatto asessuato e il considerarmi all'interno come processo che mi coinvolge nella conoscenza stessa. Ci sono livelli diversi di coinvolgimento e quindi diversi livelli di intensità. È proprio quello che ha fatto Johannes Volkelt nelle sue riflessioni su Schopenhauer: «Fin dalla sua prima gioventù il suo pensiero è caratterizzato dall'inclinazione a cogliere e sottolineare quei tratti dell'uomo e del mondo, che sono i più appropriati a svelare il loro disvalore e a distruggere gli ideali comunemente assunti per tali. La sua filosofia però, come vedremo, è, per un aspetto altrettanto essenziale, un idealismo ardito e profondamente vissuto, una interpretazione del mondo altamente ed entusiasticamente religiosa. Solo salta maggiormente agli occhi il suo sforzo di concepire il mondo in maniera tale che esso stia nella massima contraddizione possibile con gli ideali della ragione e le disposizioni etiche. Dobbiamo parlare per Schopenhauer di una tendenza del suo pensiero a togliere al mondo ogni carattere

di idealità. La indicherò in breve come impulso pessimistico». (*Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube*, ns. tr., Stuttgart 1907, pp. 50-51).

Se la verità è una conquista non possiamo pensare che resti valida per tutti, come nemmeno che sia possibile un rapporto personale con la realtà. Ci sono flussi relazionali che ci portano contenuti ed elementi di qualità capaci di sollecitare il nostro coinvolgimento, ce ne sono altri che lo ostacolano, tacitando ogni impegno. Su questi flussi possiamo incidere, grazie all'attività interpretativa, in modo da approfondire i livelli di penetrazione nei singoli problemi, ma fino ad un certo punto. Il limite è bene indicato dalla seguente notazione: «Compito della gnoseologia è l'esame della verità o validità obiettiva dei nostri giudizi: io sostengo, che la soluzione di questo problema è *impossibile*, e lo provo nel seguente modo: – Per risolvere un siffatto problema, dovremmo avere un criterio, l'applicazione del quale ci permetta di decidere se una determinata conoscenza è vera, oppure no: designiamo brevemente questo criterio come "criterio gnoseologico". Esso sarebbe a sua volta una conoscenza, oppure no. Nel primo caso, apparterrebbe proprio al campo degli oggetti problematici, sulla cui validità dobbiamo decidere mediante il criterio gnoseologico stesso. Se si esclude allora che il criterio sia a sua volta una conoscenza, occorre però ammettere che esso sia almeno conosciuto, acciocché possa essere applicato, ossia, dovrà essere possibile la conoscenza che esso è il criterio della verità: ma per ottenere questa conoscenza, si dovrebbe già applicare il criterio stesso. Nell'uno e nell'altro caso giungiamo quindi a una contraddizione: in conclusione, un criterio gnoseologico è impossibile, e non vi può essere alcuna gnoseologia». (L. Nelson, *Die Reformation der Philosophie*, ns. tr., Leipzig 1918, p. 62-63). Non dico che ci sia un primato della volontà da contrapporre a un possibile primato della necessità, non c'è un'abbondanza vogliosa che si contrappone alla stitica penuria, dico che siamo sempre davanti a situazioni complesse in cui i vari elementi si intrecciano, si contraddicono, si completano, si escludono. Non ci sarà mai verità senza coinvolgimento, ma non ci sarà coinvolgimento senza le condizioni oggettive della verità, senza una sollecitazione verso un orientamento diverso dalla semplice accumulazione. Se la considerazione nei riguardi della parte irriducibile, indisciplinata, derelitta, irregolare della realtà viene meno, si chiudono molte possibilità per qualunque coinvolgimento. Ad un certo punto dobbiamo essere capaci di penalizzare il nostro desiderio di completezza, quel bisogno mal posto di totalità che ci spinge verso la sindrome del collezionista, e dobbiamo far ciò per essere capaci di rinunciare al gusto della sicurezza. «Il profano vede la nascita delle teorie fisiche nello stesso modo in cui il bambino vede la nascita del pollo. Egli crede che una fata alla quale attribuisce il nome di scienza abbia toccato con la sua bacchetta magica la fronte di un uomo di genio e di conseguenza si sia subito manifestata la teoria, vivente e completa, allo stesso modo che Atena esce armata dalla fronte di Zeus». (P. Duhem, *La teoria fisica*, tr. it., Bologna 1978, p. 250).

In effetti, mettiamo troppo dell'attività di cui siamo capaci nella prospettiva del controllo e dell'ordine, nel bisogno di registrare i grandi colpi dell'esistenza, i guadagni imprevisti, per altro sempre inconsistenti. La coscienza deve essere capace di uscire da questo vicolo

cieco, cioè deve rubare sicurezza ai propri progetti e rimettere in gioco questa energia, così ricavata, trasformandola in rischio puro, in sconfitta finalizzata. C'è un gusto diverso in tutto ciò, il gusto del distacco, dello scarto, l'abbandono a una parte di noi che infiocchettata a nuovo viaggia in avanti, dopo avere gettato scoramento e scompiglio nelle antiche certezze. Ci sono uomini che si costruiscono la propria vita attorno, come il baco costruisce con metodo e sudditanza il proprio bozzolo. E ce ne sono che rompono periodicamente questo bozzolo mettendo se stessi a repentaglio, se stessi e la propria sicurezza. Questi altri uomini vivono più vite, a differenza dei primi che ne vivono una sola. Quando gli uomini di una sola vita riflettono, anche per un solo momento, sul proprio destino e sulle proprie scelte, si accorano a morte, e questo perché il desiderio della verità, come quello della bellezza, della bontà, ecc., sono insistentemente presenti nella loro coscienza e, per quanto bloccati, vengono fuori, sia pure in maniera contorta e non soddisfacente. Nel senso esattamente contrario il "destino" visto da Abbagnano: «Nella struttura io decido di me stesso, del mio proprio essere. Il mio atto costitutivo è l'atto costitutivo di me come individualità autentica, che possiede un destino. Ma l'atto con cui mi costituisco nella struttura è anche l'atto con cui mi trascendo. Io decido su di me, solo in quanto decido su ciò che debbo essere. L'essere entra nella mia decisione, come vi entro io stesso. Io non posso impegnare me nella scelta che faccio, se non nella misura in cui impegno l'essere, che deve essermi proprio. Nella mia individualità, nella finitudine della mia natura, io sono definito da una sfera che nello stesso tempo mi trascende e mi costituisce. La decisione su di me è la decisione sull'essere, che mi deve appartenere, che deve costituire il mio possesso autentico. La scelta che faccio è la scelta che costituisce non solo la mia inconfondibile unità finita, ma anche, e con lo stesso atto, una sfera dell'essere, che diventa il mio proprio possesso. Il movimento della struttura appare, sotto questo aspetto, il movimento con cui io decido di ancorare la mia individualità finita ad una sfera che la trascende e dalla quale essa ricava l'intero suo significato». (*Introduzione all'esistenzialismo, op. cit.*, p. 24).

Aspirando alla totalità, anche con risultati che sono per forza diversi da caso a caso, il coinvolgimento non può essere colto attraverso i tentativi approssimati della logica dell'a poco a poco. Per questa strada sarà possibile pervenire a sempre ulteriori livelli di chiarificazione, verificando in via di ipotesi le presenze di controllo e di catalogazione della coscienza, come pure le sue invereconde aperture. «"Fisico", pertanto, non indica un particolare tipo di realtà, ma un modo particolare di designazione della realtà, e precisamente il modo di costruzione dei concetti proprio della scienza naturale, e necessario per la conoscenza oggettiva. Il termine "fisico" non va dunque frainteso come una qualità propria di una parte degli oggetti reali e non di altri: esso è piuttosto il nome che indica un genere di costruzione concettuale, all'incirca come "geografico" e "matematico", che non indicano qualche particolarità di cose reali, ma sempre e soltanto un determinato modo di rappresentarle per mezzo di concetti». (M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, ns. tr., Berlin 1925, p. 271). Ma sarà sempre la logica del tutto e subito quella che ci consentirà di socchiudere intuitivamente, nell'istante dato, la porta del coinvolgimento. Ed è certamente un lavoro

ingrato quello di andare alla ricerca degli aspetti della totalità all'interno di un orientamento verso il senso dove la qualità, unica prospettiva concreta capace di cogliere meglio l'intenzione della totalità, esiste solo come residuo e come traccia. Ma l'uomo non ha ancora scoperto altra strada, diversa da questo sentiero impervio e quasi impraticabile. Per quanto il percorrerlo possa essere pericoloso, si tratta dell'unica traccia che possediamo nella foresta impenetrabile che ci sta davanti.

La logica dell'a poco a poco si fonda essenzialmente sulla possibilità di andare avanti facendo errori e correggendoli, in modo da ottenere, via via, risultati migliori e sempre più vicini a un ideale astratto di verità o di benessere per tutti. Non esiste sostanziale differenza tra l'applicazione di questa logica alle scienze cosiddette naturali o alle scienze sociali. Ogni insistere su di una pretesa necessità di separazione sembra prematuramente invecchiato. Lo stesso ragionamento fonda l'azione del ricercatore che studia come realizzare la bomba più sofisticata e mortale, sempre allo scopo di impedire che la propria parte risulti meno armata dell'altra, e l'azione del politico socialdemocratico che studia quali leggi finanziarie adottare per impedire che il conflitto sociale salga a livelli di intollerabilità. L'approssimazione e il successivo aggiustamento sono alla base dei loro sforzi, l'apparenza è il mezzo con cui cercano di raggiungere i loro scopi. Questi due momenti non sono essenziali solo a livello tecnico, ma anche a livello ideologico. Lo scienziato che studia come costruire la bomba più efficace e mortale aggiusta e verifica i processi tecnici di produzione della bomba e, nello stesso tempo, aggiusta e verifica il proprio convincimento ideologico, la qual cosa, spesso, contribuisce ad aggiustare e verificare il convincimento ideologico della collettività in seno a cui opera. Lo stesso avviene per il politico. «*Noi possiamo imparare dai nostri errori*: questa fondamentale intuizione è la base di ogni epistemologia e metodologia. Essa ci insegna, molto semplicemente, *che dobbiamo andare alla ricerca dei nostri errori* o, in altri termini, che *dobbiamo cercare di criticare le nostre teorie*. La critica è ovviamente il solo mezzo che abbiamo per scoprire i nostri errori e imparare da essi in maniera sistematica». (K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., vol. II, Roma 1996, p. 474). E lo stesso avviene, in fondo, per l'uomo della strada, che fidente si illude, e viene costantemente illuso, che le cose si possono aggiustare, che altri stanno lavorando per aggiustarle con impercettibili approssimazioni, tanto impercettibili che in pratica non si vedono nemmeno, anzi non esistono nemmeno. «La plebe – ha scritto acutamente Michel Foucault – probabilmente non esiste, ma si dà. Si dà plebe nei corpi, nelle anime, negli individui, nel proletariato, ma con estensione, forme, energia e irriducibilità ogni volta diverse. Questa parte di plebe non rappresenta tanto un'esteriorità rispetto alle relazioni di potere, quanto piuttosto il loro limite, il loro rovescio, il loro contraccolpo». (*Dits et écrits, 1954-1988*, ns. tr., Paris 1994, p. 421).

Il vecchio reazionario, fiducioso delle soluzioni modellate sui muscoli, acceso sostenitore del fatto che le cose non si possono sistemare e che è giusto che sia così, e quindi tanto meglio che a stare bene siano in pochi mentre gli altri tra il non sopravvivere nemmeno e lo stare in qualche modo male, è bene che scelgano questa seconda soluzione, questo rea-

zionario, mirabile sostenitore del potere duro e della repressione violenta, non esiste più (o quasi). Le frange del vecchio folclore fascista si sono ormai colorate diversamente, sedotte dalle rappresentazioni di una sinistra che ha perso i propri connotati rivoluzionari. Adesso anche i fascisti sono possibilisti e socialdemocratici. Tutti mugolano alla stessa maniera, come cani. Adesso si scopre con chiarezza il fondamento fascista della socialdemocrazia. Adesso non ci è più consentita la travagliata illusione e la complice attesa. "Ogni forza è morale, perché si rivolge sempre alla volontà: e qualunque sia l'argomento adoperato – dalla predica al manganello – la sua efficacia non può essere altra che quella che sollecita infine interiormente l'uomo e lo persuade a consentire. Quale debba esser poi la natura di questo argomento, se la predica o il manganello, non è materia di discussione astratta. Ogni educatore sa bene che i mezzi di agire sulla volontà debbono variare a seconda dei temperamenti e delle circostanze". (Giovanni Gentile). Ogni commento è superfluo.

Muovendo all'interno della nostra quotidianità, in una prospettiva capace di considerare anche la totalità delle relazioni, quindi la realtà nel suo insieme, si scoprono i limiti della logica dell'a poco a poco, la quale non può concepire progetti e strategie adeguati ad una valutazione rivoluzionaria.

Essendo proprio questi gli elementi che una simile logica impiega per imporre al congestionato svolgimento delle relazioni un proprio ordine logico, il quale finisce per violentare ogni criterio di spontaneità e creatività, essa pensa, qualche volta perfino in buona fede, che non possono esistere modi diversi di fare progetti e attuare strategie. In particolare, quello che sconcerta più di tutto la logica dell'a poco a poco è sentire parlare di totalità e di progetto. Questi due termini sono per essa antitetici per definizione. Si spiega così perché i socialdemocratici hanno la radicata certezza che i rivoluzionari sono irrazionali, che poi sarebbe meglio dire irragionevoli, in quanto è senz'altro irragionevole chi si batte per una cosa che non vede, che non conosce e di cui non è nemmeno certo di riuscire a vedere una sia pure parziale realizzazione. Appare così senz'altro ragionevole e di buon senso il compito di chi si limita a lavorare per fare in modo che la mercenaria quotidianità vada meglio. Il fatto è che in questo modo si dà per scontato che esiste un progresso. Lavorando nel senso del progresso, facendo le opportune modifiche, non ci possono essere dubbi che le cose finiranno per andare meglio. L'orrenda illusione immanente in questo gioco di parole sfugge ai riformisti in buona fede, ed è accuratamente nascosta da quelli in mala fede. Nel tramonto fisico dell'attualismo si intravede, negli stessi discepoli di Gentile, un barlume di comprensione riguardo il concetto di "progresso": «Precisato in tal modo il concetto di antiscienza, si comprende come l'antinomia scienza-antiscienza valga ad informare il nuovo problematicismo. Non si tratta di un'antinomia che costringa ad uscire dal campo della scienza, ma soltanto a chiarirne i limiti e ad allargarne il concetto. Chiarirne i limiti ed allargarne il concetto vuol dire introdurre nella problematica scientifica quella antiscientifica e, in funzione del principio di non esclusione, includere nella previsione scientifica quella di una realtà anti-scientifica. La concezione della scienza così come era stata configurata nel libro *Dal mito alla scienza* muoveva dalla convinzione di un avveni-

re scientifico del mondo e ipotizzava la realtà di domani con una fisionomia definita dal progresso scientifico-tecnico. Di fronte al mondo del passato in declino e al tramonto definitivo dei valori tradizionali, si affermava l'avvento di un nuovo mondo e di nuovi valori caratterizzati dalle conclusioni e dai criteri della scienza. La concezione antinomica, invece, che si è venuta determinando non consente più una previsione così sicura e così univoca, e considera anzi come prevedibili anche eventi di carattere extrascientifico, non escludendo neppure la negazione e l'abbandono totale dei metodi scientifici. È chiaro che, allargato così il concetto di scienza, non si abbandonano e anzi si potenziano tanto il concetto di ipotetismo quanto il principio di non esclusione, ma è altrettanto chiaro che il sapere scientifico acquista un significato e un contenuto di carattere più profondamente problematico e tale da implicare la formulazione di un nuovo problematicismo che potrebbe essere definito problematicismo scientifico. Si tratta ora di vedere quali siano le differenze più rilevanti tra il vecchio e il nuovo problematicismo, e quali conseguenze sia possibile trarre dal loro confronto. Il passaggio dalla posizione metafisica del primo problematicismo, che abbiamo individuato nella crisi dell'attualismo e nell'antinomia scienza-filosofia, alla posizione metafisica del nuovo problematicismo, caratterizzato dall'ipotetismo e dall'antinomia scienza-antiscienza deve essere analizzato ulteriormente nel suo carattere fondamentale». (U. Spirito, *Storia della mia ricerca*, Firenze 1971, pp. 122-123).

Occorre capire come il progetto rivoluzionario, e la sua conseguente attuazione, coesistono all'interno di una logica del tutto e subito senza contraddizioni. Le realizzazioni parziali, le singole azioni, le scelte e gli scopi sono tutti elementi parziali che nella loro parzialità acquistano però un significato totale in quanto si trovano a rapportarsi continuamente con l'insieme delle condizioni della realtà, che nella specificità della nostra esistenza sono condizioni di scontro.

Battersi per realizzare un mondo diverso non può significare una banale sistemazione del mondo attuale, una liberazione dai suoi bassi tormenti, ma deve passare attraverso la necessaria distruzione di quest'ultimo. Non è vero che non abbiamo cognizione del mondo futuro, perché lo portiamo per intero nei nostri cuori. I dettagli dell'utopia non sono rintracciabili, né come anticipazione delle strutture di domani, né come fantasia nelle ipotesi teoriche di oggi, essi si trovano nascosti nei nostri sogni impudichi, nelle sensazioni profumate, nei singoli brividi ciechi della nostra sensibilità, negli slanci creativi di cui siamo capaci, nella persistenza degli odi di cui andiamo fieri, nella gioia immotivata che a volte proviamo, nell'amore che ci prende improvvisamente per mano e che crudeli meccanismi di ripetizione cercano di portarci via. Però siamo sicuri che ogni singolo momento della nostra vita, anche il più piccolo soffio di speranza, il semplice arrossire improvviso per una sensazione piacevole di cui non ci credevamo più capaci, siamo sicuri che tutto ciò non può andare perduto e che il mondo del futuro si costruirà proprio su questi materiali, non accumulabili, non quantificabili, produttivi di aperture nemmeno pensabili.

"La Rosa-amara sta sulla cima dei più alti picchi. La lingua brucia a colui che ne ha mangiato. Certe persone hanno intravisto la Rosa-amara: assomiglia, a quanto raccontano, a una specie di grosso lichene multicolore o a uno sciame di farfalle. Nessuno ha mai potuto prenderla perché il più piccolo fremito di paura nelle sue vicinanze la spaventa, ed essa rientra nella roccia. Ma, pur desiderandola, si ha sempre un poco paura di possederla, e subito sparisce. Per parlare di un'azione impossibile o di una impresa assurda, si dice: è come cercare di vedere la notte in pieno giorno, oppure: è come voler illuminare il sole per vederlo meglio, o ancora: è come tentar di cogliere la Rosa-amara".

(Réne Daumal, *Il Monte Analogo*)

Capitolo IV

È dolorosamente presente lo strano contrasto che coglie chi si accinge a valutare criticamente il lumino da notte del riformista. Non c'è nulla che affascini di più della ragionevolezza ricamata a piccoli fiorellini e nulla che indisponga di più della pretesa di dimostrare insensato il ragionamento del paternalista dal gesto accondiscendente. Si dà spesso l'impressione di essere fanatici e violenti, di volere brutalizzare le buone disposizioni di un brav'uomo che ci dà credito e possibilità di dialogo invece di mandarci a casa a calci nel sedere. Ma è proprio qui il limite e il punto debole del magniloquente paternalismo. Ti danno la possibilità di discutere e di approfondire perché tu, in fondo, non discuta ma acconsenta e, alla fine del tuo compito, ti ritrovi con la testa confusa, senza idee e soltanto con l'impressione più o meno netta di essere stato preso in giro senza sapere bene in che modo. «Può darsi che anche tra di loro abbia luogo un conflitto, uno spingere avanti e indietro, un compensarsi e un tracollare dei loro pesi – e questo sarebbe il vero e proprio "conflitto dei motivi": – qualcosa per noi di completamente invisibile e inconscio. Io ho calcolato le conseguenze e i risultati e così ho inserito un motivo del tutto essenziale nella linea di combattimento dei motivi, ma questa linea di combattimento la posso tanto poco disporre, quanto vedere: il conflitto stesso mi è nascosto ed ugualmente la vittoria in quanto vittoria; ho certo esperienza di quel che alla fine faccio, – ma quale motivo, con tutto ciò, abbia propriamente vinto, questo non lo so. Noi però siamo ben abituati a non calcolare questi processi inconsci e a immaginarci la preparazione di un atto solo in quanto è cosciente: e così scambiamo il conflitto dei motivi con il confronto di possibili conseguenze di azioni differenti, una confusione tra le più ricche di conseguenze e tra le più fatali per lo sviluppo della morale!». (F. Nietzsche, *Aurora*, II, 129).

Non c'è dogmatismo peggiore della negazione del dogmatismo. Non c'è partito preso peggiore della negazione del partito preso. In sostanza non è possibile una reale discussione tra parti avverse, l'unica cosa possibile è uno scontro a fuoco, mettendo da parte poi i risultati effettivi di questo scontro e gli imbrogli surrogati che possono venire fuori da una gestione cosiddetta politica dei risultati. «La convinzione è la fede di possedere, in un qualche punto della conoscenza, la verità assoluta. Questa fede presuppone dunque che esistano verità assolute; così pure, che siano stati trovati quei metodi perfetti per giungere ad esse; e infine, che chiunque possieda convinzioni faccia uso di quei metodi perfetti. Tutte e tre queste enunciazioni dimostrano subito che l'uomo delle convinzioni non è l'uomo del pensiero scientifico; ci sta davanti nell'età dell'innocenza teoretica ed è un bambino, per quanto egli possa essere cresciuto. Ma interi millenni sono vissuti con quelle premesse

puerili, e da queste sono sgorgate le più possenti fonti di energia dell'umanità. Gli innumerevoli uomini che si sacrificarono per le proprie convinzioni, pensavano di farlo per la verità assoluta. E in questo ebbero tutti torto: probabilmente non si è ancora sacrificato nessun uomo per la verità; per lo meno, l'espressione dogmatica della sua fede non sarà stata scientifica, oppure lo sarà stata solo a metà. Ma in realtà si voleva aver ragione perché si riteneva di *dovere* aver ragione. Farsi portar via la propria fede significava forse compromettere la beatitudine eterna. In un'occasione di tale estrema importanza la "volontà" era il finanche troppo udibile suggeritore dell'intelletto. Il presupposto di ogni credente di qualsivoglia tendenza era di non *poter* essere confutato; se gli argomenti di confutazione si dimostravano molto forti, gli restava pur sempre da calunniare la ragione in genere, e forse persino da inalberare il "*credo quia absurdum est*" come vessillo del più spinto fanatismo. Non è la lotta delle opinioni che ha reso la storia così violenta, ma la lotta della fede nelle opinioni, cioè la lotta delle convinzioni. Eppure, se tutti coloro che nutrivano un così alto concetto della loro convinzione, le votavano sacrifici di ogni sorta e per servirla non risparmiavano onore, corpo e vita, avessero dedicato solo la metà di quella forza a esaminare con quale diritto si attenevano a questa o a quella convinzione e per quale strada vi erano giunti: come apparirebbe pacifica la storia dell'umanità! Quanto più di conosciuto vi sarebbe! Ci sarebbero state risparmiate tutte le crudeli scene di persecuzione degli eretici di ogni sorta, per due motivi: in primo luogo perché gli inquisitori avrebbero inquisito innanzitutto se stessi e si sarebbero liberati dalla presunzione di difendere la verità assoluta; e poi perché gli eretici stessi non avrebbero più prestato partecipazione alcuna, dopo averle analizzate, a proposizioni così mal fondate come sono quelle di tutti i settari e "ortodossi" religiosi». (F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, I, 630). A chi ti dice che la realtà è inquinata dalla presenza delle idee e che non possiamo attingere il senso remoto della realtà se non teniamo conto di queste idee, non c'è nulla da obiettare: egli ha ragione, solo che il problema comincia riguardo il modo in cui prendere in considerazione i suggestivi bagliori di queste idee.

Infatti, se esse vengono prese per quello che sono, generalmente sulla base dell'elaborazione che ricevono nei laboratori specializzati, hanno poca luce (a causa di questa loro poca luce sarebbe più opportuno chiamarle "opinioni"). Occorre quindi prenderle nel loro effettivo essere idee, cioè nell'azione che svolgono nella realtà, sul fare, sull'agire. Colte in questo loro essere concreto, anche gli indagatori più attenti non possono più separarle per poi dire: ecco, le idee di cui discutiamo sono queste e non altre. Operazione idealista che approda sistematicamente alla produzione di nuove idee e che viene anch'essa condotta in laboratori specializzati. L'unico modo che abbiamo per parlare delle idee che ci interessano, quindi per ricostruire la conoscenza che ci riguarda, è quello di parlare delle conseguenze di questa conoscenza sui fatti, cioè sulle azioni degli uomini. «Anteriormente a tutte le funzioni dirette alla conservazione dell'individuo e della specie si trova il semplice fatto dell'apparire come auto-esibizione che dà senso a tutte queste funzioni». (A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*, ns. tr., Zürich 1953, p. 252).

Ma questa analisi non può arrabattarsi intorno a una inetta ricerca oggettiva, deve per forza di cose essere un'analisi realizzata nel corso della trasformazione, cioè un'analisi che è essa stessa azione. Non possiamo attenderci da quest'analisi un chiarimento oggettivante, diretto cioè proprio a separare questa unione di già realizzata o in corso di realizzazione. Non siamo chiarificatori di professione, per il semplice fatto che non siamo imbroglioni di professione. Vogliamo scendere alla radice del significato incomprensibile delle azioni, quindi dobbiamo scendere alla radice del significato della conoscenza. Quello che pensiamo segue il destino ambivalente di quello che facciamo, svolgendo nello stesso momento il ruolo di patrimonio e di acquisizione, ruolo eternamente intercambiabile. Il nostro compito è di unificare conoscenza e azione per cogliere il loro senso riposto, il loro significato roccioso, e ciò nel momento stesso in cui esse si producono, per farne un uso rivoluzionario, contrario all'accumulazione del senso e quindi anche contrario alla chiarificazione progressiva, all'aggiustamento, alla verificazione. Riflettendo meglio, quanti residui sopravvivono della vecchia ingenuità sensista: «È evidentissimo che le idee chiamate sensazioni sono tali che, se fossimo stati privati dei sensi, non avremmo mai potuto acquistarle. Così nessun filosofo ha affermato che esse fossero innate, sarebbe stato contraddire troppo visibilmente l'esperienza. Ma hanno preteso che le sensazioni non siano idee, come se non fossero di per sé tanto rappresentative quanto nessun altro pensiero dell'anima. Hanno dunque considerato le sensazioni come qualcosa che viene solo dopo le idee e le modifica; errore questo, che ha fatto loro immaginare sistemi tanto bizzarri quanto inintelligibili. Quando dico che tutte le nostre conoscenze derivano dai sensi, non bisogna dimenticare che questo avviene solo in quanto quelle conoscenze si ricavano dalle idee chiare e distinte che i sensi racchiudono. Quanto ai giudizi che le accompagnano, possono esserci utili solo in base a un'esperienza accompagnata da una buona riflessione che ne abbia corretto i difetti. (E. Bonnot de Condillac, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane* [1746], in *Opere*, tr. it., Torino 1976, pp. 91-92).

L'unità del metodo è sempre una delle condizioni per la ricerca della verità. Non sarebbe concepibile una verità spalancata in due mondi diversi, sottoposta ad un supplizio che continuamente la divide e la differenzia come una oscura ferita. Una verità della natura facente a pugni con una verità della conoscenza sarebbe delle due l'una, o un errore della natura o un errore della conoscenza. E non potendosi ovviamente pensare ad un errore della natura si dovrebbe concludere per un errore della conoscenza o di ciò che la conoscenza ci dice sia la natura. Unica conclusione, un'invalidità assoluta della conoscenza e un'inadattabilità dell'umbratile azione umana a cambiare la natura secondo un proprio progetto. Affermando il "carattere pubblico del metodo scientifico", Popper riconferma che: «Anche se Robinson Crusoe fosse riuscito a costruire e a descrivere sistemi scientifici che effettivamente coincidono con i "risultati oggi accettati dai nostri scienziati", questa di Crusoe non sarebbe una vera scienza, ma una specie di "scienza rivelata", del tutto simile a quella di un chiaroveggente che "vedesse" nella sua mente un libro scientifico e lo descrivesse». (*La società aperta e i suoi nemici, op. cit*, vol. II, pp. 287-288). Per il riformista quello che con-

ta nelle opere di pensiero (e le scoperte scientifiche, nella loro origine essenziale, restano anche oggi tali) è proprio il loro carattere pubblico, in altre parole il loro poter essere sballottate dalla discussione critica dei cosiddetti competenti. Ma è proprio questo carattere "pubblico" che svuota il pensiero di ogni aspetto realmente intersoggettivo, trasformando l'"esperienza pubblica" in fabbrica della "pubblica opinione". L'"obiettività scientifica" di cui insiste a parlare Popper è quindi presente nelle ideologie non solo del singolo scienziato ma anche dell'insieme di molti scienziati. Quello che viene fuori da questo processo, conclude Popper, «[...] non è un prodotto dell'imparzialità del singolo scienziato, ma un prodotto del carattere sociale o pubblico del metodo scientifico», (*ib.*, p. 289), il che detto in altri termini equivale alla pubblica opinione di cui sopra.

Il paternalista non ammette che si dica crudamente che la divisione tra pensiero e realtà è la condizione primaria dello sfruttamento. Per lui questa divisione deve permanere, ma restare nascosta sotto il manto caritatevole del metodo. Unico metodo, scienze diverse. Pensare diversamente sarebbe un tradimento. Il fatto che il metodo possa essere tranquillamente uno ci deve spingere a dubitare fortemente della sua validità. Un vero e proprio metodo, cioè uno strumento vero e proprio, non può servire in universi diversi. E poiché gli universi devono essere diversi, il metodo non può avere altro destino che quello dei fantasmi che attraversano felicemente muri e ogni altro genere di separazioni. Infatti, il metodo della prova e dell'errore è un metodo per modo di dire, più semplicemente è una banale riformulazione del vecchio detto che Roma non si costruì in un giorno e che per fare le cose bisogna pure cominciare dal piccolo e arrivare al grande. Senza rancore, è il metodo del risparmiatore, del giovane capitalista in erba, del vecchio bottegaio che insegna all'apprendista i trucchi del mestiere, appena velati di vergogna. Questo metodo, squisitamente commerciale, può servire alla cosiddetta ricerca scientifica fin quando questa si mantiene al servizio dell'accumulazione capitalista. Modificando radicalmente il campo, come avviene nel momento rivoluzionario, nel momento in cui scienziati e pensatori non avranno altra alternativa che raggiungere i loro posti nella lotta che suggella lo scontro tra sfruttati e sfruttatori, e dovranno scegliere bene se non vorranno ricevere subito una pallottola in mezzo agli occhi, in quel momento quel metodo scenderà al rango di banale regola da laboratorio, non più importante delle attuali indicazioni che i bibliotecari raccomandano per tenere in ordine i volumi di una grande biblioteca. Parlando di Bergson, Rose-Marie Mossé-Bastide dice: «Le soluzioni suggerite dall'osservazione e dal buon senso, anche dopo che sono state discusse, non sono che ipotesi che vanno confrontate con tutti gli insegnamenti eventualmente forniti dalle diverse scienze, sia fisicomatematiche, sia biologiche, storiche, linguistiche. Ma ha il filosofo competenze sufficienti per farlo? Se non le ha, risponde Bergson, le acquisirà. Appunto questo intrepido ardimento egli chiede al filosofo, nel suo discorso agli studenti madrileni: "La filosofia, quale io la intendo, esige che ci si mantenga sempre nella disposizione di spirito in cui voi vi trovate all'Università: che non si arretri mai davanti allo studio di un oggetto nuovo, o anche di una nuova scienza". Ma come utilizzare questi risultati scientifici? "Occorre fare la teoria di questi punti di

vista", diceva Bergson, nella seduta del 1902 alla Società Francese di Filosofia: vale a dire, non soltanto cercare come siano stati ottenuti, ma come si congiungano, o, secondo l'espressione bergsoniana, come si intersechino. Nelle *Due fonti* troviamo le indicazioni più precise su questo metodo dell'intersezione, che tutte le opere anteriori preconizzavano. Esso non significa soltanto che ogni risultato scientifico si appoggia su una serie di verifiche che rendono l'ipotesi sempre più probabile, e che questi stessi risultati devono essere paragonati tra loro per essere generalizzati: vuol dire che l'interpretazione suggerita da tali risultati risulta a volte identica, e acquista un valore tanto più grande quanto più diversi sono i risultati che illumina: "Parlavamo testè di quelle linee di fatto, ciascuna delle quali ci fornisce solo la direzione della verità, perché non va abbastanza lontano: prolungando tra loro queste linee fino a quando si intersechino, si arriverà, tuttavia, alla verità medesima. Il geometra misura la distanza di un punto inaccessibile mirandolo, a volta a volta, da due punti a cui può accedere. Noi giudichiamo che questo metodo di intersezione sia il solo che possa far avanzare definitivamente la metafisica"». (*Bergson éducateur*, ns. tr., Paris 1955, pp. 281-282).

A questo punto possiamo concludere che la verità è una qualità della cosa, non del giudizio, cioè della coscienza. Può essere però attinta dalla coscienza, attraverso la differenza che viene fuori dall'inquietudine, dalle contraddizioni, dai problemi che sono tipici della coscienza e che una dedizione, sia pure assoluta, al processo meccanico di accumulazione può solo ritardare, mai definitivamente assopire. Anzi, più si indugia nell'assenza di verità, più doloroso diventa per la coscienza il disponibile surrogato dei residui. La lavorazione del senso appaga sempre meno, anzi produce i classici fenomeni di saturazione e di rigetto. La noia, prima di tutto.

Si capisce adesso tutta l'approssimazione e l'incredibilità conoscitiva che contrastano in coloro che sostengono la tesi della perfezione. Per quale motivo la verità dovrebbe, sia pure in prospettiva, confondersi con la perfezione? Si tratta di un residuo platonico, questo è evidente, ma un residuo tentatore mutuato dall'illusione del progresso, quindi quasi rigenerato attraverso l'eliminazione della staticità platonica in una falsa dinamicità, quella più propriamente hegeliana. È il medesimo errore dell'accumulazione quantitativa del senso che si riflette nella perfettibilità assoluta della qualità. La possibilità dell'esperienza diversa è inesauribile, per quanto ci si possa inoltrare in essa resta sempre una parte non esperita perché non esperibile. La follia non è garanzia di perfezione, non più della saggezza parsimoniosa del bottegaio amante del catalogo. «Nascosto è il cuore buono, nascosto è il cuore malvagio, un abisso è nel cuore buono e un abisso è nel cuore malvagio». (Agostino, *Esposizioni sui salmi*, tr. it., vol. IV, Roma 1977, p. 363). Ogni luogo può essere quello delle illusioni e degli errori, dall'asettico archivio alle sconvolgenti condizioni dell'avventura delirante, ebrietà e visioni comprese.

Negando il binomio che secondo alcuni unisce la verità con la perfezione, si vede bene che non basta un discorso sostenitore del processo quantitativo per rendere quest'ultimo preludio di certezze. La persuasione, come l'apologetica, hanno funzioni diverse, e spesso

notevoli, nel controllo, ma non possono a occhi chiusi trasformare la realtà, né creare da un semplice residuo una qualità che si trova dislocata altrove. Senza dubbio la differenza si propone alla coscienza, da cui si è separata, se non altro come discorso, oppure anche ma non soltanto come discorso. «Come il bambino nell'oscurità grida per farsi un segno della propria persona, che nell'infinita paura si sente mancare; così gli uomini che nella solitudine del loro animo vuoto si sentono mancare, s'affermano inadeguatamente, fingendosi il segno della persona che non hanno, "il sapere", come già in loro mano. Non sentono più la voce delle cose che dice loro "tu sei", e nell'oscurità non hanno il coraggio di permanere, ma cerca ognuno la mano del compagno e dice: "io sono, tu sei, noi siamo", perché l'altro gli faccia da specchio e gli dica: "tu sei, io sono, noi siamo"; ed insieme ripetono: "noi siamo, noi siamo, perché sappiamo, perché possiamo dirci le parole del sapere, della conoscenza libera e assoluta". – Così si stordiscono l'un l'altro». (C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica, op. cit.*, p. 54).

L'inversione di orientamento capovolge il trattamento dell'esperienza senza raggiungere mai il pieno rifiuto dell'accumulazione, l'abbandono del conforto e della sicurezza. Il sogno che comincia di già nell'interpretazione dei dati, procede agile e nervoso parallelamente agli impacciati processi accumulativi senza annullarli, anche se l'abilità del singolo può proporre apparenti riflessi del nascondimento, talmente efficaci da dare, di volta in volta, l'impressione del pieno o del vuoto. Una chiacchiera sul nulla, ad esempio, non è dannosa, di per sé, e non deve essere guardata subito con sospetto, anch'essa avanza, con strumenti inadatti, nel territorio della differenza, spesso sollevando irritanti questioni di parole come fossero montagne. «Il sentimento è splendido quando resta nel profondo, ma non quando esce alla luce del giorno, quando vuole farsi essenza e dominare». (F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, tr. it., Bari 1974, p. 91). Ma tutta la fase interpretativa non è mai libera dall'equivoco in cui la divisione del soggetto vive la sua giornata, in riferimento a un luogo dell'abbandono in cui si è consumato il delitto o la frattura che dir si voglia. L'antico solipsismo, superbo e voglioso, cederà, prima o poi, all'affannosa ricerca del limite, individuazione di un territorio preliminare che è di già preparazione alla qualità.

La verità è quindi una conquista nell'abbandono, non un'aggressione o un furto. Essa appare piuttosto come partecipazione partecipata, non distaccante, un essere dentro l'attesa della qualità, o l'attività di accostamento alla qualità, un esserci dentro, non un salto. Da questa indissolubilità di unione nel rischio viene fuori una irradiazione di possibilità, molteplice effetto di una causa che non si può cogliere se non come conseguenza sulla propria pelle di una decisione che non si giustifica o attenua. Ben dice Abbagnano, ma, come sappiamo, mal conduce in porto: «Questa pretesa implicita nella decisione è fondata su di una indeterminazione effettiva, cioè sulla possibilità che le cose si svolgano diversamente da ciò che io decido ma è anche fondata sull'assunzione, da parte di me che decido, di questo rischio e sulla considerazione di tutte le possibili garanzie che posso conseguire. La problematicità interna del mio atto esistenziale costituisce così l'unità di una situazio-

ne anteriore all'atto (ed in quanto tale, passata) con una situazione che è al di là dell'atto, nell'avvenire, e che deve essere, per virtù stessa dell'atto, la garanzia della continuazione e della realizzazione del passato». (*Introduzione all'esistenzialismo, op. cit.*, pp. 18-19).

È dall'interno di questa differenza, in cui è andato a collocarsi il nostro coinvolgimento, che possiamo cogliere la verità come flusso che si andrà ad attenuare fin dentro il meccanismo di accumulazione, apportandovi un nuovo contenuto, quello appunto della verità, senza che il precedente, quello della riduzione a residuo, venga per questo meno. Le modificazioni interne al meccanismo, imprevedibili nella loro complessità, saranno anch'esse continue e molteplici.

Ma può anche esserci una caduta, uno smarrimento della qualità, un tremante richiamo del coinvolgimento, in un qualsiasi punto della nuova avventura, in una delle mille possibili nuove avventure. Dai primi accenni della differenza fino all'estremo punto di non ritorno, nell'aprirsi all'insidia, c'è sempre questa possibilità dietro l'angolo, ora possibilità mortale, negazione della vita, ora possibilità vitale, riaffermazione delle esigenze della vita sulla spericolatezza del rischio, sulla pulsione verso il delirio, ecc. Dispersione relazionale, ricomposizione momentanea dell'unità d'ordine, ripristino della precedente supremazia della coscienza, ristabilimento del meccanismo di accumulazione. Sotto l'aspetto che qui ci interessa è una ricaduta nell'ordine del campo in cui viviamo codificati, o almeno in una concezione limitante di campo. Questi movimenti sono dolorosi, cioè si accomunano alla sensazione certamente dolorosa che proviamo sulla pelle nel momento in cui veniamo colpiti, ma non per questo sono lontani dal causare piacere. Questa distinzione non è mai possibile in modo netto. «L'uomo nel mondo è in modo tale che si rapporta al suo esservi dentro. Questo lo separa da tutte le cose che conosciamo e gli dà quella collocazione nel cosmo unica nel suo genere, di essere abitatore del mondo. Noi non esistiamo semplicemente, noi siamo in rapporto all'esistenza di tutte le cose naturali e le rendiamo materiale del nostro lavoro; prendiamo la terra come teatro delle nostre azioni e delle nostre sofferenze, delle nostre battaglie e dei nostri amori, delle nostre colonie e città; la terra per noi è il terreno della patria, il campo di lavoro e il pascolo, il luogo per stabilircisi, il campo di battaglia e il calvario della morte, della morte dell'uomo. Ma per noi è anche il luogo di divertimento dei nostri giochi e il luogo delle nostre feste. Questa intelligente apertura dell'uomo al mondo, che si esplica in dimensioni varie e vari campi di vita, indica quindi un terzo significato di "mondano". Così inteso, solo l'uomo è mondano fra tutte le cose fenomeniche. Senza dubbio egli non si ferma solo alle cose che può scorgere allorché appaiono; "dietro" alla sfera del dato e del palese egli presume delle essenze e potenze sovrumane – e già nell'antichità primitiva egli sta in un rapporto di fede verso dèmoni e dèi. E tali essenze sovrumane sono nell'apparenza molto più potenti e molto più vicine all'onnipotenza del fragile uomo, sono più mondane e congiunte al governo cosmico». (E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo, op. cit.*, p. 279). Se consideriamo la cosa dall'interno della coscienza, siamo portati a vedere nell'inquietudine, come sommovimento che prelude alla diversità dell'apertura, un aspetto doloroso, più o meno sottoponibile ad un intervento terapeutico

esterno diretto a rimettere in piedi un equilibrio inconcludente che desideriamo stabile ed eterno. La paura di cui ci facciamo prendere è qui proprio il segno del rifiuto del rischio, del rifiuto di quanto c'è all'esterno, ed è anche notizia del desiderio di sicurezza che il meccanismo accumulativo ci fornisce. Ma se lo consideriamo dall'interno della diversità, il medesimo senso di inquietudine, la stessa paura e il dolore fisico che proviamo, possono diventare elementi di stimolo per un maggiore coinvolgimento. Diciamo che nella maggior parte dei casi le chiusure si manifestano prima della stessa differenza, e quasi sempre all'interno della stessa umbratile ritrosia della coscienza ad abbandonare le sue certezze. Dopo, quando si manifesteranno, saranno sempre portatrici di esperienze, per l'appunto, diverse, le quali saranno senz'altro capaci di dare alla stessa ricaduta un significato ben più profondo e produttivo della cieca paura.

Questa possibile diversità, vista da qualcuno con una certa leggerezza come contrasto tra interno ed esterno, non è mai riconducibile alla nettezza di una contrapposizione vera e propria. Ogni stato porta con sé il residuo dell'altro, e viceversa. Ciò dipende dalla variabilità relazionale da cui è contrassegnata la nostra esistenza, variabilità che si traduce in una continua modificazione delle coordinate sensoriali, quindi dello stesso rapporto con la percezione relazionale. L'inquietudine non è mai del tutto interna alla coscienza, né può considerarsi un elemento dell'accumulazione, di fatto accompagna tutto il percorso verso la qualità, andandosi man mano ad affievolire. Lo stesso movimento di intensificazione, e quello inverso di affievolimento, possono essere intersecati da movimenti relazionali intermedi che ripropongono, su scala più ridotta, altre intensificazioni e altri affievolimenti. Tutte le volte che si approfondisce uno solo di questi movimenti si deve tenere da conto che gli altri stanno continuando nella propria azione e che le conseguenze si verificano anche sul movimento esaminato. Ribaltando il proposito dialettico, così Richard Kroner: «La dialettica non è pensiero razionale (nel senso dell'intelletto) o meglio non è soltanto questo, ma è anche automovimento dello Spirito vivente, delle "essenze spirituali", è "inquietudine della vita", "vita della verità", "vita propria del concetto", "ritmo dei concetti", "vita logica". L'elemento dialettico è "il principio di ogni movimento, di ogni vita e di ogni affermazione nella realtà" è "il principio di ogni vitalità naturale e spirituale in generale". Il pensiero in quanto dialettico, in quanto speculativo, è in se stesso irrazionale, cioè sopraintellettuale, perché è vivente: è la vita pensantesi. Perciò il vero non si può esprimere in una proposizione, ma soltanto nel sistema, cioè nella successione delle proposizioni, nella loro connessione, che come tale non è una proposizione, ma è l'attività che procede attraverso tutte le proposizioni, le pone, le contrappone e le riunisce». (*Von Kant bis Hegel*, vol. II., ns. tr., Tübingen 1961, p. 282).

La difficoltà di un lavoro del genere è evidente a tutti, ma voglio sottolineare che essa è anche un elemento relazionale, e quindi partecipa alle condizioni dell'interpretazione dei contenuti culturali, proprio in quanto difficoltà. Da qui l'importanza di capire bene cos'è la verità, come condizione per entrare nella fascia della ricognizione dei fatti percepiti. Non esiste, infatti, uno svuotamento assoluto, la differenza non si porta mai dietro la

coscienza nel suo insieme, in questa coesistono sempre residui e senso e il meccanismo dell'accumulazione procede inevitabilmente. Ma anche qui non è vero che si finalizza soltanto la qualità, anche la catalogazione soffre di una sua intrinseca contraddizione, causata dal fatto che l'orientamento verso la qualità, per quanto antitetico a quello verso il senso dei contenuti, manda segnali riguardanti le vicende della differenza e dell'avventura nel regno della qualità. Risulta quindi impreciso l'insistere heideggeriano sull'angoscia, allo stesso modo in cui risultava circoscritto il medesimo orizzonte dell'eterno fidanzato di Regina. «La prima forma che prende la scelta è un perfetto isolamento. Infatti mentre mi scelgo mi apparto fuori della mia relazione con tutto il mondo, finché giungo all'identità astratta con me stesso. Quando l'individuo ha scelto se stesso secondo la sua libertà, egli è *eo ipso* attivo. Però il suo agire non sta in alcun rapporto col mondo che lo circonda; l'individuo lo ha completamente annullato ed esiste soltanto per se stesso. La concezione di vita che appare ora è pertanto una concezione etica. In Grecia essa trovò la sua espressione negli sforzi del singolo per sviluppare se stesso fino a diventare un modello di virtù. Come più tardi gli anacoreti tra i cristiani, così questi individui si ritiravano dall'attività della vita, non per sprofondare in meditazioni metafisiche, ma per agire; ma non agivano verso l'esterno, ma in se stessi. Questo agire interiore era insieme il loro compito e la loro soddisfazione; non era loro intenzione educare se stessi per poter più tardi servire meglio lo Stato; no, con questa loro educazione bastavano a se stessi, e abbandonavano la vita dello Stato per non ritornarvi mai più. Veramente non si ritiravano proprio dalla vita, anzi, rimanevano in contatto colla sua molteplicità, perché lo ritenevano necessario in senso pedagogico; ma la vita dello Stato, come tale, non aveva significato per loro; con qualche formula magica l'avevano senza pericoli resa indifferente e senza significato per loro. Le virtù che sviluppavano non erano le virtù cittadine (che erano le vere virtù del paganesimo corrispondenti alle virtù religiose del cristianesimo) ma le virtù personali del coraggio, del valore dell'astinenza, della parsimonia, ecc. Ai nostri giorni naturalmente si vede molto raramente questa concezione di vita tradotta in realtà; siamo tutti troppo presi dalla religione per rimanere fermi a una determinazione così astratta della virtù. È facile scorgere l'imperfezione in questa concezione di vita. L'errore è che l'individuo aveva scelto se stesso del tutto astrattamente, e perciò la perfezione ch'egli aveva agognato e raggiunto era altrettanto astratta. Per questa ragione dimostrai che scegliere se stessi equivale a pentirsi; perché il pentimento pone l'individuo nella più stretta relazione e nella più perfetta unione col mondo circostante». (S. Kierkegaard, *Aut-aut, op. cit.*, p. 111). Non è possibile un persistere che non sia, nello stesso tempo, un relazionarsi nel movimento, il che vuol dire precarietà della coppia contraddittoria. Questa converte continuamente i suoi componenti l'uno nell'altro, e viceversa. La cosa parmenidea, come un trapezista nell'attimo del balzo, non esiste se non nella mitologia filosofica dell'accumulazione.

Voglio cercare qui una nuova ipotesi della realtà, al di là del semplice credo progressista basato sul continuismo. La verità è solo uno degli elementi qualitativi di questa ipotesi, da sola non in grado di riassumerla, né di farla comprendere. Nella solitaria intensificazione

della qualità, la verità cessa di apparire così importante come nell'universo centralizzato dei contenuti. In quest'ultimo, infatti, si fa molto caso alle distinzioni, palesemente infondate, tra vero e falso, anche allo scopo di intendersi nei processi meccanici di catalogazione e utilizzo produttivo. Ma la distanza tra la verificazione e la verità è almeno pari a quella che passa tra il contenuto e la qualità, o meglio tra l'orientamento verso il contenuto e quello verso la qualità. Nella tensione qualitativa, la verità è estremamente semplice, è fatta di quella semplicità vorace di cui è caratterizzato il dispiegarsi della realtà. Da lontano, questa semplicità appare incomprensibile, quindi finisce per essere coinvolta nelle tortuosità specifiche della coscienza che cerca, che si muove inquieta nel proprio carcere o si dispone con malavoglia e stupore ad accettare l'irrinunciabile evidenza della diversità.

Nell'ambito del problema della logica del tutto e subito c'è ancora da sottolineare la difficoltà relativa alla traduzione in termini quantitativi, quindi lontani, di avvenimenti che si stanno realizzando in ambito qualitativo o, comunque, nella fascia della ricognizione che è caratterizzata dalla preparazione alla qualità. Ciò somiglia molto alla difficoltà di far parlare il silenzio, di spiegare la sorda semplicità, di riunire la compatta divisione. Nella coscienza il lontano silenzio della realtà è percepito come assenza di sé, estraneità e lontananza. Una nostalgia del distacco dell'origine sommuove in continuazione un senso di disagio che si trasforma in soffocante inquietudine. Non c'è modo sicuro per venire a capo di questa indispensabile mediazione con il processo meccanico del senso. Artefice del proprio disastro, Baudelaire: "La voce"

> La mia culla era posta contro la biblioteca,
> Babele di romanzi, scienza e fabliò, farragine
> di cenere latina e di polvere greca;
> giusto ero alto quanto d'un in-folio le pagine.
> Due voci mi parlavano; l'una, insidiosa e forte,
> diceva: "Il mondo è un dolce dal prelibato gusto.
> Io posso (oh voluttà che dura oltre la morte!)
> donarti un appetito altrettanto robusto".
> E l'altra: "Vieni, oh, vieni, nei sogni – sussurrava –
> a trovar finalmente l'impossibile e il nuovo".
> E questa, come il vento delle spiagge, cantava,
> lamentoso fantasma, giunto da chissà dove,
> che sgomenta l'orecchio, ed insieme lo appaga.
> Io ti risposi: "Sì, dolce voce!". Da allora
> dura quella che, ahimè, può dirsi la mia piaga
> e la mia dannazione: lucidamente esplora
> il mio occhio le quinte dell'immensa esistenza;
> nell'abisso più nero strani mondi indovino;
> ed estatico martire della chiaroveggenza,

attaccati ai calcagni, serpenti mi trascino.
È da allora che, simile agli antichi eremiti,
d'un amore sì tenero amo il deserto e il mare,
e rido ai funerali e piango nei conviti,
e trovo deliziose le bevande più amare,
e scambio così spesso i fatti per menzogne,
e per guardare il cielo nelle buche stramazzo…
Ma sussurra la voce: "Conservali, i tuoi sogni;
non così belli il savio ne sogna come i pazzi".

La coscienza sa perfettamente di non essere soltanto senso, di non essere destinata a nutrirsi di soli residui. Sa di potere andare oltre, sempre più oltre. Ed è proprio questa sua sapienza nascosta che la rende inquieta e che rafforza a volte il suo desiderio di controllo e di intimidazione verso l'esterno. Sa anche di elaborare strumenti non proprio del tutto adatti al destino circoscritto e banalizzato dei contenuti. Sa che molte di queste produzioni del proprio laboratorio sono cavalli di Troia messi in casa, esplosivi difficili da maneggiare. E questa tale saggezza la porta fino ad ammettere l'ineluttabile destino distruttivo di questa sua produzione, la quale si estende fin dentro la logica che produce e regge lo strumento, che rende leggibile la conoscenza, che regge e giustifica la ragione. Oltre l'inquietudine, l'accettazione ineluttabile di non potere fare altrimenti, la speranza incerta di potere evitare, in un modo o nell'altro, l'annichilimento di un meccanico processo di catalogazione, o dello sperdersi nelle desolate lande della qualità. «La denotazione di un nome proprio è l'oggetto stesso che con esso designiamo, la rappresentazione che ne abbiamo è del tutto soggettiva, tra l'una e l'altra c'è il senso, che non è più soggettivo come la rappresentazione, ma non è neppure l'oggetto stesso. Per esprimermi brevemente e con esattezza, posso stabilire di usare le seguenti locuzioni, un nome proprio, parola, segno, connessione di segni, espressione, esprime il suo senso, denota o designa la sua denotazione. Con un segno esprimiamo il suo senso e designiamo la sua denotazione». (G. Frege, *Segno e denotazione*, in *La struttura logica del mondo*, tr. it., Milano 1973, pp. 13-14).

In questa serie di ambivalenze, che costituisce il tessuto culturale della coscienza, si inserisce il richiamo della verità, il fascino dell'avventura, del rischio. Si tratta di un movimento interno di svuotamento della forza centralizzatrice che pretende collocare qualcosa al centro di tutto, un movimento capace di produrre una critica negativa non solo del processo di accumulazione, ma di ogni complicità della coscienza ai sistemi di controllo e di gestione dei residui. Anche la logica soggiace ad un movimento simile, una lentissima frana di aggiustamento che si traduce, in breve, in una trasformazione.

Dalla logica dell'a poco a poco, si passa così a quella del tutto e subito.

Dal meccanismo del senso alla struttura, nell'ambito del campo, l'espressione massima della struttura è lo Stato, considerato dalla borghesia illuminata come un male necessario. Il politico riformista applica la logica dell'a poco a poco cercando di ridurre al minimo

i danni che questo mostro dalle mille teste causa nello svolgimento della sua attività. Il benpensante inorridisce davanti agli sprechi e alle assurdità della burocrazia, davanti alla violenza del soldato ignorante e al sadismo dell'ufficiale indottrinato. Il tenero cuore del redditiere vorrebbe che il mondo fosse migliore, che non si soffrisse la fame, che si riducessero al minimo necessario le sofferenze dello sfruttamento, che la miseria si vestisse di panni più decorosi, che l'assistenza sanitaria fosse meglio elargita e che i vecchi trovassero un posto pulito e decente dove finire i loro giorni. Tutto ciò purché non si corra il rischio di vedere diminuire le proprie rendite. Non si può pretendere di soffrire la fame per gli altri! Ancora l'acutezza di Gottlob Frege: «Forse quanto segue potrà essere utile a taluno come chiave per comprendere i miei risultati. Nell'atto di riconoscere qualcosa come vero giudichiamo. Quel che viene riconosciuto come vero è un pensiero. Non è possibile riconoscere come vero un pensiero prima d'averlo afferrato. Un pensiero vero è già vero prima di venir afferrato da un essere umano. Il pensiero non ha bisogno di un essere umano come di un portatore. Lo stesso pensiero può venir afferrato da più persone. Il pensiero riconosciuto come vero non è modificato dal giudizio. Quando si giudica è sempre possibile enucleare il pensiero che viene riconosciuto vero; il giudicare non fa parte di questo pensiero. La parola "vero" non è un termine di proprietà nel senso usuale. Se alle parole "l'acqua di mare" aggiungo predicativamente la parola "salata" formo un enunciato che esprime un pensiero. Per chiarire meglio che qui si vuol solo esprimere il pensiero e non si intende asserire nulla, volgo l'enunciato nella forma subordinata: "Che l'acqua di mare è salata". Alternativamente, potrei anche farlo proferire da un attore che recita la sua parte sulla scena; infatti si sa che l'attore che recita la sua parte parla solo apparentemente con forza assertoria. Conoscere il senso della parola "salata" è essenziale per comprendere l'enunciato, poiché essa fornisce un contributo al pensiero; infatti, nelle parole "l'acqua di mare" non avremmo un enunciato e dunque neppure l'espressione di un pensiero. In modo completamente diverso stanno le cose con "vero". Se aggiungo predicativamente questa parola alla frase "che l'acqua di mare è salata" formo certamente un enunciato che esprime un pensiero. Per la stessa ragione di prima volgo anche questa frase nella forma subordinata: "Che è vero che l'acqua di mare è salata". Ma il pensiero qui espresso coincide col senso dell'enunciato "che l'acqua di mare è salata". La parola "vero" non dà col suo senso alcun contributo essenziale al pensiero. Se asserisco "L'acqua di mare è salata" asserisco la stessa cosa che ne asserissi: "È vero che l'acqua del mare è salata". Di qui si comprende che l'asserzione non sta nella parola "vero", ma nella forza assertoria con cui l'enunciato viene proferito. Si potrebbe quindi credere che la parola "vero" non ha alcun senso; ma in tal caso non avrebbe senso neppure l'enunciato in cui la parola "vero" figura quale predicato. Possiamo dire soltanto: la parola "vero" ha un senso che non reca alcun contributo al senso dell'enunciato in cui figura come predicato. Ma proprio per ciò questa parola appare adatta a indicarci l'essenza della logica. Ogni altro termine di proprietà sarebbe poco adatto a tale scopo, proprio a causa del suo senso specifico. La parola "vero" sembra dunque rendere possibile l'impossibile, e cioè far apparire come contributo al pensiero quel che corrispon-

de alla forza assertoria. E questo tentativo ci indirizza, nonostante il suo fallimento, anzi proprio a causa del suo fallimento, alla peculiarità della logica, la quale appare per questo fondamentalmente diversa dall'etica e dall'estetica. Infatti la parola "bello" indica davvero l'essenza dell'estetica, così come "buono" indica quella dell'etica; "vero", invece, fa solo un tentativo fallito di indirizzarci alla logica, poiché quel che conta davvero non sta nella parola "vero", ma nella forza assertoria con cui un enunciato viene proferito». (*Scritti postumi*, tr. it., Napoli 1986, pp. 394-395).

Questa ragionevole filosofia è alla base della logica che guida tutti coloro che strillano altamente contro l'incapacità dello Stato di provvedere perché vi sia una più equa distribuzione delle ricchezze. Non parlate con loro di trasformazione, di uguaglianza, libertà o rivoluzione sociale, vi accuserebbero di essere folli fomentatori di disordini, violenti al servizio di chissà quali oscure manovre. Contro questi benefattori dell'umanità non è possibile discorso diverso da quello delle pallottole sulle barricate. Nello scontro di classe, sparando sui mercenari a difesa dei loro miserabili interessi, si chiariscono anche i problemi di distanza e di differenziazione, si approfondiscono le rispettive analisi e si coglie il senso profondo dell'umanitarismo bottegaio. Prima di ciò, una vera e propria chiarificazione non è possibile, i gangli vitali della comprensione sono lontani, si finisce per restare nell'ambito dei distinguo e della loro non comune abilità di sembrare capaci di sostenere gli interessi dei miseri e dei sofferenti.

Verità e ragionevolezza sono collegate strettamente. I problemi della prima costituiscono gli espedienti con i quali la seconda cerca di trovare aperture verso una più ampia affermazione di sé. Quando il concetto di verità è oggettivato, ne viene fuori una lotta per la conquista e l'accumulazione di quantitativi di verità da utilizzarsi, se non altro, come elementi deterrenti contro coloro che mettono in dubbio la canzone solitaria di chi detiene il dominio. Ciò è chiaramente visibile nei conflitti derivanti dall'inserimento delle tecniche del falso all'interno degli schemi di comunicazione di massa e, in particolare, all'interno degli schemi culturali. Concludendo, Frege: «Certi tratti che, come la negazione o la generalità, fanno parte del pensiero sembrano avere un nesso più intimo con la forza assertoria e con la verità. Ma quest'illusione svanisce poiché li troviamo comparire anche senza forza assertoria, per esempio nell'antecedente di un condizionale o sulla bocca di un attore sulla scena. Come si spiega dunque che la parola "vero", per quanto sembri essere vuota di contenuto, è tuttavia indispensabile? Non la si potrebbe almeno evitare del tutto nella fondazione della logica, se ingenera soltanto confusione? Il fatto che non sia possibile farlo è dovuto all'imperfezione della lingua. Se avessimo una lingua logicamente perfetta forse non avremmo più bisogno della logica o potremmo leggerla dalla lingua. Ma da ciò siamo ben lontani. Il lavoro logico è proprio in gran parte una lotta contro i difetti logici della lingua, che però, a sua volta, è uno strumento indispensabile per noi. Solo dopo aver portato a termine il nostro lavoro logico avremo a disposizione uno strumento più perfetto. Ciò che contiene nel modo più chiaro un'indicazione circa l'essenza della logica è dunque la forza assertoria con cui un pensiero viene proferito. A essa non corrisponde alcuna parola,

alcuna parte dell'enunciato; le stesse parole possono essere pronunziate ora come ora senza forza assertoria. Dal punto di vista linguistico la forza assertoria è legata al predicato». (*Ib.*, p. 395).

Ci sono strumenti consacrati dall'uso che vengono considerati depositari della verità. Si tratta di teorie, analisi, libri, opuscoli, giornali e altri mezzi di veicolazione delle opinioni. Tramite questi strumenti, le opinioni vengono scambiate. Bisognerebbe aggiungere anche lo strumento dello scambio diretto, della discussione e dell'assemblea, dell'intervento, del discorso, del comizio, della conferenza, ma la cosa diventa ancora più complessa proprio per la minore capacità di documentazione posseduta dalla parola detta di fronte alla parola scritta o al messaggio filmato. In genere critichiamo in molti modi i processi ideologici che ostacolano la veicolazione delle idee, però non siamo preparati ad un'analisi critica di quanto viene trasmesso sotto forma di opinione. In fondo, il testo scritto e, con meno intensità, la discussione o il filmato, conservano un qualche cosa di sacro.

Ciò determina la sorpresa, e anche l'indignazione, quando scopriamo finalmente di essere stati imbrogliati. Andiamo fuori dai gangheri molto più violentemente quando ci rendiamo conto che siamo stati imbrogliati e non ce ne siamo accorti, non abbiamo avuto il minimo sospetto. Invece di abbandonarci allo sgomento, faremmo meglio a educarci a una maggiore attenzione critica, ad una preparazione personale più attenta e meno brulicante di fantasmi.

In fondo, allora, per tutti noi, come per i nostri nemici, il fondamento della verità è la fiducia che riponiamo nel veicolo che trasmette la notizia trattandola come gelatina gommosa, nel meccanismo e nelle modalità che la trasmettono. Non altro. E quando qualcuno ci dice che una certa affermazione è una verità scientifica ne restiamo terrorizzati e non sappiamo cosa rispondere. Se per verità consideriamo invece una lotta in corso, uno scontro feroce tra noi e la realtà, un continuo scambio tra un qualcosa che ci si nega e la profonda inquietudine che ci spinge ad afferrarlo, allora le cose devono per forza andare in modo non abituale. Siamo lontani dalla sicurezza con cui Terenzio Mamiani della Rovere affermava: «A niuno parrà dubbioso che filosofando con semplicità e secondo gli assiomi della logica naturale si possa affermare assolutamente e senza bisogno di prova che noi sentiamo e patiamo». (*Dell'ontologia del metodo*, Firenze 1848, p. 105).

Il modo di considerare la verità come lotta in corso non potrà mai essere quello dei nostri nemici, per i quali invece la verità è l'adeguamento più o meno completo alle indicazioni dell'altare gerarchico. Loro possono tranquillamente assopire il proprio senso critico in una fiducia che si è ormai lentamente trasformata in fede ripugnante, noi dobbiamo sempre restare svegli, pronti alla lotta, coscienti che possiamo in qualsiasi momento smarrire la nostra verità e ritrovarci costretti a ricominciare daccapo. In questa incertezza, sta tutta la nostra forza. Povera assai l'affermazione di William James: «Qui siamo già al di là della sfera del metodo; e poiché il mio pragmatismo e questo nuovo pragmatismo più generale sono abbastanza diversi tra loro e ciascuno abbastanza importante per conto proprio da meritare nomi differenti, mi sembra ottima la proposta di Schiller di designare il pragma-

tismo più generale come "umanismo", e l'accetto senz'altro. Del pragmatismo ristretto si potrà parlare d'ora in poi come del "metodo pragmatico"». (*The Meaning of Truth*, ns. tr., London 1909, pp. 52-53).

Molti dogmatici si nascondono dietro il paternalismo per non apparire come coloro che hanno la verità in tasca, cosa invece di cui sono più che convinti. È una delle mode più recenti. Ciò traspare attraverso tutta una serie di atteggiamenti meschini e ributtanti di nascondimento e mistificazione. Nessuno di costoro ha più il coraggio, se mai lo hanno avuto, di prendere il bue per le corna. Tutti si travestono da quei perfetti preti che sono, ma il socialdemocratico è un reazionario peggiore del puro dogmatico. Il suo sguardo strabico guarda dovunque e da nessuna parte. Il suo possibilismo liberale è l'elemento più atto alla continuazione dello sfruttamento, mentre l'irrigidimento repressivo può portare facilmente ad una salutare sollevazione di popolo. E la manipolazione della verità come cosa che si può sistemare, modificare e adattare sempre meglio alle diverse situazioni, è una delle attività primarie dell'intendere socialdemocratico. È peggiore il realismo di Vincenzo Gioberti o l'aculeo penetrante dei gesuiti? «Gesuitismo e Giansenismo sono i due poli opposti e sofistici del cattolicismo. Anzi però si uniscono in un principio antievangelico, che è l'immolazione assoluta della terra al cielo». (V. Gioberti, *La teorica della mente umana*, Milano-Torino-Roma 1910, p. 306).

Ma la verità non è mai la mia verità, nel senso di una mia proprietà, qualcosa che sono riuscito a strappare agli altri, tanto meno ai miei nemici. Non posso impadronirmi della verità, e questo è stato l'errore dei pragmatisti. Nella lotta realizzo certamente una conquista che però metto subito a repentaglio nel momento che la considero tale, nel momento che agisco in conformità alla verità conquistata, non soltanto nel momento in cui traduco la mia conquista in un punto fermo al di qua della lotta, ritraendomi nel godimento dei vantaggi ottenuti con il fatto di essere diventato possessore della verità, provvisto di cateratte. Nessuna torre d'avorio potrà difendere la verità conquistata dagli attacchi che io stesso le porterò con la mia pretesa di solidificarla appunto come conquista, trofeo personale ed esclusivo. Lapidario, Heidegger: «Ora, però, la *veritas* in quanto *rectitudo*, che proviene da un'altra origine, sembra fatta apposta per assumere in sé l'essenza dell'alètheia nella forma d'ora innanzi "di rappresentanza" della omoíosis. La correttezza dell'asserzione è un regolarsi su ciò che è eretto, stabile e retto. La omoíosis greca intesa come corrispondenza disvelante e la *rectitudo* romana intesa come "regolarsi su" (sich richten nach) hanno entrambe il carattere dell'adeguazione dell'asserzione e del pensiero a uno stato di cose stabile e già presente. La parola tedesca Angleichung significa *adaequatio.* A partire dall'Alto Medioevo l'alètheia rappresentata come omoíosis, mediata dalla lingua latina, è diventata *adaequatio. Veritas est adaequatio intellectus ad rem». (Parmenide*, tr. it., Milano 1999, p. 76).

In questo modo, la mia verità può avere una sua legittimità oggettiva solo a condizione che diventi prima la verità di altri. Non dopo essere stata la mia, ma nello stesso tempo. Prima non era niente per nessuno, né mia, né di altri. È quindi nel contesto relazionale della mia esistenza, e poi nella prospettiva della totalità del reale, che la verità trova una

sua più stabile realtà e una possibilità di essere intesa in termini oggettivi. Certo, si tratta di orientamenti che tendono a istituzionalizzarsi, cioè a riprodurre la tendenza alla tesaurizzazione che la coscienza sviluppa nei confronti della sua verità. Si ha allora la separazione tra la struttura della verità e la sua forma. Non occorre molto per capire come sia proprio la struttura a essere colta più facilmente e spesso a essere scambiata per la verità, quella verità che tutti crediamo a volte di trovare nei libri, nelle parole dei grandi uomini, nelle belle azioni simboliche codificate dalla storia, nei fatti trasformati in indicazioni di valore assoluto. La verità ha però, come tutta la realtà, la propria qualità. È su questa linea di confine che si sviluppa lo scontro reale, antitetico a quello fittizio dell'accumulazione. È qui che si trova la verità.

edizioni anarchismo

Alfredo M. Bonanno
Senza una ragione
Seconda edizione riveduta e corretta con l'aggiunta di *Dire la verità*

Pensiero e azione N. 38
Prima edizione:
Senza una ragione, aprile 2001
Dire la verità, marzo 2001
Seconda edizione in un unico volume: maggio 2015

www.edizionianarchismo.net