



MARCO IANNUCCI

UN PERCORSO
NELL'ESSERE
IN COMUNE



II EDIZIONE
RIVEDUTA E AMPLIATA

I libri del Covile



I libri del Covile
*Una collana dal formato ottimizzato
per la stampa su carta.*

6



© Questo testo è licenziato nel luglio 2023 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 · © 2023 Marco Ianucci · Archivio disponibile a www.ilcove.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.



MARCO IANNUCCI

UN PERCORSO
NELL'ESSERE
IN COMUNE



II EDIZIONE RIVEDUTA E AMPLIATA

LUGLIO 2023

Per contattare l'autore scrivere all'indirizzo:
gemeinde.om@tiscali.it

INDICE

~PREMESSA ALLA SECONDA EDIZIONE~	II
SVOLGO ALCUNE CONSIDERAZIONI D'AVVIO E DICHIARO IL MIO POSI- ZIONAMENTO.....	13
MI AVVICINO.....	22
MI PREPARO.....	28
COMPIO IL PRIMO PASSO.....	33
COMPIO IL SECONDO PASSO.....	37
COMPIO IL TERZO PASSO.....	39
COMPIO IL QUARTO PASSO.....	43
COMPIO IL QUINTO PASSO.....	49
COMPIO IL SESTO PASSO.....	53
PRENDO LA VIA DEL RITORNO.....	58
CERCO UNA VIA D'USCITA.....	107
~POSCRITTO~	119
Cosa ho trovato.....	119
~NOTE~	125

Comune [*xymón*] è per me il punto da cui
devo prendere le mosse; là, infatti, nuova-
mente dovrò fare ritorno.

Parmenide

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

Plotino

~PREMESSA ALLA SECONDA EDIZIONE~

La prima versione di questo scritto nacque sotto lo stimolo di un incontro a casa di Jacques Camatte. Elaborai il testo e glielo portai come contributo ad uno scambio di idee che avemmo in quella occasione. Allora si trattava di poche pagine, limitate ai sei passi del «percorso» e poco altro prima e dopo. In quella forma era qualcosa di comprensibile solo a me e Jacques, e a pochi altri che condividevano una serie di riferimenti che lí erano dati per conosciuti.

Anni dopo ripresi in mano quello scritto con l'intenzione di farlo stare in piedi sulle sue gambe, visto che mi pareva contenesse qualcosa di buono. Per tentare di renderlo comprensibile a qualche ipotetico lettore in piú dovetti dilatarlo di molto: nacquero cosí le parti preliminari ai sei passi, la lunga parte che li seguiva (il «ritorno») e la ricerca finale di una «via di uscita».

In quella forma lo scritto uscí nel 2017, grazie alla generosa ospitalità di Stefano Borselli, come volume N°6 nella collana dei «Libri del Covile».

Le reazioni di amici e conoscenti che provarono a leggerlo mi convinsero che anche cosí rivisto il testo risultava arduo da capire, brusco com'era in certi passaggi e non privo di alcuni «buchi» nelle argomentazioni. Cosí vi ho rimesso mano intervenendo in molte parti, spiegando meglio certe cose, arricchendo le note, ahimè inevitabili.

Anche in questa nuova edizione si tratta comunque di una lettura impegnativa. Non saprei fare di meglio se non facendogli assumere le dimensioni e il tono di un trattato o

di un saggio, cosa che lo snaturerebbe. È e rimane il resoconto di un percorso personale di pensiero, aperto verso percorsi di vita coerenti. Inoltre appartiene alla mia natura di esprimermi in modo intensivo e non estensivo, non potendo contare su doti letterarie che non ho.

Così, *si parva licet componere magnis* («se è lecito paragonare le cose piccole alle grandi») potrei riprendere le parole che Ludwig Wittgenstein inserì all'inizio della sua Prefazione al *Tractatus logico-philosophicus*: «Questo libro, forse, comprenderà solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi — o, almeno, pensieri simili».

Avverto infine che del tutto nuovo è il Poscritto nel quale do qualche ragguaglio su «cosa ho trovato» nella via d'uscita che mi è parsa la più degna di essere praticata. Chi arriverà fino in fondo potrà capire per quale motivo mi è parso utile e doveroso aggiungerlo.

M. I.

settembre 2021



☞ SVOLGO ALCUNE CONSIDERAZIONI
D'AVVIO E DICHIARO IL MIO POSIZIONAMENTO

È FONTE ogni volta di stupore per me constatare quanto poco si parli del capitale. I canali attraverso i quali viene formata l'opinione pubblica, a cominciare da quelli che operano nei paesi occidentali e occidentalizzati, 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 grande evidenza ad argomenti come: crisi finanziaria e uscita dalla crisi, recessione o espansione, prodotto interno lordo che cala o, finalmente, cresce («la crescita!»), andamenti degli indici delle varie Borse, *spread* tra

gli interessi sulle emissioni di uno stato rispetto a un altro, 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.

E questo sarebbe il meno: gli stessi mezzi di informazione, quando accade qualcosa che non si può tacere, non possono esimersi dal darci notizia del lavoro schiavistico imposto ad adulti e bambini dei paesi «in via di sviluppo», dei coltivatori ridotti alla fame dai debiti, dei suoli morti e avvelenati, dei territori devastati dalle estrazioni minerarie, dei traffici di armi e dei fronti di guerra endemici, del taglio delle foreste primigenie, della drastica riduzione della biodiversità, dell'afflusso dei disperati nelle periferie degradate delle megalopoli; anche qui, con dolore, devo aggiungere «e così via» ... ma, di nuovo, collegare tutto questo alla dinamica del capitale no, ciò non va fatto.

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 dà tanta evidenza a tutti gli argomenti economico-finanziari che ho elencato prima: perché anche 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.

E così pure, quando non se ne può fare a meno, si prende atto che accadono continuamente «fatti» (i quali, lo si dimentica troppo spesso, sono tali perché qualcuno *li fa*) dietro ai quali si celano immense sofferenze, ma si tralascia di ricondurli alle loro cause profonde.

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 devo riconoscere che non è per nulla 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 in cui viviamo, sarebbe la conseguenza del fatto che un'infima minoranza

di persone si serve della dinamica del capitale per realizzare il proprio progetto di dominio sulla restante stragrande maggioranza dell'umanità, e questo progetto funziona tanto meglio quanto più viene occultato, mascherato, camuffato con altro.

Più di 150 anni fa, vedendo intorno a sé la sofferenza, l'abbruttimento, la miseria di tanti uomini, donne e bambini spinti a forza negli ingranaggi della fabbrica capitalista, e considerando i motivi che li portavano a non volersi allineare nei ranghi della società che negava la loro umanità, un uomo ritenne che sarebbero emersi motivi ancora più profondi se solo qualcuno avesse fatto luce sul meccanismo fondamentale su cui si reggeva 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.

Ed è anche forse superfluo precisare che l'immane impresa di studio, di ricerca e di pensiero che occupò la sua vita, non era mossa da un puro desiderio di conoscere, ma dall'intento di contribuire a un movimento che avrebbe dovuto liberare la parte oppressa dell'umanità dalle sue sofferenze, in modo da condurre infine a liberare l'umanità intera.

Il sentire di Karl Marx si coglie bene in una lettera che egli scrisse ad un amico, proprio nei giorni in cui era in bozze la stampa del Libro I del *Capitale*:

Perché non Le ho risposto? Ma perché ero costantemente sull'orlo della fossa. Dovevo quindi sfruttare ogni momento in cui ero capace di lavorare per ulti-

mare la mia opera, un'opera alla quale ho sacrificato la salute, la felicità e la famiglia. [...] Io rido delle cosiddette persone «pratiche» e della loro saggezza. Se si volesse essere un bue, si potrebbero naturalmente voltare le spalle ai tormenti dell'umanità e preoccuparsi della propria pelle. Ma io mi sarei veramente giudicato *non-pratico* se fossi crepato senza portare a termine, almeno nel manoscritto, il mio libro.¹

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 ricordarne solo tre capisaldi, quelli che anche allora mi colpirono con maggiore forza:

Æ 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 va trattato come un oggetto interno all'economia: se esso regge i rapporti tra le persone, vuol dire che non appartiene 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 propria vita sotto un'altra forma, e questa riprogettazione non è limitata ad un ambito predefinito, ma è totale, e va alla radice dell'umano». Cominciavo anche 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;

Æ 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 cardine 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*».² Se non stai a questo gioco il processo ti relega ai margini della vita sociale, il che spesso vuol dire della vita *tout court*. Poiché 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 mer-

ce tu stesso, vendendo le tue facoltà umane. Si capisce quali enormi conseguenze derivino da qui a cascata;

Æ 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* (Marx in proposito sottolineò 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. Marx, ad esempio, forniva gli elementi per capire 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 e il consumo 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 modellate sulle esigenze del capitale (è ciò di cui si incaricano la pubblicità e l'informazione di massa).

Riesamino oggi questi tre disvelamenti, li confronto con il mondo in cui vivo, li sottopongo alla prova dei cambiamenti che sono intervenuti nella società dai tempi di Marx, e trovo che la sofferenza, l'abbruttimento umano, la miseria, lungi dal ridursi, si sono anzi generalizzate alle popolazioni del pianeta e si sono approfondite, a fronte della

concentrazione delle ricchezze e del potere nelle mani dei pochi che gestiscono i grandi movimenti del capitale. Il degrado e l'enorme squilibrio hanno fatto seguito puntualmente all'estendersi e al generalizzarsi della logica del mercato fino al suo limite estremo, geografico e nelle vite di ciascuno, ciò che Marx aveva preannunciato.

Non trovo perciò motivi per abbandonare la chiave di lettura che Marx ci ha lasciato. Ma questo non soltanto perché essa regge ad una verifica di fatto. È perché mi riconosco nel suo intento e lo faccio mio: anch'io non riesco a voltare le spalle ai tormenti dell'umanità e vorrei fare qualcosa che possa contribuire a far cessare il nostro folle procurarci reciprocamente enormi sofferenze senza alcuna necessità. Certamente per perseguire questo intento devo a mia volta saper vedere in profondità le forze che muovono e modellano il mondo in cui vivo. Ma se ci riuscirò anche solo in parte, non sarò perché mi sarò dotato di buoni strumenti e di un valido metodo di indagine; così arriverei al massimo ad ottenere il sapere cosiddetto neutrale delle scienze.

Non lo giudico ora, ma l'esempio di Marx, e non solo il suo, mi insegna che quando ci si muove sul terreno accidentato degli interessi umani in conflitto, per non restarvi giocati occorre essere dotati di qualcosa di ben più profondo di un buon metodo di conoscenza: occorre collocare se stessi al di fuori della difesa di qualunque proprio interesse particolare, anche se mascherato da «volontà di sapere»; occorre cioè porsi su un piano universalmente umano.

Se il disvelamento di Marx continua a valere per la realtà attuale e aiuta a comprenderla, è perché egli prese quella posizione e la mantenne. E se a mia volta nelle pagi-

ne che seguono riuscirò a mettere in luce qualcosa di ciò che sta alla radice del modo in cui noi umani abitiamo il nostro mondo, anche in questo caso ciò dipenderà dalla mia capacità di mantenermi nella posizione di chi non ha alcun interesse proprio da difendere.

Devo perciò avvisare chi non condivide questo modo di posizionarsi (il che è ben altra cosa dall'essere «marxista») che con ogni probabilità non troverà nelle pagine seguenti nulla che valga lo sforzo che occorre per comprenderle.

Da parte mia non taglierò i fili con le analisi marxiane, e anzi cercherò di riannodarli. 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 per me di essere fedele anzitutto a ciò che vedo, di cui faccio esperienza, confrontando questa esperienza con la chiave di lettura che Marx mi 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.³

Che i cambiamenti indotti da questo processo coinvolgano ormai l'umanità a livello planetario, senza residui, in una interconnessione percepibile in una gran 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. Ma anche il termine speculare «no global» nasce dalla stessa logica: non spiega niente ed è messo lì per etichettare la messa in scena di un'alternativa permessa.

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: 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, sospenderle, 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 capitale giunto ad essersi impadronito della totalità del suo mondo, almeno ad un primo livello?*».

Per cominciare a muovermi in questa domanda devo certamente esaminare i caratteri del capitale. Ora, prima e indipendentemente da qualsiasi attribuzione più specifica che posso dargli, quando mi riferisco al capitale sto senz'altro riferendomi ad un processo che appartiene integralmente al mondo umano, ed è tenuto in vita esclusivamente dalle nostre azioni. Il che non è meno vero per il fatto che quel «nostre» deve essere inteso nel senso più lacerato possibile, cioè spartito tra gli opposti di chi tiene in mano le leve del capitale per i propri piani di potere, e di chi gli è sottomesso. Ed è ugualmente vero nonostante il capitale si presenti come un meccanismo che, una volta messo in moto, sembra procedere seguendo una sua logica autonoma, la quale subordina a sé la volontà di chiunque.

Questo induce anche me a parlare di capitale, e non direttamente di individui, ma non dimentico che questi vanno sempre presupposti come agenti alle spalle o alla base del capitale. In ogni caso assumo 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, solo se dimentico che esse ricevono il loro senso in quanto si stagliano su uno

sfondo ben diverso, se non addirittura opposto. Potrei chiamare questo sfondo il campo di tutto ciò che *si fa da sé*, cioè indipendentemente da noi.

Ma in questo campo del «farsi da sé» non è forse compreso tutto ciò che nella nostra tradizione culturale e linguistica raccogliamo sotto il nome di *natura*? Se provo a scavare alle spalle di questo termine trovo il verbo latino *nasci*, «nascere» che, così come il greco *physis*, derivante da *phío*, «cresco» (cfr. *phytón* «il vegetale, la pianta») fa riferimento all'ambito di tutto ciò che nasce, cresce e perisce da sé. Se mi sposto in un'area culturale e linguistica distante, in cerca di un analogo del nostro «natura», trovo ad esempio l'ideogramma giapponese 自然 («*shizen*»); ebbene, alla base esso vuol dire «ciò che è così come è da sé».

Sento che con questo riferirmi alla natura sto mettendo in gioco un polo che manifesta una differenza molto grande rispetto al capitale. A livello di esperienza si tratta dell'incontro di noi umani con ciò di fronte a cui la nostra azione incontra un limite, e dovrebbe fermarsi. Se cerco di dare un nome a questa esperienza parimenti universalmente umana, mi si presenta alla mente l'aprirsi della dimensione del *sacro*. Anche qui mi sostiene l'etimologia: infatti 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».

Mi suona strano di affiancare i termini «natura» e «sacro» quando di solito li si inquadra in orizzonti distinti. Ma anche qui ogni apparenza di distanza tra loro si perde, non appena rifletto sul fatto che entrambi 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. Mi sorprende anche la rapidità con cui, partendo dallo scenario più attuale, per provare a rendermelo intelligibile io mi sia trovato catapultato verso uno sfondo che ha un sapore primordiale.

Il giro che sto compiendo tra questi nodi di significati interconnessi mi si rivela ancora più stringente e illuminante nel momento in cui noto che l'esperienza di essere governati da una forza o dimensione totalizzante, ben prima di accadere nei confronti del capitale, si è manifestata proprio nel rapporto umano con la natura, appaiato alla percezione di questa come depositaria di una dimensione sacrale. 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 *ex novo* la dimensione della totalità nella vita umana, ma si sostituisce a 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? Sì, 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 d'essere storico. Estendendosi alla totalità, il capitale porta a conclusione il processo attraverso cui tutte le forme della vita umana confluiscono nel modo di vita storico. Marx, attento lettore di Hegel, aveva in proposito annotato: «La storia

universale non è esistita sempre; la storia come storia universale è un risultato». ⁴

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 trasferiva sul *proprio* piano universale. 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 attraverso questo, indirettamente, degli orizzonti ulteriori che lo ricomprendono, disegna anche un percorso possibile di disvelamento da effettuare ripercorrendo a ritroso queste tappe. Compiendolo, potrei far funzionare la situazione attuale di dominio del capitale appunto come un rivelatore, e trovare forse la risposta alle domande che mi ponevo. Metterei alla prova fino a che punto nel capitale è davvero rintracciabile il senso, per quanto occultato e stravolto, di ognuna delle totalità più ampie e più determinanti delle quali esso, nella mia ipotesi, ha dovuto prendere il posto per accedere al suo dominio totale.

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 avverrebbe attraversando non delle fasi storiche o storico-naturali, ma le totalità successive sempre meno condizionate che incontrerei, e che si manifesterebbero come sfondi di senso l'una rispetto all'altra.⁵

Un aspetto della mia ipotesi-guida è che in questo risalire, attraversando strati che sono di senso prima che di fatto, mi si riveleranno anche i livelli d'essere e i 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. Questo mi avverte fin da ora che potrò appoggiarmi al pensiero critico

di Marx solo fino a un certo punto, o solo entro una certa misura. Mi muove la convinzione che se non sarò in grado di disincagliarmi da questo mondo mentalmente, non sarò 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.

Se ora parto dall'intenzione che mi muove e allargo lo sguardo fino all'orizzonte dell'intera fase in cui il dominio dispiegato del capitale porta l'esistenza storica al suo apice, ritrovo questo «altro» sotto un nome ben preciso: comunismo.⁶ Raggiungo cosí una totalità relativamente piú concreta, che non è quindi soltanto «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 posizio-

ne 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 sé 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.

A questo punto mi diviene chiaro che per intraprendere il percorso non posso certo interpellare il capitale su se stesso, interrogando i suoi alfieri, i suoi rappresentanti e il suo popolo omologato e sottomesso. Essi infatti sono ciechi al senso di ciò che fanno (Marx direbbe che la loro coscienza è necessariamente falsa). E lo sono perché si identificano con un processo che, portando al suo punto culminante la dinamica storica, non fa altro che rendere 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 fin dall'inizio.

Mi riferisco al fatto che l'accesso all'esistenza storica, annunciandosi nel mondo greco tra l'VIII e il VII secolo a.C., in significativa concomitanza con il primo presentarsi della ricchezza in forma monetaria, ha manifestato subito i tratti distintivi di un agire che perdeva 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. Ciò ha comportato 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 opinioni) 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 *pólis*, erano sembrate ancora realizzabili praticamente, 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 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 per giunta assume una portata sempre più 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 più 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

È su questa base che Marx ha potuto porre in rapporto di continuità, ma anche di capovolgimento, l'azione rivoluzionaria di classe 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. Nell'itinerario che intendo intraprendere, trattandosi di un itinerario di acquisizione di coscienza sul corpo del capitale, devo perciò interpellare il suo polo antagonista, il polo della coscienza, rappresentato dal comunismo nel suo inverare in sé l'intenzionalità filosofica (ciò che accade esemplarmente in Marx). 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, mi induce a 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.

☞ 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 piú 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 questo dominio si installa. 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 «L'essenza umana è la vera comunità dell'uomo» [*Das menschliche Wesen ist das wahre Gemeinwesen der Menschen*],¹⁵ frase giustamente assunta da Jacques Camatte come contenuto principale del *phylum* 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 partito all'interno della dialettica della rappresentanza 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 il costituente del legame 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 valorizzazione del capitale consiste, da parte dei suoi agenti, nell'appropriarsi dei mezzi di produzione per poi sottomettere a sé gli uomini, le donne e i bambini attraverso l'acquisto della loro forza-lavoro ormai «libera» in quanto espropriata. Questa è la mossa decisiva, perché separare gli esseri umani dai loro mezzi di produzione vuol dire sepa-

rarli da uno dei fattori principali della loro forma di vita e delle loro relazioni reciproche. Quella e queste, dopo aver subito un tale drastico svuotamento, sono pronte per essere rimodellate dall'esterno.

Anche queste analisi 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 a se stessi l'attività attraverso la quale producono la loro 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.

☞ 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, definitorie 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 fon-

damentale 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 «La comunità è la vera essenza umana» [Das *Gemeinwesen* ist das *wahre Wesen* der Menschen]. 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 specificazione 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 que-

sta citazione, userò l'espressione «attività trasformatrice» per indicare il contenuto essenziale dell'attività specificamente umana, la base unitaria dalla quale poi, in particolari condizioni storico-sociali, è stata ricavata quella sua versione ridotta e asservita chiamata «lavoro». ¹⁹

☞ 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 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.

Mi soffermo a riflettere, perché mi pare che questo non corrispondere possa essere solo bilaterale. Ovvero: se l'animale diveniente umano non trova già pronta in partenza quella risposta nei materiali, non la può trovare *neppure in se stesso*. Se fosse altrimenti, essa potrebbe preesistere in lui solo come 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 a quella *specifica* forma di vita, cioè alla *specie* di cui ogni singolo è un esemplare.

Quindi, la risposta al problema vitale di quella forma di vita non è presente in partenza neppure in essa in quanto specie naturale. Ciò lascia aperta una sola possibilità: che la risposta, consistente nel disporsi ad agire trasformativamente, 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, piú che esemplari della loro specie, si dispongono a divenire *individui* della loro *comunità*.²⁰

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 co-

spetto 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 animale 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 sto solo sommariamente delineando, scorgo anche elementi per comprendere come l'animale trasformante divenga per necessità anche l'animale *parlante*, dotato di linguaggio simbolico.

Accedere alla capacità di emettere suoni articolati che dicono «cose» del mondo, mi appare come la conseguenza, più che la causa di questo passaggio cruciale. Il gesto vocale non ha in se stesso la forza di far sorgere *ex novo* la dimensione del significato. Potrei sostenere questa tesi solo introducendo di nuovo idee preformate, non si sa da dove e come scaturite, che sopraggiungerebbero a riempire la voce di significati. O altrimenti dovrei spiegare per quale moti-

vo tutti gli animali capaci di emettere vocalizzi non siano per ciò stesso parlanti come lo siamo noi umani.

Mi resta una terza via: comprendere che il gesto vocale interviene ad *estrarre e riprodurre* quel mondo di significati che l'attività trasformatrice ha già aperto in comune. Su questo però ora non ho elementi per dire qualcosa di più preciso.

In ogni caso colgo 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, 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, a tornare 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.²¹

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

☞ 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 caratte-

ristica 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». ²²

Qui occorre ancora 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». ²³

Ecco che ritrovo le idee, le quali però ora, a umanità costituita, trasformante e parlante, stanno al loro posto, nelle menti degli individui, sotto forma di *conformità allo scopo* del loro agire. Questo spunto marxiano è per me prezioso. Perché l'ape non rientra in tutto questo? 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 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 ho già 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*, nel quale 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 più produttiva ecc., per poi prelevarli e consumarli o commerciarli, ecco che *ho sostitu-*

to 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,²⁴ 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 più di distanza da tutte le relazioni, per oggettivarsele.

Se l'oggetto della nostra prassi sono le relazioni, ciò vuol dire che siamo diventati umani diventando *terzi* rispetto al campo delle innumerevoli relazioni in natura, le quali, come per l'ape e i fiori, sono e restano *duali*, per quanto intrecciate con enorme complessità. È questa terziarietà, il grado in più della distanza nel quale ci collochiamo, che ci fa essere umani e che reciprocamente fa sorgere nella presenza per noi il campo distanziato e sterminato dei fenomeni ai quali daremo la qualifica di *naturali*. L'agire trasformativo ci ha sbalzati fuori dall'universo delle relazioni duali, permettendoci di guardarlo dall'esterno (un esterno relazionale, non fisico). Da quel momento in avanti siamo diventati comunitariamente capaci di cogliere un fenomeno nel suo riferirsi ad altri fenomeni, come *segno* di altri fenomeni. Si è aperta per l'Io/Noi la dimensione del *significato*.²⁵

Sto andando di corsa, lo so, non posso fare altro, ma quanto meno non devo fare troppi salti. Lo dico perché mi

rendo conto che la prima esperienza significativa non può essere accaduta nel campo aperto dell'incontro tra gli umani e il mondo (due termini che a quel punto ancora *non ci sono*). Deve essere accaduta all'interno della stratificazione di atti che ha portato il gruppo ad acquisire comunitariamente l'agire trasformativo. Ma quale relazione duale si offre originariamente in questo campo come oggetto dell'azione? Non quella per cui un fenomeno rimanda ad un altro, diverso fenomeno. No, questo è un salto troppo grande. Potrebbe trattarsi, invece, del rimandare di un fenomeno *a se stesso*.

Idea strana, ma non poi così tanto se penso a cosa vuol dire fare esperienza della differenza tra come una cosa si presenta *prima* e *dopo* essere stata oggetto della trasformazione. È se stessa e insieme non lo è più, perché ha subito un cambiamento che l'ha sbalzata (così come ha sbalzato chi ha agito su di lei) fuori dal *continuum* naturale, per entrare a far parte del regno degli *artefatti*.²⁶ Anche questo è un rimando non facile da cogliere, essendo non solo fisico; infatti, per essere acquisito, richiede che la sequenza di atti sia ripetuta una quantità non prestabilita di volte. Ripetuta in com-presenza tra gli astanti/agenti e nella distensione del *prima* e del *poi*. La ripetizione, questa induzione comunitaria,²⁷ diluisce il salto, che comunque c'è. Basta pensare che qui, nel rimando interno tra il prima e il poi dell'azione, compare niente meno che il costituirsi dell'esperienza umana del *tempo*.

Non dimentico che il terreno che rende possibile effettuare quel *salto categoriale*, cioè relazionale, consistente nell'entrare nella dimensione del significare, è l'indeterminatezza della collocazione dei divenienti umani, ciò che fa sí

che essi non dispongano in partenza di una risposta determinata al loro problema vitale. Resta aperta per loro una sola possibilità: quella di corrispondere, con la loro azione, ad una generalità di condizioni. È per questo che Marx parla dell'uomo anche come del portatore di un'essenza generica [*Gattungswesen*]. Sempre in questa chiave può intendersi in che misura l'uomo *contrappone se stesso*, come dice Marx, alla materialità della natura.

Riflettendo sugli elementi che ho raccolto, mi risulterebbe addirittura strano che accedere alla forma di vita umana non comprendesse in sé l'entrare nella capacità di articolare linguaggi simbolici. L'agire trasformativo differenzia le «cose»²⁸ da se stesse, le sbalza dal *continuum* naturale, e così le promuove a *signi*, pronte per essere indefinitamente ri-significate, ri-presentate, fatte ri-circolare in immagine nel campo comune degli individui in azione. Ciò accade tanto all'agire stesso quanto a chi lo mette in atto. Ho detto al plurale «linguaggi» perché compiere il salto categoriale vuol dire entrare simultaneamente in una pluralità di *media* significanti: visivi, sonori, mimici, gestuali ... E vuol dire entrare in una universalità potenziale di riferimenti. In questo proliferare di segni, quelli del linguaggio verbale acquistano una preminenza per la loro capacità di fungere da immagini più prossime dell'essere in comune, in contemporaneità e in presa diretta con l'attività trasformatrice. Ciò che si sta facendo in comune è pronto per essere reciprocamente *detto*.

Se ora rivolgo nuovamente lo sguardo in direzione del mondo della natura lo posso cogliere più 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 nostro pianeta. La comunità umana interviene su un mondo *che ha a sua volta la struttura di una 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 l'essere in comune umano 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 qui 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 quaggiú. 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.²⁹

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 essere

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

Tutto bene, ma allora noi esseri umani, e tutti i problemi che (ci) creiamo? Dobbiamo pensare noi stessi come delle infrazioni 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'abbissale cosmo relazionale, dato che 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?³⁰

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*.³¹ Questo è precisamente 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. Più procedo e più mi rendo conto che essa, a dispetto di come l'ho chiamata, contiene un elemento almeno altrettanto forte di passività o, detto altrimenti, di ricettività. Anche su questo le umanità che chiamiamo «primitive» possono dare molte lezioni a noi «civilizzati».

Quei particolari animali che mettono in opera l'attività trasformatrice, divenendo con ciò umani, si differenziano dalla natura degli altri viventi 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 naturale, e il nostro essere ha la forma di un *essere in comune* proprio come ce l'ha il mondo naturale. 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 mio sguardo ancora oltre per cercare di cogliere quanto più 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 avendo altro rispetto a cui muoversi, *non ha senso*.

Come devo prendere queste idee o visioni, che a prima vista mi appaiono assurde e sembrano distruggere il percorso compiuto fin qui? 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.³² 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 «aver senso»; solo che queste de-finizioni mostrano, appunto, una loro *fine*, un punto limite della loro 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 absolutezza 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 condizione 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'esistere e dell'aver senso, contiene la misura di ogni esistere e di ogni aver senso.

Eccomi di nuovo lí: è evidente, poiché sono incappato subito nella questione dell'esistere e dell'aver senso, che ora la posta in gioco, l'ultima luce che devo racco-

gliere, 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?³³ Qualsiasi accadere è fatto di relazioni *interne* 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.³⁴

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 fi-

nisce lí; 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 così ecco capovolte anche tutte le conseguenze che ne hai tratto. Le cose esistenti *hanno* consistenza, eccome!

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 un completo coincidere, ovvero accadere assieme, come un'oscillazione istantanea. 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, diverse e opposte 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 più 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. Ed essere giunto in tal modo a sperimentare un luogo limite delle possibilità del linguaggio rafforza questa mia impressione.³⁷ 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 di 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 mi conformi all'orizzonte ultimo dell'essere in comune, il che vuol dire niente meno, tra l'altro, che realizzi in me compiutamente il coincidere di essere e non essere. Non c'è compito più importante cui 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: ricongiungermi con la condizione d'essere ultimativa, con la totalità autentica rispetto alla quale si sono dislocate le varie pseudo-totalità, le deviazioni e le aberrazioni di cui si è intessuta la storia umana, fino al capitale e al suo dominio attuale.

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 tutte 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 intendo muovermi, e darle sostegno, se resto fedele all'intenzionalità che all'inizio avevo posto sotto le insegne della filosofia e del suo inveramento 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, almeno fino a un certo punto, 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 quel 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 rivelato 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 nel coincidere di essere e non essere, e lo 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 alla *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 prestare attenzione a 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 convi-

vere 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.

Cosí mi chiedo: ma perché tutta questa difficoltà? Come posso essermi già dimenticato che il coincidere di essere e non essere non è poi altro che il contenuto e la causa profonda 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 *equivalente 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 manifesta di essere immagine del coincidere di essere e non essere.

Ma, di nuovo, 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 applicherebbe più l'esser vero*. Non avrebbe senso qualificarlo di vero, perché non conterrebbe più nulla di qualificabile come falso. 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 fronteggiare 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 distanziarci dal resto della natura, il *bilico di possibilità* che è inerente alla condizione umana e genera la possibilità che il distanziamento diventi separazione.

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 nel coincidere di essere e non essere).

Ma allora ciò su cui, compiendo i nostri atti trasformativi, noi incidiamo, può essere solo, in effetti, la *nostra col-*

locazione 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 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 consapevolezza 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».³⁶

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*»,³⁷ 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.³⁸

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

Al cuore di questo chiarimento trovo la condizione per cui se nessun intervento 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 un'essenza comune, 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 poter accedere 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,³⁹ 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 ge-

neratore 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, compresa la possibilità aberrante 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 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 più, 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 su noi stessi, è un atteggiamento del tutto aberrante. Infatti, nel momento stesso in cui ci diamo un fine nostro ed esclusivo, ciò basta per dire che non abbiamo più il nostro centro nella comprensione di noi stessi 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*.^{4°}

Ma dire «sopravvivenza universale» è come dire «potenza sopra ogni forza esterna che mi limita». Il sopravvivere perde tutta la dimensione circostanziata, misurata, che il vivere ha in tutti gli altri viventi e, al colmo della tracotanza (la *hybris* contro la quale gli antichi greci mettevano in guardia) si gonfia a ricerca dell'*intangibilità*: questo diviene il fine proprio ed esclusivo che gli umani si autoassegnano una volta usciti dal modo dell'essere autocomprensione vi-

vente 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.⁴¹

Mirare all'aumento della nostra potenza e alla conquista dell'intangibilità costituisce appunto il tentativo aberrante di subordinare in noi l'universale al particolare, 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. Cioè in definitiva verso noi stessi. Origine della violenza endemica nelle società umane, massima in quella del capitale. Origine del processo di snaturamento degli individui e della specie.

Una tale direzione di vita è talmente priva di basi naturali e positivamente fondate, che essa può presentarsi solo se parallelamente si presenta 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 allora una tale presa di posizione? A quel capovolgimento dell'individuo-*gemeinwesen* che è l'*Homo aeconomicus*, 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 sua lotta per sopravvivere intangibile 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 del processo-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 affronto 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,⁴² cioè nella peripezia determinata dal progetto umano di costruirsi un proprio divenire progressivamente separato dal resto della natura. E ogni volta ho la sensazione che mi manchi un elemento 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, premessa per il trovarci collocati in un bilico di possibilità.

Ho già visto in precedenza che questa modalità inedita dell'agire viene acquisita ripetendo delle sequenze di gesti gli uni alla presenza degli altri, innescando così quella che ho chiamato un'«induzione comunitaria».

In questa dinamica vedo una parentela con quella del *gioco*, cioè del semplice sperimentare liberamente le proprie facoltà. Si annuncia così 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.

In questo gioco fondativo dell'umano, l'unico elemento nuovo che, venendo riconosciuto dai membri del gruppo, porta l'azione su un diverso livello per l'introdursi di un fattore 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 di-

sponde 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 cosí 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 trasformazione. 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*.⁴³

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 gli innumerevoli mutamenti si compensano ad equivalere al non mutamento (piano del coincidere di essere e non essere).

Questa duplicità si riproduce nella genesi dell'umano, sotto la forma della duplice scala alla quale può venire vissuta e colta 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 la sequenza degli atti trasformativi, il riferimento all'azione che viene acquisita comunicandosi 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 percepiscono immediatamente e con forza la differenza del proprio agire, quindi del proprio posizionamento, 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 propiziatriche, culturali, sacrificali, rituali, magiche, totemiche, 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, la cui estraneità va ridotta per quanto è possibile. Ritrovo qui il richiamarsi reciproco dell'esperienza della natura e del sacro, che avevo visto all'inizio, e misuro tutta la portata universalmente umana, direi anche del tutto precatégoriale, del tema dell'attività trasformatrice, un tema tutt'altro che economico, tutt'altro

che confinato in un ambito puramente materiale, ma aperto 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 sentirci centri di iniziativa autonoma, promotori di trasformazioni (qui sta la distanza) è legato al ripetere in noi 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 nel poterci autopercepire, 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»⁴⁴).

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»⁴⁵ 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 acquietarci in nessuna modalità determinata del procurarci ciò che serve per vivere, il rilanciare all'infinito i bisogni (che diventano così *desideri*) senza poterci mai sentire, per quanto potenti siamo, 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, più 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 continuità con il tutto onnicomprensivo

dell'essere in comune, perché realizzerebbe in me, per quanto è possibile, il coincidere di essere e non essere.

Questa meta, detta così, mi appare sovrumana, ma ho raccolto abbastanza elementi per ritenere che essa sia 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.*

Una tale indicazione sembra mettere in discussione alla radice l'agire trasformativo. La soluzione consisterebbe allora nell'abbandonare quella modalità dell'agire che ci apre all'universale e ci rende umani? Giunto fino a qui direi: sí e no. Sono portato a rispondere così dal momento che l'attività trasformatrice stessa mi insegna che in definitiva l'unico suo effetto è di trasformare noi che la mettiamo in atto. L'unica cosa saggia da fare, allora, è di abbandonare l'intento di adeguare la natura ai nostri scopi particolari. La sintesi tra il sí e il no starebbe nel convertire consapevolmente il nostro voler trasformare i dati esterni in un auto-trasformarci che si accompagni all'eliminazione in noi di ogni dualismo tra soggetto e oggetto. Si tratterebbe ancora una volta di corrispondere eticamente ad uno dei versanti del bilico di possibilità.

Vista così, questa via non è poi 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. Questo è, potrei dire, il delirio specifico di noi occidentali, ma le varie tribú umane che

hanno popolato e popolano la terra, hanno mostrato e mostrano la piú grande pluralità di modi di dar forma al proprio essere in comune (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 convivenza nelle quali il fattore di comunanza, cioè il fattore principale che regge il legame interumano, è modellato sui modi di svolgersi dell'attività trasformatrice e, attraverso questa, sull'essere in comune naturale; dall'altra le forme di società nelle quali a reggere il legame 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; le seconde invece 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 con tutte le sue propaggini.

Il passaggio 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 tribù che imbocca la strada che la porta a dissolvere i legami comunitari ancorati all'attività trasformatrice e a tentare di rendersi autonoma dall'essere in comune naturale (i due processi sono poi uno solo).

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 (potrei 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 sacrali, rituali, religiose, magiche, di reciprocità ecc., e retto solo dalla considerazione quantitativa dei valori in gioco, più l'intera prassi umana si astrae dal legame organico con i vincoli naturali.

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». ⁴⁶

Il punto è che durante gli atti di scambio le relazioni organiche sono interrotte, «la natura si ferma». ⁴⁷ Questo vuoto d'esperienza, questa rottura della continuità tra uomo e natura, non accade solo di fatto ma per necessità e in modo irrimediabile dal momento in cui è il movimento del valore a reggere i legami interumani. 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 tra comunità umana e comunità naturale basato sull'attività trasformatrice. ⁴⁸

Le relazioni tra gli individui cominciano così a ruotare attorno ad una *astrazione* che è *reale*, dato che non si origina nel pensiero ma nelle azioni (di scambio) ed è quindi in grado di alterare 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 è il *valore*, e ricordo in proposito, con Marx, che «nemmeno un atomo di materiale naturale passa nell'oggettività di valore delle merci». ⁴⁹ Quando l'astrazione-valore prende un'esistenza materialmente visibile e tangibile nella moneta coniata, per la prima volta ai confini ioni del mondo greco intorno al 680 a.C., essa può trasmettersi alle

menti dei possessori di denaro sotto forma di corrispondenti concetti astratti. Come dice Sohn-Rethel:

resta pur sempre vero che chiunque abbia in tasca delle monete deve anche avere in testa astrazioni concettuali ben determinate, ne sia o meno cosciente.⁵⁰

L'astrazione reale dello scambio, nel suo movimento

definisce il processo del trasferimento di possesso [delle merci e del denaro] nel senso piú stretto come movimento astratto (uniforme) attraverso lo spazio astratto (omogeneo, continuo e vuoto) e attraverso il tempo astratto di sostanze astratte che non subiscono perciò nessuna modificazione materiale e permettono una differenziazione esclusivamente quantitativa.⁵¹

Non è difficile rendersi conto dell'impressionante corrispondenza di queste astrazioni con le basi concettuali della scienza della natura galileiana, a partire dal concetto di moto inerziale, e riconoscere la fondatezza e l'importanza del programma di studio che Sohn-Rethel avviò, volto a «dedurre il fondamento concettuale della *logica* del pensiero scientifico dai rapporti sociali di produzione delle merci».⁵²

Qui non posso rendere conto in dettaglio dei risultati della sua ricerca. Prima però di procedere oltre raccolgo da essa un'indicazione importante: quando il denaro diventa capitale, e il processo-capitale riesce ad introdursi nello spazio dell'essere in comune umano, piegandolo ai propri connotati, il risultato è che quest'ultimo ne risulta convertito in *socializzazione pura, astratta*. L'intera esistenza umana entra nel campo dell'astrazione (reale) e porta così a compimento il processo della propria separazione dal resto

della natura. Ma c'è un prezzo che essa deve pagare, ed è di de-realizzarsi, di entrare nella dimensione della rappresentazione, che culmina nel convertirsi del reale in virtuale. Affidarsi al valore, al denaro e al capitale, i quali non sono altro che rappresentazioni, non può che portare a questo esito.

Una conclusione a prima vista paradossale che ne ricavo (l'ennesima) è che il contrario dell'essere in comune non è l'essere individuale, il quale ne costituisce anzi il depositario ultimo, ma è il *puramente sociale* nel senso appena detto.⁵³

In questa chiave leggo ora 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 credito, al capitale finanziario, fittizio, virtuale, 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 potrebbe 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 confrontare il capitale con l'estremo opposto, il campo totale dell'essere in comune, e così commisurarne la totalità oltremodo derivata, deviata e abusiva 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 riportarmi 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 tentativo, portato avanti con ogni mezzo dalla tribù occidentale, di interrompere la connessione universale tra tutte le cose, di svincolarsi dalla *gemeinwesen* naturale. Si tratta cioè dell'esito finale del nostro tentativo di sottrarci al divenire seguendo la via opposta a quella che la natura stessa ci indica. Perché la natura ce la indica: nel percorso che ho compiuto fin qui ho raccolto infatti abbastanza elementi per intuire che, se operassimo su noi stessi per portare a piena consonanza la *gemeinwesen* umana con la *gemeinwesen* universale, potremmo sperimentare in noi che il divenire in definitiva equivale al non divenire e si apre all'eterno, così come lo fa a livello dell'intera natura. Ma viceversa noi ci sforziamo in ogni modo di isolarci da tutti i processi del mondo organico, per sostituirli con un secondo mondo ricostruito tecnicamente, nel quale crediamo di poterci porre al riparo dal nostro sorgere e passare.

Ora ho ben chiaro che questo tentativo, se anche avesse successo, resterebbe sul terreno etico, perché non toccherebbe la struttura dell'essere in comune, ma ricadrebbe integralmente su noi che lo promuoviamo. Scopriamo, e scopriremo sempre meglio, che lavorare per disconnetterci dal legame universale vuol dire lavorare per distruggere ciò che, unendoci, ci fa essere umani. Potrei dirlo così: gli uomini e le donne che promuovono o accettano che il proces-

so del capitale sia il legante principale dei loro rapporti, promuovono o accettano di essere uniti da ciò che li separa.

Il capitale, dopo essersi impadronito dell'attività trasformatrice tramite la riduzione a lavoro coatto di quanto in essa rimaneva di libera manifestazione delle facoltà umane, e dopo aver posto se stesso come legante materiale e cosale dei rapporti umani, sostituto dell'essere in comune, mette inevitabilmente le mani sulla correlativa natura comunicativa degli esseri umani, cioè su tutti i linguaggi, verbali e non verbali.⁷⁴ La società del capitale erettosi in totalità prende la forma di apparato di connessione globale, sostituto virtuale dell'essere in comune disintegrato. Inseriti nel processo i linguaggi si convertono, trattati con opportune tecniche, in ulteriori veicoli della valorizzazione del capitale e in agenti del controllo totale sulle vite dei suoi sottoposti (di questo e non altro sono portatori oggi i «social»; domani ancor più lo saranno i dispositivi che ne prenderanno il posto).

Il percorso nell'essere in comune mi ha 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 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.

Se ora considero *sub specie æternitatis* la fase storica in cui è stato all'ordine del giorno il passaggio dal capitalismo ad una società senza classi tramite l'azione rivoluzionaria dei proletari, la vedo come la *chance*, data in quel momento alla tribú occidentale, di fuoriuscire dal *continuum* storico da essa generato e di ricostruire 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.⁵⁵

Il dato attuale è che la *chance* di cui parlavo non si ripresenta piú. 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 integrate 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.⁵⁶

Ora l'antropomorfo 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 permettere più 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 tolle-

rata è l'autosufficienza, l'*autàrkeia* che già i cinici e gli stoici individuaronò 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 loro e del capitale, perché ne accetto i presupposti e con ciò li rafforzo. Da un lato giungo presto ad avere un bisogno vitale di quegli stessi nemici che dichiaro di voler distruggere, perché non riesco piú a definirmi se non negativamente, per differenza da loro; dall'altro accredito la loro realtà e allo stesso tempo alimento la dinamica a loro funzionale, che è 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 pronunciare 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, riguardanti il futuro.⁵⁷ 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, da tempo 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. Ma anche in questo caso si tratta di un'illusione che cela una realtà ben diversa: cosí come l'economia autonoma si regge solo producendo miseria, indigenza e bisogno materiale, allo stesso modo la scienza medica autonoma si regge solo producendo debolezza organica, vulnerabilità e bisogno di terapie. Lo scopo che viene perseguito sui due

fronti è il medesimo: porre gli esseri umani in uno stato di sempre maggiore *dipendenza* dal complesso tecno-scientifico-economico posto nelle mani di pochi oligarchi che giocano a fare i padroni universali.

Così non devo meravigliarmi se accade che le prime pagine dei mezzi di condizionamento di massa non sono più occupate dalle notizie economico-finanziarie di cui parlavo all'inizio, ma con martellante insistenza dallo spettro di una crisi sanitaria mondiale che minaccerebbe la vita di ciascun individuo, e dai provvedimenti che le autorità ci raccontano di prendere per proteggerci da essa. I gestori di questo mondo sanno che i già sottomessi al capitale accetteranno di cedere ciò che resta di umano della loro forma di vita in cambio della garanzia, promessa dalla scienza ufficiale, di immunizzare la loro nuda vita⁵⁸ dai molteplici attacchi presentati come provenienti dalla natura o anche, con astuzia luciferina, presentati come provenienti dalle attività umane promosse dal capitale stesso.

Vedendo ridursi gli spazi a disposizione per estrarre energia viva dalla natura e dagli umani ad alimentare la propria valorizzazione, il capitale scopre di poter rilanciare il suo processo divenendo autocritico: le disfunzioni che esso stesso ha generate possono essere sfruttate per indurre nuovi bisogni ai quali far prontamente corrispondere la produzione di quantità sempre maggiori di «merci-problema», soluzioni ipertecnologiche a problemi che ora possono essere confessati come causati dalla tecnica, ma in una sua fase anteriore e perciò imperfetta, merci che il popolo del capitale, già reso opportunamente fragile, dipendente, cronicamente malato, è pronto a consumare.⁵⁹

Al punto in cui sono giunto riesco facilmente a riconoscere che in questa disponibilità ad accettare ogni inganno in cambio della promessa di allontanare l'incontro con la morte, sta l'esito ultimo 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 trattarle, tramite le varie forme dell'appropriazione privata, come se fossero 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. Credo cosí di essere riuscito a gettare uno sguardo *sub specie æternitatis* al fondo ultimo, pre-economico, della categoria del valore.

Qui ritrovo il progetto dell'intangibilità che la tribú occidentale persegue e che ha rilanciato affidandosi all'alleanza tra il capitale e le tecnoscienze: questo progetto può ben essere chiamato la ricerca di una vita eterna fuori natura. 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.

Ma se io voglio essere (reso) intangibile, ciò vuol dire che ho rifiutato di riconoscere la natura come fonte di doni, e la vedo solo come fonte di minacce. Per questo la ricerca dell'intangibilità si accoppia necessariamente con la ricerca dell'*immunità*. Gli esseri umani che si vogliono immuni (volgarmente: che chiedono sicurezza) vogliono sentirsi sciolti da qualsiasi *obbligazione* nei confronti della natura, del genere di quella che si contrae nei confronti di chi ci fa dono di sé. Ma questa disobbligazione si attua per necessità anche nei confronti dell'altro uomo, cioè del luogo originario *comune* del nostro essere umani (non a caso «immunità» è l'opposto semantico di «comunità»).⁶⁰ Ciò conduce a non riconoscere l'altro come umano, e questa è la premessa per compiere qualsiasi atrocità nei suoi confronti. Questa dinamica si ritorce necessariamente contro chi la innesca o la accetta: alla fine sarà *ciascuno di noi* a non essere riconosciuto come umano e a subire ogni atrocità.

Su questo desiderio di immunità il percorso nell'essere in comune mi ha fornito abbondanti elementi per emettere alla fine un verdetto negativo inappellabile. Ora vedo bene che questa disponibilità a superare in modo *tecnico* il nascere e perire naturale può realizzarsi solo sottoponendo la *physis* umana ad attività trasformatrice, il che la trasformerà appunto in un nuovo essere — opposto di senso 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 al superuomo [*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,⁶¹ essendo molto più in grado, rispetto a quest'ultimo, di accreditarsi 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. Così si compie la disintegrazione dell'attività trasformatrice unitaria, con il dominio assoluto del lavoro intellettuale separato sul lavoro manuale parimenti separato.

La conoscenza in forma scientifica è funzionale a questa distopia 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. Un impadronirsi che è allo stesso tempo conoscitivo ed effettivo a livello materiale, e procede per accumulo di conoscenze e potenziamento di apparati tecnici. È quasi inutile a questo punto che io ricordi che il capitale procede allo stesso

modo: impadronendosi, accumulando e potenziandosi materialmente. E che, per converso, la natura né ha da impadronirsi di alcunché, né ha da accumulare alcunché, né ha da potenziarsi in alcun modo.

Ora mi è chiaro che la conoscenza intesa e praticata così, come impresa di dominio, esclude da sé la dimensione etica e proietta questa esclusione su tutti i campi dell'esistenza umana sui quali interviene. 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 di quell'inganno che ho visto prima. Anche il conoscere può spartirsi secondo il bilico di possibilità.

La conoscenza oggettivistica delle scienze 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 *oggetti* esterni a noi stessi. Come ho già visto, 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, ovve-

ro 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 naturale, 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 ancora una volta in un ordine di idee sorprendente, e cioè che *la natura non ha alcuna caratteristica oggettiva*. Non l'ha né può averla nella sua dimensione totale di essere in comune incondizionato. È insensato anche solo supporlo: *chi* potrebbe guardarla da fuori? Ma questo si riverbera su ogni sua manifestazione particolare. Ne segue che 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, risultato di un agire inteso ad escludere da sé la dimensione etica, deriva paradossalmente da un posizionamento etico nel senso detto sopra, ma automatico, inconscio, coatto, sempre già deciso a priori.

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. Un modo che ha come sua condizione di possibilità l'agire trasformativo in quanto esso 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. Questa base contiene in sé la possibilità che si inneschi l'*escalation* dell'oggettivazione perseguita dalla tribú occidentale, fino agli esiti tecno-scientifici odierni.

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 naturale 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 pratichiamo, 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 linguisticamente esprimibile è orlato, cioè determinato, dal linguisticamente inesprimibile. Laddove «non conoscenza» e «inesprimibile» esprimono l'essere *non congruo* della condizione di tutte le condizioni con la conoscibilità e l'esprimibilità in forma linguistica.⁶²

Io però nell'effettuare il percorso mi sono tenuto vicino, per quanto ho potuto, 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 originario 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 ci sia bisogno che io aggiunga 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 mi ha permesso di 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).

Avendo adottato una visione *sub specie aeternitatis* mi sono collocato 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 abbando-

narlo, 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 determinati fatti sono accaduti così e così all'interno della dinamica storica. Ma non posso più 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.⁶³

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 più 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 rea-

lizzi, dando avvio alla storia, è che ad istituzionalizzarsi sia un orientamento umano fatto proprio da individui costituiti in uno strato sociale che si separa dall'insieme comunitario per perseguire propri scopi particolari, cioè che compaia la divisione in classi.

Avvicinandomi alla fine del percorso, mi rendo conto di non aver raggiunto niente che non sia una conseguenza di quanto vi avevo messo all'inizio, ovvero delle decisioni preventive che avevo preso su dove e come posizionarmi 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 conoscitivo, 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», ha costituito 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 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 fondamentalmente *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'interpretante (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 illu-

soria 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 quindi 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 ai due versanti del 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: crediamo di essere *soggetti-di* e non ci rendiamo conto di divenire *soggetti-alla* nostra propria prassi, e con ciò di cosalizzarci e de-organicizzarci (massima discontinuità della specie umana rispetto alla natura); farà parte del destino che si prepara per noi, se rimarremo cellule del capitale, di provare sulla nostra pelle cosa vuol dire essere conosciuti scientificamente.

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

tuisce 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 tutto 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* più 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) *fantanto che scrivo*.

La mia salvezza, ciò che può farmi uscire dal cerchio magico, o forse è meglio dire «stregato» della teoresi, sta nel far confluire tutto quello che qui ho scritto verso 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.

☞ CERCO 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. Stendere una specie di mappa può aiutarmi a individuarla. Quindi, si tratta di una pratica che:

- dovrebbe farmi percepire con la massima chiarezza la legge universale di natura, operante in me quanto fuori di me;
- dovrebbe mettermi in consonanza con tutti gli esseri, umani e non umani, animati e inanimati;
- 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 permettermi di farlo per esperienza diretta, non tramite parole e discorsi;
- dovrebbe darmi gli strumenti per compiere quell'esperienza 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 dissolvere in me la residua 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 esseri, umani o non umani.

Riesamino 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 lungo il percorso non ha alcun fondamento di realtà, alcuna consistenza. Ma la consistenza del percorso non la devo misurare su una realtà esterna alla quale esso deve corrispondere; il metro di misura è un altro: sta nel 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 la devo verificare conoscitivamente, ma eticamente, cioè praticamente, e le uniche pietre di paragone al riguardo sono l'armonia e la felicità che si producono in me e si riverberano su tutto ciò con cui entro in contatto.

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 una delle caratteristiche 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: trovata da gran tempo. Più precisamente: da un tempo e in un contesto in cui non ci sarebbe stato bisogno, per ricavarla, di prendere le misure dall'erranza storica, perché questa non si era ancora manifestata, o stava solo muovendo i primi passi.

Cosí 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 fiorite nelle aree europea e asiatica, a partire da quello che Karl Jaspers ha chiamato il «periodo assiale»,⁶⁴ sulla soglia del mettersi in moto dell'erranza storica. In tutte trovo indicate 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.⁶⁵

Trovo molte espressioni di questa saggezza. Tra tutte, non posso però rivolgermi a quelle che pongono un Dio trascendente creatore del mondo, perché considero che, ospitando in sé un dualismo, non possono essere promotrici di unificazione. Quindi non cerco oltre nelle tradizioni religiose che pongono un mondo divino trascendente, che sia politeista o monoteista.

Con questo non voglio certo ignorare la predicazione e l'esempio di vita di Gesù di Nazareth. Riconosco il valore inestimabile del suo messaggio. Un suo punto di forza, ai miei occhi, sta nella capacità di svincolarsi dal terreno codificato e istituzionale della religione ebraica, dal suo fondo mitologico e rituale, e quindi di attingere un alto grado

di universalità. Su questa base hanno potuto fiorire le vette della mistica cristiana, a mio avviso l'unica degna erede dell'insegnamento di Gesù (valga per tutti il nome di Meister Eckhart).

Percorsi analoghi hanno dato luogo alle mistiche ebraiche ed islamiche. In ambito induista itinerari simili di purificazione hanno portato ai vertici della *Bhagavadgītā* e delle elaborazioni del Vedantā, ad esempio in Śankara.

Frequentare i testi di queste tradizioni è stato per me benefico e illuminante, e ritengo non sia per nulla casuale che al termine del mio percorso mi sia ritrovato a fare un'esperienza dal sapore mistico.

Tuttavia, mentre approfondisco la conoscenza di questi insegnamenti, sento che non potrei seguire pienamente l'uno o l'altro di essi senza riconoscermi preventivamente in una determinata tradizione di fede, parte integrante di una determinata cultura. Incontro sempre un residuo di particolarità che limita l'universalità umana del messaggio. Questo residuo può anche essere minimo, ma sono diventato ipersensibile a tutto ciò che può dare esca al capovolgarsi dell'essenza comune umana (*gemeinwesen*) in una bandiera di identità appropriativa. Non potrei mai aderire fino in fondo a una visione del mondo, e dell'uomo, che contenesse anche solo una briciola di quello stesso principio che ha portato ai conflitti tra un'appartenenza di fede e un'altra, come anche all'interno di una stessa fede, oppure a quell'altra manifestazione di estrema violenza che è il convertire altri al proprio credo. Al termine di queste derive storiche, persa ogni copertura religioso-confessionale, l'essere in comune stravolto diventa comunità di popolo (*volk-*

sgemeinschaft) e allora ogni atrocità può presentarsi alla porta.

Provo allora a rivolgermi a quelle che potrei chiamare le scuole di saggezza 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 (Crotona, 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.

Provo a considerare distintamente le due aree, e trovo che:

Æ ciò che mi proviene dai sapienti greci è immune da aspetti religiosi in senso tradizionale, e anzi sviluppa a volte una demolizione delle basi delle credenze religiose (come in Senofane). Centrale è il rapporto tra il *kósmos* e l'*ethos* e ciò fa di questi sapienti gli insostituibili testimoni del primo incrinarsi di questo rapporto, una crisi che essi denunciarono. Il contributo che mi danno rimane però 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 più 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 sono poco utilizzabili. So che a partire dalla figura di Socrate, e con la mediazione di Platone, si sono generate correnti di pensiero del piú grande valore: una a orientamento mistico-speculativo, sfociata negli altissimi esiti che trovo in Plotino e in Proclo, senza i cui apporti, tra l'altro, non si sarebbe sviluppata neppure la mistica cristiana di cui parlavo sopra; l'altra a orientamento etico-pratico che, attraverso i Cinici, ha portato ai vertici dell'etica stoica romana che trovo, piú ancora che in Seneca, in Musonio Rufo, in Epitteto e in Marco Aurelio. Nei confronti di queste correnti di saggezza nutro la piú alta considerazione. In entrambe sento però il permanere di un limite intellettualistico, che non risiede nei loro contenuti di pensiero, ma nel fatto che si tratta appunto di puri contenuti di pensiero, da un lato in forma di speculazioni mistico-contemplative, dall'altro in forma di esortazioni etiche, sostenute tanto le une quanto le altre da meravigliose argomentazioni e dimostrazioni razionali. Ma proprio per questo la parte di me a cui si appellano è appunto solo una parte, quella razionale. Ma come può questa parte, la parte della mente che viene fatta funzionare indipendentemente dal corpo, modificare il tutto di se stessa e del suo rapporto con il corpo?

Ritrovo la consapevolezza piú lucida di questo limite, assieme all'elaborazione di una grandiosa strategia per infrangerlo dall'interno, in colui che considero il massimo erede di queste tradizioni, cioè in Spinoza.

Nella Proposizione 14 della Parte IV dell'*Etica* egli afferma: «La vera conoscenza del bene e del male, in quanto vera, non può tenere a freno nessun affetto, ma soltanto in quanto si considera come affetto». Di conseguenza Spinoza mette in campo la sua strategia dimostrativa per arrivare a stabilire che la conoscenza vera può produrre un affetto benefico più forte degli affetti malsani, e tenerli a freno.

Il suo edificio è geniale ma, di nuovo, una costruzione puramente razionale come la sua potrebbe forse generare un cambiamento in un individuo che avesse una costituzione mentale in cui predomini la funzione del pensiero. Nei termini della tipologia psicologica proposta da C.G. Jung, si tratterebbe di un individuo con spiccate caratteristiche appartenenti al tipo di pensiero introverso.⁶⁶ Dato che probabilmente appartengo io stesso a questo tipo, posso verificare direttamente quali cambiamenti abbia prodotto in me la frequentazione del pensiero di Spinoza. Ha cambiato molte mie idee in meglio. Mi ha insegnato a guardare gli eventi del mondo sotto l'aspetto dell'eternità. Questo è molto. Ma allo stesso tempo non è tutto. Rimane in me una frattura tra quello che penso e quello che sono nel profondo, e constatato che frequentare la migliore filosofia attenua questa frattura ma non la elimina.

Con questo non sto condannando niente e nessuno. Sto solo verificando la presenza di una soglia-limite, che del resto avevo già riscontrata lungo il percorso da cui provengo. Essa non mi porta alla pratica di cui sono in cerca. Che questa soglia intercorra tra un campo teorico e un campo pratico, e non tra due teorie, mi dà una

certa fiducia sul fatto che non sono destinato ad aggirarmi in un circolo vizioso.

Æ se ora mi rivolgo alle tradizioni orientali di saggezza, trovo che tutte le loro acquisizioni teoriche restano sempre connesse ad una o piú pratiche, e parallelamente non viene mai posta una separazione netta, un dualismo tra il piano mentale e il piano delle attività corporee. Riconcontro però un altro tipo di problema, dovuto al fatto che esse hanno subito nel corso dei secoli una trasformazione piú o meno marcata in religioni, con il parallelo dividersi al loro interno in scuole, tendenze o sette rivali. Questo non mi crea una difficoltà insormontabile: richiede soltanto che io ignori queste derive e risalga 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. Portandomi a questo livello sorgivo vedo che 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. La pratica che sta al cuore del suo insegnamento è la meditazione Vipassanā. Ciò che questa meditazione permette di ottenere, secondo quanto degli insegnamenti del Buddha è stato tramandato, sembra corrispondere alle caratteristiche della pratica di cui ero in cerca. In particolare vi ritrovo una via che promette di accedere ad una comprensione profonda della legge di natura per esperienza diretta, tramite l'auto-osservazione della propria unità di mente e corpo.

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».⁶⁷

Mi risulta anche che il Buddha praticasse l'inclusione del conoscitivo nell'etico in modo ancora più 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 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 dei passi lungo 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 teoretico-critica. 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, nell'effettuare questa scelta, non sono condizionato da alcuna necessità a me esterna. In una necessità di questo genere 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.⁶⁸ 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 facilmente 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 più il momento, per me, di dire, ma di praticare.

~POSCRITTO~

COSA HO TROVATO

SONO stato fortunato. Di un genere di fortuna che mi fa dire che siamo tutti molto fortunati. Perché nei 2.500 anni trascorsi da quando il Buddha la pose al cuore del percorso di liberazione che insegnava, la meditazione Vipassanā avrebbe potuto perdersi o inquinarsi senza rimedio, con il che noi tutti l'avremmo persa. Invece è arrivata fino a noi conservando la sua primitiva purezza, anche se solo grazie ad un tenue filo di trasmissione da maestro ad allievo mantenutosi all'interno di alcuni monasteri birmani.

Nel secolo scorso l'insegnamento si aprì ad alcuni laici di particolare valore. Tra loro S. N. Goenka il quale, su incarico del suo maestro Sayagyi U Ba Khin riportò la meditazione Vipassanā dapprima in India, dove era stata persa, poi in altri paesi anche occidentali. Oggi essa viene insegnata in corsi residenziali aperti a tutti, che si svolgono in appositi centri di meditazione sparsi in tutti i continenti. Uno di questi centri si trova in Italia. Ho preso contatto, mi sono iscritto a un corso, e così ho potuto fare la mia seria e onesta prova.

Cosa ho trovato?

Per cominciare a rispondere potrei rimandare all'elenco delle caratteristiche che mi hanno guidato nella ricerca di una via di uscita, perché nella meditazione Vipassanā le ho trovate realizzate tutte, assieme a molto altro ancora.

Potrebbe bastare. Anche perché questa non è la sede adatta per illustrare nel dettaglio come si svolge questa pratica. Però non mi esimerò dal dire qualcosa di ciò che vi ho trovato, cercando di non entrare, con le mie parole, nel campo di ciò che solo l'esperienza diretta può dare.

Per l'ultima volta prendo spunto dal *percorso*. Riguardandolo ora nel suo insieme e da fuori, mi viene da descriverlo come un tentativo di viaggiare alla ricerca del «livello zero», cioè di uno strato così fondamentale, ultimo, della realtà, da non essere condizionato da nulla, e in particolare da nessuna delle storture che noi umani abbiamo cercato di introdurvi. Uno strato che perciò è puro. Riuscire ad attingerlo vorrebbe dire poterci emendare, purificare da tutto ciò che stoltamente vi abbiamo sovrapposto con l'unico risultato di aumentare a dismisura le nostre sofferenze.

Due indicazioni avevo raccolto, mentre compivo i passi del *percorso* e lungo la via del ritorno, utili per cercare di avvicinarmi al «livello zero»: la prima, di muovermi nella direzione della natura, della sua legge fondamentale; la seconda, di muovermi dai fatti esterni nella direzione di me stesso.

Ma pur avendo tenuto conto di quelle indicazioni, non avrei potuto attingere la meta, perché mi muovevo nel *medium* delle parole, per di più scritte, che non appartengono all'ordine di realtà della natura fuori di me e in me, ma solo ad un suo raddoppiamento, una sua rappresentazione diminuita. Ancor meno mi era possibile realizzare la connessione tra la legge fondamentale di natura e me stesso.

Con Vipassanā ho potuto fare proprio questo. Giorno dopo giorno, e passo dopo passo, mi è stata insegnata infatti una pratica, un esercizio di auto-osservazione: mantenermi

consapevole di ciò che accade momento per momento entro la struttura del mio corpo-mente, cercando di non reagire, né con bramosia quando osservo qualcosa di piacevole, né con avversione quando osservo qualcosa di sgradevole. Lascio che la natura in me si manifesti e segua il suo corso, mentre io ne sono solo il testimone.

E ciò che osservo mi aiuta a mantenere questa equanimità, perché scopro che si tratta di fenomeni in continuo cambiamento, che così come sorgono, poi passano. E questo sorgere e passare è la realtà profonda di me stesso, al di là delle apparenze.

Che senso avrebbe attaccarmi a qualcosa di così effimero, impiegare tutte le mie energie per far accadere e far durare ciò che desidero e per respingere costantemente ciò che non desidero? Ciò che avevo sempre fatto fino ad allora, cioè esaltarmi quando le cose andavano come volevo, e deprimermi e intristirmi quando non corrispondevano ai miei desideri, mi appare ora come un modo di vivere insensato, come la fonte della precarietà, dell'agitazione, dello squilibrio da cui provenivo.

Così, mentre procedevo, ho fatto alcune scoperte:

- che mentre mi osservo mantenendomi equanime mi auto-trasformo, perché non c'è un soggetto, un «chi» osserva, diverso da un oggetto, un «cosa» viene osservato; meditare e cambiare le abitudini della mia mente sono un atto solo;
- che l'abitudine sulla quale intervengo con la meditazione è quella di far dipendere il mio stato interiore dalle circostanze esterne; quando riesco a interromperla, si fanno strada in me momenti di pace, di contentezza, di felicità, che sono nuovi, perché non più precari, non più dipendenti dalle mie reazioni alle circostanze mutevoli del mondo;

- che quelli sono anche momenti in cui in me si interrompe la paura, perché viene a mancare la sua base, cioè l'abitudine a essere preoccupato spasmodicamente solo di me stesso, della sorte del mio piccolo «io», questo attaccamento che poi se ne porta dietro innumerevoli altri ad esso legati, e lascia ben poco spazio alla compassione, alla capacità di sentire cosa provano altri esseri;
- che in quei momenti mi è praticamente impossibile concepire pensieri malevoli, dire parole offensive, compiere azioni irrispettose o violente a danno di altri esseri, umani e non, perché quando sono calmo, contento, fiducioso, padrone di me stesso, diffondo spontaneamente questo stato benefico attorno a me, non certo la negatività che non mi abita;
- che il dolore, le sofferenze che ci procuriamo gli uni agli altri reciprocamente, non sono altro che la proiezione amplificata dello stato sofferente in cui ogni individuo dimora. E vi dimora perché crede, per ignoranza, di poter conquistare della felicità ingaggiando, dalla postazione del proprio ego, una lotta costante contro tutto e tutti, durante la quale strapparsi reciprocamente ciò che rimane dopo aver trasformato tutte le manifestazioni del mondo in cose che quando sono «mie» non sono più «tue»;
- che allora, a ben vedere, meditando sto lavorando proprio sul «livello zero», perché nessun tentativo di liberare gli esseri umani dalle loro catene può portare al risultato sperato per via sociale, senza che ciascuno si liberi interiormente dall'attaccamento all'ego con tutte le sue conseguenze;
- che sto lavorando anche sul mio personale «livello zero», perché il cambiamento che avviene in me meditando

non è provocato da parole, discorsi, ragionamenti, esortazioni, capaci di agire solo sugli strati intellettuali ed emotivi, i piú superficiali della mente, ma da un'esperienza diretta che compio a livello dello strato piú profondo della mente, quello che è costantemente in contatto con tutto ciò che accade nel corpo.

Alla fine mi sento di affermare che tutto ciò di benefico verso cui mi ero aperto, ma solo teoricamente, compiendo il *percorso nell'essere in comune*, ho potuto cominciare a realizzarlo effettivamente con la pratica di Vipassanā. A scanso di ogni equivoco, non sto dicendo che Vipassanā sia in alcun modo implicata o dipendente da ciò che ho raccolto lungo il *percorso*. Al contrario, dico che se le argomentazioni che ho svolto contengono qualcosa di vero, nel senso che mi hanno permesso di compiere alcuni passi di ritorno dal non vero, ho scoperto che questo vero ancora implicato nel negativo lo posso riattingere a un livello superiore, positivo ed efficace, attraverso la pratica di Vipassanā.

Se qualcuno a questo punto desidera fare la propria prova con la meditazione Vipassanā, può entrare nel sito: www.atala.dhamma.org dove troverà tutte le informazioni sull'insegnamento, i corsi, il loro calendario e il modulo per iscriversi.

Per delle valide letture su Vipassanā, oltre che rivolgersi alle numerose edizioni in lingua italiana dei testi del Canone pāli, consiglio di visitare il sito: www.bibliotecavipassana.org che rimanda a un'ottima collana di libri.

~ NOTE ~

- 1 Dalla lettera a Sigfrid Mayer del 30 aprile 1867.
- 2 K. Marx, *Il Capitale*, Torino, Einaudi 1975, Libro I, Cap. 1, § 4: «Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano», p. 89. Vedo qui una radice del processo che porta oggi a istituire l'«Internet delle cose».
- 3 Cfr. in proposito Jacques Camatte, *Il capitale totale*, Bari, Dedalo 1976. 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* che, in diversi numeri della rivista e nella collana dei *Libri del Covile* sta portando avanti un programma organico di pubblicazione degli scritti di Camatte. 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 del legame essenziale tra l'accesso al comunismo e la ricostituzione della comunità umana 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://revueinvar->

iance.pagesperso-orange.fr/ Oltre ai volumi già usciti in lingua italiana (*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/Colibrì 2000, *Dialogando con la vita*, Paderno Dugnano: Colibrì 2000) sono ora disponibili nei *Libri del Covile* i seguenti titoli: *Inversione e disvelamento*, *Insorgere e divenire dell'ontosi*, *Emergenza di Homo Gemeinwesen 1-7*, *Questo mondo che bisogna abbandonare*. Dedico il presente scritto a Jacques.

- 4 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.
- 5 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», ora ripubblicato nel volume 4, omonimo, delle *Opere di Jacques Camatte* nella collana dei *Libri del Covile*). 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. (i capitoli 1-7 sono pubblicati nel volume 3 delle *Opere di Jacques Camatte* già citate).

- 6 Prego chi mi legge di fare uno sforzo per trattenersi dal reagire in base ad eventuali pregiudiziali che potrebbe nutrire nei confronti di ciò che associa al termine «comunismo», e di attendere gli sviluppi del Percorso ... per verificare a che titolo lo uso. Da parte mia dichiaro subito che lo considero un termine inadeguato. Con il suo suffisso in «-ismo» esso si apparenta a «capitalismo», «liberalismo», «collettivismo», «bolscevismo», «fascismo», «nazional-socialismo» ecc., tutti termini che indicano sistemi sociali connessi ad apparati di potere e a corrispondenti ideologie. A differenza di questi, però, il termine «comunismo» cela un nucleo prezioso, l'essere in comune, che non si riferisce a un sistema sociale, né a un apparato di potere, né a un'ideologia, e ha l'ulteriore pregio di travalicare le contingenze storiche.
- 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.
- 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.
- 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.
- 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 poten-

ziale» (cfr. «La mort potentielle du capital» nel sito di *Invariance* citato). 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.

- 14 «Ogni emancipazione è un *riconduurre* 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.
- 16 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca*, cit., p. 23.
- 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.
- 18 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap. I, p. 53.
- 19 Marx usa invariabilmente il termine «lavoro», ma quando ne parla con riferimento alla condizione umana in generale, e non ad una società divisa in di classi, intende qualcosa di vicino a ciò che io chiamo «attività trasformatrice».
- 20 L'individuo riproduce in sé la struttura comunitaria in cui si è costituito. Con parole ancora di Marx: «Bisogna evitare di fissare di nuovo la «società» come astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è *l'essere sociale*» (*Manoscritti eco-*

nomico-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 delle comunità umane dal loro auto-rinchiudersi in un divenire di separazione dal resto della natura, processo che egli chiama di inversione e insieme di disvelamento (cfr. *Inversione e disvelamento*, Vol. 8 de *I libri del Covile*).

- 21 K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, Cap. V, p. 215.
- 22 Ivi, p. 217.
- 23 Ivi, p. 216.
- 24 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.
- 25 Credo sia praticamente impossibile sopravvalutare l'importanza della scoperta fatta da Charles Sanders Peirce (1839–1914) che un segno è una relazione in cui un Primo (ciò che funge da segno) si riferisce a un Secondo (l'oggetto a cui esso rimanda) per un Terzo (l'interpretante), è cioè una relazione a tre termini, e questi tre termini corrispondono a tre e non più di tre Categorie relazionali entro le quali sono inquadrabili, dal punto di vista della nostra mente, tutti i fenomeni dell'universo. Questo è possibile perché i poli della relazione segnica non sono da pensare come occupati da entità poste come già esistenti: il segno in Peirce descrive invece lo stratificarsi relazionale entro il quale vengono alla presenza entità in quanto significative per un determinato punto di vista. Neppure quest'ultimo, il Terzo, l'interpretante, è da pensare come un'entità esistente: si tratta invece di una prassi in atto, con la disposizione mentale che in essa si forma. Per questo ritengo che l'impostazione di Peirce sia direttamente collegabile ad un'autocomprensione della ge-

nesi umana imperniata sull'attività trasformatrice e sul campo comunitario in cui essa si svolge.

- 26 Questo mi suggerisce, ad integrazione della nota precedente, che la relazione *segnica* (il rimando ad altro, ovvero di una relativa parte ad un'altra relativa parte) sia in ogni senso preceduta dalla relazione *simbolica* (il rimando a se stesso, ovvero di una relativa parte al relativo tutto dal quale essa proviene). Anche la relazione simbolica necessita di un punto di vista interpretante, cioè di una prassi in atto, per emergere come tale. Così, attraverso lo strato originario della relazione simbolica, la distanza posta dal segno trova nella sua scaturigine, cioè nell'attività trasformatrice, una via per ricomporsi, una via umano-cosmica. Su questo tema vedi Carlo Sini, *Immagini di verità* (la seconda parte, «Dal segno al simbolo»), Milano: Spirali 1985.
- 27 L'induzione, secondo la classica definizione di Aristotele, è «il procedimento che dai particolari porta all'universale» (*Topici* I, 12, 105a 11). Ad esempio: 1) sottopongo *ripetutamente* un qualcosa ad una certa operazione (*caso* particolare); 2) constato che *ogni volta* quel qualcosa si modifica analogamente (*risultato* costante); 3) induco che quel qualcosa ha determinate proprietà o caratteristiche (*regola* tendenzialmente universale). È da notare che nel primo passaggio il «qualcosa» è relativamente indeterminato, ovvero non note sono le sue proprietà, le quali saranno indotte nel terzo passaggio. Al contrario, le altre due forme di inferenza (la deduzione e l'ipotesi) partono dalla conoscenza preventiva delle proprietà dell'oggetto. Questo mi basta per considerare l'induzione come il *procedimento logico originario della prassi umana*, nel senso che essa rappresenta la struttura relazionale dell'insorgere dell'attività trasformatrice, e dell'emergere con essa di un mondo di oggetti (della prassi) progressivamente conosciuti nelle loro proprietà.

Questo passaggio induttivo dal particolare all'universale richiede, per attivarsi, che le azioni siano *ripetute*. Nella situazione originaria, antropogenica, è impensabile che i tre passaggi induttivi siano percorsi, «scoperti» da un individuo isolato che ripete da sé la sequenza di azioni. La ripetizione trova invece la giusta e naturale sede in cui attuarsi nello spazio comunitario del *rimando* imitativo da un individuo all'altro di gesti che così, man mano, alla luce delle modificazioni constatate negli oggetti, acquistano senso.

- 28 Ricordo che i greci, per dire «cose» dicevano *tá prágmata*, ciò che è posto dalla prassi.
- 29 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.
- 30 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.
- 31 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 una caratteristica necessaria dell'accadere di tutte le cose, che dipende direttamente dalla

natura del campo totale che è in comune.

- 32 Capisco ora il motivo per cui per Spinoza il pensiero non è un modo di manifestarsi dell'essere umano, ma è un attributo della Sostanza, ovvero appartiene all'essenza dell'intera Natura.
- 33 Già Eraclito osservava: «Per la divinità tutte le cose sono belle, buone e giuste; gli uomini invece alcune cose ritengono ingiuste ed altre giuste» [Fr. B 102 nell'edizione Diels-Kranz dei frammenti dei Presocratici, ed. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma-Bari: Laterza 1981, tomo primo, p. 216.].
- 34 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.
- 35 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».
- 36 Marx, *Il Capitale*, cit., Libro I, Cap. 5, p. 215.
- 37 Frammento B 119 nell'ed. Diels-Kranz, cit..
- 38 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».

- 39 Ora, dopo tutto quanto è emerso e si è chiarito, posso servirmi di questa distinzione senza che essa risulti gratuita o aprioristica.
- 40 Nell'aver coniato il verbo «sopravvivere» vedo un sintomo del nostro esserci separati dalla pienezza del vivere. Da qui la sua ambiguità: con quel «sopra» sembra indicare qualcosa che è più del vivere, ma in effetti indica qualcosa che ne sta al di sotto. Questo ha indotto J. Camatte ad associare sistematicamente al «sopravvivere» il «sottovivere» (vedi ad es. in *Insorgere e divenire dell'ontosi*, cit.). Nel tentare di elevare il nostro sopravvivere all'«universale», non facciamo altro che elevare alla potenza questa sua base miserabile.
- 41 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 «miseria arricchita».
- 42 Cfr. *L'erranza dell'umanità*, Vol.4 delle *Opere di Jacques Camatte* nei *Libri del Covile*.
- 43 Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., Vol. 1, p. 347. Devo la consapevolezza dell'importanza di questa figura hegeliana al prezioso studio ad essa dedicato da Aldo Masullo in *Antimetafisica del 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 piú 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.

- 44 Aggiungo che non è necessario, perché si avvii questa auto-percezione, 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 trasformatori venga acquisita.
- 45 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.
- 46 K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., Vol. II, p. 646.
- 47 Così si esprime Alfred Sohn-Rethel, l'autore che ha sviluppato l'analisi piú 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 piú ignorati o mal compresi.
- 48 «In definitiva una società in cui la circolazione delle merci costituisce il *nexus rerum* è una unità puramente astratta in cui tutto il concreto si trova in mani private. Ma l'essenza dell'astrazione-merce sta nel fatto che essa non è un pro-

dotto del pensiero e non ha origine nel pensiero degli uomini, bensì nel loro agire. [...] Non sono le persone a produrre questa astrazione, bensì le loro azioni in reciproco rapporto: «essi non lo sanno, ma lo fanno».

«Lo scambio delle merci è astratto poiché non solo è diverso dal loro uso, ma ne è anche separato temporalmente. L'azione di scambio e l'azione d'uso si escludono l'una l'altra nel tempo. [...] Una merce col suo prezzo definitivo [...] soggiace alla finzione di una piena immutabilità materiale, che non riguarda solo le mani dell'uomo. È come se persino la natura trattenesse il respiro nel corpo delle merci, finché il prezzo deve restare immutato. L'azione di scambio infatti muta solo lo stato sociale delle merci [...]. Lo scambio è quindi astratto per tutto il tempo in cui avviene. In questo caso «astratto» significa che sono stati dettratti tutti i segni del possibile uso della merce. Con il termine «uso» intendiamo l'uso di produzione e di consumo, sinonimo di tutto l'ambito in cui è compreso, secondo Marx, il ricambio organico dell'uomo con la natura».

«L'azione di scambio, imponendo la separazione dall'uso, o più esattamente dalle azioni d'uso, postula il mercato come un vuoto misurato spazialmente e temporalmente nel processo umano di ricambio organico con la natura. In questo vuoto lo scambio delle merci realizza la pura socializzazione in quanto tale, la socializzazione *in abstracto*. La nostra domanda «Come è possibile la socializzazione nelle forme dello scambio delle merci?», si può anche formulare come domanda sulla possibilità della socializzazione separata dal processo umano di ricambio organico con la natura. Lo scambio delle merci è in grado di esercitare la propria funzione socializzatrice o, per usare una nostra categoria, la propria funzione socialmente sintetica, solo mediante la sua astrattezza. Di conseguenza potremmo dare

una nuova formulazione alla domanda iniziale, vale a dire: «Come è possibile la socializzazione pura?». (Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., pp. 39-40, 43, 45).

- 49 K. Marx, *Il Capitale*, cit., Libro I, cap. 1, p. 58.
- 50 Alfred Sohn-Rethel, *Lavoro intellettuale e lavoro manuale*, cit., p. 72.
- 51 Alfred Sohn-Rethel, *ivi*, p. 47.
- 52 Alfred Sohn-Rethel, *La scienza come coscienza alienata*, in «Sapere» 832°, ott. 1980, p. 14.
- 53 «Con il trionfo delle proprietà soltanto sociali, qualcosa di radicalmente nuovo e di tipicamente umano, che prima non esisteva, è stato introdotto nel pianeta e forse nell'universo». Infatti «la non-esistenza in natura delle proprietà sociali è una non-esistenza totale: il rapporto non è fra uomo e natura [...] bensì fra uomo e uomo in quanto staccatisi dalla natura, nella zona in cui se ne sono staccati totalmente. Gli esempi sono facili: tutto ciò che nel linguaggio e in altri sistemi segnici è rapporto astratto, non legato alla materialità del significante; tutte le proprietà costruite formalmente dalle scienze, a cominciare dalla mera numerazione e dal rapporto logico più elementare; le merci e il denaro; la suddivisione delle società in classi, gruppi, strati e altre sotto-unità sociali; le teorie scientifiche e filosofiche; i sistemi di valori, le ideologie, le progettazioni in qualsiasi campo del sapere e dell'azione». Così si esprime Ferruccio Rossi-Landi in *Metodica filosofia e scienza dei segni* (Milano: Bompiani 1985, pp. 203-204). Al termine di un tragitto di pensiero nel quale incrociava categorie marxiane con categorie semiotiche, Rossi-Landi, altro autore poco conosciuto rispetto al suo valore, è giunto a conclusioni convergenti con quelle di Sohn-Rethel, che pure co-

nosceva.

- 54 «L'analisi marxiana va integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'alienazione del linguaggio stesso, della stessa natura comunicativa dell'uomo». Così si esprime Giorgio Agamben in *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri 1996, alle pp. 77-78.
- 55 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 pp. 75-86, scritti concepiti entrambi in momenti di estrema disfatta, il primo all'indomani della repressione nel sangue della Comune di Parigi, il secondo nella Francia invasa dalle truppe del Terzo Reich.
- 56 Ricordo bene gli attacchi e l'irrisione di cui, specialmente da sinistra, veniva fatto oggetto Pier Paolo Pasolini per aver denunciato, dalla 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.
- 57 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 i testi-chiave sono Gunther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol.

I (1956), ed. it. Milano: Il Saggiatore 1963, e vol. II (1980), ed. it. Torino: Bollati Boringhieri 1992, e Guy Debord, *La società dello spettacolo*, cit.

- 58 La distinzione tra «forma di vita» e «nuda vita», e l'emergere di quest'ultima come oggetto sempre più centrale della politica contemporanea, a partire dal campo di sterminio, è stata tematizzata con grande acutezza da Giorgio Agamben. Cfr. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi 1995 e *Mezzi senza fine*, cit..
- 59 L'annuncio ufficiale di questa svolta fu dato con il rapporto al MIT su *I limiti dello sviluppo* commissionato dal «Club di Roma» e pubblicato nel 1972 nella Biblioteca della EST di Mondadori. Ad esso risposero tempestivamente Giorgio Cesarano e Gianni Collu con *Apocalisse e rivoluzione* (Bari: Dedalo 1973) dal quale cito questo passo: «il capitale giunto al punto massimo del colonialismo sulla materia, capisce di dovere, per sopravvivere all'avvelenamento, smaterializzarsi, e lo fa assumendo al suo servizio il pensiero critico, [...] il controllo scientifico e scientificamente «politico» delle proprie contraddizioni denudate [...]. Smascherato come il gestore della morte, il capitale risponde confessando; ma immediatamente, ladro d'ogni gesto e d'ogni essere, si afferma come morte pentita, si indica come *unica forza capace di superarsi*; ammaestrato alla dialettica, addomestica la rabbia logica non temendo di mostrarsi quale paradosso: tanto più forte difensore della sopravvivenza, quanto più fortemente ha prodotto distruzione, tanto più accreditato gestore del salvataggio quanto più denunciato artefice del disastro» (pp. 105 e 108).
- 60 Questa opposizione è stata mostrata validamente da Roberto Esposito (cfr. *Communitas. Origine e destino della comunità*, Torino: Einaudi 1998). Il prosieguo delle sue argom-

entazioni è però inutilizzabile ai fini del percorso che sto compiendo, perché si trattiene all'interno delle categorie della filosofia politica.

- 61 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 oltre ad *Apocalisse e rivoluzione*, cit., era apparso il *Manuale di sopravvivenza*, Bari, Dedalo 1974. Cfr. Claudio D'Ettore, *Giorgio Cesarano e la critica radicale* ne «I libri del Covile» n. 19, 2019.
- 62 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.
- 63 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., pp. 57 e 58, sottolineatura nostra).
- 64 K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, ed. it. a cura di A. Guadagnin, Milano: Edizioni di Comunità 1965.
- 65 Il riferimento alla «via» ricorre in più contesti: nel *Tao* cinese, nel *maggō* (sentiero) del Buddha, nel *Do* giapponese, nell'*odós* dei greci.

- 66 Lo stesso Jung osserva: «La ragione può conferire l'equilibrio solo a colui per il quale la ragione è già un organo di equilibrio. Ma per quanti uomini e in quali periodi della storia la ragione è stata questo? Normalmente l'uomo, oltre a un suo stato deve avere anche lo stato opposto, per trovarsi necessariamente nel mezzo. In omaggio alla sola ragione egli non potrà mai rinunciare alla pienezza di vita e alla ricchezza di sensazioni offertegli direttamente dal suo stato momentaneo. È necessario che contro la potenza e il piacere di ciò che è temporale vi sia in lui la gioia dell'eterno, e contro la passione della realtà sensibile vi sia l'estasi del soprasensibile. Come l'uno è per lui innegabilmente reale, così occorre che anche l'altro sia per lui coercitivamente operante» [C.G. Jung, *Tipi psicologici*, Torino: Boringhieri 1977, p.250].
- 67 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» (*Etica*, cit., Parte II, P XIII).
- 68 «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.

