



MARCO IANNUCCI

UN PERCORSO
NELL'ESSERE
IN COMUNE



I libri del Covile



I LIBRI DEL COVILE
*Una collana dal formato ottimizzato
per la stampa su carta.*

6



MARCO IANNUCCI

UN PERCORSO
NELL'ESSERE
IN COMUNE



I EDIZIONE

MARZO

2017

INDICE

SVOLGO ALCUNE CONSIDERAZIONI A MO' DI PREMessa.....	11
MI AVVICINO.....	18
MI PREPARO.....	25
COMPIO IL PRIMO PASSO.....	31
COMPIO IL SECONDO PASSO.....	35
COMPIO IL TERZO PASSO.....	37
COMPIO IL QUARTO PASSO.....	42
COMPIO IL QUINTO PASSO.....	46
COMPIO IL SESTO PASSO.....	50
PRENDO LA VIA DEL RITORNO.....	56
TROVO UNA VIA D'USCITA.....	106

Comune [*xynón*] è per me il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno.

Parmenide

I nostri ragionamenti non sono né recenti né novità, ma di vecchia data.

Plotino



☞ SVOLGO ALCUNE CONSIDERAZIONI A MO'
DI PREMESSA

È FONTE ogni volta di stupore per me constatare quanto poco si parli di «capitale». I canali attraverso i quali viene formata l'opinione pubblica, a cominciare da quelli che operano nei paesi dell'occidente industrializzato, non forniscono praticamente mai degli strumenti per interpretare il mondo contemporaneo alla luce della posizione dominante occupata dal capitale. Eppure non è difficile constatare che i fenomeni che determinano in modo decisivo la forma di vita dell'umanità attuale, in quanto forma di vita sociale, sono fenomeni del capitale.

Accade così che negli stessi mezzi di informazione di massa venga data ogni giorno la massima evidenza ad argomenti come: crisi finanziaria e uscita dalla crisi, recessione o espansione, prodotto interno lordo che cala o, finalmente, cresce («la crescita!»), domanda interna ed este-

ra che ristagna o aumenta, aziende che chiudono o aprono o si fondono, andamenti degli indici delle varie Borse, prezzo del petrolio greggio e quotazione dell'oro, cambio Euro-Dollaro, aste dei titoli di stato, *spread* tra gli interessi sulle emissioni di uno stato rispetto a un altro, deficit di bilancio, debito pubblico e rischio di *default* di questo o quello stato, tasse e politiche fiscali, decisioni del Fondo Monetario Internazionale, della Banca Mondiale, della Federal Reserve, della Banca Centrale Europea, dei ministri delle finanze e così via ... ma del capitale no, di quello non si parla.

Tutt'al più lo sentiamo nominare all'interno di notizie riguardanti ad esempio l'«aumento di capitale» deciso dall'assemblea degli azionisti di questa o quell'azienda o banca, oppure la piaga della «fuga di capitali». Perché parlandone così s'intende che si sta parlando di cose presenti nel mondo e che circolano per il mondo, ed evidentemente di cose si può sempre parlare.

E identico è il motivo per cui si parla di tutti gli argomenti che ho elencato prima: perché anche tutte quelle sono cose che circolano per il mondo, oppure sono dati, e di cose e di dati si può sempre parlare, perché sono fatti, e dei fatti bisogna prendere atto, come si prende atto dei fenomeni naturali: che ci sono le stagioni, le maree, le migrazioni degli uccelli, le eclissi di sole e di luna, i terremoti e le eruzioni vulcaniche. Allo stesso modo si prende atto che esiste l'economia, che è fatta di quelle cose ed è rappresentata da quei dati.

La situazione che sto segnalando potrebbe essere paragonata a quella di un paese in cui le principali attività degli abitanti fossero dominate e controllate da un'organizzazione criminale di stampo mafioso, e nel quale però tutti o quasi si attenessero al principio che «la mafia non esiste». Allo stesso modo di come questa popolazione non potrebbe, non dico liberarsi dal dominio mafioso, ma neppure immaginare di poterlo fare, così l'umanità attuale non potrebbe, non dico liberarsi dal dominio del capitale, ma neppure percepire che una tale liberazione abbia senso.

E così come si capisce bene che, nell'esempio, sarebbe la stessa organizzazione mafiosa a fare in modo che della sua esistenza non si parli neppure, allo stesso modo si può arguire che è nella logica del capitale di arrangiare le cose in modo che della sua esistenza e reale natura si faccia parola il meno possibile.

Quindi, da questo punto di vista è tutt'altro che stupefacente che non si parli del capitale. Al contrario, si tratta della cosa più normale.

Se così è, allora, che non si utilizzi questo concetto come una chiave per comprendere il mondo attuale, sarebbe indice del fatto che una parte dell'umanità non vuole essere altro che umanità del capitale, e questa parte riesce a far sí che il suo volere sia determinante per la restante maggioranza.

Un po' più di 150 anni fa, vedendo che invece una larga parte di umanità attorno a sé mostrava di avere motivi per non volersi allineare nei ranghi della società

presente, un uomo considerò che sarebbero emersi motivi ancora piú profondi se solo qualcuno avesse fatto luce sul meccanismo fondamentale che faceva funzionare quella stessa società. Dopo lunghi studi in proposito, egli pubblicò i risultati della sua indagine in un libro intitolato *Il Capitale*. Sottotitolo: *Critica dell'economia politica*. Lì si parlava, per centinaia di pagine, essenzialmente del capitale. È superfluo che io precisi il nome di quell'uomo.

Ricordo ancora bene l'emozione che provai alla prima lettura di quel libro. Era l'emozione che si prova quando ci si trova davanti a un disvelamento, quando qualcosa che era occultato, nascosto, ci viene all'improvviso svelato. Il disvelamento operato da Marx è profondo e nello stesso tempo ricco di dettagli, e io non posso che rimandare alle sue parole. Ma voglio qui ricordare solo tre capisaldi di quel disvelamento, quelli che anche allora mi colpirono con maggiore forza:

— innanzitutto restai stupefatto e nello stesso tempo illuminato nel momento in cui Marx mi chiarì che il capitale *non è una cosa, ma un rapporto sociale tra persone, mediato da cose*. «Ma allora — pensai — il capitale in definitiva non è un oggetto interno all'economia». Se il capitale è un rapporto sociale tra persone, vuol dire che non è un fenomeno appartenente ad un ambito particolare, ma è ciò che determina il modo di vivere degli uomini e delle donne, è ciò che dà forma alla loro vita. Quindi, proporsi di smontare il capitale, di disattivarlo, di tirarsene fuori, non è compiere un'operazione politico-economica, ma vuol dire riprogettare la vita umana sotto

un'altra forma, e questa riprogettazione non è limitata ad un ambito predefinito, ma è totale, e va alla radice dell'umano. Cominciavo a capire che se ciò che appare alla superficie sono «cose» (le merci, il denaro) mentre ciò che non appare è che queste cose mediano i rapporti sociali, ecco allora perché di cose si può sempre parlare, mentre sulla forma che i rapporti sociali prendono in quanto modellati da queste cose, è meglio sorvolare;

— ma di quali rapporti sociali è portatore il capitale quando si insedia tra gli uomini? Evidentemente di rapporti sociali corrispondenti alla sua natura. E qual è la sua natura? Secondo disvelamento: il capitale è *denaro in processo, è denaro che si valorizza, che aumenta la sua quantità*. Ulteriore illuminazione stupefacente: ma allora mi sta dicendo che le relazioni umane, se si sottomettono al capitale, assumono come loro perno il denaro che deve aumentare, cioè prendono una forma funzionale ad un processo che deve portare alla fine, nelle tasche di chi vi ha immesso (investito) denaro, più denaro di quanto vi era presente inizialmente. Le relazioni umane si modellano così in funzione di questo aumento di denaro a uno dei loro poli, cioè della valorizzazione che rende il denaro capitale. Questa valorizzazione diventa il legante dei rapporti umani, con un'inversione che Marx sottolinea, per cui i rapporti sociali a quel punto non sono più «rapporti immediatamente sociali fra persone [...] ma anzi, *rapporti di cose* fra persone e *rapporti sociali fra cose*».¹ Se non stai

1 K. Marx, *Il Capitale*, Torino, Einaudi 1975, Libro I, Cap. I, § 4: «Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano», p. 89.

a questo gioco il processo ti relega ai margini della vita sociale, il che spesso vuol dire della vita *tout court*. Perché la valorizzazione esige che tutti i beni diventino merci, e se non hai accesso alle merci, muori, socialmente e fisicamente. E per avere accesso alle merci devi possedere denaro, e il principale modo che ti viene prospettato per acquisirlo è di divenire merce tu stesso, vendendo le tue facoltà umane. Si capisce quali enormi conseguenze derivino da qui a cascata;

— ma quale limite di penetrazione ha questo processo nella vita degli uomini? Dove si ferma? Risposta di Marx e terzo disvelamento: *non ha alcun limite prestabilito; il capitale non si ferma di fronte a nulla*. Ciò vuol dire che esso trasforma tendenzialmente *tutte* le relazioni intraumane e le relazioni tra la specie e la natura in relazioni funzionali alla sua valorizzazione. Ciò vale *in estensione* (e Marx segnalò per prima cosa il bisogno del capitale di crearsi un mercato mondiale) ma vale anche *in intensione*, con il suo entrare capillarmente a determinare le azioni che gli individui compiono ogni giorno. A questo proposito Marx ad esempio dimostrava che è esigenza del capitale non di creare prodotti per i bisogni, ma bisogni per i prodotti. Gli atti che noi crediamo di compiere naturalmente e semplicemente per soddisfare i nostri bisogni, sono in realtà pilotati in modo da passare attraverso l'acquisto di merci, così da garantire la massima valorizzazione del capitale. Il nostro agire è appendice di questa valorizzazione. Ciò richiede che le rappresentazioni mentali che si associano ai nostri atti siano parimenti modella-

te sulle esigenze del capitale (è ciò di cui si incaricano la pubblicità e l'informazione di massa).

Riesaminando oggi questi tre disvelamenti, confrontandoli con il mondo in cui vivo, sottoponendoli alla prova dei cambiamenti che sono intervenuti nella società dai tempi di Marx, io non trovo motivi per abbandonarli come non più corrispondenti alla realtà attuale, come non più utili per comprenderla e per posizionarmi in essa. Al contrario, ritengo che non vadano tagliati i fili con queste analisi di Marx, e che essi siano casomai da riannodare. E il gesto fondamentale di questo riannodare consiste nel non smettere di leggere i caratteri del mondo sociale umano attuale come manifestazioni del dominio del capitale. Il quale, trattandosi di un processo e non di una cosa, non ha mai smesso nel frattempo di cambiare i connotati al suo mondo e a se stesso. Quindi si tratta di essere fedeli anzitutto a ciò che si vede, di cui si fa esperienza, confrontando questa esperienza con la chiave di lettura che Marx ci ha fornito. Il contrario quindi di qualsiasi scolastica o dogmatica marxista.

Ora posso dichiarare che quello che qui propongo è un tentativo di effettuare uno degli innumerevoli possibili riannodamenti di quei fili.

MI AVVICINO

IN particolare i fili che cercherò di riannodare si congiungono con il terzo disvelamento, quello che riguarda l'estendersi del dominio del capitale alla totalità della vita umana.²

Che i cambiamenti indotti da questo processo coinvolgano ormai l'umanità a livello planetario, senza residui, in una interconnessione percepibile in una gran

- 2 Cfr. in proposito Jacques Camatte, *Il capitale totale*, Bari, Dedalo 1976. Prima di procedere dichiaro il mio debito di riconoscenza nei confronti di questo autore che, ben prima di me e ben più di me ha tenuto con forza annodati questi fili, e molti di nuovi ne ha tessuti. Questo mondo, per i motivi che ho già detto, disconosce o ignora, finché può, chi compie cammini di questo genere (fa eccezione *Il Covile*: vedi i numeri 669, 913, 915, 917, 928 e l'antologia dei *Marxisti antimoderni*). Non sarà comunque inutile che dia qualche notizia su di lui. Jacques Camatte è nato nel 1935, e fin dalla fine degli anni '50 ha sviluppato la sua concezione centrale della comunità come *Gemeinwesen* sui testi di Marx e a diretto contatto con Amadeo Bordiga. Due anni dopo essere uscito dal Partito Comunista Internazionale (1966), ha dato vita alla rivista *Invariance*, della quale ha curato la pubblicazione, in cinque serie, fino al 2002, redigendo la maggior parte dei testi. Ora il proseguimento del suo cammino può essere seguito sul sito internet <http://revueinvariance.pagesperso-orange.fr/> In lingua italiana sono usciti, oltre al titolo già citato, i seguenti volumi: *Comunità e comunismo in Russia* (Milano, Jaca Book 1975), *Verso la comunità umana* (Milano, Jaca Book 1978), *Il disvelamento* (Milano, La Pietra 1978), *Comunità e divenire* (Paderno Dugnano, Gemeinwesen/Colibrí 2000), *Dialogando con la vita* (Paderno Dugnano, Colibrí 2000). Dedico il presente scritto a Jacques.

quantità di manifestazioni immediate, è divenuto così evidente da aver generato il termine «globalizzazione», spendibile nella formazione dell'opinione pubblica di massa. Anche questo termine evoca davanti alle nostre menti una situazione di fatto, non chiarendone la causa profonda. A questo punto il dichiararsi «no global» non garantisce per nulla di essere usciti dalla logica dominante, e diventa una delle alternative permesse.

Il mio punto di partenza è la percezione che ho, di appartenere ad una generazione che ha avuto in sorte di attraversare una soglia non prima sperimentata dal genere umano, cioè di vivere il momento in cui giunge a completarsi il processo di sottomissione delle varie forme di vita degli esseri umani su questo pianeta ad un'unica forza che le governa.

Nel presentarsi di questa soglia da varcare è coinvolto un aspetto che mi preme mettere in evidenza, e cioè che la dimensione della *totalità* sta presentandosi in modo nuovo nel mondo umano. Che questa dimensione venga coinvolta e che essa prenda un nuovo volto, mi segnala che qualcosa di potente e nello stesso tempo di sfuggente viene all'ordine del giorno, al punto da suggerirmi di adottare un atteggiamento fuori dal consueto: anzitutto collocarmi a lato delle alternative parziali già giocate del pro e del contro, sospenderele, e al loro posto assumere invece l'intera situazione presente della specie umana come un *rivelatore*. La domanda che mi pongo è: «*Cosa si manifesta nel dominio del capitale giunto ad aver conquistato il suo primo orizzonte di compiutezza? Quali caratteristiche ha la totalità che si mette in gioco in tal modo?*».

Posso cercare di leggerle solo esaminando i caratteri del capitale. Ora, prima e indipendentemente da qualsiasi attribuzione piú specifica che posso dargli, quando mi riferisco al capitale sto senz'altro riferendomi ad un processo tenuto in movimento da noi umani, che sta interamente nell'orizzonte del mondo posto dalle nostre azioni. Lo è anche nel caso in cui questo processo si presenti come una colonizzazione della vita umana che procede senza limiti in estensione e in intensione. Assumo perciò in via preliminare la forza unica che governa in modo totalizzante il mondo umano attuale come una forza *totalmente mondana* ed esclusivamente *risultante dalla prassi umana*.

Queste due caratterizzazioni mi appaiono banali solo se le considero eterne e onnipresenti, trascurando lo sfondo sul quale esse si stagliano per differenza; la loro portata di rottura mi si manifesta appieno se considero che quello sfondo ha ricevuto i nomi della *natura* e del *sacro*. Mi suona strano di affiancare questi due termini, quando di solito li si inquadra in orizzonti distinti, ma anche qui ogni apparenza di distanza tra loro si perde, mentre entrambi mostrano tutto il loro senso non appena, guardandoli nella stessa luce differenziale, mi rendo conto che «natura» e «sacro» presentano il tratto comune di riferirsi ad ambiti che contengono un elemento di trascendenza rispetto alla prassi umana e al mondo che essa pone in atto. A questo punto questi due termini, prima di dar loro qualsiasi attribuzione piú specifica, si ricongiungono al loro senso basilare, rispettivamente di

«ciò che si fa da sé»³ e di «ciò di fronte a cui l'azione umana si ferma».⁴

Il giro che sto compiendo tra queste dimensioni interrelate mi si rivela ancora più stringente e illuminante nel momento in cui noto che la qualifica di essere una forza o dimensione che governa le varie forme di vita degli esseri umani su questo pianeta si attaglia altrettanto bene, prima che al capitale, proprio all'esperienza della natura, appaiata all'esperienza del sacro. Questo mi fa comprendere che il dominio del capitale è un dominio *per sostituzione*. Il capitale, cioè il risultato delle nostre prassi mondane, portando a compimento il suo dominio non introduce la vita umana nella dimensione della totalità, ma prende il posto di forme di totalità che lo precedono.

Ma il processo attraverso cui si compie questa sostituzione, proprio nei confronti della natura e del sacro, non ha già un nome? Sí, ed è «storia». Poiché riferirsi ad un processo che si svolge su un piano interamente mondano in quanto legato alla prassi umana in un modo che tende a subordinare a sé ciò che la trascende, nella direzione tanto della natura quanto del sacro, equivale a riferirsi ad un processo che per definizione è *storico*. Questo vuol dire che il dominio del capitale dà compimento al modo

- 3 Spostandomi in un'area culturale e linguistica distante, segnalo che l'ideogramma giapponese 自然 («*shizen*»), a cui si fa corrispondere il nostro «natura», alla base vuol dire «ciò che è così come è da sé».
- 4 Ricordo che il latino «*sacer*» deriva da una radice «*sak*» che indica il «lontano, distante», da cui il significato di «ciò da cui si deve stare distanti». Vedi anche il verbo derivato «*sancire*» con il senso di «rendere intangibile».

d'essere storico. Estendendosi alla totalità, il capitale conclude il processo di sottomissione al modo di vita storico di tutte le forme, anche non storiche, della vita umana. Marx, attento lettore di Hegel, aveva in proposito annotato: «La storia universale non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato».⁵

Svolgendo queste osservazioni mi si presenta allora un'ipotesi guida centrale, che formulo così: il capitale, dando compimento in sé alla dinamica storica, ha potuto attingere il suo dominio totale solo incorporando in sé (potrei dire appropriatamente: *capitalizzando*) il senso d'essere delle forme del vivere umano che così esso ha trasferito sul proprio piano universale, a partire dal senso della stessa esistenza storica considerata come un tutto. Ma in questo modo, cumulando in sé il senso complessivo del tragitto dell'umanità storica, esso porta con sé, senza esserne consapevole, anche il senso d'essere delle totalità più ampie sulle quali l'esistenza storica si è insediata (le umanità non storiche, ovvero le forme dell'esistenza umana *tout court*) le quali aprono a loro volta alle condizioni di base che hanno reso possibile l'esserci umano, la sua differenza specifica di animale *sui generis*, a sua volta poggiante sul terreno della vita in generale e così via.

Questo tragitto, in cui il capitale, in quanto esito finale del processo storico, raccoglie in sé il senso dell'orizzonte d'essere in cui installa il suo dominio, e attraver-

⁵ K. Marx, *Introduzione del 1857 a Per la critica dell'economia politica*, ed. it a cura di Bruno Maffi in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, Firenze, La nuova Italia 1968, Vol. I, p. 38.

so questo, indirettamente, degli orizzonti ulteriori che lo ricomprendono, disegna anche un tragitto possibile di disvelamento da percorrere in senso inverso, per la coscienza riflessiva e in parallelo per la prassi. È in questo senso che assumo la situazione attuale di dominio del capitale come un rivelatore: in quanto in essa è depositato il senso di ognuna delle totalità più ampie, e più determinanti, in cui questa situazione è ricompresa essendone anche un esito ultimo. Per cogliere questi sensi stratificati occorre che io mi disponga a compiere un cammino di tipo genealogico, non però in senso temporale, poiché il risalire per così dire all'indietro avviene attraversando non delle fasi storiche o storico-naturali, ma le totalità successive sempre meno condizionate che incontro, e che costituiscono sfondi di senso l'una per l'altra.⁶

Un aspetto della mia ipotesi guida è che nel risalire all'indietro, attraversando strati che sono di senso prima che di fatto, mi si riveleranno anche i livelli d'essere e i

6 Compiendo questo tipo di percorso riprendo un'esigenza analoga a quella che si fece presente a Jacques Camatte nel momento in cui, nel 1974, dichiarò esaurito il processo-rivoluzione e avviò la dinamica di abbandono di questo mondo (Cfr. Jacques Camatte, «Questo mondo che bisogna abbandonare» in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 403-430). Si tratta dell'esigenza di accompagnare una tale dinamica con un grande sforzo riflessivo rivolto verso le radici della presenza umana sul pianeta e dello stesso fenomeno vita, in modo da dare una direzione e una dimensione determinata al gesto di abbandono. In Camatte questa esigenza si sta traducendo nella stesura di una vasta ricerca, avviata nel 1986 e tuttora in corso, intitolata *Emergence de Homo Gemeinwesen*, consultabile sul sito di *Invariance*, cit.

modi in cui si sono prodotte, se si sono prodotte, deviazioni, disfunzioni, rotture di totalità (una volta si sarebbe detto: alienazioni); ma ancor più conto di poter scorgere *rispetto a quali condizioni d'essere* (a quali totalità più comprensive) *si sono manifestate quelle deviazioni*.

Detto questo, si tratta ora di portarmi all'imbocco del percorso e di entrarvi effettivamente. Ma prima aggiungo ancora un cenno sul tipo di sguardo che eserciterò: esso sarà puntato soprattutto sui momenti di *passaggio*. Ciò che mi premerà, ad ogni orizzonte di fenomeni che incontrerò, non sarà di entrarvi per vederlo in dettaglio, ma di scorgere il modo con cui esso apre ad un orizzonte ulteriore che lo ricomprende. Lo sguardo non sarà analitico ma sintetico. Prevarrà il movimento dell'uscire-da, rispetto a quello dell'entrare-in. In altre parole, il gesto di pensiero che qui provo a compiere *non è di tipo critico*. Sono dell'idea che l'atteggiamento critico, se resta l'unico ad essere attivato, trattiene chi lo esercita in un legame troppo forte, e infine di coinvolgimento inestricabile, con la cosa criticata. Mi muove la convinzione che, se non siamo in grado di disincagliarci da questo mondo mentalmente, non saremo in grado di farlo in nessun altro modo.

☺ MI PREPARO

IL primo passo che devo compiere non è un passo, ma è uno stare giusto nel luogo di partenza. Importante è che questo luogo sia la totalità emergente piú comprensiva attingibile nel presente immediato, qui e ora, e non una sua espressione parziale. Dominio compiuto del capitale, ho detto. Ma questo, anche immaginandomi il «compiuto» nel suo senso piú forte, *non è la totalità*. Da dove proverrebbe allora, ad esempio, questo stesso discorso? O assumo che si tratta ancora di un'espressione del capitale, oppure esso manifesta (certamente non da solo) che vi è altro. Questo altro, partendo dall'intenzione che mi muove, e allargando lo sguardo fino all'orizzonte dell'intera fase in cui il dominio dispiegato del capitale porta l'esistenza storica al suo apice, ha ricevuto un nome ben preciso: comunismo. La totalità *relativamente* piú concreta non è quindi «capitale» ma «capitale e comunismo».

Questo non lo decido io, ma una profonda necessità, dovuta al fatto che il capitale è sí un processo che mira alla conquista della totalità, ma lo fa muovendo da una posizione intrinsecamente manchevole: quello di una *forza materiale incosciente*, incosciente proprio nei termini essenziali messi in gioco dal suo tendere alla totalità.

Intendo dire che il capitale conosce, di se stesso e della realtà di cui va impadronendosi (la natura, gli esseri umani) appunto solo ciò che gli serve per potenziarsi e divenirne padrone nel suo peculiare modo, un modo che

non gli richiede di riferirsi ad una totalità organica, a ciò che ad esempio Marx chiamava il *ricambio organico* [*Stoffwechsel*] tra uomo e natura, né di comprendere cosa vuol dire misurarsi con questa dimensione. La logica che governa il movimento del capitale, cioè l'accumulo di ricchezza in forma di denaro a uno degli estremi delle transazioni, con parallela spogliazione all'altro estremo, è quanto di più unilaterale e cieco si possa immaginare. Il capitale perciò, man mano che estende il suo dominio, non può che *inciampare* nella totalità organica naturale (compreso ciò che nella vita umana è in continuità con essa), arrangiando ogni volta *post festum* le contraddizioni che in tal modo crea, allo scopo di poter procedere ancora.

Il capitale, portando al suo punto culminante la dinamica storica, rende totale, in estensione e in intensità, la cecità dell'agire umano rispetto alle condizioni in cui esso si svolge, cecità che era già il tratto distintivo del tragitto dell'umanità storica. L'accesso all'esistenza storica, che si è annunciato nel mondo greco tra l'VIII e il VII secolo a.C., in significativa concomitanza con il primo presentarsi della ricchezza in forma monetaria, presenta subito i tratti distintivi di un agire che perde la propria misura, con l'indebolirsi del riferimento delle azioni umane alla coerenza con l'ordine naturale, riferimento che era custodito *anche* nelle pratiche sacrali, il che comporta una parallela disintegrazione dei legami sociali all'interno della *pólis*, il costituirsi di ceti stratificati in conflittualità endemica tra loro, il comparire istituzionalizzato di punti di vista parziali (le *dóxai*, le opi-

nioni) a sostegno degli interessi contrapposti di gruppi e anche di individui.

A questa perdita di un riferimento unitario per l'agire (l'*ethos*) e per il sapere è corrisposto, come contromovimento compensativo (e spesso anche contestativo) il mettersi in cammino della filosofia. Con le ben note parole di Hegel:

Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia.⁷

L'intenzionalità filosofica si è fatta, da quel momento in avanti, portatrice di due esigenze correlate: mantenere un punto di vista onnilaterale, all'altezza della totalità delle condizioni nelle quali la vita umana è inserita, e ricollegare, ricucire, riconnettere in un tutto unitario le componenti dell'*ethos* e del sapere che si andavano disintegrando.

Vale la pena notare che nel momento in cui queste due esigenze, nel contesto della comunità cittadina (*polis*), erano sembrate ancora realizzabili praticamente, esse avevano assunto *anche* il contenuto di un comunismo. Ma lo stesso Platone aveva potuto sperimentare l'impraticabilità di un progetto in cui filosofia ed esercizio del potere si identificassero. La sua scelta conseguente fu di far

7 G. W. F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), ed. it. a cura di Remo Bodei in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia 1981, p. 15.

ripiegare l'intenzionalità filosofica su un terreno praticabile: su questa base si pose la decisione del filosofo di muoversi nel campo dei discorsi, di «rifugiarsi nei *lógoi*»,⁸ da una parte creando per essi lo spazio relativamente chiuso dell'Accademia, dall'altra registrandoli negli scritti. L'intenzionalità filosofica si è in tal modo preservata, ma in forma ridotta, come teoresi.

All'altro capo, finale, della parabola storica, il capitale trasporta la disintegrazione dell'*ethos* e del sapere dentro una prassi che si muove su un piano interamente fattuale, materiale e mondano, e che in aggiunta assume una portata sempre piú totale. L'attuarsi della storia universale come risultato, di cui parlava Marx, si realizza, su queste basi, come l'universalizzarsi dell'autoestraniazione umana. A questo punto il contromovimento non poteva piú rimanere solo teoretico, ma doveva manifestarsi su un piano parimenti pratico e mondano:

Si vede come la soluzione delle opposizioni *teoretiche* sia possibile soltanto in maniera *pratica*, soltanto attraverso l'energia pratica dell'uomo, e come questa soluzione non sia per nulla soltanto un compito della conoscenza, ma sia anche un compito *reale* della vita, che la *filosofia* non poteva adempiere, proprio perché essa intendeva questo compito *soltanto* come un compito teoretico.⁹

8 Platone, *Fedone*, 99e.

9 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, ed. it. a cura di Norberto Bobbio, Torino, Einaudi 1949, 1968², p. 120.

È su questa base che Marx ha potuto porre in rapporto di continuità, ma anche di capovolgimento, l'azione rivoluzionaria proletaria con la filosofia:

La filosofia non può realizzarsi senza la soppressione del proletariato, il proletariato non può sopprimersi senza la realizzazione della filosofia.¹⁰

La posta in gioco diviene a quel punto

la reale *appropriazione* dell'essenza dell'uomo mediante l'uomo e per l'uomo; [...] il ritorno dell'uomo per sé, dell'uomo come essere *sociale*, cioè umano, ritorno completo, fatto cosciente, maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi.¹¹

Produrre questo contromovimento necessario è stato il compito di cui il comunismo, non in quanto *ideale* da realizzare, ma in quanto «movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»¹² ha tentato di farsi carico.

Sto precisando tutto questo per aver chiaro che è *attraverso e nel* comunismo, in questo suo riprendere l'intenzionalità filosofica per radicalizzarla e portarla all'effettualità pratica, che sono stati portati alla coscienza i caratteri essenziali del capitale come forza che mira ad investire il piano della totalità. Anche il presente itinerario,

10 K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*. Introduzione (1844); ed. it. in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma, Editori Riuniti 1954, a p. 104.

11 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., a p. III.

12 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (1845-46), ed. it. Roma, Editori Riuniti 1958, 1967², p. 25.

essendo un itinerario di acquisizione di coscienza sul corpo del capitale, nei suoi contenuti e quanto meno nel suo avvio è e non potrebbe che essere espressione del comunismo nel suo inverare in sé l'intenzionalità filosofica.¹³

D'altra parte, per effettuare il percorso che è nelle mie intenzioni, continuerò a fare ciò che già sto facendo: svolgere un discorso che è composto da una sequenza di parole scritte, mantenendomi con ciò entro la modalità usuale e principale con cui la filosofia è stata ed è praticata, salvo che qui il tentativo è di frequentare i *lógoi* non come un rifugio, né come un terreno autosufficiente.

Infine, l'invito a mantenere il punto di vista della totalità, che sento provenire congiuntamente dalla filosofia e dal comunismo, si traduce nell'esigenza di muovermi in modo da far sí che ciò che emerge nel percorso non si presenti come il prodotto di un sapere specializzato. Perciò porrò la massima attenzione nell'appoggiarmi quanto meno possibile, nel mio procedere, ai dati di qualsivoglia scienza o disciplina specializzata del sapere, naturalistica o umanistica che sia.

13 Nel momento in cui il capitale porta a compimento la conquista del suo primo orizzonte totale di dominio, entra nella fase che Camatte ha definito della sua «morte potenziale» (per una messa a punto cfr. «Epilogo al «Manifesto del Partito Comunista» del 1848» (1992) in *Comunità e divenire*, cit., in particolare alle pp. 248-249). Se la totalità relativamente piú concreta è «capitale e comunismo» devo mantenere aperto questo percorso alla prospettiva di una parallela «morte potenziale del comunismo» in tutte le manifestazioni che finora lo hanno caratterizzato.

☪ COMPIO IL PRIMO PASSO

MI attengo perciò a questa indicazione centrale: guardare il capitale alla luce del comunismo, il che mi consente di compiere il primo, effettivo passo. Già nel suo nome, infatti, il comunismo annuncia la sua più potente rivelazione: la questione centrale che emerge nell'epoca del dominio del capitale è *quella della comunità*, ovvero di quale sia il fattore che regge il legame tra gli esseri umani nel momento in cui questo fattore sta mutando alla radice. Questa è la prima rivelazione, che mi permette di portare lo sguardo dal livello della società del capitale, con il suo dominio di fatto, al terreno fondamentale su cui si installa questo dominio. Guardare questo terreno significa poi anche aprirmi un varco per guardare alle spalle del capitale. Ma questo è ancora prematuro, e prima occorre capire meglio.

Per capire meglio bisogna che io guardi l'intero di ciò che la coscienza comunista porta alla luce. La questione della comunità ne è infatti l'asse portante, ma non da sola. Posso arrivare meglio a quell'intero guardando prima il modo con cui il comunismo opera il suo disvelamento. Si tratta di un'azione simultanea su due fronti: da una parte esso rivela che il processo chiamato «capitale» perviene a dominare la vita umana sostituendosi alle forme precedenti di comunità, ovvero che lo *può* fare dal momento che è in grado di divenire *costituente principale dei legami che uniscono tra loro gli esseri umani* (questo è il lato *negativo* o *critico* del disvelamento comunista); allo

stesso tempo il comunismo rivela (pone) se stesso come il movimento con cui gli esseri umani *riportano questi legami a loro stessi*, e li riportano consapevolmente, sapendo di farlo e volendolo fare¹⁴ (questo è il lato *positivo* in cui si manifesta propriamente il comunismo).

Questa rivelazione su due fronti si esprime esemplarmente nella frase di Marx «Das *menschliche Wesen* ist das *wahre Gemeinwesen* der Menschen»¹⁵ (L'essenza umana è la vera comunità dell'uomo), frase giustamente assunta da Jacques Camatte come contenuto principale del *phyllum* comunista e bussola fondamentale per il proprio cammino. Qui il giovane Marx è già in grado di affermare che la rivendicazione comunista contenuta in una rivolta proletaria cosciente, indipendentemente dall'ambito limitato in cui essa si svolge, ha una portata universale, corrispondente all'intera latitudine dell'essenza umana, perché insorge contro la spogliazione parimenti universale dell'essenza umana, che i proletari subiscono finché restano sottomessi al capitale. L'azione comunista, perciò, non si lascia ricondurre ad alcuna *rappresentazione* parziale del terreno che essa investe, *in primis* alla sua rappresentazione *politica*, cioè alla posizione di un parti-

14 «Ogni emancipazione è un *ricondurre* il mondo umano, i rapporti umani all'uomo stesso». Marx, *La questione ebraica*, cit., p. 76.

15 Marx ripete due volte questa frase nelle «Glosse critiche in margine all'articolo «Il Re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano» (1844), in *La questione ebraica*, cit., p. 126, e vi insiste anche negli «Estratti dal libro di James Mill *Éléments d'économie politique*, Paris 1823» (1844) in Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Roma, Editori Riuniti 1976, p. 235 e sgg.

to all'interno della dialettica della rappresentanza politica nello Stato. Quest'ultimo infatti è «*comunità illusoria*»,¹⁶ sua rappresentazione necessaria per compensare la disintegrazione del legame comunitario nei rapporti materiali della società retta dal capitale. È rispetto a queste forme illusorie della comunità che Marx afferma l'*essenza umana* (non rappresentabile) come la *vera comunità umana*.

A questo punto, per completare la propria azione disvelante, manca alla coscienza comunista di mostrare *come può* il capitale divenire legame comune tra gli uomini. Per farlo, Marx deve entrare nel contenuto essenziale del capitale e svelarlo. Questa operazione si svolge in tre passaggi principali: 1) definire il capitale come *valore in processo*, valore che si autovalorizza dopo aver assunto la forma di denaro; 2) mostrare entro quale limite il valore-denaro-capitale può trasformare le relazioni umane in momenti della propria valorizzazione, fino a che esso resta nella sue forme semplici di capitale commerciale e usurario; 3) mostrare che la mossa decisiva per trasformare in linea di principio *tutte* le relazioni umane in momenti della propria valorizzazione consiste, da parte del capitale, nel sottomettere a sé, attraverso l'acquisto della forza-lavoro, la sfera stessa della produzione. Anche questi passaggi fanno parte del lato negativo-critico del disvelamento comunista, inseparabile dal lato positivo in cui il comunismo si afferma come il movimento in cui gli esseri umani riportano consapevolmente

¹⁶ K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 23.

a se stessi l'attività attraverso la quale producono la loro propria vita.

Riassumendo: il capitale può insediarsi nel luogo strategico del *legame comune* tra gli esseri umani dal momento che è in grado di sottomettere a sé la sfera del *lavoro*.¹⁷ Il cuore del disvelamento comunista nella sua interezza consiste quindi nel porre al centro di tutto la questione della comunità nella sua interrelazione essenziale con quella del lavoro. Potrei anche dire che la questione posta dal comunismo è una sola: l'essenza umana e la sua sorte sotto il dominio del capitale, della quale la comunità mostra il lato tendenzialmente più *formale*, ovvero più puramente *relazionale*, mentre il lavoro il lato tendenzialmente più *materiale*, ovvero più legato al *contenuto* della prassi. Nel suo disvelamento il comunismo, mentre apre alla comprensione più radicale dell'essere del capitale, apre anche alla comprensione di condizioni fondamentali della vita umana, che preesistono al capitale e lo trascendono largamente.

¹⁷ Marx coglie la centralità di questo passaggio distinguendo, in particolare nel *Capitolo VI inedito* del *Capitale*, tra una fase di *sottomissione formale* e una successiva di *sottomissione reale* del lavoro al capitale. Cfr. l'ampia trattazione condotta da J. Camatte in *Il capitale totale*, cit.

☞ COMPIO IL SECONDO PASSO

DA qui trovo l'impulso per compiere l'ulteriore passo, che mi porta alla comunità e al lavoro come elementi essenziali che concorrono alla definizione dell'essere umano *tout court*. Sono partito dalla coscienza comunista e vedo che, per procedere, posso continuare a restare al suo interno. L'intera opera di Marx è infatti attraversata dai ben noti *leitmotiv* argomentativi con cui egli demolisce la pretesa ideologica del capitale di presentare se stesso come forma eterna, naturale, sempre presente nel vivere umano associato. Ma l'azione critica di Marx, che investe in pieno, relativizzandoli, la forma di relazioni sociali e il modo di produzione che sono propri della società dominata dal capitale, si arresta di fronte alla *comunità* come forma entro cui si svolge il vivere umano e al *lavoro* come contenuto dell'attività che riproduce la vita in quanto umana. Queste sono per lui condizioni eterne, invalicabili, definitive dell'essere umano.

Questa tesi è argomentata o presupposta ovunque nell'opera di Marx, dagli scritti giovanili fino alle *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di A. Wagner* (1880): l'attività tramite cui gli esseri umani, a differenza degli animali, *producono* le condizioni della propria esistenza si istituisce e può istituirsi solo in un campo di interazione *comune*. Questa portata fondamentale del discorso si manifesta anche nell'uso del termine già visto prima di *Gemeinwesen* (che Marx riprende da Hegel e

Feuerbach) per riferirsi alla comunità non nel suo senso empirico, come esistenza di un determinato gruppo umano (questa è la *Gemeinschaft*) ma come *essenza comune*, qualità o forma fondamentale dell'essere umano. Da qui in avanti userò l'espressione «essere in comune» per indicare la comunità nel senso appena detto.

Posso esprimere tutto questo anche presentando a termini invertiti la frase di Marx citata prima, che allora diviene «Das *Gemeinwesen* ist das *wahre Wesen* der Menschen» (La *comunità* è la *vera essenza* umana). Questo non è un gioco di parole, ma un modo per far emergere ciò che sta sullo sfondo della questione. Marx, come ho già detto, vuole indicare che reinsediare l'essenza umana come vero contenuto del legame tra gli uomini è il cuore del movimento reale chiamato comunismo. Per dire ciò, egli deve esprimersi come se *presupponesse* un'essenza umana già definita. Ma non è così. Marx non è un metafisico. La sua frase presuppone solo, in negativo, ciò che il capitale ha introdotto di estraneo nei legami interumani, i quali vengono così governati da rapporti tra cose, e invasi dal fittizio e dalla rappresentazione. L'essenza umana è ciò che *ritorna* una volta tolte queste sue forme alienate. Ma nel momento in cui il discorso e la prassi hanno superato ogni residuo riferimento al capitale, e divengono interamente positivi, allora emerge che la vera essenza umana è una *Gemeinwesen*, è un'essenza *comune*.

Qualcosa di simile accade a proposito del lavoro, dove, accanto al normale termine *Arbeit* usato dal Marx critico dell'economia politica, compare la sua specifica-

zione di *attività conforme allo scopo* [*zweckmäßige Tätigkeit*] e, nelle opere giovanili, di *praxis* come *attività sensibile*. Nel *Capitale* Marx afferma: «Nella sua produzione, l'uomo può soltanto operare come la natura stessa: cioè *unicamente modificando le forme dei materiali*».¹⁸ Prendendo spunto da questa citazione, userò l'espressione «attività trasformatrice» per designare il contenuto essenziale del lavoro, attività specificamente umana.

☞ COMPIO IL TERZO PASSO

MA a questo punto devo domandare ancora: se l'essere in comune e l'attività trasformatrice sono, ognuna per sé, condizioni eterne, necessarie della vita umana, inseparabili da essa, vi è anche una *connessione tra le due* che sia parimenti necessaria e concorra a definire essenzialmente gli esseri umani, indipendentemente dal dominio del capitale? In modo più circostanziato la domanda potrebbe suonare così: premesso che l'uomo è quel particolare animale che può vivere solo svolgendo un'attività che è *trasformatrice*, questo ha a che fare oppure no con il fatto che la forma della vita umana sia l'essere *in comune*? Questa seconda formulazione mi suggerisce di affrontare la questione partendo dall'attività trasformatrice per arrivare all'essere in

¹⁸ K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap.1, p. 53.

comune, e non viceversa. Si tratta quindi di guardare dalla postazione dell'attività trasformatrice nella direzione degli esseri che la svolgono.

Se l'attività è trasformatrice, questo vuol dire che essa modifica, come dice appunto Marx, gli oggetti cui si applica, dà nuova forma ai materiali. Ma se deve fare questo, ciò vuol dire che l'animale diveniente umano che si dispone a compierla non trova già pronta nei materiali la risposta al suo problema vitale. Ciò che ancora più conta, non la trova già pronta in partenza *neppure in se stesso*. Se fosse altrimenti, questa risposta già pronta preesistente in lui potrebbe essere solo il corrispettivo di una situazione esterna che già le corrisponde, e che gliel'avrebbe dettata, producendolo come quell'animale che è, adatto ad essa. Dettata non però a quel singolo animale, ma a quella *specifica* forma di vita di cui egli è un rappresentante, cioè alla *specie* di cui ogni singolo è un esemplare. Quindi, la risposta al problema vitale dell'animale che si dispone ad operare trasformando non è presente in partenza neppure in lui. Ciò lascia aperta una sola possibilità: che questa risposta provenga *dalla relazione tra congeneri*, attraverso un'interazione che è stretta e determinante come non avviene in nessun'altra specie, poiché in essa si genera un agire che non è predeterminato in alcun singolo, e fa sí che i singoli *diventino* quello che sono. Essi, più che esemplari della loro specie, si dispongono a divenire *individui* della loro *comunità*.¹⁹

19 L'individuo ripete in sé la struttura comunitaria in cui si è costituito. Con parole ancora di Marx: «Bisogna evitare di fissare di nuovo

Ma come si instaura un atto trasformatore? Prima di tutto un comportamento nuovo, che può essere attuato da un membro del gruppo in modo casuale e non intenzionale, assume il rango di atto trasformatore solo quando esce dall'episodicità fortuita ed entra stabilmente nella prassi del gruppo diveniente umano. Ma questo *acquisir senso* dell'atto, il suo venire accolto dal gruppo come soluzione di un problema vitale, accade solo se esso è eseguito al cospetto degli altri membri del gruppo, da questi colto nel modo di eseguirsi e negli effetti che produce, ripetendolo ed esibendolo reciprocamente gli uni agli altri. È il *campo comune* di questa interazione prolungata, e non una dotazione già presente in atto nei singoli individui, a generare quel *surplus* di senso reso proprio e praticato in modo stabile, in cui noi riconosciamo l'attività intelligente conforme allo scopo. Nella situazione originaria, appropriarsi di ciò che serve a raggiungere uno scopo, nel senso di condurre ad *inventare* il modo di soddisfare un bisogno, è un esito che può emergere solo al termine della sequenza di atti svolti in esposizione reciproca, e non può essere già saputo prima dell'azione.

Seguendo la traccia dell'attività trasformatrice insorta comunitariamente scopro di poter rendere conto della comparsa della differenza umana nel mondo ani-

la «società» come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è *l'essere sociale»* (*Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 114). Per questo J. Camatte parla di *Homo gemeinwesen* per indicare il carattere essenziale tanto dell'individuo quanto della specie, che riemerge man mano che si compie il processo di liberazione dal dominio del capitale.

male senza dover far giocare fin dall'inizio la presenza di ciò che solo dopo può farsi strada, cioè di *idee* preformate nella mente di coloro che umani stanno diventando. Nella situazione originaria che ho solo sommariamente delineato, sono anche contenuti gli elementi per comprendere che l'animale lavorante diviene per necessità anche l'animale *parlante*, dotato di linguaggio simbolico, rendendomi chiaro che non il gesto vocale in se stesso fa sorgere *ex novo* il significato per tutti, ma che esso *estrae e riproduce* quel significato che l'atto trasformatore ha già aperto in comune. La comunicazione linguistica è l'immagine immediata dell'essere in comune, del campo relazionale riempito dall'attività trasformatrice.

Vi è quindi un rapporto di determinazione stretta, quasi un effetto di riflesso reciproco, tra l'attività trasformatrice e il determinarsi di chi la compie entro un campo di interazione comune. Penso alla crescita di un piccolo dell'uomo, a come essa è veramente tale solo se comprende l'apprendimento dei gesti, delle pratiche del saper fare e insieme della lingua, dell'universo di significati condiviso dal gruppo, e a come tutto questo sia un processo di *accomunamento*; penso a come qui vi sia veramente poco di preformato: vedi le differenze innumerevoli tra le culture umane in termini di tecniche, usanze, rituali, lingue, credenze e così via, e però ogni gruppo considera se stesso come *gli uomini*, poiché quegli elementi formano il contenuto determinato del legame comunitario tra loro, e questo è il centro del loro essere, il corrispettivo dello schema di comportamento che negli

altri animali è in larga misura innato. Qui il mio sguardo si distoglie completamente dal capitale, lo abbandona al suo destino, ed è infatti la *Gemeinwesen* umana, la sua latitudine perennemente mobile, che torna spontaneamente al suo posto, al centro dei legami comunitari.

Tutto questo però copre solo un lato della cosa: lo potrei indicare come l'antecedente della dimensione soggettiva, poiché misura lo spazio interno che intercorre tra un certo modo di agire e chi così agendo ne resta determinato. Ma l'attività trasformatrice non si effettua sul nulla, non è un gioco autoriferito: essa investe un campo di azione preesistente che, in tal modo, si avvia a divenire oggettivo. Qui Marx mi è ancora una volta di aiuto:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura.²⁰

Natura: è in questa direzione che ora devo rivolgere lo sguardo.

20 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap. V, p. 215.

☞ COMPIO IL QUARTO PASSO

Lo faccio portando con me una domanda guida alla quale mi tengo stretto. Essa ora suona così: «L'essere in comune come forma dell'essere umano trova forse un suo fondamento anche nel lato oggettivo dell'attività trasformatrice, cioè nel campo che essa investe e che prenderà il nome di «natura»?».

Qui, contrariamente a quanto parrebbe ovvio, non è la natura che devo interrogare per prima. Di essa infatti *non so nulla*, tranne che è il nome con cui a un certo punto, entro il tragitto che ha portato una tribù umana all'esistenza storica, è stato designato il campo comprendente tutto ciò che *preesiste* all'attività umana, su cui questa interviene, ponendo in evidenza la sua caratteristica differenziale di *farsi da sé*. Come si vede, tutti riferimenti che mi rimandano, per differenza, all'attività trasformatrice. È perciò ancora una volta quest'ultima che posso e devo ricominciare ad interrogare, ma in modo diverso da prima. Anche di essa infatti so per ora pochino, cioè solo che «modifica le forme dei materiali» in un modo che non sta già scritto né nei materiali né, in partenza, in chi li modifica. Ma come opera per fare questo? Cosa fa? Ancora una volta ricorro a Marx, che dice: il lavoro scioglie gli oggetti che l'uomo si trova davanti per natura «dal loro nesso immediato con l'orbe terracqueo». ²¹

²¹ Ibidem, p. 217.

Qui occorre che io sostì a riflettere: la soglia di comprensione dell'attività trasformatrice che devo attingere non sta evidentemente ad un livello di constatazione semplicemente empirica. Dico questo pensando, ad esempio, alle api che trasformano il polline dei fiori in miele, ma non per questo la loro è attività trasformatrice. Proprio l'ape Marx tira in campo nel famoso passo del *Capitale* in cui distingue la sua attività di costruire le cellette di cera, anche se si tratta dell'ape migliore, da quella del peggiore architetto, poiché quest'ultimo «ha costruito la celletta nella sua testa prima di costruirla in cera». ²² Questo esser *conforme allo scopo* dell'attività umana, che Marx sottolinea, contiene un aspetto che per me è prezioso. Perché l'ape non vi rientra? Non solo perché essa ha il suo agire preformato nel suo essere; non mi devo fermare a questa considerazione, ma andare piú a fondo, e ora lo vedo: perché il suo agire è *dettato dai fiori* (che prendo, semplificando, come rappresentanti del suo mondo-ambiente). L'ape è *prodotta* (anche) *dai fiori*, ma a sua volta contribuisce a *produrre i fiori* così come alla fine essi sono (profumati e colorati *per lei*, capaci di reggere il suo peso, forniti di polline che essa può trasportare dall'uno all'altro ...) senza che questo crei contraddizione alcuna. Ciò significa che nella relazione *emergono* come tali le api e i fiori, e nessuno dei due poli emergenti può neppure sognarsi di tirarsene fuori e di distanziarsene per perseguire un proprio scopo attraverso un'azione conforme a esso. Questo vorrebbe dire *conformare a sé la*

²² Ibidem, p. 216.

relazione, determinarla dall'esterno. Ma api e fiori sono semplicemente *prodotti* della loro relazione (non solo di quella, evidentemente, ma anche dell'intreccio di innumerevoli altre).

Sulla base di queste riflessioni posso ora iniziare a comprendere cosa fa l'attività trasformatrice per distinguersi da tutto ciò: essa opera trasformando non oggetti, cose, enti, ma le *relazioni* tra essi. Lo *scopo* a cui gli umani conformano la loro azione, avendola già in mente (ma attenzione: questa «mente», per tutto quanto abbiamo visto, ha la forma di un *luogo comunitario*, perché in un tale luogo si è formata), questo scopo, dicevo, li fa operare nella relazione non come uno dei suoi poli, ma come *contesto relazionale determinante*, in cui gli oggetti investiti dall'azione trovano riposizionato il loro senso. Questo è lo «sciogliere gli oggetti di natura dal loro *nesso immediato* con l'orbe terracqueo». Certamente non nel senso di togliere un pesce dall'acqua per mangiarlo. Questo non basta. Ma se io allestisco una vasca, vi introduco dei pesci, li nutro e curo la loro riproduzione, seleziono la varietà piú produttiva ecc., per poi prelevarli e consumarli o commerciarli, ecco che *ho sostituito me stesso al quadro relazionale aperto che li aveva finora prodotti come pesci di quella certa specie*. Da qui in avanti ogni loro trasformazione avverrà entro il «campo di forza» relazionale dei miei scopi. La mia azione, in questo senso trasformatrice, ha così assunto una portata *universale*.

Ma per poter agire in tal modo, per disporsi a divenire umano, bisogna che questo «*Io che è Noi, e Noi che è*

Io» come dice magistralmente Hegel,²³ si sia già trovato ad occupare nel mondo una posizione relazionale nuova: quella di un ente che non ha la sua essenza già decisa all'interno di alcuna relazione determinata vigente, e perciò deve porre se stesso ad un passo in piú di distanza da tutte le relazioni, per oggettivarsele. L'indeterminatezza della mia collocazione, ciò che fa sí che io non disponga in partenza di una risposta determinata al mio problema vitale, mi lascia una sola possibilità: quella di corrispondere, con la mia azione, ad una generalità di condizioni. È per questo che Marx parla dell'uomo anche come di un *Gattungswesen*, portatore di un'essenza generica. Sempre in questa chiave può intendersi in che misura l'uomo *contrappone se stesso* alla materialità della natura.

Se ora rivolgo nuovamente lo sguardo in direzione del mondo della natura lo posso cogliere piú chiaramente, beninteso in chiave relazionale-differenziale rispetto all'attività trasformatrice (non c'è un'altra via d'accesso): il mondo-ambiente su cui si staglia l'attività umana mi si manifesta come un campo di processi in cui tutto accade nella forma del *prodursi reciproco* di una cosa con l'altra. Ma un campo in cui tutto si costituisce dentro al gioco delle relazioni è un campo *comune*. Così mi appare il mondo vivente i cui confini, per quanto ne so, coincidono con quelli del mio pianeta. La comunità umana interviene su un mondo *che ha a sua volta la struttura di una*

23 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), ed. it. a cura di Enrico De Negri, Firenze, La Nuova Italia 1960, Vol. I, p. 152.

comunità, con l'attività trasformatrice che del resto funziona in modo analogo, come un contesto relazionale che ha un potere determinante sugli esseri che coinvolge. È perché lo guardiamo da questa nostra posizione, che il prodursi reciproco delle cose in natura appare a noi umani come un *farsi da sé*. La domanda guida di questo quarto passo ha avuto un inizio di risposta positiva, almeno nei confini del mondo-ambiente immediato in cui opera la specie umana. Ma l'essere in comune ha dei confini?

☪ COMPIO IL QUINTO PASSO

FIN dove giunge l'ambito entro cui le cose si producono in stato di azione reciproca? Qui, per la prima volta, devo volgermi ad una dimensione che oltrepassa l'orizzonte del mondo umano. Ma ho sempre l'attività trasformatrice e la comunità umana come rivelatori, mediatori di tutto, e tenendoli presenti posso tentare un altro allargamento di sguardo. Questo terreno da cui provengo e in cui in definitiva consisto, cosa mi insegna? Anzitutto che ogni cosa che posso raggiungere è *un nodo di relazioni*, emerge *dentro* le relazioni. Provo ad allargare il mio sguardo oltre i confini del mondo vivente sul pianeta Terra e vedo che, certo, la vita come la conosco lí si interrompe, ma quello che sta oltre è in continuità con essa, il Sole addirittura in modo tale che senza di

lui non posso concepire la vita, ma anche della Luna i saperi tramandati mi dicono che influisce in molti modi sulla vita quaggiù. Ogni orizzonte piú ampio che attingo non fa che estendere senza limiti questa continuità relazionale: stelle, galassie, i confini dell'universo conoscibile...

Faccio allora un ulteriore sforzo, di tipo quasi intuitivo, e allargo la mia visione oltre ogni confine, verso un orizzonte onnicomprensivo in quanto orizzonte di tutte le relazioni. Quello che raggiungo è un campo *totalmente inclusivo* e perciò *unico*. Nulla esiste fuori di esso. Ma questo non lo intendo in senso empirico, di spazialità misurabile, per cui vado ai confini dell'universo, «guardo fuori» e vedo che non c'è nulla. Un tale modo di pensare è assurdo e genera infiniti paradossi. È in un senso essenziale, cioè relazionale, che lo intendo, perché *esistere vuol dire essere in relazione*. Perciò, qualcosa che stia fuori dal campo di tutte le relazioni semplicemente *non esiste*, è un'ipotesi oziosa che si autonega all'istante.²⁴ Questo campo, essendo unico, disegna un orizzonte invalicabile che è di *comunanza*, cioè all'interno del quale tutto si determina *con tutto*. Ne ricavo una conferma ancora piú decisa che la natura, il campo in cui interviene l'attività trasformatrice, ha a sua volta la struttura di un

²⁴ Questo implica, tra l'altro, che è del tutto insensato postulare un Dio che, stando fuori dal mondo, lo crea, cosa che era già chiara al giovane Marx dei *Manoscritti del 1844*, ma una delle radici di questa sua consapevolezza sta in Spinoza, che egli ben conosceva. Non posso mancare qui di indicare in Spinoza un ispiratore decisivo di questa parte del mio percorso. Egli è il patrono filosofico di un pensiero dell'essere in comune. Percorrere la sua *Etica* vuol dire gettare uno sguardo di profondità abissale sul retroterra della comunità umana.

essere in comune, e ogni azione che vi si svolge non può che riconfermare in sé questa struttura ultima.

Tutto bene, ma allora gli esseri umani, e tutti i problemi che (si) creano? Devo pensarli come un'infra-azione alla regola? Noi, miseri esserini, saremmo capaci di contraddire la legge universale di tutte le cose? E se non ci succede niente, magari è perché l'abissale cosmo relazionale, proprio perché siamo così insignificanti, ci ignora e ci lascia fare. Giacché il capitale, l'ultima nostra grande trovata, è certamente un concentrato di parecchie mostruosità, ma anche l'attività trasformatrice, alle sue spalle, qualche inquietudine la crea. Quella «distanza da tutte le relazioni» su cui si installa e a cui dà conferma, potrebbe stare lì la radice di tutti i problemi, di tutte le storture e deviazioni del genere umano ... che pensare di tutto questo?²⁵

Ammaestrato dal percorso fatto, ora so che si tratta di vedere rettamente il terreno della domanda, prima di arrischiare una risposta. E gli elementi ora li ho praticamente tutti. In realtà vi è un solo modo per distanziarsi di un grado dall'essere in comune, cioè dal cosmo di tutte le relazioni, ed è di *ripeterlo in se stessi*.²⁶ Questo è pre-

25 Qui sto investendo il nodo fondamentale che Jacques Camatte ha posto al centro delle sue riflessioni: la dinamica di separazione dell'uomo dalla natura (cfr. *Dialogando con la vita*, cit.) Il tono semischerzoso non deve ingannare: la questione è estremamente seria e costituisce effettivamente il punto cruciale di tutti i problemi.

26 Si manifesta qui un movimento di *compensazione* interna, per cui il distanziarsi può avvenire solo in quanto è compensato in se stesso da un avvicinarsi. Questa struttura internamente compensativa è

cisamente ciò che fa l'attività trasformatrice, replicando in sé, in un campo concentrato, il potere determinante sul prodursi delle cose che è proprio del gioco cosmico delle relazioni diffuse. Coloro che la mettono in opera, divenendo con ciò umani, si differenziano dalla natura degli altri enti poiché, anziché nascere e perire giocati dentro le relazioni diffuse, pongono se stessi come centri motore di relazioni cui essi stessi danno forma e entro le quali si producono come quegli enti che sono. Ma in tal modo essi trovano al centro del proprio essere un nucleo di somiglianza con il campo totale delle relazioni, cioè con il mondo inteso come il tutto.

Noi umani *produciamo noi stessi* proprio come lo fa il mondo, e il nostro essere ha la forma di un *essere in comune* proprio come ce l'ha il mondo. La misura del nostro distanziarci dall'ordine della Natura è quella della sua *più potente conferma*. Non vi è quindi alcuna infrazione alla legge universale di tutte le cose, ma anzi il suo naturale giungere a realizzare, tra le sue infinite possibilità, anche quella di generare un ente particolare che riflette in sé la natura del tutto, e che quindi anche *non è* un ente particolare. Questa nostra posizione di umani, se ha condotto, come ha condotto, il nostro stare nel mondo ad essere portatore anche di violenza, di disarmonia, di distruzione gratuita, deve contenere fin dall'origine un *bilico* di possibilità. Ma per valutare questo bilico mi mancano elementi essenziali. Devo allora sporgere il

una caratteristica necessaria dell'accadere di tutte le cose, che dipende direttamente dalla natura del campo totale che è in comune.

mio sguardo ancora oltre per cercare di cogliere quanto piú possibile di ciò che può pervenire alla comunità umana dal campo totale dell'essere in comune.

☞ COMPIO IL SESTO PASSO

So che mi sto arrischiando al limite di dove può giungere il mio sguardo. Richiamo alla mente la visione estrema che finora ho attinto: il campo totalmente inclusivo e perciò unico di tutte le relazioni, l'essere in comune che non ha nulla fuori di sé. Tutto quello che accade, accade al suo interno ... e qui mi coglie un'idea pazzesca: se esistere vuol dire essere in relazione, allora il campo relazionale universale, non avendo nulla fuori di sé cui relazionarsi, *non esiste*. Un'altra idea, ancora piú pazzesca, ammesso che sia possibile: se l'aver senso di una cosa o di un evento è il suo modo di relazionarsi, è la direzione verso cui si muove rispetto alle altre cose e agli altri eventi, allora il campo inclusivo di tutte le cose e di tutti gli eventi *non ha senso*.

Come devo prendere queste idee o visioni, che a prima vista mi sembrano assurde? Certamente mi trovo disorientato, e mi serve calma. Non mi resta altro da fare che guardarle attentamente. Mi colpisce l'andamento logico del discorso che mi ha portato fino a qui. Ma non mi basta constatare, riesaminando i vari passaggi, che sí,

se le premesse, ciò che mi è risultato nei miei passi precedenti, sono valide, pure queste conclusioni lo sono in modo innegabile. È il procedere stesso per via logica che potrebbe essere inadeguato, non consistente. Qui però mi soccorre un'osservazione: ma «essere logico» non vuol dire in definitiva «essere in relazione»? Non è a partire da questo che la logica si instaura come la disciplina che studia la forma delle relazioni? Se così è, allora, giungendo a scorgere il campo relazionale universale mi sono portato al livello della scaturigine della logicità di tutto ciò che accade.²⁷ L'essere in comune è la condizione dell'essere logico, per cui alla fine noi umani, replicandolo con l'attività trasformatrice, ne replichiamo la logicità nei nostri atti e nella comprensione che ad essi si accompagna, e io, col discorso che sto svolgendo, non rappresento altro che un'estrema propaggine di questo replicarsi.

Ma ho poi compreso bene quello che ho ricavato a fil di logica? Cosa sto dicendo davvero se dico che il tutto (la natura) non esiste e non ha senso? A pensarci bene, semplicemente questo: che *il tutto non devo pensarlo come le parti*, che se una qualità mi risulta in ognuna delle cose che esistono, non è detto che quella qualità debba appartenere anche al luogo totale di ciò che esiste in quanto interconnesso. In definitiva sono stato posto di fronte a una definizione di che cosa è «esistere» e di che cosa è

²⁷ Ecco perché il pensiero, spinozianamente, non è un modo dell'essere umano, ma un attributo della Sostanza, che copre l'intero della Sostanza.

«aver senso»; solo che questa definizione mostra, appunto, una sua *fine*, un punto limite della sua applicabilità, e questo limite è il tutto. Il tutto (la natura) è il luogo limite dell'«esistere e dell'aver senso». Se così non fosse, esistere ed avere senso sarebbero due condizioni completamente *indefinite*.

Per fortuna non mi pare di avere in vista orizzonti ulteriori da raggiungere. Posso sostare qui con calma e riflettere. È buon segno che io mi trovi ora nello spazio intermedio della differenza tra il tutto e le sue manifestazioni esistenti, e non in uno spazio di assolutezza astratta, perché a farmi arrivare fino a qui non è stata una motivazione metafisica, ma pratica, sotto forma di un'idea guida: se la nostra maniera di umani di stare nel mondo ha bisogno di un riorientamento, ciò vuol dire che siamo divenuti ciechi rispetto a noi stessi e alle condizioni del mondo in cui siamo situati. Dobbiamo anzitutto tornare ad averle presenti queste condizioni, ma poiché la nostra deviazione sta assumendo una portata per quanto ci riguarda *totale* (non dimentico di essere partito dal capitale che estende il suo dominio all'intero mondo umano) è la *vera totalità* del mondo che dobbiamo saper riconoscere e ascoltare in quello che ha da dirci, con la *sua* misura, che può essere spiazzante; non una totalità a nostro uso e consumo, ricavata da nostri giudizi e scelte di valori «umani, troppo umani».

Del resto, perché la totalità abbia qualcosa da dirmi, occorre che io la raggiunga attraverso le parti, le cose esistenti, gli eventi, me stesso. Questa non è una con-

dizione limitativa, non solo perché non c'è altro modo di arrivarci, ma perché altrimenti noi tutti non saremmo davvero *sue* parti, *sue* manifestazioni. Infatti, in definitiva, dove mi trovo ora? Lo sforzo di allargare ogni volta lo sguardo per attingere orizzonti di totalità ulteriori mi ha fatto perdere di vista momentaneamente che in realtà non mi sono mosso da dove stavo. Non sono uscito da me stesso, non c'è nulla di ciò su cui ho gettato lo sguardo, che mi sia *esterno*. E tantomeno sono uscito dal mondo, ma anzi sono entrato più profondamente in esso, fino ad un livello che, se sta ai confini dell'essere e dell'aver senso, contiene la misura di ogni esistere e di ogni aver senso.

Eccomi di nuovo lí: è evidente, poiché sono incapato subito nella questione dell'essere e dell'aver senso, che ora la posta in gioco, l'ultima luce che devo raccogliere, riguarda la consistenza *d'essere* e la consistenza *di senso* di tutte le cose. Torno a guardare. Cosa ho davanti agli occhi? Lo sterminato intrecciarsi e agitarsi di infinite relazioni, che lasciano come depositi temporanei le innumerevoli cose esistenti, in perenne trasformazione: galassie, soli, pianeti, i viventi che nascono, si riproducono e muoiono, percepiscono e sentono, e noi umani tra essi, che agiamo trasformando, ridiamo, piangiamo, amiamo e odiamo, e valutiamo in termini di bene e di male ... e poi il luogo totale di tutto questo, che *non partecipa a nulla di tutto questo*. Nuovo sobbalzo, ma in effetti come potrebbe trasformarsi, cambiare, nascere e morire? Rispetto a cosa? E in che senso un evento potrebbe essere buono o cattivo al suo livello? Qualsiasi accadere è fatto di relazioni *inter-*

ne al tutto. Ma le trasformazioni interne di un intero non trasformano per nulla *l'intero stesso* se questo a sua volta non ha un *esterno* in cui trasferirle e a cui commisurarle.²⁸

Cosa mi sta dicendo l'universale essere in comune, condizione di tutte le condizioni? Che tutta la consistenza d'essere e di senso che io attribuisco alle cose del mondo e a me stesso, non tanto teoricamente, quanto per il fatto che agisco tutto intento a potenziare in ogni modo il mio io, ad avere cose e ottenere prestigio e potere sui miei simili, ad accumulare, a procurarmi piaceri e a scansare in ogni modo il dolore e la morte, ebbene, questa consistenza lui non me la conferma, anzi, a dirla tutta *la destituisce di ogni fondamento*.

Ma qualcosa in me spunta fuori a fare l'avvocato del diavolo:

Hai avuto buon gioco — mi dice una vocina — a far passare che il tutto non esiste, e che il discorso finisce lì; perché il gioco era truccato, avevi nascosto la carta principale: l'Essere. Il fatto è che il tutto non esiste perché è *di piú* delle parti: loro esistono, ma il Tutto *È*, assolutamente. In Lui non vi è traccia di non essere, e cosí ecco capovolte anche tutte le conseguenze che ne hai tratto. Le cose esistenti *hanno* consistenza, eccome!

²⁸ Spinoza l'aveva già detto con la massima chiarezza: «Tutta la natura è un unico Individuo le cui parti, cioè tutti i corpi, variano in infiniti modi senza alcun mutamento dell'Individuo totale». (*Etica*, ed. it. a cura di Emilia Giancotti, Roma, Editori Riuniti 1988, Parte II, Lemma VII — Scolio). Verrebbe da dire che l'esterno del Tutto è il suo stesso interno.

Io rispondo:

Hai fatto bene a giocare questa carta, non la respingo e anzi te ne ringrazio. A me per primo si era manifestata la differenza tra gli esistenti in perenne trasformazione e il tutto immutabile; solo che di quest'ultimo mi ero limitato a parlare in negativo: non esiste, non ha senso... Ora o mai piú, stimolato da te, ho la possibilità di guardare l'estremo fondo e volgere in positivo quello che vedo. La natura ultima, l'orizzonte onnicomprensivo dell'essere in comune, anch'io, non diversamente da te, lo vedo come qualcosa di assoluto: è immutabile, non ha nulla fuori di sé e non ha bisogno di nulla, a cominciare da un creatore. Soltanto che non riesco a vedere come sia possibile che il campo totale dentro a cui tutto è in divenire, sia a tal punto senza rapporto con tutto questo divenire da presentarsi in se stesso, come tu dici, come un Essere assoluto. E il non essere, che secondo te è respinto assolutamente fuori dall'essere, da dove lo hai tratto? Ora lo vedo: dalle cose stesse in divenire, da dove altrimenti? Nel continuo processo di trasformazione, ogni cosa passa da un *relativo* non essere a un *relativo* essere.

Se ora volgo lo sguardo dal mondo dei fenomeni condizionati di nuovo verso il loro orizzonte incondizionato, vedo che questo rapporto relativo tra non essere ed essere si assolutizza. L'ultima visione riesco a malapena a dirla, ma non so se la concepisco davvero: il tutto è e *non* è allo stesso tempo, in una completa indifferenza. Prima di cedere alla vertigine che mi coglie, una parola emerge

tra quelle che uso ogni giorno: *possibile*. Ho intravisto, credo, il luogo delle infinitamente infinite possibilità, tutte tra loro equivalenti.

Qui ammutolisco.

...

☪ PRENDO LA VIA DEL RITORNO

...

RICOMINCIO a mettere in fila parole scritte, ma se in precedenza ho potuto compiere questo gesto come qualcosa di ovvio, come un automatismo, ora non lo posso piú fare. Non lo posso perché le stesse parole che mi hanno permesso, con la logica di cui sono portatrici, di compiere i passi del percorso, mi hanno condotto infine ad un punto limite del loro campo di azione, dove hanno manifestato di perdere il loro potere, mentre con le loro ultime risorse hanno indicato verso una dimensione che è ulteriore, non perché sta altrove, ma perché va attinta con altri mezzi.

Nell'ultimo tratto del percorso mi è sembrato di compiere qualcosa di simile ad un itinerario di ascensione mistica alla contemplazione dell'ineffabile Uno. E l'essere giunto in tal modo a sperimentare un luogo limite delle possibilità del linguaggio rafforza questa mia impres-

sione.²⁹ Se così è, non ci vedo motivo di allarme né di scandalo. Ognuno può verificare che nel percorso tutto quello che mi ha mosso è stato il restare fedele al punto di vista della totalità. E questo è un carattere essenziale anche del *phylum* comunista.

Nulla di esoterico e di occulto quindi. Anzi, il gesto è proprio quello di *disoccultare*. Ognuno ha gli elementi per percorrere in proprio, e a modo proprio, l'itinerario. E poi trarre da solo le proprie conclusioni. A me risulta che gli itinerari siano infiniti, perché i punti di partenza lo sono. Ma, muovendomi come mi sono mosso, il punto di arrivo è quello, o gli è equivalente.

Ora mi sento chiamato ad essere fedele a quel punto di arrivo, e questo richiede che io mi conformi all'orizzonte ultimo dell'essere in comune, il che vuol dire niente meno, tra l'altro, che realizzi in me compiutamente l'indifferenza tra essere e non essere. Non c'è compito più importante cui io mi possa dedicare. E nessuno di più decisivo, perché realizzare quel compito reca in sé la risoluzione pratica e positiva delle domande che mi hanno fatto intraprendere il percorso, dal momento che mi ricongiunge con la condizione d'essere ultimativa, con la totalità autentica rispetto alla quale si sono dislocate le varie pseudo-totalità, le deviazioni e le disfunzioni di cui si è intessuta la storia umana, fino al capitale e al suo dominio attuale.

29 Ricordo che il termine greco *mystikos* ha la sua radice nel verbo *myein*, che vuol dire «tener chiuso» con riferimento alla bocca più che agli occhi, quindi nel senso di «ciò di cui non si può parlare».

Che quella risoluzione io non la debba cercare piú in forma di discorso emerge ancora piú chiaramente se considero che quel ricongiungermi, se lo devo produrre effettivamente, non mi richiede di intervenire su qualcosa di esterno, ma di *ricollocare me stesso*, di realizzare quel riorientamento radicale della mia maniera umana di stare nel mondo, la cui esigenza era emersa mentre compivo il sesto passo. Questo compito non lo posso adempiere a parole. Elaborare discorsi non è un atto congruo con il riorientare radicalmente me stesso, perché io posso sí parlare di tutto, e in qualunque modo (lo sto facendo) ma questa azione avviene entro un campo parziale, popolato da puri significati e, trattandosi del campo della scrittura, anche materialmente separato dall'intera latitudine delle attività umane.

Se nonostante questo decido di affidarmi ancora, sia pure solo temporaneamente, ai *lógoi*, ai discorsi, devo avere un motivo valido. E il motivo, l'unico in effetti che qui può valere, è che non so ancora realizzare in me stesso la piena continuità con l'essere in comune. Sono ben lontano da una tale meta, e neppure so bene in effetti *come* farlo. Nella parte finale del percorso ho capito che si tratta di deporre tutti gli attaccamenti, fino a coinvolgere quello che li ricomprende tutti, l'attaccamento all'ego. Ma qui misuro tutta la differenza che passa tra dirlo ed esserlo effettivamente.

Si profila un cammino difficile e lungo, ben piú dei sei passi che ho alle mie spalle, ma soprattutto di natura diversa. Per sperare di venirne a capo devo mobilitare tut-

te le risorse che ho a disposizione. Per prima cosa posso raccogliere, tra quanto trovo in me come depositato del mio agire, tutto ciò che può sostenere il mio andare in quella direzione. Ma il primo sostegno, il piú immediato, mi viene proprio dal percorso che ho compiuto in forma di discorso. È cosí che sono arrivato fino a qui. E se mi risulta che a un certo punto non potrò piú affidarmi ai *lógoi*, non devo dimenticare che è proprio muovendomi attraverso i *lógoi* che l'ho capito. Ho sperimentato quanto essi possano essere per un lungo tratto in profonda consonanza con la direzione verso la quale devo muovermi, e darle sostegno, se resto fedele all'intenzionalità che all'inizio avevo posto sotto le insegne della filosofia e del suo invero nella prassi, rappresentato dal comunismo.

Si fa avanti per me allora il compito di far emergere completamente quella consonanza. In pratica non devo fare altro che dare compimento, per quanto posso, al percorso nell'essere in comune, trarre almeno le piú importanti tra le conseguenze e le concomitanze che là, inevitabilmente, erano rimaste implicite. Fare questo vorrà dire anche preparare nel modo migliore il mio riposizionarmi rispetto al linguaggio, in particolare per quanto riguarda il mio averlo frequentato come campo privilegiato di manifestazione della verità.

Tutta questa importanza che sto dando al linguaggio può sembrare eccessiva, un vezzo filosofico, un allontanarmi dalla serietà delle questioni che avevo messe in campo, ma capisco che non è cosí se solo considero che riposizionarmi rispetto al linguaggio vuol dire anche

riposizionarmi rispetto all'attività trasformatrice, cioè all'intero campo delle attività umane. Già durante il percorso avevo compreso che il nostro essere dotati di linguaggio è una stretta conseguenza dello svolgere un'attività che è trasformatrice, e che in entrambi i casi è in atto un trasferimento dell'essere in comune. Ecco che si manifesta subito un punto a proposito del quale molto è rimasto di implicito, e dovrà essere ripreso.

Ritornero quindi sui miei passi, non però rifacendo il percorso all'inverso, ma guardando nuovamente le manifestazioni del mio mondo, consapevole dello sfondo ultimo in cui sono immerse e che dà loro misura. Ora sono in grado di vedere in ognuna di esse la presenza di quello sfondo e di testimoniare, e questo penso di poterlo fare con le parole.

E così anche a me tocca di rifugiarmi nei *lógoi*, nonostante tutte le intenzioni contrarie che avevo. Ma con la differenza che, da qui in avanti, frequenterò questo campo nella consapevole prospettiva di doverlo abbandonare.

Durante il percorso gli orizzonti di totalità mi si svelavano passo dopo passo, in successione, mentre ora ho l'intero campo davanti agli occhi contemporaneamente. Anche sotto questo aspetto ritrovo l'inadeguatezza delle parole, del discorso che mi chiede di mettere nella sequenza del prima e del poi un contenuto che, per quanto multiforme, mi si manifesta tutto assieme, in una connessione simultanea.

Provo una sensazione di quasi paralisi, per le difficoltà che si profilano sul terreno in cui dovrò muovermi, e nello stesso tempo mi pare di avere davanti materiale per un discorso interminabile. Ma respingo quest'ultima tentazione: non perseguo disegni enciclopedici, né, per motivi essenziali, intendo costruire un sistema onnicomprensivo, con pretese di autosufficienza. Cerco di gettare luce su alcuni snodi, consapevole che un'enormità di cose importanti resteranno in ogni caso fuori.

In realtà, mentre compivo il percorso, mi si è già manifestato tutto l'essenziale di ciò di cui ero in cerca. Non devo aggiungere nulla dall'esterno. Basta che io sosto con calma dove i vari passi mi hanno portato, per scorgere meglio quello che non avevo potuto cogliere mentre ero di passaggio, incalzato dal ritmo dettato dall'esigenza di muovermi sempre oltre.

Mi è ben chiaro che ciò che si è manifestato alla fine del percorso ha la priorità, e perciò riparto da lí. So che in tal modo non mi allontano da me stesso, da ciò che è piú determinante per me e per tutto ciò con cui ho a che fare in questo mio presente. Perciò mi dico e ripeto: *«ogni manifestazione del mondo, me compreso, è immersa nell'indifferenza tra essere e non essere, e la riproduce a suo modo in sé»*.

E qui, come in un esperimento, torno a misurare la differenza che passa tra dire e portare ad effetto. Perché realizzare questa condizione che ho enunciato, realizzarla compiutamente nella modalità umana che mi è propria, vuol dire unificarmi in me stesso, ricongiungermi al-

la *gemeinwesen*, all'essenza comune cui appartengo, ma che finora ho disatteso, e con questo atto ripristinare la continuità con l'essenza comune universale, con la legge di natura che unisce tutti gli esseri.

Ma se credo che ciò con cui mi devo unificare sia quella frase, e comincio a ripeterla come una litania, essa ben presto perde di senso.

Per muovermi nei *lógoi* in modo produttivo devo fare qualcosa di diverso, cioè far leva su ciò che mi mantiene distante dal realizzare quell'affermazione, di una distanza che non so al momento come colmare; allora, se richiamo alla mente quelle parole, è per abituarci a convivere con una prospettiva che resta per me ancora inusitata, e non davvero assimilata. Anche in questo caso mi muovo nel due cercando una strada verso l'uno, e vedo che trattenermi nei *lógoi* può dare un sostegno a questa ricerca. Ma svolgendola in questa forma mi trovo a dover frequentare la mia *distanza* dalla meta, a muovermi nella *differenza* da essa, ad interrogare la mia quota di *negativo*, a soffermarmi nel *due*, se voglio che i *lógoi* manifestino un senso. Questa condizione, che vivo e soffro allo stesso tempo, mi mette in moto sulla via del ritorno.

Così mi chiedo: ma perché tutta questa difficoltà? Come posso essermi già dimenticato che l'indifferenza tra essere e non essere non è poi altro che il contenuto e la ragion d'essere del divenire di tutte le cose?

Ecco che mi si fa di nuovo evidente quanto il punto d'arrivo del percorso sia vicino alla mia esperienza immediata momento per momento. Ogni cosa diviene, io

per primo, e il divenire contiene in sé compresenti l'essere e il non essere. Ma allora perché mi risulta così difficile accettare che essere e non essere siano tra loro equivalenti? Devo ammetterlo: se faccio difficoltà con questo, vuol dire che neppure il divenire l'ho adeguatamente compreso. Tanto per cominciare, non tengo conto di ciò che mi si è manifestato alla fine: che l'onnipresente divenire, nel suo insieme *equivale al non divenire*. La composizione degli infinitamente infiniti cambiamenti parziali corrisponde al non cambiamento totale. È in quanto sottoposto a questa condizione che il divenire contiene in sé compresenti l'essere e il non essere.

Ma cosa mi rende difficile mantenermi in consonanza con questa condizione, nonostante poi essa nel discorso mi si imponga con una tale evidenza? Tutto ciò che il percorso mi ha insegnato mi porta a riconoscere che se c'è una distanza tra me e questo livello della comprensione, ciò può dipendere solo dal fatto che *io mi sono distanziato*. Sono io, siamo noi, che abbiamo creduto di poter prendere una nostra strada particolare, di poterci collocare a distanza rispetto a questa verità.

Ho detto «verità», e non potevo dire altrimenti, ma se osservo la posizione in cui mi trovo, che mi ha fatto ricorrere a questo termine, la vedo come l'esito di un movimento di *ritorno* da qualcosa da cui mi ero distanziato. Per cui comprendo che nell'elemento in cui mi sto muovendo *nulla è vero in se stesso*. Una verità di una manifestazione particolare di questo mondo, che valga come una sua proprietà positiva, identica a sé e indipendente

da tutto il resto, esprimibile come una pura affermazione, è un non senso. Ritrovo qui quella centralità delle relazioni che mi aveva portato, all'inizio del quinto passo, a concludere che ogni cosa che posso raggiungere è *un nodo di relazioni*, emerge *dentro* le relazioni.

Provocato da questo ulteriore disvelamento (il quale mi indica che anche a proposito del senso della verità occorre ritornare da un non vero) provo a compiere l'esperimento mentale di immaginarmi il mondo senza gli esseri umani. E il risultato è che, non importa quali configurazioni il mondo possa assumere, *ad esso non si applica più l'esser vero*. Non avrebbe senso qualificarlo di vero, perché non avrebbe senso qualificarlo di falso, cioè in definitiva non avrebbe senso *qualificarlo*, e in effetti, guarda caso, non ci sarebbe *chi* lo potrebbe fare. Semplicemente, momento per momento, il mondo sarebbe quello che è (lasciando unite in questa espressione la massima necessità e la massima indeterminatezza).

L'esperimento mi conferma che la verità che posso attingere nel discorso non ha una dimensione positiva, ma ha bisogno di essere provocata per sorgere. Ma cosa può presentarsi come provocazione nell'onnicomprensivo essere in comune, per il quale non c'è neppure un esterno con cui confrontarsi? Riesco a concepire un solo tipo di risposta: che nella sua compagine si sia introdotto un punto di duplicazione interna, di auto-rispecchiamento, o di auto-fronteggiamento.

Ma il percorso mi ha insegnato che questo punto *siamo noi umani*. A noi è data la possibilità di fronteg-

giare il mondo (sia pure su una scala che da un certo punto di vista è trascurabile) come centri di iniziativa relativamente autonoma, in quanto autori di un'attività che è trasformatrice. Il nostro non confluire immediato nell'ordine del mondo crea la pre-condizione per l'aprirsi dello spazio del falso (la non sintonia di cui parlavo sopra) e quindi del vero (la sintonia riconquistata a un altro livello); ecco perché la verità non mi si presenta come un primo, ma all'interno di un movimento di ritorno da una non verità.

Nell'esperimento la verità scompariva, perdeva senso, perché la compagine del mondo era stata privata di quel suo punto di auto-rispecchiamento che noi siamo. Vero è l'effetto che si produce ritornando da un non vero, e questo non vero è prodotto dal nostro esserci distanziati, cioè dall'aver tentato di interrompere la continuità delle relazioni, vale a dire aver incrinato il nostro essere in comune. *Non in un discorso falso, ma nell'intera latitudine del nostro agire risiede il non vero.* E se a porre il velo non sono state primariamente delle parole, non saranno delle parole da sole a poterlo togliere. Il disvelamento di cui ho tanto parlato all'inizio del percorso può essere solo opera di un agire ri-orientato alla radice.

L'insistenza con cui, ovunque io punti lo sguardo, si fa avanti il tema del distanziarsi, mi avverte che questo ri-orientamento radicale del nostro agire coinvolge anzitutto la *misura* del nostro distanziarci. Durante il percorso, tra il quarto e il quinto passo, questo tema si era presentato in uno snodo in ogni senso cruciale, perché

coinvolgeva il senso dell'attività trasformatrice, e con esso la misura del nostro staccarci dalla natura, il *bilico di possibilità* che è inerente alla condizione umana e genera la possibilità del distanziamento.

Devo perciò di nuovo rivolgermi all'attività trasformatrice per cogliere meglio quale è la sua portata. Compiendo il quarto passo avevo capito che tramite essa noi trasformiamo non oggetti, cose, enti, ma le *relazioni* tra essi. Ma ora, alla luce dell'esito finale del percorso, mi rendo conto che questo trasformare non può riguardare le relazioni in se stesse, perché questo vorrebbe dire avere il potere di trasformare l'apertura illimitata entro la quale esse accadono, cioè di trasformare l'intero campo dell'essere in comune, e questo è assolutamente impossibile. È talmente impossibile che neppure il campo totale dell'essere in comune, con l'incessante accadere di trasformazioni al suo interno, può trasformare se stesso in quanto tutto (e ho visto che questo è poi un altro modo per dire che esso dimora nell'indifferenza di essere e non essere).

Ma allora ciò su cui, compiendo i nostri atti trasformativi, noi incidiamo, può essere solo, in effetti, la *nostra collocazione* nelle relazioni. Le relazioni si trasformano non in se stesse, ma perché interveniamo noi in qualità di contesto che le ri-orienta in funzione dei nostri scopi. Ma in questo nostro intervenire, noi poniamo e imponiamo una risposta a una *nostra* domanda. È un vuoto di senso *nostro* che viene, poco o tanto, colmato. Quindi non c'è un agire trasformativo che non comporti anzitutto un auto-trasformarci, un auto-ridefinirci. Questa con-

sapevolezza era filtrata già in Marx, il quale affermava: «Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli [l'uomo] cambia allo stesso tempo la natura sua propria». ³⁰

Quindi tutto sta nel nostro agire, tutto emerge in relazione al modo di agire che mettiamo in atto. Potrei dire: in relazione al nostro *ethos*, nel senso in cui Eraclito dichiarò: «*Ethos anthrópo daímon*», ³¹ un detto che, alla luce di quanto sto comprendendo, potrei tradurre così: «Il modo di agire è lo spirito-guida dell'uomo».

Mi fermo un momento, perché percepisco che quello che mi si sta chiarendo ora, sulla via del ritorno, assieme a quello che è emerso durante il percorso, tutto quanto converge verso un unico punto focale. E non trovo, per esprimerlo, altre parole che queste: per quanto ci riguarda, *tutto si gioca sul piano etico*, ovvero: tutto sta nelle pratiche che mettiamo in atto. ³²

Anche se per dirlo mi sono venute in soccorso parole di antica tradizione come «ethos» e «etica», quello che attraverso esse si esprime non mi riporta per niente su un binario ben noto e rassicurante. Perché alla luce del percorso fatto, quel «tutto» prende la massima forza pos-

³⁰ Marx, *Il Capitale*, cit., Libro I, Cap. 5, p. 215.

³¹ Frammento B 119 nell'ed. Diels-Kranz.

³² Il tema delle pratiche è centrale nel pensiero di Carlo Sini. Cfr. il Vol. 4/2 delle *Opere di Carlo Sini* a cura di Florinda Cambria, edito da Jaca Book nel 2014, intitolato *Il pensiero delle pratiche. La solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*. Devo molto al magistero filosofico di Carlo Sini, sul versante del «come pensare» prima ancora che su quello del «cosa pensare».

sibile, mentre l'«etico» cui si applica riceve un chiarimento decisivo.

Al cuore di questo chiarimento trovo la condizione per cui se nessun accadimento può cambiare minimamente la natura nel suo insieme, ne segue che quello che noi umani combiniamo con le nostre azioni è *rilevante solo per noi*, ricade interamente su di noi. Essere collocati nella dimensione etica vuol dire poter agire in modo da trasformare le relazioni nelle quali siamo coinvolti, ma nel senso di trasformare in effetti solo la nostra propria collocazione in esse. Quest'ultima è l'unica effettiva trasformazione che rimane alla fine come esito del nostro agire. Ma nel modo di collocarsi di un'entità entro le relazioni risiede, se da qualche parte risiede, la sua essenza (ecco perché la nostra è una *gemeinwesen*).

Noi abitiamo in uno spazio etico in quanto il nostro agire è trasformativo, ma questo dà una misura ben determinata alle possibilità che così per noi si aprono, non nel senso che *di fatto* alcune cose le possiamo fare e altre no, ma nel senso che *di principio*, ereditando in noi le caratteristiche dell'essere in comune, ne ereditiamo in miniatura anche quella di non avere accesso ad una reale azione su qualcosa di esterno, ma solo ad una auto-riconfigurazione.

Alla luce del percorso che ho compiuto posso intendere la condizione etica nei termini del nostro trovarci collocati in una posizione *intermedia* tra altre due. Quali altre? Da una parte la posizione, propria di tutti gli

esseri, viventi e non, umani esclusi,³³ di non poter trasformare le relazioni in cui sono inseriti e dalle quali essi emergono come dei depositati temporanei (polo del particolare che però non può opporsi all'universale perché ne è completamente determinato); dall'altra la posizione, propria del campo totale dell'essere in comune, di essere il generatore di tutte le relazioni in perpetua trasformazione, quindi del generarsi, sorgere e passare di tutti gli esseri (polo dell'universale cui nulla può contrapporsi perché, tra l'altro, accoglie in sé tutti i contrari, compresi l'essere e il non essere); svolgere un'attività trasformatrice ci colloca a mezza via, dandoci la doppia natura di enti particolari che però ospitano in sé l'universale, in apparenza capaci di modificare l'ordine delle cose, ma in realtà destinati a poterci solo posizionare diversamente entro questa nostra doppia natura (possibilità di subordinare in noi l'universale al particolare).

Essermi chiarito su questo fa sorgere in me varie considerazioni sul modo in cui normalmente ci rappresentiamo a noi stessi. Una tra tutte: il riferimento che costantemente sento fare ai «valori dell'uomo» mi risulta ora del tutto vuoto e insensato, perché noi non siamo e non possiamo essere portatori di valori esclusivamente nostri. Noi non abbiamo qualità esclusive che ci definiscono, *salvo quella di poter comprendere noi stessi e la nostra conformità al mondo*, di poter interpretare e realizzare il nostro essere immagini di tutto quanto ci circonda. Ed

33 Ora, dopo tutto quanto è emerso e si è chiarito, posso servirmi di questa distinzione senza che essa risulti gratuita o aprioristica.

è precisamente perché l'unica nostra qualità distintiva è questa, che non ne abbiamo altre. Perché poterci comprendere in unità con il mondo è una qualità che ha una natura del tutto peculiare. Non è una qualità positiva e determinata in piú, questa nostra, come «saper volare» o «avere una vista acutissima» o «essere veloci nella corsa». La sua determinazione specifica è piuttosto quella, eminentemente non specifica, di applicarsi a tutte le altre, di rispecchiarle, di essere una sorta di lingua comune in cui tutte le qualità del mondo si traducono e si esprimono.

Per questo, agire come se fossimo portatori di valori nostri, incentrati sui noi stessi, è un atteggiamento del tutto aberrante. Infatti, nel momento stesso in cui noi ci diamo un fine nostro ed esclusivo, ciò basta per dire che questo fine smette di essere la nostra autocomprensione in unità con il mondo. Quest'ultima, infatti, realizza una possibilità che appartiene almeno altrettanto al mondo stesso quanto a noi umani che la incarniamo, e tutto ciò senza contraddizione alcuna: il mondo (l'essere in comune) si autocomprende anche attraverso questi suoi enti/non enti che noi siamo, appunto perché ospitiamo in noi la dimensione *gemeinwesen*.

Fuori dall'essere comprensione vivente della nostra unità o continuità con il mondo, rimane un solo altro fine che noi umani possiamo darci, questa volta attribuendocelo come esclusivo, ed è puramente e semplicemente *la nostra sopravvivenza*. Ma basta che io guardi meglio questo fine per capire che è poi tutt'altro che puro e semplice. Si tratta infatti della sopravvivenza di

quell'ente che riflette in sé la stessa costituzione d'essere del mondo, di un ente che perciò ospita in sé un nucleo universale. La sopravvivenza che un tale ente concepirà e perseguirà per sé sarà perciò essa stessa una *sopravvivenza universale*.

Ma dire «sopravvivenza universale» è come dire «potenza sopra ogni forza esterna che mi limita». Il sopravvivere perde tutta la dimensione circostanziata, misurata, che in tutti gli altri viventi ha, e diviene ricerca dell'*intangibilità*: questo diviene il fine proprio ed esclusivo che gli umani si autoassegnano una volta usciti dal modo dell'essere autocomprensione vivente di sé e del mondo, rispecchiamento di tutte le sue qualità. Tuttavia, per quanto universalizzata, questa è e rimane sopravvivenza, poiché nulla di qualitativo vi è coinvolto, ma solo un aumento di potenza e di durata applicato ad un fine che resta particolare e limitato.³⁴

Mirare all'aumento della nostra potenza e alla conquista dell'*intangibilità* è un fine che possiamo perseguire solo ponendoci in una condizione di opposizione ostile verso tutti gli altri esseri, verso il terreno di comunanza su cui poggia il nostro esistere. Una tale direzione di vita è talmente priva di basi naturali e positivamente fondate, che essa può presentarsi solo se parallelamente si presen-

34 Guy Debord, svolgendo la sua critica della merce spettacolare, parla molto opportunamente di «sopravvivenza aumentata» (cfr. la tesi 40 de *La società dello spettacolo* (1967), Firenze, Vallecchi 1979; nuova ed. con l'aggiunta dei *Commentari* (1988), Milano, SugarCo 1990). Si potrebbe con buone ragioni, intensificando la sua espressione, parlare di «misera arricchita».

ta un *nuovo soggetto* a lei adeguato. Questo è poi il principale risultato del suo procedere, e qui riappare la condizione etica per cui noi possiamo trasformare solo la nostra collocazione nelle relazioni.

Chi è il soggetto che si assegna un tale fine? Vedo subito che non è e non può essere l'individuo-*gemeinwesen* il quale, in ogni sua manifestazione, non persegue fini propri ed esclusivi poiché tutto in lui rimanda all'essere in comune e, attraverso questo, all'intero mondo naturale.

A chi conviene una tale presa di posizione? A quel capovolgimento dell'individuo-*gemeinwesen* che è l'*Homo œconomicus*, il singolo che, sulla base della particolarità dei propri interessi privati, si contrappone ostilmente tanto agli altri singoli quanto alla natura: ad entrambi in quanto sentiti come concorrenti nella lotta per la sopravvivenza e allo stesso tempo in quanto fondi di energie vive che resistono ad essere incorporate al processo della valorizzazione, a divenire *capitale*. Cosa accade quando *questo* diviene il soggetto umano? Non accade né può accadere che la portata universale del suo agire si perda. Semplicemente essa cambia i suoi termini e diviene *potenza materiale universale* dell'agire umano. Ma mentre la comprensione del mondo e il suo soggetto, l'individualità che è *gemeinwesen*, sono in armonia tra loro perché manifestazioni a pari titolo dell'essere in comune, quell'atomo della sostanza capitale che è ogni singolo «ego» economico si trova, come soggetto, nel più violento contrasto con le condizioni di mondo in cui installa il suo progetto di potenza e di intangibilità.

Vedo che da qualunque angolazione affronti le questioni, ritrovo ogni volta a un livello diverso quel *bilico di possibilità* dal quale si diramano esiti opposti in quella che Camatte chiama l'*erranza* dell'umanità,³⁵ cioè nel processo attraverso cui la specie umana ha sperimentato la possibilità di collocarsi a diversi gradi di distanza dai legami d'essere diffusi. E ogni volta ho la sensazione che mi manchi un aspetto chiave per cogliere la scaturigine del bilico di possibilità. Ora è giunto il momento di tentare di gettare luce su questo. Tutto converge a suggerirmi che l'unico modo sia di calarmi di nuovo in quella che mi si è chiarita come la condizione stessa del costituirsi di una presenza umana, cioè nell'istituirsi di un'attività che è trasformatrice.

Noto che il mio transitare per la via del ritorno sta prendendo la forma di un girovagare, di un tragitto non lineare che spesso mi fa passare nuovamente per gli stessi snodi. Ma considero che questo sia giusto, perché mi sto muovendo sul terreno dell'essere in comune, alla lunghezza d'onda dell'azione reciproca, che è incrociata, intrecciata e multidirezionale.

Torno quindi all'agire trasformativo. Questa volta devo esaminarne la struttura per vedere se fin dal suo primo istituirsi si manifesta in esso già una sorta di doppiezza o di duplicità di riferimenti. Ho già visto in precedenza che questa modalità inedita dell'agire viene ac-

³⁵ Cfr., per una prima messa a punto del tema, «Erranza dell'umanità. Coscienza repressiva. Comunismo» (1973) in *Verso la comunità umana*, cit., pp. 317-349.

quisita e svolta tramite la ripetizione reciprocamente esibita di una sequenza di gesti, quella che potrei chiamare un'«induzione comunitaria».³⁶ Qui l'unico elemento nuovo che, venendo riconosciuto dai membri del gruppo, porta l'azione su un diverso livello per l'introdursi di un elemento finalistico, è la vantaggiosità di un risultato conseguito. È questa che fornisce la base motivazionale per fissare tutta la sequenza di gesti fino a renderla un'acquisizione stabile, ed è pure l'elemento che rimane conscio per tutta la durata del processo. L'aggancio dell'operare ad un risultato utile conseguito (che all'inizio non è ancora uno scopo ma si dispone a divenirlo) è il fattore che governa il processo di acquisizione in comune dell'agire trasformativo.

Questa priorità, in senso motivazionale, del risultato vantaggioso conseguito, può far sí che nelle menti dei partecipanti al gioco, che si stanno modellando in comune, il riferimento alla cosa trasformata nel corso dell'azione e all'interessante qualità utile che così essa acquisisce, venga in primo piano respingendo sullo sfondo il riferimento, altrettanto decisivo, al comunicarsi reciproco dell'operare che solo ha permesso di scoprire e acquisire la sequenza di atti che ha portato a quella trasformatio-

³⁶ Questa dinamica si apparenta a quella del *gioco*, cioè della semplice sperimentazione libera delle proprie facoltà, e già in questo annuncia la sua analogia con quello che nel quinto passo avevo indicato come il «gioco cosmico delle relazioni diffuse». Ciò si manifesta con il venire in primo piano, nell'agire umano, della dimensione della *possibilità*, allo stesso modo di come essa è in primo piano, per quanto ho potuto capire, nell'orizzonte ultimo dell'essere in comune.

ne. È a questo livello che allora potrebbe collocarsi quella duplicità di riferimenti insita nell'attività trasformatrice, della quale ero in cerca.

Anche in questo caso le osservazioni che propongo non sono né nuove né recenti, ma di vecchia data. È stato infatti Hegel a cogliere da par suo questa dinamica nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla figura dell'*inganno* [*Betrug*] nel costituirsi interrelato dei poli dell'oggettività e della coscienza all'interno dell'«operare di tutti e di ciascuno». L'inganno, detto con le mie parole, consiste nel fatto che ciascuno, nel processo di acquisizione dell'atto trasformatore, crede di operare con riferimento alla cosa (fattore emergente, in quanto agganciato all'utile), ma in realtà opera con riferimento all'operare di altri (fattore che però resta in secondo piano, motivazione che rimane parzialmente inconscia) dato che la cosa non può essere direttamente *oggetto* dell'operare trasformativo di un singolo, ma lo diviene solo attraverso la *mediazione* dell'operare di altri. Così si esprime a un certo punto Hegel: la «natura della cosa» è dunque

un'essenza il cui *essere* è l'*operare* del singolo individuo e di tutti gli individui, e il cui operare è immediatamente *per altri* o è una *cosa*; ed è cosa soltanto come *operare di tutti e di ciascuno*; è l'essenza che è l'essenza di tutte le essenze [*das Wesen aller Wesen*], l'essenza spirituale.³⁷

37 Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. I, pag. 347. Devo la consapevolezza dell'importanza di questa figura hegeliana al prezioso studio ad essa dedicato da Aldo Masullo in *Antimetafisica del*

Il percorso che sto compiendo mi permette di fare, rispetto a Hegel, solo questa precisazione: che nel nucleo dell'attività trasformatrice è racchiuso non il realizzarsi necessario di un tale inganno, ma la *possibilità* che esso si realizzi. Ciò conferma che il trasferirsi dell'essere in comune dal cosmo all'animale che così diviene umano, genera il manifestarsi in esso di una duplicità, che è erede e specchio del duplice livello a cui può essere colta la trasformazione universale nell'essere in comune: sulla scala delle parti che emergono e si dissolvono nell'incessante divenire (piano dell'esistere) e sulla scala del tutto nel quale tutti i mutamenti si compensano ad equivalere al non mutamento (piano dell'indifferenza tra essere e non essere).

Questa duplicità si riproduce nella genesi dell'uomo, sotto la forma della duplice scala alla quale può venire vissuto e colto praticamente, e di conseguenza conoscitivamente, l'acquisizione dell'agire trasformativo, ovvero assumendo il punto di vista del tutto o viceversa della parte. Infatti l'inganno consiste nel sostituire, durante

fondamento, Napoli, Guida 1971, Cap. 1, § 9. Così egli commenta il passo di Hegel: «Poiché l'operare, e non la cosa, è l'essenziale, l'oggettività è solo l'espressione della reciproca esperienza dei molteplici soggetti operativamente coinvolti nel significato della cosa». Sono consapevole di quanto l'argomento richiederebbe ben altri approfondimenti, i quali però esulano dalle intenzioni del presente scritto. Aggiungo solo che, non casualmente, Masullo è il filosofo che per primo e più profondamente, almeno in Italia, ha posto a tema del suo pensiero la comunità. Cfr., oltre al titolo appena citato, *La comunità come fondamento*, Napoli, Libreria Scientifica Editrice 1965.

la sequenza degli atti trasformativi, il riferimento all'azione che viene acquisita comunicandosela reciprocamente (essere in comune — priorità della relazione — punto di vista del tutto — continuità con la natura) con il riferimento alla cosa portatrice di una qualità utile (interesse particolare — priorità dell'oggettualità — punto di vista della parte — discontinuità con la natura).

Forse ora dispongo degli elementi necessari per chiarire i dubbi e le domande che mi ponevo, verso la fine del quinto passo, sull'attività trasformatrice. Ho portato alla luce una sua essenziale ambiguità o doppiezza. Questa però non mi appare come la base che ci predestina a essere condannati a tutte le alienazioni, violenze e sofferenze che ci infliggiamo gli uni agli altri. Mi appare piuttosto come il depositato della multidimensionalità alla quale ci siamo aperti nel momento in cui abbiamo cominciato a *produrre* le nostre condizioni di esistenza.

Mi accorgo però che il quadro che sto delineando, lasciato così com'è, resta parziale, perché mette in luce solo il lato formale, logico-relazionale del processo del costituirsi della comunità umana. Ma a un tale decisivo passaggio deve accompagnarsi una specifica qualità del vissuto, una condizione emotiva la quale funga, appunto, da motivazione e motore, per i soggetti, dell'intera latitudine del loro agire. Posso pronunciarmi su questo solo con estrema prudenza, ma penso di poter affermare che i componenti del gruppo che si dispone ad agire trasformativamente percepiscano immediatamente e con forza la differenza del proprio agire, quindi del proprio posizio-

namento, dall'agire degli altri esseri. Ancor prima di paragonarsi ad essi, sentono questa differenza in se stessi, come differenza *da* se stessi, come *distanziamento* che li rende *terzi* rispetto alla comunione dei viventi in una loro regola di vita condivisa. Qui riconosco una preistoria della condizione etica, nel senso che l'atto del differenziare le cose da se stesse trasformandole non può accadere senza che accada un ben più profondo differenziarsi da se stessi di coloro che quell'atto trasformatore mettono in opera.

Questa soglia non può essere attraversata dai divenienti umani senza che in essi scaturisca un mondo di sentimenti, un patire la propria estraneità con uno sgomento che diviene angoscia, a controbilanciare l'esultanza per il successo della loro azione, *che non sanno in partenza da cosa sia garantito*. La ricerca di questa garanzia si impone a loro come una necessità, perché un tale agire non può mantenersi nell'assenza di qualsiasi segno che esso sia approvato dalla compagine naturale. Per ricercare questa approvazione il gruppo umano deve «leggere», cioè interpretare gli eventi provenienti dagli interlocutori naturali della sua azione trasformatrice, e lo può fare in un solo modo, cioè in analogia con il proprio agire, ovvero leggendoli come portatori di un'analogia *intenzionalità*.

Qui si danno le basi per l'aprirsi di tutta la latitudine delle pratiche propiziatorie, culturali, sacrificali, magiche, delle concezioni animistiche, in una parola della fenomenologia del *sacro*, che si innesca contemporaneamente all'aprirsi dell'autopercezione di cui parlo e alla

correlativa percezione differenziale di un cosmo naturale esterno ed estraneo. Misuro qui tutta la portata universalmente umana, potrei dire anche del tutto categoriale, del tema dell'attività trasformatrice, che è tutt'altro che un tema economico, confinato in un ambito puramente materiale, ma apre a tutte le manifestazioni spirituali dell'essere umano.

A questo livello ritrovo una situazione di equilibrio quanto meno potenziale tra i termini del bilico di possibilità, perché il vissuto di distanziamento dalla natura è controbilanciato dall'essenziale somiglianza dell'agire umano con il modo di funzionare dell'ordine naturale, cioè dal fatto che essere, e sentirsi, centri di iniziativa autonoma, promotori di trasformazioni (qui sta la distanza) è legato al ripetere in se stessi il potere trasformativo della natura (fattore tramite cui la distanza si compensa in se stessa). La radice di un possibile sbilanciamento nel bilico di possibilità sta nell'autopercepirci, in quanto agenti delle trasformazioni, come portatori di un'intenzionalità e di una capacità di agire che regge il confronto con la potenza delle forze diffuse, e quindi nell'aprirsi della possibilità di porre noi stessi, il nostro potenziamento, come centro di motivazione autonomo del nostro agire (origine della «volontà di potenza»)³⁸

38 Aggiungo che non è necessario, perché si avvii questa autopercezione, che la potenza umana di agire controbilanci effettivamente e su scala globale quella della natura circostante. È sufficiente, per questo, che una sola sequenza di atti trasformativi venga acquisita.

Nel compiere il terzo passo del percorso mi è risultato che l'animale diveniente umano non trova già pronta nei materiali la risposta al suo problema vitale, e per di più non la trova già pronta in partenza neppure in se stesso. Su quella scorta mi è dato ora comprendere che quei particolari animali, per imboccare la via inedita dell'attività trasformatrice che li avrebbe resi umani, sono dovuti passare attraverso una *strettoia* estrema nella quale hanno sperimentato la più radicale «crisi della presenza»³⁹ che si sia mai data, cioè la completa messa in questione della loro adeguatezza a stare nel mondo, vissuta come *questione posta a loro*, per la quale dovevano trovare essi stessi la soluzione o perire, non invece come questione che restava in carico all'intero processo naturale, come avviene per ogni altro vivente.

È a questo livello che può essere visto lo strato più profondo, la scaturigine della possibilità di uno sbilanciamento nel bilico di possibilità al quale più volte mi sono riferito. Si tratta della conseguenza dell'essere stati esposti al vissuto di una mancanza e di un'incertezza che nessun raggiungimento e nessuna soddisfazione sembra poter mai colmare. Da questa base può essersi generato il non acquietarsi in nessuna modalità determinata del procurarsi ciò che serve per vivere, il rilanciare all'infinito i bisogni (che divengono così *desideri*) senza potersi

39 Il riferimento è a Ernesto De Martino, *Il mondo magico*, Torino, Boringhieri 1973. Cfr anche Placido e Maria Cherchi, *Ernesto De Martino. Dalla crisi della presenza alla comunità umana*, Napoli, Liguori 1987.

mai sentire, per quanto potenti si sia, al di là della soglia di una sopravvivenza minacciata. Nei termini che il percorso mi ha mostrato, si tratta dell'essere stati esposti radicalmente al non essere come compagno inseparabile dell'essere.

È all'interno di questa condizione che si accede al sapere di morire. Se mi prende la tentazione di dire che questa è una maledizione, devo essere disposto a considerare che si tratti allo stesso tempo di una benedizione. Ecco di nuovo il bilico di possibilità, piú netto che mai, e di nuovo tutto che si gioca sul piano etico. Qui non c'è alcuno spazio, se non con esiti mostruosi, per le strategie del conoscere oggettivo. La possibilità che il sapere di morire apre per me è di vivere ogni istante della mia vita nella piena disponibilità a morire. Anche la benedizione che qui è racchiusa, come la visione finale del percorso, sta al limite delle mie possibilità, non solo di praticarla, ma di dirla. Riesco a intuire che questo saper vivere come saper morire, se lo sapessi attuare, realizzerebbe in me la massima coincidenza con il tutto onnicomprensivo dell'essere in comune, perché realizzerebbe in me, per quanto è possibile, l'indifferenza di essere e non essere.

Questa meta che, detta così, appare sovrumana, deve poter essere rintracciabile, per presenza o per assenza, in tutti i comportamenti umani, individuali e sociali. Potrei tradurla in questa sua versione praticabile: vuol dire *non fare nulla che sia mosso dall'intenzione di obbligare la*

*natura ad adeguarsi al mio desiderio di non morire.*⁴⁰ Che sotto questa forma essa non sia così sconosciuta all'umanità lo posso constatare dal fatto che dal sapere di morire, questo sapere a noi tutti comune, non è scaturita in modo necessario e univoco la risposta che prima ho caratterizzato come il progetto di costruire il dominio umano su tutto, la nostra intangibilità. Ne è testimonianza la grande pluralità di forme di organizzazione sociale sulle quali si sono modellate le varie tribú umane nelle varie regioni della terra e nei loro tempi (poiché ormai mi è chiaro che il segreto del rapporto tra uomo e natura risiede nel rapporto tra uomo e uomo, cioè nel fattore che regge il legame interumano in ciascun raggruppamento).

Attenendomi a questo principio posso evitare di entrare nei dettagli e, certamente semplificando ma per cogliere un rapporto essenziale, posso individuare due situazioni fondamentali: da una parte le forme di organizzazione sociale nelle quali il fattore di comunanza, cioè il fattore principale che regge il legame sociale, è modellato sui modi di svolgersi dell'attività trasformatrice; dall'altra le forme di società nelle quali a reggere il lega-

40 Questa indicazione mette in discussione alla radice l'agire trasformativo. Si tratta allora di abbandonare la modalità dell'agire che ci rende umani e apre all'universale? Sí e no. La sintesi tra questo sí e questo no può realizzarsi se convertiamo consapevolmente il trasformare l'esterno in un trasformare noi stessi che si accompagna all'eliminazione di ogni dualismo tra soggetto e oggetto. Si tratta ancora una volta di corrispondere eticamente ad uno dei versanti del bilico di possibilità.

me sociale si è introdotto un fattore totalmente eterogeneo rispetto al ricambio organico tra uomo e natura.

Su questa base posso notare che le società del primo tipo tendono a raggiungere una situazione di equilibrio nel loro assetto comunitario e nelle modalità del ricambio organico con la natura, e a mantenerlo pressoché invariato se nulla dall'esterno giunge ad alterarlo, mentre le seconde si lanciano in un'*escalation* senza limiti che trascina tanto il rapporto con la natura quanto i rapporti sociali a riconfigurarsi indefinitamente, senza che ciò plachi mai l'inquietudine e l'insoddisfazione di fondo. Ho detto «le seconde» ma dovrei parlare al singolare perché in realtà, e per motivi essenziali, è uno solo il modello alternativo, quello portato avanti dalla tribú occidentale europea.

Il momento chiave, il punto di avvio della parte storica della nostra erranza, è quello in cui comincia a presentarsi una socializzazione che avviene *in astratto*, cioè in modo istituzionalmente *separato* dal processo di ricambio organico con la natura e dai vincoli di cui esso è portatore. Allora si manifesta una deriva che ci porta a darci un fine nostro ed esclusivo, contrapposto all'essere in comune naturale. Ora vedo ancor meglio, rispetto a quando allestivo il percorso, che questa deriva è *la storia*. «Storia» è il nome che va attribuito al divenire umano quando compare una tribú che imbocca la strada che la porta a dissolvere i legami comunitari ancorati all'attività trasformatrice e in parallelo a tentare di rendersi autonoma dall'essere in comune naturale.

Ma momenti di tal genere si danno effettivamente? La risposta è sí: c'è una modalità della prassi umana, capace di coinvolgere simultaneamente la socializzazione (realizzandola in astratto) e il processo di ricambio organico con la natura (separandolo da *questa* socializzazione) ed è una prassi molto diffusa: lo *scambio* che trasforma i *prodotti* in *merci*. È infatti carattere proprio di tali atti di scambio di svolgersi in stato di separazione sia spaziale sia temporale (si potrebbe perciò dire: *essenziale*) dal processo di ricambio organico tra i soggetti umani e la natura. Più si diffonde il rapporto di scambio svincolato da prescrizioni rituali, religiose, di reciprocità ecc., e retto solo dalla considerazione quantitativa dei valori in gioco, più l'intera prassi sociale si astrae dal legame organico con i vincoli naturali.

Durante gli atti di scambio il vincolo organico semplicemente *non è esperito*, «la natura si ferma». ⁴¹ Questo vuoto d'esperienza, questa rottura delle relazioni organiche, non accade solo di fatto ma per necessità e in modo irrimediabile dal momento in cui è il movimento

⁴¹ Così si esprime Alfred Sohn-Rethel, l'autore che ha sviluppato l'analisi più penetrante del modo in cui gli atti di scambio riposizionano i legami interumani — egli usa l'espressione «sintesi sociale» — su una base nuova che li rende eterogenei e impermeabili rispetto alle relazioni organiche con il mondo naturale. Cfr. *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, Milano, Feltrinelli 1978 e *Il denaro, l'apriori in contanti*, Roma, Editori Riuniti 1990. Non esito ad affermare che Sohn-Rethel è stato tra i pochissimi ad aver prodotto effettivi avanzamenti teorici sul terreno marxiano, dopo Marx. Ovviamente i suoi contributi sono stati per lo più ignorati o mal compresi.

del valore a reggere il legame sociale. Infatti l'atto di scambio accade in uno spazio e in un tempo necessariamente astratti (cioè *altri* dallo spazio e dal tempo in cui si svolge l'interscambio organico basato sull'attività trasformatrice) e quindi altera radicalmente il luogo unitario dell'esperienza, ovvero la corrispondenza tra la *gemeinwesen* naturale e la *gemeinwesen* umana. Al suo posto si instaura la separazione tra la natura contrapposta come oggetto e i soggetti umani che sono ora solo *monadi individuali* separate e reciprocamente contrapposte nelle motivazioni del loro agire.

Il fattore che emerge nello scambio a regolarne la misura e a far sorgere nella mente dei suoi attori delle rappresentazioni nuove, parimenti eterogenee rispetto a quelle legate al ricambio organico tra uomo e natura, è il *valore*. Il processo ha delle tappe, e non è un caso che gli scambi siano sorti laddove i legami comunitari erano sospesi, cioè, come osserva Marx:

lo scambio non comincia tra gli individui all'interno di una comunità, ma là dove le comunità si arrestano — ai loro confini, nella zona di contatto delle diverse comunità.⁴²

Da qui parte la dinamica, studiata da Marx, che dagli atti di scambio e dalla merce investita da un valore astratto dall'uso, porta al denaro e al capitale nelle sue varie forme fino al capitale industriale e poi, tramite il

⁴² K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., Vol. II, pag. 646.

credito, al capitale fittizio, finanziario, i cui esiti vediamo manifestarsi nel presente.

Ecco che così sono ritornato al punto di partenza del percorso, il capitale.

Io però qui non mi ricollego agli argomenti che la critica dell'economia politica ha sviluppato e può ancora sviluppare. Faccio invece un'altra cosa: mi accingo a considerare il capitale *sub specie æternitatis*, sotto l'aspetto dell'eternità, come direbbe Spinoza. All'inizio questo non era alla mia portata, ma ora sono in grado di farlo perché posso congiungere il capitale con l'estremo opposto, il campo totale dell'essere in comune, e così commisurarne la totalità oltremodo derivata e deviata con una totalità primigenia e incondizionata. In tal modo mi si apre la possibilità di valutare l'esito ultimo della sorte dell'umanità storica senza lasciarmi condizionare in nulla dall'immagine che essa ha di se stessa e vuole dare di se stessa. In altri termini: posso rapportarmi al capitale in modo *totalmente non ideologico*, cioè al di fuori da ogni categoria stabilita, e anzitutto fuori dalle categorie economiche. Non c'è bisogno che sottolinei quanto il poterlo fare sia di vitale importanza.

Così riguardato, il capitale mi si rivela essere l'esito finale del nostro tentativo di interrompere la connessione universale tra tutte le cose. Ora ho ben chiaro che questo tentativo, se anche avesse successo, resterebbe sul terreno *etico*, non ontologico, perché non toccherebbe la struttura dell'essere in comune, ma ricadrebbe integralmente su noi che lo promuoviamo, e che scopriremmo

prima o poi di star lavorando alla *nostra* disconnessione dal legame universale e dai nostri stessi legami umani. Potrei dirlo così: gli uomini e le donne che promuovono o accettano che il processo del capitale diventi il legante principale dei loro rapporti, promuovono o accettano di essere uniti da ciò che li separa.

Il percorso nell'essere in comune mi ha infatti chiarito che non è possibile incrinare o spezzare la comunanza tra uomo e natura senza allo stesso tempo incrinare o spezzare la comunanza tra uomo e uomo. In altre parole: quell'incrinatura o spezzatura accade *a noi*, non alla natura. Per cui ogni degrado del nostro rapporto con la natura si accompagna necessariamente ad un degrado nei rapporti umani, ed è solo a quest'ultimo livello che esso ha un'incidenza reale, fa realmente differenza. Se la natura diviene per noi solo una cosa manipolabile, un fondo da cui estrarre e sfruttare energia viva per alimentare l'accumulo delle scorie morte lasciate dal processo di valorizzazione, ciò può accadere solo a condizione che noi esseri umani diventiamo tale fondo e tali scorie. Il processo è uno solo. Questo carattere della dimensione etica deriva senza scampo dalla struttura dell'essere in comune, e ci mette di fronte in modo puro e non moralistico alla fonte della responsabilità che abbiamo per i nostri atti, senza attenuarla minimamente.

Adottando una visione *sub specie æternitatis* mi colloco in un punto di vista che, essendo esterno alle categorie del capitale, è esterno anche a quelle della storia, della quale il capitale è l'ultima espressione. Questa volta

però un tale sguardo non mi riporta ad un termine finale in quanto totalità onnicomprensiva, ma ad un termine finale in quanto si tratta di me stesso.

Intendo dire che se nell'effettuare il percorso mi sono ampiamente servito di categorie generali di tipo storico-sociale come «il capitale», «il valore», e anche «il comunismo», ora esse si dissolvono tutte, poiché si traducono integralmente nel mio modo di vivere, come nel modo di vivere di ogni individuo. Non c'è il valore, ma il valorizzare, non c'è il capitale, ma il capitalizzare, non c'è il comunismo, ma il praticare in comune. O ci sono in questi termini o non ci sono, e se il mio e nostro modo di vivere diventa un altro, smettono di esserci *immediatamente*. Nel momento in cui dico «il capitale» ho già perso, se voglio abbandonarlo, perché sto nascondendo a me stesso che si tratta dei miei atti. Ho già perso perché dimostro di credere che il capitale *esiste di per sé*.

Questo vuol dire che devo cambiare, assieme al mio modo di agire e di posizionarmi, anche i miei schemi abituali di pensiero. Ho sempre applicato la chiave di lettura secondo la quale le strutture sociali sono antecedenti e fondanti rispetto al modo di essere e di agire degli individui. Ma ora capisco che adottare questa impostazione, per cui la «macchina sociale» ha la preminenza sugli individui, vuol dire lasciare che in me si parli il linguaggio della storia, e che si parli infine il linguaggio del capitale. Di questa impostazione posso servirmi finché si tratta di stabilire come e perché le cose sono andate e vanno così e così all'interno della dinamica storica. Ma non posso

piú utilizzarla nel momento in cui per me si tratta di *tirarmi fuori* dalla dinamica della storia e del capitale e avviarne un'altra.

Dicendo questo non sto rinnegando il percorso nell'essere in comune, ma lo sto inverando, perché comprendo fino in fondo che la dimensione *gemeinwesen* risiede in ogni individuo come un suo possibile fondamentale, e se non si esprime a questo livello, non lo può fare a nessun altro livello.⁴³ Questo mi induce a riconoscere che alla base della dinamica con la quale le strutture sociali si riverberano sugli individui, occorre vederne un'altra di verso opposto ma ancora piú fondamentale, per la quale devono essere stati determinati orientamenti umani individuali ad essersi istituzionalizzati e ad essersi cristallizzati in strutture sociali. Una condizione essenziale perché quest'ultima dinamica si realizzi, dando avvio alla storia, è che ad istituzionalizzarsi sia un orientamento umano fatto proprio da individui costituitisi in uno strato sociale che si è separato dall'insieme comunitario per per-

43 Questo era già chiaro a Marx: «... il rapporto di comunità nel quale entravano gli individui di una classe [...] era un rapporto al quale essi partecipavano non come individui, ma come membri di una classe. Nella comunità dei proletari rivoluzionari, invece, i quali prendono sotto il loro controllo le condizioni di esistenza proprie e di tutti i membri della società, è proprio l'opposto: ad essa gli individui prendono parte come individui». E poco oltre: «Ciò che è tradotto in esistenza dal comunismo è appunto la base reale che *rende impossibile tutto ciò che esiste indipendentemente dagli individui*» (Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., pag. 57 e 58, sottolineatura nostra).

seguire propri scopi particolari, cioè che compaia la divisione in classi.

Se ora considero *sub specie æternitatis* la fase storica in cui è stato all'ordine del giorno il passaggio dal capitalismo al comunismo tramite la lotta di classe rivoluzionaria dei proletari, la vedo come la *chance*, data in quel momento alla tribù occidentale, di fuoriuscire dal *continuum* storico da essa generato e di ricostituire la continuità interna all'essere in comune umano e di questo con l'essere in comune cosmico. Questa *chance* è stata anzitutto avversata e distrutta con ogni mezzo da quelle che Marx chiamava «le furie dell'interesse privato» attraverso lo scatenamento di violenze inaudite (tra l'altro due guerre mondiali), ma è stata anche persa per una quantità di motivi intrinseci, tra i quali una insufficiente consapevolezza di quanto dovesse essere radicale la discontinuità da realizzare con la storia. Se ripenso alla citazione da Marx che ho utilizzato all'inizio, nella quale il comunismo era descritto come «il ritorno dell'uomo per sé [...] *maturato entro tutta la ricchezza dello svolgimento storico fino ad oggi*» e al famoso «elogio della borghesia» presente nel *Manifesto del Partito Comunista*, comprendo fino a che punto fosse penetrata in Marx stesso una disponibilità a muoversi sul terreno minato della storia e del progresso.⁴⁴

⁴⁴ Qualcuno aveva lanciato l'allarme: tra i primi Louis-Auguste Blanqui in *L'éternité par les astres* (1871), ed. it. *L'eternità attraverso gli astri*, Milano, SE 2005; più tardi anche Walter Benjamin, che a Blanqui consapevolmente si ricollega, nelle *Tesi di filosofia della storia* (1940), ed. it. in *Angelus novus*, Torino, Einaudi 1960, 1981², alle pagg. 75–86, scritti concepiti entrambi in momenti di estrema

Il dato attuale è che la *chance* di cui parlavo non si ripresenta più. La prospettiva di una rivoluzione portata avanti da una classe non è più operativa. Già è possibile constatare che la parte viva delle rivoluzioni del XIX e XX secolo, cioè i tentativi di costituire comunità autogestionarie, dalla Comune di Parigi del 1871, alle collettività contadine in Ucraina dal 1917 al 1920, alle collettività contadine e operaie nella Spagna del 1936-37, per fare solo qualche esempio, ha avuto come protagonisti e protagoniste uomini e donne che non erano compiutamente integrati/e nel processo del capitale, ma che erano portatori e portatrici di una *differenza antropologica*, cioè di una qualità umana pre- ed extra-borghese e pre- ed extra-capitalizzata. Dopo le guerre e le repressioni nel sangue, è stato quello che viene chiamato «il progresso» ad incaricarsi di portare a termine la distruzione di quella differenza.⁴⁵

Ora l'antropomorfosi del capitale o, detto altrimenti, la capitalizzazione compiuta degli uomini e delle donne, l'universalizzarsi della storia, l'occidentalizzazione del mondo, sono giunte a un punto tale da non per-

disfatta, il primo all'indomani della repressione nel sangue della Comune di Parigi, il secondo nella Francia invasa dalle truppe del Terzo Reich.

45 Ricordo bene gli attacchi e l'irrisione di cui, specialmente *da sinistra*, veniva fatto oggetto Pier Paolo Pasolini per aver denunciato, dalla seconda metà degli anni '60, la mutazione antropologica in corso tra gli italiani, il loro omologarsi in una piccola borghesia planetaria. Ma far balenare la totale estraneità tra comunismo e progressismo politico era un atto imperdonabile.

mettere piú di andare in cerca di un nemico «là fuori» da combattere. Certo, l'agire umano che ha portato e porta avanti il processo del capitale è l'agire di una frazione minoritaria dell'umanità, che persegue per sé l'accumulo senza limiti di ricchezze e di poteri a spese della miseria materiale (quella morale è onnipresente) della grande maggioranza, e del depredamento delle risorse naturali. La borghesia capitalistica promuove la cancellazione delle differenze antropologiche avendo come scopo primario di impedire che dei raggruppamenti umani conducano la propria vita in autonomia dal processo sociale complessivo. Agisce cioè con lo scopo di creare la *dipendenza universale* umana dal processo del capitale. A non essere tollerata è l'autosufficienza, l'*aútàrkeia* che già i cinici e gli stoici individuarono come condizione per una vita senza turbamenti.

Ma se io tratto i rappresentanti umani e materiali del capitale come i miei nemici esterni, contro i quali innesco una lotta frontale, creo ulteriore dipendenza nei confronti del capitale, perché ne accetto i presupposti e con ciò lo rafforzo. Da un lato giungo presto ad avere un bisogno vitale di quello stesso nemico che dichiaro di voler distruggere, perché non riesco piú a definirmi se non negativamente, per differenza da lui; dall'altro accredito la sua realtà e allo stesso tempo alimento la sua dinamica, che è inevitabilmente di dar luogo ad una guerra interna endemica e generalizzata di tutti contro tutti, come già è ben visibile al presente e come sempre piú sarà. Queste considerazioni mi bastano come parola finale da pronun-

ciare sui militarismi e terrorismi di ogni provenienza, tutti uniti dalla stessa logica.

Mi è chiaro che allora si tratta di giungere a muoversi al di fuori dello schema amico/nemico, cioè in definitiva *al di fuori della politica*, alla quale peraltro la prospettiva comunista è estranea da sempre nella sua essenza, e della quale il terrorismo, come la guerra, è una manifestazione. Uno dei cardini di questa uscita dalla politica sta nel riconoscere che l'atteggiamento piú alternativo che posso assumere nei confronti di un fenomeno che considero malsano non sta nel combatterlo frontalmente, ma nell'abbandonarlo a se stesso, nel togliergli alimento e lasciarlo morire. E tutto questo significa: mostrare che quel fenomeno non ha realtà al di fuori di quella che noi gli attribuiamo, vive solo perché e finché siamo noi ad accreditarlo e a dargli energia.

Sgombrato il campo da questi sviamenti, mi si presenta la domanda: «Ma al di là dei ricatti e della coercizione violenta, qual è l'*appeal* che fa sí che io e i miei simili aderiamo al processo-capitale o comunque restiamo al suo interno, non ce ne separiamo immediatamente e decisamente?» Per esperienza diretta posso dire che vivere in questa società vuol dire vivere nello spazio *a piú alta concentrazione di ideologia e di falsa coscienza* che si sia mai dato. Le alienazioni religiose del passato sono uno scherzo al confronto. L'adesione a questo mondo da parte dell'umanità capitalizzata si regge su sogni, illusioni e fantasmagorie continuamente alimentate, riguar-

danti il futuro.⁴⁶ La fantasmagoria base gira ancora e sempre attorno alla merce e al denaro, cioè alla promessa di accedere a consumi e ricchezze illimitate, promesse sempre piú chiaramente smentite dalle dinamiche effettive del capitale, tanto che ormai viene dichiarato apertamente che anche il reggere sempre piú precario dell'economia finanziaria si basa sulla reiterazione di puri *atti di fiducia* nel futuro.

Data l'evidente fallacia e insufficienza di questa prima fantasmagoria, se ne è aggiunta con sempre maggiore forza un'altra: la promessa che, se continueremo ad affidarci alla scienza sostenuta dall'economia sviluppata, ci verrà dato modo di spostare sempre piú in là i limiti biologici posti dalla malattia, dall'invecchiamento e dalla morte.

Al punto in cui sono giunto, riesco facilmente a riconoscere in queste fantasmagorie gli esiti ultimi di tutto il tragitto che discende da uno dei due versanti del bilico di possibilità, su cui ho tanto insistito: quello che dalla crisi della presenza, dal vissuto di minaccia dal quale non si riesce ad uscire, genera la reazione che si basa sull'aggrapparsi, sull'attaccarsi alle cose attribuendo ad esse consistenza e valore, il che vuol dire: trattandole, tramite le varie forme dell'appropriazione privata, come se fosse-

⁴⁶ Per quanto riguarda l'esordio di questa dimensione fantasmagorica nel XIX secolo bisogna di nuovo prestare ascolto a Walter Benjamin. (vedi il suo *Parigi, capitale del XIX secolo*, Torino: Einaudi 1986, e l'*exposé* omonimo compreso in *Angelus novus*, cit., alle pp. 145-160). Per il XX secolo il testo-chiave è ancora Guy Debord, *La società dello spettacolo*, cit.

ro eternamente disponibili. Ma a un livello ancora piú basilare ci si aggrappa alle cose per poterle trattare come estensioni, tramite il «mio», di un «io» al quale si attribuisce analoga consistenza come oggetto di un enorme attaccamento, come centro di autovalorizzazione sulla base della volontà che esso resti eternamente presente. Ho gettato cosí uno sguardo *sub specie æternitatis* al fondo ultimo, pre-economico, della categoria del valore.

Ritrovo cosí il progetto dell'intangibilità che la tribú europea insegue e che ha rilanciato affidandosi all'alleanza tra il capitale e le tecnoscienze: questo progetto può ben essere chiamato una ricerca della vita eterna. Man mano che la storia ha fatto retrocedere sullo sfondo le modalità religiose e trascendenti con cui si attribuiva all'ego un valore assoluto e un diritto alla vita eterna (l'anima individuale e immortale infusa da dio) ecco che al culmine del processo storico, agli umani capitalizzati viene fatta balenare la possibilità di dare infine realizzazione mondana alla loro pretesa autoconsistenza, costruendo tecnicamente l'intangibilità del corpo-macchina di ciascuno nei confronti della malattia e della morte.

Su questa fede implicita il percorso nell'essere in comune mi ha fornito abbondanti elementi per emettere alla fine un verdetto negativo inappellabile. Ora vedo bene che questa progettazione può proporsi di superare in modo *tecnico* il nascere e perire naturale solo sottoponendo la *physis* umana ad attività trasformatrice, il che la trasformerà appunto in un nuovo essere — opposto di sen-

so rispetto a *Homo gemeinwesen*. Vedo qui pienamente all'opera la nostra disconnessione dal vincolo naturale di cui parlavo.

Ed ecco emergere la posta in gioco, che è in ogni caso il superamento della dimensione umana come finora si è manifestata: un superamento ineludibile perché legato alla nostra componente universale, affine all'essere in comune, che non può non trovare uno sbocco. Che si tratti dell'accedere alla condizione di buddha, cioè all'illuminazione e pieno risveglio, o alla santità nei termini di questa o quella religione, o all'uomo totale di Marx, o all'*Übermensch* di Nietzsche, o all'*Homo gemeinwesen* di Camatte, o alla condizione di *cyborg*, questa posta in gioco non può essere evitata, ed infatti il capitale alleato alle tecnoscienze ne allestisce e mette in primo piano la propria versione.

Oggi siamo giunti alla fase in cui, in questa alleanza, il polo conoscenza, rappresentato dalle pratiche tecnico-scientifiche, sta prendendo, almeno nella sua spendibilità ideologica, il sopravvento sul polo economia, poiché è atto a suscitare meglio la nostra adesione e a contribuire maggiormente a tenere in vita l'utopia capitale,⁴⁷ essendo molto più in grado del capitale di accre-

47 A gettarvi uno sguardo radicale è stato Giorgio Cesarano (1928–1975) del quale è apparsa postuma la *Critica dell'utopia capitale*, Milano, Varani 1979; nuova ed. ampliata come Vol. III delle *Opere complete*, Milano, Centro di iniziativa Luca Rossi 1993. In precedenza erano apparsi *Apocalisse e rivoluzione* (scritto con Gianni Colalu), Bari, Dedalo 1973 e *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo 1974.

ditarsi come vantaggioso per tutti. Ma in realtà il principale effetto che ne scaturisce è di portare a compimento la dipendenza degli umani, espropriati anche del legame tra sapere e prassi comune (compimento della separazione del lavoro intellettuale dal lavoro manuale).

La conoscenza in forma scientifica è funzionale a questa utopia perché si attua come un insieme di pratiche che si esercitano secondo questo schema: dei soggetti (i ricercatori) si impadroniscono, attraverso opportune metodologie, del modo di essere di oggetti (i fenomeni naturali) posti come a loro esterni e da loro indipendenti. Ora mi è chiaro che la conoscenza così intesa e praticata rappresenta il tentativo di escludere la dimensione etica dall'agire umano. Ma conoscere, alla base, è un aspetto interno dell'agire trasformando. Perciò, come quest'ultimo trasforma in definitiva noi stessi, così quello riguarda in definitiva noi stessi, è inseparabile dal «conosci te stesso». Se questa condizione originaria può capovolgersi, ciò deriva dal fatto che l'attività conoscitiva umana eredita anche la duplicità di riferimenti dell'attività trasformatrice, e così anche la possibilità che si presenti, nel suo ambito, una versione analoga dell'inganno che ho già visto. Anche il conoscere può spartirsi secondo il bilico di possibilità.

La conoscenza oggettivistica rappresenta l'esito dell'esserci calati da quello, dei due versanti del bilico, che, al pari del movimento del valore, interrompe il legame di comunanza, realizza la disconnessione universale, in un primo momento tra noi e tutte le manifestazioni esistenti, ma in definitiva tra noi e noi stessi, trasformandoci in og-

getti esterni a noi stessi. C'è un legame profondo tra lo svolgersi del movimento del valore-denaro-capitale e l'affermarsi di *questo* processo di conoscenza.

Ma il percorso nell'essere in comune mi ha fatto comprendere che per noi *tutto* si gioca sul piano etico; ora vedo che quel «tutto» ha un'altra conseguenza spiazzante, ovvero che *non c'è niente da conoscere*, nel senso che *non si tratta di conoscere*. Se il progetto di conoscenza è quello, non è altro che un'impresa insensata perché mira a portarci fuori dal modo di vigere delle relazioni a tutti i livelli della realtà, ed è infine un'impresa impossibile.

Questo aveva cominciato ad emergere già in precedenza, perché se non vi è verità al di fuori del movimento con il quale si ritorna da una non verità, già a partire da questo posso ricavare che non abbia molto senso affermare positivamente dei contenuti di sapere per se stessi. Se l'unico modo di fare esperienza di una verità è di ritornare da una non verità, è perché nessun esistente in natura è portatore di proprietà univoche con le quali si identifica, e perciò coglibili di per sé.

Sto entrando in un ordine di idee sorprendente, e cioè che *la natura non ha alcuna caratteristica oggettiva*. L'oggettività con cui vari fenomeni possono presentarsi a noi, non è altro che il riflesso della costanza delle pratiche conoscitive che intersoggettivamente (nota bene: non «in comune») abbiamo convenuto di attivare per ottenere l'oggettività come risultato. Quindi la stessa oggettività deriva da un'etica nel senso detto sopra.

Essere «oggetti» è meno di ogni altra una proprietà *oggettiva*. Già lo si vede nel fatto che si può essere «oggetti di», «oggetti per», ma non «oggetti in sé»; gli oggetti sono tali *per noi*, come risultato del nostro modo di collocarci nei loro confronti; questo modo deriva, alla base, dall'agire trasformativo, che pone noi stessi ad un grado ulteriore di distanza, in senso relazionale, dalle cose su cui agiamo, le quali correlativamente assumono per noi la distanza che le rende oggetti.

La natura non ha alcuna caratteristica determinata e univoca, cosa che noi disconosciamo quando parliamo di «oggettività» dei fatti di natura. Essa, invece, assume volta per volta quella caratteristica che corrisponde alla lunghezza d'onda secondo la quale noi attivamente la interpelliamo. Occorre portarsi all'altezza della percezione pensante che le configurazioni e le qualità con cui il mondo ci si presenta non sono altro che lo specchio del nostro particolare modo di avvicinarlo. Fuori da questa relazione determinante, la verità è che la natura è intrinsecamente e intensivamente infinita.

Ne deriva che l'intero campo della conoscenza così come la praticiamo, cioè nominando, affermando, negando, dimostrando, classificando, calcolando, è orlato, circondato, cioè determinato nel suo senso, dalla non conoscenza. In altri termini: l'intero campo del linguistica-mente esprimibile è orlato, cioè determinato, dal linguisticamente inesprimibile. Laddove «non conoscenza» e «inesprimibile» esprimono l'essere *non congruo* della con-

dizione di tutte le condizioni con la conoscibilità e l'esprimibilità in forma linguistica.⁴⁸

Io però nell'effettuare il percorso mi sono tenuto vicino all'altro versante del bilico di possibilità relativo al conoscere; il risultato è che, anche se sembra che abbia fatto una quantità di affermazioni riguardanti svariate cose del mondo esterno, pronunciandomi su ciò che esse sono, in effetti ho parlato sempre e soltanto di me stesso, non sono mai uscito dall'autobiografia. Quando sono ricorso a termini «oggettivi», si è sempre trattato di poli scaturiti dall'attività umana. E la verifica di tutto quello che ho detto sta soltanto nel mio modo di comportarmi; è cioè una verifica integralmente *etica* (nel senso del mio vivere pratico, non di teorizzazioni su valori).

In vari momenti è parso anche a me di star trattando argomenti che si ponevano come oggettivi in quanto a me esterni e distanti. In particolare così mi è sembrato quando ho parlato di eventi posti in situazioni originarie (ad esempio il costituirsi dell'umano tramite l'attività trasformatrice) e inevitabilmente ho inteso questo in un primo momento come un ricostruire fatti appartenenti ad un lontano e inaccessibile passato. Ma nel procedere mi si è chiarito che quelle situazioni hanno la consistenza di un'origine in quanto *sono qui presenti*, operano *ora*. Il costituirsi dell'umano tramite l'agire trasformativo è origi-

48 Non ho evitato che qui entrassero in contatto espressioni contrastanti perché si manifestasse l'effetto paradossale che consegue dal voler cogliere con i mezzi del linguaggio autonomo ciò che lo eccede.

nario in quanto accade ora, e in ogni momento, a un livello fondamentale. L'essere in comune si riattiva (o anche viene distorto) con ogni nostro gesto. L'idoneità del linguaggio a dire ciò che accade nel mondo e a noi in esso, trae alimento ad ogni istante dalle pratiche nelle quali vive immerso. La possibilità dell'inganno si ripropone per noi ad ogni azione che compiamo. Non credo che ci sia bisogno di aggiungere altri esempi.

E così pure, quando ho parlato di ciò che si presenta come un momento conclusivo (il dominio attuale del capitale come esito ultimo del movimento della storia) questo scenario riceve la sua consistenza «terminale» in quanto cumula in sé tutto ciò che sta alle sue spalle. Ecco cosa ha potuto far funzionare il capitale come un rivelatore. Quindi l'origine è *adesso*, e il presente *contiene sempre tutto*. Questo è il dono che la Storia, senza volerlo e senza saperlo, ci fa: che a partire dal presente tutto risulta accessibile, ma in senso pratico. Un'azione sul presente (a pensarci bene: l'unica azione possibile) se non è dettata da ignoranza, può redimere qualsiasi stortura passata (in quanto in realtà anch'essa sempre presente).

Alla luce di tutto questo mi rendo conto di aver raggiunto, alla fine del percorso, nient'altro che quello che avevo messo all'inizio, ovvero ciò che è derivato dalle decisioni preventive che avevo preso su dove e come collocarmi e su come procedere (decisioni etiche). Non ho ricercato né avrei potuto ricercare verità che fossero indipendenti dalla mia collocazione; se avessi tentato di farlo, l'errore che avrei commesso non sarebbe stato co-

noscitivo, ma etico, cioè tale da segnalarmi che una parte di me si collocava ancora sull'altro versante del bilico di possibilità.

Compiere il percorso è stato un transitare, non un rispecchiare la natura in sé delle cose, che non sta da nessuna parte. Io stesso, assieme a tutto ciò che ho incontrato, sono un *transito* verso strati di relazioni aperte. Non ho posto in questione l'essenza di questo o quell'ente, ma la *mia collocazione* entro un ordine che è condizionante e non condizionato, se non da se stesso. Il percorso nell'essere in comune, che può essere apparso come un'indagine per accertare «come funziona il mondo», è in realtà un'esperienza che può trovare il suo senso unicamente nel condurre a *ricollocare me stesso* nella sintonia con le relazioni diffuse.

Di conseguenza nessuna affermazione particolare contenuta nel percorso possiede una sua consistenza di per sé. Consistente può essere, se lo è, solo la *connessione* tra tutte le affermazioni, il che mi riporta alla condizione per cui la logica rappresenta la *forma* dell'essere in comune. Non sono entrato conoscitivamente in nessun dettaglio del modo di funzionare di questo mondo anche perché ogni spiegazione circostanziata, analitica, accredita la realtà (la consistenza d'essere) di quella manifestazione di mondo di cui si tratta. Perché il punto chiave, la saggezza ultima da acquisire, non è che qualcosa sia malefico (o benefico) in sé, ma che propriamente malefico è trattare le cose del mondo (e l'io) come autoconsistenti e sostanziali in loro stesse.

Trattare le cose del mondo e me stesso così (con valore di sostanze) vuol dire *separarle* dalla rete delle relazioni costituenti (i rapporti essenziali) e allo stesso tempo *autonomizzare* i miei fini particolari come fini in sé e proiettarli sulle cose esterne come loro proprietà «oggettive» (a loro volta «in sé»). Si vede che dietro un errore conoscitivo (il sostanzialismo) sta un errore etico; ma riportare l'errore alla sua vera radice (che è etica) vuol dire cambiare il significato di «errore». L'errore non è più soggetto agli accertamenti che gli erano riservati quando era considerato di natura conoscitiva: se pongo una sostanzialità nelle cose (lato conoscitivo) questo atto è una maschera dei *miei* fini particolari (lato etico).

Mi posso trovare a tutti i gradi di distanza dall'eterno e dall'infinito, ma questa distanza è fondamentale *etica* e solo per questo tramite è poi anche conoscitiva. Perciò anche la dimensione conoscitiva, per il suo essere inclusa in quella etica, riguarda l'interprete (il soggetto in situazione) e non un supposto «mondo in sé». In questo senso il mio poter vivere presso l'eterno infinito o lontano da esso, nella saggezza o nell'ignoranza, creandomi una mia illusoria sfera particolare e unilaterale o conformandomi alla natura ultima delle cose, tutto questo fa differenza *solo per me*, il che mi pare contenga una bella definizione del piano etico in relazione a quello conoscitivo.

La conoscenza di me stesso, cioè la conoscenza in cui il soggetto coincide con l'oggetto, e nella quale quin-

di non ci sono soggetto e oggetto, non è pura conoscenza, ma è un atto di auto-trasformazione.

Trasformarci in qualcosa di diverso da quello che siamo stati finora è un destino che, come ho già visto, ci attende in ogni caso. Ma questa auto-trasformazione può essere perseguita in due modi, corrispondenti al bilico di possibilità:

1) estendendo a tutti gli enti la posizione di oggetti sottoposti a trasformazione e conoscenza oggettivante da parte di noi che ci poniamo come soggetti. Questo esito si accompagna alla *massima stoltezza*, perché, così procedendo, crediamo di affermare sempre di più noi stessi come soggetti potenti, senza avvederci che, estendendo la condizione di oggetti a tutti gli enti, rendendoli «cose», perveniamo infine a trasformare in oggetti, in cose, anche noi stessi: colui che crede di essere il soggetto non si rende conto di essere divenuto oggetto assoluto della sua propria prassi, e con ciò di essersi cosalizzato e de-organicizzato (massima discontinuità della specie umana rispetto alla natura);

2) togliendo il dualismo di soggetto e oggetto da tutte le nostre pratiche e di conseguenza dalla conoscenza. Questo esito si accompagna alla *massima saggezza* perché sostituisce tutti gli atti che comportano dualismo, cioè divisione, con atti che danno corso senza resistenze alla continuità tra la *gemeinwesen* umana e quella naturale. In ogni istante, nell'esistenza di chi così agisce, si trasferisce la felicità, l'armonia delle condizioni interne ed esterne, che è lo stato corrispondente alla giustizia di tut-

to ciò che si determina in continuità con il processo in comune della natura.

Ora, nel momento in cui affermo che non c'è niente in tutto quello che qui ho scritto che sia vero *in se stesso*, cioè indipendentemente dall'atteggiamento pratico che assumo nella mia vita, devo però anche aggiungere che ogni parola con cui lo scrivo, lavora contro quello che essa stessa dice. Perché se io mi dedico ad immettere in questo scritto i *contenuti* piú in sintonia con il primato della dimensione etica, resta il fatto che le parole scritte inevitabilmente porgono qualsiasi contenuto nella *forma* di proposizioni che dicono quello che dicono, anche nella loro connessione, indipendentemente dall'atteggiamento pratico che io come scrivente e chi mi legge come lettore, assumiamo, cioè realizzano il contrario del primato dell'etico.

Se il conoscitivo è interamente incluso nell'etico, riconducibile all'etico, lo è eticamente, non conoscitivamente. Questo è il vero senso dell'inclusione. Quindi, quando questa cosa l'ho detta, ho già segnato la fine del mio dire, in quanto è un dire separato dalle altre pratiche, e lo è ineludibilmente, cioè praticamente, per il semplice fatto che scrivo, non per quello che scrivo.

Non posso eludere questa fine, anche se cerco di posticiparla continuando a girare intorno alle implicazioni conoscitive di questa verità etica. Sostenuto da cosa? Dal fatto che il primato dell'etico si traduce in un primato del mio scrivere (infatti c'è in quanto lo scrivo) *fiintanto che scrivo*.

La mia salvezza, ciò che può farmi uscire dal cerchio magico, o forse è meglio dire «stregato» della teoresi, è che tutto quello che qui ho scritto ha un unico scopo e giustificazione: darmi delle indicazioni per individuare una pratica che mi porti fuori, non tanto e non solo dal capitale, che è un effetto, ma dalle radici umane, in me presenti, della perdita di continuità con la legge universale di natura.

☞ TROVO UNA VIA D'USCITA

IN funzione di questo, sento il bisogno di riassumere le caratteristiche che una tale pratica dovrebbe possedere, per come le posso ricavare dal percorso svolto fino a qui. Questa specie di mappa può aiutarmi a individuarla. Quindi, si tratta di una pratica che:

— dovrebbe prendere le sue misure al di fuori da qualsiasi riferimento di tipo storico;

— dovrebbe mettermi nella condizione di realizzare pienamente che la mia felicità o infelicità dipendono solo da me stesso, e da nessuna condizione esterna;

— dovrebbe farmi percepire con la massima chiarezza la legge universale di natura, operante in me quanto fuori di me;

— dovrebbe permettermi di farlo per esperienza diretta, non tramite parole e discorsi;

— dovrebbe darmi gli strumenti per compiere quell'esperienza diretta calandomi nell'osservazione di me stesso;

— dovrebbe in tal modo promuovere in me un'unificazione profonda, eliminando ogni elemento di frattura o di dualismo interno;

— dovrebbe promuovere in me una trasformazione profonda, non solo a livello intellettuale;

— dovrebbe dissolvere in me ogni residuo di fede nella sostanzialità delle cose e di un supposto mio ego;

— dovrebbe eliminare in me i fattori che tolgono equilibrio al mio agire, cioè le reazioni di attaccamento, sia di bramosia sia di avversione, verso le cose, gli altri e me stesso;

— dovrebbe portarmi ad agire senza ricercare mai un mio vantaggio personale a danno di altri;

— dovrebbe mettermi in consonanza con tutti gli esseri, umani e non umani, animati e inanimati.

Riguardo questo elenco e vedo che contiene mete enormi, altissime. La prospettiva di mettermi alla ricerca di una pratica che le soddisfi, o addirittura di scoprirla io stesso, mi provoca smarrimento.

Ma sorgono in me alcune considerazioni che possono sostenermi almeno nella fiducia sulla realizzabilità di questa impresa.

In primo luogo ho motivo di partire dalla convinzione che una tale pratica *può esistere*, e quindi la mia ricerca non è vana. Pensare il contrario equivarrebbe a dire che tutto quanto mi si è manifestato nel percorso non ha

alcun fondamento di realtà, alcuna consistenza. Ma la consistenza del percorso non è da misurare su una realtà esterna alla quale esso deve corrispondere: è da misurare sul posizionamento che ho deciso di assumere nei confronti di me stesso e di tutte le relazioni nelle quali sono coinvolto. E la bontà di questo posizionamento non va verificata conoscitivamente; va messa alla prova eticamente, cioè praticamente.

Ma quella pratica può esistere come già esistita o come da inventare ex novo?

Ecco, essermi posto questa domanda mi aiuta a far emergere un'ulteriore considerazione, e cioè: se quella pratica, che posso riassuntivamente chiamare «pratica di liberazione» dovesse essere scoperta o inventata ora, questo me lo spiegherei solo con il fatto che sarebbe stato necessario attendere una certa fase storica, poniamo quella presente, per ricavare gli elementi che permettono di realizzare una compiuta liberazione umana. Ma questo contrasta con la prima caratteristica che questa pratica dovrebbe avere, cioè il non poter prendere le sue misure da riferimenti storici, né per farli propri, né per combatterli. Il conflitto infatti è un linguaggio principale, anche se non esclusivo, della storia, e non può produrre una differenza rispetto ad essa. La deriva *storica* del comunismo ne ha dato una tragica conferma.

Quindi, certo non più che in via di ipotesi, ma su basi che mi paiono abbastanza forti, ho motivo di concludere che quella pratica di liberazione dovrebbe essere stata già trovata. Aggiungo di più: trovata da gran tem-

po. Più precisamente: da un tempo e in un contesto in cui non ci sarebbe stato bisogno, per ricavarla, di prendere le misure dalla deriva storica, perché questa non si era ancora manifestata.

Così può procedere la mia ricerca sulle tracce di una pratica per mezzo della quale liberarmi da una deviazione umana, la cui possibilità è scaturita dalle radici della nostra presenza al mondo, e del quale la storia è un'espressione derivata. Una liberazione *per via positiva*, che avviene dando pienamente corso ad una componente già presente nella natura umana, quella componente che ci fa essere rispecchiamenti della natura universale, immagini dell'essere in comune.

La mia ricerca si orienta tra le scuole di saggezza che nelle aree europea e asiatica, durante quello che Karl Jaspers ha chiamato il «periodo assiale»,⁴⁹ sulla soglia del prodursi della deriva storica, hanno indicato delle vie per realizzare una comprensione profonda del cosmo e del posto che gli umani vi occupano, assieme a regole di vita generatrici di pace e armonia in sé e con tutti gli esseri, di vera felicità sperimentabile in tutte le situazioni della vita.⁵⁰

Trovo molte espressioni di questa saggezza. Tra tutte, non posso però rivolgermi a quelle che pongono un Dio trascendente creatore del mondo, perché delle conce-

49 K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, ed. it. a cura di A. Guadagnin, Milano: Comunità 1965.

50 Il riferimento alla «via» ricorre in più contesti: nel *Tao* cinese, nel *maggō* (sentiero) del Buddha, nell'*odós* dei greci.

zioni che ospitano in sé un dualismo non possono essere promotrici di unificazione. Quindi scarto le tradizioni religiose basate su un mondo divino trascendente, politeista o monoteista. Restano quelle che potrei chiamare le tradizioni laiche, non fideistiche e non confessionali.

In questo campo trovo ad occidente, nell'area di lingua greca, la tradizione dei primi sapienti fioriti nelle colonie, dapprima dell'Asia Minore (Mileto, Efeso) e poi dell'Italia meridionale (Crotone, Akragas/Agrigento, Elea); ad oriente le tradizioni che hanno i loro iniziatori in Lao-Tzu (o Laozi), in Confucio, nel Jaina Mahavira e in Siddharta Gotama il Buddha. Su entrambi i versanti e da tutte queste tradizioni ricavo preziosissimi elementi di saggezza, non di rado in sorprendente consonanza tra loro, come ad esempio tra Eraclito e il Tao. Degno di nota è pure che io mi trovi in contesti nei quali il comunicare in forma scritta non era per niente un fatto acquisito e pacifico, e generava le figure dei sapienti che non scrivono nulla.

Ora passo a considerare distintamente le due aree, e trovo che:

— ciò che mi proviene dai sapienti greci è immune da aspetti religiosi in senso tradizionale, e anzi sviluppa a volte una distruzione delle basi delle credenze religiose (come in Senofane). Il rapporto tra il *kósmos* e l'*ethos* è centrale, ma il contributo che essi mi danno è limitato essenzialmente al piano intellettuale; non mancano le massime etiche, e di alcuni sapienti si tramandano episodi di vita rivelatori di un *ethos* che può essere preso a modello,

ma non piú di questo. In alcuni casi le loro concezioni potevano essere collegate a delle pratiche (come avveniva ad es. presso i pitagorici) ma queste si sono tramandate in modo frammentario e sommario, e di fatto non sono utilizzabili;

— tutte le tradizioni orientali hanno subíto nel corso dei secoli una trasformazione piú o meno marcata in religioni, dovuta anche alle divisioni in scuole o tendenze rivali che si sono verificate. Questo non costituisce un problema grave: mi richiede soltanto di ignorare queste derive e di risalire il piú possibile all'origine, ai documenti iniziali (il *Tao Te Ching* o *Daodejing*, i *Dialoghi* di Confucio, il Canone Giainista, il Canone Buddhista antico in lingua pāli), alle testimonianze antiche e a quanto eventualmente sopravvive oggi delle primitive pratiche. A questo livello l'intenzione di dar luogo a fedi religiose sfuma del tutto, e ritrovo concezioni e pratiche di grandissimo valore, anche qui incentrate sulla corrispondenza tra ordine cosmico (o legge di natura) e ordine etico (o legge del comportamento umano).

Ma solo in uno tra questi capiscuola trovo un insegnamento in cui il cammino che conduce alle piú alte mete viene spiegato dettagliatamente, passo dopo passo, cosí come è stato percorso dal maestro, in modo chiaro, senza lasciare nulla al caso, e questo cammino è poi anche incentrato su una pratica che ognuno può sperimentare, verificandone in prima persona gli effetti su se stesso. Tutto questo mi risulta solo nel caso del Buddha, e al centro del suo insegnamento sta una pratica, che è la me-

ditazione Vipassanā. Ciò che questa meditazione permette di ottenere, secondo quanto degli insegnamenti del Buddha è stato tramandato, corrisponde completamente alle caratteristiche della pratica di cui ero in cerca. In particolare vi ritrovo la comprensione piú profonda della legge di natura per esperienza diretta, tramite l'auto-osservazione della propria unità mente-corpo, condotta senza giudicare e senza reagire, con equanimità.

In uno dei suoi discorsi, il Buddha affermò:

È in questo corpo di appena due braccia di lunghezza, con le sue percezioni e la sua mente, che vi faccio conoscere il mondo, il nascere del mondo e l'estinzione del mondo e il sentiero che conduce all'estinzione del mondo.⁵¹

Mi risulta anche che il Buddha praticasse l'inclusione del conoscitivo nell'etico in modo ancora piú radicale di come l'ho posta io. Infatti rifiutava di coinvolgersi in discussioni su tematiche speculative, e insisteva sul fatto che lui insegnava solo quattro cose: 1) che esiste *dukkha* (la sofferenza); 2) che la sofferenza ha un'origine; 3) che la sofferenza ha una cessazione; 4) che esiste una

⁵¹ Canone antico dei discorsi del Buddha in lingua Pāli, raccolta del *Samyutta Nikaya*, ed. it. a cura di Vincenzo Talamo, Roma, Ubaldini 1998, pp. 66–67 (traduzione modificata). In questa indicazione trovo la controparte pratica di ciò che Spinoza avrebbe espresso filosoficamente duemila anni dopo: «L'oggetto dell'idea che costituisce la Mente umana è il Corpo, ossia un certo modo dell'Estensione esistente in atto, e niente altro» Baruch Spinoza, *Etica*, cit., Parte II, P XIII.

via che porta alla cessazione della sofferenza (sono le «quattro nobili verità»).

Tutto questo mi basta per decidere di fare una seria e onesta prova con la meditazione Vipassanā, al termine della quale valuterò se essa davvero mi fa compiere passi su un cammino di liberazione, in sintonia con quanto mi si è chiarito lungo il percorso nell'essere in comune.

Non cerco oltre, perché quello che sto facendo non è di entrare in discussione con le scuole di saggezza che ho preso in considerazione. Sono uscito dalla modalità dell'indagine teoretica. Ho solo raccolto gli elementi per decidere cosa fare. Ed è verso questa prova pratica che tutto il percorso mi invita a dirigermi.

Ancora una cosa ho da aggiungere: sento che in questo momento, effettuando questa scelta, sto uscendo dalla dimensione della *necessità*. Nella necessità resto immerso fintanto che abito nella storia (necessità che il fatto A sia accaduto per il concorso di una pluralità di cause B, C, D, E ...), ma anche fintanto che abito nella verità delle parole scritte, poiché anche qui vige la necessità che «se A allora B», o che se il rapporto tra A e B è uguale al rapporto tra C e D, in queste due coppie posso presumere che si manifesteranno trasformazioni analoghe. Cos'altro può rendere forte un discorso, il mio stesso nel cui elemento ho svolto il percorso, se non la sua stringenza logica? Anche se ho visto che, ospitando la logica in sé un'immagine dell'essere in comune, la necessità che abita nel *lógos* apre verso un'altra dimensione.

Ma qual è quest'altra dimensione che può prendere il posto della necessità? Forse la libertà? Forse, ma bisogna intendersi bene su cosa vogliamo dire con «libertà», se deve valere la pena che essa prenda il posto della necessità. Anche questo insegnamento lo posso ricavare con grande chiarezza dall'orizzonte onnicomprensivo dell'essere in comune, perché ho potuto capire che la sua somma libertà coincide con la condizione per cui in esso tutto accade per *necessità interna*, cioè in virtù della sola sua natura, senza che esso sia determinato da alcunché d'altro. Questo è il vero senso dell'essere libero.

Anche questa è un'acquisizione né nuova, né recente, ma di vecchia data. Ed è ancora una volta Spinoza ad averlo chiarito perfettamente.⁵² Il movimento della libertà è il movimento che porta a passare dalla necessità esterna (che è più appropriato chiamare «coazione») alla necessità interna. «Essere libero» non è il contrario di «essere necessario», ma di «essere coatto».

Questo movimento va in senso diametralmente opposto all'arbitrio. Ed è perché molti, per «libertà», intendono «arbitrio», che quella parola viene così facil-

52 «Si dice libera quella cosa che esiste in virtù della sola necessità della sua natura e che è determinata ad agire soltanto da se stessa. Si dice, invece, necessaria, o piuttosto coatta, quella cosa che è determinata da altro a esistere e a operare secondo una certa e determinata ragione». Spinoza, *Etica*, cit., Def. VII della Parte Prima, sulla quale si basa la P XVII della stessa Parte («Dio agisce per le sole leggi della sua natura e non costretto da alcuno») e, infine, la strategia per costruire la libertà umana, svolta nella Parte Quinta, che culmina nell'amore intellettuale di Dio, ossia della natura.

mente proclamata. Ma per noi umani agire in virtù della sola nostra natura, senza essere determinati da alcunché d'altro, non è un dato di partenza, ma una conquista. Richiede di saper distinguere tra il piano di ciò che dipende da noi e il piano di ciò che non dipende da noi, come diceva Epitteto, e a quel punto operare una scelta di fondo [*proairesis*], posizionarsi eticamente ancorando il nostro agire all'uno o all'altro piano. Ma per ancorarlo a ciò che dipende da noi occorre conoscere se stessi.

Intanto, per quanto mi riguarda, mi è di sostegno sentire che è per necessità interna, e per nessuna necessità esterna, che ho preso la decisione che ho preso.

E ora, finalmente, taccio. Non è piú il momento, per me, di dire, ma di praticare.



© Questo testo è licenziato nel marzo 2017 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · Pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · Copyright 2017 Marco Iannucci · Archivio disponibile a www.ilcovile.it · Marca tipografica di Alzek Misheff · Font di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i Fell Types di Iginò Marini, per i capilettera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.

