

A cura di Massimo Carbone e Damiano Cavallin

PENSARE IL PRESENTE

La filosofia e le sfide del nostro tempo



FILOSOFIA DEL PRESENTE

Collana sottoposta a un processo
di *double-blind peer review*

DIRETTORI:

LAURA CANDIOTTO (University of Edinburgh)
e LUIGI VERO TARCA (Università Ca' Foscari di Venezia)

COMITATO SCIENTIFICO:

FRANCESCA BREZZI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana
GIUSEPPE FERRARO, Università degli studi di Napoli Federico II
CARLA FRANCALANCI, Universidad do Rio de Janeiro
FRANCESCA GAMBETTI, Università Roma Tre, Società Filosofica Italiana
STEFANO MASO, Università Ca' Foscari di Venezia, Società Filosofica Italiana
MARÍA CARMEN SEGURA PERAITA, Universidad Complutense de Madrid

A cura di
MASSIMO CARBONE e DAMIANO CAVALLIN

PENSARE IL PRESENTE

LA FILOSOFIA E LE SFIDE
DEL NOSTRO TEMPO

Con interventi di
Andrea Baranes, Enrico Berti, Laura Candiotta,
Igor Cannonieri, Massimo Carbone, Damiano Cavallin,
Franca D'Agostini, Massimo Donà, Michele Falaschi,
Marcello Ghilardi, Daniele Goldoni, Attilio Pisarri,
Antonio Sansone, Emanuele Severino, Gianni Tamino,
Luigi Vero Tarca e Lorella Zanardo



DIogene
MULTIMEDIA

COPERTINA

Jimmy Knows S.C.P.,
Barcelona (ES)
www.jimmyknows.net

IMPAGINAZIONE

Giulio Venturi

ISBN

978-88-9363-059-7

CASA EDITRICE

© Diogene Multimedia
via Marconi 36, 40122 Bologna
Prima edizione: marzo 2017

INDICE

INTRODUZIONE	7
PENSARE LA FILOSOFIA	15
FILOSOFIA E TEMPO PRESENTE Luigi Vero Tarca	17
IL PIACERE DELLA FILOSOFIA Enrico Berti	27
A COSA SERVE LA FILOSOFIA OGGI? Emanuele Severino	33
PENSARE LE DONNE	39
FILOSOFIA DELLA DIFFERENZA Laura Candiotti	41
SULL'USO DEL CORPO DELLE DONNE Lorella Zanardo	49
PENSARE IL POTERE	57
FILOSOFIA, MENZOGNA E POTERE Igor Cannonieri	59
POLITICA E MENZOGNA Franca D'Agostini	67

PENSARE IL NICHILISMO	75
INTRODUZIONE AL NICHILISMO	
Antonio Sansone	77
LEOPARDI E IL NICHILISMO	
Massimo Donà	87
PENSARE IL DOLORE	93
LA FILOSOFIA E IL DOLORE	
Damiano Cavallin	95
IL NULLA E L'ORIENTE	
Marcello Ghilardi	103
LA PIENEZZA DEL NULLA IN SCHOPENHAUER	
Michele Falaschi	113
PSICHIATRIA FENOMENOLOGICA E DOLORE DELL'ANIMA	
Massimo Carbone	123
PENSARE L'ECONOMIA	131
FILOSOFIA, ECONOMIA E ALIENAZIONE	
Damiano Cavallin	133
LA CRISI ECONOMICA E LA SUA ORIGINE	
Andrea Baranes	143
PENSARE LA NATURA	153
COME SOPRAVVIVERE ALLO SVILUPPO?	
Gianni Tamino	155
PENSARE LA MUSICA	161
FILOSOFIA E MUSICA	
Daniele Goldoni e Attilio Pisarri	163

Introduzione

Perché pensare?

Viviamo ormai da tempo nell'epoca dell'immediatezza e dell'urgenza, in cui la rapidità e l'efficacia dell'azione rappresentano il nuovo imperativo categorico, sia nella piccola realtà delle nostre interazioni quotidiane sia nel grande quadro della geopolitica internazionale. In questa radicale accelerazione, uno dei rischi è che la domanda che maggiormente definisce la nostra umanità, differenziandoci almeno per ora dalle macchine – «Perché?» – appaia infine come un pericoloso intralcio e che qualsiasi ragionamento incomprimibile nello spazio esiguo di un tweet venga considerato un'inutile perdita di tempo. L'unica forma di pensiero ammessa, come ha intuito la Scuola di Francoforte, assumerebbe allora la forma strumentale del calcolo, cioè della predisposizione di mezzi in vista del raggiungimento di un qualsiasi fine.

Proprio qui si apre, però, un vuoto che la tecnica e il pensiero calcolante non riescono a colmare. Chi determina, infatti, il fine? Ed è davvero possibile, senza un fine e dunque un corrispettivo orizzonte di senso, programmare un'azione realmente efficace?

La complessità del mondo che ci circonda, ridefinito dai processi di globalizzazione, dall'istantaneità delle comunicazioni e dallo sviluppo di una potenza tecnica

senza precedenti, pur domandando soluzioni celeri e incisive richiede, necessariamente, un supplemento di riflessione, un pensiero lento e paziente, capace di tracciare un disegno unitario, al di là delle notizie puntiformi e polverizzate offerte dagli organi di informazione.

L'uomo, affermava Max Weber, prima ancora di essere un animale logico o razionale è *Sinnggeber*, "donatore di senso". Solo interpretando il mondo siamo in grado di agire davvero: infatti, un'azione è tale – e si differenzia dalla semplice reazione meccanica, automatica o istintiva – perché è orientata da un'intenzionalità e incorpora dunque un senso.

La sfida che ci pone il presente è, quindi, sviluppare un pensiero in grado di pensarlo davvero, per trasformarci da semplici spettatori in attori. Un compito difficile, che chiama certamente in causa la filosofia, ma che le chiede al contempo di aprirsi al dialogo con altri settori del sapere, dalla sociologia alla psicologia, dall'economia alla storia, dalla scienza politica alla biologia.

Il nostro lavoro vuole essere un piccolo contributo in questa direzione, per la costruzione di un ponte tra filosofia e tempo presente, nella convinzione che il vero filosofo, anche quando si nutre dei classici o della tradizione, deve avere sempre lo sguardo rivolto al futuro.

Pensare il presente

I testi e gli scritti qui presentati prendono spunto dagli interventi degli ospiti della prima edizione del *Festival Pensare il presente*, tenutosi a Treviso il 30 e 31 maggio 2015, un evento fortunato ed apprezzato, se dobbiamo considerare l'affluenza generosa e partecipata di cittadini, studenti, amici della cultura e semplici curiosi. Un appuntamento non limitato ad una cerchia di specialisti, ma aperto a tutti, capace di intercettare sensibilità e interessi diversificati, incrociando le proposte propriamente accademiche con quelle più divulgative e popolari. Un momento di riflessione lucida e coraggiosa sulla contemporaneità, senza cedimenti ad una critica generalizzata e irresponsabile, ma senza nascondersi, per altro verso, la drammaticità degli scenari del mondo attuale.

D'altra parte, una riflessione sulla contemporaneità, proprio perché non concede l'agio della distanza storica, vincola chiunque a tentare i propri passi senza offrire ricette precostituite o anticipare verdetti, rimanendo sempre aperti al gioco del dibattito e al confronto tra le varie posizioni, alla ricerca di una lettura del presente che non sia né passivamente neutrale né semplicemente accomodante di fronte alle urgenze del nostro tempo. Un tempo che, se non si lascia catturare da interpretazioni univoche ed egemoniche o dal tentativo, troppo sbrigativo, di essere ridotto a formule sloganistiche, si apre invece a letture differenti e talora confliggenti, esigendo – come emerge dai saggi raccolti in questo volume – non l'impegno della semplice testimonianza o della pura ricognizione, ma la necessità di esserne degli interlocutori diretti.

Pensare la filosofia

Qual è, dunque, il compito della filosofia nell'epoca attuale? Come evidenzia il saggio di Luigi Vero Tarca, la sua specificità non consiste tanto nel risolvere problemi (le ingiustizie sociali, la disoccupazione, l'inquinamento, etc.), quanto piuttosto nella capacità di problematizzare i problemi stessi, mettendoli in discussione. Il vero filosofo non offre ricette – d'altronde non ne sarebbe in grado –, ma sposta l'attenzione dal problema al linguaggio, interrogandosi sul significato delle parole, senza tuttavia dimenticare, sullo sfondo, il problema stesso e la sua urgenza.

Misurarsi con il proprio tempo significa anche fare i conti con la questione della tecnica, analizzando il rapporto che la lega alla filosofia. Il saggio di Emanuele Severino smaschera l'apparente innocenza del sapere filosofico, essendo esso proprio ciò che ha reso possibile quella manipolazione del mondo che l'uomo avverte come un proprio dominio incontrastato, non avvedendosi di essere destinato infine a soccombere di fronte ad un potere che lo sovrasta.

Se Severino evoca il nesso nascosto che unisce la filosofia al potere, Enrico Berti, sulle orme di Aristotele, riconsegna invece il pensiero filosofico alla sua originaria "inutilità": sottraendosi ai richiami e agli impieghi di ciò che è "utile", esso trova il suo fine in sé stesso, ossia nel piacere che deriva dalla conoscenza, unica garanzia di felicità umana.

Mentre il primo capitolo, con gli interventi di Tarca, Severino e Berti, si interroga sul senso generale e sulla possibile utilità della filosofia nel tempo presente, i successivi si concentrano su questioni più specifiche: dall'uso mediatico del corpo delle donne al rapporto tra potere e menzogna, dal fenomeno del nichilismo e del crollo dei valori al tema del dolore e delle vie che consentono di superarlo, dalla crisi economica all'emergenza ambientale, per arrivare, infine, alla musica e all'improvvisazione.

Pensare le donne

A partire dalle riflessioni di Luce Irigaray, Laura Candiotti evidenzia come il riconoscimento delle differenze di genere rappresenti un nodo chiave per il rispetto di tutte le differenze. Il dominio maschile viene quindi analizzato sia come potere storicamente costituitosi sia nella sua struttura tipicamente simbolica, che permea radicalmente il nostro modo di percepire la realtà, per aprire il campo ad un pensiero femminile capace di liberarsi dal rigido dualismo oppositivo.

Il saggio di Lorella Zanardo ripercorre, invece, il processo di oggettivizzazione delle donne, in particolare ad opera di numerosi programmi televisivi, dove compaiono esclusivamente come corpi ammiccanti, meri oggetti del desiderio maschile, o relegate a ruoli marginali e degradanti. Dopo aver descritto gli effetti sociali profondi e distorsivi generati dai media, si interroga su alcune possibili soluzioni concrete, invitando al coraggio e alla proposizione di modelli femminili alternativi.

Pensare il potere

Nel quadro generale della crisi della verità e dei fondamenti, che con Lyotard abbiamo imparato a chiamare Postmoderno, gli scritti di Franca D'Agostini e di Igor Cannonieri riflettono sul rapporto tra politica e verità, alla luce di quel processo di svalutazione del vero che oggi attraversa anche la più remota contrada dei saperi.

Il saggio di Cannonieri ripercorre le diverse implicazioni che legano potere, verità e menzogna in alcuni momenti centrali della storia della filosofia (Socrate, Machiavelli e Kant) cogliendo l'aspetto essenziale, ed estremamente attuale, della negazione della verità operata dalla tradizione sofistica, attraverso un uso persuasivo e retorico della comunicazione, quale strumento di dominio e intorpidimento della coscienza critica del cittadino.

Se l'esito della modernità sembra essere il Nichilismo e la germinazione vertiginosa delle visioni del mondo, documentata e alimentata dal potere dei media, diventa allora sempre più problematico, secondo D'Agostini, stabilire la differenza tra vero e falso. Questa condizione, definita "indifferenza epistemica", in politica può condurre a pericolose conseguenze. La menzogna diventa verità e la verità diventa menzogna. La politica, che dovrebbe essere lo spazio pubblico del confronto critico tra posizioni differenti per individuare una strada comune che orienti e governi le nostre scelte, diventa invece il luogo della totale indifferenza.

Pensare il nichilismo

L'oggi è il tempo che più di ogni altro ci appare attraversato da una crisi radicale, in cui lo stesso tentativo di attribuire senso alla realtà si scontra con l'assoluta mancanza di ogni significato.

La vicenda del Nichilismo, nei suoi principali riferimenti storici e concettuali, è indagata dallo scritto di Antonio Sansone che, ripercorrendone i tratti essenziali, inquadra la questione nel suo significato più ampio, soffermandosi sugli snodi più propriamente filosofici (Nietzsche e Heidegger), ma impegnandosi, insieme, a restituire una costellazione di significati che hanno a che fare anche con la letteratura, la politica e la cultura in generale.

Il tempo in cui ormai "tutti gli dei sono fuggiti" è esplicitamente chiamato in causa anche dal testo di Donà, dedicato al pensiero di Leopardi. La natura, con la sua indifferenza, obbliga l'uomo a prendere atto del fallimento di ogni consolazione e di ogni provvidenzialismo, depotenziando le sue pretese di senso. Tuttavia, è proprio nell'esperienza poetica che si può scorgere un debole riparo, perché essa squarcia il velo dell'illusione e sintonizza l'essere umano con il paesaggio di desolazione che lo circonda.

Pensare il dolore

La crisi di senso investe, in modo certamente inedito e dirompente rispetto al passato, anche l'esperienza del dolore, che pone ciascuno di fronte alla propria incurabile finitezza.

Damiano Cavallin indaga il legame tra l'origine del sapere filosofico e lo *thauma*, quell'emozione di terrore e angoscia verso il divenire di cui la filosofia vorrebbe essere argine. Il dolore e la morte sono superati, in Occidente, attraverso la soluzione platonica dell'immortalità dell'anima, che apre la strada alla riflessione cristiana. Un contributo alternativo deriva, invece, dalla riflessione buddhista che, attraverso il richiamo all'impermanenza della realtà, dissolve assieme all'Io anche il dramma del dolore e della morte.

Marcello Ghilardi traccia quindi un quadro del pensiero buddhista, mostrando come in questa prospettiva il Nulla appaia non tanto come l'abisso in cui implode ogni senso, ma come l'apertura che consente di abitare gioiosamente la vita e la sofferenza, evitando l'attaccamento all'Io e al dolore. Se l'Occidente ha trovato in genere il fondamento della propria riflessione filosofica nell'Essere immutabile, il Buddhismo l'ha cercato invece nella vacuità, articolando la realtà in "processi" piuttosto che in "sostanze". Questa differente opzione di pensiero è indissolubilmente connessa, evidenzia Ghilardi, alla struttura sintattica delle lingue orientali.

Lo scritto di Michele Falaschi presenta la riflessione sul Nulla sviluppata da Schopenhauer, profondamente influenzato proprio dalla sapienza indiana. Falaschi si misura con *Il mondo come volontà e rappresentazione*, chiarendo, attraverso una lettura anticonvenzionale, come la volontà di vivere, quale proiezione della rappresentazione, sia in realtà il vero nulla, mentre la sua negazione, resa possibile dall'arte e dall'ascesi, rappresenterebbe l'unica via di salvezza dal dolore.

Infine, Massimo Carbone prende in esame l'estremo dolore interiore, quella lacerante sofferenza dell'anima che l'Occidente ha chiamato "follia", demandandone la cura ad un particolare settore della medicina, la psichiatria. Il saggio sottolinea, in particolare, l'essenziale apporto che la Fenomenologia ha dato alla comprensione del disagio mentale, spingendo la psichiatria ad abbandonare un approccio meramente organicistico, in cui il sofferente era ridotto ad oggetto e sottoposto a strazianti misure di contenzione, per aprirsi invece ai suoi vissuti soggettivi.

Pensare l'economia

Il presente appare, poi, come l'epoca in cui l'economia e la finanza sembrano estendere indefinitamente il loro dominio, soprattutto nella recente fase di crisi, non solo dettando in modo vincolante l'agenda politica, ma anche generando acuti e diffusi drammi esistenziali, sconvolgendo le vite private di chi vede mutare, in modo repentino e spesso imprevedibile, le proprie sorti.

Il saggio di Damiano Cavallin indaga la teoria economica del libero mercato come una tipica forma culturale, evidenziando le distorsioni che il Capitalismo produce sul piano etico, come l'incremento delle disuguaglianze, e soffermandosi in particolare sul processo di alienazione del lavoratore (Marx), del consumatore (Marcuse) e del risparmiatore.

Andrea Baranes svela, quindi, le dinamiche della speculazione finanziaria e l'instabilità che essa produce sull'economia reale, mostrando come gli Stati abbiano pagato, attraverso pesanti tagli nella spesa sociale, il conto della crisi prodotta dagli speculatori. Le ricette dell'austerità e della competitività, imposte da istituzioni internazionali e prospettate spesso dai media come uniche soluzioni possibili, hanno rivelato la loro inefficacia, lasciando inalterate le cause profonde della crisi finanziaria.

Pensare la natura

Il nostro sistema economico, improntato su un'idea di sviluppo senza limiti, genera profonde distorsioni anche nell'ecosistema, mettendo a rischio l'equilibrio e la sopravvivenza delle numerose specie che abitano il pianeta.

Gianni Tamino mostra, con estrema lucidità, come il modello fisico meccanicistico e riduzionista, tipico della scienza moderna, risulti inapplicabile allo studio dei viventi, poiché la vita si regge su relazioni complesse e processi circolari. La produzione industriale, seguendo dinamiche tipicamente lineari, che bruciano risorse, non tenendo conto del loro carattere limitato e producendo sempre nuovi rifiuti, rompe i cicli naturali. Appare dunque sempre più urgente la necessità di un nuovo patto tra uomo ed ambiente.

Pensare la musica

Anche la musica ha attraversato radicali mutazioni nel presente, sulle quali si interroga il saggio di Goldoni e Pisarri. Cos'è la musica? Ed è realmente una cosa o, piuttosto, una pratica o un "evento"? Vengono rapidamente passati in rassegna i principali approcci teorici, che intendono la musica di volta in volta come un linguaggio o una forma di comunicazione, soffermandosi da un lato sul ritorno in auge dell'improvvisazione, che scardina la struttura tradizionale della composizione, dall'altro sulla natura culturale del concetto stesso di musica e sulla caduta della distinzione classica tra musica colta e musica popolare.

Ringraziamenti

La realizzazione di questo progetto è stata possibile solo grazie alla feconda collaborazione tra l'Associazione Pensare il presente e la Sezione Trevigiana della

Società Filosofica Italiana. Un primo ringraziamento va quindi ai numerosi soci e volontari, che si sono spesi con convinzione, dedizione e passione. In particolare, ci sembra opportuno ricordare i membri del comitato organizzatore: Luigi Vero Tarca, Damiano Cavallin, Massimo Carbone, Federica Risigo, Michele Falaschi, Attilio Pisarri, Antonio Sansone, Deborah Lucchetta e Dario Battistin, a cui si sono poi aggiunti Roberta Gaion, Marta Lazzarin, Giovanna Tonon, Igor Cannonieri, Francesco Paparella e Luca Ruaro.

Il *Festival Pensare il presente 2015*, da cui nasce questo libro, ha goduto inoltre del prezioso sostegno del Comune di Treviso, dell'Assessorato alla Cultura, di CentroMarca Banca e del Cinema Italia Eden di Montebelluna.

I saggi di Andrea Baranes, Enrico Berti, Franca D'Agostini, Massimo Donà, Marcello Ghilardi, Emanuele Severino, Gianni Tamino e Lorella Zanardo sono nati a partire dalla trascrizione delle conferenze tenute in quell'occasione, successivamente riviste ed aggiornate dagli stessi autori.

Treviso, settembre 2016
Massimo Carbone e Damiano Cavallin

PENSARE LA FILOSOFIA

Filosofia e tempo presente

Luigi Vero Tarca

Il pensiero del presente è filosofico solo se si pone come interrogativo radicale

Cerchiamo dunque di “pensare il presente”, come del resto ci invita a fare Hegel quando sostiene che la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero. Di solito intendiamo questo come un invito a chiederci in che senso la filosofia possa contribuire a risolvere i problemi che assillano il *nostro tempo* (crisi economica, conflitti di ogni genere, e così via) elaborandone una comprensione guidata dal *pensiero* e quindi razionale. Ma il pensare filosofico è chiamato – come sempre Hegel ci insegna – a non assumere alcun principio che non sia giustificato, ovvero a non confondere qualcosa che è semplicemente noto con ciò che è propriamente conosciuto. Se questo vale davvero in maniera universale, allora il pensiero filosofico è caratterizzato dalla capacità di mettere in questione i termini stessi dei problemi che si trova ad affrontare.

Così è anche nel nostro caso. Noi siamo abituati a pensare che il significato delle parole che definiscono la questione (qui, appunto, “pensare” e “presente”) sia chiaro. Certo sappiamo che poi i problemi possono essere anche molto complessi, e le loro soluzioni possono presentare aspetti estremamente sofisticati e difficili, ma i termini della questione ci appaiono chiari. Comunque almeno questo ci pare del

tutto evidente: che vi sono dei problemi da risolvere, e che in linea di principio essi devono avere una soluzione precisa. Ma l'interrogazione filosofica inizia laddove quella ordinaria si arresta, appunto perché mette in questione il significato stesso dei termini che definiscono il problema. Qui, dunque, ciò su cui siamo chiamati a interrogarci è proprio il significato di "pensare" e di "presente".

Questo vuol dire che la filosofia trasforma il problema (gli aspetti problematici del presente) in una sorta di meta-problema: piuttosto che chiedersi come risolvere la crisi attuale, quella cioè che si realizza nell'epoca caratterizzata da un incredibile sviluppo tecnologico, essa si interroga su quale sia il significato di parole come "crisi" e "sviluppo", cioè su che cosa voglia dire *pensare* gli eventi che *oggi* ci colpiscono. In tal modo, appunto, la trattazione filosofica di un problema mette in questione la natura stessa di tale problema. Si potrebbe essere tentati di dire che essa trasforma un problema *reale* in un problema *ideale*, oppure che trasforma un problema di "verità" in un problema di "senso" (o di "significato") (Wittgenstein, *Pensieri diversi*, p. 15). In altri termini, la filosofia trasforma il problema fattuale in un problema concettuale. Si tratta dunque, qualcuno potrebbe dire, di un trucco, se non addirittura di un imbroglio; oppure anche – richiamandoci a un noto proverbio orientale – di un atteggiamento stupido o stolto: "Quando il saggio indica la luna con il dito, lo stolto guarda il dito invece di guardare la luna". Infatti il filosofo fa la figura dello stolto che, di fronte al saggio – cioè l'economista, o il politico – il quale indica il problema reale della disoccupazione (la luna), concentra invece la propria attenzione sul significato delle parole usate per porre il problema (il dito). Eppure – passando dal proverbio allo scherzo (ma presto si chiarirà l'importanza di questa figura) – potremmo osservare che vi sono situazioni nelle quali è proprio il cosiddetto saggio che, guardando la luna e trascurando il dito, si comporta da stupido. Se per esempio ci trovassimo, in una dolce sera di maggio, all'aperto, in compagnia di una ragazza di cui siamo invaghiti, e costei con un grazioso gesto ci indicasse la luna, probabilmente saremmo davvero stolti se concentrassimo la nostra attenzione esclusivamente sul luminoso corpo celeste e trascurassimo il corpo terrestre che ce lo sta indicando. Molto più saggio sarebbe senz'altro chi, pur senza trascurare la luminosa presenza dell'astro che imprime un sigillo cosmico al legame tra gli innamorati, includesse, nel suo raggio di attenzione, anche il dito che indica il satellite della Terra. Perché è grazie al fatto di essere indicata a dito dagli umani che la luna assume quel significato mirabile di cui essa gode nel nostro immaginario. In effetti, la nostra esperienza della luna è profondamente diversa, dopo che essa è stata cantata dal pensiero poetante di Leopardi, da un'esperienza dello stesso corpo celeste che però sia spoglia di questo vestito di parole, le quali costituiscono appunto il "dito" con il quale noi ormai indichiamo l'astro che illumina la notte.

Trattando del significato delle parole che usiamo, e spostando in tal modo il problema, il filosofo si mostra dunque doppiamente saggio. Lo è, però, solo se tiene presente il cielo, se cioè non si rivolge alla fanciulla interpretando il suo ge-

sto come un mero pretesto o un semplice invito, ma lo coglie piuttosto come un aspetto particolarmente intenso di quel cosmo che invita gli amanti a unirsi nel gioco universale dell'armonia. Analogamente, davvero saggio è colui che riesce a tenere insieme, nel suo pensiero, le parole con cui leggiamo e interpretiamo quello che accade nel mondo e i "fatti" che costituiscono la nostra vita "reale". Filosofo autentico è quello che sa – nietzschianamente (sia pure di un Nietzsche un po' rivisitato) – che tutti i fatti in realtà sono interpretazioni, però nello stesso tempo è in grado di comprendere pienamente la serietà e la solidità di quei duri fatti che sono le interpretazioni.

In filosofia, alla fine, vengono quindi ad essere messe in questione le nozioni stesse di problema e di soluzione. A volte esprimo tale situazione, estremamente radicale e perciò paradossale, con una massima che è (di nuovo) scherzosa: "*In filosofia, se hai trovato la soluzione, vuol dire che non hai capito il problema*". In termini un po' più seri (ma di poco) potremmo descrivere la ricerca filosofica come quella nella quale *ogni soluzione di un problema costituisce di per sé un nuovo problema*; nella quale quindi *ogni soluzione di un problema genera almeno un altro problema*. In quanto, dunque, la filosofia mette in questione l'esperienza stessa del problema e della soluzione, si può dire pure che *in filosofia la soluzione è caratterizzata dal fatto di modificare i termini del problema*.

Il pensiero davvero saggio – si diceva – guarda insieme il dito e la luna. Così ora si tratta, da un lato (osservando il dito), di mettere in questione tutte le categorie che usiamo per leggere il mondo, ma poi, dall'altro lato (prendendo in considerazione la luna), di mostrare in che modo questa "problematizzazione" costituisca un effettivo contributo alla comprensione di ciò che sta accadendo davvero nel mondo.

La problematicità della vita come problema apparentemente irrisolvibile

Per esprimere nella maniera più semplice ma anche radicale il cuore della questione, potrei dire (richiamando di nuovo Wittgenstein) che il *problema* filosofico consiste nel fatto che la vita ci appare *problematica*, cioè ha la forma di un problema che deve essere risolto. È chiaro che, a prima vista, un problema siffatto pare per principio non passibile di una soluzione, perché questa verrebbe a costituire un caso particolare del problema che intendeva risolvere. In altri termini, se ciò che rende *problematico* il problema è il fatto che per causa sua l'esperienza presenta un tratto *negativo* che può essere tolto solo mediante la giusta soluzione, allora vivere come un *problema* (che deve essere risolto) il fatto che la vita sia problematica significa porsi un problema irrisolvibile, dal momento che qualsiasi soluzione ricadrebbe all'interno del problema. Così, qualsiasi risposta si dia alla difficoltà consistente nel fatto che viviamo la vita come un *problem solving* ripropone per definizione il problema di cui doveva essere la soluzione. In tal modo, appunto,

il positivo della soluzione si rovescia nel negativo del problema. In altri termini, se ciò che non va bene è il fatto che l'esperienza ci appare come qualcosa che viene problematizzato, allora problematizzare il problema pare impossibile, giacché proprio tale problematizzazione riprodurrebbe il "male" che vorrebbe guarire. L'unica vera soluzione sarebbe quindi quella per la quale la vita cessasse, improvvisamente e miracolosamente, di apparire problematica.

Il carattere radicalmente aporetico della situazione diventa chiarissimo se lo colleghiamo a quella che potrei chiamare "la madre" di tutti i paradossi e di tutti i rovesciamenti: il peculiare fenomeno del rovesciamento in negativo da parte del positivo. In termini formali questo può essere espresso in maniera lapidaria dalla considerazione che, se chiamiamo negativo ciò che si determina mediante una negazione, allora il positivo, in quanto si presenta come non negativo (cioè come negativo nei confronti del negativo), viene ad essere a sua volta negativo. In termini più concreti, e a mo' di semplice esempio, potremmo dire che il positivo costituito dalla parola di Gesù, che invita ad amare anche i propri nemici (*Mt 5, 43-47*), si rovescia in negativo nel momento in cui assume la forma di una imposizione e quindi di una lotta (cioè di una *negazione*) contro coloro che non rispettano tale parola; quella lotta che ha assunto la forma delle persecuzioni degli eretici, con l'Inquisizione, i roghi, e così via. Ma gli esempi del rovesciarsi in negativo da parte del positivo potrebbero essere infiniti, dal momento che tale rovesciamento rappresenta in un certo senso la cifra stessa della vita umana.

Del resto esso costituisce il cuore anche dell'esperienza filosofica, dal momento che questa individua il principio fondamentale in ciò che – richiamando la lezione della scuola filosofica di Padova (Marino Gentile e altri) – non può essere problematizzato (il problema); oppure in ciò che – richiamando ora la scuola filosofica veneziana, facente capo a Emanuele Severino e alla sua riproposizione dello *elenchos* che istituisce la verità incontrovertibile (quella che è tale perché persino chi la nega è costretto ad affermarla) – non può essere negato (l'innegabile).

La paradossale soluzione filosofica: la con-versione del problematico (il negativo) in positivo

Parrebbe dunque che il problema, inteso come negativo (considero qui equivalenti i due termini), costituisca il presupposto innegabile del pensiero; non negabile appunto perché risulta confermato persino dalla propria negazione. Ogni nostra interpretazione della realtà deve necessariamente comprendere tale figura, la quale dunque appare intrascendibile e ineludibile. Ma che il negativo rappresenti la dimensione intrascendibile costituisce, per gli umani, un grosso problema. La *dis-soluzione* di questo problema (cioè la soluzione che modifica il significato degli stessi termini "problema" e "soluzione") consiste allora – dal punto di vista strettamente teoretico – nell'apertura di uno sguardo *puramente* positivo, cioè dav-

vero diverso da ogni sguardo negativo, che tale può essere solo in quanto riesca ad essere diverso anche da quello *non* negativo (negativo nei confronti del negativo).

Che cosa significa questo dal punto di vista pratico? Si tratta evidentemente di compiere un nuovo rovesciamento, questa volta dal negativo al positivo. Ma come compiere un tale gesto? Se il primo rovesciamento consiste nel fatto che il positivo, rapportandosi negativamente al negativo, riproduce il negativo, il nuovo rovesciamento consisterà nel *trattare in maniera positiva il negativo*. Come un modo negativo di rapportarsi alla verità rende questa un negativo, così un modo positivo di rapportarsi alla falsità rende questa un positivo.

In effetti, si può usare la verità per ingannare gli altri, facendo loro credere il falso. Per esempio si può dire a una persona che Giuda è l'unico discepolo che ha baciato Gesù quando questi stava per essere catturato dai soldati (ciò è vero) per ingannarla, facendole credere che Giuda sia stato il più fedele discepolo di Gesù (e ciò è falso). All'inverso, anche una rappresentazione falsa può essere usata per comunicare il vero. Per esempio, si può raffigurare l'imperatore come una zucca (l'*Apokolokyntosis* di Seneca) per denunciare la pochezza dell'imperatore, oppure il re come un pezzo di legno (il "Re Travicello" di Giuseppe Giusti, ispiratosi a Fedro) per mostrarne l'inadeguatezza, oppure fingere la dittatura del Grande Fratello o una rivoluzione degli animali (come accade rispettivamente in 1984 e nella *Fattoria degli animali* di George Orwell) per portare alla luce il carattere irrimediabilmente menzognero del potere e l'inevitabile rovesciarsi di ogni rivoluzione liberatrice in una nuova e più oppressiva dittatura. La finzione e lo scherzo *mostrano il vero dicendo il falso*, così il giullare è colui che "*castigat ridendo mores*". Il ri-rovesciamento è dunque quello che, mentendo (con la finzione, il romanzo, il teatro etc.), *rivela* come stanno davvero le cose. *A-letheia*, cioè "verità" in greco, significa appunto s-velamento, ri-velazione.

Si potrebbe parlare, a questo proposito, di un contro-rovesciamento del negativo in positivo. Ma quel "contro" disturberebbe, in questa occasione, perché tornerebbe a far essere negativo tale rovesciamento. È quindi meglio parlare di un *ri-rovesciamento* o, meglio ancora, di una *conversione* (con-versione) del negativo (il falso) in positivo (il vero). E lo scherzo deve dunque essere bonario, benevolo, piuttosto che sarcastico, sprezzante o aggressivo; deve insomma essere uno scherzo gradevole o comunque accettabile anche da parte di chi lo subisce. Perché il ri-rovesciamento è filosoficamente valido solo se è totale, e quindi solo se riguarda anche chi lo propone; altrimenti la verità palesata mediante la finzione o lo scherzo potrebbe a sua volta essere contro-versa, e rovesciarsi da capo in un negativo. Il corrispettivo della formula ("Il negativo del negativo è negativo") che esprime in generale il rovesciamento del positivo in negativo, potrebbe dunque essere, per quanto riguarda il ri-rovesciamento in positivo del negativo, il motto "Io fingo sempre", o anche "Io scherzo sempre". In effetti, solo uno scherzo che sia *totale* riesce a ribaltare il *sistema* negativo, quello nel quale *qualsiasi* positivo diventa un negativo rendendo appunto *sistematico* il rovesciamento.

In effetti, solo chi scherza sempre scherza anche quando dice che scherza, così egli ammette di dire, in qualche maniera, la verità, e di dirla tutte le volte che parla in maniera scherzosa. In tal modo, potremmo dire, la verità ritorna: dietro lo scherzo, quando questo è totale, si affaccia di nuovo il discorso vero. Ma ora la verità torna – per così dire – trasfigurata. Perché, essendo affrancata da ogni negazione, è una verità puramente positiva (e, in quanto riguarda il tutto, *pienamente* positiva). Possiamo allora parlare, a questo proposito, di un *para-rovesciamento* (parola che contiene lo stesso prefisso presente in “paradosso”). Il discorso filosofico è quello che, portando a compimento il ri-rovesciamento compiuto nella finzione e nello scherzo, torna a dire il vero. Ma ora il discorso *comunica il vero dicendo il vero*. La sua è dunque una parola diversa da quella che svela il carattere negativo del sistema menzognero che si autoproclama vero; essa è piuttosto quella che mostra il volto nascosto del negativo, quel volto positivo che resta celato nella smorfia prodotta dal suo rovesciarsi in negativo. Così questo discorso determina la *con-versione* in positivo del negativo, nel senso che perfeziona il ri-rovesciamento del negativo s-velando il contesto (lo sguardo) che lo rende positivo.

La parola filosofica è perciò quella che è capace di utilizzare in positivo il *sistema* della menzogna. Essa, infatti, rivela l’orizzonte rispetto al quale tutte le proposizioni hanno valore e sono dunque in qualche senso vere, orizzonte che per questo possiamo chiamare *omnialetico*. Perché ora lo scherzo – esteso al tutto e quindi anche a se stesso – consente di *farsi gioco* del negativo, eludendolo (e-ludere deriva appunto da *ludus*, ossia “gioco”). Tale emancipazione rispetto al negativo consente di relativizzarlo e quindi, in un certo senso, di “problematizzarlo”, però in una maniera diversa da quella che riproduce il carattere *negativo* della situazione problematica in cui ci si trova. Portando lo scherzo al suo pieno compimento, cioè fino al punto di rivolgerlo verso lo stesso scherzare filosofico, la parola filosofica riguadagna una sorta di verità/serietà, ma si tratta ora di una verità/serietà diversa da quella che “combatte” contro il negativo. È all’interno di tale prospettiva, puramente positiva, che diventa possibile problematizzare lo stesso problema e lo stesso negativo, quindi in qualche senso eludere persino la negazione, liberandosi così dal negativo in generale.

Il tempo presente tra rovesciamento in negativo dell’universale e sua ri-conversione in positivo

Fin qui abbiamo – per così dire – parlato del dito, cioè del discorso filosofico: esso indica (è l’*indice* che mostra) il rovesciarsi del positivo in negativo, poi la possibilità del ribaltarsi del negativo in positivo, la quale giunge a compimento nella testimonianza dell’orizzonte pienamente positivo. Ma abbiamo detto che la vera sapienza consiste nel tenere insieme, all’interno dello sguardo, il dito e la luna, la quale è qui rappresentata dai problemi del mondo reale. Dobbiamo allora mostra-

re in che senso quanto detto ci aiuta a comprendere qualcosa dei problemi effettivi del tempo presente.

Ebbene, il rovesciamento del positivo in negativo è, oltre che il cuore del pensiero filosofico, anche il tratto essenziale di ciò che accade oggi all'interno del *mondo effettuale*. La nostra epoca è infatti caratterizzata in maniera addirittura esasperata dalla circostanza che a rovesciarsi in negativo è l'universale, il quale, in quanto incarnazione paradigmatica del Tutto, è l'icona stessa del positivo. Infatti, il Tutto che è davvero il Tutto (ovvero ciò che è ogni cosa e che ogni cosa è) è tale solo se la sua posizione è automaticamente anche la posizione di ogni cosa, e se per converso la posizione di ogni cosa è anche la sua posizione (la posizione del Tutto). Pertanto, essendo Tutto, *ogni cosa* è auto-posizione, perché è posizione di qualcosa (il Tutto) che automaticamente la pone. Ma ciò che implica la propria posizione si determina come positivo (ciò che chiamiamo piacere, gioia). Pertanto, essendo Tutto, ogni cosa è il positivo dell'auto-posizione (quindi piacere); per converso, essendo il Tutto ogni cosa, la sua posizione è posizione della positività di ogni cosa. Il Tutto è quindi la quintessenza stessa del positivo, e il massimo rovesciamento si dà appunto quando il Tutto, che è la pienezza del positivo, si presenta come negativo; perché allora il Tutto-positivo si rovescia nel massimo negativo: il Tutto-negativo, cioè il Nulla.

Quanto detto diventa forse più chiaro se appunto si considera quella incarnazione emblematica e peculiare del Tutto che è *l'universale*. L'universale è per definizione ciò che *vale per tutti*, e in questo senso, da capo, è essenzialmente positivo; ma esso si rovescia in un fattore negativo nella misura in cui, differenziandosi negativamente dalle determinazioni particolari che lo compongono, si contrappone ad esse instaurando con queste un rapporto negativo. Anche qui solo qualche cenno, che tira in ballo, a titolo esemplificativo, figure tipicamente universali: il *denaro*, il *linguaggio* (la comunicazione e *internet*), la *legge* e le *istituzioni pubbliche*, e infine il *potere*.

Il *denaro*, il quale è l'universale che libera ogni individuo dal vincolo della dipendenza dall'altro (schiavitù), si rovescia nella tirannia di un sistema inaccessibile e totalizzante che rende schiavi tutti i singoli individui. Il *linguaggio* (la comunicazione), che unifica tutti gli umani e offre a ciascuno di loro la libertà di parola, cioè la capacità di determinare il Tutto, si rovescia nel sistema della menzogna totale: nel regno dei *media* ogni significato è originariamente contaminato da un atteggiamento negativo (allarmi, panico, polemiche, condanne, istigazioni, etc.) e così ridotto a menzogna. In particolare *internet*, che da un certo punto di vista si presenta come l'estensione massima della libertà di parola, si rovescia nella dittatura totale e quindi nella fine di ogni libertà di espressione. Perché la comunicazione pubblica, che per millenni è stata conservata libera dal fatto di avere comunque a disposizione, proprio come l'aria, gli spazi aperti e quindi "pubblici" (piazze, strade, cortili, palazzi, etc.), oggi, mediante la trasformazione dell'aria in quell'*etere* di cui i padroni del mondo si sono impossessati, viene totalmente sequestrata

e risulta possibile ormai solo all'interno di uno *spazio privato*, il quale in tal modo viene ad avere diritto assoluto sul nostro comunicare tra di noi, cioè sulla nostra anima e sul nostro spirito. Le *istituzioni pubbliche*, soggette alla *legge* (figura tipica dell'universale) e ufficialmente dedite al benessere di tutti gli individui umani (la Medicina, l'Educazione, la Giustizia, etc.), promettendo agli umani la negazione di ogni negativo (la malattia, l'ignoranza, l'ingiustizia; in generale, insomma, il dolore e infine la madre di tutti i dolori: la morte), danno luogo a una neospeciazione che trasforma tali soggetti istituzionali, da benefattori-salvatori, in figure prepotenti e dispotiche. Il *governo*, infine, che grazie allo sviluppo tecnologico legittima e quindi rende possibile un controllo totale sul materiale umano, genera, assoggettandosi ed assoggettandoci tutti sempre di più all'apparato tecnologico-militare, una dittatura *totalizzante*, al punto tale che rispetto ad essa il Grande Fratello orwelliano appare ormai come una favola ingenua. Il massimo della potenza si rovescia così nell'assoluta impotenza dell'umano nei confronti dell'operare antropotecnico che ormai lo genera, lo controlla e, in prospettiva, lo rottama (dal momento che lo considera, in quanto essenzialmente dolente e mortale, inadeguato ai requisiti posti dalle possibilità tecnologiche).

Ma pure in questo mondo *reale* si ripresenta quella con-versione filosofica del negativo in positivo di cui si è detto. Si presenta infatti come *possibile* (ma nel senso di quello che, con un neologismo, potremmo chiamare il "*possibile*": ciò che si dà solo grazie al gesto che, *ponendolo*, lo rende *positivo*) una dimensione nella quale si realizza la trasfigurazione in positivo di tutti i rovesciamenti in negativo da parte del positivo, rovesciamenti ai quali sopra abbiamo fatto cenno.

Grazie a questa trasfigurazione, il *denaro* si toglie come potenza preesistente rispetto alla effettualità delle singole relazioni di scambio, cioè come universale contrapposto (*contra-posto*) alle sue concrete individuazioni, aprendo in tal modo uno spazio in cui risulta *pos(s)ibile* "liquidare la liquidità" e realizzare un sistema di scambi che incarna in sé, oltre all'universalità delle relazioni, anche la loro positività. Lo spazio della *comunicazione illimitata* offre la possibilità di un'elaborazione "artistica" del messaggio capace di aprire un'esperienza che resta determinata e personale nel momento stesso in cui si realizza in un contesto pubblico e universale. In particolare la dimensione informatica si rivela come quella che, in quanto "glocale" (insieme globale e locale), unisce effettivamente – al pari dello Spirito di Hegel – il singolare e l'universale. La rottamazione del mortale operata dalle *istituzioni tecnocratiche* si trasfigura nella "fioritura" di nuove forme di vita per le quali la totalità del negativo (morte e dolore) viene ridotta a contenuto spettacolare, cioè a una finzione simile a quella filmica. E, infine, l'*onnipotere* tecnico-militare si trasfigura nel volto protettivo e rassicurante – amorevole (Dio) e misericordioso (Allah) – del divino aeriforme che dappertutto soffia e tutto vivifica.

Ma poi, infine e soprattutto, il para-rovesciamento filosofico determina un tipo nuovo di affettività tra gli esseri viventi, una *philia* che si realizza proprio grazie al loro divenire consapevoli, facendo filosofia insieme, di tutto quello che accade.

Perché in questa totale modificazione genetica dell'umano, anche i sentimenti e le passioni mutano e si trasfigurano. La stessa *philia*, e lo stesso amore, acquistano un significato completamente nuovo, inaudito, quando si realizzano all'interno dell'esperienza filosofica che mostra il volto puramente e pienamente positivo della vita dei mortali sulla terra. Il *dito* della filosofia, in quanto indica la *luna* di un'esperienza umana libera rispetto alla totalità del negativo, genera una forma di vita caratterizzata da un sentimento e da un'affettività extra-ordinari: quell'innamoramento cosmico che, come insegna Raimon Panikkar, armonizza ogni singola vita con la Vita, ogni esistenza con l'Essere.

Consigli per la lettura

Candiotto L. e Tarca L.V. (a cura di), *Primum philosophari: verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*, Mimesis, Milano 2013.

Madera R. e Tarca L.V., *La filosofia come stile di vita: introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

Severino E., *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012.

Tarca, L. V., "Lo spirito della tecnica: dal potere all'onnipotere", in G. Pasquale (a cura di), *Ritorno ad Atene. Studi in onore di Umberto Galimberti*, Carocci editore, Roma 2012, pp. 389-397

Tarca, L. V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001.

Tarca, L. V., "Raimon Panikkar e la razionalità occidentale", in M. Carrara Pavan (a cura di), *I mistici nelle grandi tradizioni. Omaggio a Raimon Panikkar*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 203-229.

Tarca, L. V., "Tortura, dolore e potere. Per una lettura orwelliana del tempo presente", in L. Zagato e S. Pinton (a cura di), *La tortura nel nuovo millennio. La reazione del diritto*, CEDAM, Padova 2010, pp. XVII-XL.

Tarca L. V., "Il rovescio del diritto. Può la difesa dei diritti umani comportare un'ingiustizia?", in L. Zagato e S. De Vido (a cura di), *Il divieto di tortura e altri comportamenti inumani e degradanti nelle migrazioni*, CEDAM, Padova 2012, pp. 121-144.

Tarca, L. V., "La rete e il mare: due differenti testimonianze della Verità", in R. Panikkar – E. Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente* (a cura di M. Carrara Pavan), Jaca Book, Milano 2014, pp. 45-68.

Wittgenstein L., *Pensieri diversi*, Adelphi, Milano 1980.

Tarca L. V., *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, a cura di Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016.

Il piacere della filosofia

Enrico Berti

La filosofia non serve a nulla, ma è desiderio del sapere

Domandarsi “a che cosa serve la filosofia?”, all’interno di un volume che si rivolge ad appassionati, studenti, docenti e ricercatori della disciplina, può in prima battuta lasciare un po’ di sorpresa. In fondo, se si occupano di filosofia e leggono un libro come questo, dovrebbero in qualche modo già saperlo. L’unica risposta, forse paradossale, che mi sento di dare a questa domanda è, seguendo l’insegnamento di Aristotele, che la filosofia non serve a niente.

Secondo Aristotele, com’è noto, tutte le altre scienze sono più utili della filosofia, ma nessuna è migliore, superiore o più degna di onore di essa. La sua *Metafisica* si apre con una frase celeberrima: “Tutti gli uomini per natura desiderano sapere”. Noi abitualmente la traduciamo utilizzando l’espressione “tutti gli uomini”; ma Aristotele usa il termine *anthropoi*, che in greco vuol dire “esseri umani”, cioè uomini e donne, greci e barbari, liberi e schiavi. Tutti gli esseri umani, dunque, qualunque sia la loro condizione, desiderano conoscere.

L’idea che il fine della filosofia sia la ricerca del sapere non è, però, condivisa da tutti i filosofi: per alcuni, infatti, la filosofia, più che essere un sapere, somiglia piuttosto ad un atteggiamento. Ciò che conta davvero sarebbero, allora, la domanda e il dubbio piuttosto che il raggiungimento di una risposta. Secondo me le cose non

stanno così. Non pretendo, ovviamente, che la filosofia sia un sapere compiuto, rigoroso o incontestabile; ma è sicuramente un desiderio di sapere, che nasce da ciò che Aristotele, e prima di lui Platone, chiamava “meraviglia”.

La filosofia, dice Aristotele nel primo libro della *Metafisica*, ha origine dalla meraviglia, cioè dal desiderio di sapere, ossia dalla volontà di liberarsi dall’ignoranza. Gli uomini dapprima si meravigliarono delle cose più semplici e a portata di mano, e da ciò nacquero le tecniche e le arti; poi alzarono gli occhi al cielo e si meravigliarono dei fenomeni celesti, dei movimenti degli astri, e da qui nacquero le scienze; infine, si domandarono quale fosse l’origine del tutto: ecco la meraviglia portata al suo livello più alto. Da qui nacque la filosofia. E il desiderio di sapere è intimamente legato al tema della felicità, perché desiderare qualcosa implica la convinzione che il raggiungimento di ciò che viene desiderato possa dare appagamento, dunque felicità.

Il piacere della conoscenza

Riusciamo a immaginare quale piacere ci può dare il sapere o la conoscenza? Se uno non riesce a capire questo, a immaginarlo, non comprenderà mai il valore della filosofia. Per avvicinarci a questa comprensione, propongo alcuni esempi che non sono filosofici, ma si riferiscono a quella forma di sapere che in un certo modo precede la filosofia, ossia la scienza.

Archimede, noto matematico, fisico e inventore vissuto a Siracusa nel III secolo a.C., scoprì casualmente, entrando in una vasca da bagno e notando che il livello dell’acqua era salito, quello che poi è diventato un principio fondamentale della statica dei liquidi. Tramandano che egli avesse allora esclamato “eureka!”, cioè “ho trovato!” o “ho capito!”. Nel momento in cui ha trovato ciò che cercava, non poteva non aver provato piacere. Questo è il piacere di conoscere.

In età moderna, il fisico e matematico inglese Isaac Newton, forse osservando una mela cadere mentre egli meditava sulla forza che tiene legata la luna alla terra, scoprì la formula della gravitazione universale, comprendendo che sulla terra e nei cieli i corpi obbediscono tutti alle stesse leggi: non può non avere provato piacere, nel momento in cui si è reso conto di avere fatto questa scoperta.

Quando, nel Settecento, Antoine-Laurent de Lavoisier scoprì che l’acqua non è un elemento, come tutti avevano sempre creduto, ma una sostanza composta di due elementi, idrogeno e ossigeno, e trovò la quindi formula che descrive che cos’è veramente l’acqua dal punto di vista molecolare, sicuramente avrà provato piacere. Lo stesso provato da Albert Einstein nel 1905, quando ha scoperto come superare la teoria della relatività galileiana per renderla compatibile con la costanza della velocità della luce.

La vita degli scienziati è interamente dedicata alla ricerca, mossa dal desiderio di scoprire la verità, anche a costo di sacrificare tutto. Non sono, in genere, interes-

sati al denaro, alla fama, al potere; sono interessati a quello che cercano, a ciò che vogliono sapere o scoprire. Diversamente dalla scienza, che si propone lo scopo di risolvere singoli problemi, la filosofia ha l'ambizione di porsi questioni più generali e universali, e in questo sta il piacere che essa procura.

Il piacere degli Dei

Aristotele diceva che il Dio – non “Dio”, ma “il Dio” o “il Divino”, perché per i Greci “il Dio” è un nome comune – si trova sempre in quella condizione meravigliosa in cui noi ci troviamo solo qualche volta. Ma quale sarebbe questo momento in cui noi ci troviamo nella stessa condizione meravigliosa in cui il Dio si trova sempre? È il momento della scoperta, dell'intellezione e della comprensione. Non esiste in italiano una parola completamente adeguata per rendere il significato greco. Quando traduciamo con la parola “pensiero” il greco *noesis*, dal verbo *noeo*, non rendiamo adeguatamente il significato di questo termine, perché “pensiero” può voler dire, per noi, qualsiasi cosa: idea, speranza, ricordo o fantasia. Il concetto di *noesis* ha, nella lingua latina, il suo corrispettivo nel concetto di intellezione, dal verbo *intelligere*, che significa “comprendere” o “guardare dentro le cose” (*intus-legere*). Vuol dire, quindi, trovare quello che si cerca, riuscire a scoprire la soluzione, e questo accade soltanto qualche volta, in qualche raro momento. Ecco, in quell'istante noi siamo nella stessa condizione meravigliosa in cui gli Dei sono sempre.

Comprendiamo, allora, come mai Aristotele potesse affermare che la vera felicità consiste nella *theoria*. Anche questa è una parola di difficile traduzione. Talvolta viene resa con “speculazione”, che però sembra sempre di più alludere al linguaggio dell'economia, oppure con “contemplazione”, un termine del linguaggio religioso in genere riferito alla vita mistica o monastica oppure al linguaggio amoroso, se per esempio ci si accosta alla bellissima aria del Faust di Charles Gounod, in cui Faust canta a Margherita “Dammi ancor contemplar il tuo viso”.

Benché vengano spesso utilizzati nelle traduzioni, questi significati non hanno tuttavia niente a che fare con il *theorein* della filosofia, che è il capire, penetrare, scoprire, trovare finalmente quello che si cerca. Dunque, dal punto di vista aristotelico, tendere alla conoscenza significa raggiungere almeno in qualche momento quel tipo di felicità che agli Dei è concesso di vivere sempre.

La filosofia è sempre attuale

Non deve sorprendere che la filosofia intrattenga un rapporto fondamentale con il presente, anche quando si tratti della filosofia di 2.400 anni fa. Per esempio, una questione così fondamentale come la verità, benché sia considerata oggi

appannaggio di scienziati, giuristi e storici, probabilmente solo grazie al filosofo può trovare un'adeguata formulazione, essendo stati per lo più i filosofi, nel corso della storia, ad elaborare le più diverse concezioni della verità. Le stesse tematiche teologiche, che solo apparentemente sembrano confinate alla religione (come la questione della natura di Dio o della sua stessa esistenza), stanno a cuore ad ogni individuo razionale, in quanto capace di stabilire se e come si possa o si debba parlare di Dio. Non è un caso che molta filosofia di orientamento anglosassone si sia spesso occupata di mettere in questione la tradizionale concezione scolastica di Dio come "*esse ipsum per se subsistens*" (Essere che ha in sé la ragione della propria esistenza). In questo senso, lungo la direzione di questa esigenza di confutazione, si è brillantemente mosso Anthony Kenny soprattutto nel suo volume "L'essere secondo Tommaso d'Aquino". Lo stesso tema della guerra – e dunque ad esempio la questione se esistano guerre giuste o se per definizione le guerre siano solo ingiuste – si presta ad analoghe conclusioni, rivelandosi infine come un problema squisitamente filosofico. Ovviamente, la discussione di questi problemi in sede filosofica non esonera certo gli studiosi delle scienze naturali o quelli delle scienze umane, i credenti e gli uomini di fede, dall'indagare tali questioni secondo il loro specifico punto di vista. Ma il sapere filosofico avanza l'ambizione di poter dire la sua, facendo appello alle sole forze derivanti dalla ragione, costruendo quindi un sapere che si consegue attraverso l'uso autonomo della razionalità. Questi sono solo alcuni esempi del ruolo che oggi può svolgere la filosofia. Ma, attenzione, non perché essa serva necessariamente ed immediatamente a qualcosa. A cosa potrà mai servire, infatti, sapere che cos'è la verità, o sapere se Dio è Essere oppure no, o sapere se la guerra può essere giusta oppure se sia sempre ingiusta? Gli interrogativi e le risposte filosofiche qualche ricaduta nel mondo reale la potranno indubbiamente anche avere, ma abbastanza ridotta e circoscritta.

Almeno una volta nella vita

Al di là della presunta utilità che può rivestire la filosofia, credo che sarebbe indispensabile che tutti i giovani, al di là dell'ordinamento scolastico cui appartengono, possano almeno una volta nella vita incontrare la filosofia. Fare, dunque, esperienza di filosofia, nel senso di affrontare problemi e questioni senza affidarsi ad una fede religiosa o ad un'ideologia politica, senza ricorrere al mito o ad una qualche forma di autorità, ma cercando di usare lo strumento della critica e della ragione, tipiche prerogative della filosofia. La cosiddetta "Commissione dei saggi", insediata dal Ministero dell'Istruzione ormai molti anni addietro per l'elaborazione dei programmi della Scuola secondaria, fu voluta proprio per assecondare queste esigenze, anche se poi l'iniziativa non ebbe alcun seguito. Questa esortazione alla filosofia e al piacere che ne deriva non deve però essere fraintesa con la convinzione o la certezza che il sapere filosofico sia un sapere indiscutibile o definitivo; per-

ché, a mio modo di vedere, si tratta di un sapere sempre rivedibile, problematico, aperto, predisposto alla confutazione. Questo spiega, per esempio, perché abbia un senso filosofare insieme, non individualmente o isolatamente. Aristotele diceva che la più grande felicità consiste nel *syn-philosophēin*, nel fare filosofia insieme, nel con-filosofare. Egli aveva vissuto l'esperienza magnifica dell'Accademia di Platone, in cui con quel maestro si riunivano i suoi discepoli, per fare filosofia insieme. Fare filosofia insieme vuol dire accettare di mettere in discussione ogni risultato che ciascuno raggiunge, nel desiderio di sapere sempre di più, sempre meglio, affinché si possa, insieme, soddisfare con il sapere il nostro desiderio.

Consigli per la lettura

Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000.

Berti E., *In principio era la meraviglia: le grandi questioni della filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Berti E., *La ricerca della verità in filosofia*, Studium, Roma 2014.

Berti E., *Sumphilosophēin: la vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, Roma-Bari 2012.

Kenny A., *L'essere secondo Tommaso d'Aquino: un'ontologia problematica*, Carocci, Roma 2014.

A cosa serve la filosofia oggi?

Emanuele Severino

La filosofia nell'Età della tecnica

A cosa serve la filosofia oggi? Vorrei sottolineare, all'interno di questa domanda, la parola "oggi": se ci chiediamo quali siano il posto e il ruolo della filosofia *oggi*, allora il nostro è un pensare la filosofia in quanto è in rapporto a quella dimensione della storia dell'Occidente che è il tempo della tecnica. "A cosa serve la filosofia oggi?" significa: "A cosa serve la filosofia nell'età della tecnica?". *L'oggi* si caratterizza primariamente come Età della tecnica.

Sembra, d'altra parte, che quando si risponde: "Sì, la filosofia serve a qualcosa", si stia facendo un elogio della filosofia – così come, in genere, quando si dice che qualcosa serve, sembra si stia facendo un elogio di ciò che serve. Ma questo che stiamo dicendo è proprio così fuori discussione? Non si dovrebbe per lo meno guardare un po' più da vicino ciò che esso implica? E poi: è proprio *vero* che ciò che "serve" è "positivo"? E ciò che serve in che rapporto è con la verità?

Lasciando sullo sfondo queste ultime due domande, diciamo che, sì, la filosofia ha sempre servito nel modo più radicale – posto che il servitore è chi ha la potenza di realizzare ciò che è voluto dal padrone. E quanto viene realizzato dalla filosofia è, fin dall'inizio, l'apertura stessa del campo della potenza più radicale.

Evocare la trasformazione estrema

Essere potenti significa avere la capacità di trasformare il mondo. La filosofia ha aperto dunque il campo della trasformazione estrema. Che cos'è la trasformazione estrema? È quella in cui il trasformare conduce ad una innovazione estrema rispetto al già esistente. I Greci hanno evocato la trasformazione estrema, perché hanno per primi pensato la distanza tra il già esistente e l'estremamente lontano. Questa lontananza, infatti, diventa visibile là dove l'estremamente lontano è il nulla.

Si è quindi tanto più potenti quanto più si modifica il già esistente. E si è massimamente potenti quando lo si modifica fino a farlo diventare nulla o fino a trarre fuori dal nulla l'esistente. Prima dell'aprirsi del campo della potenza massima, rispetto a esso anche la potenza degli Imperi e dei Signori è soltanto, per quanto grandiosa, un tentativo di essere potenza.

Quando in quel grande fenomeno culturale che è il Cristianesimo si è voluta indicare la somma potenza, si è indicato in Dio colui che crea le cose e il mondo *ex nihilo*, ossia dal nulla. Dio è estremamente potente perché non è semplicemente un demiurgo, che presuppone una materia già esistente limitandosi a manipolarla; Dio non presuppone nulla e quindi è creatore *ex nihilo*. La formula canonica dice, della creatura, che essa è creata *ex nihilo sui et subiecti*. E Dio è anche colui che, alla fine dei tempi, *annienterà* il vecchio cielo e la vecchia terra e farà emergere – secondo l'Apocalisse di Giovanni – un cielo nuovo e una terra nuova. “Nuovo” nel senso di non esistente prima e quindi di essente stato, prima, nulla.

Ebbene, in questa prospettiva la filosofia è sempre stata il massimamente utile – ma, ripeto, è in questione che questo sia un elogio della filosofia – appunto perché ha aperto gli occhi, facendo vedere il campo in cui la potenza può giungere al proprio culmine. Va ricordata anche qui la definizione platonica della “produzione” (*poiesis*), ossia della potenza: “Produzione è ogni causa per la quale una qualsiasi cosa passa dal non essere all'essere”.

Questa utilità del pensiero filosofico è rimasta un tratto permanente nella storia dell'Occidente e quindi del Pianeta. La dimensione della potenza si esprime oggi nel modo più rigoroso, perché fino a che la potenza dell'agire umano era sovrastata da un Dio, era delimitata dalla potenza divina; poi è accaduto, soprattutto negli ultimi due secoli, che il pensiero filosofico si sia reso conto che se esiste la potenza dell'uomo, non può esistere la potenza di Dio. Dunque la potenza dell'uomo diventa infine assoluta, priva di limite. È la potenza della tecnica.

È in questa situazione che prende significato la domanda “A che cosa serve la filosofia oggi?”. La filosofia mostra – Nietzsche è un protagonista di tale situazione – la *necessità* della “morte di Dio”, ovvero la morte di quella potenza che soffoca la potenza terrena, umana. Pertanto la filosofia non è affatto una contemplazione astratta, che lascia correre le cose e lascia che la potenza si espliciti per proprio conto. Al contrario, la filosofia rende possibile la potenza, perché, sino a che non si sa di essere potenti, non è possibile comportarsi da potenti.

La voce che rende potente la tecnica

La tecnica guidata dalla scienza moderna può non sapere di essere la forma più radicale di *poiesis* in senso platonico, la radicalizzazione massima della potenza, capace di condurre le cose dal non-essere all'essere e dall'essere al non-essere. Può non saperlo. E non sapendolo, non può esplicitare la propria potenza.

Se un uomo non sa di avere le gambe, e cammina per caso, è difficile che organizzi la propria vita coordinando le proprie decisioni alla decisione di camminare. Se un uomo non sa di essere ricco, o si comporta da ricco per caso o non si comporta affatto da ricco. Ma se c'è una voce affidabile che dice, a chi non sa di avere le gambe, “guarda che tu hai le gambe”; oppure se c'è una voce affidabile che dice, a chi non sa di essere ricco, “guarda che tu sei ricco”, allora questa voce non è semplicemente una pura contemplazione, che lascia che le cose abbiano potenza per conto loro, ma è la condizione fondamentale che rende potenti le cose: dice al ricco “guarda che sei ricco”, e il ricco, *quindi*, può incominciare a comportarsi da ricco.

Uscendo dalla metafora: il pensiero filosofico dice alla tecnica “guarda che tu ormai – per quanto abbiamo detto prima – non hai davanti a te alcun limite divino, assoluto, immanente o trascendente: hai davanti un campo completamente libero; prima tu credevi di essere limitata dalle leggi divine, ma ora io – la filosofia – ti mostro che sei senza limiti”. Questo dire, da parte della filosofia alla tecnica, “guarda, tu non hai limiti” non è, ripetiamo, un contemplare dall'alto, ma è la potenza originaria che rende potente la tecnica.

La filosofia è allora massimamente “utile”. E, daccapo, lasciamo in sospeso se questo sia un elogio oppure l'alienazione più profonda della verità. È in questione il carattere positivo o negativo dell'utilità. Nei miei scritti si mostra che il “servire”, l'“utilità” – e innanzitutto la potenza – appartengono all'alienazione più profonda della verità. Ma questo è il discorso *maior* che qui non intendo toccare.

Il rapporto tra mezzi e fini

La filosofia è in grado di elaborare quella che potremmo chiamare la “matematica” o il *mathema* della logica del rapporto mezzo-fine. Né la tecnica né la scienza possono elaborare un *mathema* della dialettica tra mezzi e fini. Indichiamo la direzione lungo la quale si può capire qualcosa di questo *mathema* facendoci accompagnare da Aristotele, grande esploratore anche del rapporto tra mezzi e fini. Un'azione è quello che è quando ha il fine che essa ha. Tale il fine, tale l'azione. *Quindi*, se si modifica il fine di un'azione si modifica l'azione. Ad esempio: se un medico agisce per guarire – al fine di guarire –, la sua azione è diversa dall'azione di un medico che agisce per guadagnare. Anche se i gesti compiuti dai due medici possono sembrare apparentemente identici, essi sono essenzialmente e profondamente diversi. Secondo esempio: un rapporto sessuale tra maschio e femmina che

si amano è essenzialmente diverso da un rapporto sessuale tra maschio e femmina che si congiungono perché la femmina si prostituisce. Anche qui, le due azioni possono sembrare identiche, ma sono profondamente ed essenzialmente diverse.

Ora, qual è lo scopo, il fine, dell'azione tecnica, cioè della tecnica guidata dalla scienza moderna? È difficile che la tecnica e la scienza lo conoscano. Possiamo però avanzare questa risposta: lo scopo della tecnica, considerata come sistema – quindi nella sua forma “globalizzante”, che ha ormai raggiunto una dimensione planetaria –, è l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Cioè la tecnica non mira a questo scopo piuttosto che a quello, come invece mirano le altre forme di azione. Il capitalismo, ad esempio, mira a realizzare l'incremento indefinito del profitto; il cristianesimo intende realizzare, invece, un mondo cristiano; l'islam vuole un mondo islamico, la democrazia ha come scopo un mondo democratico, egualitario, etc. Ma la tecnica, *nel suo insieme*, non mira ad uno scopo particolare, bensì ad aumentare all'infinito la capacità di realizzare scopi, ha come scopo la crescita indefinita della potenza.

E qual è oggi il rapporto tra la tecnica e le grandi forze che guidano il mondo e il nostro agire? Le ho nominate prima: capitalismo, democrazia, cristianesimo, islam, e poi il comunismo (ieri), le varie forme di umanesimo, i nazionalismi, etc. Tutte queste forze, soprattutto il capitalismo, intendono servirsi della tecnica per la realizzazione dei loro specifici scopi. Specifici e tra loro contrastanti. Quindi il mondo si trova in una situazione conflittuale, dove ognuna di tali forze, per prevalere sulle altre, è interessata a rafforzare sempre di più lo strumento consistente in quella frazione dell'apparato scientifico- tecnologico della quale tale forza dispone. Tutte le varie forze in campo sono interessate a rafforzare sempre di più lo strumento tecnico, tutte essendo convinte che sia il mezzo più potente per realizzare i loro scopi. Non c'è, o almeno si crede che non ci sia, uno strumento più potente delle possibilità offerte dall'apparato scientifico-tecnologico – mentre nel passato dell'uomo si crede che altri siano gli strumenti più potenti (esorcismi, riti, preghiere, cioè le varie forme di alleanza col demonico e col divino).

Ebbene, in questa dialettica conflittuale tra le varie forze che oggi dominano il mondo, accade che quanto più esse conferiscono potenza allo strumento di cui si servono, tanto più devono evitare di intralciare, col proprio scopo specifico, il potenziamento dello strumento di cui si servono.

Questo discorso e lo scenario che esso rende visibile non è qualcosa che il sapere scientifico abbia a disposizione: è piuttosto una dimensione che è il sapere filosofico a mettere a disposizione. Il sapere filosofico vede che, nel conflitto dialettico, le forze che vorrebbero servirsi della tecnica finiscono per assumere come scopo – proprio per realizzare i loro scopi specifici – lo scopo della tecnica, ossa l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Accade, e inevitabilmente, che il servitore, la tecnica, che dovrebbe servire il padrone (cioè le forze di cui si è detto), similmente a quanto accade nella dialettica servo-padrone di Hegel si trova in una situazione tale per cui il padrone è interessato a che il servitore sia sempre

più potente. Ma rendendo sempre più potente il servitore, accade che il servitore diventi lui il padrone e che il padrone sia retrocesso o detronizzato – l'evento che in qualche modo è possibile ravvisare in ciò che è stata la Rivoluzione francese. La Rivoluzione francese ha operato, appunto, la deposizione del signore feudale che si serviva del servo: il servo ha acquisito sempre più capacità e conoscenze, è diventato così potente da poter subordinare ai propri scopi gli scopi del padrone.

L'alienazione estrema

Questo è il secondo contributo, decisivo e terribile, del pensiero filosofico all'attualità, all'oggi. La filosofia, lungi dall'essere una pura superfetazione, è ciò che evoca, conduce e rende possibile la potenza estrema della tecnica. La filosofia serve cioè per un duplice motivo: perché, come si è detto prima, apre la dimensione stessa della *poiesis*, ossia della potenza estrema, "ontologica", e perché apre gli occhi alla tecnica, mostrandole l'assenza di ogni limite assoluto alla sua volontà di potenza.

Certo, mi sono limitato a immergere il discorso nell'"oggi", ossia in ciò che è l'alienazione estrema. (Essa è credere, appunto, che la potenza, per essere tale, ha bisogno della disponibilità delle cose a lasciarsi trasformare. Questa disponibilità è espressa dalla definizione platonica della *poiesis* come capacità di far passare le cose dal non-essere all'essere – dove si presuppone che le cose siano appunto disponibili a passare dal non-essere all'essere. È in questa disponibilità, ormai ovunque ritenuta l'evidenza suprema, a celarsi invece la violenza e l'errare più profondo).

Consigli per la lettura

La presente Bibliografia non è stata proposta dal prof. Emanuele Severino, ma è stata aggiunta dai Curatori del volume.

Severino E., *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2013.

Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.

Severino E., *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 2009.

Severino E., *La potenza dell'errare: sulla storia dell'Occidente*, Rizzoli, Milano 2014.

Severino E., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988.

PENSARE LE DONNE

Filosofia della differenza

Laura Candiotta

*Pensiero vivente, sperimentante,
indissolubile intreccio di pratica e teoria,
tale è il pensiero della differenza sessuale.*

Wanda Tommasi, *I filosofi e le donne*, p. 8

Il pensiero della differenza sessuale

Il riconoscimento degli altri “di genere” è la chiave per il rispetto di tutte le differenze, siano esse culturali, religiose, linguistiche o cognitive. Solo a partire dal “due sessuato” è possibile, infatti, istituire relazioni che valorizzino la soggettività individuale e la costituzione contestuale di una pluralità identitaria. In questo modo, la donna potrà non essere più ritenuta “oggetto” all’interno di un orizzonte in cui la specificità della differenza femminile viene ridotta, nel migliore dei casi, a intrattenimento del maschile e a spettacolarizzazione di una presunta inferiorità femminile – anch’esse forme di violenza nei confronti delle donne.

In queste parole di introduzione emerge la nozione di “due sessuato”, chiaro riferimento alla proposta di Luce Irigaray, una delle più grandi filosofe del ventesimo secolo, iniziatrice del pensiero della differenza sessuale, che è stata all’origine di tante importanti rivoluzioni. Pensiero di origine marcatamente continentale (specialmente di area franco-italiana) che, pur essendo stato messo in discussione più volte dal pensiero della parità e della matrice culturale dei generi, il quale si radica da un lato sulla riflessione giuridica in merito alla universalità dei diritti umani e dall’altro sulla critica della natura biologica di sesso e genere, ancora oggi dimostra di essere portatore di innovazione grazie al suo costante insistere sulla

“differenza” non neutra e radicata nella natura propria di ciascuna/o. Una filosofia che propone, a partire dalla lettura femminile del mondo e dalle lotte per i diritti delle donne, uno sguardo libero dalle rivendicazioni femministe condotte solo da donne, ma che parte dallo sguardo di due soggetti, uomo e donna, “diversi”, irriducibili l’uno all’altra e per questo innamorati, alleati, compagni, concittadini.

Secondo questa prospettiva, grazie a una relazione con l’altra/o libera dal dualismo oggettivante e da una configurazione dialettica dell’identità per la quale essa si costituisce solo mediante il riconoscimento dell’altro, ognuna/o può tornare a se stessa/o per riscoprire il proprio ruolo sociale libero dagli stereotipi della cultura odierna che, pur essendo post-patriarcale, evidenzia paradossali movimenti di patriarcato di ritorno. Le donne e gli uomini hanno così la possibilità di andare assieme oltre l’assoggettamento e anche oltre la parità: il linguaggio, la politica, l’educazione possono partire, quindi, dalla libera relazione tra quei due soggetti che abitano assieme questa terra, per pensare a un mondo dove la differenza sia valorizzata.

Il magistero femminile

*La verità è trasmessa tra uomini,
secondo un ordine genealogico o gerarchico.*

Luce Irigaray, *All’inizio, lei era*, p. 7

Cosa possiamo imparare dal magistero femminile, dal suo modo di pensare ed approcciarsi alla vita?

Tradizionalmente il “maestro”, inteso come “saggio”, è di genere maschile e trasmette il sapere all’interno di istituzioni verticali che si fondano sui principi economici e militari dell’eredità e della gerarchia. In questo senso la verità, nel suo nesso inestricabile con la politica, il potere e la legge, è di pertinenza maschile ed assume i tratti della violenza – come è stato più volte richiamato dalla filosofia post-moderna a partire da Nietzsche. La donna può certamente svolgere il mestiere della “maestra” – anzi, le maestre sono per la maggioranza di sesso femminile – ma uno dei modi per interpretare questo fenomeno, significativo per identificare gli stereotipi di genere, è intendere il magistero femminile come una prosecuzione dell’orizzonte privato delle cure materne.

Oggi le cose stanno certamente cambiando e il paradigma dicotomico dell’uomo dedito alla vita pubblica e della donna angelo del focolare può sembrare superato – pensiamo ad esempio alla sempre maggiore presenza nel mondo occidentale di famiglie dove i padri si occupano della casa e della cura dei figli, mentre le madri lavorano. Ritengo, tuttavia, che residui di quei paradigmi culturali di inferiorità del femminile siano attivi ancora oggi, anche nella cultura europea, specialmente in Italia, e che lo stesso orizzonte della verità – scenario che interessa particolarmente la filosofia – sia marcato da questi sedimenti.

Pur essendoci stati importanti momenti di riconoscimento della saggezza femminile proprio agli albori della filosofia occidentale – Socrate, nel *Simposio*, sostiene ad esempio di avere imparato le uniche cose che sa sull'amore dalla sacerdotessa Diotima – solo nell'ultimo secolo è stato riconosciuto al pensiero femminile il suo valore. Non è un caso che nella storia della filosofia occidentale sia difficile trovare donne riconosciute come “grandi” pensatrici.

Il magistero femminile è una forma di sapere appassionato, ciò che María Zambrano definisce “ragione poetica”, quella forma di sapere fluido e di pensiero germinante capace di tenere assieme i contrari: l'amore, quindi, si configura come il canale proprio dell'apprendimento – come nel caso di Beatrice per Dante. In questo senso Raimon Panikkar propone di intendere la filosofia non solo come “amore della sapienza”, ma anche come “sapienza dell'amore” e Gilles Deleuze sostiene addirittura che la filosofia debba finalmente “divenire donna”.

La filosofia però è da sempre stata anche donna. Domando quindi: perché nei secoli questo legame tra donna e sapere è stato tenuto nel silenzio?

Spesso il pensiero femminista ha criticato la verità *tout-court*, intendendola come massima forma del potere maschile e immaginando nuove forme per definire la propria forma di sapere. Questo ha fatto sì che venisse privilegiata la narrazione autobiografica in luogo della verità universale, la poesia in luogo della dimostrazione, il corpo e il sentimento in luogo della ragione e della logica. Pur riconoscendo l'importanza di questa spinta critica, che ha permesso a importanti dimensioni dell'esperienza di venire riconosciute, sottolineando ad esempio il ruolo delle emozioni in qualsiasi tipo di ricerca, ritengo che una filosofia femminile non possa essere semplicemente ricondotta a forme di sapere a-logiche o irrazionali, perché ciò riprodurrebbe proprio quel dualismo che è stato alla base dell'esclusione del sapere femminile. È fondamentale, allora, testimoniare un pensiero filosofico che comprenda al proprio interno anche quelle specificità attribuite al raziocinio maschile (ad esempio l'astrazione, l'argomentazione e la dimostrazione), portandolo avanti però da una prospettiva femminile, non ridotta al solo privato/autobiografico o all'irrazionale.

Il silenzio al quale è stato ridotto il femminile è dipeso certamente dal dominio maschile e dalla differenza di accesso alla cultura – ricordiamo a tal riguardo le illuminanti riflessioni di Virginia Woolf – ma va riconosciuto come anche le donne abbiano avuto la loro responsabilità nell'accettare l'assoggettamento e nel ridurre le proprie specificità alle cure materne o al mondo del magico e del fantastico. Queste caratteristiche hanno portato ad un disinteressamento delle donne nei confronti dell'orizzonte politico, così come si è configurato nel corso della nostra storia, aggravando ancora di più la situazione.

Il Novecento è stato però anche il secolo delle lotte femminili – pensiamo ad esempio alle rivendicazioni per il diritto di voto o per la legge sull'aborto – svelando il volto politico dello stesso pensiero femminile. Secondo Irigaray, tuttavia, un sistema paritario, obiettivo di tutti i movimenti femministi del Novecento, non por-

terebbe che all'annullamento della differenza di genere, neutralizzando in modo irreparabile la stessa identità femminile. Sarebbero cioè necessari dei diritti per la differenza o, come direbbe Irigaray, dei diritti sessuati. Per uscire definitivamente da quelle strutture simboliche e materiali che hanno reso le donne schiave, vittime di un dominio esterno e subordinate al pensiero dominante maschile, le donne dovrebbero smettere di lottare per un'uguaglianza con gli uomini o per una parità di diritti e attivarsi invece per una politica della differenza. Questa prospettiva rimane una sfida aperta.

Il dualismo oggettivante

E ho sempre visto nel dominio maschile, nel modo in cui viene imposto e subito, l'esempio per eccellenza di questa sottomissione paradossale, effetto di quella che chiamo la violenza simbolica, violenza dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime, che si esercita essenzialmente attraverso le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza o, più precisamente, della mis-conoscenza, del riconoscimento e della riconoscenza o, al limite, del sentimento.

Pierre Bordieu, *Il dominio maschile*, pp. 7-8

Il dominio maschile penetra capillarmente nella società sotto forma di violenza simbolica. Come non pensare, leggendo queste parole di Pierre Bordieu, alle immagini di donne "oggetto", che quasi più non ci accorgiamo di vedere nei cartelloni pubblicitari o nei talk-show televisivi? Come non accorgersi che ciò che viene considerato normale è il risultato del condizionamento mediatico quotidiano?

Bordieu ha evidenziato che la violenza nei confronti delle donne non può essere intesa solo come violenza domestica, ma si realizza anche nella costituzione sociale dei ruoli soggettivi, ovvero nei rapporti di lavoro, nell'educazione che riceviamo, e negli altri luoghi di elaborazione e di imposizione di principi di dominio. È importante sottolineare, e questo è un mio contributo originale all'analisi di Bordieu che condivido, che oggi i luoghi "esterni" di esercizio della violenza strutturale hanno trovato dei "potenziatori" all'interno delle stesse mure domestiche. Da circa quarant'anni, infatti, una particolare immagine della donna è entrata nelle mura domestiche attraverso la televisione e, più recentemente, attraverso internet e i social network. Si potrebbe addirittura sostenere che l'orizzonte del privato non esista più e che qualsiasi momento della vita quotidiana, anche il semplice atto solitario di pettinarsi i capelli al mattino appena svegli, sia sempre funzionale ad un possibile e costante sguardo dell'altro. In questo senso ciò che esercita una violenza simbolica nei confronti dei corpi delle donne (imponendo loro di essere cioè sempre carine, performanti e nella postura dello scatto fotografico) non è tanto un uomo in carne ed ossa, ma quell'altro impersonale e simbolico che è messo in azio-

ne dalla configurazione maschile della nostra società. Secondo Michel Foucault il potere si esercita principalmente sui corpi, che vengono costruiti e modellati secondo i paradigmi e le configurazioni del potere dominante: potremmo dire che oggi questo potere si esercita entrando in maniera diffusa e tentacolare nelle nostre case, estendendosi nella nostra natura sociale mass-mediatica.

Poste queste premesse, la tesi che qui posso solo introdurre è che il paradigma della donna come oggetto da usare – funzionale all'identità del maschile – e non come soggetto pensante, con una propria identità personale, si configuri all'interno del dualismo tipico della cultura occidentale e che sussista un legame essenziale tra questo dualismo e il dominio maschile. Ritengo cioè che alla radice dell'oppressione femminile emerga quella particolare configurazione concettuale – che ha però importanti conseguenze nella vita reale – per cui il reale è scisso in due realtà contrapposte tra loro, dove l'una ha il potere sull'altra.

L'originaria dualità dell'essere è ovviamente centrale anche nella filosofia di Luce Irigaray, per il riconoscimento della differenza sessuale e per liberarsi dal potere universalizzante dell'uno. Con il termine “dualismo” non mi riferisco quindi a questo, bensì a quella particolare forma di separazione che si fonda sul potere e il privilegio della negazione, utilizzando un'espressione di Luigi Vero Tarca. In questo senso, non solo l'uno criticato da Irigaray è violento, ma anche il due, se inteso come separazione che conduce all'affermazione dell'uno sull'altro attraverso la negazione. La negazione insita nel dualismo è quindi la violenza originaria dell'esclusione dell'altro da sé, perpetrata essenzialmente dal maschile nei confronti della natura femminile.

L'ecofemminismo ha evidenziato chiaramente come la violenza nei confronti delle donne sia legata alla violenza nei confronti della natura e degli animali, e come, di converso, le rivendicazioni nei confronti dei diritti della natura e degli animali debbano tenere conto anche delle sopraffazioni sociali nei confronti delle donne. In entrambi questi casi ciò che genera violenza è la negazione, strumento principe del dualismo.

Differenza e pluralismo

*La filosofia della vita intesa come «la sapienza dell'amore»
propria della vita stessa ci aiuta a superare la dicotomia
tra interiorità ed esteriorità.*

Raimon Panikkar, *Pluralismo e interculturalità*, p. 320

Per liberarsi dalla negazione, la nozione di differenza dovrebbe alimentarsi di categorie concettuali diverse non solo dall'universalità dell'uno, ma anche da quelle del due del dualismo: liberarsi cioè sia dalla violenza dell'uguaglianza, sia dalla violenza del dualismo, facendosi guidare dalla sapienza dell'amore. L'uguaglianza

e il dualismo sosterrebbero entrambi il dominio dell'uomo sulla donna o, in un'ipotetica distopia, della donna sull'uomo; proclamare la differenza, invece, determinerebbe quello spazio di esistenza per ciascuna/o che vive del riconoscimento della relazionalità insita nel reale.

La dualità, diversa dal dualismo, sfocia in un riconoscimento della pluralità e della molteplicità come espressione della relazione, riconoscendo l'altra/o da sé come irriducibile. Il riconoscimento della propria soggettività non si costituisce cioè dialetticamente, attraverso uno specchiarsi nell'altra/o, perché l'altra/o non è in funzione di me. Tale forma di differenza richiede lo spazio per la distanza, una capacità di ascolto che evita ogni forma, anche la più lieve, di assimilazione. Secondo il pensiero costruttivo dell'ultima Irigaray, proprio la distanza, il silenzio, il respiro che separa e crea spazio tra le cose è ciò che può permettere successivamente il dialogo. Il dialogo con la differenza permette la valorizzazione della scoperta dell'altro solo se l'altro non viene inteso come qualcosa da ricondurre a sé.

In questo senso, una prospettiva femminile della differenza riconosce massimo valore alla ricettività come "potenza dell'impotenza". Con questa espressione indico una forma di pensiero e azione capace di liberarsi dal potere del "fallogocentrismo" attribuito al maschile, grazie alla forza attiva dell'ascolto e della vulnerabilità.

Come non ridurre la donna alla simbologia maschile dell'attivo? Domanda spinosa, perché sempre più ci accorgiamo che donne sono costrette ad assumere stili maschili per svolgere funzioni di potere o, più radicalmente, che i contesti lavorativi nelle quali si trovano ad operare, essendo essi strutturalmente maschili, possono visceralmente trasformare anche le donne più femminili. Qui mi limito a osservare – ammonendo ogni donna, oltre che me stessa – la necessità di elaborare un pensiero libero dal dualismo, anche rispetto al significato di attivo e passivo, che sia capace cioè di pensare un'azione libera da categorie separanti e contrastanti.

Come ho già anticipato, la necessità di un oltrepassamento delle categorie duali induce a fare un passo innanzi, oltre la prospettiva, pur fondamentale, della differenza sessuale. Questo passo è stato compiuto anche da molte esponenti del femminismo, che hanno criticato il pensiero della differenza sessuale inteso come determinismo biologico e come oppressione normativa, evidenziando come la rappresentazione biologica dei corpi sia già culturalmente mediata. Il post femminismo preferisce parlare perciò di pluralità, invece che di dualità. Secondo Judith Butler, ad esempio, i generi sono socialmente e culturalmente costruiti, ed è proprio nella risignificazione di genere, come atto performativo, che si può affermare l'individualità. I corpi sono cioè fenomeni in continua formazione e si costituiscono socialmente a seconda dei diversi contesti nei quali interagiscono.

Auspicio quindi un passaggio dalla dualità della differenza al pluralismo della differenza: un pluralismo non solo culturale – come quello perseguito dalla maggior parte delle post femministe – ma anche biologico, che si fondi sulle ricerche scientifiche che dimostrano, ad esempio, come non si possa più parlare soltanto

di due sessi in biologia. Sono quindi d'accordo con Aliston Stone, per la quale è necessario da un lato superare l'essentialismo di Irigaray e dall'altro la negazione del naturale di Butler, in nome di un riconoscimento della molteplicità delle forze corporee e simboliche che costituiscono la soggettività, in un connubio dinamico di natura e cultura.

Non bisogna cioè immediatamente pensare la differenza come dualità, anche se il due a cui ci si riferisce non è più quello del dualismo, ma assumere un pluralismo libero dalle opposizioni escludenti, che riconosca alle differenze la propria identità ontologica nel loro spazio di irriducibilità.

Pensare il presente significa anche pensare forme di liberazione dal presente. Una liberazione diversa dalla fuga, che sia un'appassionata azione di trasformazione dell'immanenza, in nome di un'aspirazione capace di rendere reale ciò che ci viene fatto credere impossibile. Possa un pensiero femminile libero dal dualismo essere di ispirazione per creare, a partire da oggi, un domani di valorizzazione autentica della differenza.

Consigli per la lettura

Bourdieu P., *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 2009 [1998].

Butler J., *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Candiotta L. e Tarca L.V. (a cura di), *Le radici della scelta. La vocazione per la professione medica*, Mimesis, Milano 2015.

Candiotta L. e Tarca L.V. (a cura di), *Primum Philosophari. Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i tempi*, Mimesis, Milano 2013.

Candiotta L. (a cura di), *Senza dualismo. Nuovi percorsi nella filosofia di Platone*, Mimesis, Milano 2015.

Candiotta L., De Vido S. (a cura di) *Home-made Violence*, Mimesis, Milano 2016.

Candiotta L., Gambetti F. (a cura di), *Il diritto alla filosofia. Quale filosofia per il terzo millennio?*, Diogene, Bologna 2016.

De Vido S., *Donne, violenza e diritto internazionale*, Mimesis, Milano 2016.

Deleuze G. e Parnet C., *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 1998.

Diotima, *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

Irigaray L., *All'inizio, lei era*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

Irigaray L., *Essere due*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Selier, Torino 1987.

Marcato, L. (a cura di), *Forme della negazione. Un percorso interculturale tra Oriente e Occidente*, Mimesis, Milano 2015.

Panikkar R., *Pluralismo e interculturalità*, Jaka Book, Milano 2009.

Recalcati M., *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'apprendimento*, Einaudi, Torino 2014.

Sègura (a cura di) M. C., *El metodo socratico hoy*, Editais de mayo, Madrid 2016.

Stone A., *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

Tarca L.V., *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001.

Tommasi W., *I filosofi e le donne*, Tre lune edizioni, Mantova 2001.

Turchetto M., Gazzola M. (a cura di), *Per gli animali è sempre Treblinka*, Mimesis, Milano 2016.

Woolf W., *Le tre ghinee*, Feltrinelli, Milano 1980.

Zambrano M., *Filosofia e poesia*, Pendragon, Bologna 2010.

Sull'uso del corpo delle donne

Lorella Zanardo

La donna oggetto

Osservando le fotografie che ritraggono le partecipanti dell'ultima edizione di Miss Università - La Sapienza e della scorsa edizione di Miss Italia, non ci stupisce che in entrambe appaiano ragazze poco vestite, che esibiscono una coscia o una parte di gluteo. Non è questo il problema. Tutte noi andiamo al mare: c'è chi si mette il due pezzi, chi il costume intero, chi sta a seno nudo. Un'intera generazione ha lottato affinché noi donne ci potessimo autodeterminare come vogliamo. Non stiamo parlando dunque di questo, dell'esposizione volontaria del proprio corpo.

Stiamo parlando del fatto che nelle foto c'è una caratteristica comune: le donne sono utilizzate come se fossero oggetti, vengono oggettivizzate. Lo si nota bene dalla loro postura, sempre in favore della telecamera o del giudice delle manifestazioni. Braccio giù e rotazione completa. Sono corpi sottoposti ad osservazione, valutazione, giudizio. Togliete la ragazza e mettete un oggetto qualsiasi, come un vaso di fiori: la cosa non cambia.

Credo che questo sia un segnale grave della situazione delle ragazze e delle donne nel nostro Paese. Inoltre non rappresenta e non corrisponde ai dati che riguardano le donne in Italia: le ragazze studiano di norma più dei maschi e si laureano di più, anche in materie scientifiche. Cosa c'è, allora, dietro a questo bisogno

di oggettivizzazione? Da dove nasce questa necessità di fare concorsi? Perché tante ragazze vengono messe in fila, dando l'idea di essere tutte uguali, come se venisse annullata la loro unicità? E come mai questo ci appare perfettamente normale?

Il Rettore dell'Università "La Sapienza" di Roma, che partecipava al concorso come giurato alzando la paletta al passaggio delle ragazze, ha risposto in un'intervista: «Ma che male c'è? Si è sempre fatto». In effetti, quello che è accaduto alla Sapienza non è un fatto eccezionale: accade in moltissime università. Viene ritenuto normale che alcuni signori attempati giudichino delle ragazzine. In queste foto c'è la storia del nostro Paese. C'è la dissoluzione del patto intergenerazionale: io, ragazza di quindici, venti o venticinque anni, mi affido a te, uomo di sessanta, in particolare quando sei il mio docente o il mio Rettore. Questo viene concesso agli uomini. Cosa sarebbe accaduto se il Rettore non fosse stato un uomo, ma una donna, e se vicino a lei ci fossero state altre signore di sessant'anni, che guardavano il fondoschiena di uno studente o le mutande di un altro? Sarebbe la stessa cosa? Verrebbe accettato? Le donne stesse lo accetterebbero?

È la minigonna, quindi, che ci dà fastidio? Ma no, siamo ormai nel terzo millennio. La questione è che qui il corpo non è più un corpo autodeterminato, che ha qualcosa da dire. Anche in molte opere rilevanti della storia dell'arte i corpi sono nudi, ma il corpo può essere pieno di senso. Qui, invece, è un corpo morto, con la fascia da Miss, che guarda ammiccando alla telecamera, a favore di un giudice. «Devo essere scelta», così pensa la ragazza. Ma è un gioco di potere. Fate sempre attenzione ai simboli e agli oggetti che indicano il potere.

L'immagine mediatica delle donne

Se analizziamo trasmissioni come *Striscia la notizia*, non è tanto lo short delle veline a rappresentare un problema, quanto la terrificante diversità di potere comunicativo. Da una parte ci sono due conduttori anziani e vestiti, dall'altra ci sono due ragazzine, svestite e senza il microfono (simbolo del potere della comunicazione). La trasmissione più longeva della tv – *Striscia la notizia* va in onda infatti da più di trent'anni – cosa ha comunicato? Il potere dei vecchi e l'oggettivizzazione delle ragazzine.

Questa mentalità oggettivante, come abbiamo visto, è entrata anche nella scuola e nell'università. Sembra normale in Italia, ma non è considerato normale ovunque. Una delle cose interessanti dell'essere in Europa è la possibilità di andare a prendere delle buone prassi altrove, scoprendo che magari non dappertutto le cose vanno come in Italia.

Come sono ritenute le donne in Italia? Come sono rappresentate? I dati del Censis ci dicono che i temi a cui viene associata la donna sono la moda, la bellezza fisica, la giustizia, la politica. Le donne sono rappresentate come piacevoli, collaborative, positive, giovani. Non c'è forza, non c'è possibilità di autodeterminarsi o

di dire «La penso diversamente!» oppure «Sono giovane, ma non sono piacevole e collaborativa, ho il mio pensiero, ho delle cose da dire». Piacevole e collaborativa, con la testa un po' reclinata, lo sguardo verso la telecamera, muta e senza microfono. Questa si chiama oggettivazione.

In televisione le donne compaiono anche come esperte? Sì, in maggioranza astrologhe. Non ho nulla contro l'astrologia, però forse ci sarebbe bisogno di dare spazio ad altre professioni. E la donna anziana? Una televisione che non dà spazio alle anziane è come se dicesse "non esistono". È una strana rappresentazione, perché invece gli anziani in Italia sono il segmento più numeroso, in particolare le donne oltre i sessant'anni.

L'importanza della televisione in Italia

Perché è così importante analizzare la televisione in Italia? Perché in Italia guardiamo tanta televisione – il 98,3% di noi la guarda – e siamo al contempo dei pessimi lettori di quotidiani. Abbiamo un indice gravissimo di analfabetismo funzionale, che segnala una difficoltà nel seguire dei ragionamenti anche molto semplici. Siamo dunque disabituati a comprendere discorsi articolati. Abbiamo uno dei tassi di analfabetismo funzionale più alti d'Europa, associato a un tasso di abbandono scolastico molto consistente.

Questo pubblico, che non studia e che ha difficoltà nella comprensione di ragionamenti minimamente articolati, ma comunque semplici, apprende e conosce il mondo principalmente attraverso la televisione e questi programmi. E in base ad essi sviluppa, quindi, la sua percezione del femminile. Per questo oggi, se si vuole intervenire in modo serio sul cambiamento della società, bisogna guardare la televisione, per non perdere il polso della situazione. Occuparsi della rappresentazione delle donne nei media vuol dire occuparsi di come le donne sono percepite nella società.

La resistenza formidabile che hanno le banche, le aziende e i loro amministratori delegati ad aumentare il numero di donne nei consigli di amministrazione dipende anche, in buona parte, dall'immagine della donna disegnata oggi dai media.

Una questione di civiltà

La ricerca stilata dal World Economic Forum sul Gender Gap (il divario di genere) – i cui indicatori sono la realizzazione professionale, la rappresentazione politica, la salute, l'educazione e la differenza di salario – collocano l'Italia al sessantanovesimo posto, ultima tra le nazioni europee.

Questo tema non è "femminista": è una questione di civiltà del Paese. È un tema che riguarda, certo, in primo luogo le donne, ma le donne sono la maggioran-

za del Paese e questo è dunque un dato che impatta fortemente sulla società tutta, non è un dato che riguarda una minoranza.

Pasolini era un visionario, è stato un precorritore – basta leggere quanto scriveva quarant'anni fa sulla televisione. Nel '74 la televisione era sicuramente migliore di quella di oggi e tuttavia lui aveva già visto tutto. Aveva visto che attraverso la televisione saremmo andati incontro ad un disastro antropologico, un cambiamento che giudicava inguaribile.

Scriveva: “Io so perché sono un intellettuale, uno scrittore, che cerca di seguire tutto ciò che succede, di conoscere tutto ciò che se ne scrive, di immaginare tutto ciò che non si sa o che si tace, che coordina fatti anche lontani che mette insieme i pezzi disorganizzati e frammentari di un intero coerente quadro politico, che ristabilisce la logica là dove sembrano regnare l'arbitrarietà la follia e il mistero” (Pasolini, 1974).

Gli effetti sulle ragazze

«Le sue parole e il suo documentario mi hanno profondamente colpita, perché sono una ragazza giovane e credo che, come me, quello che le ragazze giovani desiderino di più, sia trovare il proprio posto, il proprio ruolo, essere apprezzate. La televisione fornisce un ruolo, quello delle ragazze Barbie, oggetto di desiderio degli uomini; e così fornisce un modo, forse più immediato, per avere l'illusione di essere qualcosa. Questo modello irraggiungibile di corpi innaturali però è devastante e porta grandi sofferenze da cui, in alcuni casi, si ha la fortuna di guarire, ma che lascia cicatrici e paure che non scompaiono mai del tutto. Il mondo dell'anorexia, della bulimia e di tutti i disturbi alimentari. Avevo nove anni quando mi sono ammalata di anoressia. Ricordo sensazioni confuse in quel periodo, ma una cosa la ricordo bene, l'obiettivo scritto sulle mie pagine di diario con tutta l'ingenuità di una bambina: diventare come le soubrette della tv, nella convinzione che così si dovesse essere per essere apprezzate, avere un ruolo ed essere finalmente volute».

Questa è una delle migliaia di email che arrivano al blog *Il corpo delle donne*, scritte da migliaia di ragazze e ragazzi. Dietro alle immagini che noi adulti giudichiamo magari con un sorriso e con un po' di sufficienza, c'è anche molto dolore, a volte espresso, a volte no. C'è un'intera generazione, anzi più di una generazione, che si è formata con *Non è la Rai* e tutto quello che ne è derivato, dove la cosa grave non è tanto mostrare una coscia, quanto l'oggettivizzazione femminile.

Le origini dell'oggettivizzazione e il femminicidio

Per i teorici della televisione tutto questo ha inizio verso la fine degli anni Settanta, primi anni Ottanta, con l'emittenza privata e in gran parte con una trasmis-

sione di Mediaset, che si chiamava *Drive In*. All'epoca venne salutata da tutti e da tutte come profondamente innovativa, anche da tanti intellettuali di sinistra. Lo era perché, in una televisione bigotta come quella italiana, sdoganò il corpo delle donne.

Ma perché si dice che da lì inizia l'oggettivazione? Nelle prime riprese femminili di *Drive in* veniva tolto il volto, per inquadrare altre parti del corpo. Se si elimina il volto, inizia il processo di oggettivazione. Si sottointende: «non mi interessi tu come persona, ma mi interessa il tuo seno, il tuo sedere, la tua coscia». L'oggettivazione, portata all'estremo, diventa de-umanizzazione.

Se io ti rappresento sempre senza testa, tu finisci per essere un povero oggetto. Non sei più "faccia". Se poi io ti do una spinta, se ti do un calcio nel sedere, non è così grave. Non è così grave perché non sei più persona.

Quindi, il primo grande step è stato l'avvento della televisione privata e di queste trasmissioni. L'altro è stato il fatto che, alla fine degli anni '70 la Rai ha deciso di seguire le orme della televisione privata. Anziché decidere di fare come fanno altri paesi, come la Gran Bretagna con la BBC. Invece di proporre una programmazione differente da quella delle reti private, inizia ad usare il corpo delle donne come strumento di vendita e di pubblicità.

Quando si dice che queste immagini sono responsabili del femminicidio, si dice una grande menzogna. Le immagini non sono responsabili del femminicidio, che è attuato da persone in carne ed ossa. Queste immagini, però, contribuiscono a creare un ambiente favorevole al femminicidio. L'annullamento del femminile è un tema di cui si devono interessare le donne, ma anche gli uomini. Qualcuno ha definito questo momento come l'ultimo colpo di coda del patriarcato. Trovo che sia corretto e per questo, se si vuole risolvere il problema, gli uomini devono partecipare al cambiamento.

Un invito al coraggio

Una delle cose che auspico è che le donne diventino più coraggiose, che non abbiano paura di dire cose impopolari. Dirsi femminista è impopolare in Italia. Fa niente, mai visto nessuno cambiare il mondo avendo l'approvazione di tutti. Nelson Mandela, prima di diventare il grande personaggio che conoscete – per cui quando è morto tutti i potenti della terra sono andati al suo funerale –, è rimasto per trent'anni rinchiuso in una cella, perché affermare i diritti delle persone di colore in Sud Africa era allora decisamente impopolare.

Ma cosa vuol dire essere femministi oggi? Avercela con gli uomini? No. La metà delle persone con cui lavoro sono uomini. Sono stati fatti moltissimi passi avanti rispetto ai diritti delle donne. Fino a pochi decenni fa, noi neppure votavamo, no? Quindi i passi avanti sono stati fatti, ma queste immagini, viste tutte insieme, ci fanno pensare che c'è una grandissima resistenza all'ultimo passo: dare alle donne

autorevolezza e in qualche modo potere. Le immagini di Miss Univesità, le ragazze oggettivizzate, come quelle di molte pubblicità sembrano l'estremo tentativo di fermare quello che secondo me non può essere fermato, l'avanzare delle donne.

Alcuni segnali positivi sono visibili oggi in Italia. Ci sono moltissime ragazze e ragazzi che hanno iniziato ad usare la rete come strumento di cittadinanza attiva. Cosa vuol dire usare la rete in modo intelligente, per rivendicare i nostri diritti?

Recentemente in una città pugliese sono stati affissi dei manifesti che oggettivizzavano la donna. Migliaia di ragazze e ragazzi hanno cominciato fare *mail bombing*, per ottenere il rispetto dei propri diritti, inviando lettere firmate ed educate, ma molto numerose, chiedendo la rimozione delle immagini. Ha funzionato, perché quando si è in tanti c'è un maggior interesse.

Il mondo si può cambiare? Assolutamente sì, attraverso la cittadinanza attiva, usando ad esempio la rete. Diamo troppo poca attenzione al senso della vista, come se pensassimo di poter introiettare queste immagini ventiquattro ore al giorno senza che ci facciano, che non creino in noi uno scompenso.

Proporre nuovi modelli

L'attrice Silvia Gallerano ha realizzato un monologo fantastico, che l'ha portata a vincere il Festival di Edimburgo, il più importante festival del teatro al mondo. Ma qui in Italia, di che cosa parlavano i nostri quotidiani? Sappiamo tutto di come era vestita Ruby, quando andava a cena da Berlusconi, ma su Silvia Gallerano non c'era nulla. Eppure ha vinto il più importante festival di teatro al mondo. Sarebbe stato utile parlarne? Sì, perché nelle scuole le ragazze, quando parlo con loro del corpo delle donne, alzano la mano e dicono: «Dove sono i modelli?». E, in effetti, dei modelli alternativi dovrebbe proporli anche la televisione, perché la guardano tutti, mentre non tutti leggono *La Repubblica* o *l'Internazionale*.

Silvia Gallerano sta per un'ora completamente nuda in scena, senza mutande e senza reggiseno, ma paradossalmente il suo non è un corpo esposto. Il corpo di Silvia fa paura, il suo seno è forte. Non è un corpo a favore di qualcuno che deve valutarlo e giudicarlo, è un corpo che scrive e che pensa. È completamente nuda, per un'ora, seduta su una colonna. Al termine dello spettacolo nessuno degli uomini che incontro è in grado di rievocare le fattezze del corpo dell'attrice. È talmente forte il messaggio che comunica Silvia che nessuno oggettivizza il suo corpo. Quello che passa è la forza del suo messaggio.

Il problema non è quindi quanti centimetri di pelle sono visibili, anzi il corpo nudo può essere rivoluzionario. C'è un gruppo di ragazze ucraine *Le Femen*, che usano il corpo come forma di protesta – il corpo nudo è infatti una forma di rivoluzione nei paesi dove la sua immagine non è abusata. Allo stesso modo, la *blogger* egiziana che ha deciso di fare un *selfie* a quindici anni, completamente nuda, rischiando la vita, ha compiuto un gesto rivoluzionario.

Alcune proposte di cambiamento

Per cambiare la situazione in Italia le uniche vie sono da un lato protestare, finché non si ottiene un maggiore rispetto per tutte e tutti – nella nostra televisione pubblica in particolare –, dall'altro fare educazione ai media nelle scuole, come materia obbligatoria. Nelle scuole insegniamo a leggere e a scrivere, ma non insegniamo a leggere le immagini, anche se queste generazioni passano molto più tempo davanti alle immagini che davanti alla parola scritta.

Giovanni Sartori in *Homo Videns* dice che le immagini arrivano ad una velocità tale che è molto difficile la loro decodifica. Tutti i giorni percepiamo il risultato, ma non i passaggi che portano all'oggettivizzazione delle donne.

Il problema è la televisione e l'uso della telecamera. Rispondendo solo a una domanda chiusa o essendo inquadrato a partire dai piedi è difficilissimo, per le donne, sembrare realizzate e intelligenti. Queste immagini diffuse da più di trent'anni nelle nostre case, hanno costruito il nostro Paese.

Quindi invito a guardare come vengono riprese le donne e gli uomini, i ragazzi e le ragazze, per esempio nelle trasmissioni della De Filippi, e a verificare che domande vengono fatte loro. Chiediamo piccoli cambiamenti, che cambiano però il mondo: che le riprese siano fatte nello stesso modo, con rispetto, e che anche alle ragazze vengano poste domande aperte, che consentano loro di parlare.

Consigli per la lettura

Pasolini P. P., *Cos'è questo golpe? Io so*, Corriere della sera del 14 novembre, Milano 1974.

Sartori G., *Homo videns: televisione e post-pensiero*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Zanardo L., *Il corpo delle donne*, Feltrinelli, Milano 2010.

Zanardo L., *Senza chiedere il permesso: come cambiamo la Tv (e l'Italia)*, Feltrinelli, Milano 2012.

PENSARE IL POTERE

Filosofia, menzogna e potere

Igor Cannonieri

Scivolamenti semantici

Parlare di *politica* e *menzogna* significa non solo affacciarsi a questioni di grande estensione e complessità, ma anche di antichissima derivazione e al contempo di stringente attualità. Lo si può vedere anzitutto ricordando che l'esordio della filosofia è segnato profondamente dall'interesse per la verità, e con ciò stesso per la falsità e la menzogna, che vi sono necessariamente coimplicate. Quanto dire, quindi, che con questo tema siamo al cuore della filosofia, ed è tanto vero che si dispiega subito davanti a noi un ventaglio vastissimo di registri secondo i quali può essere indagato: *logico*, *ontologico*, *gnoseologico*, *argomentativo*, *retorico*, *etico-morale*, *politico*, *esistenziale*, ed altri ancora. Sono campi distinti, ma anche intimamente intrecciati tra loro, come appare chiaramente appena ci si voglia soffermare sulla catena sinonimica pressoché inesauribile che origina dalla parola 'menzogna': *menzogna* – *bugia* – *inganno* (*auto-inganno*) – *falsità* – *astuzia* – *finzione* – *errore* – *frode* – *malinteso* – *simulazione* (*dissimulazione*) – *ipocrisia* – *malafede* – *doppiezza* – *mascheramento* – *impostura* – *plagio*.

Anche rimanendo solo a questa sequenza, certamente incompleta, si può apprezzare quanto il tema sia di formidabile difficoltà; perciò, volendo mettere in guardia rispetto a qualsiasi pretesa o aspettativa di esaustività, credo di potermi

comportare più o meno come il cartografo che faccia le prime rilevazioni sul campo, cioè di poter svolgere alcune considerazioni a partire da una prima scrematura tra i termini proposti, affinché, pur slittando dall'uno all'altro, non si finisca per farsi tradire da nozioni troppo levigate e facili.

Dunque, più che soffermarmi sull'intensità semantica di ciascuna parola – ciò che potrebbe pure essere istruttivo perché potrebbe comparire la venialità della *bugia* a fronte della ben più grave *menzogna*; o la più fastidiosa ambiguità dell'*ipocrisia* rispetto alla *falsità*, che sembrerebbe più facilmente oggettivabile – ritengo sia maggiormente interessante ragionare considerandole in termini di *intenzionalità*. Si osservino, infatti, i seguenti due esempi.

1. La moglie gelosa chiede al marito dove sia stato. Quello le risponde: “Dove vuoi che fossi? Con la mia amante!”. Dato che era proprio con l'amante, si potrebbe sostenere che egli dice la verità. Tuttavia l'intenzione è giusto quella contraria, cioè di far credere l'assurdità dell'affermazione e dunque di mentire. Si può mentire dicendo la verità.
2. Si può, al contrario, dire il falso, pur essendo in buona fede. All'automobilista che ci chiede un'indicazione stradale, possiamo rispondere essendo convinti di dargli un'informazione corretta, che tuttavia si rivela sbagliata perché, senza che lo sapessimo, è stata modificata la viabilità. Alla prova dei fatti non abbiamo detto il vero, ma non ci si può certo rimproverare di aver mentito.

Forse possiamo tracciare già alcune linee provvisorie, il primo orientamento del nostro percorso.

- A. Che un'affermazione sia una menzogna non è deciso dalla sua corrispondenza ad un dato di fatto (tale corrispondenza semmai ne indica il contenuto in termini di verità/falsità), ma dalla deliberata volontà di convincere altri che sia vero ciò che crediamo falso, o sia falso ciò che crediamo vero.
- B. Data un'affermazione verificabile rispetto ad un dato di fatto, cioè solo vera o solo falsa, così come in senso logico non si dà una terza possibilità (principio del terzo escluso), anche sul terreno della comunicazione interpersonale non si può dare se non un'intenzione sincera o insincera: *tertium non datur*, appunto.

Tuttavia, anche rispetto a queste prime semplici acquisizioni, le cose si complicano ben presto a partire da altre semplici osservazioni.

Prima di tutto, non è affatto detto che un dato di fatto ci sia o che la sua rilevazione sia così inequivocabile da non ammettere margini di dubbio o di interpretazione. Anzi, le condizioni reali nelle quali ci troviamo ad agire e parlare, sono forse più frequentemente della specie contraria.

Punto secondo – conseguenza, almeno in parte, di quel che precede – ci possono essere delle asserzioni che derivano da credenze e quest'ultime non solo possono essere più o meno solide, più o meno probabili, ma possono anche cambiare nel tempo e modellarsi di volta in volta a seconda del contesto e persino rispetto al mio personale bisogno di metterle alla prova, di rinforzarle, magari, attraverso la persuasione di altri (per esempio posso non essere del tutto sicuro che darsi allo

shopping e spendere un sacco di soldi sia la cosa migliore da farsi, ma dal momento che riesco a persuaderne altri e a coinvolgerli nella mia scelta, mi trovo rinforzato nella mia convinzione).

Punto terzo, quand'anche mentissi deliberatamente, cioè con la consapevolezza di dire il falso, potrei trovarmi in una condizione affatto diversa da quella del mentitore. Si pensi a quante volte si dice 'no' sapendo di dire il falso ma con la precisa intenzione di *essere scoperti*, ovvero di far vedere che quello che si è appena detto è piuttosto una finzione. Così è il complimento, con cui non si accetta quello che ci è offerto; così sono le schermaglie in amore quando, negandosi, non si desidera altro che di essere vinti dall'insistenza e dall'ardore dell'altro/a.

Fatte queste osservazioni, si può tornare alla definizione di menzogna che avevamo abbozzato e meglio dettagliarla: *affinché si possa riconoscere in un atto linguistico una menzogna è necessario che vi sia la consapevolezza di mentire, che si diano delle credenze a partire dalle quali e verso le quali si possa sperare di agire per ottenere un risultato* (non ha speranze il mentitore che intenda scalfire credenze che hanno la forma della certezza), *che vi sia l'intenzione di ottenere come preciso risultato quello di "far credere", nel senso di produrre persuasione.*

Arroccamenti mimetici

La domanda successiva, a questo punto, è necessariamente: perché la menzogna dovrebbe avere a che fare con il potere?

Anche qui si può procedere solo per larghe campiture, e comunque non prima di aver condiviso almeno il significato più neutro della parola 'potere'. Lo propongo in questi termini: potere è la *capacità di un soggetto, individuale o collettivo, di raggiungere degli scopi subordinando alla propria volontà quella di altri*. Molte altre connotazioni si potrebbero aggiungere – per esempio distinguendo tra *potere potenziale* e *potere attuale*, tra *concezione distributiva* o *generativa del potere* – si potrebbero considerare sotto un'infinita molteplicità di aspetti gli strumenti e le leve di cui il potere si è servito e si serve, controllando e sfruttando risorse che sono cambiate nel corso della storia. Ma il comune denominatore di tutte le dinamiche di potere è sostanzialmente quello che ho indicato.

Diventa così persino intuitivo cogliere come, a partire dalla notte dei tempi per giungere fino a quelli nostri, in un crescendo vertiginoso di complessità, l'esercizio del potere si sia costantemente confrontato e variamente intrecciato all'esercizio della parola, sia vera che falsa. Non si tratta di cogliere nel linguaggio solo la sua funzione di veicolare i contenuti della politica, ma assai più radicalmente di pensarlo come l'oggetto stesso della politica e sua condizione di possibilità (mancando, infatti, resta solo lo spazio della forza e della violenza). Tuttavia, anche le teorie filosofiche e politiche che hanno saputo riconoscere la centralità del linguaggio per l'agire pubblico, là dove hanno cercato di mettere a tema verità e menzogna, si

sono distribuite sulle più diverse posizioni, ai cui estremi credo si possano indicare: da una parte chi ha sostenuto la necessità del ricorso alla menzogna (il riferimento più immediato è Machiavelli), dall'altra chi l'ha bandita nella maniera più completa (Socrate, testimoniandolo con la sua stessa vita, oppure Kant, argomentando con rigore e passione insuperate circa l'inevitabile degenerazione del tessuto sociale se si ammette il diritto a mentire, fosse anche "per amore dell'umanità").

Non c'è dubbio che se il potere e la parola, in ogni tempo e in qualunque regime, hanno sempre condiviso lo stesso destino – per la buona ragione che i legami medesimi tra gli uomini hanno la consistenza della parola (diciamolo con Montaigne: "Siamo uomini e legati gli uni agli altri solo per mezzo della parola") – a maggior ragione nei regimi democratici e nel tempo della tecno-video-crazia, si amplificano a dismisura le ragioni e gli effetti, negativi e positivi, della loro coappartenenza.

Provo anche in questo caso a indicare alcuni riferimenti che possano rappresentare il problema nei suoi costituenti più semplici, cercando di farne vedere sia la continuità attraverso i millenni, sia i caratteri di originalità che ha acquisito nei tempi più vicini a noi e che ci riguardano più direttamente.

Con un primo accostamento proviamo ad ascoltare Aristotele e Arendt. L'uno istituisce l'equazione per cui essendo l'uomo l'animale che ha il linguaggio (*zōon logon echon*) si deve considerare anche che sia animale politico (*zōon politikon*). L'altra sembra fargli eco, duemilaquattrocento anni dopo, con queste parole: "Ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico". È una nobilissima tradizione, alla quale potremmo associare anche molti altri grandi nomi e, tra i viventi, in particolare quello di Habermas, che, pur criticando per taluni aspetti l'autrice di *Vita activa*, forse con più enfasi di ogni altro ha insistito sul ruolo infungibile del linguaggio come presidio contro la violenza e viatico verso "la comunità ideale della comunicazione".

Il punto è che – forse meno rettilinea, ma certamente non meno corposa – si dà anche un'altra tradizione. È quella che origina dalla saldatura operata dai sofisti tra la negazione della verità e il ricorso spregiudicato alla retorica come strumento di dominio. Si rinforza agli inizi della modernità con le argomentazioni di Machiavelli (ancora legato all'umanesimo) ed Hobbes (che se ne è già svincolato). Passa poi attraverso il disincanto nietzscheano, per cui la verità non è che una specie di errore, e approda, con la tragica eredità dei totalitarismi del '900, a quella che si suole chiamare post-modernità, epoca in cui nulla sembra ricomponibile in un orizzonte unitario (e anziché parlare di uomo sembra preferibile riferirsi al post-umano).

Certo, la mappa schizzata è troppo approssimativa, troppo essenziale. Ma ancora una volta, in analogia con quanto fa il topografo in assenza di riferimenti più dettagliati, è su questa che si deve costruire la geografia minima che serve comunque per procedere oltre. Un cammino ulteriore, naturalmente, fatto di domande.

È lecito sospettare che al fondo di ogni teoria di ordine politico vi sia un'antropologia? Aristotele, Machiavelli ed Hobbes, ma, in tempi più prossimi, anche

Plessner, Gehlen, Luhmann, o lo stesso Habermas già citato: per ciascuno di loro non è forse un presupposto la concezione che hanno dell'uomo?

La negazione della verità è funzionale ad un agire politico che si giustifica in termini di potere, cioè che si legittima per il solo fatto di essere riuscito a prevalere su altre forze? O è vero il contrario, giacché è esperienza sin troppo evidente che non appena ci sia qualcuno convinto di possedere la verità si dà da solo il diritto d'imporla?

Per le liberaldemocrazie dei nostri giorni, come stanno le cose? Sono davvero il miglior antidoto a derive di tipo autoritario, o sono esse stesse una forma di autoritarismo, o addirittura di totalitarismo, tanto più efficace quanto più inavvertito perché mimetizzato tra le forme rassicuranti che la vita può assumere nelle società del (cosiddetto) capitalismo avanzato?

Se l'agire politico si esaurisce nell'esercizio del potere e il potere deriva dal consenso (la situazione in cui si trovano i regimi democratici), allora è chiaro che il ricorso alla parola obbedisce anzitutto allo scopo di persuadere e, in funzione di questo, tutto il resto viene subordinato, anche l'impegno ad essere onesti, leali, veritieri. Farà anzi la figura dell'ingenuo, ai giorni nostri, quell'uomo politico che preferisca dire la verità piuttosto che tacerla o mistificarla a seconda del gradimento popolare che il suo *staff* ha il compito di stimare con la massima precisione. L'arte del sondaggio finisce così a precedere l'arte della politica, o ne fa parte solo nella misura in cui viene usata non per rilevare l'opinione, ma piuttosto per influenzarla e dunque dirigerla, quanto dire per esercitare un'altra forma di persuasione. Dati questi presupposti e sommati alle impressionanti capacità di condizionamento e di controllo messe a disposizione dal combinato tra mercato, tecnica e media, ha ancora senso affrontare le questioni politiche in termini di verità e menzogna?

Aggiornato ai tempi – cioè quelli in cui la falsità può essere proposta con tecnologie tanto sofisticate e con perizia psicologica così raffinata da diventare “vera” (più o meno come certa moneta falsa risulta indistinguibile da quella autentica) – sembra di poter riproporre ancor oggi i termini della polemica tra Kant e Constant: la pretesa di verità è imprescindibile nella costruzione di società fatte di uomini liberi, e oggi in massimo grado, dato che la minaccia della manipolazione di qualunque realtà è immensamente cresciuta; oppure, non solo non è utile, ma addirittura dannosa, perché oltre a non essere possibile, si attarda su una nozione realistica di verità e ha l'illusione di risolvere l'uomo nel sua razionalità, mentre è evidente che risulta molto più efficace rivolgersi alla sua sfera emotiva (gli uomini seguono più le passioni che l'intelligenza)?

Situazioni

L'attività di “mappatori” è probabilmente tra le prime e le più ricorrenti nella vita di ciascuno: da quando prendiamo coscienza delle cose che ci stanno intorno,

sino a momento in cui, in forma di bilanci, cerchiamo a ritroso le giustificazioni per i sentieri che abbiamo percorso. Che lo facciamo tutti, non significa però che ne siamo tutti ugualmente consapevoli.

È semmai una fortuna se ad un certo punto della propria esistenza ci si accorge che ciò con cui abbiamo a che fare sono le mappe (auto o etero prodotte, si vedrà) e non i territori. Generalmente accade quando nel procedere, migliorando man mano la cartina che si sta disegnando, si guadagna un punto – magari un'altura – dal quale è possibile verificare l'attendibilità di quello che si è schizzato perché, finalmente, libero l'orizzonte, si riesce a situarsi rispetto alla mappa stessa.

Strana faccenda: si comincia a sapere qualcosa di sé, cioè dove ci si trova, solo in virtù di una geografia che diviene significativa a partire dal momento in cui ci accorgiamo che ci comprende e, non di meno, che siamo noi ad averla prodotta.

Non perché abbia raggiunto chissà quali altezze – no davvero! – ma molto più modestamente per il bisogno di collocarmi, e con ciò stesso d'inverare ciò che sono venuto tracciando sino a questo punto “di mia vita mortale”, credo di poter suggerire come primo e fondamentale gesto politico, con cui affrontare quel luogo impervio che è il consorzio degli uomini, l'*avere coscienza di sé*.

Cosa questo voglia dire “in concreto” non si può nemmeno lontanamente considerare qui; ma mi pare che si possa consigliare, non fosse altro che come reazione all'ipertrofia delle forme di alienazione che il nostro tempo produce instancabilmente. Non lo intendo come un ripiegamento su se stessi, in una dimensione individuale o coscienziale – l'insistita metafora del geografo dovrebbe averlo chiarito – quanto piuttosto come antidoto, o forse solo talismano, contro la tentazione dilagante di trasferire ad altro – le leggi e le istituzioni, *in primis* – l'esclusiva della giustizia, della libertà, della verità, della pace. Intendo dire che se è giusto darsi da fare per conoscere le leggi e magari scriverne di nuove e di migliori, a maggior ragione è importante chiedersi ancor prima: cosa è la legge? In che termini, a che titolo mi riguarda? La sua cogenza, di fronte alla quale necessariamente spariscono i casi particolari – “la legge è uguale per tutti”! – in che relazione sta con la mia individuale aspirazione ad essere libero e rispettato? L'obbedienza alla legge – dovuta, in quanto le leggi si obbediscono perché sono leggi, non perché sono buone – non nasconde anche il rischio (Marx l'ha mostrato con chiarezza mirabile) di un secco rovesciamento: che siano gli uomini asserviti alla legge, anziché essere loro a servirsene?

E per le istituzioni non dovremmo farci analoghe domande? Cosa accade quando qualcosa viene istituzionalizzato? Qual è il ruolo di chi si trova ad operare nelle istituzioni?

A quali condizioni leggi ed istituzioni, cioè quello che riguarda la sfera pubblica, possono raccogliere dal singolo e restituirgli ciò che egli chiede in termini di *so-cietas*? Se la società che c'incalza è quella *liquida* – secondo la fortunata espressione di Baumann – cioè sempre più caratterizzata dalla volatilità delle relazioni sociali e dalla labilità dei rapporti tra il singolo e le strutture, sarà ragionevole assecondare

la tendenza o resistervi cercando di frenarla? Se la società liquida è anche quella in cui i poteri si allontanano dal controllo delle persone, su cosa sarà necessario puntare? Su una sorta di dissolvimento dell'individuo nel fluido che lo avvolge, o su una sua rigenerazione fatta di nuova passione etica e civile? Su verità o menzogna? E da dove cominciare... se non da noi stessi?

Consigli per la lettura

Arendt H., *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

Aristotele, *Politica*, trad. it di R. Radice e T. Gargiulo, Mondadori, Milano 2015.

Bauman Z., *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2011.

D'Agostini F., *Verità avvelenata*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

D'Agostini F., *Menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

Foucault M., *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015.

Habermas J., *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Laterza, Roma-Bari 2009.

Hobbes T., *Leviatano*, Bompiani, Milano 2001.

Kant I., *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*; B. Constant, *Delle reazioni politiche*; oggi in I. Kant, B. Constant, *Il diritto d'impertinere*, a cura di S. Mori Carmignani, Passigli, Firenze 2008.

Machiavelli N., *Il principe*, Rizzoli, Milano 2008.

Montaigne M. De, *Saggi*, a cura di F. Garavini e A. Tournon, Bompiani, Milano 2014.

Politica e menzogna

Franca D'Agostini

Introduzione

Questo testo si articola in tre parti. La prima si intitola *Menzogna e potere* e ha lo scopo di esplorare la zona di intersezione tra i due termini (chi sta al potere mente? deve mentire? se sì, in quale misura?). La seconda parte si intitola *La menzogna al potere*, ed esamina che cosa accade quando non solo il potere mente, ma si legittima e costruisce attraverso la menzogna. Un caso esemplare ben noto sono i totalitarismi, giustamente definiti dai loro critici situazioni di «menzogna organizzata». L'ultima parte si intitola *Il potere della menzogna*: cercherò di spiegare per quali ragioni la menzogna è così efficace e che tipo di potere viene evocato quando si afferma ciò che si ritiene falso con l'intenzione di ingannare, e come e perché una simile procedura abbia o possa avere successo.

L'ultima parte riguarderà non solo la politica, ma anche la nostra vita quotidiana: per molti autori c'è infatti una continuità assoluta tra l'una e l'altra. Hannah Arendt, per esempio, intende la politica come «agire pubblico», dunque come la sfera che comprende tutto ciò che riguarda lo Stato, le organizzazioni e le amministrazioni pubbliche, ma anche l'azione degli individui nella società, i loro modi – giusti o ingiusti, autentici o inautentici – di esprimersi ed entrare in relazione gli uni con gli altri.

Farò riferimento, anche se non in modo organico, a due miei testi: *Verità avvelenata* e *Menzogna*. *Verità avvelenata* è un breve trattato di teoria dell'argomentazione applicato al dibattito pubblico, con particolare attenzione alle fallacie, ossia i modi in cui il potente di turno convince i cittadini servendosi di premesse false o non vere o inferenze non valide, dunque argomenti inaccettabili, che però possono sembrare perfettamente sensati. Nell'ambito della comunicazione pubblica il successo della menzogna (o in generale delle procedure ingannevoli) si serve proprio di apparente correttezza formale, dove invece la coerenza è violata; o di apparente verità, dove la verità non c'è affatto.

Menzogna è più divulgativo, ed è un'analisi del concetto di menzogna: la sua definizione, perché riteniamo che bisognerebbe evitarla, e come opera normalmente. L'intenzione del libro è fornirci di strumenti per governare per quanto è possibile la incontrollabile quantità di informazioni che ci investe quotidianamente, e rispetto alle quali disponiamo di deboli criteri discriminanti per capire dove stia la verità. Dunque non è pensato per chi governa, e deve imparare a dire la verità, o per i giornalisti e gli operatori del mondo dell'informazione, che dovrebbe trasmettere informazioni vere. È un libro per chi subisce la menzogna, in linea con quella prospettiva tipica della filosofia che prende partito per i deboli, per chi è preso in giro sistematicamente, per chi crede a ciò a cui non dovrebbe credere, a volte contro se stesso e senza saperlo. Ritengo sia questa la vera impresa della filosofia, la possibilità di prendere parte per i deboli. Curiosamente, una simile prospettiva nel mondo contemporaneo è stata sviluppata da due autori che hanno mantenuto un intenso e costante rapporto con Nietzsche, il quale, però, nutriva una grande antipatia tanto per i deboli quanto (in certo modo) per la verità: Gilles Deleuze e Gianni Vattimo. Io penso che l'ipotesi debba essere perseguita attraverso una sorta di 'rovesciamento' di Nietzsche (o meglio di queste interpretazioni della sua filosofia): l'attenzione alla verità è l'unica arma che possediamo per smontare le presunte verità del potere. Si tratta quindi di acquisire gli strumenti per opporsi alla menzogna, ovviamente non la menzogna dell'arte, quella che proprio in quanto si autorivela come menzogna ci edifica e ci fa divertire, ma quella che ci danneggia o ci manipola, spacciandosi per verità.

La menzogna e il potere

Per quanto riguarda il rapporto tra menzogna e potere, il riferimento d'obbligo è Machiavelli. L'idea del Principe (ovvero il Potere) che deve mentire per governare sembra quasi un assioma, un elemento irrinunciabile. Ma perché il Principe o il Potere deve mentire? Le ragioni possono essere varie: perché il Principe deve nascondere qualcosa di negativo per la sua immagine, o perché la verità distribuita a tutti è dannosa, o perché i sudditi non sono in grado di capire le verità alla base delle decisioni politiche, o anche perché i cittadini non vogliono sapere la verità.

Nel secondo caso – l’idea che la verità per tutti sia un danno per la vita pubblica – si giustifica quel tipo di menzogna che presuppone l’infantilizzazione del cittadino, per cui chi detiene il potere è paragonabile ad un padre che tace alcune cose al figlio, dando luogo alla cosiddetta “buona menzogna”.

L’idea di buona menzogna ha ovviamente molte ragioni al suo attivo. Kant come si sa non era d’accordo: la menzogna non ha mai ragioni sufficienti per dirsi “buona”. Io credo che avesse ragione, e più specificamente, secondo me le buone menzogne non sono “buone” ma piuttosto “sfortunate”. Per capire che cosa intendo è utile un famoso esempio di Benedetto Croce: una puerpera molto sofferente che ha perduto il figlio durante il parto; ovviamente comunicare alla madre la morte del figlio aggraverebbe le sue condizioni, quindi occorre mentirle quando chiede notizie del bambino. È questo dunque un caso in cui senza dubbio la menzogna, l’inganno, hanno scopi benevoli. Perché però siamo così sicuri che il mentire sia necessario? La risposta va trovata nelle nostre regole comunicative. In casi di questo tipo noi dobbiamo violare la regola base della comunicazione, che dice “devi dire la verità”, ma notate che questa regola *nasce per ragioni di cooperazione sociale*: perché la verità ci serve per coordinare le nostre azioni. E possiamo subito vedere che nel caso di questa menzogna “buona” la regola “di la verità” entra in conflitto con la regola “cooperare con i tuoi simili”: se dicessimo la verità alla madre, questa ne soffrirebbe fino a morirne. Ma la seconda regola è *la ragione per cui dobbiamo rispettare la prima*, dunque ha un primato oggettivo. Capiamo allora perché nel caso della puerpera *dobbiamo* mentire, per le ragioni stesse per cui normalmente dobbiamo dire la verità: per cooperare. La menzogna nel caso è dunque benevola, ma attenzione: la situazione in cui mi trovo di fronte a un’emergenza di questo tipo non è una gran bella situazione, anzi nel trovarmi lì a *dover* mentire, io sono piuttosto sfortunata. Ecco dunque perché la menzogna buona è in verità sfortunata: la possibilità di dire la verità senza danno per se stessi e per gli altri è una condizione particolarmente felice, e fortunata. Va considerato anche il caso delle menzogne gentili, che abitualmente si dicono per non offendere l’interlocutore. Certo si tratta di menzogna: si dice ciò che si crede essere falso con l’intenzione di ingannare. Ma anche in questo caso, l’atto linguistico è funzionale al principio di cooperazione. Lo stesso deve dirsi per la menzogna “artistica”, che fa del bene in quanto rende più piacevole la vita.

Ciò posto, che ne è del potere? Quando e come i potenti devono-possano mentire? In realtà io credo che la tesi di Machiavelli, secondo il quale il Principe deve anzitutto “imparare a mentire” sia perfettamente giustificata, ma nel contesto *non democratico* in cui si collocava l’analisi di Machiavelli. In democrazia, in effetti, ciò che anzitutto dovrebbe imparare un governante è a *dire la verità*. La situazione democratica infatti è tale da far sì che la verità sia a disposizione (idealmente) di tutti o di quasi tutti, quindi una politica menzognera ha una vita breve. In particolare oggi ci troviamo in una situazione di esplosione comunicativa: abbiamo una quantità di risorse che era impensabile per i cittadini non democratici del contesto

di cui parlava Machiavelli nel 1513. Le condizioni sono mutate, e di conseguenza anche l'esercizio del potere è cambiato. L'intuizione di Dario Fo in questo senso è perfettamente giustificata: se il Principe deve mentire, come potrà farlo dal momento che Machiavelli ci ha avvertito che mente, e il rapporto tra potere e menzogna ci è noto? La condizione essenziale per mentire è che gli altri credano nella menzogna ascoltata, diversamente non c'è menzogna. È interessante notare che se si sa che il Principe mentirà, e lui stesso sa che lo sappiamo, e noi sappiamo che lui lo sa, incominceremo a pensare che non può mentire, e a quel punto lui potrà farlo, visto che non ci aspettiamo che lo faccia. Ma d'altra parte, ciò potrà verificarsi se e solo se noi continueremo a sapere che mente. Dunque chi crederà più a qualcosa? Niente più è vero, ma se niente è vero allora non è neppure vero che niente è vero...

In breve, la legittimazione della menzogna, in regimi democratici, produce una situazione che in logica si chiama "infondatezza", tutto è vero e niente lo è.

La menzogna al potere

La condizione del Principe che deve mentire è diversa dalla situazione in cui è la menzogna stessa a collocarsi al potere. Ovvero il potere viene legittimato, esercitato e rafforzato attraverso la menzogna. È il caso ben noto dei totalitarismi, definiti appunto da Hannah Arendt situazioni di "menzogna organizzata": un insieme strutturato di mezze verità e totali falsità. Nella Germania nazista la tesi falsa "gli ebrei sono un pericolo per il popolo tedesco" veniva messa in circolazione, propagata e potenziata, sfruttando un contesto di antisemitismo progressivo. L'aspetto interessante della menzogna al potere è che ha bisogno di creare *nemici*, cioè conflittualità sociale, diversamente non vive. Infatti, se circola una menzogna, prima o poi capiterà qualcuno che farà notare che il creduto vero non è vero: ma costui dovrà essere silenziato, con varie procedure, e anzitutto grazie alla distruzione *ad hominem*. Si dirà che l'obietante ha ragioni estrinseche per denunciare il falso, che ha interessi di natura inconfessabile, che è lui stesso un individuo spregevole. La menzogna originaria si arricchirà allora di una serie di non verità o verità distorte e altre menzogne, che ispirano tutti i meccanismi fuorvianti e diffamatori dei totalitarismi.

Lo studio di questi fenomeni di manipolazione è vasto e complesso, e c'è un'ampia letteratura sull'argomento. Qui mi limiterei a citare due tipiche procedure.

La prima è il cosiddetto spinning (da "spin", il movimento rotante della palla da baseball): si produce e si promuove una immagine favorevole del politico, fondata su mezze verità, omissioni e silenzi, su distorsioni sistematiche della verità che in qualche caso contemplano anche la distruzione degli avversari. Naturalmente, quando procedure di questo tipo diventano la prassi, la politica stessa perde la sua credibilità, dunque lo spinning ha scarso successo e si richiedono procedure più forti, e di più sicuro impatto sociale.

Si deve passare allora alla seconda procedura, la *deumanizzazione*. Come è stato giustificato in Germania lo sterminio degli Ebrei, agli occhi di persone che fino ad un attimo prima non erano poi così ostili nei loro confronti? Su questo è stato detto molto, una riflessione interessante si trova in *Deumanizzazione* di Chiara Volpato. Qui si pone l'accento sulle complesse strategie adottate per de-umanizzare gli ebrei, ovvero togliere loro la natura di esseri umani, riducendoli ad animali o a cose. Questa degradazione ontologica faceva sì che l'idea di pensare a queste parti dell'umanità come materiale per costruire sapone e fiammiferi fosse non del tutto implausibile. Questo processo ha innescato quella che ora vediamo come l'assoluta follia dei gerarchi nazisti e del popolo tedesco che ha in qualche misura accettato tale orrore, non vedendone pienamente l'insensatezza. Oggi noi pensiamo all'idea stessa di distinguere gradi o livelli diversi di umanità come a una assurdità ingiustificata, eppure il gioco politico della menzogna organizzata e l'innescare dell'odio sociale ancora oggi fanno i loro danni prevedibili.

Un episodio accaduto a Ponticelli (località vicino a Salerno) qualche anno fa è un buon esempio. Qui era insediato un campo rom, soggetto sistematicamente alla ostilità dei residenti. Una sera gli abitanti del luogo si radunano, con fiaccole accese, con l'intenzione a dare alle fiamme l'insediamento dei rom. La violenza dell'intento fa capire che la situazione stessa degli abitanti non era facile, e probabilmente un peggioramento di dissesto sociale, corruzione, ingiustizia e malversazioni ispirava un malcontento diffuso, da cui l'avversione nei confronti dei rom. Ora capita che una ragazza rom con in braccio una bambina si rivolge a una donna del gruppo degli aggressori, dicendo "ce ne andiamo, non fateci del male". Per tutta risposta, la donna le sputa in faccia, ma sbaglia mira e lo sputo finisce in faccia alla bambina. Che senso ha questo sputo? Come è possibile arrivare a un tale livello di inconsapevolezza? Naturalmente qui il gesto non è altro che il chiaro segno della dinamica deumanizzante attiva nel rapporto con il popolo percepito come "invasore", la ragazza non era più una ragazza, ma un teorema, una sorta di paradigma del danno per la comunità dei residenti.

Le *ideologie*, nell'accezione negativa proposta dalla tradizione marxista, sono in effetti menzogne organizzate, e menzogne al potere. Ma possiamo vedere bene il loro funzionamento, e i danni che queste strutture cognitive producono (anche ai loro stessi portatori), considerando un caso che è quasi una barzelletta, ma dice molto sul modo in cui amministriamo le nostre credenze. È il caso dell'*uomo che credeva di essere morto*. Quest'uomo era convinto di essere già morto, di essere defunto da tempo, e nessuno riusciva a convincerlo del contrario. Viene mandato da un famoso specialista, il quale gli chiede: "i morti sanguinano?", e l'uomo risponde "no, certamente no". A quel punto l'illustre clinico gli ferisce leggermente il braccio con un bisturi, e il braccio prende a sanguinare. "Fantastico" esclama l'uomo: "non credevo che i morti potessero sanguinare!".

L'aspetto dell'esempio che ci interessa è che l'uomo si è comportato in modo logicamente ineccepibile. Nel sistema di credenze dell'uomo, c'erano due convin-

zioni: 1. “sono morto” e 2. “i morti non sanguinano”. Ora la logica dice che se ci troviamo di fronte a una contraddizione, dobbiamo eliminare una delle tesi di partenza, e così procede l’uomo. Di fronte alla contraddizione (sono morto, ma sanguino, dunque non sono morto), sceglie di sbarazzarsi della tesi 2, e conservare la sua credenza originaria. La terapia fallisce, evidentemente, ma la logica, ossia la coerenza, è salva.

Che cosa ciò ha a che fare con le ideologie? Ebbene non è difficile vederlo, considerando che il comportamento dell’uomo non è del tutto insolito. A volte per salvare la coerenza, ci sbarazziamo di credenze del tutto plausibili e vere, per conservare invece il falso, e l’assurdo. Come si dice: gettiamo via il bambino e conserviamo con ogni cura l’acqua del bagno. Ebbene le ideologie rispondono esattamente a questa procedura: per salvare la coerenza ideologica, si è portati a cancellare la verità, a non vedere l’evidenza, a mettere a tacere tutto ciò che potrebbe rivelarci che le nostre convinzioni sono false. Evidentemente, ciò vale in modo esemplare in ambito politico: la fedeltà a una parte politica può portare alla cancellazione di verità scomode, e alla falsificazione di affermazioni capaci di stabilire che le premesse di partenza non sono né vere né plausibili.

Questo non significa che l’ideologia – intesa come idealità che ispira l’azione – sia di per sé un fenomeno deteriore: senza pensiero, senza fede e senza idealità, la politica si riduce a niente. Una ideologia, nel senso positivo del termine, è necessaria. Ciò che va evitato, tenendo conto del nesso possibile tra ideologia e falsificazione, è lo sbarazzarsi della verità per salvare quelle mezze verità che si collocano all’inizio della dottrina politica, attraverso la costruzione di elementi di supporto falsificati, come nel tipico atteggiamento del politico coerentista, che apprezza più la dottrina che la verità. È questa la critica che fa Simone Weil ai partiti politici nel testo intitolato *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*. I partiti, sostiene, sono di principio e di necessità prigionieri della dottrina, e sulla base della dottrina uccidono la verità. La politica ha bisogno di dottrine e di verità generali, di idealità a lungo termine per evitare di essere ridotta alla sua pragmatizzazione, alla prassi del qui ed ora, alla risoluzione dei problemi a prescindere dalla correttezza dei metodi per venirne a capo (l’antica giustificazione dei mezzi). Una forma primaria di ideologia è in effetti l’ideologia dell’assenza di ideologia: il politico super-pragmatico, che dichiara di non avere orientamenti ideologici, in verità sta già all’interno di un orientamento ideologico: la legittimazione dello status quo.

Il potere della menzogna

Perché la menzogna è uno strumento così potente? La risposta credo sia piuttosto semplice: perché il suo potere è il potere della verità. Non c’è in effetti una menzogna di successo che non abbia al suo interno (o nel suo sfondo giustificativo) una quasi-verità. Ed è quella quasi-verità, riconosciuta da chi ascolta, che rende

potenti cioè credibili le dichiarazioni menzognere. La forza del mentitore sta dunque nel meccanismo di cattura della verità: mentire significa catturare la verità e portarla a vantaggio dell'inganno.

La letteratura recente in filosofia del linguaggio è piena di interessanti casi di *misleading* ossia di fuorviamento e inganno, compiuto attraverso l'uso della verità. Jennifer Saul in *Just go ahead and lie* (2012) racconta un caso emblematico di misleading intenzionale. Frieda, che soffre di una gravissima allergia alle arachidi, viene invitata a cena da George, il quale le offre una frittura mista cucinata con olio di arachidi. Frieda chiede a George "ci sono arachidi nel cibo?", e George risponde: "no". Frieda mangia il cibo e muore. Chiaramente la risposta di George era del tutto vera, e ponendo che fosse informato dell'allergia di Frieda, e avesse davvero intenzione di farla fuori, è chiaro che in questo caso la "verità" incompleta dell'asserzione di George è tutt'altro che cooperativa.

Ci troviamo allora di fronte a una verità che veicola il falso, e la verità della risposta di George è funzionalmente del tutto identica all'eventuale falsità che George avrebbe dovuto dire se Frieda avesse chiesto: "il cibo è sicuro per me?".

La differenza rilevante sta nel fatto che George potrà giustificarsi dicendo: io non ho detto il falso, non sapevo che la sua allergia fosse così grave. Ed è interessante notare che commentando un caso di questo tipo qualcuno potrebbe dire: ebbene, Frieda doveva informarsi meglio, dunque ha sbagliato a non chiedere precisazioni ("intendi dire che il cibo è sicuro per me?"). Una simile considerazione apre un nuovo livello di discorso: l'idea che chi si lascia ingannare è responsabile in fondo dello stesso crimine di cui è vittima, visto che ciascuno è libero di credere a ciò in cui crede. La responsabilità dell'ingannatore allora diminuisce notevolmente: i veri responsabili, secondo questa prospettiva, saremmo noi, e se siamo ingannati e fuorviati sistematicamente dal potere, è colpa nostra. Ma questa teoria non è altro che una delle molte menzogne da cui siamo bersagliati, e a cui non dovremmo credere.

Consigli per la lettura

D'Agostini F., *La verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati e Boringhieri, Torino 2010.

D'Agostini F., *Menzogna*, Bollati e Boringhieri, Torino 2012.

Revelli M., *Poveri noi*, Einaudi, Torino 2010.

Saul J., *Lying, Misleading, and What Is Said*, Oxford University Press, 2013.

Saul J., *Just go ahead and lie*, *Analysis* 72 (1), 3-9, 2012.

Volpato C., *Deumanizzazione. Come si legittima la violenza*, Laterza, Roma-Bari 2011.

Weil S., *Manifesto per la soppressione dei partiti politici*, Castelvecchi, Roma 2008.

PENSARE IL NICHILISMO

Introduzione al nichilismo

Antonio Sansone

Il problema del nichilismo e il suo contesto storico

È ormai evidente che stiamo vivendo in un tempo di drammatiche incertezze. La tradizione è in crisi e non riesce a dare più risposte rassicuranti alle sfide del nostro tempo. Avvertiamo che il passato non è più sufficiente e che l'autorità del "Padre" si è frantumata irrimediabilmente, come afferma Massimo Recalcati. Avvertiamo da più parti un senso di *Tramonto dell'Occidente*, di stanchezza e di appiattimento sul presente come unico orizzonte temporale possibile. Una parola riassume questo stato di cose: *nichilismo*. Ma cos'è il nichilismo?

Il nichilismo ha nella radice il suo destino: se guardiamo all'etimo (*nihil*, ossia "nulla"), si chiamano in causa gli albori del pensiero Occidentale, sia la tradizione greca (con Parmenide e Gorgia) sia quella cristiana (secondo cui Dio crea *ex nihilo*). Sebbene i pensatori dell'antichità, del Medioevo e dell'età moderna si siano tutti cimentati con la grande tematica del Divenire, cioè con la suprema evidenza che le cose vengono dal nulla con la nascita e vi ritornano con la morte, non hanno tematizzato, però, la questione del nichilismo e non ne usano il termine: un mistico come Eckhart o San Giovanni della Croce parlano, certo, del "Nulla", ma intendendo l'eccedenza di senso, che non si riduce mai a "cosa". Nessuno nel Medioevo e fino alla fine dell'età moderna si sarebbe mai sognato di pensare

che Dio *non* esista. I grandi spartiacque del pensiero moderno sono, infatti, la rivoluzione scientifico-astronomica e Kant, per il quale non è più possibile conoscere o dimostrare l'esistenza di Dio. Dal Settecento in poi tutto cambia perciò irreversibilmente.

Il nichilismo come termine specifico appare sulla scena culturale intorno al 1733 e poi soprattutto durante il periodo della Rivoluzione francese in riferimento a chi non è né per, né contro la Rivoluzione.

Solo agli inizi dell'Ottocento, tra Idealismo e Romanticismo, il nichilismo acquisisce un suo statuto filosofico: con "nichilismo" si intende quell'"operazione filosofica mediante la quale l'idealismo intende annullare nella riflessione l'oggetto del senso comune, al fine di mostrare come esso in verità non sia altro che il prodotto di un'invisibile e inconsapevole attività del soggetto. [...] Nichilismo significa allora, nell'accezione positiva, la distruzione filosofica di ogni presupposto; in quella negativa, invece, la distruzione delle evidenze e delle certezze del senso comune da parte della speculazione idealistica" (F. Volpi, *Il nichilismo* p. 13). Di qui l'utilizzo tecnico del concetto da parte di Jacobi, Fichte, Jenisch e Schlegel, il quale ne parla nelle *Lezioni filosofiche* come analogo alla forma mistico-orientale del panteismo. Ma è con Jean Paul dei *Discorsi del Cristo morto* che il nichilismo, come stato esistenziale dovuto alla "morte di Dio", si colora di tinte drammatiche dai tratti filosofico-religiosi.

Lo stesso Hegel interverrà con il saggio *Fede e Sapere* nel dibattito tra Jacobi e Fichte sull'Idealismo, mostrando come "compito del nichilismo" sia arrivare a "conoscere il nulla assoluto".

Tuttavia, è in ambito russo, nella seconda metà dell'Ottocento, che il nichilismo mostra il suo risvolto sociale e politico, rivoluzionario, anarchico e religioso. In un notissimo passo di *Padri e figli* del 1862 di Turgenev si legge esplicitamente ed emblematicamente: "Il nichilista è un uomo che non s'inchina davanti a nessuna autorità, che non presta fede a nessun principio, da qualsiasi rispetto tale principio sia circondato".

Il nichilismo come rifiuto di ogni fondamento che vada oltre l'individuo è presente anche ne *L'Unico e la sua proprietà* di Stirner, mentre in Schopenhauer la riflessione sul "Nulla" raggiungerà un significato mistico.

Coloro i quali hanno davvero orientato il dibattito contemporaneo sul nichilismo, sono stati però Nietzsche e Heidegger.

Nietzsche e il nichilismo

Che Nietzsche abbia mutuato il termine nichilismo dal contesto francese e russo è ormai documentato, ma qui esso acquisisce una valenza filosofica del tutto nuova, tale che Nietzsche è a pieno titolo il "grande profeta e teorico del nichilismo" (Volpi, *Il Nichilismo*, p. 3).

La storia dell'Occidente è storia della “decadenza” di “organismi”, di sistemi di riferimento culturali e valoriali, a vantaggio dell'emergere delle singole parti, cioè degli individui, che pretendono uguaglianza di diritti, secondo le rivendicazioni che emergono dopo l'evento epocale rappresentato dalla Rivoluzione Francese. Scrive Nietzsche in un frammento postumo: “Ma questa è l'allegoria di ogni stile di *décadence*: sempre anarchia atomistica, disgregazione del volere, libertà dell'individuo, o per dirla con il linguaggio della morale esteso a teoria politica, diritti uguali per tutti. [...] Il tutto non vive generalmente più” (Vol. VI, t. III, pp. 22-23). Tutto ciò indica, appunto, la constatazione che quel tempo storico è un tempo che ha irreversibilmente suggellato l'impossibilità di appellarsi a sistemi valoriali immutabili e quindi metafisici.

Per questo, l'annuncio dell'“uomo folle” del frammento 125 della *Gaia scienza* sulla morte di Dio non può essere una dimostrazione della sua inesistenza, ma la constatazione storica di un processo di svuotamento dei valori tradizionali, intorno ai quali le società si sono per secoli strutturate. Il mondo moderno scopre che ha in sé le ragioni del suo agire e si ritrova organizzato intorno ad altri punti di riferimento, come la ricchezza.

Dei sistemi tradizionali che orientavano le azioni dell'uomo, quest'ultimo si accorge di poter fare a meno, nel senso che egli si rende conto di essere definitivamente libero da “autorità” trascendenti e di essere artefice del proprio destino. La storia ha dimostrato che non ci sono valori in sé e per questo scrive Nietzsche: “Il più grande avvenimento recente – che «Dio è morto», che la fede nel Dio cristiano è divenuta inaccettabile – comincia già a gettare le sue prime ombre sull'Europa” (Vol. V, t. II, p. 12). Se il mondo moderno e contemporaneo non ruota più intorno a Dio, è chiaro che dei valori della tradizione ebraico-cristiana (Dio, Verità, Bene, Bello e Giusto), tradizionalmente definiti metafisici e che davano un “perché”, un fondamento, una prospettiva di senso ai fatti, non resta più “nulla”. Di qui la tematizzazione del nichilismo, come destino della storia occidentale.

Scriva Nietzsche in un famoso frammento: “*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al «perché»; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalutano” (Vol. VIII, t. II, p. 12).

È morto il Dio delle “spiegazioni” (Fabris, p. 30), del progetto verso il quale si muoveva la Storia, così come per secoli aveva insegnato la tradizione ebraico-cristiana. Perciò, dalla Rivoluzione scientifica ad Hegel, attraverso i passaggi epocali di fine Settecento e con la seconda rivoluzione industriale, non ha più senso chiedere spiegazioni o un “fine” oltre questo mondo, ma le ragioni delle cose vengono ricercate solo tra le cose stesse.

I valori costitutivi della tradizione diventano *umani, troppo umani*, soggetti alla creazione continua. Scrive Nietzsche in un altro pensiero degli anni Ottanta: “Descrivo ciò che avverrà: l'avvento del Nichilismo. [...] L'uomo moderno crede sperimentalmente ora a questo, ora a quel valore, per poi lasciarlo cadere [...] si avverte sempre più il vuoto e povertà dei valori; il movimento è inarrestabile. [...]

Alla fine l'uomo osa una critica dei valori in generale; ne riconosce l'origine; conosce abbastanza per non credere più in nessun valore. [...] Quella che racconto è la storia dei prossimi due secoli" (Vol. VIII, t. II, pp. 265-266).

Nel testo è interessante notare almeno due aspetti:

- 1) la conoscenza genealogica dei valori in cui si è creduto, per fede, ne smaschera l'illusorietà e l'inconsistenza ontologica;
- 2) è la storia occidentale, come storia illuminata da un "senso", ad andare necessariamente in crisi e, quindi, ad apparire come la storia di una decadenza.

Poiché gli eventi della storia mostrano che non servono valori ultimi da raggiungere, ecco che *ipso facto* essi si dimostrano inesistenti. Nel famoso frammento sul "Nichilismo europeo" Nietzsche scrive: "Noi neghiamo gli scopi finali: se l'esistenza ne avesse uno, sarebbe già stato raggiunto".

Il nichilismo come *nullificazione* di un senso trascendente è allora un processo complesso che ha avuto origine in un grande padre del pensiero occidentale, Platone, il quale, introducendo un mondo ideale, *più vero* e con *più essere*, ha finito col ridurre a *meno essere* e quindi ad *apparenza* il mondo concreto, quel mondo "dionisiaco", che il periodo arcaico riconosceva come unico mondo possibile.

Nietzsche si rende perfettamente conto che la dicotomia ontologica conduce alla "seduzione che porta al nulla" e quindi ad un "errore", tale che "il nichilista è colui che, del mondo qual è, giudica che non dovrebbe essere e, del mondo quale dovrebbe essere, giudica che non esiste" (Vol. VIII, t. 2, p. 26). Un paradossale rovesciamento ontologico che Nietzsche sa magistralmente sintetizzare nel famosissimo testo, del *Crepuscolo degli idoli*, "Come il mondo vero finì per diventare favola".

Qui Nietzsche traccia la storia del platonismo-nichilismo, in un percorso storico e filosofico che ha per tappe il cristianesimo, il kantismo e il positivismo. Nel sesto capitolo del testo si dice: "Il mondo vero lo abbiamo abolito: quale mondo è rimasto? Forse quello apparente? [...] Ma no! Con il mondo vero abbiamo abolito anche quello apparente".

Si aprono dunque tre questioni concettuali:

- 1) la fine della tradizione metafisica lascia il contesto di un "cielo vuoto" (Galimberti) e al contempo una terra insensata;
- 2) il nichilismo è in fondo "sintomo" di una fase storico-ontologica che va necessariamente attraversata;
- 3) si apre, allora, la prospettiva della "fedeltà alla terra" e dell'eterno ritorno.

L'uomo contemporaneo, secondo Nietzsche, si accorge del carattere illusorio di alcune categorie metafisiche, come Verità, Bene e Fine, e di fronte al fatto che il divenire delle cose si giustifica in sé, avverte una sorta di delusione, per la quale "non resta come scappatoia che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire ed inventare un mondo che sia al di là di esso, come mondo vero". L'uomo piccolo borghese, l'"ultimo uomo", non sapendo sopportare il terribile peso dell'"innocenza del divenire", perché gli appare "privo di valore", avendo

ormai una seconda natura abituata, secondo la prospettiva platonico-cristiana, a considerare tutto in un'ottica di senso e quindi valoriale o di scopo, tende ad occupare il "cielo vuoto", creandovi dei nuovi valori che sostituiscano quelli della tradizione. L'ombra di Dio permane e i vecchi valori condizionano ancora gli uomini, che soffrono quindi per la loro crisi (Cfr. Campioni, *La morale degli eroi*, p. 513). Questa è la fase del *Nichilismo incompleto*, che deve essere superato nel *nichilismo completo*, che si realizza in due fasi.

La prima è il *nichilismo passivo*, sintomo di una crisi di senso, che spinge l'umanità verso l'impotenza. In un passaggio molto significativo del testo sul *Nichilismo europeo* del 1887 si legge: "Il nichilismo come sintomo del fatto che i disgraziati non hanno più nessuna consolazione; che distruggono per essere distrutti; che svincolati dalla morale, non hanno più nessuna ragione per rassegnarsi [...] vogliono la potenza, costringendo i potenti a essere i loro carnefici. È la forma europea del buddhismo, il far no, dopo che ogni esistenza ha perduto il suo senso". Qui è evidente la debolezza dei "disgraziati" che, incapaci di resistere alla perdita di senso che determina il nichilismo, cercano una guida che li governi, secondo un sotterraneo e sottilissimo richiamo al discorso del *Grande inquisitore* de *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij; oppure, cercano una fuga nel "Nulla" del Nirvana.

La seconda fase è quella del *nichilismo attivo*, che spinge verso un processo di affermazione della vita nella sua potenza energetica e produttiva, come luogo di centro di forze, come dionisiaca volontà di potenza. Affinché ciò accada, è necessario che il processo della storia del platonismo-nichilismo sia spinto fino in fondo e il processo di distruzione si consumi fatalmente. Nietzsche scrive, infatti, in un frammento: "Che non ci sia verità; che non ci sia una costituzione assoluta delle cose, una «cosa in sé»; ciò stesso è nichilismo, è anzi il nichilismo estremo".

Possibilità positiva del nichilismo diventa l'appropriazione della vita: "*Chaos sive Natura*" (Campioni), ossia "l'esistenza, così com'è, senza senso e scopo".

Heidegger e il nichilismo

È nota la tesi di Heidegger secondo la quale l'Occidente ha dimenticato l'Essere, riducendolo ad ente a disposizione dell'uomo, che ne fa oggetto padroneggiabile, un artefatto, come una cosa tra le cose. Heidegger parla, partendo dal pensiero di Platone, di "soggettività", che diventa "soggettività" in età moderna, con Nietzsche eminentemente, intesa come atteggiamento del primato dell'uomo sugli enti. Scrive a proposito Mario Ruggenini: "Persa la differenza dell'essere, la questione del nichilismo chiama in causa, per la metafisica, soltanto l'essere dell'ente e si risolve come tale nel dominio dell'ente, per esempio, come nel caso di Nietzsche, attraverso un nichilismo radicale e la riaffermazione estrema, nella figura del super-uomo, dell'essere della soggettività in quanto volontà di potenza" (p. 244).

Tale atteggiamento è fatalmente quello dell'uomo occidentale, che dimentica lo sfondo ontologico, come struttura trascendentale, in modo tale che dell'essere degli enti non ne è più "nulla". Questo è il nichilismo, e la metafisica ne è il compimento.

Scriva Heidegger nel *Nietzsche*: "L'essere stesso [...] rimane impensato nella metafisica. La metafisica è la storia nella quale, per essenza, dell'essere stesso non ne è niente: la metafisica è in quanto tale il nichilismo autentico" (p. 822).

La lunga parabola della storia della metafisica è quella della storia del nichilismo occidentale, dal pensiero platonico, attraverso la teologia medievale e la filosofia moderna di Cartesio ed Hegel, fino alla filosofia di Nietzsche, che rappresenta proprio il compimento concettuale del platonismo. Di qui la realizzazione pratica della metafisica occidentale come nichilismo nell'età della tecnica, che così realizza il destino della storia dell'"oblio dell'Essere".

Il filo rosso che collega il pensiero antico, almeno a partire da Platone, a quello moderno è la "soggettività", che si afferma definitivamente come atteggiamento filosofico e culturale in età moderna. Se con Cartesio si afferma il ruolo filosofico del soggetto, con Hegel l'essere, in quanto "soggetto", può essere totalmente pensato in termini di categorie logiche e per questo disponibile ad essere padroneggiato dal pensiero assoluto. Poi Nietzsche concepirà tutto l'essere come ente che, essendo "volontà di potenza", vuole se stesso.

Secondo Heidegger, in questo modo Nietzsche rimarrebbe invischiato, suo malgrado, nella metafisica, portandola a compimento. Infatti, se l'oltre-uomo si pone come superamento del nichilismo, amando la vita e volendola nella sua eterna pienezza, verrebbe "a coincidere con il soggetto moderno, quello che pone davanti a se stesso l'ente come oggetto. La nuova posizione dei valori sancisce dunque l'essere come rappresentazione" (Esposito, p. 160). Scrive Heidegger nel *Nietzsche*: "La metafisica della volontà di potenza diventa la posizione di valori, e precisamente una "nuova" posizione di valori. La sua novità consiste in una trasvalutazione dei valori finora in vigore" (p. 760).

Se dell'Essere dell'ente non ne è più "nulla", è chiaro che l'ente è necessariamente diveniente e nella sua libertà di affermarsi, esso vuole senza limiti, in un processo di creazione di nuove posizioni, una volta distrutte le precedenti.

Heidegger aggiunge nel *Nietzsche*: "L'essere viene determinato come valore e viene quindi spiegato partendo dall'ente come una condizione posta dalla volontà di potenza, dall'ente in quanto tale. L'essere *non* è riconosciuto come essere" (p. 811).

Il dominio del soggetto sull'oggetto, proprio dell'età moderna, diventa la cifra per comprendere il nostro tempo. Si può aggiungere che "Platonismo e nichilismo appaiono quindi a Heidegger come i due estremi dello stesso paradigma – la metafisica – ed entrambi vengono considerati come omogenei e funzionali all'essenza della tecnica" (Volpi p. 75).

La dissoluzione dei valori del passato non è, secondo Heidegger, conseguenza della fine della metafisica o della nostra distruzione del mondo trascendente, ma

manifestazione del compimento della metafisica, intesa come un particolare atteggiarsi, che si è sviluppato nell'Occidente, nei confronti dell'ente; atteggiamento che si è strutturato nel rapporto soggetto – oggetto, tale da determinare una condizione di dominio e sfruttamento di quest'ultimo.

Scrivo emblematicamente Heidegger in *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, contenuto in *Sentieri interrotti*: “La metafisica è l'ambito storico in cui diviene destino che il mondo sovrasensibile, le idee, Dio, la legge morale, l'autorità della ragione, il progresso, la felicità del maggior numero, la cultura, la civilizzazione perdano la loro forza costruttiva e si annullino. [...] La miscredenza, nel senso di un allontanamento dalla dottrina cristiana della fede, non è perciò mai l'essenza o il fondamento del nichilismo, ma semplicemente una sua conseguenza”.

La storia dell'Essere come storia della metafisica ha di fatto necessariamente preparato la “morte di Dio”, perché la metafisica è per sua essenza nichilistica.

Heidegger così scrive nel medesimo testo: “L'essenza del nichilismo risiede nella storia, in virtù della quale, nello stesso apparire dell'ente in totalità, non ne è niente dell'essere stesso e della sua verità; sicché la verità dell'ente come tale viene fatta valere come l'essere e la verità dell'essere viene a mancare”.

Proprio la verità dell'essere, che “viene a mancare”, diventa l'ambito su cui riflettere e la dimensione ancora impensata da evocare. L'assenza dell'essere, il suo “nascondimento” epocale, accadono nel tempo del nichilismo, sulla cui linea di confine occorre indugiare in atteggiamento d'ascolto.

In un colloquio, pubblicato con il titolo *Oltre la linea*, Heidegger discute con lo scrittore e filosofo Ernst Jünger. In questo testo, Heidegger afferma che bisogna stare “sulla linea del nichilismo”, senza opporsi, in ascolto dell'evento nascosto. Egli scrive: “L'essenza del nichilismo [...] è ciò che è senza salvezza, ma proprio come tale porta con sé un singolare rimando a ciò che è sano e salvo” (p. 113).

Heidegger vuole dirci che proprio nel tempo della povertà si può fare esperienza di un'originaria disponibilità degli enti in virtù di una condizione trascendentale di libertà di questi ad essere padroneggiati. Essi accadono, si stagliano luminosi su un fondo oscuro e originario che è “ni-ente”, chaos in-fondato che “si svela in quanto si vela come niente”. Il sentirci impossibilitati a padroneggiare l'*accadere* degli eventi, ci svela un “luogo trascendentale” che è eccedenza di forme, Essere come “Nulla originario”, *Nihil absolutum*.

In *Oltre la linea* Heidegger scrive: “al niente appartiene, e in modo non accessorio, l'essere umano che ne è memore. Pertanto, se nel nichilismo il niente giunge a dominare in modo del tutto particolare, allora l'uomo non solo è riguardato dal nichilismo, ma vi prende essenzialmente parte. [...] È l'essere umano stesso ad appartenere all'essenza del nichilismo e quindi alla fine del suo compimento” (p.147).

Qui è significativo soffermarsi sulla coappartenenza di essere umano e niente, nel senso che l'uomo abita originariamente nel “niente” e nel suo ricordo scopre l'assenza in-fondata da cui proviene e che lo trascende. La dimenticanza dell'essere richiama alla memoria del “pensiero rammemorante” la “sottrazione” dell'essere stesso.

Proprio per mezzo di una “accelerazione del nichilismo”, come afferma Volpi, ci si può misteriosamente mettere in ascolto della “sottrazione” stessa che è l’essere, rammemorandolo attraverso il linguaggio poetico.

Una conclusione e/o un inizio

Non può esserci nichilismo senza una riflessione sul problema del Nulla, ma i due concetti non coincidono, poiché, *strictu sensu*, il nichilismo è “fenomeno storico”, sostiene Sergio Givone, mentre il concetto del Nulla è trans-temporale.

Tuttavia, dopo le tragedie del Novecento e la crisi epocale di questi anni, sentiamo che il nichilismo sempre più è una cosa che ci appartiene. Ma perché?

Oggi più che mai percepiamo che i processi di “razionalizzazione” della realtà in tutte le sue forme stanno realizzando quello che Weber in *Scienza come professione* definiva il “disincanto” del tempo moderno, con una conseguente dissoluzione del *Sacro* in ogni ambito del vivere, che sempre più diventa informale, liquido.

La nostra situazione storica appare sempre più incerta e inquietante: cos’è che profondamente ci turba, se non esserci resi veramente conto che siamo tragicamente liberi e che sopra le nostre teste non c’è più un Dio che impedisca il male e ci salvi da esso? Non continuiamo ancora a constatare che tutto sembra sprofondare nell’arbitrio, nell’ingiustizia e nella follia della guerra? Non è forse questa mancanza di salvezza ultima e di redenzione dalla violenza, che da moltissimo tempo ci sta facendo sperimentare la nullità del senso di Progresso? Non è forse vero che quelle promesse di attese messianiche si vanno allontanando sempre più, divenendo flebili speranze?

Consigli per la lettura

Campioni G., *Il «sentimento del deserto»*, in Nietzsche F., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2006.

Id., *La morale degli eroi*, in Rossi P. e Viano C.A., *Storia della filosofia*, Vol. 5., Laterza, Roma-Bari 1997.

Esposito C., *Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2013.

Fabris A., *Nichilismo e questione del senso*, in Bruno R., e Pellicchia F., *Nichilismo e redenzione*, Franco Angeli, Milano 2003.

Givone S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Heidegger M., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

Jünger E. e Heidegger M., *Oltre la linea*, Adelphi, Milano 1995.

Nietzsche F., *Frammenti postumi*, in *Opere complete*. Voll. 7/1, 7/2, 7/3; 8/1, 8/2, Adelphi, Milano 1964 ss.

Ruggenini M., *L'essenza della tecnica e il nichilismo*, in Volpi F. (a cura di), *Heidegger*, Laterza, Roma-Bari 1997.

Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

Vercellone F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992.

Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

Leopardi e il Nichilismo

Massimo Donà

Tra Nichilismo e nichilismi: una breve problematizzazione

Il Nichilismo è una questione che inquieta gli animi almeno dal XIX secolo. Emanuele Severino pensa addirittura che riguardi l'Occidente sin dal suo inizio.

Innanzitutto, però, dovremmo dire che non c'è "il Nichilismo", ma piuttosto tanti nichilismi. E in ogni caso: cosa intendiamo per Nichilismo, visto che la parola è stata utilizzata in vari modi? Se prendiamo il nichilismo di Nietzsche, ci accorgiamo che è completamente diverso da quello cui si riferisce, ad esempio, Emanuele Severino. Infatti, se per Nichilismo intendiamo quel processo di secolarizzazione che sarebbe coinciso con il venir meno dei cosiddetti "immutabili", ciò non ha assolutamente a che fare con il processo per cui le cose verrebbero dal niente e vi ritornerebbero. Infatti, come già suggeriva Andrea Emo, questo modo di pensare gli enti, pensandoli appunto come contaminati dal Niente, è una pura fantasia della logica, che solo in termini linguistici può far valere la coincidenza di Essere e Nulla. Peraltro, su questo errore logico-linguistico si fonda solo una determinata accezione del Nichilismo.

Mentre in certi autori, tra i quali Leopardi, contrariamente a quanto va sostenendo Severino, il Nichilismo non implica affatto che l'essente venga *sic et simpliciter* identificato con il niente. Si tratta cioè di un falso problema. Il Nichilismo

potrebbe aver piuttosto a che fare con il carattere in-differente dell'essere delle cose; le quali, giustificandosi da sé, non implicherebbero necessariamente un fine o un *telos* esterno a loro stesse.

Nichilismo, ricerca del piacere infinito e pensiero del paradosso

Insomma, con quale Nichilismo ci costringe a fare davvero i conti Leopardi? Il nostro autore, profondamente intriso di cultura libertino-illuministica, pensa innanzitutto che gli esseri umani siano delle macchine mosse da una disperata ricerca del piacere. Anticipa così una tematica che la riflessione di altri autori dell'Ottocento, come il Freud di *Al di là del principio di piacere*, ma anche Verga e Pirandello, avrebbero sostanzialmente ribadito. Inoltre aggiunge che l'Uomo è fatto in modo incomprensibile, nel senso che gli uomini cercano sì il piacere, ma un piacere infinito. Merita ricordare qui che un'importante sezione dello *Zibaldone* è dedicata alla "teoria del piacere".

Leopardi osserva che gli uomini non si accontentano mai di un piacere determinato; perciò ogni risultato raggiunto risulterà insoddisfacente. La nostra natura è dunque incomprensibile per il semplice fatto che cerchiamo un piacere infinito, pur essendo esseri finiti. Cerchiamo l'infinito come altro dal finito e ne facciamo qualcosa di finito, trasformandolo in qualcosa che ci mancherebbe. D'altro canto, noi esseri finiti possiamo fare esperienza solo di mancanze determinate, nel senso che ci manca sempre o "questo" o "quello". Pertanto, cercare l'infinito oltre il limite caratterizzante il finito, è un immenso errore logico.

Non a caso l'Ulisse dantesco viene inghiottito dall'Oceano; perché anch'egli cerca l'Infinito oltre le colonne d'Ercole, che delineano appunto il limite del finito. Il suo errore è cioè quello di tutti coloro che, fatti in modo tale da poter conoscere le cose in modo sempre determinato, cioè distinguendo le une dalle altre (come ci dice il Kant della *Critica della ragion pura*), non dovrebbero avventurarsi alla ricerca di quel che starebbe oltre la sensibilità, e che, in quanto tale, dovrebbe essere definito, più semplicemente, "in-determinato".

Il fatto che cerchiamo l'infinito al di là dei limiti caratterizzanti il finito è, secondo Leopardi, segno di un vero e proprio errore nella natura – la quale si costituisce come un meccanismo senza finalità alcuna. Proprio perché è senza scopo, infatti, quest'ultima non avrà neppure gli uomini come "fine" del proprio produrre – secondo quanto ci mostra lo stesso Leopardi nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*.

La Natura è un processo autonomo e per questo indifferente, nel senso che nega qualsivoglia differenza intenda porsi come meta o *telos*; per questo si pone verso di noi in modo decisamente contraddittorio, visto che noi esseri umani agiamo sempre in vista di un fine; anche l'Infinito altro non è, per noi, che un fine, ossia, un'alterità da raggiungere. Leopardi si chiede come mai la Natura ci abbia

destinati a tale contraddittorietà, illudendoci del fatto che ci possa essere un fine da raggiungere, costituentesi appunto come infinito – pur essendo essa del tutto priva di finalità metafisiche.

Ogni nostra ricerca di finalità ha dunque alla base una contraddizione insuperabile, ed è proprio questa la radice del nichilismo leopardiano, che non presuppone affatto che l'essere divenga niente; e poi, non essendoci in Natura alcuna teleologia e non essendo l'infinito un fine da raggiungere (perché non indica un ente determinato), non sarà possibile raggiungere alcuna idealità, che in fondo altro non è che una metafora dell'infinito. Insomma, così come quest'ultimo è irraggiungibile, non essendo un fine, allo stesso modo lo sarà ogni l'idealità. Ciò nonostante, ne abbiamo un disperato desiderio.

Noi pensiamo che vi sia una finalità da raggiungere, ma si tratta di un'illusione; perciò viene alla luce una contraddizione insuperabile nell'ordine delle cose. Se è vero che viviamo il dramma dell'incomprensibile contraddittorietà dell'esserci di tutto quel che è (anche e innanzitutto del nostro stesso esserci), e se è vero che questa è un'aporia, si potrà mai uscirne? No, di certo. Eppure, continuiamo tutti a cercare un piacere infinito senza poter mai fare a meno di volerlo.

Ma, l'aporia rilevata da Leopardi si può ancora meglio comprendere, se si guarda alle due tradizioni di cui siamo tutti figli: quella greca e quella giudaico cristiana.

La tradizione greca si fonda sul peccato prometeico, per il quale voler destituire l'incomponibilità di finito e infinito sarebbe il peccato dei peccati. Infatti, cosa vuole da ultimo Prometeo? Vuole trasformare l'infinito in finito; vuole trasformarlo in un "altro". Per questo viene immobilizzato, ancorato ad una roccia, e condannato a restare inchiodato alla propria finitezza. Partendo dal mito prometeico, la sapienza greca ci ha insegnato a restare nei limiti che ci competono, e a non illuderci di poter violare l'intrascendibilità della natura finita che ci caratterizza da sempre. Cercare, dunque, l'infinito oltre il limite, sì da farlo diventare un "altro" anche solo per il fatto di cercarlo, è proprio questo a dimostrare la nostra costitutiva finitezza. Ma, anelare all'infinito, come se mancasse, è un vero e proprio errore, poiché l'infinito non può indicare qualcosa che ci mancherebbe, quasi fosse un ente tra gli enti.

La tradizione giudaico-cristiana rinvia, invece, ad un' alterità sempre di là da venire, che si rinnova all'infinito; ecco, solo quell'alterità non è estranea al soggetto che la pone, ma gli appartiene. Ché, proprio determinando l'indeterminatezza, il soggetto la pone continuamente in essere, attraverso un atto che è appunto un agire, un lavorare, in virtù dei quali, sempre il medesimo soggetto aspirerebbe a diventare simile a Dio.

Leopardi conosce entrambe le prospettive teoretiche, da cui si evince che non possiamo fare a meno di fare quel che facciamo, sebbene non abbia alcun senso, per noi – anche solo in quanto condannati a determinare quello che non potrà mai essere determinato. Tuttavia, il presupporre di poter determinare l'indeterminatezza dell'infinito, con un atteggiamento radicalmente prometeico, è già un atto che mira a rendere "altra" quell'indeterminatezza e dunque a reificarla, e di fatto ad

antropomorfizzarla, mentre non c'è mai un punto in relazione a cui l'infinito possa ritrovarsi determinato.

L'analisi leopardiana dell'esperienza mette in evidenza, dunque, ancora una volta, una condizione paradossalmente inespugnabile, in quanto fondata su un'insuperabile aporia, a cui non è davvero possibile sfuggire.

Aporia e soluzioni possibili: la noia e la poesia

Leopardi indica almeno due possibili vie di fuga, e dunque due momenti di sollievo, fragili sì, ma importantissimi.

Il primo è costituito dalla noia; un sentimento evanescente, che indica quella condizione in virtù della quale sospendiamo temporaneamente il nostro fare, altrimenti incessante. L'homo activus sembra non voler accettare tale rinuncia a fare – quella che la noia appunto rappresenta (essendo quest'ultima, sempre per Leopardi, la passione «più lontana e contraria alla vita»). Però, proprio questa particolare passione è sommamente educativa, poiché ci consente di accordarci alla natura, armonizzandoci con essa, sino a sospendere tutti quegli scopi (sempre particolari) che di norma ci inchiodano alle singole cose.

La seconda via di fuga è costituita dalla poesia, anch'essa fragilissimo rimedio, ma indispensabile, poiché è proprio l'esperienza estetica a farci entrare in sintonia con la natura in un modo ancora più potente ed efficace di quanto non possa fare la noia. Leopardi, infatti, in un noto pensiero dello *Zibaldone* [259]... quello relativo all'«opera di genio»... dice appunto che le opere di genio «rappresentano il nulla delle cose». Che, però, non è da intendersi come il nulla da cui le cose sorgerebbero, o ciò che le attenderebbe alla fine della loro esistenza, ma per l'appunto come il «nulla delle cose stesse» che, «quando anche l'opera di genio dimostri e faccia sentire l'inevitabile infelicità della vita, raccende l'entusiasmo [...] per aver veduto quello stesso che altrimenti accorerebbe e ucciderebbe l'anima [se visto con lo sguardo della filosofia]». Insomma, un tale nulla che, solo se detto poeticamente, apre il cuore e ravviva.

In questo importantissimo passo il poeta-filosofo non viene visto come colui che fantastica e si astraе dalla realtà, ma piuttosto come colui che imita quella stessa «nullità delle cose» (quel nulla di senso) che, altrimenti vista, ci farebbe semplicemente disperare.

Ma perché mai il nulla di senso ravviverrebbe il cuore?

Il poeta è un imitatore della natura, e, proprio imitando il nulla di senso che sembra caratterizzare il mondo in quanto tale, sottrae quest'ultimo alla «maledetta» domanda filosofica, che ogni volta si ripropone nella forma di un'inevitabile e necessaria domanda di senso. Infatti, l'Islandese pone alla Natura delle domande di senso; ma, sono proprio tali domande a venir messe fuori gioco, e quindi vanificate. Solo l'opera d'arte, dunque, riesce a sospenderle, mettendole tra parentesi. In

tal modo l'artista produce una radicale *epoché*, che il pensiero scientifico-filosofico non potrebbe mai compiere.

L'artista, insomma, nel momento in cui ci mostra il nulla di senso delle cose, ci libera finanche dal compito di interrogarle, e di fondarle su ragioni ben precise. Perché egli imita, e imitando ci fa conoscere l'incondizionato, ossia il Nulla che pulsa in ogni condizionatezza – e che non è né un “questo” né “quello”, ma Ni-ente. E non nel senso volgare ed ordinario del Vuoto che ci attenderrebbe un giorno; ma in quanto voce del non-determinato costituito in primis dalla totalità delle cose. Di qui si comprende il linguaggio del “vago”, che secondo Leopardi caratterizza la poesia, e che funge da autentica negazione di ciò che il linguaggio della filosofia o della scienza vorrebbe al contrario esprimere con la massima precisione. Si comprendono altresì quelle pagine leopardiane contro l'eccesso di razionalità scientifica. Che non dipendono dal fatto che l'autore sarebbe contrario alla scienza, ma dal fatto che un certo linguaggio razionalistico della Modernità sembra destinato a precluderci quell'esperienza trascendentale del Negativo che non va appunto inteso in senso privativo, come ha sempre fatto il Nichilismo occidentale, in conformità a quanto sancito dal *Sofista* di Platone. Che vuole indurci a pensare l'eteron, il positivo, al di là della contraddizione che si determinerebbe là dove si provasse a pensare da una parte il Nulla e dall'altra l'Essere.

Secondo Leopardi, quindi, la poesia ci consentirebbe di non cadere nella trappola costituita dall'incessante domanda di senso; invitandoci a non rimanere fagocitati dalle finalità squisitamente pratiche da cui sono normalmente orientate le nostre vite quotidiane.

Se riuscissimo a cogliere esteticamente la natura – fosse anche per un attimo –, diventeremmo come il tuono, o come gli uccelli del *Canto notturno di un pastore errante dell'Asia*, non a caso riguardati come l'exemplum di qualsivoglia possibile relazione con l'immediatezza delle cose – desiderata, ma impossibile da cogliere.

L'arte, dunque, nonostante l'inevitabile naufragio del pensiero (quello di cui Leopardi parla ne *L'infinito*), ci invita a diventare nude cose, ad essere cioè natura con la natura. Almeno per un attimo, per un fugace istante. Ma rimane pur sempre consapevole, il medesimo Leopardi, del fatto che tutto quello in cui crediamo e che ci consente di agire nel mondo è sì una finzione, ossia un inganno, una vana illusione, ma non di meno qualcosa di indispensabile e di necessario per vivere (anche Nietzsche l'avrebbe ribadito: che la vita ha bisogno dell'errore).

Consigli per la lettura

Donà M., *Misterio grande: filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013.
Leopardi G., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, Newton & Compton, Roma 2010.

Le opere di Leopardi sono anche consultabili on-line nel sito www.leopardi.it

PENSARE IL DOLORE

La filosofia e il dolore

Damiano Cavallin

La filosofia come terapia del dolore

Un'antica tradizione, risalente almeno ad Aristotele, rintraccia l'origine della filosofia in un'esperienza emotiva che i greci chiamavano *thauma* e che, abbastanza impropriamente, oggi traduciamo con "meraviglia". Pur essendo ormai diffusa e consolidata, la traduzione appare poco calzante, perché lascia intravedere solo il lato positivo, quasi ludico, di questa tonalità affettiva, nascondendo invece il suo aspetto oscuro, ben presente all'uomo greco. *Thauma*, infatti, non indicava semplicemente un atteggiamento divertito di curiosità o stupore di fronte ad un particolare evento meraviglioso, quanto piuttosto lo stato di inquietudine e angoscia, se non di acuto e paralizzante terrore, che attanaglia talvolta chi osserva, inerme, lo spettacolo imprevedibile della natura. Ciò che lascia attoniti è soprattutto la precarietà della vita e un suo inevitabile corollario, l'esperienza del dolore, che permea in profondità le fibre del nostro corpo e della nostra anima, sino all'evento drammatico della morte.

La filosofia sorgerebbe dunque, secondo questa narrazione, dalla consapevolezza della nostra condizione dolente e mortale, assumendo sin dall'inizio una doppia funzione terapeutica: da un lato, infatti, delineando un orizzonte di senso che eccede l'esperienza terrena e la riscatta dal dolore, si presenta come nuova forma

di salvezza, in grado di annullare la morte o per lo meno trasfigurarla, similmente a quanto avevano precedentemente tentato di fare il mito e la religione; dall'altro, proprio attraverso la negazione razionale della morte, essa costituirebbe l'unico farmaco in grado di curare definitivamente il dolore prodotto dalla consapevolezza della nostra mortalità, ovvero lo *thauma* da cui essa avrebbe appunto avuto origine.

Per placare il dolore lancinante ad un dente non è sufficiente mettersi a pensare. Saggiamente ci rivolgiamo ad un dentista, confidando nel suo sapere tecnico. Ma il dolore prodotto dalla consapevolezza della caducità della nostra esistenza non ha trovato, almeno sinora, una soluzione tecnica adeguata. Certo, come osservava Pascal, è possibile lenirlo con la distrazione, non pensandoci e occupandosi piuttosto di frivolezze mondane; oppure si può cercare di sedarlo, puntando su soluzioni chimiche, dall'alcol alla fluoxetina. Ma una volta che lo *thauma* ha fatto breccia in noi, questi diventano meri palliativi, da cui il dolore è destinato a risorgere, finché non viene radicalmente "pensato".

In queste pagine non ci chiederemo se la terapia filosofica sia risultata infine più efficace di quella tecnica o se, come ha sostenuto sarcasticamente Nietzsche, il rimedio sia stato, a conti fatti, peggiore del male. Ci limiteremo a delineare le due vie principali attraverso cui la filosofia ha cercato di superare il dolore e la morte: eternalismo e istantaneismo. In entrambi i casi la morte viene annullata o ridotta ad illusione: nel primo affermando l'eternità del nostro nucleo più profondo, l'anima, e riducendo dunque il dominio della morte al solo corpo fisico; nel secondo, invece, negando che vi sia davvero un io, una sostanza individuale permanente nel tempo, e togliendo dunque alla morte il suo soggetto.

Un bivio di fronte al quale si trovò lo stesso Socrate quando, nelle ultime pagine dell'*Apologia*, salutò il tribunale, che l'aveva appena condannato a morte, dicendo: «La morte è una di queste due cose: o è come non essere nulla e il morto non ha alcuna consapevolezza, oppure, secondo quel che si dice, la morte è un cambiamento e, per così dire, una migrazione dell'anima da questa sede, quaggiù, verso un altro luogo». Nel primo caso sarebbe simile ad un lungo sonno senza sogni, dunque un guadagno rispetto alle tribolazioni della vita terrena. Nel secondo caso si tratterebbe di una trasmigrazione, verso un mondo migliore e più giusto di quello in cui siamo ora condannati a vivere.

Le radici dell'anima

Sono state sviluppate ipotesi molteplici e divergenti rispetto al processo storico di formazione dell'idea di anima. Secondo alcuni antropologi, tra cui Taylor e Spencer, la genesi dell'anima andrebbe rinvenuta nell'esperienza del sogno e del trance sciamanico, a partire dai quali le civiltà arcaiche avrebbero sviluppato una prima duplicazione dell'essere umano in due componenti: il corpo vero e proprio ed una sua immagine più sottile ed eterea, capace di viaggiare nel mondo onirico o

di entrare in contatto con gli spiriti. Questa immagine si separerebbe poi definitivamente dal corpo nel momento della morte. Altri studiosi, invece, riconnettono la credenza negli spiriti dei defunti al meccanismo inconscio della memoria, per cui questi fantasmi altro non sarebbero che ricordi illanguiditi, rimasti impressi nella mente dei vivi, ma percepiti da essi come esistenze indipendenti ed esterne.

La gestazione dell'idea di anima, intesa come elemento spirituale nettamente contrapposto al corpo fisico, e soprattutto la sua identificazione con la natura più profonda dell'individuo, è stata certamente lenta e sofferta. Nei poemi omerici i termini *psyché* e *soma* compaiono solo a indicare l'ultimo respiro che esala dal morente e il suo cadavere ormai senza vita, mentre nessuna distinzione sembra profilarsi tra il corpo e le funzioni che oggi classifichiamo come mentali o psichiche, dalle emozioni al pensiero e dalla percezione alla volontà, fintanto che esso è in vita. Al corpo è legata, inoltre, l'unica forma di esistenza piena e dotata di significato, mentre gli spiriti dei defunti sono condannati ad agitarsi come ombre nell'Ade, in un'eterna nostalgia della vita terrena.

Una prospettiva nettamente differente si delinea solo all'interno dell'Orfismo, transitando poi, attraverso i Pitagorici, in Platone. Qui l'anima, assunta come frammento decaduto del divino, diviene il fulcro stesso dell'identità individuale, mentre il corpo si converte in una prigione oscura da cui l'anima dovrà cercare di liberarsi, attraverso pratiche rituali o mediante asceti intellettuali, per ricongiungersi finalmente al divino di cui essa è parte.

Il tempo lascia sul corpo i segni della sua inevitabile caducità – per cancellare i quali ci rivolgiamo oggi alla chirurgia estetica, nell'estremo tentativo di nascondere a noi stessi, prima ancora che agli altri, la nostra mortalità. L'anima, al contrario, protetta nella sua evanescenza immateriale, sembra essere totalmente immune da rughe, acciacchi e altri sintomi dell'invecchiamento. Così, è abbastanza facile giungere alla conclusione che ciò che non può essere toccato dal tempo rimane stabile nella sua eterna immutabilità.

Platone: la prigione del corpo e l'immortalità dell'anima

La prima sistematizzazione filosofica della rottura tra corpo e anima la dobbiamo a Platone, che riprese le dottrine orfiche tentando di fondarle sul piano razionale, in connessione con la sua teoria delle idee. Il dialogo più significativo, da questo punto di vista, è il Fedone, in cui vengono descritte le ultime ore di vita di Socrate, poco prima di bere la cicuta, il veleno mortale che metterà fine alla sua esistenza come stabilito dalla condanna emessa dal tribunale ateniese.

Socrate rassicura e tranquillizza gli amici, riunitisi intorno a lui nel giorno dell'esecuzione, discutendo con loro sul senso della morte e sull'eternità dell'anima. Il dialogo è tra i più commoventi, e anche se le dottrine espresse sono indubbiamente più platoniche che socratiche, è emblematico che Platone abbia deciso di affidare

questo messaggio alla voce del suo amato maestro, quasi a volerlo salvare dalla morte imminente, facendogli dimostrare, proprio mentre la fine si avvicina, la sua immortalità.

Il filosofo, afferma Socrate, non teme la morte, perché essa non è altro che la separazione definitiva dell'anima dal corpo. In questo senso tutta la filosofia, nel suo tentativo di purificare l'anima e ricongiungere l'intelletto alla verità delle idee, trascurando invece i piaceri e le necessità del corpo, si configura come un esercizio preparatorio alla morte.

Cebete chiede però una prova che dimostri non solo la persistenza dell'anima dopo la morte, ma anche il mantenimento delle sue funzioni vitali e intellettive. Il discorso platonico si articola allora in quattro diverse prove, per cui ad ogni obiezione segue una nuova argomentazione, apparentemente più solida della precedente.

La prima prova si fonda su un'osservazione empirica o naturale di sapore eracleo, ovvero l'origine reciproca dei contrari. Un oggetto può diventare grande solo se prima era piccolo, così come può divenire piccolo solo essendo prima stato grande; per scaldarsi deve prima essere freddo, e viceversa. Allo stesso modo può svegliarsi solo chi dorme e addormentarsi solo chi è sveglio. Anche vita e morte sono contrari, dunque così come i morti derivano dai vivi, allo stesso modo i vivi dovranno sorgere dai morti, in accordo con la dottrina della metempsicosi. Perciò, conclude Socrate, se è destinata a tornare in vita, l'anima dovrà pur sopravvivere in qualche luogo dopo la morte del corpo.

L'argomentazione non appare particolarmente convincente. Se può essere vero, infatti, che ciò che muore rientra necessariamente nel circolo dei viventi, ad esempio come loro nutrimento, questo non garantisce però la permanenza e l'immortalità di ciascun singolo individuo, che è appunto ciò che il dialogo dovrebbe dimostrare.

La seconda prova ha invece una matrice gnoseologica, richiamandosi direttamente alla teoria platonica della conoscenza come reminiscenza. Se la nostra conoscenza delle idee non può derivare dall'esperienza empirica, perché ad esempio possiamo cogliere l'idea di uguaglianza perfetta anche se non esistono al mondo due oggetti che siano perfettamente uguali, allora dobbiamo averla acquisita prima della nostra nascita. Pertanto l'anima può esistere e conoscere indipendentemente dal corpo.

Tuttavia, gli interlocutori di Socrate fanno notare che il ragionamento può dimostrare al massimo l'esistenza dell'anima prima della nascita del corpo, non la sopravvivenza di quella alla morte di questo.

Con la terza prova si transita dalla gnoseologia all'ontologia. Può mutare e morire, evidenzia Socrate, solo ciò che è composto, mentre ciò che è semplice, ovvero privo di parti, è eterno. I corpi fisici mutano, come testimoniano i sensi, quindi sono composti; mentre le idee, invisibili ai sensi, sono immutabili, dunque semplici. L'anima è invisibile e affine alle idee, perciò anch'essa sarà semplice ed eterna.

Molte cose invisibili, come le melodie o gli accordi musicali, obietta Simmia, cessano però di esistere quando lo strumento viene rotto. Dunque l'invisibilità non implica necessariamente l'eternità. Inoltre il ragionamento platonico appare basato sull'analogia e dunque, per quanto le conclusioni possano essere probabili, non godono di assoluta necessità logica.

L'ultima prova si fonda sull'idea stessa di anima e sul suo rapporto intrinseco con la vita. Nessuna idea può diventare il proprio contrario e, ugualmente, nessun oggetto può ricevere una proprietà contraria a quella che caratterizza la sua stessa essenza, altrimenti si ritira o scompare. La neve, ad esempio, rimane solo finché è fredda, mentre quando giunge il caldo si dissolve. L'anima, essendo principio di vita, ha nella sua stessa essenza la vita e non può quindi mai contenere la proprietà opposta, ovvero la morte. Ma ciò che non può mai ospitare la morte è, per definizione, immortale.

Pur riuscendo a placare finalmente i timori e l'angoscia degli amici di Socrate, anche questa prova conserva tuttavia numerose ambiguità. Il problema forse più evidente è che assume come premessa qualcosa che andrebbe invece dimostrato. Una volta legate indissolubilmente vita e anima, infatti, l'immortalità di quest'ultima ne consegue forse in modo necessario. Questo può accadere, però, solo a patto di ridurre in partenza il corpo a cadavere, considerandolo cioè oggetto di per sé privo di vita, per attribuire quindi esclusivamente nell'anima tutte le funzioni vitali. Si tratta di un assunto discutibile, messo in dubbio già da Aristotele, per il quale il corpo possiede invece, in forma potenziale, la vita e pertanto non è separabile dall'anima in modo così netto, come Platone lascerebbe intendere.

Al di là dei dettagli tecnici, ciò che a noi interessa in questo momento è il movimento di fondo: Platone inaugura una prima soluzione filosofica al problema del dolore, attraverso la trasfigurazione della morte nella realizzazione più propria della natura umana, che è anima e non corpo. La sofferenza e la caducità possono colpire quest'ultimo, ma l'anima, libera dalla sua prigionia e sciolta dai lacci che la vincolano al mondo sensibile, ne è immune. Una soluzione, questa, che sarà adottata anche dal Cristianesimo, pur senza mobilitare il complesso apparato concettuale messo in campo da Platone, per cui agli affanni e alla sofferenza della vita terrena si risponde con la promessa della vita eterna nell'aldilà.

Buddha: dolore, desiderio e dissoluzione l'Io

Una strategia opposta rispetto a quella platonico-cristiana, che tenta di sconfiggere la morte eternizzando l'Io, consiste nella radicalizzazione dell'impermanenza, al punto tale che l'Io viene dissolto ancor prima di incontrare la morte. È ciò che propone ad esempio Epicuro, quando nella *Lettera a Meneceo* scrive che è assurdo temere la morte, perché quando essa arriva noi non ci siamo più, mentre finché noi siamo in vita essa non c'è ancora. Ma la realizzazione più significativa e coerente di questa opzione teorica è rappresentata probabilmente dal Buddhismo.

L'intento eminentemente pratico e terapeutico emerge sin dal primo discorso pronunciato dal Buddha dopo l'illuminazione, il *Dammaçakkapavattanasutta*, in cui dopo aver isolato il male che intende curare (la sofferenza fisica, psicologica ed esistenziale che affligge ogni essere vivente) ed averne indicata la causa (il desiderio che ci lega ad oggetti impermanenti e in primo luogo all'Io), una volta verificata la possibilità di sradicarla, prescrive infine un percorso di cura (il nobile ottuplice sentiero).

L'individuazione di una stretta connessione tra dolore e desiderio è rinvenibile anche nel pensiero occidentale. Epicuro suggeriva un accurato esame dei desideri, per distinguere quelli naturali, che possono essere soddisfatti con facilità e il cui appagamento non incrementa la sofferenza ma la riduce, da quelli vani, che perseguitando un piacere intenso, ma poco duraturo, innescano la pericolosa spirale espansiva del dolore. Schopenhauer ha riconosciuto nella volontà e nel processo autogenerante del desiderio, il quale una volta soddisfatto si trasforma in noia oppure dà vita ad una nuova tensione, la radice di ogni sofferenza. E all'interno di una prospettiva decisamente differente, più attenta alla critica sociale che alla liberazione individuale, Marcuse ha visto nell'induzione di falsi bisogni e desideri il principale strumento di controllo nell'età del Capitalismo maturo, nonché la giustificazione dello sfruttamento e della repressione, che impediscono all'uomo di emanciparsi e realizzarsi pienamente, benché lo sviluppo tecnico consentirebbe ormai il loro superamento.

Il contributo peculiare del Buddhismo rimane, però, l'aver collegato la genesi del desiderio all'attaccamento al Sé, dissolvendo poi quest'ultimo mediante una rigorosa analisi razionale. I presupposti generali di questa decostruzione sono abbastanza semplici: l'osservazione meditata attesta che ogni elemento della realtà è fonte di dolore (*dukkha*), perché impermanente (*anicca*) e quindi privo di sostanzialità (*anattā*). Se vi fosse, infatti, un elemento dotato di Sé o sostanzialità, poiché esisterebbe in modo perfettamente autonomo, senza dipendere da altro, dovrebbe essere permanente ed eterno. Dal momento, però, che l'analisi dell'esperienza non ci consente di isolare neppure un elemento che abbia queste caratteristiche, allora non esiste alcun Sé o sostrato sostanziale. La critica buddhista si rivolgeva al concetto hindūista di ātman, che indicava il vero Sé spirituale al di là dei mutamenti fisici e psichici che caratterizzano la nostra esistenza, ma può essere tranquillamente trasposta e applicata ai concetti occidentali di sostanza, anima e Io, così come pensati a partire dalla metafisica greca.

L'argomentazione, espressa già nei testi del Canone, evidenzia la natura molteplice, impermanente e costitutivamente relazionale, dunque non sostanziale, di qualsiasi cosa si pretenda di indicare come vero Sé. «In quale aspetto della realtà potremo riconoscere il nostro Io?», chiede infatti il Buddha ai suoi discepoli. Tutti i fenomeni che sono comunemente associati al Sé vengono quindi presi in esame e raccolti in cinque categorie o «aggregati» (*khandha*): dal corpo e i suoi organi di senso alle percezioni e i pensieri, dalle attitudini e alle intenzioni conscie ed incon-

sce, fino ad arrivare alle molteplici forme di coscienza. L'Io coincide con uno di questi fenomeni? Se così fosse, sarebbe allora, esattamente come ciascuno di essi, impermanente e dunque insostanziale. L'Io è forse l'insieme di tutti questi fenomeni? Ancora una volta, sarebbe impermanente e insostanziale, come gli elementi che lo compongono. È l'Io allora qualcosa di diverso e distinto da questi fenomeni? Ma come potrebbe esistere un Io senza corpo, senza pensieri, senza emozioni, senza intenzioni e senza coscienza?

Dunque, dal momento che non è identificabile con nessun elemento della realtà, l'Io non esiste? Ma è possibile negare in modo così risoluto l'esistenza dell'identità personale? All'asceta errante Vacchagotta, che gli domandava «Il sé esiste o non esiste?», il Buddha rispose con il silenzio. Quando più tardi Ānanda, uno dei suoi discepoli più cari, gli chiese come mai non avesse proferito parola, il Buddha replicò semplicemente: «Se avessi risposto “sì, esiste” avrei confermato la dottrina degli eternalisti e non avrei aiutato Vacchagotta a comprendere che tutti i fenomeni sono privi di Sé. Se avessi risposto “no, non esiste” avrei confermato invece la dottrina del nichilismo, per cui nulla esiste, aumentando in lui la perplessità e la confusione».

Qual è allora la posizione del Buddha in merito all'esistenza dell'Io? Se con “Io” intendiamo una sostanza autonoma e permanente nel tempo, ovvero un'anima, allora chiaramente non esiste. Ma se con “Io” intendiamo il semplice continuum psicofisico, per cui gli stati corporei e mentali di un dato istante sono influenzati da quelli degli istanti precedenti e influenzano i successivi, raccogliendosi quindi in una serie di fenomeni legati da rapporti causali, pur essendo tra loro diversi e in assenza di alcun sostrato permanente, allora esiste.

Il riconoscimento della natura non sostanziale e impermanente dell'Io è la chiave per il superamento del dolore. L'attaccamento all'Io è infatti la base di qualsiasi altra forma di attaccamento e desiderio: concependoci come Sé, intendiamo l'intera realtà come costituita da Sé o sostanze, che cerchiamo di afferrare, non rendendoci conto che si sgretolano costantemente come sabbia tra le nostre mani. Poiché il mondo non è costituito da elementi stabili e permanenti, qualsiasi desiderio è inevitabilmente condannato alla frustrazione.

Anche la paura della morte sarebbe un effetto di questa illusione. Che cosa ha da perdere, infatti, chi sa già di essere nulla e di non possedere nulla, chi è consapevole del mutamento che non solo lo attraversa ma lo costituisce intimamente, riuscendo quindi a vedere la realtà così com'essa è, senza la lente deformante del Sé?

Consigli per la lettura

Epicuro, *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, Rizzoli, Milano 1994.

Galimberti U., *Corpo e psiche nella tradizione occidentale, in Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1999.

- Gnoli R. (a cura di), *La rivelazione del Buddha*, Arnoldo Mondadori, Milano 2001.
- Marcuse H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- Pasqualotto G., *Illuminismo e illuminazione*, Donzelli, Roma 1997.
- Platone, *Apologia di Socrate*, in *Tutte le opere*, vol. 1, Newton & Compton, Roma 1997.
- Platone, *Fedone*, in *Tutte le opere*, vol. 1, Newton & Compton, Roma 1997.
- Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Newton & Compton, Roma 2015.
- Williams P., *Il Buddhismo dell'India*, Ubaldini, Roma 2002.

Il Nulla e l'Oriente

Marcello Ghilardi

Il Buddhismo come esperienza della positività del Nulla

La dicitura complessiva di “Oriente”, se fino alla metà del secolo scorso poteva ancora dare l'impressione di descrivere un paesaggio spirituale e filosofico uniforme, ha ormai ceduto il passo – giustamente – a valutazioni ben più accurate e circostanziate. Anche parlare in senso generale di “pensiero indiano” o “pensiero cinese” non ha molto senso, dal momento che le tradizioni di quei paesi sono variegata e complesse sia sincronicamente che diacronicamente. Sia consentito qui l'uso del termine “Oriente” per indicare una tendenza prioritaria che, vista a partire dall'estremità occidentale del continente euro-asiatico, può apparire sufficientemente coerente.

La prima cognizione che dobbiamo cercare di inquadrare, per comprendere l'esperienza del Nulla in Oriente, è che “Nulla” non è affatto da intendersi come sinonimo di “non essere”. Non si tratta di pensare quindi il Nulla come opposto all'Essere o di costruire una dicotomia: essere/divenire o essere/non essere. Secondo la tradizione filosofica orientale non ci sono sostanze, qualcosa che “sta” e che poi, eventualmente, entra in relazione o si modifica. La grande intuizione è che ci sono “processi” piuttosto che “cose”, flussi e non sostanze. Quindi non c'è propriamente una transizione dall'essere al non essere. Il pensiero sino-giapponese è

passato a lato di questa grande opzione del pensiero. Il Nulla nel pensiero indiano, ma soprattutto in quello cinese e giapponese, assume un valore non nichilistico; non si tratta affatto di pensare il crollo di valori o l'assenza di realtà. In particolar modo vale la pena soffermarsi su una delle tradizioni di pensiero che più hanno elaborato in senso positivo la nozione di "nulla", talvolta usata come sinonimo di "vacuità": il Buddhismo.

Il Buddha storico è vissuto tra il VI e il V secolo a. C. e come Confucio, Socrate e Gesù non ha scritto nulla, ma ha trasmesso, insegnato. "Buddha" non è un nome proprio, ma il participio passato della radice sanscrita *budh-* che significa risvegliarsi, illuminarsi, per cui letteralmente Buddha è "il risvegliato". Nel Buddhismo il pensiero razionale, che utilizza categorie e argomenta, e l'esperienza religiosa, che invece si affida alla fede, non sono dualizzati, ma si innervano e s'innestano l'uno nell'altro. Il Buddhismo può essere considerato una forma di filosofia, perché utilizza concetti e argomenta razionalmente, ma è anche una religione, perché ha di mira la salvezza, l'affrancamento dal dolore e dalla sofferenza.

La tematica del Nulla si innesta in questo discorso soteriologico, che non è dunque eminentemente e squisitamente teoretico. Nel Buddhismo e nei testi daoisti (in Cina e in Giappone Buddhismo e Daoismo si intrecciano in modo fecondo) troviamo, certo, un discorso razionale e argomentativo, ma non esclusivamente teoretico: ciò che interessa è la liberazione. Il Nulla è un concetto, ma forse sarebbe meglio dire che è un'esperienza; paradossalmente, rispetto al modo in cui la tradizione occidentale l'ha trattato, è un'esperienza di libertà e di liberazione. Il Nulla non è ciò che fa precipitare il senso, ma ciò che invece lo accoglie e lo apre.

L'orizzonte buddhista e daoista non prevede una teleologia. Non c'è l'idea di un fine ultimativo, che dispiegherà poi il senso e che compenserà le sofferenze. Emerge piuttosto l'idea – quasi nietzscheana – di un'apertura, di un'esplosione della singolarità e dell'attimo: ogni singolo istante è immenso e intrecciato. Come afferma Nietzsche in un famoso frammento postumo: «Una volta detto sì a un solo istante, con ciò abbiamo detto sì non solo a noi stessi, ma all'intera esistenza. Perché nulla è separato da nulla, né in noi stessi, né nelle cose; dunque se la nostra anima, in un istante, ha, come una corda, vibrata e risuonata della gioia di vivere, allora tutte le eternità erano necessarie perché quest'unico avvenimento avesse luogo. E tutta l'eternità era, in questo solo istante della nostra affermazione, approvata, redenta, giustificata e affermata» (Nietzsche, 1975, p. 38).

Non c'è quindi un senso ulteriore dopo la morte, non c'è l'alternativa tra un essere pieno che salva e un nulla in cui si precipita, ma c'è invece lo sfondamento di ogni dualità tra essere e non essere. C'è l'apertura di una dimensione di vita che è al tempo stesso intrecciata con la morte.

Anche alcuni pensatori occidentali sono andati in questa direzione. Se prendessimo il filone della mistica speculativa o alcune pagine di Heidegger troveremmo delle intuizioni simili. Quindi "Nulla" non come esperienza nichilistica o cata-

strofe di ogni significato, ma come apertura, orizzonte di possibilità da cui ogni fenomeno emerge e in cui si immerge.

L'insegnamento del Buddha: le quattro nobili verità

La meditazione del Buddha nasce da un'esperienza concreta. Secondo la leggenda Siddharta è un giovane principe della casta dei guerrieri, gli *ksatriya*. Il padre di Siddharta, che è molto ricco, vuole preservarlo dalla sofferenza della vita e quindi lo rinchioda in una gabbia dorata, impedendogli di venire a contatto con l'esperienza della vecchiaia, della malattia e della morte. Buddha si sposa e, molto giovane, ha un figlio. Fino ai 29 anni trascorre una vita, per usare un termine occidentale, non ancora segnata dal "principio di realtà" o dal "percorso di individuazione", bensì è totalmente immerso nel "principio di piacere".

Ad un certo punto, sempre secondo la leggenda, scatta qualcosa. A partire da una breccia nel muro della reggia, Siddharta vede ed esce nella città. Va nel mondo e fa esperienza di tre dimensioni drammatiche della vita: vede un anziano, un malato e un cadavere. Questa è la *καταστροφή*, il rivolgimento. Qualcosa che prima sembrava compiuto e perfetto non tiene più.

Da quel momento Buddha decide di abbandonare la propria vita. Lascia la famiglia e si reca nella foresta, che è il grande luogo dell'alterità nella cultura indiana. La foresta è il luogo dell'oscuro, dell'ignoto. Ma è il luogo in cui ci si incontra con se stessi o meglio si incontra il Sé che non è l'Ego. Il Sé è l'Atman, l'Assoluto nella tradizione indiana. Buddha affronta sei anni di tirocinio durissimo, di meditazioni e veri e propri esercizi ascetici, al termine dei quali, come è noto, intuisce che la via per la liberazione non è né la via dei piaceri né dell'ascetismo, inteso come mortificazione assoluta, ma una via mediana, *Madhyamāpratipad*. A 35 anni, quindi, raggiunge il risveglio sotto l'albero della *bodhi*, dell'illuminazione, e da quel momento inizia ad insegnare.

Il cuore dell'insegnamento buddhista è espresso dalle cosiddette quattro nobili verità. La prima è la verità del dolore, *duḥkha*: la vita è intessuta di dolore e il discorso buddhista nasce proprio come diagnostica e terapeutica del dolore. La prima nobile verità è una constatazione che potremmo dire quasi fenomenologica. Implicitamente il Buddha dice che se qualcuno non ha mai provato dolore, o pensa che non ci sia o che ci possa non essere dolore nella vita, non ha bisogno del Buddhismo. Non si tratta di convincerlo. Questo – sostiene il Buddha – è ciò che ho provato, questo è ciò che ho sperimentato. Il discorso buddhista è un discorso sperimentale: venite e provate, questo è il continuo ritornello che troviamo nei testi buddhisti. Ciò che ho sperimentato – dice Buddha – è che la vita non è totalmente dolore. Non troviamo dunque quel pessimismo che molte interpretazioni ottocentesche e primo novecentesche hanno cercato di leggerci: la vita non è identificata totalmente con il dolore, ma nella vita si dà sempre dolore. Questa è la prima nobile verità: la diagnosi.

La seconda nobile verità è invece l'eziologia. Qual è la causa del dolore? Da cosa dipende il dolore? La causa del dolore è la brama, *trṣṇā*, l'attaccamento, la pulsione al godimento. Va precisato, però, che il Buddhismo non intende reprimere i desideri nella loro connotazione positiva, bensì l'attaccamento smodato a tutto, anche – ed è la grande tentazione del monaco e del discepolo buddhista – l'attaccamento alla stessa liberazione dal dolore, che può diventare causa di nuovo dolore. Persino l'attaccamento al Buddhismo e al Buddha, dunque, può diventare fonte di dolore. Le prime due nobili verità rappresentano la *pars destruens* e sono la constatazione di uno stato di fatto.

La terza nobile verità introduce un secondo movimento. È l'annuncio che c'è la possibilità che il dolore cessi – *nirodha*, “cessazione”. Non è scontato e non è obbligatorio stare nel dolore, ma c'è la possibilità di liberarsene.

La quarta nobile verità è una specie di viatico, un ottuplice sentiero: otto momenti intrecciati e non progressivi, anche se in un certo senso sono l'uno il superamento dell'altro. Sono i gradini che conducono verso l'effettiva liberazione. Questo è il nucleo del messaggio buddhista: un messaggio di liberazione, un messaggio etico.

Il messaggio etico del Buddhismo: abitare diversamente la vita

La risposta al problema del dolore e al Nulla inteso nichilisticamente è quindi una risposta etica più che teoretica. Sebbene il Buddha non scriva niente, il canone buddhista è composto da sterminate migliaia di pagine, che hanno provveduto i suoi discepoli, nei secoli successivi, a trascrivere. Bisogna capire come intendere questi testi. Mi spiego: in filosofia i testi sono come degli strumenti. Come dice anche il professor Sini: sono per chi li scrive e per chi li legge, in un certo senso, ciò che è la barra degli esercizi per un ballerino. Non dobbiamo idolatrare i libri, perché sono solo segni attraverso i quali possiamo compiere un passaggio. Se ci fissiamo sul libro, sulla parola detta, scritta e fissata, tradiamo il significato profondo di quella parola. Anche i testi sacri delle religioni occidentali sono veicoli per qualcosa che passa attraverso quelle parole senza fermarsi ad esse, così da non morirci dentro. Il nucleo dell'insegnamento è sempre etico, è un atteggiamento di trasformazione.

Qui vediamo la grande distanza rispetto ad un pensiero che considera il divenire, l'oscillazione, come la grande illusione, la follia dell'Occidente, come direbbe Emanuele Severino. Il pensiero buddhista prende invece un'altra strada e pensa in modo radicale il processo, la transitività.

Leggo tre stanze da uno dei testi più famosi dell'intero canone buddhista, il *Dhammapada* – l'orma, l'impronta del *Dharma*, ovvero della legge, dell'insegnamento. Al capitolo 20 si trovano 3 stanze che sono tra le più citate e famose, perché insieme alle quattro nobili verità indicano la specificità dell'esperienza buddhista.

“Quando grazie alla saggezza una persona percepisce che tutti i coefficienti (cioè tutte le realtà sensibili e sovransensibili) sono transeunti (*anicca*), allora ci si disincanta dal dolore: questo è il sentiero della purezza. Quando attraverso la saggezza una persona percepisce che tutti i coefficienti sono anche intessuti di sofferenza, allora essa si distacca dal dolore: questo è il sentiero della purezza. Quando una persona attraverso la saggezza percepisce che tutti i dharmas (tutte le realtà) sono insostanziali (*anattā*, privi di sé), allora essa si disincanta dal dolore: questo è il sentiero della purezza”.

Gran parte dell'interpretazione occidentale ha inteso queste stanze in senso nichilistico: nulla esiste, se tutto è insostanziale e privo di sé. Invece in queste stanze quello che ci viene chiesto è una trasformazione, una metamorfosi dello sguardo: si tratta di vedere la realtà con occhi nuovi. Il fatto che io non abbia un sé, che nessuna entità visibile o invisibile abbia un sé definito, fisso e ontologicamente stabile, non significa dire che non esiste e, quindi, non c'è. Significa, viceversa, che tutto esiste e c'è in quanto è in relazione. Ecco allora la dimensione del Nulla come apertura. Tutto è aperto alla relazione. Lo sguardo quotidiano e ordinario vede delle sostanze, dei nodi che poi eventualmente entrano in relazione. Lo sguardo buddhista vede invece i nodi come prodotto transeunte, modificabile, processuale e dinamico di una rete di relazioni. I nodi ci sono solo in quanto intreccio di fili, ma, attenzione, allo stesso tempo non ci sono fili se non attraverso i nodi con i quali si intrecciano. Un'altra metafora, cara a Raimon Panikkar, è quella dell'oceano e delle onde: non c'è oceano senza onde, ma non ci sono onde senza oceano. L'oceano si dà nelle sue onde, ognuna delle quali è una dimensione che possiamo anche individuare, dal punto di vista della realtà quotidiana. Non viene negato il fatto che io ho un corpo con dei limiti, che ho dei pensieri. Ma questa non è la realtà ultimativa. Questa comprensione deve essere vista alla luce di un'altra dimensione, che vede questa mia corporeità, questa mia fisicità e questi miei pensieri all'interno di una rete di relazioni. Ogni onda sussiste perché è parte dell'oceano.

Quindi *anattā*, insostanzialità o non sé, non significa inesistenza o che il dolore non esiste. Comunemente si crede che il buddhista sia qualcuno che si affranca dalla vita, che raggiunge un livello di totale atarassia e apatia, perché deve pacificare le proprie emozioni. Nulla di più falso. In realtà si tratta di abitare diversamente il dolore, e in questo senso il dolore non è più fonte di attaccamento. Ci si libera dal dolore non perché non si piange più, non perché non si prova più compassione – questa è anzi una delle quattro virtù fondamentali buddhiste –, ma perché il dolore non ha più quella dimensione divorante che annulla il senso e la positività del vivere. Esso diventa una delle forme attraverso cui la vita accade, si dà. In questo senso il Buddhismo è etica: ἠθικός infatti significa anche “dimora”, non solo comportamento o costume. Quindi la risposta etica è quella che ci dice come abitare diversamente la vita, cosa fare del nostro dolore in modo tale che non ci distrugga.

E non ci distrugge perché non c'è nulla da distruggere, perché non c'è un “mio” che possa essere distrutto. L'illusione è che ci sia un io roccioso che sta, che ci sia

qualcosa al riparo della trasformazione, perché la grande paura è la trasformazione, ed è per questo che si cerca la fissità, che ci si aggrappa a qualcosa o a qualcuno. L'idea del flusso non significa che nulla vale e nulla ha senso o valore, ma – e qui gioco un po' con le parole – l'intuizione del Buddha è che “(il) Nulla *ha* senso”, ossia il Nulla possiede un senso.

Il significato del Nulla

Ma come va interpretato allora il Nulla? Se noi passiamo dalla parola pali *anattā*, “non sé”, alla sua traduzione cinese (*wúwǒ*) e giapponese (*muga*) troviamo due sinogrammi o caratteri. Prendiamo per esempio il giapponese: *ga* (“sé”) e *mu* (“non”, dunque assenza, svuotamento). Il carattere cinese si compone con un radicale di quattro fiammelle, il fuoco che brucia una balla di fieno. La cenere è ciò che resta di un oggetto supposto stabile. In italiano si traduce spesso con “nulla”.

In realtà i termini cinesi hanno anche un valore verbale e non solo sostantivale. Questa è un'importante proprietà della lingua cinese che ci fa riflettere, in quanto non ci sono differenze nette tra sostantivi e verbi. A seconda della posizione, *muga* può essere “il nulla” o può essere – e questo sarebbe piaciuto ad Heidegger probabilmente – “il nulleggiare”. Heidegger dice “*das Nichts nichtet*” (il Nulla nulleggia), intendendo non che il Nulla non “è”, altrimenti pensiamo sempre il Nulla all'interno della categoria dell'essere, che è proprio il modo in cui *non* va pensato, ma cercando di accostarlo secondo la sua modalità propria di accadere. La lingua cinese classica non ha un verbo “essere” che possa venire sostantivato. Pensare in una lingua che non ha un “essere” – se non in senso locativo, per cui in cinese si dice “il libro è sul tavolo”, ma non esiste una copula che diventa poi “l'Essere” – significa passare a lato rispetto all'opzione metafisica aperta dall'Occidente. Non direi che una strada è migliore dell'altra. Direi che la pluralità del pensiero umano è un arricchimento, perché ci mostra come ci siano degli impliciti nella nostra tradizione, che non possono essere indagati se non attraverso l'esteriorità di un altro pensiero. Come l'occhio che non può vedere se stesso, se non riflesso nella pupilla di un altro.

Torniamo al sinogramma *wu* o *mu*, che non vuol dire inesistenza, ma indica la possibilità più propria della vita, la possibilità di collocarsi eticamente nella vita, riuscendo ad abitare diversamente anche l'esperienza dolorosa che talvolta la vita offre. Significa passare attraverso quest'esperienza del *mu*, del nulla.

Il “non” che sta davanti all'io vuol dire che la vera liberazione non è liberazione *dell'io*, bensì è liberazione *dall'io*. Ci si libera dall'io e così facendo ci si libera da quell'attaccamento al dolore che altrimenti renderebbe impossibile una vita aperta, il passaggio e il fluire di quello che i giapponesi chiamano *ki* e i cinesi *qi*. Allora *muga*, “non io” o “non sé”, non è il crollo della consistenza del soggetto, ma la liberazione dall'idea che ci sia un *sub-jectum*, qualcosa che è “gettato sotto”, che deve stare e una volta che muore crea angoscia perché non si sa dove vada.

La ritmicità della vita: il “viveremorire”

Eihei Dōgen è uno dei più importanti maestri dello Zen giapponese, vissuto tra il 1200 e il 1253, che prosegue la tradizione del Buddhismo. Uno dei capitoli del suo grande testo, *Shobogenzo* (“L’occhio del tesoro della vera legge”), che compone lungo tutto l’arco della sua vita, s’intitola *shōji*. La traduzione italiana immediata è “vita e morte” o “vivere e morire”. Senonché non si tiene conto del fatto che in giapponese non c’è la congiunzione “e”, non c’è un diaframma. Inoltre ci perdiamo il fatto che nella lingua giapponese l’accorpamento di due caratteri dà luogo ad un unico concetto, ad un’unica parola. Quindi *shōji* non è “vita + morte” o “vita-morte”. Noi non abbiamo parole, forse, per esprimere quell’unico concetto, cioè che “viveremorire” sono un tutt’uno. Lo stesso problema riguarda un altro termine usato da Dogen, *shinjin* (“corpomente”), che non è “corpo più mente”. Non c’è un dualismo che deve poi essere tenuto insieme, non sono due realtà ontologiche differenti. Tornando al testo, scrive Dogen in questo capitolo: “Se cerchi Buddha (l’illuminazione) altrove da *shōji* (“viveremorire”), è come dirigere il timone a nord per andare verso sud o è come girare lo sguardo verso sud per vedere l’Orsa Maggiore. Dando invece corpo sempre più alla radice di vitamorte ancor più si perde la via della libertà. Invece, quando comprendi che proprio vitamorte è il Nirvana (simbolo di libertà, risveglio e liberazione), allora non c’è più da odiare né vita né morte e non c’è più da desiderare né vita né morte in quanto Nirvana. Allora per la prima volta si ha quella condizione di essere liberi da vitamorte”. E poi continua: “Credere che dalla vita si passi alla morte, questo è l’errore. Vita è un tempo completo, ha un prima e ha un dopo perciò nell’insegnamento del Buddha la nascita è detta non-nascita. Anche morte è un tempo completo, ha un suo prima e ha un suo dopo ma non transita, per questo la morte è detta non-morte. Quando si dice vita non c’è altro che vita. Quando si dice morte non c’è altro che morte. Perciò quando giunge la vita questa è solo vita. Quando giunge la morte bisogna essere al suo servizio. Non odiare, non desiderare. Questa vitamorte è veramente la vita di Buddha. Se ti attacchi a vitamorte questo è perdere la vita di Buddha, è fissare il modo di essere Buddha”.

In queste parole leggo una liberazione anche dalla “dittatura” del tempo, dalla dittatura della diacronia: ogni istante è immenso, ogni attimo apre alla totalità. C’è una ritmicità della vita che non è una cronologia degli istanti. Non si tratta di voler uscire dalla Storia, o di disconoscerla; piuttosto, il passaggio, la transizione, l’impermanenza non significano che tutto si corrompe, ma che tutto è pieno nella sua relazione, nella sua vacuità.

L’indicibile pienezza del Nulla

Ecco qui il paradosso: la pienezza del Nulla che è la vacuità, l’apertura relazionale. Allora se vogliamo utilizzare questo termine, Nulla, usiamolo, a patto però

di non fissarci sui termini. Se vogliamo dire “Nulla” diciamolo, ma il “Nulla” non deve diventare altro che un segno, per mettere in campo un certo tipo di atteggiamento. Tutta la vita è totalità e tutta la morte è totalità. Ecco allora che torna utile la metafora dell’oceano e delle onde: finché noi pensiamo alle onde come individualità fisse, come soggettività statiche, non pensiamo la vita, perché congeliamo l’oceano. Ma l’oceano è vivo perché fluisce e rifluisce. “Perché ci fa paura la morte?”, è come se si domandassero il Buddha e poi Dogen. Perché noi pensiamo all’onda come una soggettività che deve in qualche modo sussistere, come a ciò che rivendica una sussistenza ontologica assoluta. E quando l’onda giunge a riva e si frange sul bagnasciuga ci danniamo l’anima, non sappiamo dove va.

Allora ecco la metamorfosi dello sguardo: ciò che conta è l’acqua dell’onda, è l’oceano. Il che, attenzione, non significa che le singole onde non contino nulla. Il pensiero buddhista sino-giapponese tende a pensare lo scomparire della goccia di pioggia nell’oceano, il transitare dell’onda nel mare, come la potenzialità più propria di quell’onda che è venuta all’essere. È emersa, è *e-venuta* – ha “fatto evento” – ma si è poi di nuovo immersa nell’oceano. La morte non è ciò che interrompe la vita, bensì ciò che trasforma quella soggettività, riaprendola e reimmettendola nel flusso universale-cosmico dell’oceano. Ciò che conta non è la tensione superficiale che preserva l’identità di quella goccia, non è la configurazione particolare di quell’onda, ma è l’acqua di cui quella goccia o quell’onda sono formate. Acqua che può essere più solforosa, più calcarea o più ferrosa ma che è sempre acqua, la quale si reimmette nello sfondo, nel Nulla. Ecco il senso del Nulla come sfondo indifferenziato, non passibile di nomi, perché non può essere de-terminato, de-finito – come ciò che sta al di fuori dell’essere. Qui potremmo giocare con le parole e chiederci: cosa c’è oltre l’essere? Nulla. Ma andiamo a vedere il senso positivo del Nulla, che è quello di essere lo sfondo vuoto, l’orizzonte di possibilità all’interno del quale accadono i fenomeni, emergono e si immergono.

L’emersione e l’immersione sono ciò che segna una vita. In questo senso non è più fonte di insignificanza il fatto che la soggettività si reimmerga nello sfondo indifferenziato, nel Nulla che è sempre al di fuori e al di là del linguaggio. Il linguaggio cerca di dirlo, ma nel momento in cui lo dice, quello sfondo si ritrae.

Ecco qui, di nuovo, il sostare etico del filosofo, che dice sapendo che ogni suo dire non sarà mai abbastanza, non sarà mai completo e indipendente, *ab-solutus*, non sarà mai sciolto dalla contingenza della scrittura, della voce, della lingua nella quale si esprime. Il Nulla è ciò da cui tutto questo emerge e in cui tutto si immerge, ma dire “ciò che” è già sbagliato perché lo sto già ipostatizzando, lo sto già facendo diventare un “qualcosa”. Quindi tutto il discorso che si costruisce sul Nulla è essenziale, necessario ma al tempo stesso totalmente falso. Ogni volta che io pretendo di rendere i segni con cui dico il Nulla, tradisco i segni e tradisco il Nulla. Quindi devo dire e disdire al contempo. Devo espormi, devo offrire e al tempo stesso lasciare che l’offerta scivoli via. Questo è “viveremorire” per Dogen, questo rapporto tra pieno e vuoto, tra presenza e assenza che è continuo movimento e continua relazionalità.

Allora il Nulla in Oriente va compreso nel senso della relazionalità, dell'apertura di ciò che non sta, ma accoglie ogni stare. In questo senso il Nulla non è concetto o termine, ma esperienza. Si fa esperienza del Nulla. La filosofia cerca di dirlo, ma segna il passo e nella pratica orientale è la meditazione che permette di accedere a questa dimensione. Meditazione che significa, fondamentale, esercizio di attenzione al respiro, come funzione fisiologica di base che va e che viene, che non può essere trattenuta e che va seguita. Ogni respiro è un perfetto respiro, perché esce ed entra in questa logica vitale del vuoto, del Nulla inteso non come assenza di senso, ma come pienezza di vita e di esperienza, come possibilità più piena di abitare i nostri giorni e le nostre ore, per provare a muovere qualche passo verso quel fenomeno estremamente raro che è un essere umano realizzato e felice.

Consigli per la lettura

Ghilardi M., *Il vuoto, le forme, l'altro: tra Oriente e Occidente*, Morcelliana 2015.

Gnoli R. (a cura di), *La rivelazione del Buddha. I testi antichi*, Mondadori, Milano 2001.

Nietzsche F., *Opere. Frammenti postumi 1885-1887*, VIII/1, tr. it., Milano 1975.

Panikkar R. *Mistica pienezza di vita*, in *Opera omnia*, vol. 1, Jaca Book, Milano 2008.

Sini C., *Transito Verità*, in *Opere*, vol. V, Jaca Book, Milano 2012.

Tollini A., *Pratica e illuminazione nello Shobogenzo*, Ubaldini-Astrolabio, Roma 2004.

Zhuang-zi, tr. it. Adelphi, Milano 1993.

La pienezza del Nulla in Schopenhauer

Michele Falaschi

Il metodo

Il problema del “Nulla” si è imposto al pensiero occidentale sin dalle sue origini ed ha percorso tutta la storia della filosofia. Eppure, il cosiddetto “buon senso”, che accomuna tutti gli uomini in ogni tempo e luogo, ha costantemente sollevato la questione se abbia un senso pensare il Nulla e parlare di qualcosa che, per definizione, non è un “qualcosa”. Il presupposto tacito e immediato che sta alla base di un simile rimprovero è che si possa e si debba pensare e parlare solo di ciò che è, intendendo per “essere” ciò che è constatabile e accertabile. In altre parole, gode del rango di “essere” solamente ciò che può essere verificato e che, come tale, può essere riportato sotto categorie già note, in modo da risultare un “qualcosa” che possa venire utilizzato e servire all’uomo. Ciò che “è” è in quanto serve. In quest’ottica, tutto quello che non si lascia irretire, dominare e manipolare è privo di essere e quindi è “nulla” perché non serve l’uomo. Va da sé, quindi, che alla faticosa domanda: “a cosa serve pensare il Nulla?”, non possa seguire che l’ovvia risposta: “a nulla!”. Ma non sarà che il Nulla possiede un senso proprio perché non si lascia asservire? Non sarà, forse, che l’essenza propria del Nulla è la libertà? Non sarà, insomma, che il Nulla è il “nome” di ciò che sprona a sciogliere la totalità di ciò che è dalla servitù, così da renderla libera di mostrare il suo vero e autentico “sé”? Non c’è dubbio che una lunga tradizione filo-

sofica e teologica abbia indicato nel Nulla il significato ultimo e originario della realtà e abbia sottolineato, soprattutto, come la natura intima del Nulla non sia annullare l'essente quanto, piuttosto, portare in luce il suo aspetto genuino e originario.

Nel solco di questa tradizione, si inserisce il testo di Marcello Ghilardi contenuto in questo libro. Facendo riferimento alla tradizione buddhista, egli cerca di evidenziare come il Nulla non abbia una connotazione negativa, bensì eminentemente positiva, nel senso che il Nulla è tanto l'orizzonte all'interno del quale accadono gli eventi quanto l'apertura da cui traggono significato. Proprio in quanto orizzonte di senso, il Nulla è ciò che non può essere oggettivato, non può cioè mai venir chiuso all'interno di un concetto e come tale risulta in-definibile e in-dicibile. Per questo, in relazione al Nulla, più che di conoscenza sarebbe appropriato parlare di esperienza e, precisamente, di un'esperienza di libertà dal dolore provocato dall'attaccamento smodato alla vita. Pertanto l'esperienza del Nulla, secondo il canone buddhista, non è annichilimento della realtà, bensì restituzione della medesima attraverso la liberazione dall'egoistica "volontà di vivere".

La presente riflessione intende mettere in luce come queste tematiche siano presenti anche nel pensiero di Schopenhauer. Nel far ciò si seguirà la lettura che della filosofia schopenhaueriana è stata proposta da Teodorico Moretti-Costanzi e ulteriormente sviluppata da Edoardo Mirri, alle cui opere quindi si rimanda per avere un quadro completo di quanto qui è solo abbozzato.

Il criterio d'indagine che sarà seguito intende andare sulla traccia, lasciandosi guidare, di quell'"unico pensiero" che nell'Autore si è manifestato, forse malgrado lui stesso.

Schopenhauer sa bene che *i* pensieri *del* filosofo non sono altro che un unico pensiero che si esprime *nell'*autore, indipendentemente da lui. È per questo che nella Prefazione alla prima edizione del suo capolavoro, *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, afferma: "Quel che per mezzo suo io voglio comunicare è *un unico pensiero*" (p. 19). Cercheremo quindi di procedere pensando "al di là" del "detto" di Schopenhauer, non certo per immaginarsi un "non detto", che potrebbe anche essere frutto dell'arbitrio, ma per cogliere la vera natura di un pensiero che può essere rimasto nascosto anche al suo stesso Autore. È stato giustamente rilevato che: "La grandezza di un filosofo risiede assai spesso su quel ch'egli non ha detto e anche su ciò per cui appare in contraddizione insanabile con se medesimo" (Moretti-Costanzi, *Opere*, p. 2287). Questo avanzare al di là del "detto" è bollato, riduttivamente, come "interpretazione"; in realtà si tratta di comprendere che cosa il pensiero di un autore esige, affidandosi alla forza e alla necessità del pensare stesso, secondo l'intramontabile monito di Platone: "là dove il *logos* come soffio di vento ci conduce, là bisogna dirigersi". È a questa condizione che l'autore, da mero oggetto di studio, torna a farsi soggetto attivo, quasi a rivivere attraverso lo sforzo teoretico del lettore, così che entrambi si incontrano nel pensare, quale "luogo" che elimina la distanza temporale e concede la possibilità di farsi compagni della medesima ricerca del "Medesimo".

Si parta, perciò, dal "detto" e precisamente da quanto Schopenhauer ha affermato nella sua opera più nota.

L'illusorietà del mondo come rappresentazione

La struttura sistematica de *Il Mondo*, apparentemente, non sembra difficile da seguire nei suoi passaggi fondamentali.

Il testo inizia delineando le caratteristiche del mondo come rappresentazione: “Tutto ciò che esiste per la conoscenza, e cioè il mondo intero, non è altro che l'oggetto in rapporto al soggetto [...] in una parola: rappresentazione” (p. 39). Se sono “rappresentazione”, dunque, le cose hanno la loro ragion d'essere non “in sé” ma “in altro”, cioè nel soggetto conoscente che impone alle cose la forma con cui le conosce. Questa imprescindibile relazione tra soggetto e cose, senza cui non si darebbe conoscenza, è chiamata dall'Autore “principio di ragione”, che è la “forma di ogni possibile esperienza”. Tale forma si declina secondo le categorie a priori di spazio, tempo e causalità, per cui ogni cosa è tale in quanto di essa si conosce il dove, il quando e il perché. Va sottolineato che il principio di ragione, non essendo altro che il reciproco rapporto tra soggetto e oggetto, fa sì che questi si limitino tra loro, per cui “il soggetto finisce dove comincia l'oggetto” (p. 41). Perciò l'esistenza di tutti gli oggetti in quanto rappresentazioni “non si riduce ad altro che a questo loro scambievole rapporto, ed è perciò relativa” (p. 42). Il pensiero rappresentativo offre una conoscenza limitata - quindi finita - del mondo, dato che esiste solo in relazione al soggetto. Ciò significa che la cosa è come appare al soggetto, ossia che l'essere della cosa si risolve totalmente nell'apparire.

Ebbene, la cosa che è tutt'uno con l'apparire è ciò che Schopenhauer intende per “rappresentazione” o per “oggetto”, visto che “oggetto e rappresentazione sono la stessa cosa” (p. 51). Il mondo come rappresentazione, che soggiace al principio di ragione, non è altro che il mondo costruito dal soggetto conoscente, che gli impone la forma oggettiva. Nel mondo oggettivo non si incontrano le cose come esse realmente sono bensì solo come apparenze. È allora facile per Schopenhauer concludere che il mondo come rappresentazione-oggetto è illusione o “velo di Maya”. Infatti, quando si riduce la cosa ad oggetto-rappresentazione si sostiene che essa è in quanto è tutta nel suo apparire, ovvero che l'essere è tutto e solo apparenza. In altri termini si dice, contraddittoriamente, che la cosa è in quanto non è. È evidente che chi si attarda dietro la conoscenza degli oggetti ignora di perdersi in un mondo che non è vero mondo, bensì mero “sogno”.

La problematica della volontà come cosa in sé

Schopenhauer, dichiarando l'inconsistenza della rappresentazione, ha preparato il terreno per affrontare il problema della “cosa in sé”. La questione è così posta dall'Autore nel secondo libro dell'opera: “Ci domandiamo se questo mondo non sia altro che rappresentazione (nel qual caso dovrebbe passarci davanti come un vano sogno, come un aereo fantasma, indegno di ogni nostra considerazione); oppure al con-

trario, se non sia ancora qualcos'altro, qualcosa di più, e che cosa sia questo qualcosa di più" (p. 137). Questo "qualcosa di più" è chiamato da Schopenhauer "volontà", la quale, come "cosa in sé", è la reale essenza del mondo di cui la rappresentazione costituisce la "oggettività", ossia la manifestazione. Ma Schopenhauer dice anche che la volontà "offre al soggetto la chiave della propria esistenza fenomenica; gliene rivela il significato" (p. 138). Sembra quasi che rifiuti di dichiarare in modo definitivo la nullità del mondo come rappresentazione e che faccia intervenire la volontà per legittimare e restituire "significato" a quello che fin qui è stato bollato come "aereo fantasma", indegno di ogni considerazione. A meno che – e qui si entra nel "non detto" – il mondo come volontà non sia altro che la "cartina di tornasole" della rappresentazione; a meno che, cioè, nella volontà non si rifletta altro che l'illusorietà della rappresentazione, così che risulterebbe – ed è quanto si dovrà vedere – non solo la nullità della rappresentazione, bensì anche della volontà che di quella è l'espressione.

Schopenhauer sostiene poi che la cosa in sé è un *quid* "di natura pienamente ed essenzialmente eterogenea alla rappresentazione [...] donde segue che, per ritrovarlo, non potremo mai partire dalla rappresentazione" (p. 137). Tuttavia afferma anche, in palese contrasto con quanto appena detto, che la cosa in sé "per essere pensata obiettivamente, dovrà pure assumere un nome, un concetto, da un oggetto, da qualcosa di oggettivamente dato, cioè da un suo fenomeno" (p. 149) e questo fenomeno dovrà essere "il più perfetto tra i fenomeni, cioè il più appariscente, il più sviluppato". In altre parole, la cosa in sé risulta comprensibile solo a partire dal fenomeno a lei adeguato, ossia che si identifica e fa tutt'uno con la cosa in sé: la volontà umana che è "volontà di vivere". È quanto l'Autore cerca di dimostrare attraverso l'analisi del "mio corpo", l'unico oggetto che "è insieme volontà e rappresentazione" (p. 142) e in base al quale, per analogia, è possibile conoscere tutti gli altri oggetti come fenomeni della volontà. Ne consegue che il mondo come rappresentazione è disposto secondo una serie di gradi determinati e invariabili, che, al pari della rappresentazione, sono anch'essi oggettivazione della volontà e che Schopenhauer identifica con le idee-archetipiche di Platone. Gradi che vanno dal più basso (la natura inorganica) al più alto (la natura organica) e che "costituiscono una piramide al cui vertice sta l'uomo" (p. 192) poiché questo, come abbiamo visto, è l'oggettivazione più adeguata della volontà. Pertanto, Schopenhauer conclude che: "anche il mondo, al pari dell'uomo, è tutto volontà e tutto rappresentazione" (p. 201). Appare chiaro che il mondo come volontà è disposto in modo tale che il fine ultimo in cui raggiunge la sua piena attuazione è la soddisfazione della brama di vivere dell'uomo, brama che, essendo "una volontà affamata: donde la caccia, l'ansietà e la sofferenza" (p. 193), non trova mai appagamento. Questo – in breve – il "detto" di Schopenhauer dal quale traspare un "non detto" che preme per venire fuori, quasi a voler gettare nuova luce sul significato ultimo della sua filosofia.

Prima di procedere verso questo "non detto" è utile rilevare le vistose incongruenze che emergono dall'argomentazione schopenhaueriana circa il rapporto tra volontà e rappresentazione.

Sin dai primi paragrafi del secondo libro balza immediatamente agli occhi la difficoltà di spiegare il passaggio dalla rappresentazione alla volontà, giacché questo implica che il soggetto conoscente, guidato dal principio di ragione, debba anche essere soggetto volente. Tenuto conto che Schopenhauer caratterizza la volontà come “impulso cieco” e “sforzo incosciente”, considerandola “priva di ragione”, risulta veramente arduo capire come un medesimo soggetto possa conoscere e volere, posto che volere equivale a non sapere; si avrebbe infatti o un soggetto che sa ma non vuole o un soggetto che vuole ma non sa, mai però, come invece esige Schopenhauer, un soggetto che conosce e vuole. E ancora: dato che la volontà è a fondamento della rappresentazione, ne deriva, in modo assurdo, che l'irrazionale è la ragion d'essere del razionale. A tal proposito, il ricorso che Schopenhauer fa al “mio corpo”, come al punto archimedeo su cui si regge la presunta identità di volontà e rappresentazione, non è per nulla probante, ma anzi accentua la contraddizione. Non è probante perché la coincidenza, nel corpo, di volontà e rappresentazione è detta esplicitamente “miracolo” (p. 140) e, soprattutto, è decisamente antinomica perché il corpo è reale in quanto volontà e illusorio in quanto rappresentazione. Inoltre, poiché “in analogia col nostro corpo” conosciamo tutti gli altri oggetti, ne consegue che il mondo è, ad un tempo, reale e illusorio. A riguardo Schopenhauer sostiene che la volontà, che dovrebbe spiegare “l'intima essenza di ogni cosa nella natura”, è paragonabile ad “una formula magica” (p. 150). In ogni caso, appare improbabile dare una “spiegazione” appellandosi ad un “miracolo” o ad una “formula magica”.

Quanto si è appena detto vale *mutatis mutandis* anche per l'idea-archetipo. Questa, a detta di Schopenhauer, è eterna, immutabile e reale; ma, nello stesso tempo, è “oggettivazione della volontà” e in quanto oggetto non può essere che fenomeno, e quindi, come tutto ciò che è fenomenico, anche nel mondo ideale domina il “principio di ragione”.

La rappresentazione specchio della volontà

Quello che si evince dai primi due libri de *Il Mondo come volontà e rappresentazione* è allora che la volontà e la rappresentazione “sono *indissolubilmente unite* nel mondo reale di cui costituiscono le due facce” (p. 173). Si tratta di capire bene, dunque, di che natura sia tale “indissolubile” unione: se, cioè, cosa in sé e apparenza stiano fra loro in un rapporto di esclusione per cui solo l'in sé veramente è e l'apparenza non è, così che tra la realtà dell'in sé e l'illusorietà del fenomeno non c'è e non ci può essere nessun rapporto; oppure, al contrario, se tra la volontà e la rappresentazione vi sia una contrapposizione che le colloca in un rapporto di inclusione reciproca ponendo l'una e l'altra sullo stesso piano, al punto da renderle perfettamente omologhe. Stando al “detto” di Schopenhauer si valorizza un dualismo che mal si concilia con l'identità posta tra volontà e cosa

in sé. Proprio in questa identità risiede il limite della sua speculazione. A dispetto degli sforzi in cui l'Autore si prodiga per sottolineare la differenza tra la volontà (o cosa in sé) e la rappresentazione (o fenomeno), ciò che risalta è la loro complementarità. È proprio l'esigenza di salvaguardare la differenza, sotto forma di un rigido dualismo, che costringe Schopenhauer ad indicare l'identità della volontà nella relazione negativa che ha con la rappresentazione, sicché l'una è sé stessa in quanto non è l'altra, e questa è sé stessa in quanto non è quella. Nella pretesa di sussistere indipendentemente l'una dall'altra rimandano, necessariamente, l'una all'altra. Schopenhauer presenta la volontà e la rappresentazione come due mondi opposti, per cui ognuno ha il proprio altro fuori di sé. Ciononostante, affermando che l'una non è l'altra, dichiara che entrambe hanno il negativo come costitutivo del loro essere. Ognuna non ha quindi l'altra fuori di sé, ma in sé, così che ciascuna è positiva-negativa, ossia è opposizione di sé con sé. Opposizione che, per quanto sembri disporsi tra due poli separati, in realtà è interna a ciascun polo, per cui volontà e rappresentazione non sono due mondi bensì un unico e identico mondo che si contraddice in sé stesso. In questo rapporto non si vede proprio come possa incontrarsi l'assoluta cosa in sé. In effetti, una volta liberato dagli orpelli, il succo del ragionamento schopenhaueriano per giustificare il legame tra volontà e rappresentazione si riduce a questo: la chiave che apre al vero significato dell'esistenza fenomenica è la volontà, così come la chiave che apre alla conoscenza della volontà è la rappresentazione. In altre parole la volontà in quanto essenza interiore del mondo non è altra dalla sua manifestazione esteriore: la rappresentazione. È quanto è costretto a concedere lo stesso Autore in chiusura del secondo libro dove, in maniera scoperta, si legge: "La sola coscienza di sé che possegga la volontà in generale è l'insieme della rappresentazione, la totalità del mondo percepibile; che è la sua oggettività, il suo rivelarsi, il suo *specchio*" (p. 203-04). Dunque la rappresentazione è "specchio" della volontà e questa è il volto di quella. Propriamente, la razionalità che caratterizza la rappresentazione è la "maschera" (p. 195) che indossa la volontà per nascondere il suo vero volto. L'ordine razionale imposto alla natura è la forma con cui la volontà di vivere occulta la propria disordinata e inconcludente bramosia. Senonché l'ordine razionale (la scienza) è funzionale alla volontà poiché la ragione, come ampiamente argomenta Schopenhauer, è *mechané* (strumento) della volontà di vivere; perciò la razionalità non è altro che il prolungamento della volontà. Da un lato la volontà è per sua natura rappresentativa; dall'altro il pensiero rappresentativo è essenzialmente bramoso, giacché rappresentare è approntare il mondo in modo che possa venir utilizzato dall'uomo. Il mondo come volontà è il mondo come rappresentazione, perciò la volontà, lungi dall'essere un'assoluta cosa in sé, è il riflesso dell'intima essenza della rappresentazione. Si sa che il mondo come rappresentazione è un mondo in cui domina la relatività e la finitezza e che pertanto è illusione e sogno; ora si sa anche che tale illusorietà trova piena espressione nella volontà e, precisamente, nella volontà umana. Ciò significa che la faccia attraverso cui si mostra l'inconsistenza del mondo fenomenico è quello della

volontà di vivere e il mondo, che è mero sogno, è quello in cui dominano il conflitto, la sofferenza, il dolore e la noia. Questa lotta “non è che la manifestazione del dissenso essenziale della volontà con sé stessa” (p. 185). Pertanto, la nullità del mondo come rappresentazione trova la sua conforme rivelazione nel “dissenso” e nell’assenza di scopo che qualificano la volontà, la quale perciò non esprime altro che l’illogicità di una vita senza senso.

Si potrebbe dire, dunque, che il passaggio dalla rappresentazione alla volontà è un movimento dal nulla al nulla, nel senso che il mondo come volontà non ha un contenuto diverso dal mondo come rappresentazione, ma è il venir fuori, così da farsi trasparente, della nullità di questo. Il mondo come volontà e il mondo come rappresentazione sono lo stesso mondo che si nullifica in sé stesso. È manifesto allora come alla volontà non si addica l’appellativo di “cosa in sé”, di “realtà” e di “assoluto”, bensì, piuttosto, quello di “nulla”. È quanto Schopenhauer non potrà fare a meno di concludere nel celeberrimo ultimo paragrafo de *Il mondo* in cui è racchiuso il nocciolo teoretico di tutta la sua speculazione.

L’esperienza della positività del Nulla

Nella prefazione alla prima edizione, cui si è fatto riferimento, l’Autore avverte che occorre leggere l’opera almeno due volte, perché solo allora sorgerà la “spontanea fiducia che *il principio del libro presupponga la fine*” (p. 20). Non a caso l’ultimo paragrafo si apre riallacciandosi all’inizio: “ed ora eccomi al termine dell’opera, [...] termina *lo svolgimento di quell’unico pensiero*, che mi ero prefisso di esporre” (p. 451). Va da sé che, stando alla lettera schopenhaueriana, se la volontà in quanto cosa in sé è la realtà e se il processo di liberazione è negazione della volontà, pare proprio che non si possa sfuggire alla logica conseguenza per cui, una volta annullata la realtà, non rimane che il nulla. Di qui le etichette di “pessimista” e “nichilista” attribuite a questo pensatore.

Eppure nel paragrafo 71 si assiste ad un vero e proprio “rivolgimento” del pensiero – peraltro già annunciato in tanti altri luoghi dell’opera – che, con felice e autorevole sintesi, Mirri delinea in questi termini: «Ma chi sia pervenuto a questa meta avrà chiaro accorgimento (è questo il punto decisivo) che quel “nulla” non è “nulla” bensì è un “completo e certo Vangelo” della realtà, mentre quell’abborrire il nulla, quel voler vivere, quella volontà con tutte le sue oggettivazioni – i suoi soli e le sue vie lattee – “è esso il nulla”. Dunque il nulla, il vero nulla è la volontà, mentre l’annullamento di questo nulla – il riconducimento cioè della volontà al suo nulla costitutivo – è l’annuncio “completo e certo” della realtà e della salvezza» (Mirri, p. 188). Schopenhauer dichiara che la paura del nulla riguarda solo coloro che, pur coscienti di soffrire e di non trovare rimedio al dolore che caratterizza il mondo come volontà, vogliono rimanere attaccati alla vita perché ancora totalmente dominati dalla “volontà di vivere”; e nondimeno “l’unico mezzo per dissipare

la lugubre impressione del nulla” è “un’*inversione* del punto di vista”, grazie alla quale è possibile comprendere che ciò che chiamiamo “essere” – la volontà – è in verità nulla, e quello che ci appare come nulla, fintanto che si è sottomessi alla volontà, è in realtà il vero ed autentico essere, “il vero e certo Vangelo”. Questa piechezza del nulla è quanto hanno sperimentato gli artisti e i santi alla cui esperienza Schopenhauer rimanda come alla più limpida testimonianza che, una volta estinta la volontà e liberi dal “tumulto di aspirazioni senza fine”, allora “vedremo la pace più preziosa di tutti i tesori della ragione, l’oceano di quiete, la profonda calma dell’animo, l’imperturbabile sicurezza e serenità”. È stato giustamente rilevato da Moretti-Costanzi che in questo “rovesciamento” del pensiero si apre la strada di una “dottrina soteriologica”. Si tratta di capire se l’esperienza della ricchezza del Nulla, che la filosofia può esprimere solo in termini negativi come “*Noluntas*”, possa anche trovare espressione positiva. Si tratta di vedere se l’Autore dice qual è la forma che il mondo assume allorchè la volontà è stata soppressa e il mondo è stato liberato dalla schiavitù umana. Nel paragrafo 71 la risposta è già presente: è nella vita dei santi e nell’arte che si rivela il genuino volto del mondo, il cui tratto essenziale è la bellezza. Il Bello, che è anche Giusto e Vero, è ciò che rivela l’originario aspetto del mondo, la sua forma genuina: l’Idea. Nella bellezza risplende il significato platonico dell’*eidōs* come *ontos on*, ovvero come il reale “*Sé*” del mondo. La filosofia di Schopenhauer, lungi dall’essere dottrina della volontà è, come Mirri ha osservato, “dottrina dell’idea”, che è la vera ed autentica cosa in sé. È quanto occorre accennare, prima di concludere.

Si è già avuto modo di notare come Schopenhauer identifichi le idee, che pure definisce eterne, con l’“oggettività” della volontà, ponendole sullo stesso piano delle rappresentazioni fenomeniche e avvolgendosi, così, in una serie di contraddizioni inesplicabili. Ad ogni modo, nel terzo libro l’Autore, pur non rinunciando a qualificare le idee come “gradi di oggettivazione”, non mancherà di dichiarare apertamente, e in più di un’occasione, che l’idea è la vera cosa in sé e non già la volontà. Anzi l’idea viene presentata come “liberazione dalla volontà”.

Si consideri, a titolo esemplificativo, il seguente brano. Trattando dell’*ascesi* alla contemplazione delle idee, attraverso la “rinuncia alla maniera volgare di considerare le cose”, Schopenhauer scrive: “Quando infine l’oggetto viene in tal modo a spogliarsi da ogni relazione con altro, e il soggetto da ogni relazione con la volontà, allora ciò che vien conosciuto non è più la cosa particolare come tale, ma è invece l’idea, la forma eterna, l’oggettività immediata della volontà in quel dato grado” (p. 217). Si ricava facilmente l’ambiguità di questa perifrasi in cui, a stretto giro di parole, si dichiara che l’idea è liberazione dalla volontà e, ad un tempo e incomprendibilmente, “oggettività” della volontà. Ciò che però prende forma e si impone sempre più esplicitamente nonostante il “detto” dell’Autore, fino a raggiungere la massima trasparenza nell’ultimo paragrafo dell’Opera, è che la volontà, in quanto specchio della rappresentazione, è nulla e che, al contrario, la contemplazione dell’idea raggiunta attraverso l’arte e l’*ascesi* mostra la via per la libertà e per il

pieno godimento della realtà tutta. “Infatti, nel momento stesso in cui, liberi dalla volontà, ci si abbandona alla conoscenza pura ed esente dal volere, si entra, per così dire, *in un altro mondo*, dove più non esistono elementi che possano, suscitando il desiderio, eccitare violentemente gli animi” (p. 236).

Consigli per la lettura

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda Mursia, Milano 1991.

Schopenhauer A., *La dottrina dell'idea*, a cura di Mirri E., Armando Editore, Roma 1999.

Moretti-Costanzi T., *Noluntas*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.

Moretti-Costanzi T., *Schopenhauer*, in T. Moretti-Costanzi, *Opere*, Bompiani, Milano 2009.

Psichiatria fenomenologica e dolore dell'anima

Massimo Carbone

Premessa

Quando una delle più importanti e significative esperienze filosofiche del '900 – la Fenomenologia di orientamento husserliano-heideggeriano – incrocia la storia e la pratica della psichiatria quale all'epoca era conosciuta, il destino di quest'ultima comincia ad assumere una fisionomia del tutto nuova e in certo modo sovversiva rispetto alla sua tradizionale impostazione organicistica.

L'organicismo della psichiatria postulava un rapporto di rigida causalità tra la sofferenza mentale e l'alterazione organica, addebitando il disagio della mente e della persona a disfunzioni cerebrali, a lesioni encefaliche. Da ciò l'inevitabile reificazione dell'individuo che, ridotto all'organo malfunzionante, veniva visto con lo sguardo oggettivante e neutrale tipico di quel distacco clinico necessario quando si ha a che fare con un intervento chirurgico, mai con una psiche sofferente, una soggettività disorientata che invece richiede empatia e capacità di immedesimazione ed interpretazione.

La psichiatria nasce da presupposti desolanti, originariamente impermeabile ai vissuti della soggettività altrui. A cosa dovevano servire le cosiddette pratiche "terapeutiche" fondate sul contenimento forzato del sofferente (camicie di forza, purganti, oppiacei, lobotomia ed elettroshock) se non a ribadire il carattere soma-

tico della psicopatologia entro un orizzonte che finiva per stabilirne l'affinità con le scienze della natura? La sofferenza umana che straripa oltre gli argini di una presunta ed ideologica accettabilità sociale è stata variamente definita come follia, pazzia, demenza, turba psichica, malattia mentale, dissociazione, psicosi, dando per scontato che vi possano essere criteri efficaci per separare la normalità dalla patologia. D'altra parte, una questione così enigmatica, indeterminabile, oggetto di interpretazioni differenti e contrastanti ha comunque dovuto dar luogo a criteri almeno orientativi per circoscriverne il campo di indagine ed il possibile intervento terapeutico.

Per il cosiddetto *criterio statistico*, anormale è ciò che è raro, mentre normale è ciò che fa riferimento a comportamenti comuni, condivisi, ed omologanti. Il *criterio socio-culturale* fa valere, invece, l'adeguazione o meno al contesto sociale, alle regole che lo strutturano, al contenimento di eventi disturbanti l'armonia della collettività, salvo poi dover tener conto che norme e regole si innestano sempre in contesti diversi e particolari in base all'epoca storica o all'ambiente culturale di riferimento. Il criterio *sintomatico-descrittivo* prende in considerazione, infine, il comportamento osservabile, evidenziando le manifestazioni che si ritiene interferiscano o ostacolino la vita quotidiana.

Forse – ma questa è una delle indicazioni fondamentali della psichiatria fenomenologico-esistenziale – bisognerebbe cominciare a pensare alla follia come potenziale e oscura abitatrice della stessa esistenza umana. Il problema, fece notare F. Basaglia, è che la psichiatria interviene là dove la società, sottraendosi alla sua funzione civile, incarica l'intervento medico-psichiatrico di trasformare la follia in patologia, per rassicurare se stessa, porre uno spartiacque inoltrepassabile e legittimare le istituzioni manicomiali operanti.

Organicismo e fenomenologia in psichiatria

Il carattere ambivalente che fin dalle sue origini ha segnato gli sviluppi della psichiatria è quello stesso di cui hanno dovuto rendere conto le scienze umane sul finire del XIX sec. La pretesa di costituirsi come sapere oggettivo sul modello delle scienze naturali ha dovuto misurarsi con l'esperienza della soggettività umana, riluttante a farsi trattare alla stregua di un oggetto di indagine dalla cui osservazione poter ricavare leggi generali e modelli di previsione universale e replicabile. La psichiatria, dunque, ha dovuto scontare fin dai suoi esordi questo dilemma dalla difficile composizione e da cui hanno preso avvio i due percorsi che ne hanno determinato la storia.

Almeno due sono le ragioni che orientano la psichiatria in senso organicistico: la prima, che a posteriori possiamo considerare ideologica, coincide con il tentativo di sottrarre la diversità e la patologia a motivazioni sociali ed ambientali, sottolineandone piuttosto l'origine genetica, ereditaria, biologica; la seconda, invece,

appare legata a esigenze di riconoscibilità scientifica ed accademica che l'hanno condotta a cercare legittimità e protezione entro il contesto disciplinare della medicina e della neurologia.

La tesi della matrice naturalistico-biologica della sofferenza mentale, chiaramente esplicitata nella celebre espressione dello psichiatra tedesco W. Griesinger secondo cui le malattie mentali non sono altro che malattie cerebrali, ha aperto la strada alla facile distinzione tra normalità e patologia, esonerando la società ed il mondo del malato da qualunque influenza reciproca e dunque esigendo la costruzione di spazi e luoghi separati che ne assumessero la custodia. Uno scenario di questo tipo, che riconduce il disturbo al cattivo funzionamento di un organo, tende inevitabilmente alla somatizzazione dello psichico, restando fedele alla mossa cartesiana che pone il soggetto come *res*, cosa, oggetto.

L'orientamento fenomenologico, invece, spostando l'attenzione sui vissuti soggettivi del malato e sul modo in cui questo sta al mondo, sottrae l'individuo a qualunque reificazione e, restituendolo alla sua umanità, ne indaga il disagio e le difficoltà in riferimento alla sua vicenda individuale, ai suoi modi di essere-nel-mondo ed alle sue interazioni con gli altri.

Questo sguardo nuovo sulla psicopatologia è stato reso possibile dal contributo derivato dalla riflessione diltheyana sulle scienze dello spirito (o "umane") e dalla tradizione fenomenologico-ermeneutica tedesca, almeno per stare agli apporti più significativi e maggiormente riconoscibili. Nel primo caso, viene valorizzata la categoria della comprensione (*Verstehen/erleben*), quale metodo di ricognizione dei saperi che studiano l'uomo e che dunque implicano un percorso di immedesimazione tra il soggetto e l'oggetto indagato; nel secondo caso, a partire dalla lezione heideggeriana di *Essere e tempo*, l'uomo viene colto come appartenente ad una dimensione che lo precede, nella quale si trova gettato e con cui deve continuamente misurarsi per aprirsi alle possibilità di esistenza che ne sollecitano l'impegno. Qui diventa assolutamente centrale la categoria di mondo, che non è né un ente tra gli enti né un ente-contenitore, ma l'apertura delle possibilità che l'uomo ha da essere. Da questo scenario, qui appena indicato, la psichiatria fenomenologica ha saputo trarre le ragioni per una particolare attenzione a categorie come mondo, spazio, tempo, sottraendole a qualunque oggettivazione ed interpretandole come modi di essere di un'esistenza per definizione sollecitata ad oltrepassarsi continuamente, in vista dei suoi progetti e realizzazioni.

Corpo, esistenza, mondo

È allo Husserl della *Quinta meditazione cartesiana* che occorre rinviare per rintracciare quel profilo di corporeità su cui farà leva la psichiatria fenomenologica. Il corpo, che Cartesio attraverso la contrapposizione dualistica di *res cogitans* e *res extensa*, aveva posto come pura materia organica, preparando così l'affermazione

della psichiatria organicistica, viene invece pensato dalla prospettiva fenomenologica come luogo di produzione di senso e di significati, apertura verso il mondo, capacità di trascendere il mutismo degli oggetti e far valere quelle possibilità di significazione su cui lavora una psichiatria antinaturalistica. Husserl contrappone al *corpo-Körper-ding* (corpo cosa, materia), il *corpo-Leib* (corpo vivente, vissuto), che nella concezione psichiatrico-fenomenologica perde il suo tratto di resistenza e di passività, e si apre al mondo secondo la vasta gamma di possibilità del suo stesso essere (esperienze sensoriali, motorie, percettive, affettive, relazionali). In questo senso si può dire che ciascuno è il suo corpo, dove la coincidenza tra soggettività e corporeità consente di incontrare ogni volta un io che non è segregato dal proprio corpo, ma che in esso, invece, si manifesta compiutamente. D'altra parte, essere-nel-mondo significa anche abitare uno spazio e vivere un tempo, essendo queste le altre importanti categorie indagate dalla psicopatologia fenomenologica. Leggere la patologia in questo modo significa per esempio cogliere in chi è affetto dalle patologie della scissione (autismo o schizofrenia) la massima distanza tra sé e la realtà, fino a giungere a forme di vera e propria estraneità, e rintracciare invece nelle psicosi maniaco-depressive ad andamento bipolare l'abbattimento di ogni separazione e di ogni limite, nella illusione di poter esercitare la propria delirante onnipotenza su ogni cosa. Ma anche il tempo vissuto dal paziente, il tempo soggettivo, si presta ad essere interpretato e descritto nelle sue modificazioni dallo psichiatra attento ai significati che vi attribuisce il malato: se nella ordinaria condizione di ciascuno le scansioni del tempo (presente-passato-futuro) appaiono armonizzate entro una continuità che non conosce spaccature, nell'esistenza psicotica il flusso temporale subisce una interruzione, per cui, nel caso delle forme malinco-nico-depressive, si azzerano futuro e presente che vengono assorbiti dal passato.

Il senso della sofferenza

L'impostazione fenomenologica ci sollecita a venire finalmente a capo del vecchio pregiudizio organicista che collegava l'esperienza psicopatologica della sofferenza alla sua origine neurologica e biologica e ne circoscriveva l'accadere solamente a soggetti che l'istituzione psichiatrica stigmatizzava come malati, quasi che tutti coloro che risultassero irriducibili a tale classificazione potessero dirsi tranquillamente sani. La cura e l'attenzione partecipata nei confronti del sofferente, e non la sua riduzione a sintomo osservabile, hanno orientato il percorso della fenomenologia in psichiatria, non strutturandosi mai in un quadro di principi e conoscenze definitive, ma confrontandosi continuamente con il profilo multiforme dell'essere umano. Se è vero che l'orientamento della psichiatria fenomenologica si è storicamente contrapposto, e continua a farlo, a forme di scientismo esasperato presenti nella clinica tradizionale, soprattutto nella sua componente biologico-organicista, tuttavia, esso è ben consapevole che innalzare steccati ideologici, assolutizzare i

propri punti di vista, conduce ad un vicolo cieco. Certo, la storia della psichiatria pre-basagliana è stata in Italia così vistosamente dolorosa e irriuardosa nei confronti del paziente-persona che l'orientamento psichiatrico a base fenomenologica sembra esserne stato l'inevitabile forma reattiva. D'altra parte, va anche detto che la psichiatria fenomenologica, soprattutto ai giorni nostri, non ha mai bandito dai propri protocolli terapeutici l'intervento farmacologico, salvo indicare come questo, quando non sia inserito in un adeguato contesto di relazione-comprensione tra paziente e curante, sia parziale, insufficiente, spesso largamente inefficace.

Oggi sappiamo che il disagio, la difficoltà di stare al mondo, quando assumono profili patologici non possono non tenere conto di tre livelli che caratterizzano l'essere umano: la sua dimensione biologica (che non significa ereditarietà automatica o costituzionalità della patologia), la qualità delle relazioni che attraversano l'esistenza di ciascuno e il profilo di società in cui si vive, soprattutto quando questa muova all'uomo contemporaneo richieste sempre più pressanti quanto a funzionalità ed efficacia di prestazioni, fino a condurlo in una condizione di disagio e difficoltà, proprio perché egli si rende conto di non esserne all'altezza.

La sofferenza umana e la sua radicalizzazione psicopatologica non sono realtà contrapposte, universi che non si toccano, come già aveva perfettamente intuito e vissuto Nietzsche: "la follia è l'oblio di un grande dolore". Questo, soprattutto nelle sue forme parossistiche, va interpretato, non semplicemente lenito o farmacologizzato, perché ancora una volta è esperienza della vita di tutti e della biografia di ciascuno. Riconoscerne l'insorgenza, collocarlo nel flusso delle esperienze di ognuno, è una delle lezioni maggiori che provengono dalla psichiatria fenomenologica.

Curare, interpretare

Concepire la natura umana come attraversata da stratificazioni di sofferenza di diverso livello, la cui interpretazione è sempre possibile attraverso la sintonia emotiva di chi cura, è l'importante acquisizione della psichiatria fenomenologica: qui interviene un pensiero emozionale, intuitivo, capace di rivivere faticosamente dentro di sé l'angoscia altrui, per poterne cogliere modalità e spessore. Il dolore, quando sia sollecitato a farsi parola attraverso la relazione dialogica tra lo psichiatra ed il suo paziente, può talvolta mutare la sua configurazione, perdere o almeno attenuare la sua pesantezza, immettere chi soffre entro un percorso di possibile speranza. La comunicazione riveste un ruolo imprescindibile nella cura, così come l'osservazione analitica dei modi dell'*espressione non verbale*. Il volto, lo sguardo e anche le lacrime (modi di quel *corpo-leib* su cui ha riflettuto Husserl) appaiono allo psichiatra dense di una significazione che va interpretata. La sofferenza, ma anche la gioia, può far piangere, sia nel caso che essa attraversi il destino di un'esistenza comune sia che assuma le vesti dell'esperienza psicopatologica. La sofferenza snatura, sfigura, tanto più chi fa fatica a capirla e a reggerne il peso, perché impos-

sibilitato da solo a collocarla entro uno scenario di senso; e se questo non è possibile, non restano che le lacrime a comunicare l'impossibilità della comprensione e la richiesta disperata di aiuto. L'interpretazione non garantisce certezze assolute, non è nemmeno lontanamente lambita dall'esattezza delle scienze dure, ma opera attraverso approssimazioni, cercando di cogliere i segni di ciò che interpreta, per restituirne il loro possibile significato. *Nelle relazioni di amicizia, amore, tenerezza, fiducia che attraversano la nostra esistenza, l'interpretazione è sempre aperta e talvolta destinata allo scacco.* Lo sguardo accoglie e sostiene oppure allontana e ferisce: è esso stesso *trascendenza* perché promuove significati provenienti da una psiche la cui intenzionalità si manifesta anche attraverso il linguaggio del corpo. La psichiatria umanistica ha senz'altro beneficiato della straordinaria rivoluzione operata a suo tempo da Franco Basaglia (così, come quasi per osmosi, questa di quella) con la chiusura dei manicomi e l'affidamento del paziente alle strutture territoriali. Tuttavia, la storia di questa vicenda non è stata né lineare né immune da regressioni. Gli stessi servizi di psichiatria ospedaliera, quando non siano collegati alle realtà ambulatoriali, assistenziali e comunitarie presenti sul territorio, finiscono per riproporre, sia pure in modo diverso, lo schema opprimente dell'istituzione manicomiale. Questo non significa mettere in discussione le strutture psichiatriche ospedaliere e sposare senza condizioni la causa del recupero del malato attraverso l'intervento terapeutico territoriale: c'è bisogno delle prime come del secondo, per evitare ideologizzazioni e sbandamenti fondati su prospettive unilaterali, incapaci della necessaria mediazione. Lo stesso ospedale psichiatrico non può essere pensato e vissuto come struttura segregante, ma esige la presenza di luoghi fisici aperti, che consentano una necessaria comunicazione ed interazione. Ma a questo si è giunti relativamente di recente e non ovunque: tale colpevole ritardo, d'altra parte, è intrecciato alla storia stessa della psichiatria italiana che a partire dalle sue origini e, diffusamente almeno fino a buona parte degli anni '60, è stata una psichiatria naturalistica ed oggettivante. Il modo di concepire la sofferenza psichica che emerge da questa impostazione è in parte ancora presente oggi in Italia.

Si capisce, dunque, come tale realtà si fondi ancora sulla medicalizzazione del sintomo, sulla attenuazione farmacologica della sofferenza, incapace di cogliere i vissuti interiori di una soggettività che, invece, richiederebbe di aprirsi a quella che Binswanger chiamava la "*communio*" dell'amore e la "*communicatio*" dell'amicizia, le forme più alte dell'esperienza umana e perciò le più profondamente terapeutiche.

Consigli per la lettura

Basaglia F. e Ongaro F. (a cura di), *Crimini di pace*, Baldini e Castoldi, Torino 2009.
Binswanger L., *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

- Borgna E., *Di armonia risuona e di follia*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Borgna E. , *Noi siamo un colloquio*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Dilthey W., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007.
- Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- Heidegger M., *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine*, Il nuovo Melangolo, Genova 2005.
- Husserl E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 2002.
- Jervis G. , *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Lalli N., *L'isola dei Feaci. Percorsi psicoanalitici nella storia della psichiatria, nella clinica, nella letteratura*, Nuove Edizioni Romane, Roma 1997.
- Ruggenini M., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992.

PENSARE L'ECONOMIA

Filosofia, economia e alienazione

Damiano Cavallin

L'economia è cultura

«Con la cultura non si mangia», diceva qualche anno fa il Ministro dell'Economia Giulio Tremonti. Ma quando contrapponiamo l'economia, intesa come dimensione puramente fisica e materiale il cui scopo primario sarebbe riempire i nostri stomaci, alla cultura, posta invece su un piano squisitamente mentale e spirituale, dimentichiamo che l'economia è proprio, nella sua essenza più intima e profonda, cultura. Forse nulla è più spirituale ed evanescente del denaro, oggetto eminentemente simbolico e quindi culturale, come Georg Simmel ha ben messo in evidenza. Il valore di una banconota da 100 euro, in sé nient'altro che un pezzo di carta inservibile, dipende da un lato dalle norme sociali che regolano gli scambi dei beni e dall'altro dai nostri processi psichici, che consentono di attribuire ad un oggetto una funzione simbolica che eccede la sua pura materialità.

Non solo il denaro è cultura, ma lo è anche l'economia intesa come scienza che studia la produzione e la distribuzione di beni. Essa assume la forma che oggi conosciamo solo in età moderna, dopo la nascita degli Stati Nazione, che imposero la necessità di passare dall'aristotelica economia domestica, che si preoccupava della mera gestione familiare, alla vera e propria economia politica, in cui l'orizzonte si estende all'intero Stato e agli scambi internazionali. Con qualche approssimazione,

possiamo individuare il suo atto di nascita ufficiale nel 1776, quando venne pubblicata la monumentale *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith.

La ricchezza e la sua origine

Qual è, dunque, l'origine della ricchezza? I fisiocrati la rintracciavano nella terra, offrendo così una risposta che poteva apparire adeguata in un sistema di stampo feudale, dominato dall'agricoltura, destinato però a sgretolarsi con l'avvento dell'età moderna.

I mercantilisti avevano spostato l'attenzione, invece, sulla moneta e sul commercio internazionale, affermando che la ricchezza di uno Stato si genera quando le esportazioni superano le importazioni, e dunque i suoi forzieri si riempiono d'oro, mentre quelli degli altri Paesi si svuotano.

Ma da dove nascono i prodotti che vengono esportati? Secondo Adam Smith, i beni, e dunque la ricchezza, originano dal lavoro. È quindi l'organizzazione razionale del lavoro ciò che può garantire, in ultima istanza, la ricchezza di una Nazione.

La mano invisibile

A questo punto, se vogliamo promuovere il pieno benessere sociale, diventa prioritario individuare quale sia la forma migliore di organizzazione della produzione. In particolare, che ruolo dovrebbe assumere in essa lo Stato? Il Sovrano dovrebbe guidare lo sviluppo economico e normarlo attraverso le leggi? La risposta di Smith, com'è noto, è negativa.

Il mercato, secondo la prospettiva liberista inaugurata da Smith, è in grado di autoregolarsi, attraverso una mano invisibile che armonizza, in vista del benessere collettivo, le spinte a realizzare il proprio interesse individuale, che determinano l'azione di ciascun singolo agente.

L'esempio tipico di questa capacità di autoregolazione è rappresentato dalla legge della domanda e dell'offerta, che definisce non solo il prezzo delle merci, ma anche il loro successo. A parità di prezzo, infatti, i consumatori, intesi da Smith come agenti razionali, si orienteranno verso il prodotto di migliore qualità. A parità di prodotto, invece, la concorrenza premierà il prezzo più basso. In questo modo vengono automaticamente selezionate le aziende migliori, in grado cioè di produrre la qualità più alta al prezzo più basso, e viene anche stabilito il prezzo di ogni merce, come risultato dell'equilibrio della domanda e dell'offerta, per cui esso salirà se la domanda aumenta o se la sua offerta si riduce. Beni molto desiderati o poco disponibili assumono, infatti, un valore maggiore.

Oltre a determinare il successo o la crisi di un'azienda e il prezzo dei suoi prodotti, questa legge, sempre senza la necessità di alcun intervento esterno, ridisegna, quando necessario, l'assetto generale del mercato. Chi produce beni poco redditizi tenderà spontaneamente a convertire la propria produzione a favore di beni di maggior valore, generando così due effetti positivi congiunti: da un lato l'innalzamento del prezzo del primo prodotto, sicché la riduzione dell'offerta consente agli altri produttori di sopravvivere, dall'altro un abbassamento del prezzo del secondo, per l'aumento della concorrenza.

Non è necessario, dunque, che lo Stato stabilisca i prezzi dei beni né che favorisca lo sviluppo di alcuni settori dell'economia, poiché lasciando il mercato a se stesso si aggiusteranno sia i prezzi sia la geografia della produzione. Più gli individui vengono lasciati liberi di perseguire i loro interessi personali, più cresce il benessere dell'intera società. Dall'egoismo sorge il bene comune: questa è la promessa del Liberismo.

Dal modello alla realtà

Tuttavia, come molti economisti hanno evidenziato, il mercato non è quasi mai così libero ed efficiente. In primo luogo perché spesso non esiste vera concorrenza: accordi tra aziende, cartelli o veri e propri monopoli possono mantenere i prezzi surrettiziamente alti, a danno dei consumatori. Inoltre, quest'ultimi raramente si comportano come degli agenti puramente razionali: elementi che nulla hanno a che fare con la reale qualità del prodotto, come il packaging, il logo, la pubblicità e il marketing in genere, influenzano ampiamente le scelte di acquisto.

Il problema fondamentale è proprio l'asimmetria dell'informazione. Non tutti gli attori del mercato possono vedere le carte del gioco, e questa mancanza di trasparenza rende particolarmente difficile una scelta ponderata e razionale. Basti pensare a ciò che accade quanto ci viene proposto un prodotto finanziario. Salvo qualche laureato in matematica finanziaria o navigato esperto del settore, pochissimi riescono effettivamente a capire che cosa stanno acquistando.

La realtà dei fatti

Ma, tralasciando l'ingenuità del modello teorico del libero mercato, giudichiamo l'albero direttamente dai suoi frutti. Il sistema economico capitalista ha realizzato quello che aveva promesso, convertendo l'egoismo in benessere generale?

Secondo i dati della Banca Mondiale il 20% più ricco della popolazione mondiale dispone di un reddito 82 volte maggiore di quello del 20% più povero. E la forbice, con il passare del tempo, invece di stringersi si è sempre più allargata. Nel 1960 la differenza di reddito era di sole 31 volte. Se poi guardiamo ai redditi indi-

viduali, lo scarto appare ancora più grande. Secondo Inequality.org, per ottenere un compenso pari all'ingaggio annuale di Michael Jordan, il ragazzo che in Indonesia cuce le sue scarpe da basket dovrebbe lavorare 7.000 anni. Grandi ricchezze in mano a poche persone e poche risorse destinate invece alla maggioranza della popolazione.

La povertà, potrebbe obiettare qualcuno, è però un problema irrisolvibile, perché mancano le risorse necessarie. Le disuguaglianze andrebbero quindi accettate. Ma vediamo se è davvero così. Secondo il rapporto annuale dell'UNDP, per assicurare ogni anno istruzione, cure mediche di base, cibo ed acqua potabile a tutta la popolazione mondiale servirebbero circa 40 miliardi di dollari. È una cifra enorme? Basterebbe che le 225 persone più ricche al mondo devolvessero il 4% del loro patrimonio. Se pensiamo poi che nella sola Europa vengono spesi ogni anno 150 miliardi di dollari per sigarette e alcolici e che l'investimento annuale in spese militari arriva a 780 miliardi di dollari (cioè 20 volte quello che basterebbe a garantire salute e istruzione all'intero pianeta), allora appare evidente che non esiste alcuna difficoltà tecnica o economica: tutto dipende dalle priorità e dalle scelte politiche.

Quello che il PIL non dice

Ma qual è il nostro obiettivo? Stando a ciò che ripetono giornali e televisione, il fine che dovremmo porci è la crescita continua del PIL, ovvero dei beni e dei servizi prodotti in un anno nel nostro Paese. Eppure, come Robert Kennedy già ricordava nel 1969 con il suo celebre discorso alla Kansas University, il PIL cresce se aumenta l'inquinamento, se si diffonde l'uso di alcool e sigarette, se si verificano più incidenti autostradali, se aumentano i divorzi e gli investimenti in missili e testate nucleari. Il PIL ignora invece la nostra salute, il calore degli affetti familiari, la gioia dei momenti di svago, l'accesso all'istruzione, la pace e la riduzione delle disuguaglianze sociali. Anzi, diminuisce se usiamo la bicicletta al posto dell'automobile oppure se ricicliamo o doniamo un oggetto invece di comprarne uno nuovo. Insomma, il PIL "mostra tutto, tranne ciò che rende la vita degna di essere vissuta" (Robert Kennedy, 1969).

Dunque il PIL non coincide con la felicità. E chi può aver affermato che ciò che l'uomo desidera veramente è la felicità, la quale non è sinonimo di ricchezza, ma dipende dalla qualità delle relazioni umane e sociali, dalla salute e dal sentirsi in pace con la propria coscienza? Marx? Gandhi? Madre Teresa di Calcutta? In realtà, anche se può apparire strano, si tratta di Adam Smith. Perché prima ancora di essere il fondatore della scienza economica e del Liberismo, Smith era docente di filosofia morale e, in fondo, credeva ancora che il criterio fondamentale per giudicare la bontà di un sistema economico fosse la felicità o l'infelicità che esso genera.

Le forme dell'alienazione

Per indicare l'infelicità prodotta dal sistema economico si utilizza ormai da tempo in filosofia un termine tecnico: "alienazione". Questa parola nasce in ambito giuridico, dove indicava la perdita di una proprietà o di un diritto. In campo filosofico il suo senso si radicalizza ed amplifica, sino a indicare la perdita, da parte dell'uomo, della sua stessa essenza. E se ciò che caratterizza propriamente l'uomo è il fatto di essere un soggetto, alienarsi significa allora per lui cadere allo stato di oggetto o mera cosa.

Ma in cosa consiste, concretamente, l'alienazione dell'uomo nel sistema capitalistico? In primo luogo, ha osservato Marx a metà Ottocento nei suoi *Manoscritti economico-filosofici*, l'uomo è alienato in quanto lavoratore, perché invece di governare la produzione finisce per esserne un semplice ingranaggio, come ha magistralmente mostrato Chaplin in *Tempi moderni*.

Fortunatamente, le condizioni di lavoro sono progressivamente migliorate, se limitiamo il nostro raggio di osservazione al mondo Occidentale e in particolare all'Europa. È emersa tuttavia nel corso del Novecento una seconda forma di alienazione, più sottile e insidiosa, perché tutto sommato gradevole: l'alienazione del consumatore. L'uomo è ridotto ad oggetto non più perché costretto a ritmi di lavoro inumani (benché questo avvenga ancora in molte zone del pianeta, lontano dal nostro sguardo), ma perché identifica se stesso con le merci che acquista.

A queste due tradizionali forme di alienazione credo che ne andrebbe aggiunta un'altra, soprattutto dopo l'ultima crisi economica: l'alienazione del risparmiatore. L'uomo, infatti, non solo può essere privato della sua essenza, schiacciata dalla catena di montaggio, o della propria anima, riflessa nel luccichio della merce, ma anche dei propri risparmi. Siamo ancora proprietari di ciò che crediamo essere assolutamente nostro, ovvero del denaro raccolto attraverso la fatica del lavoro?

Per mantenere la nostra analisi entro poche pagine ci soffermeremo sulle diverse alienazioni dell'uomo. Mi sembra però fondamentale indicare un'ultima forma di alienazione, che ha per oggetto non l'uomo, ma la natura. La riduzione del mondo da dimora a merce, lo sfruttamento delle risorse fino alla compromissione degli equilibri ambientali, ovvero la riduzione della Natura ad oggetto o "fondo a disposizione", per dirla con le parole di Heidegger, rappresenta un ulteriore effetto alienante del nostro sistema economico, con cui dovremo sempre di più fare i conti.

Marx: l'alienazione del lavoratore

Riprendendo lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, Marx considera il lavoro come la via principale attraverso cui l'uomo realizza la propria essenza. Egli diviene cosciente di sé solo nell'oggettivazione della propria attività. Trasformando

la natura e vedendo in essa gli effetti della sua azione, scopre di non essere un oggetto inerte, ma un soggetto.

Si tratta di un fenomeno visibile anche nella nostra vita quotidiana. Per quale altra ragione gli adolescenti lasciano tracce di sé, sulle pagine dei diari o sulle pareti delle loro camere, se non per vedere rispecchiate in esse quell'identità che faticosamente stanno cercando e al contempo costruendo? Dunque il lavoro, inteso non soltanto come professione retribuita ma più genericamente come intervento attivo sulla realtà, svolge una funzione fondamentale per la formazione dell'essere umano, oltre che per la sua sopravvivenza fisica.

Con la specializzazione e la divisione del lavoro, i singoli individui hanno smesso di produrre tutto ciò di cui avevano bisogno ed è emersa la necessità dello scambio di merci. Marx, nel primo libro de *Il Capitale*, distingue tre diverse forme di circolazione delle merci. La più semplice è il baratto, in cui una merce viene direttamente scambiata con un'altra (M-M). Sorge presto però l'esigenza di uno strumento di scambio universale, quantificabile e facilmente trasportabile: il denaro. La merce prodotta in eccedenza viene quindi venduta, per ottenere denaro, con cui acquistare altre merci per soddisfare i propri bisogni (M-D-M). Fino a questo punto, il denaro conserva la sua funzione di semplice mezzo di scambio. Con il sorgere del Capitalismo si assiste invece ad una trasformazione radicale: il denaro viene utilizzato per acquistare merci, che a loro volta vengono vendute al fine di ottenere altro denaro, questa volta in quantità maggiore (D-M-D').

Da dove nasce questo incremento di denaro (il "plusvalore")? L'unica merce in grado di produrre altre merci e dunque nuovo valore, rileva Marx, è la forza lavoro. Il profitto, allora, deriva dallo sfruttamento dell'operaio da parte del capitalista: se una parte delle ore di lavoro genera un valore corrispondente allo stipendio dell'operaio, le ore aggiuntive ("pluslavoro") generano invece un valore che viene incamerato dal capitalista. Questo sfruttamento, reso possibile dalla proprietà privata dei mezzi di produzione, ha un prezzo salato: l'alienazione dell'operaio.

L'operaio, sostiene Marx nei *Manoscritti economico-filosofici*, è alienato rispetto al suo prodotto, perché l'oggettivazione del suo lavoro non gli appartiene più. È alienato anche rispetto all'atto della produzione, ossia al lavoro stesso, perché in esso l'operaio non si appaga né realizza, ma soffre ed è sfruttato. È alienato rispetto alla sua essenza, poiché è libero solo nelle sue funzioni bestiali (mangiare, bere e riprodursi), ma non nell'esercizio del lavoro, che è appunto ciò che qualifica l'essere umano distinguendolo dagli altri animali. Infine, è alienato anche rispetto agli altri, perché è sfruttato da un altro essere umano.

Secondo Marx l'espropriazione e lo sfruttamento del lavoro rappresentano però un limite intrinseco del Capitalismo, destinato a farlo implodere su se stesso. La caduta tendenziale del saggio di profitto avrebbe spinto infatti i capitalisti a licenziare numerosi operai, i licenziamenti avrebbero causato un crollo della domanda e dunque una crisi di sovrapproduzione, a cui la borghesia avrebbe risposto con altri licenziamenti, avviando l'economia in una spirale esplosiva.

Ora, l'analisi di Marx è indubbiamente criticabile e appartiene ad un'epoca diversa dalla nostra. Tuttavia, credo metta bene in luce almeno tre elementi di verità:

1. la trasformazione del denaro da strumento di scambio a fine ultimo,
2. lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo, come effetto di un sistema economico il cui unico fine è il profitto,
3. l'emergere di un nuovo tipo di crisi, in cui convivono, paradossalmente, eccesso di produzione e diffusione della miseria.

Marcuse: l'alienazione del consumatore

Certo, potremmo rispondere, Marx descrive bene il dramma della Rivoluzione industriale, dal punto di vista degli operai. Oggi, però, lavoriamo in ambienti più salubri e generalmente con mansioni più gratificanti, il nostro tenore di vita è salito e siamo circondati dal benessere, o per lo meno ci sembrava di esserlo prima dell'ultima crisi. In alcuni Paesi lontani esistono ancora gravi forme di sfruttamento dell'uomo o regimi politici autoritari, ma noi viviamo in un sistema democratico. Siamo liberi, non è così?

Secondo Herbert Marcuse, uno degli esponenti di punta della Scuola di Francoforte, nonostante l'apparente, levigata e gradevole libertà in cui siamo immersi, nell'Occidente tecnologicamente progredito domina una sostanziale non-libertà. Se nei sistemi totalitari il controllo dell'individuo avviene attraverso l'uso della forza, della violenza e della minaccia esplicita, nei sistemi democratici si avvale di strumenti più raffinati, in particolare della manipolazione dei bisogni.

Ne *L'uomo ad una dimensione* Marcuse, in modo molto simile a quanto aveva già fatto Epicuro, distingue due tipi di bisogni: quelli veri, fondamentali per la sopravvivenza e la realizzazione dell'uomo, e quelli falsi, indotti dall'esterno per controllare il soggetto e mantenere il sistema di potere esistente. Gran parte dei bisogni oggi dominanti, come quello di vestire all'ultima moda, di acquistare il modello di smartphone più recente, di divertirsi e di consumare come gli altri, non sono desideri naturali, ma dolci catene, che ci reificano, trasformandoci in oggetti, rendendoci passivi e incapaci di rovesciare il sistema.

Ci riconosciamo in ciò che compriamo, cerchiamo la nostra anima nella nostra automobile, nell'iPhone, nel divano in pelle o nelle scarpe luccicanti. L'effetto più immediato del consumismo è l'appiattimento del pensiero alla dimensione dell'esistente, la perdita della fantasia e dell'immaginazione, ossia della capacità di pensare un mondo diverso e migliore.

L'alienazione del risparmiatore

Il denaro, come abbiamo visto, è nato per favorire gli scambi e dunque sostenere l'economia reale. Si è tuttavia pian piano svincolato da questa sua funzione

primaria, tanto che oggi è perfettamente possibile fare soldi dai soldi, senza produrre, di fatto, alcunché. È il miracolo della finanza moderna, che ha portato con sé da un lato la possibilità di un enorme accumulo di capitali, ma dall'altro alcuni fastidiosi effetti collaterali, come le crisi generate dalle bolle speculative, il cui costo è pagato dall'intera società in termini di fallimenti, licenziamenti, tagli alla spesa sociale, etc.

Ci concentreremo brevemente su due elementi chiave della crisi attuale: le bolle speculative e il debito. Come funziona una bolla speculativa? Nel mercato finanziario c'è un prodotto appetibile, perché il suo valore sta salendo. Molti investitori, allora, lo acquistano, sperando di guadagnare sulle variazioni di prezzo. Aumentando la domanda, il prezzo sale ancora più rapidamente, attraendo nuovi investitori. Il valore del titolo raggiunge livelli irreali: siamo all'apice della bolla. Finché qualcuno non inizia a vendere, seguito da tutti gli altri, polverizzando così il valore del titolo.

Una delle prime bolle speculative fu quella dei tulipani, tra il 1636 e il 1637. Tutti erano impazziti per i bulbi di tulipano, che arrivarono a costare fino a 5000 fiorini (più di 150 maiali o 500 tonnellate di burro). Un prezzo irreali. Finché la bolla scoppiò, generando il caos nei mercati.

La speculazione genera costantemente delle bolle, che producono crisi finanziarie, che investono poi l'economia reale e la vita sociale. Oggi la situazione è aggravata dall'uso della leva finanziaria (cioè dalla speculazione con denaro preso a prestito) e dai derivati, che amplificano enormemente sia i guadagni sia le perdite. È sano un sistema di questo tipo? Favorisce i piccoli risparmiatori o li mette in pericolo, in acque che non potranno mai dominare?

La crisi attuale ha le sue radici nella bolla dei mutui subprime, ma è anche una crisi di debito, pubblico e privato. Il debito è, nella sua stessa natura intrinseca, una trappola paradossale, destinata nel lungo periodo a strangolare il debitore. L'ha messo bene in evidenza Margrit Kennedy con un esempio estremo: supponiamo che nell'anno 0 una persona abbia contratto un piccolo debito, appena 1 centesimo di euro, con un tasso di interesse modesto, 4% a capitalizzazione annuale. Se ora volesse pagarlo, dovrebbe versare 172.588.544.175.207.000.000.000.000.000.000 euro, che corrispondono a circa 8.297.526.643.038.810.000.000.000 tonnellate d'oro. Il problema è che, per reperirle, sarebbero necessarie almeno 617 galassie. Dovremmo allora forse iniziare a chiederci: il meccanismo del debito e del prestito ad interesse è davvero razionale ed economicamente sostenibile?

Consigli per la lettura

Baranes A., *Finanza per indignati*, Ponte alle Grazie, Milano 2012.

De Simone D., *Crack! Il tracollo economico dell'Italia*, Editori Riuniti, Roma 2011.

- Goodwin M., *Economix: per comprendere origini, storia e principi della nostra pazzia economia*, Gribaudo, Milano 2013.
- Lepratti M., *L'economia è semplice*, EMI, Bologna 2008.
- Marcuse H., *L'uomo ad una dimensione*, Einaudi, Torino 1999.
- Marx K., *Il capitale*, Newton Compton, Roma 2015.
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 2004.
- Roncaglia A., *La ricchezza delle idee: storia del pensiero economico*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Simmel G., *Filosofia del denaro*, UTET, Torino 1984.
- Smith A., *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 2013.

La crisi economica e la sua origine

Andrea Baranes

Cos'è la finanza?

Pur rischiando di essere approssimativi, potremmo dire che la finanza è, o dovrebbe essere, il mercato dei soldi. Il mercato è il luogo in cui si incontrano domanda e offerta. Ad esempio, se voglio comprare delle mele vado al mercato, dove ci sono da un lato il contadino, che vende le sue mele, e dall'altro io, che le voglio comprare. Offerta da una parte e domanda dall'altra.

La finanza dovrebbe fare proprio questo: le banche dovrebbero raccogliere il risparmio di chi ha un'eccedenza di soldi e usarlo per finanziare chi ne ha invece bisogno. Domanda e offerta di soldi si incontrano in banca.

Questa definizione dovrebbe essere ancora più vera per le borse, che vengono spesso indicate come mercato finanziario. Da un lato ci sono le imprese e gli Stati che hanno bisogno di soldi, dall'altro i risparmiatori che in un certo momento ne hanno. La finanza dovrebbe essere perciò uno strumento al servizio dell'economia e dell'insieme della società.

Oggi, invece, diamo quasi per scontato che la finanza non sia più un mezzo, ma un fine in se stesso. L'unico obiettivo è fare soldi dai soldi nel più breve tempo possibile. La finanza ha totalmente perso di vista il suo scopo sociale originario.

Il mercato delle valute

Moltissimi esempi evidenziano questa trasformazione, ma probabilmente uno dei più chiari ed emblematici è legato al mercato delle valute.

Cos'è il mercato delle valute? Se voglio andare in vacanza negli Stati Uniti cambio degli euro con dei dollari, per poter comprare ciò di cui ho bisogno quando sono lì. Se voglio comprare invece un motorino giapponese cambio degli euro con degli yen, o meglio lo fa il concessionario o l'importatore. Il mercato delle valute dovrebbe servire a importare o esportare qualcosa.

C'è però un altro possibile utilizzo: vado in banca, cambio degli euro con dei dollari, li metto sotto il materasso, aspetto qualche mese, torno in banca e me li faccio ricambiare in euro. Se mi è andata bene, non mi danno più la somma che avevo portato all'inizio, ma qualcosa in più. Dunque ho guadagnato unicamente comprando e vendendo soldi, senza realizzare nessun'altra attività.

Le dimensioni della speculazione

Tutto quello che viene chiamato "economia reale", cioè l'import e l'export tra i diversi paesi (le persone che vanno in vacanza, i prodotti agricoli e industriali, etc.), vale oggi circa 20.000 miliardi di dollari in un anno. Se la finanza fosse uno strumento al servizio dell'economia, il mercato delle valute dovrebbe valere perciò 20.000 miliardi di dollari l'anno. Invece ha superato i 5.000 miliardi di dollari al giorno: in quattro giorni sul mercato finanziario girano più soldi che in un anno nell'economia reale.

Il 99% dei soldi investiti non serve a comprare, vendere o esportare nulla, ma sono soldi che inseguono altri soldi per fare altri soldi. Il 99% di quello che chiamiamo finanza andrebbe chiamato piuttosto casinò o sala scommesse.

Il nostro esempio iniziale, in cui io cambio dei soldi, li tengo sotto il materasso e aspetto qualche mese prima di tornare in banca, è poi decisamente ingenuo. Oggi non si aspetta un mese e neppure un giorno: a Wall Street oltre i due terzi delle operazioni avviene tra computer, che comprano e vendono migliaia di volte in un'ora qualsiasi valuta, per guadagnare su minuscole oscillazioni dei prezzi. Questo è diventata oggi la finanza.

Abbiamo descritto il funzionamento del mercato delle valute, ma lo stesso esempio potrebbe essere applicato al cibo o alle materie prime. I derivati, ad esempio, sono strumenti che consentono di scommettere sul prezzo delle materie prime. Oggi possiamo dunque speculare sul prezzo del petrolio, del grano o del mais. Posso scommettere sulla fame dei più poveri e guadagnare se c'è un aumento o una diminuzione anche del prezzo delle materie prime, con buona pace di quelli che credono ancora che il grano e il mais dovrebbero servire a sfamare le persone.

Il mercato finanziario funziona davvero?

La finanza non svolge più il suo scopo sociale. Oggi fasce sempre più ampie della popolazione sono totalmente escluse dall'accesso al credito. È fin troppo facile vederlo in Italia: per gli artigiani, le piccole imprese e le famiglie è sempre più difficile ottenere credito in banca. Però, dall'altro lato, migliaia di miliardi ruotano ogni millesimo di secondo alla disperata ricerca di qualunque forma di profitto.

Ma se ci sono troppi soldi da una parte e non ci sono le risorse che servono dall'altra, di che mercato stiamo parlando? Non abbiamo un vero mercato se domanda e offerta non riescono ad incontrarsi.

L'instabilità come elemento del gioco speculativo

Oltre a non svolgere più la sua funzione, questo casinò produce danni sociali enormi. Il crollo del sistema finanziario, e più in generale l'instabilità e la volatilità dei prezzi, non sono dei fastidiosi effetti collaterali, ma la base stessa del gioco. Più creò disastri e instabilità, più è divertente giocare.

Cos'è infatti la speculazione? Se io compro una casa a 100.000 euro e dopo un anno la rivendo a 101.000, ho realizzato una speculazione immobiliare: ho comprato a 100 e rivenduto a 101. Però così ho guadagnato in un anno solo l'1%, non è molto divertente. Molto meglio giocare se il mercato delle case è impazzito: compro una casa a 100, se mi va male dopo tre mesi è a 80, ma se mi va bene dopo tre mesi vale 120, quindi ho realizzato un profitto molto più alto in molto meno tempo. Più le oscillazioni e le fluttuazioni sono ampie e veloci, più si possono estrarre profitti dalle attività speculative.

La logica perversa dell'attuale sistema finanziario è che la speculazione è diventata talmente gigantesca da creare essa stessa l'instabilità dei prezzi da cui poi va ad estrarre i profitti, mentre noi siamo sotto, a subire gli effetti sociali dell'instabilità e del gioco finanziario.

La causa della crisi è la spesa pubblica?

Dobbiamo ripartire dal linguaggio, dalla narrativa che è stata costruita in questi anni sulla crisi economica e sulla sua origine. Televisione e giornali ci dicono: «Da dove viene la crisi? Semplice, dalla finanzia pubblica». Il dogma che viene ripetuto è che la finanza pubblica è il problema, mentre la finanza privata sarebbe la soluzione per il rilancio della crescita.

Pensiamo all'Italia: il rapporto tra debito e PIL è oltre il 130%, siamo fuori da qualunque regola europea. Dobbiamo quindi accettare i sacrifici e l'austerità. Qual è il ritornello? Che abbiamo vissuto al di sopra delle nostre possibilità, con un ec-

cesso di spesa. Non ci possiamo più permettere le pensioni, la scuola, la ricerca, la sanità, etc. Si parte dunque dall' assunto che il problema sia la finanza pubblica e la soluzione la finanza privata.

Ma andiamo a vedere come si è sviluppato il rapporto tra debito e PIL in Italia, per verificare questo famoso eccesso di spesa pubblica. Oggi, effettivamente, siamo oltre il 130%, più del doppio dei parametri europei di Maastricht. Non si può che dire: «I conti dell'Italia sono un disastro». Però allarghiamo un po' lo sguardo. Alla metà degli anni '90 il rapporto tra debito e PIL era ben oltre il 120%. Eppure sfido chiunque a ricordarsi qualcuno che all'epoca parlasse di spread, austerità, sacrifici o default. Nel '94 c'era chi vinceva le elezioni annunciando un nuovo miracolo italiano e un milione di posti di lavoro. Non eravamo mai stati così bene.

Dalla metà degli anni '90, in cui eravamo oltre il 120%, il rapporto tra debito e PIL è sempre andato diminuendo: nel 2008 era al 103%. La disastrosa Italia, in cui, stando a quanto si ripete, avremmo vissuto al di sopra delle nostre possibilità, ha diminuito il rapporto tra debito e PIL di quasi 20 punti in 15 anni. I dati, dunque, non indicano affatto un eccesso di spesa pubblica per scuola, pensioni o sanità. Poi, di colpo, dopo il 2008 siamo saliti dal 103% fino al 130%.

La cosa interessante è che, pur partendo da cifre diverse, l'andamento di qualunque paese europeo, dalla virtuosa Germania alla disastrosa Grecia, è esattamente lo stesso. Basta prendere i dati di Eurostat, l'ente statistico dell'Unione Europea: il rapporto tra debito e PIL è in costante diminuzione per una ventina d'anni, ma dal 2008 i conti pubblici schizzano alle stelle.

Stando alle spiegazioni che ci vengono ripetute dalla Troika, quello che è successo sarebbe abbastanza semplice: fino al 2008 tutti i governi europei, incluso quello italiano, si sono comportati benissimo; dal 2009, invece, asili nido come se piovesse, pensioni d'oro per tutti, strade, ferrovie e ospedali e chi più ne ha più ne metta. Visto che questa narrazione è chiaramente una farsa, se non fosse una tragedia per chi si vede tagliare anche i servizi pubblici essenziali, dobbiamo cercare una spiegazione diversa.

Forse a cavallo del 2008 è avvenuta una vera e propria cesura storica e forse il disastro delle finanze pubbliche non è la causa della crisi attuale, bensì la conseguenza di ciò che è avvenuto in quegli anni, ovvero il collasso della finanza privata, con Lehman Brothers, mutui subprime, etc. Quel gigantesco casinò finanziario, con banche troppo grandi per fallire, stava collassando, per cui sono dovuti intervenire i governi con piani di salvataggio da migliaia di miliardi, per salvare quello stesso sistema che ci aveva trascinati nella crisi.

Come gli Stati hanno pagato la crisi prodotta dagli speculatori

Ecco cosa è accaduto: finché le cose andavano bene i profitti erano privati, quando invece il giocattolo si è rotto abbiamo socializzato le perdite. Se potesse

funzionare così anche per me, domani mattina partirei per il casinò di Montecarlo: posso giocare con soldi che non sono miei e finché vinco mi tengo la vincita, mentre quando perdo, perde qualcun altro. Questo è stato il ragionamento applicato al sistema finanziario.

Nel 2008 sono stati realizzati giganteschi piani di salvataggio, a tassi di interesse bassi o nulli, senza nessuna condizione: un assegno in bianco da migliaia di miliardi dato dai governi alla finanza. Quindi abbiamo trasferito una gigantesca montagna di debiti dal privato al pubblico. Due anni dopo, sommerso da questa montagna di debiti, il pubblico si trova in difficoltà. E cosa deve fare? Deve andare a finanziarsi sui mercati che hanno generato questa crisi. Sembra il gioco delle tre carte, con la leggera differenza che quando sono gli Stati a trovarsi in difficoltà i tassi di interesse non sono zero, ma da urlo, e le condizioni che vengono applicate sono durissime.

Il caso italiano

Qualcuno potrebbe obiettare: effettivamente negli Stati Uniti, in Gran Bretagna o in Germania i governi sono dovuti intervenire per salvare le loro banche e si sono indebitati, aumentando così il rapporto debito/PIL, ma in Italia non ci sono stati grandi piani di salvataggio. Come mai, allora, questo disastro nelle nostre finanze pubbliche? Se andiamo a grattare sotto la superficie, le cinghie di trasmissione della crisi dal privato al pubblico sono abbastanza evidenti.

Prima cinghia di trasmissione: prendiamo ancora una volta come parametro fondamentale il rapporto tra debito e PIL. Se la finanza privata provoca una recessione, cioè una riduzione della produzione, si ha una diminuzione del PIL e dunque un peggioramento del rapporto debito/PIL per una ragione puramente contabile, visto che il divisore diventa più piccolo.

Seconda cinghia di trasmissione: se il PIL diminuisce, automaticamente il debito aumenta, perché una recessione significa meno consumi, dunque meno entrate fiscali per sostenere il bilancio dello stato.

Terza cinghia di trasmissione: se diminuiscono le entrate a causa della recessione, aumentano invece le spese. Gli Stati devono infatti intervenire per aiutare i cittadini in difficoltà. Se guardiamo le statistiche, notiamo che le ore di cassa integrazione, costanti in Italia per 10 anni, a cavallo tra il 2008 e il 2009 sono triplicate di colpo.

Quarta cinghia di trasmissione, forse quella più importante: nel 2008, improvvisamente, tutte le potenze economiche occidentali hanno bisogno di una montagna di soldi per salvare le loro banche. Se uno stato ha bisogno di soldi, che cosa fa? Si indebita emettendo titoli di stato. Lo stato Italiano, ad esempio, emette BOT, BTP e CCT. Però nel 2008 gli Stati Uniti, la Gran Bretagna, la Germania, la Francia e l'Olanda hanno tutti bisogno di risorse ed emettono titoli. Inoltre è una fase

di crisi, quindi ci sono meno capitali disposti ad acquistarli. Sempre per la legge della domanda e dell'offerta, se tutti vogliono vendere titoli di Stato, ma nessuno li compra, si apre una concorrenza spietata.

Allora la Germania, che ha un'economia più forte, piazza i suoi Bund al 2% di interesse. Anche l'Italia prova a piazzare i suoi BTP al 2% di interesse, ma non c'è mercato, non li compra nessuno. Quindi deve offrire dei tassi di interesse più alti, fino al 4%, 5%, 6%, etc., pur di vendere. E la differenza tra il tasso di interesse che deve offrire l'Italia e quello che offre la Germania è esattamente la definizione di Spread.

Ma se l'Italia deve offrire un maggiore interesse, peggiorano i suoi conti pubblici, perché più risorse dovranno andare a pagare il debito e i suoi interessi. E se peggiorano i conti pubblici, le famigerate agenzie di rating ci tagliano il voto. E se le agenzie di rating ci tagliano il voto, i mercati non comprano più i nostri titoli di stato, quindi per riuscire a piazzarli dobbiamo offrire dei tassi di interesse ancora più alti. Dunque peggiorano ancora i conti pubblici, etc. Si entra in una spirale che è esattamente quella in cui si sono trovate Grecia, Spagna, Portogallo e altri paesi europei. Se non cambiamo l'intero sistema, per uscire da questa spirale uno Stato ha solo due soluzioni: o aumenta le entrate, rafforzando la pressione fiscale e soffocando l'economia, o taglia le spese, ovvero taglia scuola, sanità, ricerca, pensioni, etc.

E per farci accettare queste misure di austerità, paradosso nel paradosso, ci sono venuti a dire che i sacrifici sono necessari perché "noi dobbiamo restituire fiducia ai mercati finanziari".

L'austerità è efficace?

Altra cinghia di trasmissione sono stati gli stessi piani d'austerità, le misure che ci dovevano far uscire dalla crisi. Fondo Monetario Internazionale, Unione Europea e Banca Centrale Europea sono i componenti della famigerata Troika, che detta le linee di politica economica in Europa. Ci hanno detto: «Applicate l'austerità e tagliate la spesa pubblica. Ci potrà essere qualche impatto sul PIL, perché ci saranno meno investimenti pubblici, quindi l'economia potrebbe ristagnare, ma il debito scenderà molto più velocemente e i conti si rimetteranno a posto». Basta invece osservare quello che è accaduto in Italia, come in tutti i paesi passati attraverso le forche caudine dell'austerità, per vedere che i famosi piani d'austerità non sono stati un fallimento solo dal punto di vista sociale, con un aumento delle diseguaglianze, della disoccupazione e della misera, ma sono un fallimento anche dal punto di vista macroeconomico. Persino il loro unico obiettivo, che era rimettere a posto il rapporto tra debito e PIL, non è stato raggiunto, anzi la situazione continua a peggiorare. E più questo peggiora, più ci dicono che non abbiamo fatto abbastanza e dovremmo applicare misure più restrittive.

La soluzione è la competitività?

Il problema è l'intera visione che guida la politica economica dell'Unione Europea, secondo la quale l'elemento importante in uno Stato è la competitività, che è diventata un valore in sé. Quale soluzione ci viene prospettata per uscire dalla crisi? Dobbiamo, si dice, esportare di più. Il problema starebbe, quindi, nel lato dell'offerta: le nostre imprese non riescono a proporre prodotti competitivi in termini di prezzo, tecnologia, etc. Se riuscissimo ad esportare di più, miglioreremmo i conti pubblici e staremmo tutti meglio. L'idea di fondo, dunque, è che questa crisi non sia un problema di povertà, di disuguaglianze, di mancanza di risorse, per cui le persone non hanno soldi per comprare nulla e dunque cade la domanda. Si pensa, invece, che il problema stia nell'offerta, che deve essere sempre migliore.

Ma cosa significa che dobbiamo esportare tutti di più? Vuol dire che il modello è quello tedesco. La Germania ha un surplus commerciale oltre il 5%. Dall'altro lato Spagna, Francia, Portogallo, Grecia e Italia hanno tutti un deficit commerciale. Noi dobbiamo applicare l'austerità, tagliare gli stipendi, i diritti dei lavoratori e la spesa pubblica, perché abbiamo un deficit eccessivo, ma nessuno si preoccupa del fatto che la Germania ha un surplus enorme e che questo surplus è fatto in buona parte con gli altri paesi europei. Viene meno la stessa idea di Unione Europea, se l'unico obiettivo è esportare più di tutti per vincere questa gara internazionale. Non è più un'Unione Europea, ma una competizione europea.

Cosa dicono, poi, le previsioni per gli anni a venire del Fondo Monetario Internazionale? La Germania non dovrebbe diminuire il suo surplus commerciale. Al contempo, però, tutti gli altri paesi europei dovrebbero esportare moltissimo per migliorare i loro conti pubblici. Questo è l'auspicio delle istituzioni internazionali. Con, però, un problema di fondo: se l'unico modo per uscire dalla crisi è esportare più degli altri, non è necessario essere un premio Nobel per capire che o qualcuno riesce ad esportare su Marte o sarà impossibile uscire dalla crisi. L'anno scorso l'Unione Europea, nel suo insieme, ha avuto il maggior surplus commerciale del mondo. Siamo una potenza esportatrice superiore alla Cina. Abbiamo avuto 380 miliardi di surplus e l'unico obiettivo che ci diamo è continuare ad esportare. Ma a chi?

Forse, allora, il problema è nell'intera visione. La competitività, assunta come valore in sé, diventa una corsa verso l'abisso, per cui l'obiettivo degli Stati non è più il benessere dei cittadini. È una gara in cui solo il paese più bravo a tagliare stipendi e diritti di lavoratrici e lavoratori vince; finché un altro paese non si trasforma in paradiso fiscale per attrarre capitali, e quindi vince; finché un altro paese non abbatte tutte le normative ambientali, e allora vince, etc. Forse è necessario riscrivere e ripensare la narrativa che ci è stata proposta in questi anni. Forse i problemi che stiamo vivendo non sono dal lato dell'offerta, per cui dovremmo diventare sempre più competitivi, ma della domanda. Forse questa crisi è dovuta al fatto che c'è un'ipertrofia finanziaria, una quantità sterminata di denaro, ed una crescita delle disuguaglianze altrettanto incredibile.

Dopo la bolla dei mutui subprime il 10% più ricco della popolazione mondiale si è arricchito ulteriormente, mentre il 90% più povero si è invece impoverito ulteriormente. Questo è il modello economico che ci stanno proponendo.

Quali soluzioni?

Ma le leggi dell'economia non sono date, come le leggi della natura. Chiudere questo casinò finanziario, cambiare rotta non è una questione di difficoltà tecnica, ma di volontà politica. Le soluzioni ci sono e a volte sono in campo da anni. Faccio solo un esempio rispetto al mercato delle valute, che oggi è dominato da computer che in millisecondi comprano e vendono qualunque cosa. Trent'anni fa un premio Nobel per l'economia, un liberale, che si chiamava James Tobin, ha proposto la famosa Tobin Tax. Cos'era? Tobin diceva: «Mettiamo una tassa dello 0,01% su ogni compravendita di valute». Cosa vuol dire? Se io voglio andare in vacanza negli Stati Uniti, e cambio degli Euro con dei Dollari, dovrò pagare una sola volta lo 0,01%. Una cifra talmente piccola che nemmeno me ne accorgo. Però se sono uno speculatore che migliaia di volte in un'ora compra e vende dollari, rubli, yen, dovrò pagare migliaia di volte una tassa molto piccola. E migliaia di volte una tassa molto piccola diventa una tassa molto grande. Quindi questa imposta non avrebbe nessun impatto finché la finanza è uno strumento al servizio dell'economia, ma sarebbe, come la chiamava lo stesso Tobin, un granello di sabbia negli ingranaggi della speculazione.

Si può agire, dunque, con nuove regole dall'alto, ma possiamo anche muoverci dal basso, iniziando a domandarci che cosa viene fatto dei nostri soldi. I miei soldi sul conto corrente servono a finanziare l'economia del territorio o finiscono alle Isole Cayman? Sto sostenendo un agricoltore biologico vicino o un traffico d'armi dall'altra parte del mondo? Il famoso consumo critico andrebbe esteso al campo finanziario, promuovendo una seria riflessione sull'uso del nostro denaro.

Consigli per la lettura

Amato M. e Fantacci L., *Fine della finanza – Da dove viene la crisi e come si può pensare di uscirne*, Donzelli, Roma 2013.

Autori Vari, *Lo speculatore in-consapevole*. Altreconomia Edizioni, Milano 2012.

Autori Vari, *Manifesto degli economisti sgoменти. Capire e superare la crisi*, Minimum Fax, Roma 2011.

Baranes A., *Finanza per indignati*, Ponte alle Grazie, Milano 2012.

Biggeri U., *Il valore dei soldi*, Edizioni San Paolo, Roma 2014.

Campiglio E., *L'economia buona*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2012.

Fazi T., *The Battle for Europe – How an elite hijacked a continent, and how we can take it back*, Pluto Press, Londra 2014.

Gallino L., *Finanzcapitalismo: la società del denaro in crisi*, Einaudi, Torino 2011.

Marcon G. e Pianta M., *Sbilanciamo l'economia – Una via d'uscita dalla crisi*, Laterza, Roma 2013.

Reich R. B., *Aftershock, il futuro dell'economia dopo la crisi*, Fazi, Roma 2011.

Stiglitz J., *Bancarotta: l'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino 2010.

PENSARE LA NATURA

Come sopravvivere allo sviluppo?

Gianni Tamino

“Agisci in modo che le conseguenze delle tue azioni siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra”.

Hans Jonas, *Il principio responsabilità*

Meccanicismo, prevedibilità e complessità

Il concetto di sviluppo è ormai centrale e nevralgico in ogni dibattito economico. Esso viene ripetutamente indicato come il fine assoluto e imprescindibile, soprattutto nelle fasi di stagnazione o crisi. Interrogiamoci, tuttavia, su come si possa continuare a vivere in una società trainata dall'idea di sviluppo senza fine, nella consapevolezza, che oggi abbiamo, dei limiti delle risorse biodisponibili.

Il progresso tecnologico è il prodotto di un paradigma teorico che ha caratterizzato negli ultimi secoli la civiltà occidentale: il riduzionismo. Quest'ultimo, sebbene si sia rivelato utile per risolvere problemi rilevanti nel campo della fisica – riduzionismo metodologico – risulta approssimativo e inadeguato quando viene applicato al campo della biologia.

Per chiarire le motivazioni che stanno alla base della critica rivolta alla concezione deterministica della vita, proponiamo di esaminare il meccanismo di un orologio classico. Possiamo, con grande facilità, smontare e ricostruire gli ingranaggi, per analizzarne ogni singola parte, individuando le proprietà specifiche di ciascuna di esse. Potremmo compiere la stessa operazione anche su noi stessi? Appare improponibile applicare quest'ottica meccanicistica alla comprensione di un organismo vivente; potremmo certamente dividerlo nelle sue componenti (come le cellule), ma

sarebbe poi impossibile rimontarlo e ricostruirlo. Un essere vivente è una struttura complessa, con caratteristiche proprie ed uniche che emergono dalla relazione tra le diverse parti. La relazione è ciò che caratterizza, oltre ad ogni essere vivente, sia la specie umana sia la società: non è analizzando ogni singolo essere umano che possiamo capire la società, bensì osservando le relazioni tra gli esseri umani.

Se ciò che riduciamo e scomponiamo in modo meccanico è, in qualche modo, prevedibile nel suo comportamento, ciò che non può essere scisso e ricomposto risulta necessariamente imprevedibile. Dallo spazio dilatato dell'imprevedibilità sorge la libertà dell'agire umano: la nostra libertà di azione deriva dal fatto che non siamo delle macchine, cioè non siamo predeterminati. La società ha una struttura complessa ed è articolata in sistemi il cui funzionamento a rete non è prevedibile. Per questo è doveroso valutare, con grande prudenza, le nostre azioni sui sistemi biologici e sociali.

Processi circolari che rendono possibile la vita

La biologia è la scienza che studia i viventi, che sono strutture complesse, dotate di particolari proprietà emergenti. In questi sistemi tutte le parti sono collegate tra loro, si pensi ad esempio alle reti neurali che si comportano come la rete di scambi di informazioni rappresentata da internet. Assunto che dal punto di vista scientifico non è possibile definire la vita, ma solo descrivere le sue proprietà, richiamando il terzo principio della termodinamica possiamo intendere la natura come un sistema aperto e dinamico, capace di controllare i suoi scambi con il mondo esterno, in vista del fine della sua sopravvivenza.

Un sistema si mantiene in vita fintanto che si dimostra in grado di regolare le sue proprietà interne e di scambiare con l'esterno materia, energia e informazioni, come quelle genetiche. Per questo è necessario salvaguardare la biodiversità, senza la quale non ci sarebbe stata la capacità da parte della vita di adattarsi ai cambiamenti che la Terra ha subito nel corso di 3,8 miliardi di anni.

Un esempio molto chiaro è la fotosintesi clorofilliana, il processo naturale alla base dell'equilibrio delle forme di vita, che permette la trasformazione di CO_2 acqua, in zuccheri, essenziali al nutrimento. La fotosintesi avrebbe potuto essere distruttiva: consuma infatti materie prime (acqua e CO_2), per produrre un elemento utile (lo zucchero), ma anche un inquinante, che è l'ossigeno. L'aumento di ossigeno poteva implicare la fine della vita sul pianeta terra, poiché stimola l'ossidazione e la degenerazione cellulare. Questo non è accaduto perché si sono create delle nuove relazioni: gli organismi, invece di essere avvelenati dall'ossigeno, hanno cominciato ad utilizzarlo con una trasformazione simile, ma complementare e simmetrica alla fotosintesi, la "respirazione", che permette di ricavare più energia possibile dagli zuccheri prodotti dalla fotosintesi. I viventi sfruttano quindi uno scarto della fotosintesi, l'ossigeno, riequilibrando nell'ambiente CO_2 e acqua. In

questo modo non si verificano né esaurimento delle risorse né inquinamento. Una singola reazione sarebbe altamente inquinante e incompatibile con la vita; ma due reazioni, cioè due complessi sistemi in relazione tra loro, risolvono il problema dell'inquinamento, mantenendo attivo il circolo delle risorse.

La relazione fondamentale che lega gli organismi e li pone in rapporto costante è la catena alimentare. Al primo anello abbiamo i produttori primari, gli autotrofi, le piante che si alimentano di energia solare; seguono gli erbivori, che usano il cibo prodotto dalle piante; infine i carnivori, che si nutrono con il cibo prodotto dagli erbivori. È un ciclo continuo e senza produzione di rifiuti, che potrà attivarsi solo fintanto che ci sarà energia solare. Questo ciclo funziona perché in natura abbiamo migliaia di specie di piante e animali; soltanto gli insetti rappresentano quasi un milione di specie diverse. La biodiversità delle specie è condizione indispensabile per la sopravvivenza dei cicli naturali, ma anche la diversità interna a ogni specie è fondamentale. Se fossimo tutti identici, noi come esseri umani, e così le piante, gli insetti o qualunque tipo di animale, a ogni cambiamento ambientale, climatico o ci adatteremmo tutti oppure ci estingueremmo. Verrebbe dunque interrotto il ciclo, trasformandosi in un processo lineare.

Le complesse relazioni che rendono possibile la vita sulla terra non dovrebbero quindi esaurirsi fintanto che non si esaurirà il Sole, il quale durerà per almeno altri 3 miliardi di anni, al contrario delle fonti fossili, decisamente più limitate. Ma in un sistema aperto ciò che conta sono appunto le relazioni tra le parti. Non è tutto già predeterminato o scritto nel DNA degli organismi: le informazioni possono essere attivate o disattivate dalle relazioni.

L'uomo: dominatore o parte della natura?

Il movimento della Decrescita sostiene l'importanza di adottare uno stile di vita armonico con le altre specie naturali. Dato che l'uomo appartiene alla natura, non può esistere al di fuori dei sistemi naturali, benché sia un animale molto particolare, dotato di pensiero e dunque capace di sviluppare tecnologie. L'idea di un'umanità dominatrice della natura è fondamentalmente un'illusione, essendo essa stessa parte integrante dell'ecosistema vivente.

Possiamo definire come artificiale un prodotto ottenuto grazie ad un intervento non casuale di un essere pensante; l'azione tecnologica modifica così i materiali preesistenti, per trasformarli in funzione di esigenze particolari. L'essere umano, come lo conosciamo oggi, è manipolatore e produttore di manufatti tecnologici, ma le alterazioni da lui indotte nell'ecosistema possono risultare incompatibili con i processi naturali, con effetti negativi su tutti gli organismi viventi, uomini compresi. Hans Jonas in un testo del 1979, *“Il principio di responsabilità”*, richiamava gli umani ad utilizzare le proprie capacità riflessive per assumersi pienamente la responsabilità delle proprie azioni e riorientare quindi il loro stile di vita.

Sviluppo, decrescita e sostenibilità

Torniamo allora al concetto di sviluppo: esso presuppone cambiamenti sostanziali nell'assetto socio-istituzionale e culturale, distinguendosi quindi dalla semplice idea di crescita. La Rivoluzione industriale ha modificato drasticamente le relazioni tra uomo e natura: l'essere umano ha iniziato a separarsi da essa, alterando le dinamiche cicliche attraverso processi industriali lineari.

Applicando una mentalità riduzionista, abbiamo realizzato non più una produzione per il bene della collettività, ma una produzione finalizzata esclusivamente al profitto. Oggi l'obiettivo non è più produrre ciò che realmente serve, ma produrre sempre di più, per incrementare il prodotto interno lordo, stimolando i consumi e favorendo il profitto di pochi.

Risale al Dopoguerra lo strumento che ha perfezionato il sistema moderno della contabilità nazionale, l'indice che la scienza economica utilizza per misurare la crescita: il Prodotto Nazionale Lordo (PNL). Kenneth Boulding scriveva: "Chi crede che una crescita esponenziale possa continuare all'infinito in un mondo finito è un pazzo. Oppure un economista". Un pensiero arguto, che in pieno boom produttivistico postbellico aveva sollevato qualche dubbio sulle certezze che animavano quell'antropocentrico fervore.

Un ritmo di crescita continua procede a una sola condizione: distruggere e ricostruire. Oggi, in piena crisi globale, è fondamentale ripensare l'economia del mondo, rispettando i limiti insiti nella biosfera, i cui prodromi affondano nell'elevata popolazione nel mondo, nell'eccessivo consumo di risorse naturali, nella distruzione dell'ambiente, nell'aumento dei rifiuti, nella perdita di biodiversità. Il movimento della Decrescita si oppone, per motivi legati alla sua radicale insostenibilità, allo stile di vita consumistico, tipico del mondo occidentale. Con "sostenibilità" (o, in ecologia, "*carrying capacity*") s'intende la capacità di un territorio di sostenere una certa popolazione, nel nostro caso la specie umana. L'insostenibilità non dipende tanto dal numero degli abitanti, quanto dalla loro impronta ecologica, ossia dagli ettari di territorio necessari per produrre ciò che un abitante o una popolazione consumano.

Analizzando i dati dell'Hearth Overshoot Day, possiamo osservare come dal 1986 ad oggi si sia accorciato il tempo di esaurimento delle risorse annuali rinnovabili. Anche la presente crisi economica dipende dallo sfruttamento eccessivo e irrazionale delle risorse naturali.

Economia artificiale vs economia naturale: limiti invalicabili?

Il termine "ecologia" venne per la prima volta introdotto in campo biologico da Ernst Haeckel per indicare la "scienza dei rapporti dell'organismo con l'ambiente". Già ipotizzata nella *Storia della creazione naturale* del 1868, l'economia

della natura, secondo la dicitura utilizzata da Linneo, è la capacità che troviamo in natura di produrre e rigenerare la biomassa, cioè l'insieme di tutti gli organismi viventi, all'interno di processi ciclici.

Arriviamo quindi al fulcro del conflitto tra economia artificiale umana – basata sulla crescita illimitata – e natura – che da sempre si confronta con i propri limiti. Se il sistema naturale è ciclico, di contro i processi produttivi industriali sono lineari e perciò producono continuamente inquinamento e rifiuti, consumando energia fossile; trasformano troppo velocemente le materie prime in rifiuti non riciclati. A ciò si lega la stessa crisi globale che sin dalla Rivoluzione industriale ha imposto una civiltà lineare su un pianeta che funziona in modo circolare. Il rischio che i cicli biochimici si blocchino è costantemente in agguato: si pensi, ad esempio, all'agricoltura industriale, che ha bisogno di fertilizzanti di sintesi per mantenere gli standard di produzione.

Gli organismi viventi hanno bisogno di aria, acqua e cibo: lo sviluppo si può allora prospettare solo mantenendo integri questi fattori. Pertanto è fondamentale, per garantire un equilibrio vitale, ridurre i consumi eccessivi e non più sostenibili dell'attuale stile di vita di una parte dell'umanità.

Solo immaginando un'umanità improntata alla convivialità potremmo sperare di migliorare le condizioni di vita dell'intero pianeta. La biologia e la fisica ci invitano ad uscire dalla crisi, imponendoci un cambiamento di mentalità. Le capacità di autogoverno e autogestione consapevole diventano essenziali per garantire alla nostra specie e all'intero pianeta un futuro, tutelando i beni comuni fondamentali. A fronte delle sfide della politica e dell'economia mondiale è necessario costruire una nuova cultura, imperniata sull'etica della responsabilità nei confronti della vita presente e delle generazioni future, a difesa della natura a cui noi stessi apparteniamo.

Consigli per la lettura

AAVV., *Decrescita: idee per una civiltà post-sviluppista*, Sismondi, Treviso 2009.

AAVV., *Una vita più semplice. Biografia e parole di Alexander Langer*, Terre di mezzo editore/Altroeconomia, Milano 2005.

Jonas H., *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002.

Wackernagel M. e W. E. Rees, *L'impronta ecologica*, Edizioni Ambiente, Milano 2000.

PENSARE LA MUSICA

Filosofia e musica

Daniele Goldoni e Attilio Pisarri

Che cos'è la musica?

Se pensare la musica significa interrogarla, porle delle domande per chiarirne il significato o il valore, è chiaro che lo sfondo sarà sempre quello della domanda fondamentale: che cos'è la musica? Ma se formuliamo correttamente questa domanda, ci rendiamo conto che la sua declinazione risulta necessariamente plurale: il teorico musicale, l'etnomusicologo, il filosofo, il compositore, lo psicologo, il performer, etc., porranno la stessa domanda in modalità diverse, con obiettivi latenti diversi e con risposte evidentemente diverse.

Da qualunque approccio si parta, appare chiaro che nell'indagine intorno alla musica l'individuazione e la definizione dell'oggetto stesso della ricerca restano non facili, dato che ciò di cui si sta parlando oppone una certa resistenza all'essere inquadrato in termini di oggettualità. Quello propriamente musicale è soprattutto un "evento", un "processo", un' "esperienza"; ma in questo caso il termine "musica" assume valore "aggettivale", e la domanda "che cosa è la musica?" vede invertito l'ordine dei termini di una possibile risposta: non si tratta più di stabilire che cosa la musica sia (quale definizione o significato le debbano corrispondere), ma piuttosto quale cosa (o quali cose) siano propriamente musica(li).

Certamente, possiamo essere concordi nel riconoscere che la musica sia qualcosa che innanzitutto *si fa*: da un lato in quanto si produce nel corso del suo farsi, del

suo svilupparsi temporalmente; dall'altro in quanto è fatta da attori, che sono gli esecutori, i compositori, gli ascoltatori. Nel suo farsi, è, innanzitutto, una *pratica*.

Pensare o suonare?

Pensare la musica come *pratica* significa legarla alla sua attualità, ossia a come essa viene praticata nel tempo presente, dal punto di vista performativo ma anche della sua fruizione. Anche la musica già scritta, già suonata, può assumere nell'oggi valenze e significati diversi, perché ciò che cambia di continuo sono le modalità, i contesti e i mezzi di ascolto e di ricezione: una sinfonia di Beethoven ascoltata in cuffia da un lettore mp3 costituisce sicuramente un'esperienza differente da quella relativa al contesto storico in cui è stata composta, e anche dalla esecuzione *live* della stessa. Ciò che con tutta evidenza caratterizza in generale l'esperienza musicale odierna è la moltiplicazione delle sue modalità, dei suoi contesti, mezzi e spazi: l'ascolto, ad esempio, grazie ai moderni supporti tecnologici viene de-spazializzato (o iper-spazializzato), in quanto non richiede necessariamente uno spazio specifico, poiché diviene uno spazio virtuale "portatile", dislocabile ovunque.

Ma pensare la musica in termini di pratica musicale può anche indicare un approccio per così dire operativo, che non muova necessariamente da un modello teorico presupposto, ma dall'esperienza sul campo: invece di pensare a come debba essere suonata, composta o fruita, oppure a quale significato o valore debba avere, potrebbe risultare più efficace calarsi di persona in una delle tante possibili esperienze musicali, per riflettere poi su quanto accaduto o emerso con essa.

La filosofia ha spesso tentato di fornire una definizione dell'*essenza* della musica, ossia di ciò che la musica, *in verità*, è o dovrebbe essere. Il rischio principale di questo approccio è l'insieme degli assunti ontologici, metafisici, teoretici, oppure etici o epistemologici, *a partire dai quali viene dedotta una qualche definizione di musica*. Non si parte dalla musica, ma dalla sua concettualizzazione in uno schema già deciso. E se invece partissimo dalla musica stessa?

Questa sorta di ribaltamento della prassi sulla teoria (ammesso poi che una tale distinzione sia davvero legittima), rischia però di equivocare la posteriorità diacronica della seconda sulla prima in una sua svalutazione o de-legittimazione, come nel celebre aforisma, attribuito a vario titolo a F. Zappa, Steve Martin, E. Costello, T. Monk, Martin Mull, secondo il quale "parlare di musica è come ballare di architettura".

Musica e linguaggio

Molti approcci teorici all'esperienza musicale condividono l'assunto secondo il quale la musica sia a tutti gli effetti un *linguaggio*; ma la musica è davvero linguaggio?

Oppure, *trattarla come se fosse* un linguaggio, è solo *una* delle operazioni che possiamo fare su di essa? Secondo alcuni si tratta di un' analogia con il linguaggio verbale, secondo altri solo di contiguità. In ogni caso, la presenza del riferimento al linguaggio, non solo nella pratica musicale, ma anche nella teoria e nella didattica musicali, è evidente a partire dalla terminologia adottata: *frase, tema, periodo, discorso musicale*, sono solo alcuni dei possibili esempi. Ogni riflessione concettuale sulla musica deve quindi tenere conto, ed indagare, questo nesso. Rovesciando la cosa, riflettiamo su un aspetto della scrittura alfabetico-fonetica. Quando si legge, si formulano suoni con diverse altezze, accenti, pause, indicati dalla scrittura. L' analogia con quanto avviene fra un pentagramma e una sua esecuzione è significativa. Si può anche dire che un testo alfabetico-foneticamente è una "partitura" per voce parlante. Questa osservazione invita a considerare una *somiglianza* fra il linguaggio verbale e la musica, che ci porta oltre la nozione di "lingua" ristretta alla verbalità, cioè verso una nozione di "lingua" come comunicazione.

Musica e tempo

Il riferimento al linguaggio ne porta però con sé un altro, forse più profondo: quello al *tempo*. Quando si parla di "discorso musicale", di "sviluppo tematico", ad esempio, si fa riferimento ad una consequenzialità, ad una connessione, che esprimono una *linearità* non solo logico-sintattica, ma anche temporale; e l' idea di un tempo lineare, in cui gli eventi si succedono l' uno dopo l' altro e in dipendenza causale l' uno dall' altro, è l' idea che più spesso accompagna il costruito musicale.

D' altra parte, per comprendere come la cosa non sia affatto risolvibile in modo univoco, è sufficiente porre l' attenzione sul fatto che il "linguaggio" non è qualcosa che si riduce esclusivamente alla consequenzialità lineare della sintassi logica: basti pensare al caso della *preghiera* o *del mantra*. Una musica pensata quindi sulla base del riferimento a questi altri tipi di linguaggio, porterà con sé anche un tipo di esperienza temporale differente: per rendersene conto, basta ascoltare "A Love Supreme" di John Coltrane o composizioni di Pauline Oliveros, come "The Hearth of Tones" o "The Tuning Meditation".

C' è poi anche chi ha inteso lavorare specificatamente sull' elemento temporale proprio del fare musica, elaborando una serie di principi teorici ricavati dall' analisi delle opere musicali: J. D. Kramer, ad esempio, ha formulato vari modelli di tempo che sarebbero posti in essere nelle varie composizioni: tempo lineare, non lineare, direzionale, non direzionale, multidirezionale.

Pensare nella musica, pensare con la musica: l' esperienza improvvisativa

Una delle grandi novità nel panorama musicale occidentale del '900 è il ritorno in auge della prassi improvvisativa, precedentemente occultata dalla supremazia

della forma compositiva, quale massima espressione della musica come *opera* d'arte. Principale artefice di questo "ritorno" (poiché di questo si tratta: l'improvvisazione, oltre ad essere comune alla maggior parte delle esperienze musicali extra-europee, era ben presente anche nella tradizione europea, sia popolare che colta, almeno fino al Barocco) è stato il *jazz*. Soprattutto nella seconda metà del secolo, l'improvvisazione è stata però poi recuperata e riformulata anche in molta musica non jazzistica, secondo differenti modalità, talvolta anche opposte. Compositori del secondo Novecento hanno praticato l'improvvisazione (il gruppo *Nuova Consonanza*, guidato da Franco Evangelisti; il gruppo d'improvvisazione di Karlheinz Stockhausen; *AMM*, etc.) o hanno "aperto" l'opera a interventi improvvisativi di grandi esecutori, inseriti nell'opera (molte composizioni degli anni Ottanta di Luigi Nono hanno questo carattere). J. Cage, invece, riservava l'imprevisto al "caso" nell'esperienza musicale, in antitesi a quel modello jazzistico che egli riteneva troppo legato all'espressione della "soggettività".

Nello studio dell'improvvisazione *jazz*, il modello linguistico diviene del tutto esplicito: *fraseggio* o *discorso* sono termini che ricorrono di continuo. La radice di tale connessione risiede senza dubbio nella natura *dialogica* della prassi improvvisativa del *jazz*, che si richiama al *principio responsoriale* – chiamata e risposta – tipici del blues e dei canti africani da cui deriva: l'improvvisatore, nel *jazz*, lavora in continuo dialogo con la sezione che lo accompagna, ma anche con il pubblico e con se stesso, proponendo una serie di idee musicali, accogliendone le risposte, secondo un'interazione – l'*interplay* – che mantiene però sempre sullo sfondo l'idea della costruzione di un discorso che abbia un inizio, uno sviluppo ed una conclusione.

Nel *free jazz*, nella *free improvisation* e nella musica contemporanea, l'improvvisazione ha allargato i confini e le regole. L'uso di tecniche strumentali e vocali "estese" (ovvero l'uso della voce e/o degli strumenti in modo non convenzionale) serviva ad ampliare le possibilità timbriche e dell'articolazione. La trattazione del ritmo è divenuta molto più complessa, con poliritmie, tempi diversi simultanei, ritmi a-periodici. Tipica è la ricerca "non-idiomatica", cioè mirata a evitare i *cliché*, di Derek Bailey. Nell'improvvisazione collettiva l'"interazione" è stata praticata anche con il contrasto o l'indipendenza esplicita dalle intenzioni e espressioni degli altri.

Una riflessione decisiva sulla forma musicale dell'improvvisazione – forse non ancora completamente assimilata – consiste nel riconoscere alcune differenze. C'è differenza, ad esempio, fra improvvisare collettivamente o da soli. Solo nel primo caso l'ascolto di ciascuno tiene conto necessariamente anche dell'ascolto degli altri. C'è molta differenza fra improvvisare registrando, allo scopo di riascoltare, o improvvisare senza voler riascoltare. Il tempo di un'esecuzione per la registrazione, e soprattutto quello dell'ascolto di una registrazione, fa assomigliare l'improvvisazione a un'opera conclusa, di cui si cerca una coerenza analoga, secondo il criterio dello sviluppo. Invece, un'improvvisazione che non è destinata ad esse-

re riascoltata ha un tempo di valutazione molto diverso: è connesso con ciò che effettivamente si ricorda – e si è fatto ricordare per sua qualità – e a ciò che sta accadendo e sta per accadere. Una differenza analoga si ha fra l'improvvisazione fatta per se stessa o davanti a un pubblico, in un seminario o in un concerto. In un seminario l'ascolto è analitico, e ciò suggerisce un modo di suonare. In un concerto ci sono tempi previsti per la performance e molti stereotipi (uno sviluppo, un climax, una conclusione) vengono suggeriti all'esecuzione dall'orizzonte di attesa. In tutte queste pratiche, tuttavia, resta una forte analogia con il linguaggio parlato: improvvisare è come imparare a usare gli strumenti e la voce musicale con la familiarità e la competenza con cui si parla. Si può parlare fra sé e sé, prender parte a una conversazione, esprimere anche un parere contrario, etc. Imparare a fare questo è ridare alla musica quella sua lingua comunicativa che le iperspecializzazioni (quella esecutiva praticata dai conservatori, ma anche quella sui canonici fraseggi jazzistici) rischiano di soffocare.

Esiste “la” musica?

Durante un incontro con l'etnomusicologo Simha Arom, che ha dedicato alcuni decenni allo studio della musica dei Pigmei mostrando che essa ha una complessità ritmica tale che gli occidentali sono assolutamente incapaci di riconoscere dove essa abbia il *beat*, gli è stato chiesto che cosa pensi delle ricerche sugli “universali musicali”. Come c'era da aspettarsi, la sua risposta è stata che egli non crede vi siano universali musicali. Un ulteriore argomento in questo senso è che presso i Pigmei non c'è una parola che includa tutto quello che in Occidente si nomina con “musica”. Non sarà difficile trovare altri esempi simili presso altri popoli. In questo senso, si può dire che non esiste “la” musica, ma esistono pratiche che si assomigliano, che sappiamo almeno parzialmente “tradurre” in ciò che in Occidente chiamiamo “musica”: in modo analogo, si assomigliano le lingue parlate e scritte delle popolazioni del mondo.

Le lingue hanno contesti semantici, modalità di schematizzazione logica e grammaticale che non sono mai solo verbali. Sono collegate con l'ambiente, gli oggetti, gli usi, le relazioni, con l'immaginazione e le “scritture”, che supportano ciò che gli studiosi ne possono astrarre come struttura. Similmente, chiamiamo “musiche” pratiche molto diverse, in cui il canto e il suono sono collegati a urgenze espressive, danze e rituali, compresi i nostri “concerti”. Fra le lingue, così come fra le musiche, si “traduce”. Così come dove c'è possibile traduzione, c'è lingua, ugualmente dove c'è possibile traduzione di voce, suono e ritmo, c'è, in senso occidentale (ma aperto ad altro), musica.

La domanda “che cosa si traduce in musica?” rinvia a quella “che cosa comunica la musica?”. Il pensiero si può trovare imbarazzato nella ricerca di una referenza che non si dà. Non parliamo della referenza di un testo cantato, ma della musica

stessa. Essa non ha referenza, perché non “sta per” qualcos’altro, come invece accade con la parola quando diventa un puro segno, ma comunica se stessa.

Per spiegare meglio questo punto, si può rivolgere la domanda anche alla lingua: che cosa comunica in se stessa? Essa non comunica questa o quella cosa. Solo la parola – in quanto è usata come segno che “sta per qualcosa” – comunica quella cosa. Ma la linguisticità è ciò che permette alle parole di essere tali: essa non è uno strumento, un mezzo per qualcosa, ma è la comunicazione stessa (W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*). Le cose e la natura, in quanto si comunicano agli umani, stanno nel campo comunicativo, che è molto più ampio di quello delle parole. Esso è un “mezzo puro”, nel senso in cui Benjamin ne parla in *Per la critica della violenza*. Anche la musica, se usata in modo aperto, è un mezzo puro, poiché in essa avviene la comunicabilità della corporeità, del movimento, della voce, del canto e del suono.

Vera musica?

C’è “vera musica” e musica meno vera? Le distinzioni fra musica colta e popolare sono cadute da quanto l’etnomusicologia ha mostrato che la maggior parte delle musiche del mondo non hanno necessariamente i caratteri che la musica d’autore occidentale ha preteso come carattere costitutivo della “vera” musica: musica d’arte, composta per un ascolto “strutturale” (Adorno), diversa da quella di “uso” (*Gebrauchsmusik*), che sarebbe di livello inferiore perché funzionale ad altro, ad esempio alla danza, a rituali o al divertimento. Ma le musiche di tutto il mondo hanno sempre avuto e hanno tuttora molteplici funzioni: per cerimonie, per la meditazione, per la danza, etc. Anche la musica colta occidentale ha una funzione, che è contemplativa ed è erede delle musiche e dei riti sacri. La differenza fra musica buona o cattiva non è, quindi, fra musica “colta” o popolare, ma consiste nel modo in cui svolge la sua funzione, continuando a comunicare se stessa. Spesso la musica commerciale è cattiva, non perché sia popolare, divertente o festosa (che sono per se stesse buone qualità), ma per la ragione che comunica altro da se stessa: significa principalmente la spettacolarità (Debord) con il suo stile di vita narcisista e competitivo, piuttosto che l’esperienza musicale stessa. Buona musica è quella che fa buone relazioni umane, con l’ascolto, con il luogo in cui si sta, e quella che rende sereni o gioiosi.

Consigli per la lettura

Arom S. e Agamennone M., *Le ragioni della musica. Scritture di musicologia africanista*, LIM, Lucca 2014.

- Bailey D., *L'improvvisazione. Sua natura e pratica in musica*, ETS, Pisa 2010.
- Benjamin W., *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Benjamin W., *Opere complete*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, p. 293.
- Benjamin W., *Per la critica della violenza*, in Benjamin W., *Opere complete*, Einaudi, Torino 2008, vol. I, p. 467-488.
- Caporaletti V., *I processi improvvisativi della musica. Un approccio globale*, Quaderni di M/R 54, LIM, Lucca 2005.
- Dahlhaus C. e Eggebrecht H.-H., *Che cos'è la musica?*, Il Mulino, Bologna 1988.
- Evangelisti F., *Dal silenzio a un nuovo mondo sonoro*, Semar, Roma 1991.
- Goldoni D., *Improvvisare*, in Dreon R., Goldoni D. e Shusterman R., *Stili di vita*, Mimesis, Milano 2012, pp. 59 ss.
- Goldoni D., *Liberazione della vita*, "Itinera" n. 10, 2015, pp. 331-350.
- Guaccero G., *L'improvvisazione nelle avanguardie musicali*, Aracne, Roma 2013.
- Jost E., *Free Jazz*, L'Epos, Milano 2006.
- Kramer J. D., *Il tempo musicale*, in Enciclopedia della Musica, vol. IX, pp. 143-170, Einaudi, Torino 2002.
- Kubik G., *L'Africa e il Blues*, Fogli Volanti, Roma 2007.
- Lortat-Jacob B., *L'improvisation dans les musiques de tradition orale*, Selaf, Paris 1987.
- Oliveros P., *Anthology of Text Scores*, Deep Listening Publications, Kingston 2013.

