

IL DIRE E IL FARE*

OVVERO

INTERPRETAZIONE AUTENTICA DI CIÒ CHE MI HA GUIDATO E DI CIÒ CHE HO INTESO SIGNIFICARE NEL CORSO DELLA MIA DUPLICE RICERCA

Und es neigen die Weisen
Oft am Ende zu Schönen sich

HÖLDERLIN

Il grande teosofo pietista Christoph Friedrich Oetinger, nella sua *Inquisitio in sensum communem et rationem*, formulò un'ipotesi rielaborata poi da Schlegel (cfr. *Storia di un altro occidente* p. 603, nel testo e in nota 269): la cacciata dall'Eden fece sì che nell'uomo postlapsario avvenisse la separazione di Ragione e Immaginazione, che prima, unite, costituivano un senso comune. Perciò l'uomo storico fu costretto ad affidarsi alla sola Ragione priva di immaginazione, lasciando l'Immaginazione a sbrigliarsi senza trovar fondamento nella ragione. Il ritorno ad un uomo perfetto, cioè al modello prelapsario, rimase perciò un miraggio per la Fine dei Tempi, consegnando l'uomo storico al dibattito sulla superiorità dell'una o dell'altra facoltà, un problema che non soltanto alimentò l'ansia romantica per l'artista/filosofo, ma, ben prima, attizzò tutta la discussione sul Profetismo e le Rivelazioni che ebbe due punti nodali in Avicenna e in Maimonide.

Lasciando a chi ne senta il desiderio la prosecuzione della disputa, ricordo l'annoso e irrisolto problema soltanto -e più modestamente- al fine di esporre la radice della mia doppia attività di pittore e saggista, con i tratti di coerenza che a me sembra siano presenti lungo i due filoni, costretti a rimanere distinti (come il dire e il fare) nella mia miserevole condizione postlapsaria, in assenza di tempi/non-tempi migliori. Ricordo soltanto che, non per caso, intitolai i miei cataloghi con il logo "Immagini", mentre, sull'altro fronte, feci uso di una ragionevole razionalità per mettere in dubbio il mito della Ragione.

È mia ferma convinzione che noi non potremo mai "dire" ciò che è in noi, la *nostra* verità, che possiamo *mostrare* soltanto nel nostro "fare" (l'arte è un fare) salvo farne qualcosa di non razionalizzabile, perciò aperto alle infinite prospettive altrui che non conducono a conclusione univoca. Da un lato la precisione logica aperta però a infinite beanze (sono d'accordo con Lacan) e sinanche contraddizioni (sono d'accordo con gli Scettici); dall'altro la pienezza espressiva tuttavia incircoscivibile, disponibile semplicemente a *sedurre* gli animi eventualmente consenzienti (grazie alla psicologia moderna mi sono permesso di completare il discorso di Gorgia sulla scappatella di Elena).

Questa è dunque la motivazione velleitaria ma ineludibile, che mi ha condotto a intraprendere due percorsi paralleli, con la coscienza che essi non potevano incontrarsi ma anche con la determinazione a sottolinearne il parallelismo: due vie ma con la medesima origine e il medesimo obbiettivo. Ciò premesso, entro in argomento.

Nei miei libri ho citato tantissimi protagonisti e altrettanti studiosi, tentando di esprimere il *loro* pensiero nel modo più lineare, anche pedissequo, del quale sono stato capace. Quanto al *mio* pensiero, l'ho lasciato trasparire quando ne sentivo l'urgenza soltanto con episodici commenti, che, precisamente per questa collocazione casuale ancorché frequente, non necessariamente possono apparire coerenti a chi legga: né lo pretendono. L'incoerenza appartiene ad ogni pensiero che non sia pensato sotto l'ipoteca del sistema (o della fissazione monomaniaca).

Ho anche recensito centinaia (quasi un migliaio) di libri e libriccini, e là ciò che penso appare ancor meno, salvo quando mi sia stato impossibile evitare commenti. L'unico luogo nel quale ho parlato in prima persona (ad eccezione di un giovanile opuscolo fuori commercio) è stato in *Arte*,

* Il presente testo, contrariamente agli altri presenti nel sito, non riproduce articoli apparsi a stampa, ma è stato scritto appositamente per collegare l'attività testimoniata nel sito www.giancarlobenelli.com a quanto appare nel sito www.giancarlobenelliimmagini.com, cioè l'attività saggistica a quella artistica

Memoria, Utopia; poi mi sono immerso per diciassette anni nella *Storia di un altro occidente*, che a quel momento avevo iniziato a sbizzare già da sei anni. Là, facendo parlare nuovi protagonisti, ho potuto approfondire anche le mie convinzioni, arricchendole, affinandole, ma forse senza cambiarle di molto nella sostanza, perché esse, nella loro molteplicità, discendono forse soltanto da una convinzione, ben radicata: la Ragione non è lo strumento più idoneo a indagare il reale, perché un uso razionale, non fideistico, di essa, conduce ad approdi contraddittori. Il che, mi si consenta, costituisce un *vulnus* irreparabile alla bontà dello strumento.

Per questa convinzione, prima ancora di iniziare a scrivere, avevo preferito esplorare la via della pittura quale mezzo espressivo, con i 906 olii dipinti tra il 1968 e il 1995. Non sta a me giudicare se in quel caso ho prodotto qualcosa di accettabile: in arte infatti non bastano le buone intenzioni, occorre anche una tecnica in grado di esprimerle senza residui; *una* tecnica, preciso, non *la* tecnica, che rientra in un sapere accademico, che è sapere del già-fatto, già-detto.

La pittura però, come ogni prodotto artistico, è bifronte: da un lato vi si "dice" tutto (tutto quel che l'artista ha da dire, se sa "tecnicamente" dirlo); dall'altro, questo "tutto" è ambiguo come il reale, ed è perciò aperto a infinite e rinnovate letture.

Siamo così d'accapo con il problema di dover formulare una mia interpretazione (vorrei dire una "interpretazione autentica", stante il mio stretto rapporto con me stesso) di ciò che vorrei definire, senza presumerne alcuna rilevanza, "il mio pensiero", presente in ciò che scrivo. Lo farò partendo da un piccolo esempio preso come puro incipit per introdurre altri e diversi ragionamenti.

Tra l'antropologia islamica e quella cristiana (ortodossa) c'è una radicale differenza sulla quale si deve riflettere. Per l'Islam non esiste, nell'uomo, la traccia di un peccato originale. Per il Cristianesimo il peccato di Adamo macchia irrimediabilmente la natura umana rendendola bisognosa della Grazia come viatico ad una possibile osservanza della Legge divina.

Non sono un credente, le implicazioni teologiche e di fede non mi interessano; m'interessa viceversa l'aspetto antropologico per le sue implicazioni sociali, che si mostrano ad evidenza nella distanza tra la prudente dottrina di Tommaso relativa alla legge (umana, dunque alle *leggi*) e il dettato sharaitico.

"Comandare il Bene e proibire il Male" è una normativa che in tanto è pensabile, in quanto presuppone, per l'appunto, una antropologia: l'uomo può compiere il Male per sua propria scelta, ma, per natura, può essere condotto ad una vita "perfetta", cioè perfettamente aderente alla Legge divina (perfetta per definizione) così da fondare una società perfetta. L'utopia islamica è: far essere l'uomo quale esso può essere *per natura*.

È evidente che questa utopia diviene una *atopia* se si nega il fondamento antropologico, se cioè si considera l'uomo una creatura irrimediabilmente postlapsaria, indipendentemente dall'ausilio che gli può venire dalla Grazia, che è, per l'appunto, soltanto un ausilio ad *avvicinarsi* a ciò che egli non è più dopo la caduta. Si ricordino, al riguardo, le antiche ipotesi di un "purgatorio" nel quale tutti debbono passare, inclusi i Santi, perché nessuno può essere senza peccato.

A questo punto trovo singolare osservare come la norma sharaitica presupponga un'antropologia, e, mi sia concesso, una ideologia, stranamente simile a quella illuminista (con ciò non intendo certamente ipotizzare che Ibn Taymiyya sia stato un illuminista!). Entrambe immaginano infatti la possibilità di instaurare o restaurare un uomo e una società perfetti perché ciò è nella *potenzialità* dell'uomo, purché leggi e governanti operino nella "giusta" direzione (in accordo con la sharī'ah ovvero con la Ragione). È appena il caso di ricordare che in questa direzione si mossero le ideologie rivoluzionarie post-illuministe, dal 1789 al 1989, con i risultati tragici ben noti; anche le società rette dalla sharī'ah non sembrano aver raggiunto brillanti risultati. È appena il caso di ricordare, al riguardo le simpatie ideologiche (preludio a quelle politiche) dei movimenti islamisti e i regimi rivoluzionari dell'Occidente, sin dagli albori: e in epoca recente anche Sharī'atī sognava la società perfetta -quella islamica- come un andar oltre il modello marxista, preso a comparazione. Il risultato disastroso, in termini di sofferenze umane, di queste scelte, è sotto gli occhi di tutti, anche se c'è chi preferisce chiuderli per continuare ad inseguire fantasime.

Se l'uomo fosse, come sembra, una creatura *irrimediabilmente* "imperfetta" rispetto al proprio modello, ubicato in un passato celeste o in un futuro terreno, sarebbe perciò necessario trovare soluzioni diverse per il suo governo, come si è tentato con l'ipotesi liberale, certamente non priva di difetti tant'è che i suoi limiti si sono manifestati col tempo e li ha individuati Leo Strauss. Non è di questo però che m'interessa discutere ora, limitandomi a sottoscrivere una mia modesta ipotesi: se la Gerusalemme terrena è un'atopia, se essa non è costruibile né è bene inseguire una società per-

fetta con un uomo *costituzionalmente* "postlapsario", allora la società non sarà mai altro che una baracca piena di crepe da restaurare continuamente *come si può*, badando soltanto al *miglio* o al meno peggio, senza sogni architettonici ma con molto buon senso pratico, ragionevolezza, e accettazione della natura umana così come essa è. Se "proibire il Male" è al tempo stesso ipotesi irrealistica e prassi dai risultati tragici, allora l'obbiettivo è un altro: convivere con il Male, accettarne la *realtà*, tentando di ridurre *per quanto possibile* le sofferenze materiali e spirituali degli uomini.

"Unde malum?" si domandavano gli Gnostici sbigottiti dall'incompatibilità tra le costruzioni ideologiche della Ragione e la realtà della propria esperienza/Erlebnis. Indipendentemente dalle fantasie cosmogoniche che escogitarono, resta loro il merito di aver posto per primi la fondamentale domanda in modo ineludibile; per questo, l'ombra lunga dello Gnosticismo si proietta ancora sul nostro mondo, che stenta ad accettare la convivenza con una realtà scomoda: il Male esiste, fa parte dell'esperienza, è una realtà della nostra esistenza che si aggira tra noi e non può essere eliminata. Il Cristianesimo lo identificò con la figura mitica del Demonio a sottolinearne la concretezza: una risposta della quale può sorridere il razionalista ma che è per nulla ingenua. I miti non sono mai ingenui, tentano di rispondere a concrete domande e lo fanno con dei "racconti" che scavano la realtà ben più a fondo della Ragione e delle sue geometrie, con le quali fu sempre impossibile attribuire al Male una realtà "ontologica". Perciò ho ritenuto di dover dare ampio spazio al mito di Böhm, così come ho ricordato l'inquietante ma profonda riflessione di Schelling sulla realtà del Male. Su questo scoglio emergente dalle tempeste della vita, naufraga la nave da parata della Ragione razionalista, con le sue bandiere e le sue fanfare.

A questo riguardo, è bene riflettere sull'eventualità che l'Illuminismo non sia stato altro che la secolarizzazione (il fraintendimento, secondo lo schema ripetitivo del Razionalismo subalterno) del mito religioso, anche, ma non soltanto, cristiano, del progresso; che la secolarizzazione di una religione sia dunque la conseguenza della sua razionalizzazione; che il rischio di tale evoluzione il Cristianesimo lo abbia coltivato segretamente nelle proprie cellule sin da quando, nella sua versione romana, si propose come traghettatore della cultura classica verso il nuovo mondo. Non era, questo, un esito scontato -una Rivelazione è evento che eccede gli schemi della Ragione, e, una volta misurata con la Ragione umana, dà luogo a esiti molteplici e anche contrastanti- ma fu certamente una possibilità che si è rivelata di fatto storicamente cospicua. Ancora oggi, soprattutto con la volgarizzazione di *idées reçues*, esiste un'accezione secolarizzata del Cristianesimo che tende a concludersi in un irenismo sociale pericolosamente improbabile e inconsistente, ma "razional(istica)-mente" argomentato.

Il rischio di quell'evoluzione fu dunque che la logica razionalista, persa coscienza della propria ideologicità strumentale al dominio, potesse trasformarsi nella logica del Razionalismo subalterno che ha animato da sempre tutti i millenarismi e i sogni di una Gerusalemme terrena.

Millenarismo e Gnosticismo hanno una comune radice, la constatazione dell'imperfezione del mondo; ciò che li separa è che i millenaristi, precisamente per l'ignoranza della *realtà* del Male, ritengono di poter redimere, magari con la violenza, quello stesso mondo che per gli Gnostici è irredimibile.

Tuttavia, se per gli Gnostici constatare lo stato postlapsario significò dover immaginare un luogo pleromatico di salvezza, una visione più realistica potrebbe giungere alla conclusione di accettare con molto empirismo e ragionevolezza un mondo ove il Male è *ineludibile*, e navigarvi, magari con la coscienza che esso è ineludibile, anche perché risulta troppo abitualmente *inestricabile dal Bene*. Il che non esclude una stella polare, purché si abbia coscienza che essa è u-topica, esiste ma è in un non-luogo, in un "luogo" che è, per definizione, inubicabile. Pretendere di collocare nel tempo e nello spazio una realtà u-topica è ricadere nel Razionalismo, è rendere quella "realtà" a-topica, qualcosa che di fatto non è in alcun luogo, non esiste e non può esistere.

Il Male è inseparabile dalla vita per il semplice motivo che la legge della vita è autoconservazione ed espansione, e che entrambe possono esplicitarsi soltanto a spese di altra vita circostante, cioè nella forma conflittuale del dominio: esattamente ciò che il Razionalismo, *ideologia del dominio interressata a mostrarsi con un volto luminoso*, tende ad obliterare attraverso la negazione della realtà "ontologica" del Male.

Questa negazione semplificante è una rappresentazione riduttiva del reale operata dalla Ragione umana, al cui confronto la Rivelazione, racconto profetico che parla all'uomo dell'uomo e del mondo, è qualcosa di più complesso. Il *racconto* del profeta, come quello del poeta, entrambi portatori di *mýthos*, è l'unico sempre vivo e attuale precisamente perché si presta a infinite e inesauribili let-

ture, è ambiguo; e si presta a ciò precisamente perché *l'esposizione del racconto è anche la proposizione del problema*, è apertura sull'abisso che circonda il nostro apparire e trascorrere, è configurarsi del mondo come interrogativo, domanda senz'altra risposta che il nostro esser qui, a operare scelte che altro non sono se non sporgenze su quell'abisso, *senza altro fondamento* che il nostro esser qui così come siamo.

"Sporgersi" su quell'abisso significa dire: il reale è ambiguo. Come notava Kafka, *la verità non può dirsi*, senza dire, al tempo stesso, la menzogna; si può soltanto essere *nella* verità che è la verità che noi stessi *testimoniamo* con le nostre scelte.

L'inestricabilità del Bene e del Male rispecchia infatti l'inestricabilità della verità dalla menzogna, come mostra la scelta operata sin dagli albori del pensiero classico che identificò il Vero con il Bene, o forse, meglio ancora, il Bene con il Vero. Fu questa un'operazione filosofico-politica (i due termini vi appaiono indissolubili) condotta a compimento da Platone. Precisamente a causa dell'indissolubilità dei due momenti, l'operazione merita di essere definita "ideologica", forse già nei suoi intenti, sicuramente nei suoi esiti, perché in essa si fondò l'ideologia egemone di "Occidente". Tanto egemone da potersi considerare al fondamento di fenomeni ben più tardi, come lo Scienziismo del XIX-XX secolo; essa merita perciò di essere riassunta in termini concisi e discorsivi, come feci nella Conferenza di Verona del 2009, che qui riprendo soltanto in parte, come breve digressione ma con qualche opportuna aggiunta. Il punto decisivo fu l'elaborazione del concetto di verità come epistémè.

Tutto iniziò con Parmenide, che cercava il fondamento di un Vero che fosse tale e sempre tale al di là di ogni mutevole apparenza, e lo cercava quindi come sostrato immutevole di questo nostro cangiante mondo. Egli si domandava quindi "che cos'è ciò che è", domanda fondamentale che istituì la metafisica così come la definì Aristotele: scienza dell'essere in quanto tale.

Per quanto riguarda Parmenide, si può dire però che il suo pensiero non fosse poi così lontano dal pensiero mitico già nella concezione del suo poema, intitolato "Attorno alla natura" (*perí phýseos*). Infatti, proponendosi d'indagare il rapporto tra questo sostrato che chiamerà "essere", e ciò che appare al mondo, Parmenide finì con l'identificare il sostrato con la *phýsis*. Si noti che lo stesso verbo essere è etimologicamente legato al greco *phýo*, che implica una crescita, un trascorrere, mutare. L'inizio del poema è segnato dall'apparizione di immagini simboliche che riportano al mito: Parmenide è guidato dalle fanciulle figlie del Sole alla porta del giorno e della notte, ove vigilano Dike e Ananke. Soltanto oltre questa porta è il Vero, come ciò che è dietro l'apparenza e le opinioni. Le presenze, oltre quella porta, di Dike e di Ananke stanno ad indicare la giustizia e la necessità come Legge eterna e immobile che chiude il vero e l'essere nella sfera di un sempre-eguale.

Si noti che Parmenide, contrariamente a quel che si crede, non nega quanto osserva Eraclito circa l'eterno trascorrere del mondo; soltanto egli sostiene che dietro quel mondo che trascorre c'è un altro mondo -come direbbe Nietzsche- immutabile ed eterno, che si manifesta nella successione temporale di ciò che accade. Analogamente, le opinioni degli uomini non sono di per sé false; sono soltanto le infinite e parziali sfaccettature di un Vero sottostante che è immobile e "rotondo", perché tale è l'essere, in quanto limitato e ovunque eguale a se stesso; inoltre, esso non "fu" e non "sarà" perché eternamente "è".

Questa è, esemplificata, la lezione di Parmenide: il giorno e la notte non si sommano in un ipotetico "Tutto" composto di parti, né si può dire che il mondo sia contemporaneamente luce e tenebra; i due opposti sono soltanto due apparenze in rapporto necessario, pensabili come "verità" soltanto entro tale rapporto, non separatamente. Tutto ciò non è molto distante da quanto afferma Kafka; infatti, dice Parmenide, le opinioni degli uomini non sono di per sé false, anche se non possiedono una vera certezza; soltanto, nessuna di esse può essere pensata se non in rapporto al proprio opposto. Fare di esse il metro di un giudizio assoluto significa farne quindi delle falsità, o, come egli dice, trasformarle in puri nomi. L'opinione è e deve restare una manifestazione parcellare del vero, il quale manifesta la propria totalità soltanto nel tempo: un concetto componibile con quello mitico che regge la tragedia classica, ove la successione temporale e destinale degli eventi mostra in sequenza il doppio volto proprio di ogni scelta, al ruotare della sfera di Ananke.

L'ipotesi di questo misterioso "essere" -da cui la scienza dell'essere, ovvero l'ontologia- che sarebbe il sostrato di tutto ciò che si manifesta, nacque, come fu notato, da un equivoco che è al fondo della nostra lingua e quindi del nostro stesso pensiero di occidentali, il doppio significato del verbo essere come copula e come attestazione di esistenza. Da lì sono venuti gli altri concetti che vorrebbero ingabbiare il reale entro gli schemi del Razionalismo classico, come quello di essenza/sostanza

(d'onde la necessità del cosiddetto accidente per scendere alla realtà di ciò che esiste soltanto nella sua concreta individualità); quello di soggetto come ipostatizzazione dell'io in qualità di permanente-sottostante; e quello dell'oggetto come ciò che gli è posto dinanzi. Tutte parole dalla chiara etimologia e tutti concetti necessari per ricondurre il mutevole che esiste all'immutabile-permanente puramente pensato -alla *theoría*, da *theoréo*, contemplo - cioè alla pretesa di giungere a ciò che nel linguaggio comune si definisce "verità oggettiva". È interessante notare che lo stesso concetto di "esistere" come manifestazione dell'essere, stia ad indicare un ek-sistere, cioè un "costituirsi fuori da" quel misterioso sostrato del mondo, per l'appunto. Porre un piano ipotetico dell'essere sotto quello reale dell'esistenza significa distaccare la verità dalla vita, trasferirla nella sua immagine riflessa sulla superficie bidimensionale dello specchio, nell'immagine *contemplata*, ritagliata (contemplo da *témno*, ritaglio) fuori dalla complessità del *reale*, immagine fissata la cui immobilità prende il posto dell'eterno sbocciare e trasformarsi della vita e della sua *verità*.

Una conseguenza necessaria del pensiero di Parmenide e del suo bisticcio verbale grazie al quale è istituito "l'essere", è però questa: se tutto è "essere" non vi può essere qualcosa che sia "non essere"; quindi il non-essere, che non è e non esiste, non può essere oggetto di pensiero, quindi il pensiero non può che identificarsi con l'essere. A suo modo, il discorso di Parmenide è coerente, ed è di questa coerenza che si deve tener conto nel pensarne le conseguenze.

Su questa faccenda s'intromise infatti Gorgia, che replicò con un trattato cui fu dato titolo "Attorno alla natura, ovvero al non-essere" (*perí phýseos he perí tou mè óntos*). La sua tesi era triplice: Gorgia negava l'esistenza dell'essere; in caso di esistenza ne negava la conoscibilità; in caso di conoscibilità negava che fosse una conoscenza comunicabile. La dimostrazione delle tre tesi non gli fu difficile, ma ciò che ci sta a cuore non tanto è questo, quanto quel che ne seguì. Dice Gorgia: i contenuti del pensiero sono cose che esistono oppure non esistono; se non esistono, la conseguenza logica è che quel che esiste non è pensato; ma se esistono, allora, poiché posso pensare un uomo che vola, questi esisterebbe, ciò che è assurdo. Che cosa vuol mostrare Gorgia? una cosa molto importante, cioè che l'essere parmenideo è frutto di un bisticcio tra le due valenze del verbo, è una mera costruzione verbale (nell'uso corrente del termine diremmo: un sofisma). Inoltre, prosegue Gorgia, se l'essere esistesse (ma ha già dimostrato che l'ipotesi di Parmenide condurrebbe ad un assurdo) come potremmo comunicarlo con le parole? La parola non coincide con gli oggetti reali dell'esperienza, che dunque non sono conoscibili nelle parole; né tantomeno una tale conoscenza, se fosse possibile, sarebbe comunicabile, tramite la parola, a coloro che non l'hanno, perché la parola non coincide con la cosa. Noi non possiamo comunicare le nostre individuali esperienze sensibili, e, quando parliamo, non diciamo le cose, diciamo soltanto parole: chi dice, *dice un dire*, un discorso. Le parole, ecco allora il contenitore di ogni possibile "verità", verità peraltro ambigua, tanto che i Sofisti sono stati tramandati dai loro avversari come coloro che con puri giochi di parole potevano affermare o negare qualunque "verità". Questo è stato anche vero nell'esercizio volgare delle tecniche verbali da parte di molti, ma non vale nel confronto del pensiero di Gorgia, come si vede dal suo *Encomio di Elena*.

La tesi di Gorgia è questa. Elena tradì Menelao perché persuasa da Paride, e andò così incontro al proprio destino, cosa che è impossibile evitare con i ragionamenti quando ci si trova di fronte una forza più grande, che è la forza della persuasione esercitata tramite la parola. La parola è un potente dominatore, afferma Gorgia, e trasforma chi l'ascolta cogliendo l'occasione opportuna, il *kairós*. Essa può persuadere per effetto della retorica, cioè dell'arte del dire che sa come porgere gli argomenti per giungere al convincimento agendo direttamente sull'anima di chi ascolta. Per verità, possiamo oggi notare che Gorgia omette una considerazione essenziale in questo rapporto psico/logico, cioè tra anima e parola: la persuasione in tanto è possibile in quanto coglie nell'ascoltatore una realtà già predisposta al recepimento di quelle parole, il cui fine è portare quell'oscura predisposizione alla luce dell'azione. In altre parole: Elena si fece convincere da Paride perché nel fondo della sua anima, del suo desiderio, lo preferiva a Menelao; ma furono le parole di Paride a cogliere il *kairós*, a tramutare la disposizione dell'anima di lei in convincimento e in azione.

Siamo dunque dinanzi ad un rapporto completamente diverso con la verità: la verità è creazione del discorso in quanto esso agisce, cioè *fa essere*, nel senso che *costruisce il reale*, ciò che esiste; la creazione di verità operata dal discorso è ciò che rende il mondo sempre nuovo. La parola *crea l'oggetto* come opinione, sentimento, credenza in una realtà; l'effetto della parola è la creazione di un mondo; essa non sta al posto di una cosa che le è esterna, ma fa essere il reale in un modo che si comprenderà soltanto dopo, alla luce del mondo che ha creato. Il discorso sofistico è demiurgico, agisce sull'anima come il farmaco sul corpo. Da Plutarco è tramandato infatti che un altro grande

sofista, Antifonte, nel Foro di Corinto annunciò di poter curare le malattie grazie all'uso della parola: fu dunque un precursore della psicoterapia. La notizia è data anche da Filostrato, e Luciano ricorda Antifonte come interprete dei sogni.

I Sofisti, Gorgia in particolare, mostrano così come l'argomentazione di Parmenide giri a vuoto: chi dice, dice soltanto parole, e il discorso di Parmenide sull'essere è sostenuto soltanto dal presupposto indimostrabile che l'essere esista; l'essere è "un fatto di detto", come dirà, per l'appunto, Lacan nel suo celebre *Encore*.

Tutto ciò non era senza conseguenze sul piano politico: per i Sofisti infatti, la costruzione politica della città aveva luogo sul piano retorico del consenso; essi erano dunque attori della "democrazia" in Atene. Chi della democrazia era nemico acerrimo a causa della rottura che essa poteva portare nelle tradizioni, ed era perciò sostenitore di un governo chiuso all'innovazione grazie all'instaurazione di una normativa immutabile elaborata dai "sapianti", lontani dalle passioni del popolo, fu Platone, non per nulla ammiratore del regime spartano. Platone pensava che la città dovesse essere costruita attorno ad un'astratta idea di Bene, ipotesi talmente irrealistica da essere poi criticata radicalmente dallo stesso Aristotele, il quale ebbe il buon senso di pensare che non è l'ordinamento a costituire i cittadini, ma i cittadini a costruire la propria città; quanto al regime spartano, lo stesso Aristotele ne analizzò lucidamente le ragioni del fallimento.

Per realizzare il proprio intento didattico-politico, Platone doveva dunque smantellare l'impianto sofistico, riconducendo l'ammissibilità del discorso al rapporto univoco con l'Idea immobile ed eterna della cosa; e poiché "sofistico" era, in fondo, anche il discorso di Parmenide, per riuscirci dovette giungere a quello che fu detto il parricidio: smontare anche l'equazione di essere e realtà che era stata la lezione del suo Maestro. Perché in ciò Platone era un seguace di Parmenide, nel fatto che entrambi miravano ad una "verità" immobile ed eterna; soltanto che, nel caso di Platone, anche le opinioni, fonte di contrasto politico, erano qualcosa che andava messa fuori gioco, anche quando si trattasse di opinioni "vere", tali potendo essere soltanto come mere intuizioni, non come "verità" possedute nella loro "dimostrabilità".

Il luogo cruciale dell'argomentazione si ha nel *Sofista*, dove, grazie all'uso strumentale di successive distinzioni (il cosiddetto metodo diairetico) Platone giunge ad affermare che il Sofista è colui che vende per guadagno non un sapere specifico, "delle cose", ma un sapere che è pura tecnica di confutazione volta a "purificare" un pensiero male impostato. Sotto questo profilo può esistere anche una sofistica "nobile" (in effetti, il Socrate dei dialoghi platonici usa la tecnica sofistica per giungere ai propri scopi) ma il sapere dei Sofisti, in quanto tecnica buona per tutte le circostanze, non è un "sapere", è una sua imitazione. Il Sofista è un imitatore; per inciso, lo è anche l'artista, sempre secondo Platone.

Il senso del discorso di Platone, anche per i molti esempi che tornano in questa e altre opere, è chiaro: il sapere può essere soltanto un sapere "professionale", cioè un sapere, come lui dice, *attorno alle cose*: vi è un sapere del ciabattino che riguarda le scarpe, e uno dell'architetto che riguarda le case. Su questa base, in opere come le *Leggi* e la *Repubblica*, egli potrà sostenere che *soltanto il filosofo* può perseguire l'Idea di Bene, quindi *soltanto lui potrà dettare le leggi della convivenza, della politica*. Si noti: un sapere attorno alle cose significa una "verità" che può essere soltanto *riproduzione*, nel discorso, della realtà *delle cose*: infatti non si dice più "una cosa" (che equivarrebbe a dire un dire) ma "attorno" a una cosa. L'obbiettivo di Platone, che egli afferma qui e altrove, è dunque un sapere accessibile soltanto al filosofo; un sapere che riguarda non più una qualunque delle attività umane, ma che è sapere dell'essere, cioè del Vero, come ribadirà Aristotele nella *Metafisica*: al filosofo appartiene *il sapere dell'essere in quanto tale, non nelle sue singole parcellizzazioni, ma nella sua universalità*. Un sapere come sapere del "Vero": il filosofo diventa *un professionista della verità*, che, come tale, è sottratta ad una possibile genesi nella *testimonianza*, ad una possibile rintracciabilità all'interno del *dire* umano, di un dire che seduce facendo essere.

Si noti inoltre, che il sapere introdotto da Platone come sapere *attorno* alla cosa, un sapere che egli definirà "epistème", altro non è che il sapere del technítes; un sapere che avrà immensa importanza nello sviluppo dell'Occidente come luogo nel quale nacque la scienza classica, ma che, introdotto sul piano di un sapere dell'uomo e della vita, più ancora sul piano della politica, diviene il luogo del dominio, se non anche della violenza. O, anche, dell'incapacità di comprendere: è il caso denunciato da Arkoun di una scienza occidentale che sa affrontare la "verità" del testo religioso (del Corano, nel caso specifico, ma ciò vale per ogni Rivelazione) soltanto sul piano della filologia, trascurandone la verità storica come fondazione di una cultura e di una civiltà. Per inciso, questa è la

verità della Parola che seduce: se-duce, conduce con sé verso lidi imprevisi ma desiderati; nell'agire che essa genera, la parola (del Profeta) fa essere (una civiltà).

Tornando a Platone, siamo così al punto in cui si giunse al parricidio: per chiudere il proprio ragionamento Platone dovette dimostrare che, contrariamente a quel che affermava Parmenide, il non-essere *esiste*, sia pure in rapporto in qualche modo con l'essere: esso *esiste perché può essere pensato*; infatti, nel discorso, *il non-essere esiste come menzogna*. Dunque possono esistere *false opinioni e discorsi falsi*: poiché *non tutti sanno accedere al Vero* (quello metafisico che sottostà al reale, l'Idea di Bene al di là del bene individuale) *l'inganno è dire nel discorso ciò che non è*, dire il non-essere. Con ciò viene smontata l'argomentazione di Gorgia contro Parmenide, mirata a mettere sullo stesso piano le diverse opinioni; ma ciò avviene soltanto *azzerando la posizione di Parmenide* che si era prestata all'obbiezione vincente di Gorgia.

La verità non è più dunque nella parola che agisce, e, agendo, *mostra* la verità che porta in sé e che la rende potenza generatrice del reale; la verità è nella parola che dice la cosa *ricoprendola*: il termine greco per scienza è epistémè, la cui etimologia indica uno stare sopra, un dominare. La sofistica "nobile" di chi sa attorno alla cosa mette a tacere le opinioni: l'epistémè di Platone, contrariamente alla alétheia, il "non nascondimento" di Parmenide, si contrappone alla dóxa, all'opinione, *come il vero al falso, non più come il sottostante all'apparente*. Per i Sofisti, al contrario, l'opinione e il discorso, connessi con il buio dell'anima e perciò con la vita stessa, *testimoniano*, e non possono essere quindi disconnessi da una verità *che è verità dell'anima*.

Si noti che tutta la filosofia greca, da Parmenide ai Sofisti, a Platone, ad Aristotele, cerca la verità *all'interno del linguaggio*: soltanto che, a differenza dei Sofisti, il Razionalismo classico sposta il luogo della verità dalla mobile (e ambigua) germinalità del significante, a un significato coincidente con la cosa: *dall'anima all'inanimato*. Tutto l'immenso sforzo dell'*Organon* aristotelico consisterà nello stabilire basi più solide di quelle platoniche per fissare l'unicità del senso, *l'univocità del rapporto tra parola e cosa*; ciò sarà fatto anche confutando, nelle *Confutazioni sofistiche*, l'uso, da parte dei Sofisti, delle omofonie e delle anfibolie, vale a dire delle ambiguità semantiche, usate per rintracciare significati nascosti sotto l'ambigua apparenza del detto.

Con Aristotele, il tentativo sarà stabilire una perfetta sovrapposibilità tra le strutture del reale e del pensiero, della logica, della sintassi: sicché la verità potrà essere una, oggettiva e immutabile, e potrà esserlo perché il cosmo aristotelico è un sistema chiuso, luogo di leggi deterministiche fissate una volta per sempre, intrinseche alla natura delle cose. Il cosmo rischia di non essere più vivente, di farsi meccanismo come avverrà con Cartesio. Di fatto, Aristotele, attento alla concretezza, ha lampi e aperture che rendono aporetiche molte sue conclusioni; questioni aperte dalle quali germignerà il Neoplatonismo, soprattutto quello nato dalla tentata conciliazione tra la cultura greca e il messaggio testamentario, portatore di una verità testimoniata e di una parola che vivifica perché sposta il sostrato del mondo dall'immobilità dell'essere al Dio *vivente*. Non è casuale l'attenzione che il Neoplatonismo portò a Parmenide e al suo tema dell'apparire come manifestazione dell'essere, *identificato ora con il divino* dopo aver trasferito sul piano spirituale e trascendente l'immanente germinalità della phýsis. La natura diventa *trasparenza* del Vero, ove l'anima si ri-conosce, torna a conoscersi.

Si apre così una lunga pagina, che parte dalla contesa sulla verità, pensata dalle dottrine neoplatoniche della Profezia come irruzione del divino che agisce sull'Immaginazione del Profeta trasmettendo la verità nel simbolo. La verità appare nuova e inaudita, attingimento del sovrarazionale che destituisce il limitato sapere concettuale dei filosofi. Una dottrina che fonda le infinite eterodossie medievali dei tre monoteismi, che passa attraverso l'elaborazione del sapere magico, alchemico e teosofico e giunge a quel nodo ineludibile che è il Romanticismo, dove la verità germinale dell'anima assume la veste di verità dell'arte e della poesia, verità sempre nuova che fa dell'artista un Profeta e della sua parola un lampo che va oltre i limiti del sapere concettuale. In analogia alla sofistica, la verità traspare nel Witz, che mostra l'assurdità della logica tramite la logica dell'assurdo; o nell'Agudeza, nell'entimema, il particolare sillogismo caro al Barocco, che grazie all'analogia apre nuove radure per una verità sempre nuova, che desta meraviglia, scaturente dalla capacità creatrice dell'anima.

Il ruolo dell'arte divenne perciò centrale, con il Romanticismo, per la concezione della verità come eterna germinalità, come costruzione dell'anima. Platone, come noto, considerava gli artisti come contraffattori del reale; le loro anime venivano soltanto al sesto posto tra quelle umane nella gerarchia del *Fedro*; egli concepiva infatti l'arte come mera imitazione di un vero sempre eguale a se stesso, terreno esplorabile dai soli filosofi. Aristotele fu più aperto. Nella sua costruzione di una

logica del *discorso* in grado di aderire alla struttura del *reale*, privo di ambiguità per difenderlo dalle scorribande dei Sofisti, egli sviluppò una poderosa dottrina nella quale il *sensu della frase risiedeva nell'accertamento dell'esistenza del suo oggetto*. Tale dottrina, nella quale ha un ruolo centrale il principio di non contraddizione, aveva però l'inevitabile limite di riguardare soltanto la struttura *formale* del discorso, l'esistenza di un senso formale compiuto proprio del discorso stesso, prima ancora di accertarne la *verità*, attestata soltanto da quella esistenza. Ciò significò aprire, a differenza di Platone, alla possibilità di una *autonomia della creazione artistica, in sé pienamente sensata, salvo riferirsi a un mondo di pure parole, privo di corrispondenze oggettuali esterne*. Arte come divertimento, si potrebbe dire; una soluzione che componeva il dissidio tra ontologia e sofistica, dividendo le vie del discorso tra quella filosofica e quella letteraria, tra quella della verità e quella della finzione. Una finzione che però assegna un ruolo, ancorché eterodiretto, all'arte: la rivalutazione aristotelica dell'autonomia formale del discorso in sé, apre la via all'apprezzamento della retorica (nel cui ambito rientra l'arte) come pura tecnica di convincimento per chi non è in grado di formulare o recepire la "dimostrazione" del filosofo. L'arte e la poesia potranno dunque avere un ruolo catartico, ma non avranno più ruolo veritativo sino al Romanticismo: curiosamente, sarà però a sua volta la letteratura, con Proust, a riportare la verità nel periplo del racconto e dell'esistenza; e con Hoffmannsthal a sgretolare i concetti di soggetto e oggetto. È significativo che ciò sia accaduto nel momento stesso in cui entrava in crisi la fisica classica, fondata sull'astrazione razionalista e cartesiana dell'osservatore esterno immobile.

Se dunque si prova, contro la concezione razionalista, a pensare l'oggetto del discorso non più esterno, e la verità non più legata ad esso come corrispondenza "oggettiva"; se si prova a portare la verità all'interno dell'anima che quel discorso costruisce, allora essa torna ad essere un eterno sgorgare da una fonte nel buio. In che cosa il discorso rivela le tracce di questa origine che porta in sé? Non certo nelle sue strutture logiche, che tentano di veicolare l'inaudito nelle strutture di un già detto. La verità del discorso traspare viceversa dalle sue beanze, dalle sconnessure, *dai luoghi ove la logica concettuale non può chiudere il proprio circolo attorno all'inaudito*, dove dunque qualcosa "non va": *nel buio del non detto perché non dicibile*, che però può essere letto nella *testimonianza* che esso dà di una vita. Si affaccia così nuovamente dopo tanti secoli, attraverso la formulazione di Lacan, l'ipotesi di una verità come eterna costruzione eternamente rinnovata.

Al termine di questa digressione spero sia chiara la mia scelta di sentirmi contiguo alla Cassin e alla Irigaray nel considerare *ideologica* una storia del pensiero che si presenti con un incipit in Platone, nel considerare cioè quella storia come storia della ideologia di "Occidente" che va sino ai variegati approdi della modernità. Una ideologia che, avendo forgiato in parte anche esiti vincenti del Cristianesimo con una teologia platonico-aristotelica, ha plasmato e plasma la nostra cultura egemone. Trovo importante sottolineare al riguardo, che dal concetto di epistémè nacque non soltanto la possibilità della scienza classica (e, insieme ad essa, dello Scientismo, per la sovrapposizione che l'epistémè genera tra *conoscere* e *pensare*); ma la stessa concezione del "sapere" come sapere accademico (sapere è sapere *attorno* alla cosa). Ne nacque, infine, il concetto di "filosofia" come continuazione e sviluppo del pensiero greco: dove però, per "greco", si intende il pensiero del Razionalismo classico, come se i Sofisti (e i tanti dei quali si è persa memoria) non fossero stati greci anch'essi. Un concetto che, oltretutto, mal si attaglia ad altre culture che non siano quella occidentale, al punto che può sembrare improprio parlare di "filosofia" islamica, indiana, cinese, e simili.

Torniamo però all'argomento principale, nel quale il problema del pensiero di Platone s'inserisce in rapporto ai suoi esiti sul tipo di società auspicato. È infatti evidente che nelle scelte della migliore gestione sociale appare sicuramente ideologica la pretesa di "sapere" attorno ad esse, laddove il problema consiste nel comporre, in modo inevitabilmente empirico e transeunte, le cosiddette "passioni" individuali; passioni che si fondano sul ruolo cui ciascuno si sente vocato, *a torto o a ragione*, dove il torto e la ragione possono emergere soltanto alla luce del turbinoso comporsi delle "ragioni" individuali in quel gigantesco gioco di ruolo che è la vita sociale. Non è un caso che Platone, e dopo di lui tanti altri, abbia condannato le passioni.

L'esplicita utopia dirigistica di Platone, è viceversa una società nella quale i ruoli sono *assegnati* da una élite che tale è perché "sa attorno alla cosa", cioè dai "filosofi", che "sanno" attorno al "Bene comune". Questa è un'autentica *atopia*, perché presuppone la castrazione delle passioni, circa la cui *realtà* in senso *positivo* rimanderei a Spinoza. Le passioni fanno parte delle "ragioni" di ciascuno di noi e sono parte costitutiva di quel diverso sapere che è il sapere della vita, la cui fondatezza non è nella logica formale, perché non è *dicibile*, ma *si mostra* nella *testimonianza*.

Il grande equivoco è dunque questo: l'ipotesi di una verità che rifletta la cosa come sua immagine luminosa sullo specchio, una verità non soltanto immobile che nega l'eterno moto turbolento della vita e del cosmo, ma che obbliga ad *immaginare l'altro lato della cosa*, quello che sullo specchio non può riflettersi; ad immaginare cioè il lato *oscuro* di un reale tridimensionale che non trova luogo nella bidimensionalità e che perciò potrà cadere soltanto in un non-luogo: l'Utopia, per l'appunto.

Un'epistème che esuli dal livello del *technítes* per innalzarsi al livello del "filosofo" (che insegue un sapere dell'essere in quanto tale, non nelle sue parcellizzazioni: Aristotele docet) implica inoltre una sfida pericolosa, in accordo con il mito della caverna. Fissare direttamente lo sguardo nel sole ha l'inconveniente di accecare (forse per questo i veri sapienti sono ciechi?). C'è di più: se questo mito viene letto con la logica di un Razionalismo un po' ingenuo, come fece Ibn Baġġa, esso slitta insensibilmente verso quello delle avanguardie rivoluzionarie, un punto sul quale il Razionalismo islamico può convergere con quello della marginalità occidentale. La baracca della costruzione sociale in perenne ristrutturazione non si adegua alle meravigliose architetture pensate per il cielo; il Razionalismo -egemone o subalterno che sia- su questo mondo sa pensare soltanto il falansterio; dimentica che *se l'uomo è postlapsario lo è anche il suo pensiero*, e che, comunque, anche la Grazia, per chi ci crede, è soltanto un sussidio, non la panacea: senza contare che l'uomo può anche distogliersi dall'ascolto. Il sapere/epistème del platonico come guida della cosa pubblica, è pretesa di far essere l'uomo altro da ciò che è: messo in pratica, sfocia soltanto nella violenza.

E poi: se la luce del sole non può essere guardata, essa può essere soltanto immaginata o intuita nell'ombra che getta sul mondo: perciò la razionalità islamica, nella sua religiosità, può sboccare soltanto nella teosofia ishraḳī o nella mistica sūfī, che non fu una contaminazione del monachesimo cristiano, ma, forse, quanto di più islamico potesse pensarsi. Lo fu perché l'Islam religioso, fermo alla lettera del dettato, non aveva interiorizzato, come l'ortodossia cristiana, il Razionalismo egemone, che, al livello di una buona classe dirigente, si esprime nella chiara percezione della propria ideologicità, cioè dei limiti della Ragione che impongono *ragionevolezza* e cauto empirismo (quando non un intimo scetticismo tant'è che, nella prassi, l'ideologia si risolve in una cauta negoziazione volta al proprio vero scopo, il mantenimento del timone). L'Islam filosofico aveva assunto, dal Razionalismo classico, la rigidità della logica ma non i dubbi sui fondamenti, l'*esperienza* che vi era dietro; la conseguenza fu che la sua "filosofia", con la sua Ragione ispirata a quella greca ma da coniugare con una Legge figlia del dettato coranico, mirò a una verità "oggettiva" e assoluta e si sforzò di esplorare le vie per giungervi, per giungere cioè alla possibilità di disegnare con la Ragione quel mondo perfetto che è nell'utopia dell'Islam e nei sogni del Millenarismo. Non potendovi giungere, il pensiero razionale dovette deviare il percorso verso la teosofia e la mistica come alternative al letteralismo.

Chiuso l'inciso, vengo al punto: il mio interesse per lo Gnosticismo -inteso come un fenomeno storico con i suoi limiti temporali, altra cosa dal fantasma metastorico evocato da Voegelin- è dunque l'interesse verso il movimento nel quale ebbe luogo la prima denuncia *programmatica* della realtà del Male in questo mondo, una realtà ineliminabile perché questo mondo è l'unico che ci è dato esperire e il Male ne è una componente strutturale, insita nella sua genesi. Questa è una visione opposta alle speranze dei millenaristi, fondate sull'ipotesi di rendere perfetto l'uomo e il mondo per opera dell'uomo stesso, ed è anche una visione del tutto inassimilabile al Razionalismo classico, perché il Male *c'è*, ma non si può giustificare senza ricorso a concetti di puro comodo come la "colpa", il "peccato", o la "prova".

In un mondo quale quello che noi esperiamo, l'uomo che *patisce* e che *desidera* sfuggire al patimento, nel suo patire e desiderare esprime le due accezioni incoercibili della *passione*, alla quale la Ragione razionalista vorrebbe offrire un placebo con la sua pretesa di "contemplare" il Bene, trascurando di arrangiare quel più modesto "*meglio*" che implica negoziazione in funzione della *necessità* e dell'*interesse*, cioè delle "ragioni" delle passioni. Necessità e interesse erano viceversa il riferimento di Sofisti; entrambe le istanze implicavano abbandono dei valori assoluti ed eterno mutamento di prospettiva, dunque negavano la contemplazione da un punto *fisso* di idee *eterne*.

Lo Gnosticismo ha perciò sollevato un problema irrisolvibile alla luce della Ragione classica: quanto alla posizione di Platone nei confronti del mutamento, la si può ben evincere dal suo anatema contro i mercanti e le città portuali, precisamente in quanto veicolo di idee nuove che disturbano il sempre-eguale della "verità" *contemplata*.

Si è detto però che il pensiero delle *Leggi* e della *Repubblica* vada inteso sulla scorta del dubbio dello stesso Platone circa la realizzabilità del suo Stato, da lui pensato come nulla più che una

grande utopia. La mia opinione è altra: precisamente a causa di un "sapere" delineato come epistème, luogo di pascolo per una cerchia di autoreferenziali professionisti del Vero, la sua non è un'utopia, è una *atopia*. Se si tentasse di inseguirla gli effetti sarebbero perniciosi, la ricerca del summum ius si risolverebbe in *summa iniuria*.

Platonicamente pensando si può obbiettare che la mia opinione è una dóxa, ma la dóxa di ciascuno di noi nasce dalla esperienza/Erlebnis di ciascuno e non deve essere "dimostrata". Evitando di cadere in quel cattivo frutto del Razionalismo subalterno che è il Relativismo, *si può tuttavia giudicare* di una dóxa, perché la sua "verità" è *mostrata dalla testimonianza*. Volando ben più in alto, si può dire che la verità del Cristianesimo fu mostrata dai suoi martiri, laddove, razionalisticamente parlando, si era in presenza soltanto di un mito. *La fede, espressione di una convinzione radicata nella vita, fa sempre aggio sulla Ragione*.

Dunque, nessun sapere/epistème ha diritto di prevaricare la dóxa, nessuna "dimostrazione" può prevaricare le "ragioni" delle singole esistenze: perciò il governo degli uomini non può ignorare le passioni, governare è governarle componendole alla luce del necessario e del conveniente, un lavoro di Sisifo che continuamente si fa e si disfa, che non ha mai un ubi consistam. Già in Aristotele il concetto di Bene, che egli deve recuperare dopo le critiche a Socrate e a Platone, diviene un inubicabile lume ideale, una stella polare verso la quale si indirizzano, ciascuno a modo suo, i percorsi degli uomini. E Aristotele sapeva anche che vi sono uomini disposti a morire pur di non rinunciare alle proprie convinzioni, ciò che costituisce un ineludibile problema *politico*.

In luogo di una politica come stabilimento di un *ordine teorico*, è preferibile pensare a una politica come governo e transeunte composizione di un *disordine reale*: perché la vita (come le sue verità/dóxai) è disordine. *La vita è in sé disordine* perché contraddice le leggi dell'entropia: se si osserva il mondo dei vivi si dovrà convenire che l'ordine regna soltanto nei sepolcri, dove le leggi dell'entropia riprendono il sopravvento. *La vita è improbabilità e instabilità*, è divenire e trasformazione; ed è anche imprevedibilità, perché non v'è nulla che possa essere "contemplato" da una posizione immobile: siamo tutti trascinati dal moto turbinoso dell'universo che disloca continuamente le nostre coordinate.

Lo Gnosticismo, come affermazione del disordine del mondo -frutto dell'errore- getta dunque la sua lunga ombra sulle certezze di questo Occidente figlio di quel Razionalismo classico che plasmò anche la lettura del messaggio testamentario. Tuttavia le due visioni hanno un elemento in comune attorno al quale ruota la loro opposizione in quanto tale. Il Razionalismo egemone aveva voluto superare l'ambiguità del mito, del racconto sull'uomo, per immaginare un mondo certo, illuminato dalla luce della Ragione. Lo Gnosticismo additava il volto oscuro di questo mondo grazie ad una ingenua inversione dei valori. Per far ciò dovette comunque elaborare dei "miti" che tuttavia avevano ben poco a che fare con l'ambiguità del mito, erano complesse cosmogonie costruite su ipostasi di concetti. A causa di quell'ingenua inversione ho ritenuto lecito definire la sua logica come Razionalismo subalterno, pensiero soltanto apparentemente alternativo maturato per l'uso ingenuo, caratteristico della marginalità, degli strumenti logico/ideologici elaborati dalla cultura egemone.

Il mito, al contrario, era semplicemente bifronte: il senso di una "verità" *mostrata nel racconto* consisteva nel mettere in luce la duplicità di ogni scelta, la non validità, nella vita, del principio *formale*, limitato alla logica; l'aspetto puramente formale della non-contraddizione non può applicarsi alla vita, allorché dalla sua "verità", che potremmo definire "giuridica", si passa al reale, che eccede il limitato "vero" della Ragione. Il mito addita viceversa precisamente l'esistenza della contraddizione, mostra come ogni scelta (e la Ragione procede operando scelte) veda i propri luminosi orizzonti ribaltarsi inesorabilmente nelle oscure trappole del destino. Il reale è ambiguo, questo afferma il mito nel paradigma di Edipo, come lo è la vita nella sua irriducibilità alla theoría.

Il mito, come le rivelazioni dei profeti, la poesia e l'arte, ha dunque lo sguardo rivolto a un *reale* che eccede il *vero*, modesta costruzione della Ragione. Il mito, la Rivelazione, l'arte, non sono però pensabili senza un pensiero della trascendenza, si chiami essa "essere", phýsis, o divino: laddove la Ragione è autoreferenziale, a meno che non voglia trovare *autocertificazione* in cielo, aprendo però la via al rischio sociale dell'uomo (sedicente) divino o "perfetto", fonte di tutti gli antinomismi della storia. Il mito, la Profezia, l'arte, sono tentacoli che sondano l'ignoto sul quale si sporgono le nostre scelte, quelle stesse che ci mostrano poi il loro volto oscuro come "destino".

Il destino è disvelamento dell'ambiguità del reale, mostra l'individuale verità/realtà che testimoniando *costruendola*, alla quale ci si deve perciò coerentemente consegnare pena non più guardarla in fronte, fronteggiarla, ma esserne travolti come da forza ignota (non per nulla il destino è inteso sovente come oscura minaccia).

Là fissa il suo sguardo il profeta, col suo linguaggio oracolare che addita ri-velando, perciò la sua parola è ambigua; ma egli è in ciò più razionale del razionalista, la cui Ragione pretende di fondarsi su se stessa, tant'è che la sua estrema coerenza sfocia nell'irrazionalismo o nella rinuncia. Perciò al-Ghazâlî pensava che la Ragione potesse essere fondata soltanto nella Rivelazione, la sola che potesse darle un fondamento nella trascendenza.

Però, se la Ragione può fondarsi soltanto su una Rivelazione, cioè su un racconto che parla all'uomo dell'uomo, su un *mito* quindi, quale "razionalità" può conoscere una società che non converga attorno a un mito che ne fondi la cultura, che le fornisca un senso, che ne configuri il volto? Senza un mito di fondazione non c'è una società, ma un coacervo atomizzato pronto a comporsi e scomporsi attorno all'effimero, nel quale lo stesso individuo è deprivato di senso, non ha *fondamento* nel pretendere un *ruolo*.

L'Occidente che tende a farsi luogo di adoratori di un idolo detto Ragione, sembra compiere il proprio arco destinale risolvendosi spensieratamente in insensatezza: ne è testimonianza fedele l'arte contemporanea. Un idolo è notoriamente un'apparenza fallace -come quella che condannò Ettore sotto le mura di Troia- che inganna con la propria autoreferenziale "evidenza" di verità. L'arte è viceversa icona, allusione al non-dicibile che sottende l'apparente, è apparizione dell'Altro.

La profonda differenza che si stabilisce tra un racconto (mito) e gli sviluppi della logica concettuale allorché si tenta di sondare la verità dell'uomo, è questa: il mito aderisce all'ambiguità della vita e del reale, perciò la *mostra*; le conclusioni della Ragione, che rifiuta l'ambiguità, risultano viceversa contraddittorie, perché gli opposti, non potendo coesistere, si manifestano come possibili approdi unilaterali. Il "destino" nasce precisamente dalla successione dei due opposti volti di ogni scelta.

Il porto naturale della logica concettuale è quello indicato dagli Scettici o da Ibn Taymiyya, quello nel quale l'ambiguità si trasforma in contraddizione; quanto agli sviluppi estremi del Razionalismo, essi si risolvono in irrazionalismo

Siamo così tornati al punto iniziale, alla mia radicata convinzione che la ricerca del "vero" -che a questo punto può risolversi soltanto in una "verità" esistenziale, la sola, tra l'altro, a porre le basi per decrittare il mistero del "destino"- necessiti un ancoraggio posto oltre le sabbie mobili della Ragione. Il famoso "dubbio" che dovrebbe essere il porto della Ragione, è, di fatto, il Relativismo; perché nella Ragione gli opposti non si conciliano ma restano tali, l'uno accanto all'altro, sicché il Relativismo resta l'unica alternativa ad un uso fideistico della Ragione.

Fu così che incontrai sulla mia strada, in gioventù, l'opera di Jung, al quale debbo, tra l'altro, la prima scoperta dello Gnosticismo. Una cosa suscitò tuttavia la mia critica: fu la concezione junghiana, mutuata dagli Gnostici e del tutto "metafisica", di un "Sé" quale presunto nucleo originario, immutabile, dell'individuo. Secondo Jung, questo è ciò che si cela e manda segnali come "inconscio", determinando il "destino": laddove io avvertivo il cosiddetto "Sé" come il luogo del non-dicibile in quanto non-razionalizzabile, tuttavia non originario, bensì frutto dell'esperienza relazionale con il mondo, in continuo divenire; un polo di un campo, tanto per usare un'immagine della fisica. Ciò mi condusse in seguito alla scoperta di Lacan, ma soprattutto mi ricondusse a un mio primo nucleo giovanile che privilegiava le "ragioni" contro la "Ragione", il dato esistenziale, la realtà ineliminabile delle passioni con la loro radice nell'Erlebnis.

Da quel luogo il "vero" non razionalizzabile si manifesta dunque come può, *traspare* dalle sconnesse che si manifestano nella logica del dicibile e *si mostra* nella *testimonianza* delle scelte; là si infrange il valore dell'epistème come "sapere" del già-detto e già-fatto, emerge la sua sterilità nei confronti di un "vero" che è continua costruzione, così come lo è la vita.

Il richiamo a una conoscenza impossibile a rinchiudersi nel circolo vizioso della logica dei concetti, si innestava su tutto ciò che andavo maturando come pessimo rapporto con l'arte contemporanea; una vera ripulsa che però non poteva chiudersi, in modo semplicistico e volgare, sui luoghi comuni dei vecchi benpensanti. Il mio rifiuto intravedeva nelle differenti manifestazioni di quell'arte una medesima radice, il fondamento hegeliano che aveva condotto a una concezione intellettualistica dell'opera, il cui esito formale risultava da una valutazione del corso, hegelianamente includibile, di una teologia della storia vista sotto forma di "storia dell'arte".

Stabilito il corso di questa, l'artista si proponeva come continuatore di una traiettoria traguardabile; l'opera perdeva dunque il carattere di espressione di una "verità" testimoniata, retoricamente in grado di imporsi all'attenzione e di coinvolgere, per divenire la manifestazione di un segmento del percorso prefissato. Il "moderno" hegeliano è, per definizione, un "superamento" particolare, un superamento capace di dar luogo a ulteriore superamento, che impone l'obbligo di ade-

guarsi a una presunta traiettoria. Viene meno il rapporto dell'individuo con la propria verità, per dar luogo ad una verità furbesca che è appiattimento sulle derive del "regime" (sensu Strauss). Kierkegaard avrebbe parlato di un rapporto con l'universale che cede il posto a un rapporto con il generale.

Non ho mai rinnegato, su questo punto, la sferzante critica di Lukács all'avanguardia come accademia, né quella di Adorno sulla scomparsa del "bello di natura" dal panorama artistico, anche se la mia critica muoveva da altri fondamenti e mirava altrove.

Nei decenni trascorsi a occuparmi di arte e di estetica, avevo infatti riflettuto sul significato completamente diverso dell'arte per la Frühromantik, non soltanto sul suo carattere "religioso" come rapporto dell'individuo con l'universale al di là delle limitazioni della Ragione, ma anche sul sostanziale abbandono di una concezione centrata sull'*estetica* a favore di una concezione decisamente *antropologica*, che conseguiva dal considerare l'arte come veicolo di espressione di una "verità" che supera i limiti dell'epistème, modo per attingere l'ambigua complessità del reale. In altre parole: il concetto dell'artista/profeta che va oltre il "filosofo".

Questa concezione mi sembrò importante per superare le secche di una deriva -di fatto accademica nel suo apparente libertinismo- autoreferenziale e perciò incapace di produrre alcunché di nuovo e inaudito, come è sempre la vita nella sua imprevedibilità (quindi, più semplicemente, di "vero"). Ciò, grazie anche all'alibi fornitole da una teologia della storia che consente di definire "antistorico" ogni esito in contrasto con un presunto e prestabilito percorso. L'arte, a mio avviso, andava intesa come sfida personale fuori dal trend al fine di esprimere un "vero" non riconducibile al già-detto della cultura di "regime" (sempre sensu Strauss). Un vero profetico che smentisca i sacerdoti: e il vero profetico non conosce i trends degli intellettuali, *si radica nell'atemporale*, nel già-da-sempre. L'arte avviene nel tempo, ma ne è fuori perché il suo referente è altrove.

La negazione della concezione storicista relativa alla tracciabilità di un percorso -sulla quale mi attestavo già quarant'anni or sono- aveva anche una conseguenza non secondaria: la possibilità di considerare tutte le forme di pensiero, nelle loro diverse espressioni, come *assolutamente "contemporanee"*, dialogo eterno e atemporale dell'uomo con l'uomo sull'uomo e sul mondo. Il che non esime dall'obbligo di comprendere tutte queste espressioni in rapporto al contesto in cui furono formulate, non esclude l'individuazione del momento, esclude la tracciabilità di percorsi estrapolabili; non esclude una storia, esclude la "filosofia della storia".

Si noti, che nella mia modesta estraneità al bel mondo della cultura ufficiale e delle sue élites, riferivo la mia critica al fondamento stesso del Moderno, non al suo grossolano approdo nel circuito autoreferenziale e puramente economicistico stabilitosi tra istituzioni, media e commercio, che dà il pane quotidiano alle intelligenzie e lustro a vuoti prestanome.

Posso quindi affermare, in conclusione, che il mio rapporto critico con la modernità e il lungo percorso che mi indusse a tentare di comprenderne gli esiti e lo stato di salute a partire da lontanissime radici -lo Gnosticismo- *nacque più di quarant'anni or sono dal rifiuto di assentire agli esiti dell'arte contemporanea*, da me vista non come deriva estetica, ma *come fedele espressione estetica di una deriva, quella della modernità*.

In altre parole, i suoi prodotti non erano, per me, bouffonnerie -come nel giudizio del pubblico volgare- ma tragica e fedele espressione della bouffonnerie di una società di Prometei da baraccone, della modernità come palcoscenico del "regime" (sensu Strauss) delle intelligenzie. In ciò non ero e non sono meno ostile di Strauss verso questo preteso fait accompli che è il Moderno.

Si noti che questo non è un generico rifiuto della cultura: è un rifiuto degli aspetti socialmente dominanti che essa ha assunto nell'ultimo secolo. Non si tratta di tornare all'ipotesi platonica -cara a Strauss- di un circolo di "sapianti" dediti a "pensare" per tutti nella turris eburnea dell'autosufficienza economica e della lontananza dalla prassi: questa ideologia è l'esatto contrario di ciò che ho sempre sostenuto senza tentennamenti, il legame inscindibile del pensiero con la prassi e con l'esperienza. Non si può però ignorare che la cultura -divenuta attività professionale con l'epistème- ha conosciuto un radicale cambiamento nella sua collocazione sociale, cambiamento del quale furono tormentati -e a volte tragici- esponenti i protagonisti della Frühromantik.

Nasce con loro infatti la figura dell'intellettuale piccolo-borghese di formazione scolastica, che non ha più alle spalle il mecenate individuale o l'istituzione socialmente condivisa, né dispone in proprio, come *individuo* atomizzato, dei mezzi economici che gli consentano di sopravvivere; e, soprattutto, di quelli sociali che gli consentano di collocare il proprio pensiero *individuale* all'attenzione del mondo "che conta". Il problema che si pone a queste nuove figure sociali non è semplice-

mente quello della cena, ma quello di poter essere riconosciute con tutti i crismi come "intellettuali".

Nasce così quella intelligenza, a parole anarchica, di fatto bisognosa di nuove istituzioni in grado di sostenerla con l'attribuzione di cattedre o con circuiti editoriali e gazzettieri -i cosiddetti media- conquista che si realizza tramite rapporti che includono, per l'intellettuale, la necessità di farsi cooptare entro un gruppo ideologico di sostegno che egli stesso contribuisce a rafforzare. Da questa situazione è difficile attendersi un contributo originale, perché si resta chiusi nell'ambito di una consustanzialità al "regime" (sensu Strauss) quindi di un collateralismo al déjà vu. Con la nascita degli "ismi" come gruppi di pressione, nasce così una intellettualità legata alla capacità di fiutare il vento, incapace perciò di *creare*, e di certo pronta a chiudere le porte nei confronti di ogni espressione che non sappia esibire credenziali di comparaggio. Il tutto su fronti anche opposti, ma comunque organizzati: *in una società di individualisti si realizza perciò la morte dell'individuo*, della testimonianza che esuli dai modelli certificati. Non è un caso che il Moderno sia ormai un risaputo, buono soltanto per i grandi e piccoli salotti di chi ama abbellirsi con le piume e i lustrini conferiti dall'attestato di "Cultura".

Tutto ciò non giova alla società, perché non si è mai dato il caso che una riflessione innovativa sia venuta dai proclami delle confraternite: ogni fatto nuovo è venuto soltanto da testimonianze di verità. *La società ha bisogno di profeti*, anche se il loro esito è sempre stato quello di creare turbolenze: ma di tutto è padre pólemos, non le camere di compensazione.

Parlare di profeti, significa pensare il ruolo della religione nella società, un problema che ho sempre sentito ineliminabile pur nella mia posizione di non credente, e che mi ha costretto a riflettere su ciò che può significare la figura di "Dio" nella storia e nel presente. Il fenomeno religioso non può essere guardato con la sciocca sufficienza del laicismo, perché la sua importanza sociale travalica la distinzione tra credenti e non credenti. Non lo si può, soprattutto osservando la crisi di propositività che affligge la società occidentale nel dilagare di un relativismo non soltanto vacuo, ma radice di crescente impotenza per mancanza di risposta al fondamentale problema del "senso". *Una vita senza senso non può essere vissuta, una società senza senso è destinata a scomparire dalla scena*. Il "senso" ha, per definizione, una collocazione u-topica, perché non può essere collocato in fini materializzabili, la cui ricerca è, se mai, conseguenza del "senso" che vi si pone a monte.

Nella mia posizione di non credente, ebbi perciò a definire Dio con una parafrasi e un'inversione: Dio è il figlio prediletto dell'uomo. Ciò significa che in termini laici il suo nome è U-topia: in effetti nella Sua figura le religioni -almeno quelle monoteiste- hanno posto il modello di perfezione alla quale l'uomo dovrebbe tendere o ispirarsi, pur nella piena coscienza che il traguardo è irraggiungibile in quanto posto su un piano trascendente, non del mondo. Dio è forse la più grande invenzione dell'uomo, quella che gli ha permesso di costruire se stesso e con ciò tutto il proprio mondo e la propria storia, con lo sguardo rivolto all'immagine del proprio desiderio. Al di là di questa grande Utopia ci sono poi le derive ideologiche, le varie "etiche" moraliste che denunciano semplicemente invidie, inibizioni, idiosincrasie, nonché le pretese sociali dei ceti che ne sono portatori; queste però non mi hanno mai interessato, né mi ha mai interessato -almeno in sede critica- un dubbio psicologismo su quello "che c'è dietro": l'U-topia soggiorna nell'Altrove.

L'aspetto utopico è quello sotto il quale mi sono interessato alla cosa, e in questo senso mi è accaduto di prendere in considerazione alcune caratteristiche della "perfezione" di Dio: la scienza (omniscienza); la volontà (onnipotenza, *ma non soltanto*, in rapporto alla libertà dell'uomo); l'essere Creatore ovvero mero centro motore, e così via. Questa U-topia mi si è rivelata essere diversissima in differenti culture, almeno nelle poche cui mi sono dedicato come *occidentale*: quella "filosofica", quella testamentaria ebraica ed ebraico-cristiana, quella islamica. È pretesa assurda e fuorviante, tipica di un irenismo "filosofico" figlio delle astrazioni del Razionalismo, ritenere di potervi identificare una figura unica verso la quale potrebbero convergere le diverse culture, che possono tutt'al più "dialogare" in nome della ragionevolezza, cioè di una convivenza non sanguinosa ma non per questo priva di contrasti: contrasti non già "teologici" (questi sono a valle del vero problema) ma conseguenza fattuale delle opposte spinte all'affermazione del proprio modello, della propria U-topia.

L'affermazione dell'uno o dell'altro tra i modelli, connettendosi a possibili mutamenti sociali che significano sviluppo o crisi, ascesa sociale per gli attenti o fallimento per gli attardati, non è un fatto senza connessioni con la politica. Affermare ciò significa affermare l'inevitabilità che anche le diverse religioni si esprimano sul piano *politico*: un problema che mi sono posto sin dall'inizio della ricerca, connettendo i dissensi religiosi al contesto sociale. Soltanto il Razionalismo, il Relativismo

e il Laicismo dell'Occidente hanno potuto pensare che la religione fosse una rispettabilissima ma personale "opinione", come tale da tenersi necessariamente estranea dallo scontro politico. Se l'Occidente ha potuto pensare questo, ciò fu possibile per i particolari percorsi che *soltanto là* videro una sempre minor presa del momento religioso sulla disputa politica. Questa è vicenda che si connette alla progressiva razionalizzazione di una religione che aveva al proprio interno la componente in grado di innescare il processo: la teologia platonico-aristotelica, l'accettata eredità del Razionalismo classico.

Si spiega così l'incapacità dell'Occidente di capire l'Islam, un fenomeno con il quale deve ora confrontarsi oscillando tra benevola o arrogante presunta superiorità, impotenza e paura; e si spiega anche perché, proseguendo nelle mie riflessioni, non ho potuto fare a meno di tentar di comprendere i fondamenti della divaricazione; di inquadrare questo confronto, i cui futuri esiti sulla nostra cultura costituiscono un'incognita cui è impossibile dare risposta, se non quella, del tutto generica, che una conseguenza ci sarà necessariamente. Una storia del futuro non può farsi, ma sembra possibile che siamo dinnanzi al riproporsi della inevitabile connessione tra il momento religioso e quello politico-sociale. Sembra anche che tale problema non sia eludibile, nonostante le molte resistenze ideologiche dell'Occidente.

Partendo dal mio rigetto dell'arte contemporanea come espressione di una società incapace di generare un "senso", sono così arrivato a riflettere precisamente su questa insensatezza dell'Occidente razionalista, emergenza che si mostra al cospetto della riproposizione del momento religioso, di quel momento che si propone esattamente di fornire un "senso" all'agire umano. Percorso circolare dunque, ma scontato, perché torna su quel nucleo iniziale del mio posizionamento, una "arché", che, come sapeva Aristotele, non può essere attinta dal processo della dimostrazione.

Il momento religioso mi è sembrato inevitabile per ogni riflessione sul "senso", inevitabile anche per chi si confessi non credente e tuttavia riconosca l'impossibilità di evitare di riconoscere la trascendenza come luogo del fondamento: la ragione infatti (non la Ragione razionalista) non può trovare fondamento razionale in se stessa perché il "senso" -che deve esserle a monte- non ha altro luogo di quel non-luogo.

Ogni scelta infatti -e vivere è scegliere- è una sporgenza sull'abisso, come s'è già detto; e poiché l'individuo -la sua vita, le sue scelte che lo costituiscono come tale- non è pensabile se non nell'ambito di una società in rapporto alla quale egli si determina, il passaggio dall'io al noi pone l'esigenza di definire il problema della religione *anche* sul piano della società. Si noti che io parto da un problema individuale che si pone al di fuori di ogni specifica religione: la religiosità è infatti coscienza di un legame costituzionale ineluttabile tra l'uomo e l'Universo (secondo l'intuizione di Schleiermacher) legame dal quale l'individuo non può ritenersi assoluto, pena collocare la propria esistenza su un piano a-topico, sull'humus dal quale germina il Nihilismo.

D'altro canto, lo specifico individuo posto in rapporto con una specifica società non può che definirsi nel rapporto dialettico con ciò che è alla radice di quella, con il suo mito di fondazione che si presenta come opera di affabulazione dei suoi Profeti, di "rivelazione". *Anche quello della Ragione illuminista è un mito di fondazione*, qualcosa cui si può soltanto aderire, soltanto "credere", perché non ha altro fondamento se non la forza di convinzione della parola che coglie il kairós. La Ragione che si fonda su se stessa è tautologia. "Credere" nella Ragione è tuttavia un vecchio ossimoro.

Il passaggio dall'io al noi richiede dunque la collocazione entro un mito di fondazione, a proposito del quale l'affabulazione profetica si pone su un livello che trascende per complessità il mero razionalizzabile: è qui che il mito della Ragione mostra la propria interiore contraddittorietà. L'elevazione della ragione a Ragione è indebita invasione di una sfera che alla prima non compete, quella dell'Abisso, che viene così destituito di ogni realtà; il reale è ridotto al solo epistème, cioè a quella elaborazione logico-concettuale che sta al reale come la verità giuridica sta alla sempre sfuggente realtà delle cose. La zona grigia è ridotta a opinione, dóxa in senso platonico, priva della verità ontologica tutta riassorbita nel dominio della Ragione divenuta immanenza che invade la trascendenza, divinità autoreferenziale.

Era quantomeno scontato che su questa strada incontrassi Leo Strauss, al di là del mio totale disaccordo con il suo platonismo politico e i suoi sdruciolevoli percorsi di storia della "filosofia" islamica. Era altrettanto scontato che dovessi formulare la scommessa di considerare la modernità come evento giunto all'età senile, e dovessi perciò preoccuparmi per le sue pretese giovanilistiche, un po' anche irridarle.

Questa vecchiaia della modernità era stata un'ipotesi covata da tempo, si può dire sin dagli anni '70, allorché ero stato colpito dalla insipida ripetitività accademica dell'arte contemporanea, dal

vuoto pseudoprometeico dei suoi concettualismi e dalla noia delle sue gratuite, presunte "trasgressioni" sul nulla della propria autoreferenzialità. Io, che ero allora poco più che trentenne, ne ricevevo un'impressione di stanchezza e di mancanza di idee, sintomatica di una lunga storia di cooptazioni entro un circuito ideologico/commerciale. C'erano dunque per me delle riflessioni che si saldavano, ivi compresa quella su un'arte fallimentare non già per motivi estetici, ma perché specchio pedissequo d'una cultura fallimentare.

Se, poi, una cultura fallimentare potesse dar luogo a una società fallimentare, questo era giudizio da lasciare in sospeso (come recita il detto, la speranza è l'ultima a morire, e l'occidente, ai miei occhi di occidentale, era molto di più di quella cultura egemone, al punto da stimolare un'indagine sulle vicende di un "altro occidente") salvo scoprire che l'affermarsi dei luoghi comuni di quella cultura trovava inquadramento nel concetto straussiano di "regime". Con tutti i pericoli ma anche con tutte le possibilità di resistenza che il concetto straussiano di "regime" comporta.

Qui è necessario aprire un'altra breve digressione. Ciò che è accaduto negli ultimi decenni in occidente come conseguenza della globalizzazione che ha messo fuori mercato molti aspetti del lavoro, e dell'impossibilità di procedere oltre con una politica di deficit statali ormai insostenibili, è la nascita e la progressiva crescita di una nuova classe, che, parafrasando Marx, potremmo definire "*Lumpenbürgertum*": una (piccola) borghesia in crisi, figlia di speranze frustrate e di concrete restrizioni unite a impossibili pretese di ruolo, la cui inesorabile crescita sembra ignorata dai mitografi del Progresso. Anche la cosiddetta "bolla" o crisi finanziaria esplosa nel 2008, e la conseguente recessione, è almeno in buona parte riconducibile al tentativo, dettato da motivi economici ma, forse, principalmente politici, di salvaguardare un irrealistico panorama sociale tramite una politica di credito facile, di fatto inesigibile. Nessuno può fare previsioni sul futuro, ma sembra evidente che la divaricazione tra ideologia e realtà sia destinata ad acuirsi in mancanza di una chiara presa di coscienza culturale e politica.

Per questo scopo le intelligenzie di vecchia cooptazione, uscite dalla piccola borghesia allorché essa si avviava a divenire classe generale, sono, più che inutili, dannose: perché il fenomeno della perdita di ruolo di uno strato sociale non è nuovo nella storia, ma l'incapacità di riconoscerlo e prenderne atto è figlia del mito culturale del Progresso, che traduce se stesso nell'immagine di un carrozzone che conduce a Bengodi, e che dinnanzi all'evidenza della crisi sa vedere nella propria smentita soltanto l'opera di forze malvagie.

È vero che molte voci oggi iniziano a parlare non più di Progresso ma di cambiamento: "cambiamento" è però una parola forbita che nasconde dietro di sé un doloroso non-detto: qualcuno (molti) dovrà rinunciare a ciò che era parso un diritto, e il futuro dovrà essere pensato in una diversa prospettiva, quella della contemporaneità del passato: una prospettiva che, al di là di contrasti anche radicali, mi fece incontrare Strauss. Contemporaneità del passato significa: non esistono percorsi se non quelli tracciati dai racconti degli storici, condizionati dal loro punto d'osservazione; il futuro non è un'estrapolazione di quei percorsi evanescenti, è una costruzione imprevedibile come la vita; in quella costruzione tutto il pensiero di ogni tempo è tutto contemporaneo. Il futuro andrà dunque pensato in una logica che non è quella obsoleta del Moderno, figlio di un percorso immaginario traguadato da un luogo che fu creduto fermo, ma fu inghiottito dal moto turbinoso.

Al tema della crisi della piccola borghesia e della sua cultura, in cammino entrambe verso l'insignificanza sui mercati del lavoro e delle idee, ho già accennato nelle *Considerazioni* premesse alla ristampa online de *La Gnosi. Il volto oscuro della storia* (p. XIII, riportato a p. 1031 della *Storia di una altro occidente*, nell'edizione online). L'occidente ha già conosciuto crisi sociali analoghe, ad esempio nei secoli del tumultuoso inurbamento di sottoproletari provenienti dalla "razionalizzazione" dell'agricoltura, i secoli della "grande paura" e della caccia alle streghe. Ne uscì con un nuovo slancio, ma un mondo era nel frattempo scomparso per sempre, molti avevano -e lo avevano- piantato, molti non avevano saputo pensarne un altro per sé, e avevano alimentato i fenomeni eversivi e perdenti della marginalità. *La piccola borghesia è diventata marginale, e con lei la cultura del secolo glorioso nel quale essa fu classe generale.*

Ciò fa comprendere anche perché alcuni autori hanno intravisto, dopo il '68, un ritorno del passato, facendo dello Gnosticismo quel mostro storiografico che ha dato un tocco di "cultura" alle pagine di molta saggistica prêt-à-porter.

Tornando alla modernità, il problema si focalizzava quindi per me nello smascheramento del vuoto sul quale fluttuano le intelligenzie, sulla loro origine piccolo-borghese, sulla loro crisi di

collocazione che ricorda la crisi degli intellettuali nella Frühromantik, e sul loro ruolo sostanziale di portatrici di uniforme, cosiddetti laquais.

D'altronde occorre tener presente -l'ho già detto- che vivere una vita da intellettuale non comporta soltanto il problema della cena (per alcuni risolvibilissimo con modeste rendite, oggi diffuse) ma, in primissimo luogo, il problema di essere accettato (sostenuto o combattuto non ha importanza, importante è essere presi in considerazione) nel circuito ideologico/mediatico/commerciale. Senza questa accettazione l'intellettuale non può definirsi tale, come osservava Pessoa a proposito di Cesário Verde, che si definiva poeta ma che, nella vita, era soltanto un modesto impiegato, e di ciò viveva. Un intellettuale non può esser definito tale (e neppure autodefinirsi, una presunzione che ha poco senso) se le sue idee non risuonano di una qualche eco nella società; perciò notavo già molti anni or sono la matura intelligenza della critica contemporanea che non stronca più il diverso, come ai bei tempi dei *Salons*: sceglie piuttosto di ignorarlo.

Il curioso è però che ciascuno ha il proprio destino scritto in se stesso: quindi non è possibile tentare la via della cooptazione senza una predisposizione interiore a fare tutto ciò che è necessario per farsi cooptare. L'accettazione del destino e la coerenza con me stesso mi hanno condotto a scegliere sin dall'inizio un percorso antiaccademico votato all'assenza dai grandi palcoscenici, con la convinzione che soltanto una pervicace fiducia in ciò che si pensa e si crede possa condurre a un qualche modesto risultato nella realizzazione di se stesso. Associarsi a quel che si giudica essere un mondo di morti non conduce ad alcun risultato su questa via.

Chiusa la riflessione, utile forse a chiarire ancora una volta l'incipit e l'angolazione dalla quale ho scritto, torno al discorso interrotto, quello sul ruolo di un messaggio profetico nella fondazione di una cultura condivisa, e perciò anche di una società: ruolo perituro come tutte le cose di questo mondo, ma indispensabile, perché non è possibile fondare una società come somma di individui, essendo vero, se mai, l'inverso, cioè che l'individuo non esiste se non in rapporto a una società. Diversa cosa è infatti la scontata dialettica individuo/società, e sinanche lo scontro: entro un fondamento però, che, come ho detto, non può essere se non in una U-topia, quella che si manifesta con i cosiddetti "valori" condivisi. Diversa cosa è viceversa la contestazione del fondamento in sé, nella sua stessa possibilità di darsi, in base alla irrazionale pretesa di un individuo autoreferenziale.

In questo caso una cultura, una civiltà, una società, non ha più l'ubi consistam e appare indifesa rispetto ad altre culture che tendono a sostituirsi su altro fondamento. Mi è sembrato questo il caso dell'Occidente, nel quale la cultura egemone sembra rifiutare il fondamento in generale, col risultato di non avere, in questo momento, adeguata difesa contro l'Islam; e tuttavia di apparire ad esso ostile allorché, negando il fondamento in generale, nega implicitamente anche il fondamento dell'Islam stesso. Su queste basi non si dialoga e non si convive, ma neppure si vince: perciò mi è sembrato importante sforzarmi di comprendere una logica diversa da quella dell'Occidente, *a partire dai limiti dell'Occidente stesso*.

Il limite, ciò che ha condotto alla mancanza del fondamento, ho creduto di scorgerlo negli sviluppi di oltre due millenni di Razionalismo egemone, il cui approdo mi sembra necessariamente il Nulla a causa dell'autoreferenzialità della Ragione razionalista. L'approdo di questa Ragione è soltanto la critica scettica.

Se ci si astrae dall'apparente ovvietà con la quale si manifesta il quotidiano, l'Occidente mi appare allora come un grande malato: niente di straordinario, le civiltà passano e si susseguono. Personalmente guardo però all'evoluzione della sua cultura con scarsa fiducia, a meno che non possa cambiare il "regime", ciò che richiede prima una crisi, poi *una presa di coscienza della società sulla fine della Modernità*, in tutti i suoi aspetti, in quelli culturali e in quelli sociali che ne furono al fondamento. Considerata la complessità della storia e della cultura occidentale, non si vede perché si debba essere *absolument modernes*: questa è una resa al trend concepita nel più volgare degli storicismi.

D'altronde, se si considera che il Razionalismo -eredità del mondo classico- conobbe l'apogeo del concetto di epistème con la nascita della Scienza, si potrà sospettare che la sottomissione del pensiero tutto ai suoi protocolli, trionfanti con il XIX secolo, fosse non già una conseguenza, fosse implicita nelle premesse, precisamente in quel Razionalismo che è radice stessa dell'ideologia di Occidente perché alle sua luce fu letto anche il messaggio testamentario.

Il Razionalismo classico fu così fortemente la culla dell'Occidente, ché soltanto in riferimento all'occidente è corretto definire il pensiero "filosofia", a sottolineare la continuità con una certa Gre-

cia: altrove l'uso della parola è scorretto, vi si può parlare di Teosofia, di Giurisprudenza o di quel che si vuole, ma la parola "filosofia" è indizio di un nostro legame mai sciolto.

Non mi è sembrato perciò blasfemo definire il Razionalismo classico come il cerchio di gesso che ipnotizza la gallina occidentale. Un pensiero, una cultura, è certamente una circonferenza che racchiude una società, ma è cosa immateriale che potrebbe essere spezzata facilmente qualora ci si convincesse che *si può pensare diversamente*. Al riguardo richiamo il concetto che ho applicato per definire la Grande Resurrezione: resurrezione è destarsi e scoprire che il mondo può essere altro da quel che sembra. Facile a dirsi, non a farsi, per la crosta degli interessi e delle abitudini; e poi perché nulla appare più ovvio dell'infondato quotidiano, il solo fatto di essere quotidiano esime l'ovvio dall'essere fondato.

Il risultato di questa vittoria dell'epistème ha fatto dimenticare due cose. La cultura che fonda una società come cultura condivisa non può provenire se non da una sfera più ampia di quella razionalizzabile: include ben altro, include un intero rapporto con la vita e con il mondo. Perciò, se non si vuol parlare di "mito di fondazione" (il mito è da tempo in disgrazia, come cosa fanciullesca o di uomini rozzi, tutti robusti sensi e fantasia) si parlerà di messaggio profetico, di Rivelazione. *Considerare la religione non sul piano della fede, ma come cultura condivisa di una società, fondamento del nostro rapporto con la vita e col mondo*, può suonare inaccettabile al Razionalismo, ma è la critica che al Razionalismo si può rivolgere quando ci si accorga che i suoi percorsi sembrano terminare in un cul de sac.

Chi ha qualcosa da obiettare alla sola esistenza di un "mito di fondazione", farebbe bene inoltre a ricordare che *anche il razionalistico Occidente moderno ha un mito di fondazione*: il mito del Progresso, ormai lontano però dalle sue origini zoroastriane, che il Cristianesimo mutuò dai tempi agitati del periodo intertestamentario. La secolarizzazione del Cristianesimo a partire dall'Illuminismo, ha fatto di questo progresso un semplice fenomeno di aumento del benessere grazie alla tecnologia e alla scienza, e il Moderno ne ha fatto una sorta di percorso obbligato che, precisamente in quanto tale, non risponde più alla domanda di senso. Una società che non trova più un senso tende a disgregarsi: il benessere considerato come "valore" e percorso obbligato in sé, a prescindere dalle esigenze immediate, tende infatti a perdere progressivamente il proprio senso.

L'altra cosa che si è dimenticata è la medesima già esposta, vista però nella direzione inversa. Lo ha ricordato Arkoun nei confronti degli orientalisti, ma dovremmo ricordarlo a tutta la "scienza" dell'Occidente. Non ha alcun senso giudicare la "verità" religiosa sul piano della filologia dei testi o dell'analisi storica: la sua verità è nell'aver fondato una società. Non è un caso che Gerusalemme sia contesa da tre religioni come luogo sacro: comunque interpretato nelle sue infinite discendenze, nelle tre (o più) "ortodossie", nelle infinite eterodossie, nel pullulare delle sette più o meno "gnostiche", da lì venne un messaggio che mostrò la crisi del pensiero classico e che tuttora mostra la crisi della sua discendenza. I tentativi di conciliare "Atene" (quale Atene? non ci fu soltanto quella del Razionalismo classico) con Gerusalemme non hanno mai dato risultati convincenti, e comunque ne hanno dato, paradossalmente, di opposti, come la teologia platonico-aristotelica e lo Gnosticismo. Paradossalmente? Forse non del tutto: con la Ragione, come sapevano gli Scettici, si può "dimostrare" tutto, anche il contrario. Con la testimonianza si può *mostrare* viceversa qualcosa di assai meno circoscrivibile, ma anche assai meno sdruciolevole.

Può sembrare strano, questo discorso fatto da un non credente; ma il nodo cruciale è in quei due punti: *andare oltre* (la Ragione) e *mostrare*. C'è un compasso più ampio, c'è un *reale* che deborda il razionalizzabile. Sotto questo aspetto posso dire che, per me, l'importanza dello scrivere si è sviluppata contemporaneamente ma *in rapporto* con il dipingere: una istintiva ribellione al Moderno (che si esplicitava a volte anche nell'ironia della firma con il "pinxit") vi si è diluita nella critica ragionata.

Si può obiettare che lo sviluppo post-illuminista si è concretizzato nella costruzione di una civiltà -ad esempio quella dei diritti umani, che è un po' diversa dal fenomeno fossile della Sharī'ah- ciò che fa dell'Occidente e della sua Ragione una cultura che ha ancora molto da dire al mondo. Già. Però quella stessa Ragione ha portato anche allo sciocchezzaio del multiculturalismo e del politically correct, che segnano la rinuncia alla pretesa civilizzatrice. Il punto di boa della deriva sembra sfuggire alle intelligenzienze: l'Illuminismo nacque sulla secolarizzazione di un Messaggio, dunque su un *fondamento* (non si può pensare l'Illuminismo se non al termine di una storia cristiana); ma la Ragione, una volta divenuta il nostro vitello d'oro, ha proseguito la propria corsa pensando di svincolarsi dal fondamento. Oggi essa levita sulle chiacchiere del trend, che Strauss potrebbe ben

definire una nuova sofistica nel senso negativo che egli attribuiva alla cosa, e che forse meriterebbe il ritorno in auge delle vecchie *Confutazioni sofistiche* di Aristotele, con tutta la loro casistica.

Mi ha dato perciò da riflettere il problema del nostro incontro con l'Islam, con il quale viviamo ormai a fianco. Io non temo gli scontri di civiltà -una ricetta per gli spaventati a prescindere- perché le civiltà s'incontrano e si ibridano, soltanto gli Imperi si scontrano. Certamente, le civiltà scompaiono anche, ma se ciò accade è perché hanno terminato il proprio ruolo. Se mai, tenendo ben distinto il problema circoscritto del fondamentalismo e del terrorismo -certamente non trascurabile, ma di per sé espressione di disagio e crisi, non di forza, germogliati sulla sclerosi della cultura e della società islamica iniziata con Shâfi'î e Ibn Hanbal- l'occidente (quello reale, con la minuscola) potrebbe imparare qualcosa nell'incontro con una cultura che non ha rifiutato la trascendenza. Mi preoccupa viceversa la diffusa demonizzazione, ad opera del politically correct, della nostra civiltà, demonizzazione che è il punto d'approdo di una Ragione che sgambetta nel vuoto. Mi preoccupa anche l'altra, opposta manifestazione del medesimo fenomeno, l'irenica fede nella forza della Ragione.

Quando l'Occidente dominava quasi tutto il pianeta, cent'anni or sono, la nostra cultura penetrava lentamente altrove. Finiti, per ragioni di equilibri planetari di potenza, quei tempi che non potranno tornare, altre culture hanno ripreso lentamente vecchi percorsi differenti dal nostro: si guardi bene non soltanto all'Islam, ma all'Induismo, alla Cina, all'America andina. Si dovrebbe allora riflettere su due cose: innanzitutto *una cultura è figlia di radicate esperienze umane e storiche che vanno ben oltre la Ragione, e soltanto gli eventi, non la logica*, ne fanno emergere i limiti; in secondo luogo, ma conseguentemente a ciò, non esiste, né è mai esistita, una forza della Ragione: esistette, al contrario, una ragione della forza. *La deriva razionalista che si risolve nel multiculturalismo o nell'irenismo indebolisce perciò la possibilità stessa di far ascoltare le ragioni maturate in una cultura, la nostra.* Ci impedisce di credere nella nostra storia e perciò anche di confrontarci con quella altrui. *Impedisce il nascere della ragionevolezza.*

L'antioccidentalismo implicito nel multiculturalismo ed esplicito nella frangia intollerante che si esibisce sulle piazze e nelle aule, sovente nelle vesti dell'ostilità verso Israele, è la vecchia tabe del Razionalismo subalterno, che pensa di raddrizzare il mondo capovolgendolo. Ed è il termometro di un'altra crisi, quella delle nostre intelligenzine piccolo-borghesi che rischiano ora l'insignificanza a causa della globalizzazione, ma il cui disagio già si manifestò nel fenomeno del '68, quando si annunciò l'imminente fine -iniziata con il primo, lento declino negli anni '70- delle vacche grasse del dopoguerra.

Apro qui l'ultima digressione: non si deve pensare che io abbia per nemico il Razionalismo occidentale, occorre piuttosto comprendere bene il senso dell'esergo di Balthasar Gracián che introduce la mia *Storia di un altro occidentale*. L'Occidente che fonda se stesso sulla Ragione classica dimenticandone l'origine ideologica, vive di fatto nell'ideologia: ciò non costituisce "colpa" né "peccato", perché non v'è pensiero che possa essere non ideologico, è sufficiente averne coscienza. Perciò il nostro pensiero va compreso "al revés" per vederlo "al derecho". La nostra Ragione classica, che ha segnato i successi della nostra storia, non disegna, come pretende, una *rappresentazione* del "Vero" in grado di circoscrivere il *reale*: perciò mostra i propri limiti, l'inesistenza di una "forza della Ragione" da quando venne meno la ragione della forza che la portò a tentare la colonizzazione culturale del pianeta, nella convinzione di un proprio carattere destinale.

Ora, il venir meno della ragione della forza occidentale è esattamente ciò che caratterizza il presente a causa della crescente forza delle ragioni del mondo non occidentale, conseguente alla mondializzazione della tecnica: questo progressivo mutamento dei rapporti di forza ripropone dunque la forza di culture e pensieri lontani dal nostro. Da ciò s'impone, nella riflessione, la constatazione dei limiti della nostra ideologia, che può esser vista come tale "al derecho" perché tale si rivela soltanto guardandola "al revés", nelle sostruzioni sulle quali poggia l'edificio.

Se, dunque, non esiste un carattere destinale dell'Occidente e non esiste un moto ineludibile della storia innestato su una teologia della storia di matrice hegeliana, allora il Moderno, nato tra il XIX e il XX secolo nel momento del dilagare di un Occidente padrone di quasi tutto il pianeta, nato perciò su una ubriacatura dai cui fumi stentiamo a riprenderci; il Moderno, dicevo, è vecchio, decrepito, e forse già defunto nonostante i vaniloqui autoreferenziali delle intelligenzine. Ciò che mi ha guidato, nel pensiero come nella pittura -che è una manifestazione del pensiero nel fare- è esattamente questa convinzione, nella quale si identificano i due momenti.

Con tutta la mia critica all'ideologia di "Occidente", alle "ortodossie", al Razionalismo egemone e anche a Strauss, spero perciò si sia compreso che la via dell'antioccidentalismo non è la mia via, come non lo sarebbe stata, nel rifiutare l'arte contemporanea, la pretesa di rispolverare una pittura accademica, di dedicarmi al "ben fatto", di tornare al bel tempo antico. Di certo posso dire soltanto che ho iniziato la via della pittura nel 1968 e quella della scrittura nel 1971; potrebbe trattarsi di una coincidenza legata a esperienze ed evoluzioni personali, ma, in tal caso, sarebbe una coincidenza davvero singolare, perché in entrambi i casi ciò avveniva come constatazione di una vecchiaia della modernità vista attraverso l'incipiente crisi della piccola borghesia. Il Moderno, si noti infine, per il suo stesso fondamento, non può essere ringiovanito con il belletto del post o del trans, perché la stessa ipotesi di un post o trans(moderno) ricade nella concezione di superamento storicistico che fonda il Moderno, dunque è un restare nel trend: esattamente ciò che contesto, perché non v'è mai stato alcun fondamento *razionale* alla pretesa necessità di essere "moderni", se non la segreta speranza di partecipare alla festa. La negazione del fondamento storicistico è rimasta per me il più convincente motivo per incontrare Leo Strauss, nonostante il mio dissenso dai suoi percorsi e dai suoi obbiettivi.

Per quanto riguarda l'improvvisa fine della mia attività figurativa nel 1995, quando decisi di dedicarmi esclusivamente alla scrittura, posso dire che essa avvenne perché ritenni che gli esiti formali del "fare" fossero giunti ad esprimere finalmente ciò che volevo "dire", la negazione dei percorsi del Moderno: da quel momento avrei potuto soltanto ripetermi. Perciò decisi di mettervi fine, trasferendo definitivamente la mia polemica col Moderno nella narrazione della genesi, delle vittorie e della crisi dell'ideologia razionalista di "Occidente", vista attraverso le reazioni che essa incontrò a partire dallo Gnosticismo. La ricerca critica sulle origini avrebbe dovuto inquadrare meglio le ragioni dello scetticismo sugli approdi, che mi balenò inizialmente dinnanzi alle emergenze di un'arte germogliata nel mito del "superamento", e si confermò poi negli evidenti limiti della Ragione occidentale come proposta planetaria.

A mio avviso infatti, per comprendere la natura della crisi, conseguenza del fallimento della "fede" dell'Occidente -rappresentarsi come il punto d'arrivo di un moto detto "Progresso" destinato ad estendersi al pianeta in nome della Ragione- era necessario comprendere come tale presupposto non fosse per nulla "razionalmente evidente", ma fosse soltanto la conseguenza di una radicata ideologia con una precisa origine in un preciso contesto; di una struttura di pensiero con una propria nascita e funzione, divenuta strumento di dominio culturale e così radicata da impedire anche alla contestazione interna l'uscita dal "cerchio di gesso".

Gian Carlo Benelli
2 Febbraio 2011