

Chi non spera l'insperabile non lo troverà, perché esso è introvabile e impervio

ERACLITO

NECESSITÀ DELL'INTROVABILE

È noto che a Platone, desideroso di fondare l'immutabilità delle idee, accadde inavvertitamente di fondare al tempo stesso un razionalismo passibile di sviluppare dal proprio seno il sistema delle scienze classiche. Così, da movimento di restaurazione indirizzato contro un pensiero che si era spinto troppo in avanti — e al tempo stesso troppo poco, col risultato di perder l'equilibrio — nasceva un'operazione massiccia destinata a durare ventiquattro secoli. Si dovette attendere la cattiva riuscita della società del Progresso, nata dall'unione della paludata teologia storicista col mito popolare di Cuccagna, per riaprire l'indagine sugli antefatti.

Questa indagine sugli antefatti si è rivelata, tra l'altro, piacevole e succosa, non costringendo essa a chiosare insipidi filosofi, buoni soltanto a costruir sistemi col protervo intento di unire al proprio umano errore una diabolica perseveranza. Filosofi tutti convinti di dover quadrare il circolo per successive approssimazioni, da costruirsi con torrenti di chiacchiere tirate a lustro.

Ai bei tempi quando i sapienti non sapevano ancora d'esser filosofi (dico ancor prima di quell'ambigua levatrice che gli Ateniesi conoscevano certamente meglio di noi) accadeva infatti che chi avesse qualcosa da dire la dicesse ogniqualvolta l'occasione si presentasse opportuna, nel luogo e nel momento opportuno e non altrove (né, tantomeno, per segreta invidia dell'utero); sicché ne venivan fuori discorsi che non pretendevano certamente d'incartare il mondo per vendertelo su due piedi, ma che il mondo eran capaci d'illuminare davvero, con bagliori che ne accennavano profondità insondate.

Accadeva allora, ad esempio, che anche un tipo alquanto malfamato come Gorgia riuscisse a ficcarti in capo quelle due o tre bizzarrie, come a nessun

logorroico degli ultimi tempi — tantomeno al Teologo di Stato — venne mai fatto di sperare. Ideuzze che si metton lì, in silenzio, a lavorar come tarli, sinché un bel giorno t'accorgi che le suppellettili accuratamente disposte ad ornare le stanze della Ragione son divenute tutte una gruviera.

Per esempio questa: che non ci fosse rapporto tra i contenuti del pensiero e le cose. O anche quest'altra: che, nel linguaggio, il significato del significante non potesse esser la cosa. O, ancora, quest'ultima: che l'essere fosse impossibile reperirlo in alcun luogo. Una robetta da rifondarci il pensiero dopo un lungo sonno, cosa che, del resto, altri han già fatto e non mi par serio ripetere, se non per quel poco o quel tanto necessario a sostenere la mia tesi, che è poi questa: *l'utopia è cosa di quotidiana importanza proprio perché irraggiungibile.*

Se l'essere è infinito, dice dunque Gorgia al termine d'un ragionamento che non staremo a ripetere, esso non è in alcun luogo. Aggiunge poi che ciò significa che esso neppure è, non esiste; almeno non nel senso fenomenico dell'esserci, dell'apparire, del prender corpo in qualche punto materiale.

La faccenda, bisogna ammetterlo, si presentava enorme: almeno per un pensiero che aveva bisogno di materiali certezze senza le quali non sapeva proprio dove sedersi — pardon! fondarsi. Come quindi l'essere fosse costretto ad assumere false generalità per eclissarsi arrampicandosi di sfera in sfera sino a sedi extraterritoriali, e di lì manovrare il cosmo lontano da sguardi indiscreti, è storia nota. I guai che ne son derivati (e il fastidio eterno di non sapere mai dove ficcare il Male) sono storia altrettanto nota. Sinché, perdutasi l'esatta memoria e il timore delle parole di Gorgia, un seminarista tedesco subito seguito dal solito Profeta (l'ultimo, per ora) stanarono il clandestino giù dalle sfere per imprigionarlo in un raggiungibile punto del percorso storico, di dove esso attende il nostro arrivo tutto agghindato da filosofo: o da metalmeccanico, secondo i gusti.

L'aspetto più curioso di tutta la faccenda resta tuttavia questo: che da venticinque secoli le ambascie dell'Occidente ruotano attorno alla miglior collocazione di qualcosa che non *ci* è. Questa, diciamolo chiaro, è sbadataggine; sarei tentato persino di definirla sciatteria, perché il semplice capovolgimento del pensiero di Gorgia avrebbe dovuto suggerire subito, che il contenitore spaziale di qualcosa che non c'è, non può essere un luogo; dunque, è un non-luogo. E poiché, come già prima di Gorgia si sapeva e si illustrava con didattici paradossi, con lo spazio scompare anche il tempo; ne consegue che la cosa che accade in un non-luogo non potrà mai accadere o essere accaduta in

un tempo storico, ma dovrà situarsi in un non-tempo, con buona pace di seminaristi e Profeti.

Detto u-topia il non-luogo, e tenuto conto che le cose *sono* i luoghi, la cosa che non *ci* è, identificata con il proprio non-luogo, potrà essa stessa chiamarsi u-topia.

Siamo così entrati nel vivo del tema che avevamo a cuore, perché questa u-topia (ovviamente introvabile, e, come tale, poco adatta a far da poltrona — pardon! da fondamento — a un pensiero desideroso soltanto di aver pensato una volta per tutte, per poi mettersi a tavola a far bisboccia) questa inafferrabile u-topia, dicevo, sembra esser l'unica cosa concreta di questo mondo. E di lei vogliamo parlare, visto il modo ribaldo col quale si è voluto strapparla dal suo non-luogo, per farne un premio da lotteria per i podisti della storia.

Già, poi, questa mania delle “cose”, in base alla quale una u-topia veramente inafferrabile non può che essere una risibile sciocchezza, frutto di mancanza di realismo; onde l'utopia la si accetta soltanto a patto di poterla materializzare in qualcosa che stia da qualche parte in un tempo determinabile, è un'errata convinzione che va tutta ridiscussa.

Cominciamo innanzitutto col dire che un non-luogo, ad onta del proprio nome, non è una cosa tanto semplice da ubicarsi: non è, tanto per intenderci, che si possa metterlo in un ripostiglio qualunque assieme alle scarpe vecchie, o nel sole d'una piazza a far a monumento. Un non-luogo ha bisogno d'un preciso contesto immateriale, che dev'essere anche atemporale per la nota reciproca implicazione del tempo con lo spazio. In questa ricerca, le altre illuminazioni di Gorgia avrebbero potuto esser d'aiuto sin da allora, senza attendere l'arrivo di illustri pensatori contemporanei che non starò a citare.

Due intuizioni abbiamo infatti già segnalato, destinate a far luce su qualcosa di molto profondo: esse riguardavano la non contiguità tra i contenuti del pensiero e le cose, le quali, a loro volta, non costituiscono il significato del significante.

La prima affermazione ha una conseguenza immediata, precisa e ineluttabile: quando noi parliamo, parliamo parole, o, se volete, parliamo di parole. Che questa sia una menomazione del discorso, io lo contesto, e lo contesterò più ampiamente in seguito. In una società di uomini usi a conoscer del mondo soltanto le misure — cui fu già rimproverato di non esser troppo versati in materia di finezze — la parola ha sì, per vero, scarso credito: tuttavia, anche a tralasciare le vicende della *belle Hélène* — delle quali dovremo pure occu-

parci — è noto che sul potere terapeutico della parola si è fondata quella prassi psicanalitica che qualche risultato l'ha pur dato.

La seconda ci apre viceversa un interrogativo angoscioso, cioè: se i significanti non significano la cosa, che cosa significheranno mai essi, che pur significano, posto che son detti significanti? Evidentemente non se stessi, perché la tautologia in tal caso annullerebbe, per il reciproco rinvio, l'atto stesso del significare, cioè del tradurre in segno, ciò che segno non è. La risposta non può che essere una: i significanti significano, cioè traducono in segno, la significazione.

Questo non è un gioco di parole per eludere i problemi ricadendo per vie traverse nella tautologia; al contrario, con ciò s'intende esprimere qualcosa di molto preciso, e cioè che tutto il discorso non è che una pantomima messa in scena per alludere l'indicibile. Tutte le parole ruotano attorno a un non-detto come tentativo disperato di alludere ad esso per esclusione, e in questo non-detto risiede il significato.

Questa allusione per negativo, questa circoscrizione dell'indicibile cui dobbiamo tornare dopo tante certezze, ci riporta molto indietro. Ci riporta cioè a quegli sviluppi del neoplatonismo che da Damascio a pseudo-Dionigi alla qabbalah, giù giù attraverso il Medioevo sino allo spiritualismo preromantico, aveva immaginato un Dio del quale si può dire soltanto ciò che Egli non è, un Primo Principio senza alcun fondamento, un buio come luce assoluta, una fonte che sgorga dal Nulla, una negazione della sosta, scacco eterno di un Razionalismo che si appaga soltanto dell'ordine obitoriale dei propri concetti.

Il nero sembra essere una sorta di suo colore-simbolo, simbolo di null'altro che della Tenebra dalla quale emerge la luce dell'Inesauribile, zampillante come eterna Fonte, la quale si trova a doversi districare, per la propria metà oscura, da quel Nulla divino dal quale pur trae la propria acqua di Vita, sopportando così il peso d'un apparente assurdo: che soltanto dal rapporto con ciò che non c'è (o meglio, che non *ci* è) possa scaturire l'eterno rinnovarsi della Creazione. Buia, del resto, è quell'altra faccia della Luna ove Plutarco pose i Beati Spiriti; ed è un vero peccato che la scarsa scientificità dell'Ariosto non consenta di appurare se proprio in quel lato oscuro albergasse il seno umano, in particolare quello ivi abbondante dei poeti. Se così fosse infatti, ritroveremmo il non-luogo come luogo del significato, perché i poeti, con il loro extra-vagare oltre i *loci communes* della grammatica e della sintassi con-

sentite, sono i soli che odano la Parola che squarcia su nuovi orizzonti il velo del linguaggio.

Divagazioni a parte (ma non è del tutto ingenuo questo nostro apparente farci prender la mano) resta dunque assodato un punto: nell'immateriale contesto del discorso, nella catena dei suoi significanti, esiste un buco che può essere esattamente quel che cerchiamo, il non-luogo cioè, ove accade la cosa che non c'è.

Come appare dunque l'u-topia in questo buco nero, in questi strappi e beanze del discorso? Come appare essa in un discorso che è un parlar parole significando la significazione? Essa appare esattamente là dove strappi e beanze hanno la funzione non casuale di mettere in luce questa significazione come i significanti non potrebbero; dove il discorso mostra cioè il proprio non-essere-adequato nel coprire con rimandi logico-concettuali gli spazi tra i significanti, organizzandoli in una rete luminosa tale da precludere la vista della buia plaga che si estende sotterranea. In altre parole, essa appare là dove il linguaggio spudoratamente esibisce la propria potenziale schizofrenia, la propria irriducibilità all'ordine logico dei concetti, la propria irridente allusività ad aspetti equivoci del significante: recuperando con ciò una sanità esistenziale nei cui confronti il perfetto logico è, egli soltanto, il vero pazzo. Non per nulla Don Chisciotte fu stimato tale per aver confuso il mondo con i libri, in quanto egli, per l'appunto, intesseva col massimo rigore logico una rete concettuale basata su trame di significanti posti al di sopra di ogni sospetto. Ed è cosa nota che il paranoico possiede una logica ferrea a coesione di significanti resi fragili dalla loro stessa rigidità.

Del resto, ammoniva già Eraclito, non si debbono mai ascoltare le parole dette, ma *la* Parola che in esse si ri-vela, come ciò che viene dalla luce amando nascondersi. C'è chi ha chiamato Inconscio questa Parola che risuona nel buio del non-detto; certo è che la sua situazione di pienezza e di fecondità nella non-dicibilità, trova esplicita rispondenza nella terrificata alterità un tempo riconosciuta al Sacro, luogo impraticabile perché le tremende forze della vita avrebbero trascinato l'imprudente oltre le rassicuranti parentesi dell'esistenza umana.

Ciò ricorda anche vecchie storie di improvvise chiamate da parte di un Dio nascosto folgorante nel buio, chiamate che invertivano subitamente e per sempre il percorso di un'esistenza. Su queste storie però rifletteremo poi,, quando riprenderemo il discorso su Gorgia, astuto ma non convincente difensore di Elena bella, la quale non per ciò andava condannata: al contrario, me-

ritava qualcosa di più, qualcosa che il suo avvocato intuì ma non riuscì a sviluppare. L'abbiamo detto: un pensiero tanto ardito da spingersi troppo in avanti per i tempi, ma al tempo stesso non abbastanza.

Che poi questo Dio nascosto — del quale si parla molto in ogni Gnosi — abbia una versione psicologica nel cosiddetto “Sé” di alcune correnti di pensiero, è cosa che c'interessa solamente per quel tanto di riflessioni in più che può consentire di sviluppare. Ciò che, viceversa, riveste comunque ed in ogni caso la massima importanza, si è che comunque e in ogni caso stiamo trattando del ruolo capitale rivestito da qualcosa che in tanto agisce e ci agisce, in quanto è assolutamente impossibile fissarla ovunque nel sensibile, manifestandosi essa come un negativo, una beanza, un non-luogo.

Questo intendere l'accadere dell'u-topia come irruzione infera, è infine elemento ordinatore di non lieve momento, perché ci consente di intuire un nesso profondo tra il non-luogo che ci è caro, e lo spazio della Memoria. Abbiamo usato termini come Inconscio, Sé, Dio nascosto, Parola; abbiamo inoltre introdotto analogie tratte dal buio e dal Nulla: possiamo ora parlare di u-topia come irruzione, accadere della Memoria? Forse sì, e non soltanto per i facili richiami parentali di Mnemosyne, già segnalati da Esiodo, con la cavità di Chaos (Chasma?) o con il buio di Nyx; o per i noti rapporti catactonî, cari agli Orfici, di Mnemosyne stessa con le sorgenti. Ma di ciò, altrove; ora, l'aver iniziato a delineare il significato dell'u-topia, ci spinge a ricordare un altro vecchio mito, sul quale è dilettevole — e per ciò stesso utile — aprire una parentesi.

Ricorderete tutti la storia di Orfeo, al cui amore fu restituita Euridice a patto che egli non pretendesse di guardarla o di stringerla tra le braccia. La vicenda ha intrigato mezzo mondo — non però gli spiriti fini — con una partecipazione emotiva giustificabile soltanto a patto di sospettare, come in effetti è, che il mito tocchi un punto delicatissimo e dolente.

Cosicché tutti a piangere su quella faccenda dell'Euridice che se ne torna agli Inferi (dove peraltro è di casa, e si trova quindi benissimo) mentre il suo amico cantautore resta lì a far la sceneggiata smanazzando la cetra. Che farà senza Euridice? l'ha fatto persino singhiozzare un tale in un'epoca già obnubilata dalla speranza del consumo. Impara a vivere! avrebbe potuto essere la risposta.

Perché se vi è una cosa che possa dirsi simbolizzata da Euridice, questa è proprio la beanza, l'inconscio, l'u-topia, ciò che non può mai esser fissato e tratto dal suo non-luogo senza essere al tempo stesso irrimediabilmente per-

duto. Soltanto di là, dal suo non-esserci, l'u-topia Euridice può mettere in moto il cammino degli uomini, il cammino storico cioè; anche quello del suo insipido menestrello, che una cosa giusta, almeno, l'ha fatta: il viaggio agli Inferi, col suo enorme valore non soltanto simbolico, ma soprattutto esistenziale, compiuto apposta per lei.

La coppia che può amarsi soltanto a patto che la fanciulla resti nel negativo, non è affatto mostruosa — non più di ogni altro simbolo nel momento in cui prende forma. Al contrario, essa esprime la pienezza della condizione umana, il dipolo attraverso il quale viaggia l'energia che muove la storia. Il preteso trionfo di un Eros appiccicato in coda alla vicenda da un'epoca incapace ormai di intendere il simbolo, è una pacchianeria da amorini di zucchero; purché soltanto si ricordi che Eros, figlio di Nyx e di Thanatos, altro non è che la voce di Thanatos, il suo volto luminoso; è energia che travolge generando la vita attraverso la morte, e non è davvero uno sprovveduto elargitore di consolatori ritorni all'utero. La forza costruttiva di Eros resta tale soltanto sintantoché la sua la sua tensione resti implacabile; è per questo, dunque, che Euridice deve restare dolorosamente inaccessibile e al tempo stesso ossessivamente presente; canto di sirena, mobilissima ingannatrice Melusina che allude e scompare, abbandonando i malcapitati nel gorgo della follia; e, i più forti, sull'onda estenuata del rimpianto, lo sguardo fisso nel vuoto ove trema nell'aria il ricordo della Memoria. Ella non dice e non nasconde, fa segno, come il responso oracolare; ed in quel segno allude la via che ciascuno dovrà trovare per sé.

Euridice posseduta è triviale come il Paese di Cuccagna, binario morto dove la storia termina perché il tempo messianico si è realizzato in terra. Da tanta trivialità rivestita di patetico (secondo le tartufesche regole del buon senso borghese e popolare) la fanciulla potrebbe soltanto esser stuprata, ribaltando la propria condizione verginale di u-topia in quella di una famosa baldracca, meglio nota nel giro del mestiere col nome di ideologia. Del resto, a riconfermare il mito nella versione meditata da Virgilio, basti ricordare la buona reputazione di costui quale sapiente in materia di faccende umane, testimoniata dalla presenza delle sue parole al fonte battesimale della psicanalisi.

Questa storia di un preteso trionfo nuziale di Eros è dunque così ipocrita — degna di un quadro di Greuze — da celare forse un desiderio inconfessato: imprigionare Eros in una voliera e farne un giulebbesco pappagallo di Sèvres posato tra i volume dell'Encyclopédie, per sempre immemore del proprio al-

ter-ego oscuro. Ma l'esorcizzare la morte non fu — e ancora è — se non l'ideologia di un'epoca nelle quale meccanici ricchi e poveri scrutaron follemente sulle mappe le regioni del Bengodi, e partirono, e giunsero così tutti in Oklahoma.

Termina qui il nostro breve intermezzo; riprendiamo dunque a parlar di parole avendo già premesso che d'altro parlare non si può; motivo, questo, per cercar di parlare in modo chiaro, serio e coerente. Per mantenere i nostri buoni intenti, dobbiamo iniziare col far chiarezza sul significato della parola; perché non soltanto la parola porta ambiguità ob-cultando ciò ch'essa ri-vela; v'è molto di più, lo stesso vocabolo "parola" è di per sé ambiguo. Di esso si contrappongono infatti principalmente due usi, in modo a volte persino inestricabile e comunque mai chiaribile, se non dall'analisi del contesto; e la duplicità di quest'uso non sarebbe ancora di per sé cosa tanto grave, se non fosse che le due realtà alluse, oltre ad essere antitetiche, sono sovente compresenti.

Da un lato abbiamo la parola, o meglio, le parole, come vocabolo, *phoné*, *flatus vocis*, significante; in altri termini l'elemento potentemente ingannatore per via del fluttuante velo semantico. Su questo piano sembra collocarsi il *lógos* di Gorgia, ma soltanto in apparenza: perché i lampi delle sue intuizioni lo portano almeno una volta ad una sintomatica incongruenza (lunghi da noi il sospetto che egli deliberatamente barasse al gioco).

Dall'altro, viceversa, ciò che possiamo definire *la Parola*, cioè il *lógos* nel senso eracliteo già citato, che è per l'appunto quel non-detto, quella tenebra primordiale e fecondatrice che parla nel silenzio, nelle smagliature del discorso, nella dichiarata impotenza del vocabolo.

La faccenda, così introdotta, è di per sé intricata; e si farebbe dottissima e lunghissima se non approfittassimo della dichiarata pochezza di queste note per tagliar corto, cortissimo, a rischio di apparir persino rozzi. Non deve però sorprendere se, per parlare dell'u-topia, cioè del non-detto, al quale si dedicheranno in apparenza non più di tre righe, siamo costretti a parlare pedantemente del dicibile, *buscando* così *el levante por el poniente*. Altra via non abbiamo.

Parlando delle parole che ingannano, ed in particolare di quelle che sembrano aver sedotto la già casta consorte di Menelao, sostiene Gorgia che esse non ingannerebbero soltanto chi avesse pieno ricordo, conoscenza e previsione, di tutto il passato, il presente e il futuro. Infatti la parola fa propendere per una opinione o anche per l'opposta: fermo restando che le opinioni sono tutte

malcerte e prive di fondamento. Chi ne viene persuaso è quindi costretto ad afferrare uno dei possibili corni della decisione in funzione dell'opinione accettata, e di ciò è incolpevole, perché nessuno ha pieno ricordo, conoscenza e previsione.

Il discorso è astuto ma anche un tantino grossolano, come tutte le posizioni intellettualistiche, e perciò non si regge in piedi da solo: tanto che Gorgia stesso, con una magistrale intuizione non esplicitata (o con un gioco delle tre carte che sostituisce *la Parola alle parole?*) dovrà provvedere a fornirgli un preventivo sostegno. Vedremo a suo tempo come.

Intanto cominciamo a vederne i punti deboli, che sono perlomeno due. Il primo, e diciamo pure il più immediato e superficiale, che è poi quello che ci interessa di meno, si è che, essendo anche il persuasore privo di ricordo, conoscenza e previsione, risulta quantomeno incolpevole anche lui (la sua colpa sarebbe quella di un irresponsabile) cosicché, a ben pensarci, tutto questo variopinto sciorinarsi di significanti diviene totalmente casuale, destrutturando il linguaggio stesso, cioè la logica del parlar parole (lasciando intatta, viceversa, la presenza del non-detto). Come in tutte le posizioni intellettualistiche, tolto il buio, la luce non c'è più. Ma queste son cose che abbiamo detto e ridetto le mille volte, sbeffeggiando gli ottimismo normativi dei seguaci delle magnifiche sorti — e progressive — di tutti i tempi e di tutti i regimi. Tutti discendenti, a loro volta, della teologia del *summum bonum*.

Il secondo, abilmente nascosto con un *glissons*, ma grande come una voragine che inghiotte tutto il ragionamento, è lo iato incolmabile che registra allorché, avendo il *lógos* suscitatore di ingannevoli fantasime operato la persuasione, questa stessa persuasione deve trasformarsi nel persuaso in necessità, rendendolo, in termini giuridici, incapace di intendere e di volere.

È noto infatti — e lo sapevano di certo stregoni e sciamani molto tempo prima di Gorgia — che neppure sotto ipnosi è possibile far fare al paziente ciò che egli non vuole; anzi, se a qualcosa serve l'ipnosi come la seduzione della parola, è precisamente a liberare il paziente dalle barriere che gli impediscono di esercitare la propria volontà più nascosta. Sicché è certo che quanto più comica — o tragica — è la truffa, tanto più è da ritenersi verosimile che il truffato andasse da tempo cercando il proprio truffatore.

Per verità, qualche riga prima Gorgia aveva già preso le proprie precauzioni con uno stratagemma del quale accennai; ma di ciò, dopo, quando anche mostreremo come una maggior coerenza con se stesso gli avrebbe consentito di trovar migliori e più esplicite soluzioni: se avesse potuto volerlo.

Al punto in cui siamo, le ambivalenze di questo benedetto *lógos* gorgiano possono infine esser poste in bella evidenza senza commento, soltanto riassumendo il processo attraverso il quale esso compie la propria opera persuasiva: il persuaso, fornito di malfondata — meglio, non mai fondabile — opinione, viene necessitato ad agire per la sottile magia del *lógos* (delle parole?) del persuasore. Ma in che cosa si fonda questa sottile magia, la cui natura magica consiste per l'appunto nel far agire chi si trova ad essere indifeso, affidato soltanto ad opinioni malcerte? In che cosa consiste l'efficacia del *lógos* persuasore, irrazionale rispetto alla razionalità astratta, ma di certo dotato di una propria ragion d'essere? Qual'è la ragion d'essere che lega in un programma comune, irrazionale soltanto per il razionalista astratto ma evidentemente fondato su qualcosa di ragionevolissimo, ancorché inespresso; su qualcosa che fonda tanto il *lógos* del persuasore quanto la decisione del persuaso, e quindi una sola tra le possibili opinioni, quella cioè cui la decisione corrisponde,; qual'è il programma comune, ripeto, che lega il persuasore al persuaso? E questo *lógos* sarà proprio una parola oppure *la* parola giusta? Ma “giusta” in che senso, se il *lógos* di cui si parla è equivoco? È forse “giusta” proprio perché equivoca, ambigua? Perché, tanto per ripeterci, il dio oracolare non dice e non nasconde, ma “fa segno”? È “giusta” forse per ciò che sottintende senza dirlo? Per la sua capacità di dire in modo da delimitare un ben preciso non-detto? È “giusta” la sua luce, il suo suono; oppure il suo buio, il suo non-detto? Si noti che quest'ultima relazione non è biunivoca: per alludere ad un ben preciso non-detto non basta un'introvabile ben precisa parola,, ma è necessario un vocabolo in sé inequivocabilmente equivoco, inserito in un ben preciso contesto verbale e non verbale che lo renda inequivocabilmente allusivo a qualcosa di inequivocabile. Quindi il buio non è raggiungibile come semplice complementare della luce; il buio è un assoluto cui corrispondono mille possibili sfaccettature della luce. Ma stiamo allora ascoltando dei *lógoi*-parole, oppure il *lógos*, la Parola, di chi disse: non ascoltate me (ciò che dico) ma *la* Parola (notoriamente impronunciabile)?

E qui siamo al punto in cui Gorgia, troppo autentico per sottomettere il lampo delle proprie intuizioni alla sterile e falsificante rete dei rinvii logico-concettuali, ha fatto il gioco delle tre carte.

Infatti, dice il furbacchione parlando degli incantesimi del *lógos* (uso la bella traduzione dell'Untersteiner) “con l'immedesimarsi nell'opinione dell'anima, il potere dell'incantesimo la seduce, la persuade, la trasforma mediante una malia fascinatrice”. Che cosa sia la trasformazione dell'anima in

senso alchemico, domandatelo a Rilke: è né più né meno la sua stessa vita. E per una riflessione più ampia su queste opinioni dell'anima che chiami in causa il ruolo protagonista della Memoria, è bene rileggersi il decimo libro delle Confessioni di Agostino. Qui non sono in gioco né un'opinione infondata (ancorché obbiettivamente infondabile con i mezzucci del Razionalismo) né quel *lógos* formato di parole dal quale si parte all'inizio, e che dovrebbe trovare il proprio elogio nella propria capacità di raggiungere la verità-*alétheia*. Raggiungerla come? La Parola è già *alétheia*; le parole portano viceversa in luce soltanto opinioni intercambiabili, e soltanto il loro non-detto è *alétheia*.

Questa è tutta una concezione della vita e del rapporto umano e dell'uomo col mondo a essere messa in gioco: e uno dei punti fondamentali per approfondire il discorso — e noi lo approfondiamo ancora con Gorgia — è l'accorgersi che le possibili elencate cause dell'azione di Elena sono un mero artificio, che depista il discorso gorgiano dalla possibile verità. Perché il divino portato in causa (come Sorte o Necessità o come esplicita volontà degli Dei, fa lo stesso); quel "più forte", come dice Gorgia, contro il quale l'uomo non può combattere, non è un'esteriore volontà o fatalità, ma è proprio quella "opinione dell'anima" messa in moto dal non-detto del persuasore.

Qui il chiarimento viene da quel *noûs*, da quel conoscere *katà phýsin*, da quella concatenazione di tutto sulla quale insiste Eraclito che, essendo oscuro, fa luce; e ancor più quando ricorda che le trame nascoste sono più forti di quelle apparenti.

Ma che cos'è il *lógos* per Eraclito? È il luogo ove i contrari si rivelano tali in quanto posti in relazione: ma questi contrari altro non sono che le contrastanti manifestazioni del mondo dell'apparire, quelle opinioni che per Parmenide sono tutt'altro che infondate, perché sono le uniche in base alle quali si può muovere l'uomo, ma che diventano autenticamente false, puri nomi, allorché si pretenda di attribuir loro valore di assoluto. Il regno dell'essere e della verità rotonda, non è di questo mondo.

Questo regno, allora, dov'è? Se l'essere è la suprema categoria del linguaggio, quella che tutto unifica, allora il suo regno è nel linguaggio come non-detto, non-luogo, u-topia; un non-luogo tutt'altro che irreali, come mostra la realtà delle vocazioni o chiamate, di quelle improvvise illuminazioni cioè, nelle quali non si danno spiegazioni; e al dito puntato che dice: tu! risponde già il volgersi e l'atteggiarsi del corpo che confermano: io! Due volontà che sono la stessa perché odono entrambe la Parola; cose che accadono,

mentre non accade mai, salvo ad ipotetici somari, di dover fare un ragionamento razionale prima di decidersi a spilluzzicare qualcosa.

Che poi le leggi del mondo dell'essere siano intraducibili in quello dell'esperienza, come sospettò Zenone, ciò significa, traducendo in termini di linguaggio, che le connessioni che restano interne alla rete dei significanti sono inapplicabili al mondo delle cose. Qui si coglie la grandezza dell'intuizione gorgiana che segnalammo inizialmente tra quelle fondamentali: cioè l'irrazionalità dell'esperienza che, tradotta nei termini del nostro esistere, significa l'irriducibilità del vissuto al saputo. Qualcosa cioè, che riguarda da vicino il problema del comportamento schizofrenico.

Per superare questa irriducibilità vi è una sola possibilità: ricordando che il significato dei significanti è la significazione, vedere in questa la via per accedere a quel non-detto del discorso che riconduce all'essere, alla Parola, al *lógos* che unifica, ritrovando in esso il non-luogo ove parole e cose possono specchiarsi. Naturalmente, senza con ciò pensare di risolvere quel conflitto tra l'Uno e il due trascinato per le calli di Venezia tra Andrea e Sacramento; perché se l'uomo, inseguendo l'u-topia, insegue l'Uno; la storia, il mondo, gli mostra di rimando che ogni tentativo di realizzarlo riconduce al due, il quale è altrettanto eternamente vero. Ma se l'Uno esiste soltanto a patto di non toglierlo dal suo non-luogo, il due è vero solo a patto di non credervi, altrimenti diventa mero nome, vocabolo, *flatus vocis*, e può portare ad ipotizzare il compimento terreno del tempo messianico, come nella pretesa della fine di quell'arte che testimonia, al contrario, l'eterna antitetica coesistenza di storia e utopia. La loro separazione appartiene viceversa ad altri regni: a quello di cartapesta della chiacchiera, o a quello dell'ideologia.

Rincorrere qualcosa d'irraggiungibile è l'angosciosa solitudine del nostro esistere, ed è certo cosa difficile, almeno per un pensiero pantofolaio e *bon-homme*: ma è così insensato — e, alla prova dei fatti doloroso — tentar di sedersi su ciò che non c'è, ché mi sembra più ragionevole trascinare faticosamente giorno per giorno un pensiero autonomo il quale si fondi soltanto sulla propria dialettica interna; non si fondi, cioè, né sul miraggio ultraterreno, né su un miraggio terrestre. Vero è che, per quanto riguarda l'ultraterreno, la fede fa notoriamente miracoli: in tal caso però, ciò su cui si siede il santo non è verosimilmente quel sedile che non c'è, ma un altro basamento che c'è, e che non a tutti è dato scorgere. Lascio volutamente aperto questo enigma perché ci son cose che non è lecito andar dimostrando, come anche quest'altra: che

le sole opinioni senza fondamento sono quelle i cui portatori sono privi di fede.

Dobbiamo però ora ritornare su un interrogativo che le nostre affermazioni hanno aperto come fatto nuovo rispetto alle argomentazioni discusse, e che ci auguriamo sia stato già rilevato dai lettori più malevoli, notoriamente i più interessati e interessanti.

Dal modo in cui abbiamo tentato di giustificare la persuasione e la necessitazione operate dal *lógos*, qualche spirito non critico potrebbe essere indotto a credere che l'opera di questo sia necessariamente positiva, conducendo essa verso i pascoli verdi della verità. Essa viceversa non è, proprio per questo, né positiva né negativa nel senso economico che tali attributi hanno per noi terrestri: essa è soltanto fatale nel senso strettamente etimologico, quello per il quale il *fatum* è un già-pronunciato. Che poi il Fato, in termini di convenienza terrena, si presenti come positivo o negativo, ciò dipende soltanto da quello che il persuaso porta dentro di sé; dipende cioè dalla catarsi attraverso la quale egli dovrà passare per realizzare la propria stessa realtà.

Quanto alla ovvietà di ogni fato, basti pensare che, se Elena non si fosse fatta persuasa, ella non sarebbe mai divenuta Elena; ma lei si persuase proprio perché era lei, e non una qualunque concubina d'un tiranno villanzone: Né, in tal caso, Paride avrebbe tanto osato per una tal femmina, che sarebbe stata di poco conto: e così via nella giustizia del Tutto, riguardo la quale è bene ricordare che soltanto la totalità ha giustizia, non i suoi singoli tasselli, che al massimo possono aspirare alla giustizia, con tutto il suo *fall out* di ingiustizie varie, per il quale è bene consultare Anassimandro.

Il punto è perciò questo: decidersi ad ascoltare o fingere (con se stessi) di esser sordi. Ma per i sordi vale il noto detto di Seneca, onde il Fato trascina chiunque non risponda alla chiamata, e i risultati sono allora di sicuro dolorosi. Sicché i conti tornan sempre, e, quando un persuaso e un persuasore si pongono, oltre le parole, in sintonia col non-detto che gravita attraverso loro, si può dire, riguardo al persuaso, che a questo mondo alla fin fine ciascuno fa sempre soltanto ciò che vuole, magari facendoselo dire dagli altri.

Crediamo ora di essere andati oltre i limiti della decenza nel parlar di parole, onde torniamo finalmente al nostro vero oggetto che è il non-detto, l'introuvabile, l'u-topia che abbiamo visto focalizzarsi in quella intraducibilità del mondo delle cose nel mondo dei significanti, definita anche come irriducibilità del vissuto al saputo.

Questa ulteriore definizione ci introducesse al problema del pensiero schizofrenico: ma poiché questo non è un trattato clinico, né potrebbe esserlo per l'incompetenza di chi scrive, è bene chiarire perché fu addotto il riferimento, e delimitare il campo della sua validità.

Nel giudizio di questi secoli meccanici, almeno da Cartesio in poi, l'utopista è stato facilmente sinonimo di matto. Nella prassi clinica dei luoghi e dei tempi meno illuminati, allorché il folle non fu più ritenuto il veicolo della voce di Dio, fu dunque entusiasticamente adottato il ricovero quale correttivo per chiunque avesse obiezioni da muovere allo stato delle cose. Il tutto con quella perfetta buona fede che, rivelando l'assoluta mancanza di dubbio, spalanca le porte di una malafede abissale. In seguito però, la salutare insorgenza del dubbio sui ruoli del "sano" e del "folle", ha fatto sì che lo studio del pensiero schizofrenico contribuisse a porre in luce i suoi legami con i processi attraverso i quali l'uomo cerca nuovo linguaggio, nuova realtà.

Che la schizofrenia abbia un rapporto con il problema dei significanti, lo mostra già un esempio emblematico: quello del folle che, incapace di simbolizzare, confonde i simboli con le cose e fa a pezzi la madre nella ricerca di un ritorno all'utero. Che poi qui si tratti di affrontare il problema della propria vita, sia cioè in gioco la propria capacità, con le proprie originali soluzioni adattive, di inserirsi in quella mediazione delle cose operata dalla rete dei significanti che caratterizza ogni società (o, per meglio dire, ogni cultura) sembra parimenti incontestabile.

Il pensiero schizofrenico, in fondo, rivela una sconfitta nella lotta che ciascuno di noi conduce per adattare il proprio non-detto, ciò che si vorrebbe intendere strutturando il dicibile, all'universo dei significanti conosciuto e alle connessioni che si possono stabilire in esso per alludere alla non razionalizzabile esperienza. Lo schizofrenico non sa trovare nel linguaggio comune il mezzo per veicolare il proprio vissuto, il quale si struttura allora in un linguaggio singolare, privo delle usuali mediazioni sintattiche e perciò articolato in modi incomprensibili ai più.

Per capire, e quindi per esprimere l'esperienza che traspare come non-detto, attraverso una rete di significanti alla quale essa non può mai essere totalmente ridotta, è necessario infatti che le potenzialità della comunicazione verbale acquisita offrano, a chi deve comunicare e ricevere comunicazione, una rete di significanti in grado di significare in modo coerente le varie significazioni da comunicare e ricevere nelle beanze dei significanti stessi. Dove la coerenza invocata non è soltanto quella interna alla rete dei significanti,

acquisita tramite la propria famiglia e il proprio ambiente e dall'individuo elaborata sino a divenire la sua propria; ma anche la coerenza di questa rete con quella messa in essere da altri emittenti di comunicazioni (altri individui e gruppi sociali, altre culture, con particolare riferimento ai modelli socialmente dominanti). Se questa coerenza, o meglio, congruenza, non v'è, il vissuto diventa incircoscivibile nella comunicazione, e i significanti vengono assunti in quest'ultima in modo arbitrario. Di qui l'aspetto notoriamente familiare e sociale del problema; di qui la frequenza della "follia" in situazioni di alta mobilità sociale, tra aspiranti intellettuali di estrazione proletaria, naturalmente autodidatti: frequenza non a caso segnalata nel secolo scorso, quando il giudizio clinico era, tra l'altro, più sbrigativo.

È noto, del resto, che nell'approccio teorico al problema della schizofrenia è necessario far uso di nozioni che provengono dallo studio dell'antropologia, della sociologia, della logica, e — perché no? — dell'arte. Chi non pensa a Don Chisciotte quando legge che lo schizoide tende ad apprendere più dai libri che dalla voce? E che cos'è l'autodidatta se non un individuo che si pone in contatto, senza alcuna mediazione, con un sapere libresco correttamente comprensibile soltanto nell'ambito di una cultura che, peraltro, gli è estranea?

Ma per tornare al problema del linguaggio e delle due vie di comunicazione — verbale e non verbale — veniamo anche a sapere dai trattati che lo schizofrenico, mentre da un lato ha difficoltà a manipolare il linguaggio astratto (e tende ad "aderire" alle cose) dall'altro usa una mimica persino teatrale per rendersi comprensibile attraverso modi non verbali sussidiari ad esprimere ciò che per lui è inesprimibile, e proprio perciò gli urge dentro.

Siamo dunque, come anticipato, dinnanzi a un soccombente in una lotta impari: ove dire "impari" significa esprimere un rapporto, senza giudicare sulla possibile pochezza del perdente, ovvero sulla insormontabilità di costrizioni esterne. Senza giudicare inoltre — ché non è nostra competenza — sull'eterno dibattito tra origine genetica e origine familiare/sociale del disturbo; fermo restando che la seconda si fa ben più interessante della prima che non può esser certo invocata per epoche nelle quali forme epidemiche di "follia" sembrarono scuotere il mondo, come ai tempi dell'ascetismo orientale, sul declinare del mondo classico. Né possiamo usare parametri biologici per spiegare quel gigantesco fenomeno che fu, in quegli stessi tempi, lo Gnosticismo, caratterizzato da cosmogonie ove si percettualizzava il concetto, esattamente come usa fare lo schizofrenico; e da altre manifestazioni, sia di com-

portamento che culturali (come la magia attribuita alle lettere e la ricerca in esse di significati nascosti, esattamente come, più tardi, i cabbalisti) che rientrano nella prassi del pensiero paranoico/schizofrenico.

La percettualizzazione del concetto ha inoltre, come vedremo poi, un parallelo interessante con le strade della creazione artistica che conducono ad una sintassi inedita delle immagini; e anche il discorso schizofrenico tenta sintassi inedite, salvo introdurre usualmente soltanto il delirio, cioè il chaos esistenziale non mediato dal linguaggio, nel vuoto lasciategli dalla propria impossibilità a trovare una via al proprio non-detto. Perché la lotta per la sopravvivenza è per l'appunto questa: inserire un *proprio* linguaggio (come tale, inedito) nel linguaggio già comunemente accettato.

Forse perciò in una cultura grossolana, dove il reale si identifica con il razionale, all'utopista si dà del matto. Quanto irrazionale sia poi il razionale isolato nella propria rete di rinvii logici, ci si dimentica di considerarlo. Perché, lo abbiamo già notato, è proprio l'assunzione dei significanti e delle loro connessioni interne come assoluti, senza possibilità di riferire alla significazione come cosa altra legata al non-detto, ciò che conduce alla perfetta logica del paranoico. Il dicibile non sta in piedi senza il non-detto, la luce senza il buio, *la storia senza l'utopia*. Se l'una cade, cade anche l'altra, e tutt'insieme il nostro edificio. Se ne era accorto anche Mannheim che utopista certamente non era. Forse è per questo che il nostro benedetto *lógos* è così maledettamente ambiguo.

Tant'è vero che, per quanto riguarda i significanti, uno degli esercizi più istruttivi per esplorare la potenziale schizofrenia del linguaggio consiste nel gioco delle assonanze, attraverso il quale si tocca con mano la follia di una logica sedotta dalla razionalità della forma, e non più ancorata all'irrazionalità dell'esperienza. Da essa si esce trovando vie imprevedute per alludere la significazione tramite enigmi emergenti dalla logica folle delle parole. Un gioco ben noto se condotto in motti di spirito da chi lo sa dominare, ma che sembra analogo alle strade che il povero schizofrenico tenta di percorrere ingenuamente, impantanandosi quindi nella logica dei significanti, e perciò con scarso successo.

L'aspetto più interessante di questo pensiero è però quel processo di regressione dalla logica concettuale — che non risolve il problema — alla cosiddetta paleologica o logica primaria, in base alla quale il sillogismo non è sviluppato tra i soggetti, bensì tra i predicati. Si è osservato che questo processo è lo stesso che consente la creazione, lo stesso che è alla base dell'arte

e della poesia come ampliamento del linguaggio. Mentre la logica che lega tra loro i soggetti può articolare soltanto rapporti formali tra i significanti (e quindi può tutt'al più inventare sfiziosi giochi verbali sul cane del fucile o sul cavallo dei pantaloni, basandoli sull'identità soltanto apparente di soggetti cifrati dal medesimo significante) la paleologica, legando i predicati, attinge direttamente il mondo dell'esperire: e se tale raggiungimento trova la giusta sintassi si ha, per conseguenza, sia un ampliamento del linguaggio, sia la venuta alla luce di una più ampia area di significazione.

Nella constatata identità dei predicati, la comune rotondità, sodezza e freschezza delle mele e di particolari seni muliebri, può far certamente ingarbugliare il proprio discorso a chi non sappia come esprimere il proprio vissuto; ma può anche indurre qualche estetizzante di buona volontà a frasi alate come "i pomi acerbi dei suoi seni". Il che ci fa sorridere soltanto perché la frase era scontata (e in ciò si scuserà chi scrive per non esser poeta) ma rappresenta pur sempre un corretto esempio del meccanismo che presiede alla creazione di nuova, originale sintassi, nuovo linguaggio: nuovo campo della realtà.

Tale creazione consiste dunque esattamente in questo: grazie al processo analogico scoprire impreviste connessioni, impensabili e impossibili nell'ambito della logica concettuale, ampliando in tal modo l'area del linguaggio.

Detta così, la faccenda può assomigliare a un gioco di enigmistica. In realtà l'operazione non è affatto semplice, perché essa richiede non lepidetze, come nel nostro banalissimo esempio, ma un tremendo viaggio nel baratro dell'informe, un tuffo nell'amorfo ribollire dell'esistente, e la capacità di tornare con l'immagine riflessa di ciò che balena laggiù: perché non c'è verità che possa essere contemplata dall'esterno, e ancor meno dedotta a tavolino. Le sole verità umane che esistono sono quelle che si *fanno*, testimoniandole per il coinvolgimento diretto del loro portatore entro la turbolenza delle cose. Vivere, insomma, non è contemplare; e la verità non è fatta da chi pretende di contemplare la vita, come fa il teledipendente con il proprio mondo-nello-schermo.

Questo accennato ritorno al magma esistenziale non deve esser considerato un fenomeno di regressione (così l'intenderebbe un presuntuoso razionalista); esso è viceversa un eroico immergersi nel proibito del linguaggio, nel mondo caotico delle cose e delle esperienze, dove lo schizofrenico fa naufragio; in quel mondo senz'ordine detto anche *chaos*, posto oltre le soglie di bronzo dell'ordine stabilito (quello che usualmente si fa regnare a Varsavia) retto dall'elegante rete dei rinvii concettuali tra i significanti.

C'è però ancora un aspetto — decisamente il più importante — da portare alla luce tra quelli sinora impliciti ma non ancora esplicitati. L'associazione tra i predicati è un atto aperto alle più impensabili soluzioni, di numero pressoché infinito, e perciò il modo specifico in cui essa si realizza, lungi dall'essere casuale, deve avere una "ragione". La sua "ragione" (una ragione del corpo) è il bisogno, cioè, nella polarità opposta, il desiderio. La soluzione data all'*impasse* concettuale tramite l'associazione dei predicati, indica esattamente il non-luogo del desiderio, la "verità" che si dovrà imparare a volere scontrandosi con la datità, obbiettivo realissimo e imprescindibile che guida il poeta, e non nevrosi. Questo bisogno vero che mette in moto l'azione definisce ciò che, nell'accezione corrente, si chiama utopia, e che per noi è il non-luogo dove si ri-vela il non-detto.

Non sembra neppure casuale quindi, che nel linguaggio degli schizofrenici, nelle loro metonimie, si incontrino sovente autentiche *agudezas*; e usiamo questo termine precisamente per richiamare la poetica d'un secolo che, quanto a intoccabilità d'un potere in crisi e perciò arroccato, non ha scherzato di certo; e che pertanto non ha neppure scherzato quanto ad esiti surrealisti nell'arte e a scorribande nella meditazione interiore.

Né è casuale che dal delirio dei folli, i filistei possano a volte ricevere lezioni di verità usualmente ignorate; o che i folli vedano la trasparenza delle cose — il buio sotto la luce — assumendo un tono espressivo che può richiamare alla lontana quello dei profeti: di quelli veri, che sragionando erano raziocinanti, e non di quelli attuali, che irragionevolmente pretendono alla razionalità. Chi non ricorda, del resto, il legame tra la follia e la mantica? E poiché il profeta ha sempre letto il futuro nel passato, tutto sembra ricondurre il mondo del non-detto al mondo della Memoria, a quel non-luogo notoriamente fuor del tempo, soddisfacendo così un legame cui già accennammo. Tutto riconduce a quel mondo ove si cammina rivolti all'indietro per vedere il futuro, che è alle spalle, e, per conseguenza, davanti agli occhi. Forse è per questo che i sapienti vedono tanto lontano cose inaccessibili al volgo, e poi cadono con ludibrio nei pozzi.

Certo si è che sembra inoppugnabile la relazione tra follia e creatività; soltanto, mentre la prima è la soluzione di chi vede tutte le vie sbarrate dinanzi a sé, l'altra nasce dalla forza di sperare — *e perciò di scoprire* — un'altra via che sia anche una via "altra" là dove via apparentemente non è. Ed è questo il solo cammino, figlio di quella contesa di cui parla Eraclito, che in tanto si sviluppa in quanto il *lógos* ha rivelato, ponendoli come tali, i con-

trari: il dicibile e il non-detto; la storia (cioè, nella nostra accezione, la limitata realtà sublunare, la sola costruibile dall'uomo)) e l'utopia. Attorno all'utopia muove infatti la storia, come la ruota attorno al punto immateriale e immobile del centro: antico simbolo, questo, noto come Tao.

A questo punto ci siamo talmente perduti nel nostro mare di chiacchiere, ché urge riguadagnare rapidamente la riva dove abbiamo lasciata sola soletta la bella Elena, in trepida attesa nell'aula giudiziaria. Il minimo che ci si può rimproverare è quindi di esser stati assai poco galanti: senza contare il rischio che la signora si sia trovata nel frattempo esposta alle viscide esortazioni di quel ruffiano di Isocrate.

Elena, a nostro avviso, ha trovato in Gorgia un avvocato certamente abile sul piano retorico, capace forse perciò di sedurre i giurati: ma di certo inadeguato sul piano dell'analisi del Diritto, e, tutto sommato, in contraddizione con se stesso. Le parole di Paride, infatti, colpiscono *diritto* in quella certa "opinione dell'anima", perché esse non dicono altro che questo: non vedi che sei *tu* che *vuoi* seguirmi? Accettando il ragionamento di Gorgia imperniato su un presunto plagio, Elena sarebbe perciò indifendibile, perché la sola cosa a render davvero necessaria la sua azione, fu la di lei già presa decisione di deliberare col Troiano. Le parole di Paride hanno infatti *giustizia* perché coincidono con la volontà di lei, e attraverso di esse si manifesta perciò il Fato, come incontro di chi da sempre si cercava.

Elena fece dunque una responsabile scelta, come ovvio in una donna di tal fatta, in nulla simile a quella marionetta tramandataci dalla propaganda greca, ben intenzionata a sorvolare su un così grave caso di contestazione avvenuto nella stessa stanza dei bottoni. Un episodio che denunciava tali gravi manchevolezze nel "sistema", da avallare orrende stragi compiute per Ragion di Stato. Elena guardava forse troppo lontano, troppo fuori del Tempo, per essere accettabile al proprio tempo; ella guardava forse nel senza-tempo del non-luogo dell'u-topia.

L'utopia si manifestava forse in Elena con riflessioni del genere: io sono mia (come disse poi Marfisa) e vado a letto con chi mi pare; magari con un bel ragazzo che m'è simpatico e non con l'accigliato esponente d'una dinastia di cornuti per vocazione. Questo era però un non-detto, per il semplice motivo che nella Grecia micenea certe cose non si dicevano: non perché fosse proibito, ma perché era impossibile pensarle; non comunque al livello conscio e razionale. Ma venivano in mente ai precordi, e tanto basta. Soltanto più tardi — molto più tardi, diciamo pure ai nostri giorni — certe cose verranno

dette razionalmente come *ideologia*: quando cioè l'utopia *agita* avrà cambiato il volto del mondo.

Elena, forse per la rivelazione operata da quel *lógos* che trascende tanto lei quanto il suo zerbinotto, scelse dunque l'impercorribile strada dell'utopia, offendendo così una Ragion di Stato che, per oscuri e tortuosi sentieri, era andata a ficcarsi giusto nel suo letto. E non si offende il proprio tempo, la Storia, la Realtà dei real-politicanti, senza causare lutti: ma non si può seguire l'utopia senza offendere la Storia. Perché la Storia, che è sempre storia dei vincitori, è sempre in arretrato sull'utopia che l'incalza, ed è anche permalosa e stupida: permalosa perché stupida, e stupida perché è un dire il già-detto. Ci si guardi però dal pensare che questa sia una scontata esaltazione del Futuro: il senza-tempo dell'utopia è quel regno della Memoria ove tutti i possibili sono compresenti: sicché Elena non è una femminista dei nostri giorni (se così fosse sarebbe un'ideologa, come abbiamo appena accennato e come vedremo meglio poi) quanto una realtà senza tempo che, in base ad una logica temporale, fu posta per comodità in un divino "mediterraneo" e "pre-greco" allorché, in un favoleggiato matriarcato, la Storia dei Padri sarebbe stata ancora in gestazione in un tempo non soltanto lontano, ma anche favoloso. Elena tuttavia, ad esser concreti, era forse semplicemente una donzella cui il proprio tempo andava stretto perché non le consentiva di essere se stessa; né lei lo contestava da ideologa, soltanto, vi dava di cozzo coi fatti, con le azioni, con i precordi. Il suo vissuto non quadrava col suo saputo.

Non tuttavia può ritenersi Elena colpevole dei dieci anni di orrenda strage: non più di quelle schiere achee che, difendendo la Ragion di Stato, il *nó-mos*, difendono la fossile storicità di un già-detto che vuole precludere la fecondità dell'indicibile, gravido di altro e sempre nuovo dirsi. Colpa, poi, è parola ormai inutile: Elena ha seguito la propria intima natura che, come dice Eraclito, è un demone; ed anche gli altri, assumendo ciascuno il peso del proprio demone, hanno pagato con la morte cruenta il diritto a riscattarsi come eroi.

Su Elena deve però scendere il non luogo a procedere, perché il fatto non costituisce reato: seguire la propria utopia, cioè identificarsi col proprio fato, è un diritto così ineludibile da rassomigliare a un obbligo. Sulle schiere achee, viceversa, resta incancellabile il sospetto che tanta strage trovi il proprio movente nei celebrati "futili e abbierti motivi". I greci stessi, del resto, hanno sempre avuto dei dubbi sull'autenticità del divino in Ares.

Che questo sia un giudizio da ventesimo secolo, ha poca importanza. Prima di tutto perché non possiamo trasferirci altrove, e poi perché, sia detto chiaramente, noi siamo interessati a capire soltanto in funzione della nostra vita, qui, e ora.

Ci siamo concessi una certa rudezza in questa seconda affermazione e ce ne scusiamo tentando di spiegarci meglio, per analogia. Il nostro pensiero va al rimprovero che il Festugière indirizzava agli Gnostici tutti: quello cioè di aver disertato il filone del Grande Pensiero Classico, indirizzato verso l'Obbiettività della Ricerca Pura, per mettere insieme un eclettico *collage*, un dilettesco guazzabuglio, un pittoresco *Merzbau*, col solo scopo di spiegarsi, bontà loro, il senso della propria esistenza. Dimenticava, il Festugière, che il pensiero classico a quei tempi non era più di nessun aiuto per comprendere la realtà; e che, di giorno in giorno, tra gli emarginati e gli scontenti di un mondo sempre meno interessante da tenersi in piedi, aumentava il numero di coloro che dovevano pur inventarsi qualcosa per dare un senso alla propria esistenza. Qualcosa d'introvabile in un pensiero che non dava conto di quella frustrazione, di quel *male* che di giorno in giorno si faceva sempre più tangibile, concreta esperienza di un'umanità che non trovava il proprio posto nello spazio della città degli uomini, e ne cercava un altro utopico. Qualcosa che andava trovato con i mezzi a disposizione (pochini, per verità, nel saputo di troppi emarginati, in confronto con gli enormi problemi del loro vissuto); e se le scorribande gnostiche non piacciono ai razionalisti, esse ci ricordano pur sempre il ruolo primario e ineludibile del pensiero: dare un senso alla nostra vita, far quadrare, per ciascuno di noi, il saputo ereditato dagli schemi astratti con il vissuto esperito sulla propria pelle. Onde, per i tempi, il pensiero degli Gnostici fu ben più vivo e reale di quello degli eterni epigoni; e lo fu tanto che ancor oggi si riconosce loro di aver per primi esplorato le strutture della psiche.

Fatti di tal portata segnano perciò la data di morte di un saputo nelle cui strutture non può più ospitarsi un vissuto ormai "altro"; e poiché questo saputo si configura nell'ambito di un sapere costruito sulla storia come comprensione del percorso umano, occorrerebbe ricordare che ogni storia è pur sempre un luogo deputato dell'immaginario: di essa, di quella che è stata scritta come di quella che non è stata ancor scritta, restan sempre misura gli storici, con le loro utopie e le loro ideologie. Sicché anche il passato cambia al cambiar del presente, anzi, non si dà programma per il futuro se non dopo aver pensato un passato diverso.

Chiusa questa parentesi, ci preme ora sottolineare un importante aspetto della nostra indagine sull'utopia, e cioè che allorquando si tenta di razionalizzare un'utopia, ci si trova a non far più utopia, ma a dire ideologia: con ciò aprendo il tema ineludibile dei rapporti tra le due, senza riferimento ad un celebre titolo col quale non abbiamo rapporti di concorrenza, essendo la nostra indagine ubicata altrove.

Dell'u-topia così come l'abbiamo definita, non si può infatti parlare, così come Euridice non può esser guardata né toccata. Ogni discorso è quindi sempre e soltanto ideologico: utopico è viceversa il comportamento, che testimonia quella parte del discorso (ideologico) che resta un non-detto. Portare alla luce questo non-detto che è indicibile (indicibile non per opportunismo, ma per la sua non traducibilità in vocaboli sintatticamente ordinati in una logica coerente) è possibile soltanto a patto di far uso di un linguaggio non totalmente rivolto al razionalizzabile, cioè facendo arte. Questo non perché l'arte riferisca all'utopia soltanto, ma perché, riferendo all'inezienza di una concreta situazione individuale, esprime *anche* l'utopia (se è arte davvero, e non mestiere). In un mondo nel quale, per suggerimento della necessità che non soltanto inviluppa il cosmo, ma si manifesta nella storia, si tende a vivere a capo chino, l'artista è colui che, in qualche rara circostanza, riesce ad alzare lo sguardo. A volte trova chi lo apprezzi; il più delle volte glie la fanno pagare cara.

Ciò non toglie che l'utopia venga comunque sempre alla luce per qualche suo canale, come non sempre si è disponibili a capire guardando la realtà che ci circonda, e come meglio si comprende rivolgendoci a un lontano passato. Nella sua lotta con la storia, l'utopia viene alla luce come rifiuto che mette in discussione l'adeguatezza di un dato assetto a sviluppare le potenzialità dell'uomo.

L'utopia cozza dunque contro il potere, quello concreto con il quale la storia si esprime; potere che non è mai ideologico — cioè fondato sulla chiacchiera delle "idee" — ma fattuale, cioè fondato sui rapporti di forza indispensabili al mantenimento di un ordinamento sociale esistente: come tutte le classi e gli uomini di potere hanno sempre saputo, tant'è vero che in epoche più sbrigative si guardava agli ideologi come fastidiosi perdigiorno.

Posto il problema in questi termini, va da sé che un uomo di potere non potrà mai essere un utopista, perché per lui saputo e vissuto coincidono al millimetro, per definizione. L'uomo di potere sa tutto quel che gli serve per vivere, e non gli serve altro. L'ideologia, al contrario, rappresenta una peti-

zione avanzata in forma razionale: anche quando i suoi avversari la considerino utopica, nel senso volgare della parola. Essa è la strada attraverso la quale l'utopia tenta di razionalizzarsi come storia, e ha perciò stretta parentela con quella "opinione" della quale parliamo, unica via d'accesso della verità nella storia, ma falsa e falsificante non appena voglia configurarsi come "verità" rotonda. Essa tende soltanto a codificare un diverso ordinamento basato su nuovi rapporti di forza, e quindi su una diversa dislocazione dei nodi del potere. Come tale l'ideologia, che fa parte della storia, ancorché possa presentarsi come rivoluzionaria, si risolve nel potere cui è consustanziale anche quando ne critichi le forme; e poiché essa ammette, come l'opinione, le due valenze opposte, si sarebbe tentati di pensare questa contrapposizione in termini di contrapposizione tra ideologie "reazionarie" e ideologie "progressiste".

Questa però non è che un'illusione prospettica perché, nel modo in cui noi stiamo impostando il problema, a partire cioè dal non-luogo atemporale dell'u-topia, il reazionario, cioè l'individuo che auspica un impossibile ritorno ad un passato generalmente mitizzato, non è che un progressista che usa il binocolo alla rovescia.

Per quanto riguarda il problema che stiamo trattando, ciò che interessa è infatti la dialettica tra utopia e storia, tra chi tenta di esplorare l'altra faccia della luna e chi sta "con i piedi in terra". Per conseguenza, tornando a quella che, in tale impostazione, si rivela una dicotomia del tutto falsa, e cioè alla dicotomia progressista-reazionario, dobbiamo ribadire che, per il nostro problema, non hanno alcuna importanza le tre note partizioni che trasformano in illusione il tempo, cioè passato, presente e futuro. Infatti, per chi si occupi della realtà e non dell'illusione, ciò che conta è la distinzione tra atemporalità e tempo tripartito, tra u-topia e storia.

Tenendo ben fermo questo nostro assunto iniziale che, come tale, diviene principio metodologico dell'analisi e principio tassonomico nelle concrete partizioni, si dovrà piuttosto prendere in considerazione la cosiddetta ideologia conservatrice o di potere: intendendo con ciò l'ideologia che fa da bandiera alla struttura di rapporti di fatto dominante.

Caratteristica di questa cosiddetta ideologia conservatrice si è che essa, dovendo esser di necessità una petizione contro ogni utopia, si rivela un doppio turlupinare se stessi. In primo luogo perché essa, pretendendo di battersi contro l'utopia, cioè contro una parte ineliminabile della realtà, rivela di avere essa stessa una radice utopica, ma in senso dispregiativo, nel senso di esse-

re mera velleità. In secondo luogo perché essa deve tendere ad eliminare quel variegato panorama di manifestazioni attraverso le quali l'utopia tenta di venire alla luce, e che fa parte di quella storia dei realpolitici sulla quale il potere stesso è fondato, come gestione di complessi equilibri. Detto più chiaro: il potere si basa sulla capacità di gestire una realtà della quale i comportamenti utopici fanno parte.

Cosicché si dà il caso, del resto ben noto, che nessun vero uomo di potere dia ascolto alle ideologie conservatrici se non entro limiti resi assai sfumati da un cauto empirismo. Ne consegue che l'ideologia conservatrice è un'ipotesi assai poco afferrabile, assumendo, apparentemente per bizzarria del caso ma in realtà per un preciso disegno di Dike in forma di Nemese, il ruolo più propriamente "utopico" (nel senso spregiativo di irrealistico) nella dialettica interna alla cultura; ove il ruolo "realistico" compete, per contrappeso, all'utopia.

Un ultimo punto che ci preme segnalare circa la duplice valenza dell'ideologia, è infine questo: che la "menzogna ideologica" non nasce dalla ovvia non convertibilità del reale nel razionale; essa nasce viceversa soltanto dalla pretesa di ignorare tale non convertibilità, sicché si pretende di spacciare per verità quel poco che di essa può venire razionalizzato.

L'utopia, al di là degli infiniti diversi comportamenti in cui si materializza e nei quali traluce, è, contrariamente alle ideologie, "una" e, per definizione, indefinibile. L'utopia, non essendo afferrabile, è poi l'unico aspetto della realtà che si sottrae all'ordinamento del potere. Vero è che, essendo un non-luogo senza tempo, essa è anche priva di peso: ma proprio perché imponderabile essa mette davvero in moto la storia, che è storia dei modi del potere e che può avere quindi come proprio momento dialettico soltanto l'utopia.

Quanto sia importante ciò che non c'è, lo si può intuire ricordando un vecchio e famoso racconto, tanto sovente citato in questo secolo. In quel racconto c'è un'immagine crepuscolare relativa agli svolazzamenti d'un sacro uccellaccio; ma se l'arguto seminarista che inventò l'alata immagine ci avesse narrato di un mercante che, abbassata la serranda, trascrive gli incassi e le spese del giorno sul brogliaccio della contabilità, egli avrebbe comunque espresso la stessa realtà in modo preciso. Forse meno fascinoso: ma per ciò stesso più aderente ai fatti.

Perché in tal modo si rivela la miseria di ogni concettuale, che altro non è se non registrare — nel senso letterale di scrivere nel registro — un già-detto, un già-fatto, qualcosa che ha avuto la propria importanza nel momento in cui

diveniva, ma che è ormai un già-superato da nuove urgenze. Ciò che conta ora, anche per il mercante, è la capacità di intessere nuovi rapporti, far nuovi e remunerativi affari all'indomani, quando si rialzerà la serranda.

Queste riflessioni sull'utopia sono meno astratte di quanto si voglia credere, se pensiamo alla parabola di questo secolo che, dopo essere stato ossessivamente eguale a se stesso per molti decenni, sembra chiudersi tra grandi rivolgimenti ravvivando la tensione — o quantomeno la curiosità — verso tempi nuovi; dei quali i sommovimenti politici o geografici possono essere soltanto un primo sintomo esteriore. forse una nuova utopia ancora incomprendibile — come ogni vera utopia — si sta facendo strada; e potremmo tentare di intuirne le tracce nell'opera dei poeti e degli artisti. Sono essi che, con il loro viaggio sciamanico, evocano le immagini dal loro mondo immateriale, dallo spazio della Memoria, percorrendo così i labirinti della mantica. Delle immagini intraviste essi portano il riflesso sulla terra, rendendo visibile ciò che non *ci* è e tuttavia muove gli uomini, e con loro la storia.

Non l'immersione nel chiacchiericcio del mondo, ma il distacco da esso, rende profetici: coloro che, nel declino di Roma, si dedicavano a singolari *performances* nel deserto, erano certamente più vigili, e sono più attuali, della illustre schiera di oscuri funzionari che si affannava al capezzale dell'Impero.

Oggi come ieri — come sempre, specialmente nei momenti di crisi — questi funzionari delle ideologie passate occupano lo spazio del mondo tentando di programmare la sua sopravvivenza così com'è, salvo continui aggiustamenti. Un mondo in crisi, come mostrò la ventata neo-gnostica del '68, ma senza apparenti alternative immediate, come sembrarono mostrare gli anni successivi. Una carenza comprensibile, se si considera che il XX secolo dell'Occidente è stato un po' il punto d'arrivo della lunga marcia di borghesia, piccola borghesia e popolo, verso la secolarizzazione del tempo messianico. Un secolo quindi che ha praticato l'immobilità ipostatizzando il moto nella dialettica hegeliana e marxista, verso forme apparentemente programmabili di sviluppo.

La vita, che non è programmabile, ha rischiato così di perdere interezza e concretezza, mentre la palude sociale ha conosciuto un vero processo di eutrofizzazione con la creazione di apparati sempre più massicci, diffusi e articolati, con la grigia omologazione in una generale piccola borghesia. Questa classe oggi dominante rappresenta la cerniera tra l'ascesi calvinista del produrre e l'orgia plebea del consumare, petizioni tra loro conflittuali ma inti-

mamente legate per indissolubile vincolo, come certi indistruttibili matrimoni sado-masochisti.

La programmazione totale di un mondo che non ha trovato alternative ha comportato dunque la razionalizzazione, cioè l'ideologizzazione e quindi il tradimento, di ogni utopia. L'operazione è consistita nel convincere tutti i già-convinti che Orfeo ed Euridice avrebbero convolato a giuste nozze, magari con strascico di marmocchi che, in luogo di specchiarsi nell'imbecillità dei personaggi di Greuze, avrebbero giocato da imbecilli con i *video-games*.

Difficile credere che in tutto ciò potesse penetrare l'imponderabile utopia, fatta non di parole ma di comportamenti, nata dal dubbio, dallo stridore tra i proclami del mondo e l'esperienza interiore. neppure l'arte, per decenni inglobata nel mercato del Moderno fatto di rivoluzioni apparenti, neo-accademiche e formaliste, ha saputo indicare la via. Mai, come in questo secolo, è sembrato folle, non dico aver altre idee per la testa (quelle non fanno paura a nessuno) ma aver altre voglie nei precordi e seguirle: perché fuori del mondo programmato non c'è stata, sinora, neppure la Tebaide.

C'è una piccola cosa che alla nostra cultura non è più stato dato di vivere ("pensarla" non serve a molto) forse per paura: paura di perdere la cornucopia, perché la libertà ha un duro prezzo. La piccola cosa è questa: ciò che conta è l'uomo, con i suoi problemi che gli nascon dentro. Il resto — ideologie, sistemi sociali, modi di produzione e quant'altro volete — è soltanto un campionario di strumenti al servizio dell'utopia; strumenti inventati perché utili, ma da gettarsi senza rimpianto allorché inutili e ingombranti. Così fu gettato al macero persino l'Impero Romano, che di stratagemmi per sopravvivere ne aveva pur trovati molti. Questo mondo inventato da noi non è che la mutevole e imperfetta traduzione d'un sogno, inafferrabile come tutti i sogni, ma tanto reale da spingerci a riedificare sempre daccapo questa sua illusoria messa in scena, questa mera allusione. Tutto ciò ha un costo, ma quando si ascolta la Parola non è più tempo di conteggiare i costi, perché, in caso di sordità, essi non sarebbero minori.

Una cosa piccola, tanto piccola da non aver né luogo, né tempo, né peso, è destinata sempre a sfuggire ai programmatori; i quali ne furon pure avvertiti allorché fu detto: lo Spirito soffia dove vuole. È del tutto inutile rivolgere sforzi ragionevoli ad aggiornare strumenti che, di giorno in giorno, fanno crescere un'irrazionale sofferenza: se anche ciò è forse inevitabile in termini "realistici", non per questo il risultato è destinato ad esser meno negativo.

Diceva Eraclito, che era un sapiente e non un funzionario del sapere: ciò che nasce ama nascondersi. Queste parole possono essere intese in molti modi, ma certamente significano anche questo: il futuro è sempre tra noi, basta saperlo vedere.

Per i vecchi alchimisti, il significato di tutto ciò che è di questo mondo, era racchiuso nelle tre fasi dell'Opera: *Nigredo*, *Albedo* e *Rubedo*; in nessuna delle quali l'Opera poteva tuttavia aver termine, dovendo essa continuamente rinnovarsi per esser tale davvero.

Se tutto il dicibile, nelle sue forme razionali, non è che un predatore dal volo stanco librato nel rosso tramonto; nella totalità della nostra giornata l'utopia è allora un germe che fermenta sotterraneo nel buio della notte, e sboccia nuovi fiori nella luce chiara dell'alba.

