

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 37/38, gennaio-dicembre 2008

Antonio Chiochi

**Il potere sull'Altro.
Ovvero la negazione del dono**

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiocchi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostini Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2008

IL POTERE SULL'ALTRO. OVVERO LA NEGAZIONE DEL DONO

1. Il tempo del donare

Stabilire un confine significa segnare un limite invalicabile dall'interno e inaccessibile dall'esterno. Quasi sempre, le linee di confine hanno come corrispettivo il fare cerchio intorno a sé da parte degli individui, dei gruppi e delle comunità. Tutti i confini si chiudono in un cerchio di ferro, anche quando nessuna circonferenza è tracciata topologicamente.

Il cerchio è l'equivalente del confine, segno e simbolo di chiusura. La linea di confine si avvolge su se stessa intorno ad un centro che, spesso, è più immaginario che reale. Intorno al centro immaginario, i raggi del confine si estendono indefinitamente. Il fare del cerchio intrappola, segnando confini. Intrappolare e confinare sono prodotto e causa l'uno dell'altro: si intrappola, per confinare; si confina, per intrappolare.

Chi è confinato, è posto ai margini di uno spazio regolato e amministrato in maniera autoritaria. Pur espulso dal sistema di regole che dominano, è governato dalle regole dominanti. Centro e periferia sono in mano agli stessi signori e ai medesimi decisori. La relazione di servitù vive tanto al centro quanto in periferia, perché dal centro alla periferia si distende il rapporto di signoria. Il gioco della sopraffazione accerchia ed è attivo sia sulle linee esterne che negli apparati interni che impongono e comandano il confine.

Il confine non esiste senza il fare cerchio ed è il fare cerchio che occorre sabotare, se si vogliono abbattere le linee di confine, per aprire il mondo alla vita e la vita al mondo. Gli esseri umani entrano in *debito* gli uni verso gli altri proprio tracciando linee di confine. Il debito nasce esattamente dalla chiusura della vita in un cerchio e dall'assoggettamento del mondo ad una logica di sopraffazione. L'amministrazione coatta del confine è l'atto col quale gli esseri umani rimuovono il debito che hanno contratto gli uni verso gli altri, trasformandolo in un *credito*.

Il potere non è altro che la sorgente di strategie di esazione di un credito simulato ad arte. In realtà, il potere è sempre in debito. Perciò, si specializza nel capovolgimento del gioco delle verità; perciò, si regge su strategie ingannevoli. Le parole del potere sono le parole dell'inganno; i sentimenti del potere sono i sentimenti dell'inganno. Parole e sentimenti del potere si reggono sulle nullificazioni esercitate dall'inganno.

Il luogo di eccellenza del potere è quello del vuoto dei sentimenti e della povertà delle parole. Non perché nel vuoto manchino i sentimenti e nella povertà vengano meno le parole. Il potere ha sentimenti vuoti e parole povere, perché si sostiene sulle menzogne e gli inganni coltivati in relazioni nullificate. Per suo tramite, non veniamo immessi in una surrealtà o nell'assurdo estremo del reale; bensì nella iper-realtà dell'insignificanza dei gesti, delle parole e degli atti umani. Una iper-realtà che ci imprigiona in una finitezza avvilita, reclusa dentro l'ossessione del ripetersi. Questo grumo esistenziale fa da trama essenziale al teatro di H. Pinter, grazie cui siamo in grado di rovistare negli angoli bui del potere.

Il potere, nelle sue più riposte fibre, è potere del nulla. Meglio: è il nulla che si impossessa del tutto. È la forma cristallina di nichilismo. La nebbia viene gettata sulle relazioni umane, rese crudeli e afasiche. Il nulla che si impossessa del tutto è la forma eccelsa di potere, poiché designa l'incapacità assoluta di parlare una lingua umana, ben prima e ben oltre le sfere circoscritte della politica. I linguaggi del potere sono linguaggi disturbati, poiché incapaci di nominare gli oggetti, dei quali non riconoscono i nomi, pur individuandoli. Il nodo di fondo è che l'essere e la parola, il linguaggio e il senso del potere mortificano tutte le forme e le relazioni di vita, di cui perdono progressivamente i nomi. Nessun linguaggio è immune dal virus del potere: con Pinter facciamo questa essenziale e decisiva scoperta.

Contrariamente a quanto ritenuto da Heidegger, i primi ad essere colpiti da questo virus sono proprio i custodi del pensiero e del linguaggio. Non c'è zona franca. La letteratura, l'arte e il pensiero precipitano sempre più in una condizione tragica. Più che custodire il pensiero e il linguaggio, è ora necessario disvelarne i trucchi. Occorre, quindi, dimorare nel linguaggio, per mostrarne l'insignificante serialità.

Il linguaggio e il pensiero sono una prigione e come tali bisogna mostrarli e demistificarli. Passa da qui la ricostruzione di un linguaggio emotivo, umanamente sottratto agli incante-

simi della parola ed agli schemi cerebrali, cognitivi e volitivi che fanno dell'immanenza al potere il loro territorio elettivo. Questa lezione l'apprendiamo da Pinter che, a sua volta, la impara da Beckett, per poi oltrepassarlo. Non è l'assurdo che prende il sopravvento e rende glaciale la realtà. Piuttosto, il linguaggio che replica all'infinito la vuota tragicità dell'essere mette inconsapevolmente in scena lo svuotamento della nuda esistenza, così come è stata ridotta e scarnificata. Tanto più ciò avviene quanto più il potere celebra i suoi propri trionfi.

L'esistenza svuotata e ricostruita in maniera artificiale: ecco il nucleo base della scena del potere che tutto riconduce e riduce alle sfere della sua essenzialità. Se ripartiamo da qui, siamo immediatamente posti in faccia al crollo di tutte le sovrastrutture ideologiche e le protezioni simboliche. L'azione scenica denuda qui le costanti della logica dell'essere e della simbolica del potere. Ma esplose proprio qui un "colpo di scena": viene resa pubblica, in una maniera tanto controfattuale quanto impensata, una dimensione temporale che è, insieme, infrastorica e sovrastorica, per il suo pre-esistere ad ogni cosa e, nel contempo, per il suo condurre più lontano da ogni cosa. Si ingenera qui un *extratempo* che ci mostra in maniera esemplare i misfatti dell'essere del potere e del potere dell'essere. Un *extratempo* che irrompe come raggio di luce a lungo sepolto nelle caverne buie dell'essere, restituendoci i riflessi dell'orribile e dell'indicibile che non siamo più capaci di vedere ed ascoltare.

L'*extratempo* è il tempo dello stupore e delle semplicità primordiali che rompono la ragnatela dei giorni eguali, svuotati e imbellettati. In un certo senso, è uno stato di grazia, duramente riconquistato. Tra i tanti miracoli compiuti dall'*extratempo*, certamente, il più significativo è quello di sgretolare l'intreccio, apparentemente indistruttibile, tra banalità del male e leziosità del bene. In esso, ogni azione e pensiero sono motivati esclusivamente dal trasporto verso l'Altro e le sue sofferenze, anche quando ciò invalida il proprio interesse personale. Nell'*extratempo*, il tempo si spende come donazione di sé, come intimità al dolore e alla vita dell'Altro e, perciò, è il tempo del donare. Qui si è intimi all'Altro, perché lo si porta dentro, riconoscendo apertamente che è la molla dei nostri pensieri e delle nostre azioni. L'Altro qui ci trasforma e ci libera dal sospetto e dalle paure: per questo, ci riconosciamo a lui obbligati. Siamo riconoscenti nei confronti dell'Altro, mostrandoci grati per la sua esistenza. Sciogliamo l'obbligo, donandoci a lui senza riserve. Riconoscere la nostra propria gratitudine verso l'Altro è il primo passo che anima l'*extratempo*. Questo, agli occhi del potere e dei suoi architetti, ci fa sembrare degli "idioti". Ma è proprio questa "idiozia" che ci salva dal potere, facendoci attraversare integri le sue lande desolate e impietose. Possiamo, perciò, dire che l'*extratempo* è il tempo che ci espone all'Altro. Il tempo in cui gli facciamo dono della nostra vita: senza limitazioni, siamo resi consapevoli che senza la sua presenza saremmo dimezzati e divorati da un insaziabile sentimento di disprezzo che fa della dismisura il suo criterio regolativo. L'*extratempo* è il tempo dal quale sono assenti il calcolo di potere e la logica degli interessi.

Il principe Myskin (Dostoevskij, *L'Idiota*) è uno dei più eccelsi abitanti dell'*extratempo*. Grazie a lui possiamo delinearne una architettura di massima. Egli sa perfettamente che avere cura di sé significa, inestricabilmente, avere cura dell'Altro. L'amore per l'Altro, per lui, è il vertice dell'amore per la propria vita e per la vita in genere. Egli è ben consapevole che l'Altro è inestirpabile dalla vita di ognuno. Sa bene che è proprio la volontà di potenza che anima l'espianto dell'Altro dalla nostra propria vita a segnare l'atto sorgivo della violenza e dell'indifferenza per la vita. Sa bene che il tempo dell'Io *dura* solo incrociando il tempo dell'Altro. La successione cronologica del tempo si modella, così, secondo la vitalità che unisce il tempo soggettivo con il tempo cosmico della relazione Io/Altro. Ogni interno trapassa nel suo esterno, come ogni esterno si inarca verso i suoi interni. Ecco perché, per il principe Myskin, l'orologio del tempo è plasmato dai sentimenti e dai fremiti attraverso cui un'anima cerca un'altra anima, per dividerne le sofferenze, le speranze e le gioie, nella ragnatela intessuta da passato, presente e futuro.

Il tempo interiore, per il principe Myskin, non è scisso dal tempo del mondo della vita. Qui viene infranta la concezione agostiniana del tempo (e quelle contemporanee che ad essa continuano a rifarsi): il foro interiore non è disgiungibile da quello esteriore, pena l'estinzione coattiva dell'Altro. È proprio nel foro interiore che comincia la vita dell'Altro, la quale non è avvertibile ed esperibile in via percettiva, bensì ordisce e aggrega intrecci emotivi oltre le soggettività singole. Insomma, il principe Myskin ci fa capire che la freccia del tempo è l'Altro. E, quindi, il tempo è *multiplo*, non semplicemente simmetrico e/o asimmetrico, reversibile e/o irreversibile. Ecco perché non è possibile separare freccia, arco e bersaglio del tempo. Nella multidimensione vivente data dalla relazione cosmica Io/Altro, passato, presente e futuro costituiscono code-

terminanti in espansione, entro cui origine e meta rielaborano il gioco del tempo come unità complessa e plurale.

Forse, il principe Myskin è aiutato in ciò dalla sua condizione di epilettico che gli consente un'esperienza del tempo oltre tutte le barriere temporali e spaziali. Nascono dallo spazio/tempo dell'epilessia i suoi "doppi pensieri" (il classico conflitto bene/male, verità/menzogna, parole/fatti, fiducia/scetticismo ecc.), entro il cui dipanarsi gli opposti, pur nella lotta e nello smarrimento, alla fine si stabilizzano, coesistendo nelle stesse connessioni, delle quali il principe, pur impaurito e reso inquieto, non smarrisce mai l'orizzonte di luce. Nella vita del principe, i *doppi pensieri* convergono inarrestabilmente in un doppio punto assoluto: l'*impossibilità* del giudizio e della condanna, da un lato; la *possibilità* perenne della scelta d'amore, dall'altro. Come aveva già finemente intuito Enzo Paci, la vita del principe è animata in perpetuo dal doppio movimento di questa impossibilità/possibilità: è l'impossibilità della condanna che rende possibile l'amore; è la possibilità dell'amore che rende impossibile la condanna. Ed è esattamente questo doppio movimento di opposti che si incrociano, rendendosi l'un l'altro possibili e impossibili, a regolare il fluire e l'estensione dell'extratempo.

Entro una prospettiva di senso di questo tipo, possiamo far nostro l'assunto di Borges, secondo cui il tempo è invulnerabile. Così come invulnerabile è il principe Myskin: le sue oscillazioni, apparentemente inconcludenti, tra *tempi del bene* e *tempi del male* sono scandite da questa dialettica. Dentro di essa perfino la rovina dell'io, messi a rischio per l'Altro, non si configura come scacco; piuttosto, testimonia l'irriducibilità della tensione verso l'Altro che non arretra davanti al confronto col male. Al contrario, lo scacco è autenticato dall'autodistruzione dell'io, allorché si separa dall'Altro, oppure si scaglia contro di lui. La purezza estrema del principe Myskin sta proprio qui: nel suo attraversare il male col bene e il bene col male. Perciò, egli è integro e puro, dall'inizio alla fine. Dichiarò il suo amore a Nastàsja, perché ella ha saputo "uscire pura dall'inferno". Un amore che non è fondato sull'amore, ma sulla compassione e che forse, proprio per questo, diventa *amore più grande dell'amore*. Per questo decisivo motivo in più, il principe Myskin è un eccelso abitante dell'extratempo.

Di fronte alla purezza di Nastàsja che ha traversato l'inferno, egli non esita a dichiarare il suo "essere un niente". La compassione per la sofferenza dell'Altro lo spinge ad abbracciare e amare le vite più sciagurate, perché è nella sciagura che bene e male si condensano all'estremo grado; perché è solo uscendo dalla sciagura che la vita si fa pura e gli esseri umani si rendono degni di essa. Il principe Myskin fa dono a Nastàsja della ricchezza del suo cuore; non tanto della ricca eredità appena ricevuta. Ma ella, proprio per rispetto del principe, sceglie Rogòzin, andando via con lui: la sciagura soffoca la sua dignità e plasma la sua vita, come e più di prima. E, così, che Nastàsja si allontana, ancora una volta, dalla conquista della libertà, portando di nuovo all'inferno la sua purezza: con Rogòzin ha inizio la sua ultima linea di fuga, fino a che non sarà proprio lui ad ucciderla. E giusto in questo inferno, il principe continuerà a cercarla, fino alla morte. E tale inferno è esattamente il luogo in cui il potere sull'Altro si pone agli antipodi del donare, divenendone la negazione estrema e crudele. Il legame furente che unisce e, insieme, separa Nastàsja e Rogòzin ne è una riprova esemplare. La fuga dall'amore del principe riconduce Nastàsja all'inferno, in braccio alle più sfrenate pulsioni di potere; ma proprio il permanere di Nastàsja all'inferno non farà mai allontanare il principe da lei. L'azione del potere e quella del donare si incontrano e scontrano dall'inizio alla fine, perché Nastàsja scappa dal principe proprio per non disonorarlo. E anche alla risoluzione della storia, dopo il "duello finale" con Aglaja e il nuovo permanere del principe al suo fianco, per salvarlo, ella scappa da lui proprio la mattina delle nozze, consegnandosi al suo carnefice. È per rispetto del principe che, ancora una volta, Nastàsja sceglie l'inferno: stanno qui la sua sciagura e la sua purezza, rinchiusi nel buio dell'anima.

L'amore di Nastàsja per il principe si evidenzia per il suo carattere di "doppio"; altrettanto deve dirsi per quello di Aglaja. Il carattere di doppio è qui dato da un movimento di attrazione/repulsione dettato da profondi e contrastanti sentimenti d'amore. Ritenendosi indegna di lui, Nastàsja a lungo tende a spingere il principe nelle braccia di Aglaja; per contro, Aglaja non perdona al principe il suo interessamento accorato al destino di Nastàsja. Il principe, per parte sua, prolunga i suoi doppi pensieri in una duplicità di forme di amore: la compassione (Nastàsja) e l'innamoramento (Aglaja). In lui, queste due forme di amore convivono in maniera, alla fine, perfetta. In Nastàsja e Aglaja no: si scontrano, l'una distaccandosi dall'altra. In una situazione di contrasto di questo tipo, o non si ha per l'Altro l'amore incondizionato che rischia se stesso e si dona così come è all'essere amato, accettandolo così come è; oppure non si nutre

per l'Altro la compassione illimitata che le sue sofferenze e le sue sciagure richiedono: o manca il dono della compassione, oppure viene meno il dono dell'amore senza riserve. In entrambi i casi, non si fa dono all'Altro della propria vita, con tutti i tormenti e tutte le gioie che la solcano; nel contempo, non si riesce a serrare e custodire nel proprio cuore l'indivisibilità contraddittoria della propria e altrui vita. Il principe è ritenuto un idiota proprio perché in ogni battito del suo cuore compassione e amore convivono sempre ed è, proprio per questo, che egli si salva da tutti i meschini calcoli di potere e di interesse. Perciò, la sua vita è la donazione illimitata di sé, dall'inizio alla fine.

V'è un filone critico, risalente a M. Bachtin e in Italia riproposto da A. Oppo, che, pur sviluppando acute linee di riflessione, non ha adeguatamente indagato questi fondali emotivi, entro cui l'intreccio di bene e male è così forte, fino ad essere inestricabile. L'esistenza del mondo, nella sua verità nuda, è data proprio dall'infinito e sempre vario dipanarsi di tale groviglio. Si sta veramente al mondo, proprio stando in questo intrico. Ecco perché, diversamente da quanto argomentato dalle interpretazioni che si stanno qui mettendo in discussione, il principe non è collocato all'esterno del mondo; la sua, invece, è una internità assoluta al mondo. Ma vediamo meglio.

Spesso, al principe viene inoltrata una domanda: da ultimo, è Ippòlito a porgergliela. Gli viene chiesto, se egli veramente ritiene che "la Bellezza salverà il mondo". Alla domanda il principe Myskin non risponde. In proposito, con grande acume, Olivier Clément osserva che la Bellezza (che salverà il mondo), così come il principe, non deve rispondere ad alcuna domanda: è lei la risposta. In realtà, il principe non ha mai formulato l'affermazione che gli viene attribuita; ha, piuttosto, asserito che "la bellezza è un enigma", non inteso da lui, però, in senso idolatrico. L'enigma al cospetto del quale siamo qui posti illumina, anziché ingannare. Un enigma che possiamo visitare dall'interno, se ripercorriamo la vita del principe, in avanti e a ritroso nel tempo. Colleghiamo, a tal fine, la domanda iniziale ad un'altra, quella che gli viene fatta in casa Epàncin la mattina stessa del suo arrivo a Pietroburgo. Gli viene richiesto, se egli avesse mai amato; egli risponde di no; ma, subito, aggiunge che era stato felice.

Stabiliamo, a questo punto, un altro collegamento: l'amore del principe per i bambini, particolarmente coltivato nel periodo di permanenza nella casa di cura del dottor Schneider in Svizzera. Ebbene, dopo i dileggi iniziali, i bambini ricambiano profondamente il suo amore, al punto di trasgredire gli ordini dei familiari e delle autorità della città, pur di vederlo e frequentarlo. L'amore generato e coltivato dal principe e dai bambini si riversa su Marie, giovane sventurata, offesa e derisa da tutti, fino al ripudio della madre e alla emarginazione totale a cui viene condannata. L'amore del principe e dei bambini diventa la cura delle sventure di Marie: l'apertura di un percorso di esistenza, attraverso cui ella rimane nel mondo, perché è amata. Poco alla volta, l'amore per Marie si estende all'intero villaggio: ella muore, amata da tutti.

Riconduciamoci, ora, ai flussi finali della storia del principe: all'assassinio di Nastàsja da parte di Rogòzin. Il tentativo del principe di trattenere Nastàsja nel mondo, attraverso l'amore, apparentemente fallisce: ella, difatti, muore; ma muore amata dal principe che si dispera, per non essere riuscito ad evitarle la sventura estrema. Ciò è causa della sua ricaduta nell'epilessia che ne determina il ritorno in Svizzera, presso la casa di cura di Schneider. Il punto di partenza e il punto di chiusura si incastrano perfettamente e sembra che sia stato tutto inutile e che il principe abbia fallito su tutta la linea. Sembrerebbe che egli abbia fatto ritorno al luogo di impotenza originaria da cui era venuto. Nel mezzo, sarebbe da registrarsi l'evolvere di una disavventura estrema che regredisce al suo punto di catastrofe iniziale che si esporrebbe, ora, anche come punto catastrofico terminale. Ma le cose *sembrano*, appunto, essere andate così.

Ricostruiamo, adesso, la storia del principe a ritroso: partendo dalla fine e ripiegando fino all'inizio. Che cosa è la casa di cura del dottor Schneider? Lo spazio/tempo in cui l'idiota e l'idiotismo, ossia l'alterità al potere e la disponibilità ad amare senza condannare, vengono emarginati. Nel percorso che va dall'inizio alla fine e dalla fine all'inizio, il *principe idiota* mantiene il suo posto nel mondo. L'idiotismo, ridotto a *marginie* del mondo, continua a *illuminare* il mondo. La sua luce è internità assoluta al mondo, proprio dal margine in cui è stato segregato. La frattura col potere e i diffusi sentimenti di indifferenza per l'esistenza dell'Altro si fa ancora più visibile e scandalosa. Non a caso, il principe, pur ritornato alla casa di cura, continua ad essere amato, perché non può essere dimenticato. Egli, apparentemente sconfitto, continua a parlare al mondo e gli parla proprio attraverso il suo *sacrificio d'amore*. Egli ha amato in maniera assoluta e incondizionata e, per questo, non può essere dimenticato. Chi non è dimenticato continuerà sempre ad essere amato e il suo amore continuerà ad essere nel mondo e par-

lando di un mondo diverso e più compiutamente umano. Sciagura e purezza seguitano a coesistere e coesisteranno all'infinito; ma la purezza del principe continuerà a illuminare la sciagura. La vita di chi ama ed ha amato sarà sempre la luce del mondo, risalendo dal buio dell'anima al sole del cuore. Il varco che rimarrà sempre aperto è dato proprio dalla seguente domanda del principe:

Perché non possiamo mai sapere *tutto* di un *altro*, quando è *necessario*, quando quest'altro è *colpevole*? (corsivi nostri).

Intorno a tale domanda, che non ammette mai risposte risolutive, si misura l'esistenza della *natura umana pienamente bella* che Dostoevskij ha inteso incarnare nel principe, così come si esprime in una lettera ad Apollon Nikolaevic Majkov del 31 dicembre 1867 e in un'altra successiva a Sofja Aleksandrovna Ivanova dell'1 gennaio 1868. L'essere, cioè, assolutamente buono capace di fare concretamente del bene. Dostoevskij assume qui come modello di riferimento Cristo, secondo lui unico "personaggio bello e positivo" che, proprio nella sua unicità, rappresenta un "miracolo senza fine". Certamente, come assume Oppo, il principe non è nemmeno lontanamente paragonabile a Cristo; ma proprio in ciò stanno non già le ragioni del suo rovinoso soccombere, ma le radici della sua partecipazione al dolore e al male del mondo. Come, primo fra tutti, ben sa Dostoevskij, il miracolo di Cristo è irripetibile. Il principe si trascina nel fango; ma non è dal fango inghiottito. Anzi, è nel fango che cerca la luce della speranza e della purezza. Nel colpevole da amare e mai da condannare egli trova un fratello, a cui offrire ascolto e calore. L'ingiustizia del mondo non si racchiude nel colpevole; per il principe, al contrario, il medesimo colpevole è vittima dell'ingiustizia di un mondo che va sempre più smarrendo la sua luce. È errato ritenere che il principe accresca la disperazione degli esseri umani che, anzi, pone di fronte alla loro purezza che, per primi, essi stessi hanno tradito. Dal cuore nero della disperazione, sono posti di fronte alla scelta della purezza: hanno qui la possibilità dell'opzione libera. Cosa fare o non fare, decidere o non decidere spetta soltanto a loro. Ma il principe non li abbandona mai, anche o soprattutto allorché le loro scelte persistono nell'errore e nella colpa.

Il principe non si consegna con le sue mani, per la sua presunta inanità, ad un destino più tragico di quello da cui proveniva, condannando alla disfatta tutti coloro che incontra o lambisce. È il destino tragico del mondo che schiaccia gli esseri umani, anche in ragione diretta della loro irrisolutezza di fronte al bene; irrisolutezza che li condanna alla segregazione nelle caverne buie dell'esistenza. Ma, persino in questo buio, il principe rimane alla ricerca e all'ascolto della loro purezza. La sua missione non è misurabile dal moto pendolare che oscilla tra vittoria o sconfitta. Egli non può mai *vincere*; ma, proprio per tale motivo, non può mai essere *sconfitto*. Non deve salvare il mondo o se stesso con le proprie azioni e le proprie opere. Intende, piuttosto, ricondurre gli esseri umani allo stupore estremo dei battiti del loro cuore, per ritrovare, così, l'anima del mondo. La chiusura del cerchio letale del potere, della crudeltà e dell'indifferenza viene concretamente contrastata: oltre i confini di questo cerchio, la purezza prosegue il suo cammino e l'umanità continua a costruire la speranza.

Il principe asseconda il movimento tellurico dei cuori puri e liberi che si rivoltano e, sovente, soccombono al male che li assedia dall'interno e dall'esterno. A questi cuori egli lascia libertà di scelta, senza mai abbandonarli lungo tutto quanto il loro tortuoso e sventurato percorso, qualunque sia il loro destino. Anzi, nel loro destino egli arrischia il proprio personale destino. La loro disfatta non segna la sua personale disfatta, perché l'aver arrischiato la propria vita e la propria libertà per amore loro lo mantiene aperto al mondo e consente che il mondo rimanga ancora aperto all'umanità. Non ha da lasciare messaggi di redenzione che, del resto, solo Cristo poteva e può annunciare. Egli traccia cammini e disegna orizzonti che restituiscono parola alle parole e lingua ai linguaggi, poiché sono di nuovo solcati dal calore degli affetti e della partecipazione emotiva. Riaprire questi cammini e questi orizzonti significa richiamare in vita i principi morali persino dal fondo dell'esistenza dell'essere più abietto. Il dialogo e l'ascolto del principe con tutti e di tutti con lui si muovono lungo la profondità di queste traiettorie. Come ben coglie Leone Ginzburg, nella sua breve ma densa introduzione al romanzo, il principe ritaglia, nel rapporto con l'Altro, i criteri della prudenza. La sua generosità lo espone radicalmente e totalmente, collocandolo agli antipodi della circospezione calcolante e del rachitismo morale: alla dismisura del calcolo oppone la dismisura del donare. Perciò, è amato oltre lo scorrere di ogni personale destino; perciò, è luce nel mondo, nonostante il mondo; perciò, è apertura della fiducia del mondo nei confronti dell'umanità, proprio partendo dal gelo polare dello scetticismo, del sospetto e dell'apatia che narcotizzano il mondo.

L'amore del principe per i bambini e quello dei bambini per il principe vanno situati in questa dimensione di senso. I bambini costituiscono lo stadio aurorale e integro del principio morale, a misura in cui non sono contaminati dalle culture del sospetto e dell'indifferenza tipiche degli adulti. L'indifferenza degli adulti verso la personalità compiuta dei bambini è interna a un progetto di sgretolamento del principio morale dell'altruismo, dell'etica della libertà e della disponibilità al dono. Trasformati e trasformandosi in adulti, in questa cornice, i bambini perdono progressivamente il potenziale di purezza delle origini. Non casualmente, per preservarlo, i bambini della città svizzera in cui è curato il principe debbono trasgredire i comandi delle famiglie e delle autorità locali. Non casualmente, il principe conserva nel proprio animo e nella propria esistenza un cuore di bambino. Ed è, per l'appunto, su questo cuore di bambino che alligna il suo amore assoluto per l'Altro, così tanto avversato e, nel contempo, ammirato. Non solo: il principe rintraccia anche negli Altri i bambini che erano e che ancora sono, al di là di tutte le apparenze e addirittura sotto la crosta dei comportamenti più spregevoli. Si insedia qui un principio di fratellanza universale, oltre la condanna ed il giudizio, dall'interno del male del mondo e delle sciagure degli esseri umani. La personalità buona qui non rifugge il dolore o indietreggia nei confronti del male; al contrario, li attraversa e guarda dall'interno, mettendo a rischio se stessa.

Lungo questi sentieri, ci dice il principe, è possibile la ricerca della felicità di ognuno e di tutti, all'interno della ricerca della felicità del mondo e dell'umanità. La ricerca dell'amore si muove proprio entro il solco della ricerca della felicità ed è essa che è capace di capovolgere il male in bene ed il dolore in stupore per la vita. Stanno proprio qui la bellezza indelebile della personalità del principe e l'internità della sua esistenza alla esistenza del mondo. Finché amiamo e siamo amati rimaniamo nel e del mondo e possiamo, in esso e in noi, riattraversare le soglie della sofferenza e del male. La felicità sta in questo stupore e questo stupore felice è sempre tangente all'infelicità. Alcune parole del principe, pronunciate prima di svenire la sera della sua presentazione al "gran mondo" di Pietroburgo, organizzata in casa Epàncin, sono inequivocabili e irrevocabili:

Ascoltate! Io so che parlare soltanto non è bello; meglio dare l'esempio, è meglio cominciare senz'altro ... io ho già cominciato ... e ... è proprio vero che si può essere infelici? Che cos'è il mio dolore e la mia sventura se ho la forza di essere felice? Sapete, io non capisco come si possa passare davanti a un albero e non essere felici di vederlo, parlare con un uomo e non essere felice di amarlo! Oh!, io non mi so esprimere ... ma quante cose belle si incontrano a ogni passo, che anche l'uomo più degradato trova magnifiche! Guardate un bambino, guardate l'aurora, guardate l'erbetta che cresce, guardate gli occhi che vi guardano e vi amano.

Il principe Myskin ci lascia questo esempio vivo: dovremmo imparare da lui a guardare nel profondo della natura, nella bellezza in cui incappiamo ad ogni passo, nella luminosa innocenza dei bambini, negli occhi che ci guardano e ci amano, nel cuore dell'essere umano più degradato. Possiamo definire queste parole del principe come la lode della *vicinanza nella lontananza*. Così facendo, grazie a lui, compiamo un salto vertiginoso oltre i già struggenti versi di Paul Celan (in "Elogio dell'esser lontani") e su cui, anni fa, ha riportato densamente l'attenzione Antonio Prete. Il verso di Celan su cui vogliamo soffermarci, in particolare, è il seguente: *Io sono tu, quando io sono io*. Nell'esempio vivo che ci fornisce il principe, tale movimento non semplicemente collega linearmente l'io al Tu, ma anche retroattivamente il Tu all'io: *Io sono io, quando sono Tu*. Non solo *Io è un Altro*, come per primo ci ha insegnato Rimbaud (*Lettera del veggente*); ma *l'Altro è Io*. I due movimenti non sono scindibili: nella vita del principe convivono l'uno nell'altro. Per lui, l'Altro non è mai l'inferno, come nel dramma di J. P. Sartre, "A porte chiuse"; così come l'io non è mai il paradiso, come nel narcisismo, nell'individualismo e nel solipsismo. Egli sa fin troppo bene che come non si può essere l'autoritario proprietario della vita dell'Altro, così non si è il felice e indiscusso proprietario della propria vita. È, per l'appunto, un atteggiamento proprietario che impedisce di gettare uno sguardo sull'Altro e sul proprio io: uno sguardo che sappia trapassare io e l'Altro da dentro a fuori e da fuori a dentro. Uno sguardo di questo tipo saprebbe vedere l'*altrove* che è già *qui*, solo che si avesse la forza di cui ci parla il principe Myskin.

2. Spezzare il cerchio

Come abbiamo cercato di mostrare, il principe Myskin insegue il frantumarsi dei linguaggi, per carpirne gli inganni e, nel contempo, installarvi dentro lingue e parole vive. È come se, an-

ticipando Otto Weininger, tentasse di prolungare le "cose prime" verso le "cose ultime"; al tempo stesso, egli non cessa di riportare le "cose ultime" verso le "cose prime". Diversamente da Weininger, però, non si pone alla ricerca della pienezza perduta; bensì disvela l'irreparabile scissione proprio di questa pienezza. Nel principe, permane la consapevolezza che "cose prime" e "cose ultime", pur avvolte in un movimento unitario, non sono sovrapponibili nella catarsi che persegue la purificazione dell'umano nel divino che, coerentemente, conduce Weininger al suicidio. Umano e divino possono e debbono incontrarsi, ma non sciogliersi l'uno nell'altro. Ma di questo si dirà meglio più avanti.

La pienezza perduta non può essere recuperata; ne vanno, al contrario, solcate e abitate le fratture. Solo nell'immersione nelle scomposizioni dell'Io e dell'Altro sta la possibilità del donare e del donarsi. L'integrità di ogni Io, di ogni Tu, di ogni Noi e Voi, di tutti gli Altri sta proprio nel groviglio disegnato da tali scomposizioni a catena. Il farsi strada di questa condizione storica ed esistenziale trasforma, suo malgrado, la ricerca di un'integrità pura e assoluta in una pratica di assimilazione. La crisi delle culture europee di fine Ottocento e inizio Novecento è avviluppata dalla lava di questa eruzione. Nel contempo, è il punto di approdo della crisi dei fondamenti e dei filamenti originari delle culture europee che, perlomeno, dai poemi omerici costruiscono l'identità propria in contrapposizione con l'identità altrà. La scoperta dell'America e la relazione di inimicizia con gli Amerindi fanno deflagrare questi filamenti originari. Il Novecento come secolo del "ferro e del fuoco" e la globalizzazione come teatro dominato dalla guerra totale nascono anche da qui. Ancora di più: da questi archetipi, sin dalle antichità patriarcali più remote, prende avvio ed evolve la costruzione del soggetto come essere asessuato al maschile, con la conseguente negazione colonizzatrice dell'Io/Altro delle donne.

Dalla *vita che non è vita alla vita*: è, questo, il cammino per l'effrazione dei dispositivi del potere. Ma tale cammino, contrariamente a quanto pensato da Otto Weininger e Carlo Michelstaedter (tanto per fare soltanto due nobilissimi esempi), non sta nell'imperativo assoluto dell'individuo valorizzante: qui la valorizzazione estrema della vita diventa, inevitabilmente, lode della purificazione assoluta che solo la morte può apportare. Il suicidio diventa un automatismo purificante, entro il quale la pienezza compiuta del valore verrebbe ricostituita. L'integrale purezza dell'Io non sta nel porsi radicalmente di fronte a se stessi, per *essere*; come pure, con acume e sensibilità, osserva Julius Evola, a proposito di Michelstaedter. L'Io è un fantasma e l'essere è sfrenata egologia, come ci ha ben insegnato Lévinas. La valorizzazione dell'essere dell'Io non è il valore; bensì il rischio estremo: potere dell'Io sull'Altro e/o autodissoluzione dell'Io. Linea e freccia del tempo sono qui spezzate: la purificazione valorizzante dell'Io estingue il tempo, avendo come suo futuro solo la morte.

L'Io, così, dona se stesso come annuncio di morte, consegnando proprio alla morte il suo messaggio di purezza. La purezza della vita che è trova qui riparo solo nella purezza della morte. Ma la purezza della morte nega il tempo come salto contraddittorio tra vita e morte. Nella negazione del tempo si trincerava la negazione dell'Altro e, dunque, viene mancata anche la purificazione assoluta dell'Io. La rescissione dell'Altro dal tempo dell'Io trasforma l'imperativo della valorizzazione in esercizio di potere sulla vita che è; il potere sulla vita che è non può condurre al valore, tantomeno al principio morale. Su questa rotta di navigazione, il potere esercitato sull'Io e sull'Altro esemplifica le linee della sciagura delle sciagure: l'Io assoluto valorizzante perde Sé e dissolve l'Altro. Qui non è il suicidio in sé a fungere quale strumento di esercizio di potere sulla vita; è il suicidio come tramite di purificazione e valorizzazione assoluta dell'Io che si fa mezzo conforme agli scopi della vita che non è, contro cui, pure, si era elevato l'atto di ribellione suprema. La valorizzazione assoluta dell'Io è un inganno: un esercizio visionario che allontana dalle verità del tempo della vita. Non un presagio purificatore e premonitore; ma un miraggio che diventa pre-visione di morte.

Nel confine incantato del proprio Io o si è vittime del potere, oppure si istruiscono discorsi e pratiche di potere sull'Altro. Ogni confine, per autoriconoscersi e farsi riconoscere, si pone come contraltare del potere di un altro confine. Ed è, in questo modo, che il potere accerchia la vita, asfissinandola. È, così, che la vita che è viene ridotta alla vita che non è, serrata nei confini di una contaminazione perenne che la sfinisce senza rimedio alcuno. Il fenomeno si espande in maniera smisurata, fino al punto che la vita è trasformata in un incubo, manipolato con estrema cura, per farlo assumere come normalità quotidiana. Il potere - soprattutto nella comunicazione intersoggettiva e relazionale - è il circuito virale attraverso cui questo incubo viene trasmesso e, insieme, imposto, facendo appello alla falsa coscienza di tutti.

Più questa falsa coscienza si propaga, più l'incubo si fa realtà e la vita comunicativa e relazionale diventa una asperissima lotta per il potere, fin dentro le più intime fibre di tutti i rapporti interumani. Falsa coscienza, potere ed ipocrisia diventano i vertici di un triangolo mortale e diabolico. In queste condizioni, effettivamente, l'inferno sono gli Altri. O meglio ancora: è la vita intera ad essere trasfigurata in un inferno. Un inferno che, non di rado, assume le sembianze estenuate della banalità e della ripetitività. Qui lo svuotamento delle parole vere è l'equivalente del silenzio coatto: parlare o non parlare diventa perfettamente insignificante. L'insignificanza della vita esprime il vertice apicale di ogni forma di potere, soprattutto nella vita quotidiana. I trucchi del potere, a questo livello di manipolazione e alienazione, intrappolano le forme della vita e gli esseri che dovrebbero generare e curare la vita.

Thomas Bernhard ha vivisezionato queste patologie del vivere, inseguendole fino al punto limite, in cui si convertono in fisiologia dell'orrore. Un orrore che lui cataloga proprio sulla linea estrema del suo degrado: là dove la società intera si accinge a trafiggere l'Altro, dopo averlo con cura deriso ed isolato allo stato conclusivo. Si apre qui l'abisso della colpa, archiviato attraverso la successione di istantanee fornite dall'osservazione disincantata. L'inventario meticoloso dell'orrore e la sua anatomia clinica dovrebbero disincantare e disincagliare le menzogne del potere e l'alienazione delle coscienze. L'orrore viene qui estirpato dalla coscienza disincantata esterna all'orrore. La coscienza disincantata è esattamente la coscienza che, per Bernhard, si disincarna dall'orrore, per non lasciarsi corrompere.

Qui, per così dire, il disincarnarsi dell'orrore assume le sembianze dell'incarnarsi dell'osservazione disincantata. È l'Io che pensa il disincanto che si assume il carico e l'incarico di descrivere l'empietà del mondo, tentando di sfuggire alle seduzioni alienanti del reale. Ma qui l'Io che pensa il disincanto è la *scrittura*; o meglio: il *racconto scritto*, intorno alle cui linee si sgomitola la follia senza fine del mondo. L'io che pensa, allora, è propriamente l'*io che scrive*: l'io impersonale del mondo o, che è lo stesso, il mondo che si mostra attraverso la scrittura. La scrittura non ha qui una finalità terapeutica; piuttosto, il pensiero disincantato assume il compito di narrare il mondo, riscrivendolo impietosamente. Nel mondo scritto vengono a galla le follie e gli incubi del mondo reale, depurati di tutte le loro menzogne. Il mondo scritto è, così, il mondo senza inganni. Il disincanto del pensiero che passa attraverso la scrittura fa mostra del mondo così come è. L'io disincantato che scrive il mondo diventa, così, l'occhio che avversa il mondo.

Lo sguardo del disincanto non è mosso da alcuna pietà. La pietà è assente dal mondo qui rappresentato nella e dalla scrittura. Ma l'equivalenza male = mondo non può darsi ragione del mondo, perché ne presuppone la morte. Un mondo come equivalente del male non esiste, se non negli incantesimi del pensiero. Il mondo è un composto di male e bene, menzogna e verità eternamente in lotta tra di loro: è tale lotta che costituisce la fonte di esistenza primaria del mondo. Perciò, solo il conflitto emotivo ed esistenziale che partecipa al destino contraddittorio del mondo reca in sé la traccia della salvezza.

Bernhard ritiene che il mondo non abbia ragione di esistere: la sua esistenza è contro ragione e, perciò, è popolato unicamente da follie e incubi. Così, lo scrittore austriaco scansa interrogativi nodali. Qual è il nucleo vitale dell'orrore del mondo? Cosa si nasconde sotto l'orrore? Da dove muove l'orrore? Le linee di confluenza tra bene e male, purezza e degradazione non vengono indagate: l'occhio che scrive si concentra unicamente sulle linee di biforcazione. Ma, così, il mondo, senza saperlo, convive col rimosso del mondo: del rimosso qui non viene data giustificazione, esattamente perché la ragione disincantata non ha gli occhi per vederlo. Così, senza saperlo, l'Io che scrive non è del mondo che sta fornendo la narrazione; più propriamente, sta narrando la storia del mondo come ricalco del male. Al potere dell'Altro sull'Io subentra il potere della scrittura sul mondo. Il confine della parola scritta va ergendosi contro il confine del mondo, duplicandolo senza concedergli alcuna possibilità di riscatto. La parola scritta si raggela, perde i suoi umori vivi, incupendosi. Essa smarrisce la sua poesia, perché perde il ribollire magmatico e convulso del mondo, configurato, ormai, come groviglio interminabile e inenarrabile di desolazione.

Se è vero che è *la vita che non è* ad evacuare dal mondo *la vita che è*, è altrettanto certo che la vita che è ha un rapporto di perenne conflitto con la vita che non è: gli slanci affettivi che la percorrono dall'interno ripopolano il mondo, rendendolo abitabile, pur dentro le sventure più grandi. A questa intersezione, in quanto luogo primario e insopprimibile del conflitto, è sempre possibile la scelta dell'amore e della compassione, per quanto essa diventi sempre più complicata e difficile. Ciò rende pensabile e fattibile l'azione del donare come negazione del potere, in tutte le sfere della vita umana. Il donare ha di particolare che allo sguardo non fa man-

care il sentire e al sentire non fa venire meno lo sguardo. I luoghi di incontro tra sguardo e sentire sono esattamente i luoghi in cui dal donare sgorga la compassione e l'amore per il mondo. Amare e avere compassione significano, propriamente, donare la vita: la propria, quella dell'Altro e quella del mondo, abbracciandole. L'abbraccio d'amore è, appunto, il ricongiungersi dello sguardo coi sentimenti ed il rifulgere dei sentimenti negli occhi che guardano chi ci ama e chi ci odia. Ma esso non può nascere, se gli occhi, con un uno sguardo unico e ampio, non gettano il loro fascio di luce sulla miseria e sulla nobiltà della vita, senza mai dissociarle e disperderle in un universi paralleli.

L'abbraccio d'amore è uno stato privilegiato, di cui non è possibile parlare o scrivere. Vive per merito delle persone che hanno in sé il candore e la scaltrezza di chi conosce il mondo, ma non si lascia spaventare dalle sue nefandezze, perché sa rovistare tra i rifiuti, alla ricerca della purezza e della bellezza sepolte tra detriti di ogni risma. L'abbraccio d'amore vive in coloro che fanno dono della vita, perché un improvviso raggio di luce fa loro ricordare che a loro stessi la vita è stata donata da Altri. Donare la vita è il miracolo che si trasmette tra gli esseri umani, nel bel mezzo dell'assedio del male. Ciò non trasforma gli umani in titani, capaci di domare il male. Piuttosto, li rende esseri non soccombenti, depositari della possibilità del vivere secondo principi morali, coltivando tra di loro relazioni d'amore e di fratellanza. Esseri non soccombenti significa qui esseri che si donano: è il donare che rende ancora possibile la vita.

Il donare salva la vita, perché riesce a schizzare dal male e a costruire, partendo da esso, nuovi universi di luce. La luce ferita del mondo è lenita dalla luce felice del donare. La felicità del donare non è immemore del mondo, ma erompe dalla memoria del male del mondo. Ancora di più: forse, il donare è proprio memoria del male. Senza il male, non vi sarebbe bisogno di donare: avere memoria del male è, perciò, il primo passo del donare. Ecco perché la vita può nascere solo dal donare. Negando il sentimento e l'atto del donare, si nega la vita, finendo risucchiati e maciullati dall'aspirazione fatale di disporre della vita degli Altri. Negare la vita è farsi portatore delle funeree logiche del potere, divenendone il servitore fedele. Il demoniaco sta qui: nel servizio reso al male.

Possiamo qui porci la domanda: "Perché il male e non il bene"? Che è come chiederci, con inquietudine: "Perché la sciagura del male è inestinguibile"? Tutti gli interrogativi di questo tipo, a loro volta, convergono in un'asserzione disperante, variamente enunciata dalle diverse religioni e che possiamo, così, formulare: la presenza del male rende incompiuto il mondo, a fronte del quale ancora più maestosa si staglia la compiutezza infinita di Dio e/o degli Dèi. Nel contempo, l'incompiutezza del mondo e la profonda compenetrazione in esso del male hanno costituito, già dalla mitologia greca e dall'Antico Testamento, la base per l'accusa ricorrente che gli umani inoltrano a Dio e/o agli Dèi, chiedendo loro di render conto proprio del male nel e del mondo.

La traslazione dell'accusa qui, in particolare, rivolta a Dio è evidente. Dio può solo essere chiamato a rispondere dell'equilibrio cosmico; ma sono gli umani a dover render conto della contaminazione malefica del mondo. Gli umani sono sempre posti di fronte alla scelta tra bene e male: il male è, dunque, conseguenza delle loro opzioni deliberatrici che trasformano il mondo in una dimora infelice e crudele. Come già nell'Antico Testamento, di fronte agli errori continui del popolo ebraico, Dio stesso non può non stupirsi delle debolezze e delle abiezioni di cui gli umani sono capaci; ma il suo stupore non può essere ripensamento del mondo in funzione esclusiva del bene. Neanche il Dio dell'Antico Testamento può trasgredire l'equilibrio cosmico bene/male. Tale equilibrio passa per il mondo abitato dagli umani, se questi lo edificano sulla donazione della vita. Cristo esalta e porta fino all'estremo sacrificio di sé proprio la donazione della vita.

Ma, contrariamente da quanto assunto da alcuni approcci ermeneutici, dire che il creato sia governato da Dio non significa affatto affermare, a contrario, che il mondo sia governato dal male. Altrimenti il bene *del* e *nel* mondo sarebbe impotente e il male invincibile. Uno sdoppiamento di questo tipo deresponsabilirebbe gli esseri umani che non risponderebbero del male che essi apportano nel mondo, di cui riterrebbero colpevole unicamente Dio. Il demoniaco, ricordiamolo, nasce proprio dal giudizio accusatorio che ritiene Dio colpevole di fronte al male: è, questa, l'accusa terribile che Satana e gli angeli caduti lanciano a Dio. Responsabilità umana, invece, è proprio quella di ricondurre il mondo all'equilibrio cosmico del creato.

Cioè, detto più incisivamente, la responsabilità degli umani è donare la vita. Nel far ciò, non possono che richiamarsi a quel principio del bene che si coestende col principio del male: solo in tale coestensione il bene può sperare in una metamorfosi di sé e del male stesso. All'esterno

di essa, o esiste il mondo astratto e impotente delle idee pure; oppure lo sfrenamento dei poteri. Se è così, lo stesso Dio cosmico subisce il male, per colpa degli umani; ma, proprio grazie agli umani, può prenderne commiato. L'abbraccio d'amore, allora, si rivela per quello che più profondamente è: l'afflato di umano e divino in uno spazio/tempo cosmico. Determinata questa apertura di orizzonte, siamo definitivamente oltre i miti di Prometeo e Giobbe. L'universo del senso si ricompone qui nell'infinità delle differenze e contraddizioni che lo fendono, ponendo in intimo contatto il remoto trascendente con l'immediato immanente.

Nello spazio/tempo cosmico, gli umani ritrovano l'alba di tutte le albe e i tramonti di tutti i tramonti: vale a dire, le tracce su cui ricostruire il mondo nel cosmo. Se è vero che l'origine è la meta, è anche simultaneamente vero che la meta è l'origine. Qui principio del bene e principio del male non si giocano in una trascendenza pura e nemmeno nell'immanenza assoluta. Fra trascendenza e immanenza vi sono scarti, ma anche attraversamenti. Non è in un tempo escatologico, dunque, che il male ed il demoniaco possono essere messi in fuga; ma è a partire dal tempo dell'istante che male e demoniaco debbono essere indeboliti. L'altrove trascendente, dunque, è già qui. E risiede qui - nel *tempo istante dell'altrove* - la responsabilità degli umani. Donare la vita significa, allora, insediare la luce e la voce dell'altrove dentro le pieghe del tempo dell'istante, nel pieno dell'oscurità del male coesenziale alla vita e al mondo. È, questo, il movimento articolato del trascendente che si fa immanente e dell'immanente che si fa trascendente, nei tempi e negli spazi dell'equilibrio cosmico.

Se dipaniamo tutti i fili sparsi del principio responsabilità, decostruendo la concettualizzazione fornitane da Hans Jonas, dobbiamo concludere la nostra ricostruzione, affermando: la responsabilità umana consta nel far dono della vita, perché è solo donando la vita che si costruisce il bene dell'altrove che dimora già con noi. Possiamo confermare, a questo bivio del discorso, un'asserzione formulata precedentemente: è l'ineliminabile coesenzialità del male a determinare la necessità del donare e, quindi, della vita. La vita buona nasce proprio da uno scandalo originario: il male che incolpa il bene; da qui, ancora, si origina la deviazione inesusta del bene rispetto al male. Ora, se lo scandalo originario del male si riproduce con una tempestica chirurgica, la deviazione del bene procede, a lungo, attraverso i tormenti dell'indecisione.

Vediamo all'opera tale irrisolutezza di fronte all'orrore degli orrori: Auschwitz. Che è una irrisolutezza avente una natura triplice: prima, per aver permesso l'insediamento del lager; durante, per non essersi opposta subito al lager; dopo, per non aver riflettuto a fondo sulle radici remote del lager. L'orrore del lager è l'eccezione malefica che diventa norma, a misura in cui il suo sottosuolo non viene rivisitato con cura e responsabilità, per una presa di commiato definitiva. Il lager è iniziazione terminale alla servitù assoluta: dissolvimento nella vita che non è, depotenziamento incondizionato della vita che è. Nel lager, il patologico si abbina al normale ed è difficile distinguere, nella natura umana, ciò che è sano e normale da ciò che corrotto e abietto. Come fanno tutti i sopravvissuti, scampare alla prova del lager non significa semplicemente continuare a vivere; ma conservare e rafforzare la propria integrità.

V'è, dunque, un che di incorruttibile e di indomabile nella natura umana, una forza sorgiva che consente di superare persino le esperienze più traumatizzanti e annichilenti. Dove non si riesce ad attingere a questa forza - non solo di fronte al lager - là si perde la propria innocenza e la responsabilità colpevole del mondo proietta la sua ombra funesta sulla vita di ognuno, ingigantendone e moltiplicandone le colpe. Dopo il lager, per tutti, vivere diventa possibile, solo fuoriuscendo definitivamente dalle menzogne e dagli orrori del vivere. Solo così è possibile transitare per il silenzio di Auschwitz, con una presa di distanza irremissibile dalla pretesa di potere assoluto sulla propria e altrui vita. Di nuovo, l'atto di negazione del potere passa attraverso l'atto positivo della incondizionatezza del far dono della vita. Ma ciò è possibile soltanto se si crede in qualcosa, in base a cui valga la pena trasformare la propria vita. Se ci si è tuffati nel proprio sottosuolo, per illuminarne le caverne e uscirne fuori più liberi; se si colloca il proprio orizzonte di scelta agli antipodi sia dell'inerzia tormentata dell'io narrante delle "memorie dal sottosuolo" di Dostoevskij, sia degli entusiasmi dell'uomo di azione che ritiene il mondo, già così come è, il regno delle eterne verità naturali.

L'uomo del sottosuolo, come tale e in sé, non esiste. È, invece, la miscela di condizionamenti individuali e ambientali. Le nevrosi e gli orrori del sottosuolo sono anche una trasfigurazione e, insieme, una proiezione delle nevrosi e degli orrori del reale; a loro volta, proiettano un sinistro fascio di luce che rende sempre più buio il reale. Le superfici della vita diventano, così, più tetre delle più oscure caverne. Il buio della superficie si ricongiunge col buio delle caverne ed

entrambi si alimentano vicendevolmente. L'inganno più atroce sta qui: non nel mondo, ma nella rappresentazione unilaterale e irremissibile dell'oscurità del mondo. All'estremo limite dell'inganno, l'ancoraggio della salvezza si colloca nel punto esatto in cui ogni singolo strato di pelle della propria vita non è più anteposto alla vita del mondo e degli Altri. Nel punto, quindi, in cui l'esperienza del male assoluto non si converte nella complementarità di tre automatismi viziati in radice: la soccombenza nella disperazione che non intravede alcun appiglio per la lotta; il ripiegamento verso l'inerzia; l'esaltazione del male tramite il servizio reso al potere.

Soffermiamoci, brevemente, sul primo automatismo, avendo già detto degli altri due. Come ben si sa, la disperazione si prolunga nella vertigine del nulla che non concede alcuno spazio ai miracoli della vita. Perciò, Kierkegaard ha potuto rappresentarla come malattia mortale. Ma è proprio grazie al transito per questa landa estrema della perdizione che gli umani sono resi memori del tempo e del luogo in cui si trovano dolorosamente gettati nell'universo. Ora, qui vivere disperatamente significa che la disperazione non muore mai. Con ciò, il vivere eterno della disperazione estirpa la possibilità stessa della morte. Una morte che riproduce l'immutabilità di se stessa (la disperazione) non è vera morte. La morte non è la fine di tutto; ma trapasso verso la vita: rinascita, direbbe Kierkegaard. A ben guardare, la disperazione estirpa proprio la speranza della rinascita. Nondimeno, sulla memoria del tempo e del luogo della disperazione si costituisce il terreno dell'*aut aut*: cioè, la possibilità della scelta (della rinascita), con le relative responsabilità. Ma si dà vera scelta solo nell'abbraccio di finito e infinito: cioè, nell'abbraccio d'amore. Altrimenti l'*aut aut* rimane imbrigliato in una delle scelte possibili che, in quanto tale, si pone come negazione di tutte le altre, condannandosi, così, ad un irrimediabile scacco. Lo scacco segna la morte della *rinascita delle rinascite*: vale a dire, il trionfo della disperazione.

L'abbraccio d'amore è propriamente la rinascita delle rinascite. In quanto tale, è scelta della propria e dell'altrui vita che in tanto è possibile in quanto si origina e culmina nell'incontro di divino e umano. Dunque, non è mai scelta escludente ed esclusiva; bensì partecipazione al cosmo, alla vita e all'Altro. Fuori dell'abbraccio d'amore, nessuna scelta può redimere il tempo ed il mondo. E, allora, non si tratta di approssimare, per selezione, la scelta che dà più e migliori risultati a confronto delle altre possibili. Piuttosto, l'urgenza è quella di far permanere sempre aperto e problematico il campo della scelta. La mia responsabilità è responsabilità non nei confronti di costui, colui o coloro, ma di fronte all'Altro, al mondo e al tempo. La mia non può essere *una* rinascita; le mie possono solo e sempre essere *delle* rinascite negli infiniti spazi e tempi in cui sono gettato e negli innumerevoli incontri con la pluralità di donne e uomini che mi toccano, anche quando non li vedo, non li odo parlare e non li conosco ancora. Fuori del movimento partecipato delle rinascite della vita, dell'Altro e del mondo le mie rinascite non sono nemmeno pensabili. *Donare* la vita è un movimento partecipante al *ricevere* in dono la vita. Quando queste due gratuità si incontrano, le vite rinascono. Solo la generosità assoluta e partecipante può generare la vita che, sola, può aver ragione di quel nulla che si spinge fino al "morire della morte". La nullificazione apportata della disperazione è estrema, perché in essa non l'Altro è diventato insopportabile all'io, ma l'io è, ormai, insopportabile a se stesso. Anche se qui l'io non saprà mai che è proprio separandosi dall'Altro che ha iniziato a non sostenere il peso della propria vita, finendo con l'essere prigioniero di se stesso. Sta qui una delle forme di espressione più perverse del demoniaco: chi è prigioniero di se stesso e della propria autodistruzione non può far altro che fare prigionieri. Soltanto il potere sull'Altro può lenire le sue ferite nascoste che non per questo cessano di sanguinare; anzi.

Eppure, gli stessi innocenti e i puri di cuore non sono esenti da colpe. Sulle loro colpe fa particolarmente presa il demoniaco. Rammentiamolo ancora: l'atto di nascita del demoniaco sta proprio nel dichiarare colpevole il bene. Chiamare il bene a rendere conto del male del mondo è il contromovimento del demoniaco. Il male assoluto dichiara la sua innocenza, chiamando in causa le colpe delle virtù. Chiede, cioè, di essere perdonato, in quanto non responsabile, non essendo il motore primo del creato. Nella frattura virtù/mondo si insinua il demoniaco. E sono proprio i virtuosi i responsabili di questi vuoti, quanto meno conseguenti sono stati e sono nei confronti delle virtù. Le inerzie e le indecisioni dei virtuosi approfondiscono il fossato tra virtù e mondo: dentro questo fossato, gli innocenti diventano meno innocenti e i virtuosi meno virtuosi. Dall'innocenza che vulnera se stessa nasce la colpa dei virtuosi e delle virtù. Perdonare i virtuosi diventa, quindi, il prolungamento necessario del perdono accordato ai colpevoli. Tutti hanno colpe, innocenti o virtuosi che siano. Il perdono deve, quindi, coestendersi

dalle colpe dei colpevoli a quelle dei virtuosi. Attivando questa azione combinata, il perdono trafugge il demoniaco in uno dei suoi nervi scoperti.

L'innocenza si consuma a vuoto anche quando e dove si limita ad interpellare gli inferni che lastricano la vita degli umani. Gli innocenti che interrogano l'inferno umano ne sono sovrastati: presumono di esserne prosciolti; mentre, invece, l'inferno è ben dentro la loro esistenza. Non v'è colpevole più insidioso di chi si crede esonerato in via definitiva dalla colpa. L'innocenza colpevole sta proprio qui: nel situarsi in modo conclusivo fuori dell'inferno di tutti i giorni. Gli innocenti si convincono che l'inferno sia una questione che interessa solo ed esclusivamente la vita dell'Altro. Finiscono, dunque, col credere colpevole unicamente l'Altro. E, forse, questa è la loro colpa più grave. Se l'Altro è il solo colpevole ed Io il solo innocente, diventa chiaro che Io non potrò mai amarlo, perché un sentimento di superiorità costitutiva me lo impedisce. Gli innocenti sono qui colpevoli proprio perché incapaci di lasciarsi completamente andare tra le braccia dell'Altro. Proprio per questo, vanno perdonati.

Il perdonare è il donare di fronte alla colpa. Ognuno deve perdonare l'altro: donarsi di fronte alle sue colpe. Gli innocenti debbono perdonare i colpevoli e i colpevoli gli innocenti. Nel dono della propria vita all'Altro rientrano anche le tumefazioni della propria colpa. Non è possibile che l'Io e l'Altro si donino e perdonino, se nel donare la propria vita non vi è anche la presenza delle ferite ancora aperte delle loro personali colpe. Se il donare non è così caratterizzato, nessuno è in grado di riceverlo; e, dunque, nemmeno di farlo. L'Io e l'Altro che non sanno donare sono anche l'Io e l'Altro che non possono ricevere dono alcuno. Le colpe degli innocenti e quelle dei colpevoli, così, si alimentano vicendevolmente in una spirale infinita. Nel vuoto della colpa che non sa redimersi, perché non sa superarsi attraverso la donazione della scelta d'amore, prolifera il male.

Il donare e il perdonare non si basano su alcun diritto e tantomeno sulla fiducia. Nessun diritto li costituisce e la fiducia li trasforma in scambio di equivalenze. Se Io mi dono solo quando ho fiducia dell'Altro, gli sto chiedendo un corrispettivo: voglio essere sicuro che il mio dono sarà da lui ricompensato con un altro dono. Donare e perdonare costituiscono, invece, il rischio attraverso cui l'Io espone la sua vita all'Altro, senza secondi fini. Solo la gratuità assoluta del donare pone l'Altro nelle condizioni di accettarlo, poiché sa di non essere vincolato dal dono che ha appena ricevuto. Tale gratuità predispone il terreno del perdonare che, ancora più del donare, è unilaterale della scelta d'amore. Più del donare, il perdonare si concede senza che sia stato richiesto. Anzi, la domanda di perdono pone in una dimensione inautentica colui da cui si intende riceverlo. Lo si pone, infatti, su un terreno obbligante. L'obbligo a concedere il perdono è, nel contempo, obbligo a richiederlo. Col che la spontaneità e l'unilateralità del perdono cadono per ambedue le parti del rapporto che tendono ad assumere il profilo di contraenti.

Il perdonare è l'oltrepassamento del donare: la donazione della vita si trasfigura nell'eccesso del perdono. Il donare si pone di fronte alla colpa dell'Io e dell'Altro; il perdonare va oltre la colpa, perché sa trovare l'innocenza che si annida nel colpevole. Il donare prende inizio dalla circumnavigazione intorno alla colpa degli innocenti; il perdonare avvia il suo periplo dall'innocenza dei colpevoli. Il perdonare ha principio dove il donare ha termine; il donare ricomincia da dove il perdonare si riepiloga. Così uniti e distinti, donare e perdonare non costituiscono la reazione al male; piuttosto, gettano i semi positivi del distacco dalla colpa, in vista del conseguimento del bene. Donare e perdonare incarnano la secessione dalla paura, dal sospetto e dall'atrofia etica.

Attraverso il donarsi e il perdonarsi, dunque, è possibile dare inizio all'espatrio dai confini malati del proprio Sé e del mondo: assumendo le responsabilità della colpa (degli innocenti e dei colpevoli), il circolo chiuso della vita che non è viene frantumato. Fuoriuscendone, si rientra nella vita che è, senza coltivare relazioni di inimicizia, pur permanendo tutto il carico delle indigenze del mondo e dell'umanità. Abbandonare se stessi e il mondo, transitando dalla via di uscita della responsabilità della scelta d'amore, significa lacerare la ragnatela del proprio male e di quello del mondo, conservandone memoria viva. Non è dato vivere, se non donando e perdonando. Donando e perdonando, il male è, di volta in volta, tenuto a distanza e la luce del mondo è riportata nel mondo.

A questo tornante estremo, scopriamo che vivere e, quindi, donare e perdonare significa *spezzare il cerchio* del male. Estirpare il male dal mondo non è possibile. È possibile isolarlo, frangendone il tracciato. Così, lo si fiacca; ma niente di più. Abolirlo non si può, se non sopprimendo il mondo e l'umanità. Sforzo titanico impossibile: mondo e umanità sono proprio lot-

ta contro l'inevitabile presenza del male. Allorché questa lotta si affievolisce, il male prende il sopravvento e la sfrenatezza del potere, più facilmente, dissemina i suoi virus, intossicando la vita dell'oggi e del domani; così come aveva già avvelenato la vita dell'ieri. Male e potere sono ingordi di tempo, perché affamati di eternità. Famelici, si scagliano dal tempo che c'è stato al tempo che c'è; dal tempo che c'è al tempo che non c'è ancora. Avidi a tal punto che anelano prendere in ostaggio tutti i tempi della vita e del mondo, imprigionandone l'infinità nella finitezza smisurata dei loro linguaggi e delle loro parole. Ed è la povertà dei loro linguaggi e delle loro parole che imprigiona lo stesso finito. Hegel, che pur assolutizza l'apologia dell'esistente, ci rende noto che: "il finito *non è*: cioè non è il vero, ma è semplicemente e soltanto *un trapassare e un andare oltre se stesso*" (*Enciclopedia*, § 386).

Ora, il linguaggio e la parola sono dati come possibilità proprio nel porsi di fronte al male. Tutti i discorsi, tutti i linguaggi e tutti gli atti partono sempre dall'esodo dal male. È, così, che si rinnovano e il bene già detto ed esperito non è replicato, ma ecceduto. Il bene che non sa eccedere se stesso, non riesce a fare i conti con i propri limiti e la sua provvisorietà: tende a cristallizzarsi, divenendo la copia speculare del male e del potere, nel loro tentativo di conquista dell'eternità. I linguaggi e le parole sono l'inesausto porsi di fronte al male e al potere, nei cui rivoli debbono sapere rintracciare le loro stesse responsabilità e le loro stesse colpe. Le comunità e gli amori naufragano esattamente nello spazio/tempo in cui si credono assoluti e senza difetti. Proprio lì non hanno più niente da dirsi e dire: il nuovo è inibito; il vecchio è rimasticato. Le rimasticature del vecchio si trasformano, inevitabilmente, in pratiche di espulsione: l'Altro è respinto dalle lingue e dalle parole codificate. Ed è qui che il linguaggio e le parole diventano la dimora dell'essere e del permanere del potere sull'Altro.

Il bene che non sa o non vuole rinnovarsi sospende sia la ricerca che l'attesa dell'Altro: il non trovato e l'inatteso vengono cancellati dall'orizzonte del mondo e dell'Io. Esiste solo ciò che è già avvenuto e ciò che, sulle sue basi, è messo in piano: qui il mondo e l'Io si condannano a non avere più la libertà dell'avvenire. Il già stato ed il pianificato stritolano il tempo e cingono d'assedio lo spazio: il gioco del male e del potere è reso più agevole. Il tempo si ripete in spazi desertificati; lo spazio si srotola in tempi livellati. L'eternità assume qui le sembianze dell'ostruzione di tutti i luoghi, del contrarsi di tutti i tempi e del ristagno di tutti i sentimenti viventi. Un colossale girare a vuoto del vuoto è qui il risultato a cui perviene il bene rattrappitosi su se stesso. È, questo, l'estremo limite dell'abisso verso cui le colpe dei virtuosi e delle virtù possono spingere e confinare il mondo e l'Io.

La rimozione dell'inatteso dall'orizzonte del tempo e dello spazio porta con sé l'oscuramento della speranza che, inevitabilmente, si prolunga nella perdita dell'*insperato*. La speranza è l'energia capace di attuare l'insperato. Sperare significa proprio preparare l'avvento dell'insperato, dal quale dipendono le sorti della salvezza e della libertà. Solo l'avvento dell'insperato può riempire il vuoto dentro cui prosperano il male e il potere e rendere presente l'assente. Speranza ed insperato sono la linfa vitale del bene, senza di cui i virtuosi si trasformano in presenze larvali, eroi a volte tragici ed altre comici, quando non addirittura tragicomici. Restando privi della speranza e dell'insperato, lo spazio ed il tempo degli umani e del mondo perdono il loro arcobaleno, smarrendo l'esperienza insostituibile dell'attesa dell'impossibile. Nella attesa solidale dell'impossibile sta l'elargizione di senso più profonda che fluisce dal donare e dal perdonare. Tale elargizione rende l'attesa dell'impossibile memorabile e, nel contempo, attuale. L'origine del tempo e dello spazio si ricongiunge alla sua meta e, così, la meta all'origine, tratteggiando cicli cosmici infiniti in accordo tra di loro. Di nuovo, il confine dello spazio/tempo del potere e del male è frantumato in un punto nevralgico. Di nuovo, l'illimitato dono della vita nega costitutivamente e costruttivamente il potere sull'Altro.

3. L'insperato

Donando, non offriamo quello che abbiamo o non abbiamo; bensì quello che siamo e non siamo. Facciamo dono non del nostro semplice avere, non del nostro semplice essere, non del nostro semplice non essere. Doniamo sempre l'interessa della nostra *vita* nelle sue congiunzioni cosmiche, nei suoi svolgimenti compiuti e in tutti i suoi anelli mancanti, inattesi e insperati, verso cui traslochiamo proprio per effetto della generosità senza contropartite del donare. L'inatteso e l'insperato sono la faccia nobile e vitale del donare e perdonare. Spiazzano tutti i calcoli e tutti i piani, fino a far vergognare di sé l'autogratificazione che succhia sangue al dono e al perdono. Donare e perdonare sono il compimento e, insieme, l'inizio nuovo di uno sposta-

mento di orizzonte: verso la scelta d'amore che è l'unica scelta di libertà. Il passaggio chiave, diversamente da quanto accreditato da alcune delle più significative ontologie del Novecento, non è dall'essere al nulla, oppure reciprocamente dal nulla all'essere. Se l'essere è posizionabile come nulla, analogamente il nulla è posizionabile come essere: l'essere per la morte è, istantaneamente, morte dell'essere. Non si tratta di "imparare a morire"; bensì, come dice Bloch, di "imparare a sperare". È chiaro che un assunto del genere destabilizza l'itinerario della filosofia occidentale che va da Platone ad Heidegger.

Il giro vizioso della filosofia occidentale nega il donare; rilevandolo, siamo messi nelle condizioni di sbugiardare l'essere, allorché si spaccia come dono. Siamo messi, inoltre, nelle condizioni di smascherare il nichilismo, allorché si spaccia come nulla assoluto: più esattamente, è potere assoluto. Ontologia e nichilismo sono qui colti in flagrante complicità: entrambi convergono nell'espunzione della speranza dall'orizzonte della vita umana e del mondo. Possiamo dire, con Bloch, che pensare è, invece, oltrepassare il pensiero: cioè, vivere nel movimento reale della speranza che tutto cambia. La speranza è la stella polare che orienta il nostro cammino in tutti gli spazi del tempo e in tutti i tempi dello spazio. Essa è, dunque, un viaggio che sbalza non solo il futuro nell'istante, ma catapulta nell'istante lo stesso passato, liquidando le sue inconclusioni e ripartendo dai suoi sogni e desideri più brucianti e vibranti. Il non ancora del passato incontra il non ancora del presente. Futuro del passato e futuro del presente si incastrano con quel futuro della generosità che nell'ora la speranza ha appena immaginato e osato sognare.

Ora, l'attesa dell'insperato non elide il suo rovescio catastrofico: l'attesa dell'irreparabile generata dal principio disperazione, di fronte alla disfatta del mondo ad opera del mondo (il lager e Hiroshima). Come è noto, chi più di altri ci pone di fronte alla problematica estrema del principio disperazione è Günther Anders, su cui ha riportato utilmente l'attenzione Pier Paolo Portinaro, qualche anno fa. È altrettanto risaputo che, in Anders, il principio disperazione si risolve in un'etica apocalittica che non lascia spazio alcuno alla salvezza, in antitesi perfetta al principio speranza di Bloch. L'apocalisse senza redenzione diventa, così, la culla di un'etica negativa: l'atto d'accusa contro il male e la negazione della salvezza si alimentano ed estremizzano reciprocamente. L'irreparabile vero sta qui: non nel compimento assoluto del male; bensì nell'impossibilità di fuoriuscirne. Qui l'indignazione morale quanto più si va facendo estrema, tanto più si condanna ad una denuncia sempre più impotente e, perciò, sempre più rabbiosa.

Il principio disperazione è da Anders, in fatto ed in teoria, poggiato sul carattere antiquato dell'umanità, dominata dagli strumenti e dalle cose che lei stessa ha forgiato e perfezionato. L'umanità si è qui incatenata con le proprie mani, affidandosi completamente al titanismo della tecnica. In Anders, l'umanità finisce con il patire la perfezione e la potenza della tecnica, al confronto della quale si esperisce sempre più impotente ed imperfetta. Tra umanità e tecnica, conclude Anders, v'è un dislivello prometeico. Prometeo, per l'appunto, è la prima vittima illustre della potenza della tecnica. Egli ne fa dono agli umani, ma manca di donare loro il sentimento e la ragione, per oltrepassarne i limiti e i pericoli. Incatenato alla rupe, si rende tardivamente conto di avere regalato agli umani una *speranza cieca* (*Prometeo incatenato*). La cecità sta proprio nell'incompiutezza del dono. Un dono incompiuto è, istantaneamente, eccesso di potere da parte del donatore: alla *hybris* di Giove, Prometeo contrappone la propria *hybris*. Si condanna, per questo, allo scacco e condanna gli umani alla progressiva soccombenza sotto il primato della tecnica.

Prometeo non cessa mai di sentirsi un Dio e rivendica, con orgoglio, questo suo status di pari di Giove. Gli umani sono stati, sì, abbandonati al loro destino da Giove, ma Prometeo tenta di sottrarli alla loro destinazione alla morte unicamente col ricorso alla tecnica come strumento di comando. Mentre lui si rivolta contro Giove, consegna agli umani il mezzo con cui, nel corso del tempo, si ribellano al mondo e alla natura, tentando di serrarli sotto il loro ferreo controllo. Qui diventa più chiara la verità della consapevolezza tardiva di Prometeo: aver regalato agli umani una speranza che non vede. È vero che egli è stato animato da "troppo amore verso i mortali"; ma tenta, così, anche di ristabilire il suo primato divino caduto: vale a dire, la sua parità nei confronti di Giove, usurpatore di Saturno. Il Dio degli Dèi non può non punirlo; come la tecnica non può non punire gli umani, quanto più afferma il proprio controllo su di essi.

Ora, nel XX secolo il dominio della tecnica deflagra e diventa totale. Il dislivello prometeico tra umanità e tecnica vede in azione due fenomeni apparentemente contraddittori: onnipotenza della tecnica, ad un lato; impotenza dell'umanità, all'altro. L'umanità asseconda i deliri di

onnipotenza della tecnica, entro il grembo della quale si rifugia, per poter attingere più acuminata leve di potere. Quanto più si scopre dipendente dalla tecnica, tanto più l'umanità priva di potenza è spinta ad esercitare potere sulla tecnica. Qui la tecnica è il *non plus ultra* della potenza; il potere sulla tecnica è il *non plus ultra* del potere. Potenza e potere stringono un patto scellerato: la tecnica è lasciata libera di dispiegare pienamente la sua potenza, nel mentre il potere ne assoggetta i flussi ed incassa i risultati. Il potere è qui *potere sulla potenza* della tecnica: il lager e Hiroshima iniziano a redigere proprio questa storia. Non per questo, qui inizia a scriversi la fine della storia fatta dagli umani e inizia quella scritta dalla tecnica. La storia della potenza è inseparabile dalla storia del potere. Gli umani che, prima mediavano tra potenza e potere, ora affermano il potere sulla potenza. Non mediandosi più la potenza, si affaccia alla storia la forma suprema del potere sull'Altro.

L'incapacità di mediare la potenza, per gli umani che, ormai, vivono nell'involucro della tecnica, si fa mancanza di volontà. La mancata mediazione della tecnica ne fa dispiegare senza limiti la potenza. Sull'esplosione fuori controllo della potenza della tecnica si erge la forma più elevata e onnicomprensiva di potere sull'Altro fino ad oggi conosciuta. L'Io perde la possibilità stessa di determinare e controllare la propria vita; non gli rimane che scagliarla con tutta la potenza del possibile contro l'Altro. Quanto più il potere sulla potenza della tecnica è elevato ed incontrollato, tanto più la vita dell'Io è lanciata violentemente contro l'Altro. Il controllo totale della vita dell'Altro diventa l'obiettivo primario del potere: solo così l'Io impotente può illudersi di essere ancora vivo. La morte e l'uccisione dell'Altro diventano la sua unica ed ultima ragion d'essere.

Possono gli umani fare un doppio passo: in qua e, insieme, in là, da questo destino catastrofico? Se seguiamo le tracce di Bloch, dobbiamo propendere per il sì; se seguiamo le orme di Anders, dobbiamo optare per il no. Ma possiamo distinguere nettamente il principio speranza dal principio disperazione? Riteniamo di no. Ma, per non separarli, dobbiamo prendere le distanze tanto da Bloch che da Anders, pur essendo loro grati, per le molte e preziose indicazioni forniteci.

Le tracce che la speranza segue e semina conducono dal disperato all'insperato. L'irreparabile della disperazione si muta nell'inatteso della speranza. Uscendo dalla disperazione attraverso la scelta della speranza, umanità e mondo vengono visti, di nuovo, come sono effettivamente. Con la differenza che, ora, ben dentro l'umanità e il mondo *così come sono* vengono ricollocati l'umanità e il mondo *così come non sono mai stati e non sono ancora*. L'esistente non potrebbe avere vita alcuna, se non fosse continuamente attratto dal non esistente e dal non ancora, da cui è plasmato e che lui stesso plasma, perché ne è parte costitutiva. La realtà più vera dell'umanità e del mondo non è il *così è*; bensì il *così non è ancora*. Se così non fosse, umanità e mondo non si sarebbero mai affacciati alla vita e mai avrebbero potuto durare e cambiare. L'esistere, per essere tale, non può che procedere attraverso ciò che ancora non è; altrimenti soccomberebbe senza scampo, divorato interamente da se stesso. L'impulso che lo muove dall'interno è proprio il non ancora.

Se così è, la speranza non è mera affermazione di desideri puri e di sogni fatti ad occhi aperti. Essa si distingue dai desideri e dai sogni, perché, diversamente da essi, non è *mai* volontà di potenza, mai ipertrofia dell'Io e atrofia dell'Altro: cioè, non è mai delirio sotto sembianze desideranti. Le speranze, nel loro senso più profondo, non sono proiezioni per e al servizio dell'affermazione dell'Io. Tantomeno, intervengono sulla realtà dall'esterno, ma dall'interno la pilotano verso il suo esterno: esse dimorano proprio in quel mondo che le oscura. Il viaggio nelle tenebre dell'irreparabile libera le speranze poste in cattività. Nell'anima della vita e del mondo sta la salvezza della vita e del mondo, proprio all'incrocio di disperazione e speranza. Il terribile e l'irreparabile, la disperazione e la sventura sono i compagni di viaggio della speranza. Compagni da cui, nel momento della svolta, essa si e ci separa, deviando per un percorso di salvezza.

La speranza, però, non si illude e non ci illude: il terribile e l'irreparabile, la disperazione e la sventura aspettano al varco anche l'inizio nuovo della svolta. Non si dà speranza fuori del confronto e del conflitto con le tenebre della disperazione. Quando la speranza esce dalle tenebre, sa perfettamente che è per un tempo breve. Ma da quel tempo breve ricomincia il suo viaggio di ricerca. Ad ogni svolta della speranza, l'inatteso e l'insperato sono toccati e ci toccano, perché hanno toccato la disperazione. Ogni svolta della speranza, inevitabilmente, ha per destino la ricerca di nuove espressioni reali dell'insperato. La speranza lotta con l'irreparabilità della disperazione, guidata dall'insperato. Non solo cambia le forme del mondo, i volti degli umani e le

voci dell'umanità; essa stessa è obbligata a mutar forma, volto e voce, se vuole continuare a sperare. L'insperato è, così, la *speranza della speranza*. La speranza non può mai rinunciare a sperare. Come non si era potuta fermare davanti alla disperazione, così non può fermarsi davanti alle sue conquiste più nobili: sia perché ogni conquista è provvisoria e reversibile, sia perché ogni esito favorevole non è che il flebile batter di ciglia della luce nell'oscuro entro cui siamo immersi.

Al loro punto di incrocio, speranza e disperazione sono meglio identificabili. Possiamo, così, agevolmente osservare che la speranza non è l'ultimo asilo dei disperati; analogamente, siamo messi in grado di rilevare che la disperazione non è il rifugio dei pieni di speranza che la storia e la vita hanno sbaragliato. La speranza è anche una prassi; così come la disperazione. E le prassi della speranza e quelle della disperazione si incrociano e confliggono. Le une non sono il ricovero della sconfitta delle altre. Chi si sente disperato, perché gli è rimasta solo la speranza, sta devalorizzando le sue energie migliori; lo stesso dicasi per chi si sente sobbalzato nella disperazione dalla sconfitta di tutte le sue speranze. In entrambi i casi, alla base della speranza e della disperazione v'erano pulsioni di potere. La speranza non è un'arma; allo stesso modo, la disperazione non è l'antro buio dell'impotenza verso cui regrediscono gli sconfitti e/o i delusi. Chi si dispera, per non aver realizzato i propri desideri e sogni (di potere), in realtà, non ha mai sperato, ma ha sempre coltivato e inseguito un calcolo di potenza. Non ha mai sperato, perché non ha mai veramente amato. Non ha mai veramente amato, perché non ha mai fatto dono illimitato e disinteressato della propria vita.

La speranza che delude può spingere alla disperazione, così come la disperazione può diventare il tempo vuoto che si edifica come assenza o, addirittura, morte definitiva della speranza. Lungo queste vere e proprie trincee, speranza e disperazione intrattengono un legame perverso, se non mortifero. Possiamo staccarci da questo contatto catastrofico, se ne individuiamo il punto di partenza: la speranza che non vede. La speranza cieca non è in grado di mantenere le sue promesse, perché incapace di trovare l'insperato che al tempo è stato ingiustamente sottratto. Essa, dunque, diventa cieca, incapace di inaugurare un'alba nuova, tracciando le vie della rinascita. Sorella siamese della speranza che delude è la speranza che illude. Essa non mantiene l'impegno della promessa fatta, in un modo del tutto particolare: della promessa, propone o fabbrica dei surrogati che sospingono l'insperato verso l'abisso, lusingando del contrario. Giustamente, Bloch la annovera tra i più pericolosi malfattori e debilitatori del genere umano. Ma perché la speranza non trova l'insperato? Perché non l'ha mai profondamente ed effettivamente sperato. Ci ricorda il grande Eraclito:

Chi non spera il non sperato non lo può trovare; esso non è rintracciabile, è inaccessibile (Fr. B. 18).

Sperare nell'insperato significa cercarlo e trovarlo nell'oscuro: cioè, ripiegando dai tempi e luoghi esterni ai tempi e luoghi interni dell'inaccessibile. Non v'è traccia esterna dell'insperato. Abitando nella speranza, l'insperato è esperibile emotivamente dall'interno. La speranza abita l'oscuro; non per questo, lo rende accessibile. Semplicemente, soggiorna e viaggia entro le sue viscere. Ne può, perciò, fuoriuscire: nel venirne fuori, si illumina e illumina il mondo. Dall'esterno, l'oscuro è inaccessibile: tracce certe di esso non sono reperibili. Anzi, all'esterno dell'inaccessibile, tutto si pone e spaccia come accessibile, se non trasparente. La speranza inizia un viaggio di ricerca. Il suo viaggio trova l'insperato: per questo decisivo motivo in più, l'insperato è la speranza della speranza.

Ma qui trovare l'insperato ha il significato particolare di incontrarlo, per farsi abbracciare da lui e per abbracciare il mondo e la vita. Prima e fuori di questo incontro, l'insperato esiste soltanto come giustizia e felicità estorte al mondo e alla vita. Fino a che non irrompono i tempi e i luoghi della speranza che rendono giustizia al tempo, l'insperato permane una figura esterna dell'inaccessibile. Qui il viaggio di ricerca della speranza libera l'insperato dall'ingiustizia che l'ha segregato, schizzando via dalla storia universale dell'oppressione e piantando, nel pulsare dell'attimo reso vivente, i passi della salvezza. La speranza mantiene le sue promesse solo se riesce a conficcare nell'attimo che si estende oltre il proprio orizzonte, all'indietro e in avanti nel tempo, i segni e gli eventi della salvezza; altrimenti o delude o illude, finendo in pasto alla disperazione o ai disperati.

La speranza che libera dall'ingiustizia l'insperato è il duro corpo a corpo dell'Io con se stesso: deve definitivamente rinunciare a farsi Dio, per essere detronizzato come creatore dell'essere e come padrone del mondo. Rinunciando ad essere Dio, l'Io cessa finalmente di cercare l'insperato nel groviglio delle proprie ossessioni e dei propri deliri. Cercare l'insperato nel

circolo chiuso del proprio confine è esiliarsi dalla vita e dal mondo, dalla parola e dalla voce. L'esilio dalla vita e dal mondo, dalla parola e dalla voce dà avvio ad un processo di disintegrazione della speranza. La salvezza perde i suoi passi e le sue parole e nessuna voce è più ascoltata; nemmeno la propria. L'incontro è sradicato come possibilità: nessun viaggio è qui possibile, poiché l'orizzonte dell'Altro è cancellato o messo in catene. *L'insperato è l'Altro*. L'Io che smette di saperlo, cessa di incontrarlo. Rimane prigioniero della stretta mortale dei propri deliri di onnipotenza. Farsi Dio in terra è l'unica carta che gioca, in un gioco che ha definitivamente smarrito la libertà. Un gioco di potere dalle conseguenze luttuose che narrare diventa sempre più difficile, drammatico e amaro.

L'incontro con l'insperato fa affacciare il futuro nel presente: lo libera dagli scacchi suoi e del suo passato. Nel contempo, fa saltare il presente fuori dal ripiegamento nella catastrofe. Dal varco dell'insperato irrompono i passi della salvezza che toglie il cappio dal collo del tempo. Nell'insperato, perciò, tutti i tempi si incontrano, si mediano e rigenerano, lasciandosi alle spalle l'omogeneità addizionale dell'attimo, accumulato e stratificato stancamente dal passato verso il futuro. La speranza, allora, è l'eredità vera del tempo, perché solo essa ne rispetta le scansioni interne e, dunque, solo essa può salvarlo. Si può avere speranza nel tempo solo ereditandolo; ereditarlo, però, significa trasfigurarli secondo gli slanci di giustizia che ne vivificano il cuore sofferente, dall'origine delle origini alla meta delle mete. Il tempo perduto serrato nei ceppi dell'ingiustizia viene salvato dal tempo inatteso che la speranza apre dal presente verso futuro. Il futuro cessa di essere remoto: è futuro del presente e, nel contempo, presente del futuro. Non solo il futuro, dunque, è spazio non concluso; il tempo tutto intero è spazio mai chiuso. Il tempo come spazio è esattamente l'apertura dello spazio. A sua volta, lo spazio come tempo è ridislocazione mutevole del tempo. Possiamo quindi, concludere: come lo spazio risveglia il tempo così il tempo scuote lo spazio.

Nel viaggio di ricerca della speranza tutti i tempi e tutti tutti gli spazi si riabbracciano tra di loro. Non è, questo, un atto fondativo; tantomeno una fondazione. Siamo oltre il fondamento e l'infondato stesso, perché il viaggio fissa e muta la rotta. La speranza come fondamento sarebbe una speranza deprivata di viaggio: per questo, l'infondatezza stessa della speranza non può essere "fondata". Il viaggio della speranza non è un infondato o un infondabile; piuttosto, un mutante che muta l'origine e la meta e che è, a sua volta, mutato da origine e meta. È, così, che i *passi* della speranza si fanno *storia* della salvezza. La storia della salvezza è sempre metamorfosi; persino, metamorfosi del sempre eguale. La salvezza, agganciandolo, trasfigura il ripetuto, poiché lo reca tra le braccia dell'inedito che, in quanto insperato, era lì in attesa, per incontrare ed essere incontrato.

L'effetto più considerevole della catena dei processi a cui si è appena fatto cenno sta nella circostanza che l'eterno ritorno del tempo allo spazio e dello spazio al tempo apre il *non ancora* del tempo all'*altrove* dello spazio; e reciprocamente. Ed è qui che possiamo renderci meglio conto che il viaggio di ricerca della speranza non è operazione di conquista del tempo e dello spazio; ma esplorazione del tempo e dello spazio. La salvezza del genere umano e del mondo si gioca qui nella dimensione dell'apertura infinita: o è (anche) salvezza dello spazio/tempo cosmico, oppure non è. Nel tempo e nello spazio salvati sta la salvezza della vita e del mondo. Se l'insperato è la speranza della speranza, salvare il tempo e lo spazio è la rotta di navigazione della speranza. Lo sguardo della speranza, allora, deve essere gettato oltre tutti i confini temporali e spaziali, non senza aver prima "visto" e "sentito" la ricongiunzione cosmica di spazio e tempo. Non si tratta di *anticipare* spazio e tempo; piuttosto, ciò che urge è abitare le loro concatenazioni viventi con gli slanci vitali della speranza. La speranza rende abitabile il mondo, proprio abitandolo.

A questo approdo del discorso è più compiutamente avvertibile la discrepanza tra la nostra posizione e le "Tesi" di Benjamin. Diversamente da lui, difatti, non siamo dell'avviso che il futuro sia stato totalmente estirpato dal presente del mondo, al punto che - come l'Angelo Nuovo di Klee - siamo condannati a volgergli le spalle, fissando in eterno lo sguardo sulle rovine del passato. Il presente senza futuro è il tempo della disperazione della speranza; e l'abbiamo visto. È il tempo in cui la salvezza si pone come redenzione del passato, nell'attimo che ricomponne l'infranto, strappando il futuro al passato. La redenzione è proprio ricomposizione dell'infranto e sottrazione della storia alla sovranità dell'ingiustizia e al suo potere giudicante. Per Benjamin, come è noto, tale storia è saldamente nelle mani dei vincitori e, per questo, essi non smettono mai di vincere.

Se configuriamo il cammino della salvezza come viaggio della speranza nell'insperato, lo scenario muta; e abbiamo visto anche questo. Cerchiamo di illustrarlo meglio.

L'insperato non è il futuro rimasto prigioniero nel passato; bensì è futuro di tutti i tempi. Cioè: è istantaneamente futuro di passato, presente e futuro. Il tempo è sempre interdetto in tutte le sue scansioni (passato, presente e futuro). E, così, il futuro rimane preda non solo del passato; è anche ostaggio del presente. Persino, il "futuro del futuro" è colonizzato. Ora, il movimento della redenzione va dal *passato al futuro*: il presente è stazione di transito, trascinato oltre se stesso da un impulso che rivoluziona l'attimo, in forza di un diritto e di una giustizia superiori e, insieme, mitici che ne dichiarano autoritativamente l'insopportabile miseria. La terza promessa è, perciò, la terra delle origini e, insieme, la terra del compiuto mai stato. Il cammino della speranza, invece, va dal *futuro al futuro*: la speranza rimette in dialogo e dà voce al futuro di tutti i tempi. Per questo, *tutti i tempi* si possono riabbracciare nella luce della salvezza che fa ripartire, di nuovo e all'infinito, il cammino della speranza. E, dunque, qui la terra promessa è la terra dell'incompiuto della salvezza. Ma non solo terra; anche spazio dell'incompiuto. Lo spazio/tempo dell'incompiuto, per la speranza, resta sempre ed eternamente da percorrere. Meta e origine slittano l'una nell'altra, rideterminandosi senza posa. La salvezza è inultimabile: transitando nella sua inultimabilità, ci spostiamo dal futuro al futuro, ogni volta che viaggiamo nel tempo (passato/presente/futuro). L'insperato, allora, è l'Altro che ci fa permanere nell'Altro e che continuamente all'Altro ci riconduce. Il viaggio dal futuro al futuro a cui la salvezza ci indirizza e sprona è qui esprimibile nella sua forma più intensa e palpitante: viaggio *dall'Altro all'Altro*. Come dire: il mondo che deve venire è in questo mondo che c'è, se la speranza lo abita e lo rende abitabile.

Ma soltanto il far dono della vita apre alla speranza e sospende il potere. La pretesa dell'io di farsi Dio è il controcanto opposto al donare e al perdonare che sono, così, esiliati nella disperazione. Il viaggio della speranza è cancellato. Dove il viaggio dall'Altro all'Altro viene meno, lì mette radici e prospera il viaggio dell'io contro l'Altro, nucleo germinale di ogni fonte e forma di potere. Nel corso del viaggio di ricerca dell'Altro, l'io si rimpicciolisce: cioè, rinuncia al potere e, quindi, si immette sulla strada della giustizia. Il giusto è colui che cammina verso l'Altro, recandolo già in sé. È, così, che lungo i sentieri della giustizia fiorisce il *plus* della speranza; nel plus della speranza, il dono spicca un balzo fuori di sé, trasformandosi in *plusdono*. Donare la vita generosamente e senza limitazione alcuna è, difatti, più-che-dono: dono della giustizia.

Fare dono della giustizia apre un pianeta di senso nuovo: la *giustizia del dono*. La svolta rispetto all'essere qui si compie attraverso la rottura incontrovertibile con l'ontologia della giustizia (dell'essere) che istituisce un antagonismo irricomponibile tra diritto nuovo e diritto antico, oppure si cela dietro gli apparati impersonali delle norme codificate. La giustizia ontologica perde l'*humanitas* e la *pietas*, trasformandosi in un glaciale ordigno regolatore: l'essere tenta, così, di giustificare e far passare come legittimi la sua volontà di potenza e il suo potere di vita e di morte. Ora, conferire *humanitas* e *pietas* alla giustizia significa renderla partecipe dello spirito del dono. Nessun corpo/anima può essere tenuto in proprietà e/o smistato in tempi e luoghi disumanizzati e disumanizzanti. La giustizia non può e non deve risolversi in vendetta e persecuzione; tantomeno, può costruire la riparazione come scambio tra offesa e retribuzione del danno. Una giustizia siffatta, esattamente come l'essere, prende sempre e mai dona, facendo calare l'ombra sugli universi del donare. Ma una giustizia svuotata del donare è una giustizia in contraddizione con la libertà: cessa di essere depositaria di sentimenti d'amore. La giustizia del dono è dono della vita con una intensità inaudita: in tutti i tempi e in tutti gli spazi, esalta i diritti inalienabili della vita libera e della natalità felice.

Diritto alla giustizia e giustizia come dono, come è agevolmente intuibile, delineano situazioni differenti. Se ognuno ha diritto alla giustizia, l'esercizio della giustizia come dono esula il mero campo dei diritti. Per superare i limiti dell'impersonalità fredda e delle convenzioni giuridiche e per sciogliere la catena non confessata dei risentimenti e degli odi, la giustizia deve saper fare un passo oltre i diritti: cioè, coniugarli con un sentimento d'amore per l'Altro. È necessario, quindi, stabilire una nuova postazione di partenza: prima di esigere il *mio* diritto, devo camminare verso il diritto dell'*Altro*. Nel corso di questo difficile cammino, alla giustizia del dono tutti possiamo finalmente dire: *grazie*.

Oltre il dono e oltre l'essere ci imbattiamo nella giustizia del dono. Possiamo, quindi, affermare con più forza: questo oltre segna il principiare continuo della salvezza. Nell'attimo entro cui passa, aprendolo a tutti i tempi e a tutti gli spazi, la salvezza ricomincia. E ricomincia non attraverso il transito dal pericolo, ma raccogliendo il sangue di tutte le ferite inferte dal potere

e dall'ingiustizia, dalla notte dei tempi in avanti. Ogni istante è istante della ferita e chiama, dunque, la salvezza. Ogni istante la via della ferita è attraversata e lenita dal cammino della salvezza. Ogni istante la salvezza salva la vita e la morte, perché non istituisce un nuovo diritto contro l'altro, una nuova giustizia contro l'altra. La via della salvezza si sgrava, così, della zavorra della tragedia dell'ontologia e dell'ontologia della tragedia: non ha bisogno degli eroi animati dall'indignazione e degli impavidi armati dal diritto, ma dei giusti nutriti dalla speranza che salva.

Antico e nuovo diritto (tragici entrambi), antica e nuova giustizia (ontologiche ambedue) non si fronteggiano più sulla scena. La speranza che salva e la salvezza che spera li eccedono: dislocano, in una tessitura infinita, lo spazio/tempo dei giusti che edificano lo spazio/tempo della libertà. Qui giustizia, felicità e libertà si incontrano e camminano insieme, dall'alba al tramonto: continuamente passano e continuamente ricominciano. Esse, finalmente situate oltre il tragico e l'ontologico, ritrovano la (loro) parola e la (loro) lingua. Non è più il tormento della disfatta a parlarci con il suo linguaggio pietrificato; nemmeno è la vittoria della forza a riproporre il linguaggio della potenza. I giusti stanno in uno spazio/tempo che non è né dei vinti e né dei vincitori, anche se della sconfitta, come ci ha insegnato Marguerite Yourcenar, sanno ascoltare e vedere la nobiltà. Nel tempo dell'ingiustizia, i giusti non possono fare altro che sperare operosamente in un tempo senza vinti e vincitori. Un conflitto irremovibile e intransigente fa capolino sul palcoscenico. Ma è un conflitto che non è più parlato dai linguaggi della morte e della distruzione; bensì lascia parlare i linguaggi della speranza che salva e della giustizia del dono.

Così stando le cose, il presente è il crocevia dell'*oltre*: tutti i tempi e i luoghi si abbracciano in esso nel passaggio verso l'oltre. Ed è questo abbraccio a costituire l'oltre. Nasce da qui un pensiero del presente come *pensiero dell'oltre*; cioè: come intimità con l'*Altro*. Dove questa intimità è respinta e sradicata, nascono la belligeranza e l'abuso di relazioni di potere ciniche e amorali, indifferenti alla vita e, perfino, alla morte dell'*Altro*.

Ma dalle ferite di queste proiezioni le ragioni degli oppressi e la storia dell'oppressione a cui sono stati assoggettati vengono fuori con una intensità dilacerante: non come *ricordo*, ma come *ferita* sanguinante che dal presente macchia tutti i tempi. Il potere che abusa dell'*Altro* è un potere che ferisce. Gli oppressi rimangono nel sangue di questa ferita e sono condannati a sanguinare in eterno, se dalla ferita non schizzano via. Il pensiero dell'*oltre* e dell'*Altro* si forma e muta in questo magma infuocato.

Qui il tempo e il luogo della salvezza non sono situati dove si erge il pericolo (come ha iniziato a dirci Hölderlin), ma dove sanguina la ferita. La ferita è più che un pericolo: è esperienza riattualizzata del dolore e dell'ingiustizia; non semplice rischio. Diversamente dal pericolo, la ferita è inaggirabile, poiché l'oppressione che cala dall'alto della potenza del potere non è schivabile. Diversamente dal pericolo, ancora, la ferita non è attraversabile: percorrendo il tunnel del pericolo, si può trovare, alla fine, la luce della salvezza; la ferita, invece, è intransitabile. Si può solo raccogliere il suo sangue e farne dono al tempo che frema nella e per la libertà. La giustizia del dono fa presa proprio su queste appassionate, ma dolorose stratificazioni della storia del tempo. È grazie a questa donazione che si schizza fuori dalle ferite del tempo, costituendolo come spazio della salvezza.

4. L'etica paradossale

La danza tra l'orrore e le sue maschere è da sempre sotto gli occhi dell'umanità: con l'ingresso nel nuovo secolo, anzi, essa si è fatta sempre più macabra. Gli umani si trovano radicati nel male che, come ci ricorda Paci in un denso e breve saggio del 1974, compare come una delle radici della vita. Il male è, dunque, una delle determinanti del senso e del non senso della vita. Niente come il male e il dolore, ci rammenta Paci, è presente nelle nostre vite. Il male estremo, continua Paci, sta nella *falsità completa* del mondo reale. Qui il mondo falso è il mondo del male che si fa realtà. Pervenuti a questo snodo, possiamo terminare di seguire Paci nel suo tentativo di elaborare una "fenomenologia del negativo", poggiata sulla questione ontologica per eccellenza: il contrasto tra essere e non essere, da cui viene derivato il non essere dell'essere e/o l'essere del non essere.

Non è, questo, l'asse della nostra ricerca. Il punto nodale, per noi, non è dato dal rapporto tra essere e non essere; bensì dalla connessione che la filosofia occidentale fa mancare: quella tra essere e Altro. Tale connessione è necessariamente l'anello mancante, poiché l'*Altro* è già

nell'essere. L'essere è sempre essere Altro: essendo Altro, si svincola sia dai dettami dell'ontologia che dai richiami della metafisica. Ancora meglio: l'Altro falsifica proprio l'essere, mostrandone l'inconsistenza e la fallacia. È in questa prospettiva che siamo interessati al problema del male, di cui ora vogliamo scandagliare i fondali etici. Nondimeno, assumiamo il discorso di Paci come riferimento, poiché pone, con grande finezza, una questione di grande rilevanza: il male come falsità del mondo reale. Seguendo questa pista di indagine, siamo indirizzati verso problemi etici di assoluto rilievo.

Abbiamo visto poc'anzi che il potere ferisce gli oppressi e che, da questa angolazione, essi sono le vittime della storia. C'è un passaggio di Nietzsche, nel suo "frammento di Lenzerheide" sul nichilismo europeo, che si incrocia particolarmente col nostro discorso. Riportiamolo per esteso:

La morale ha dunque protetto la vita dalla disperazione e dal salto nel nulla presso quegli uomini e quelle classi che sono stati violentati e oppressi da altri *uomini*: giacché è l'impotenza nei confronti degli uomini, e non l'impotenza nei confronti della natura, che genera la più disperata amarezza nei riguardi dell'esistenza. La morale ha trattato come nemici coloro che detenevano il potere, i violenti i «signori» in genere, dai quali l'uomo comune doveva essere protetto, cioè *anzitutto incoraggiato, rafforzato*. La morale ha quindi insegnato a *odiare* e a *disprezzare* nel modo più profondo quella che è la caratteristica fondamentale dei dominatori: *la loro volontà di potenza*. Abolire, dissolvere questa morale: ciò significherebbe conferire all'istinto più odiato un sentimento e una valutazione *opposti*. Se il sofferente, l'oppresso *perdesse la fede* nell'averi il *diritto* di disprezzare la volontà di potenza, entrerebbe nello stadio della più nera disperazione. Ciò avverrebbe se questo carattere fosse essenziale alla vita, se risultasse che anche in quella «volontà di morale» è camuffata solo questa «volontà di potenza», che anche quell'odio e quel disprezzo è ancora una volontà di potenza. L'oppresso si renderebbe conto di stare *sullo stesso piano* dell'oppressore, e di non avere alcun *privilegio né rango superiore* rispetto all'altro.

Troviamo qui prefigurato il terreno di quella critica della morale che costituisce la dimensione della giustizia oltre la polarità oppresso/oppressore, entro il cui seno la volontà di potenza del signore e quella del servo si esercitano l'una contro l'altra. All'interno del circuito di questa morale cieca e strumentale mai può essere approssimata una dimensione non contemplante né vinti e né vincitori: cioè, non si accede mai all'orizzonte dei giusti e della giustizia come dono. È chiaro che Nietzsche - nel passaggio sopra riportato e in numerose altre opere - demistifica il discorso morale, nel suo complesso, come discorso di asservimento: potere e dominio dal lato del signore; vendetta e risentimento da quello del servo. In ogni caso, qui la morale si rivolge contro l'umanità stessa. In un solo colpo, con Nietzsche, siamo oltre il nichilismo, la metafisica e l'ontologia.

Perché la morale raccoglie nel suo bozzolo la dialettica perversa servo/signore? Per il motivo che l'etica è portatrice di paradossi che, quando non sono oggettivati criticamente, danno luogo a scelte di valore funzionali a scopi utili. I linguaggi della "doppia morale": permissiva e mobile per l'Io; inflessibile e obbligante per l'Altro, sono prodotto anche di uno sfaldamento etico.

Lo sfaldamento appena indicato palesa la rimozione profonda della presenza dell'Altro. Come ci ricorda R. Guarini, *prima* viene sempre l'Altro e *prima* v'è sempre la presenza d'Altri. Tutte le questioni etiche, conclude Guarini, si riducono a questi semplici asserti. E, dunque, esse non girano intorno a valori universali, ma all'esistenza *altra* e dell'Altro. Quelle del signore e del servo, cristallizzando figure polari intorno all'Io, non sono propriamente etiche. L'insuperabilità dell'Altro e della sua presenza: sta qui il nucleo caldo dell'etica che, così, è felicemente strappata ai tentacoli delle narrazioni di potere dell'ontologia e alle astrazioni pure della metafisica.

Il punto è questo: è proprio l'umano a porre - sempre - problemi morali. Nasce da qui la problematica etica: l'umano pone problemi morali proprio tematizzando l'Altro. Dove l'Altro non è tematizzato siamo semplicemente (e volgarmente: come nel caso della xenofobia e del razzismo) posti in faccia a discorsi e pratiche di potere. Discorsi e pratiche che, qualche volta, possono anche essere attuati in perfetta buona fede. E ciò rende le cose veramente terribili. La buona fede può mietere vittime con una catena infinita di atti perversi, ritenuti all'opposto virtuosi. Nella circostanza, la buona fede è la diretta conseguenza di un'autoinvestitura: i meccanismi della buona fede convertono i determinanti di valore in autodeterminazione etica. Il soggetto in buona fede è qui in pace col mondo e con se stesso, sicuro di essere il portatore del

bene assoluto, in nome del quale può commettere e commette i più atroci delitti; all'Altro non rimane che uniformarsi. Il soggetto in buona fede è una delle figure più estraneate ed estraneanti dell'Io che si fa Dio, di cui abbiamo indagato i dispositivi di formazione.

La rimozione del tema dell'Altro dalla discussione etica rende palese un fenomeno, per lo più, occulto ed occultato: l'etica rimane bloccata alla dimensione assiologica, non riuscendo mai a divenire una problematica. I paradossi etici, dai quali il servo e il signore non riescono a fuoriuscire, denunciano proprio questa mancata trasformazione. Ed è la problematica etica, non già l'assiologia, che può produttivamente porci di fronte all'*irregolarità* dell'umano e del sociale che, a ben guardare, ne costituisce la *regolarità* più profonda.

L'urgenza che affiora prepotente è quella di emanciparsi dai paradossi dell'etica, per far vivere un'*etica paradossale*. Ci si affranca dai paradossi dell'etica, ponendo l'Altro come stella polare delle proprie scelte e dei propri valori; si dà respiro ad un'etica paradossale, *vivendo con e per l'Altro*. Uscire dai paradossi dell'etica, per vivere l'etica come paradosso: sta qui una risposta possibile alla crisi dell'etica come legislatore universale che, manifestatasi con la società di massa di inizio Novecento, è definitivamente esplosa negli ultimi due decenni.

Nelle sabbie mobili dei paradossi dell'etica, l'Io rimane fermo al suo orizzonte normativo e valoriale, entro il quale vuole irretire l'Altro. Il linguaggio qui divora e vomita i simboli che produce, allontanando dall'etica paradossale; forse, addirittura, la nega. E ciò risulta tanto più vero, quanto più siamo resi consapevoli di un'evidenza contraria di prima grandezza: l'etica paradossale è l'etica dell'*altruismo*, dove l'Io è tale proprio perché è per e con l'Altro.

Siamo qui oltre i contesti dell'etica della solidarietà che, pure, ha un ruolo positivo nelle relazioni sociali e interpersonali. Nell'etica della solidarietà l'Altro rimane ancora un'entità separata: si è *accanto*, non ancora *con e per l'Altro*. Da una posizione di prossimità ideale e valoriale si decide in che misura farsi carico della problematica esistenziale dell'Altro: l'Io e l'Altro rimangono qui ancora divisi. Manca ancora la compartecipazione e determinazione reciproca dei propri valori di riferimento. L'Io solidale è disponibile rispetto all'Altro; ma non è ancora innamorato di lui, poiché ancora troppo innamorato di se stesso. In quanto ancora espressione dell'amore di sé, rimane esposto alla influenza del narcisismo. Dove l'amore di sé non è vitalizzato e infinitizzato dall'amore per l'Altro, là le gratificazioni dell'Io prendono il sopravvento. Il donare è qui pervertito: nella migliore delle ipotesi, diventa l'espressione di una forma caritatevole di superiorità.

L'etica paradossale, invece, spoglia l'Io dalle malattie dell'egoismo, poiché non lo spinge più sull'orlo delle acque del narcisismo. L'Io innamorato dell'Altro non ha bisogno di curare i suoi traumi col narcisismo e l'autogratificazione, oppure con le armature e le armi della potenza del potere. Si lascia andare, senza più pretendere che umani e cose vadano a lui. L'etica paradossale è, perciò, *etica del donare*.

Ora, soprattutto sotto quest'ultimo ordine di considerazioni, emerge come i paradossi dell'etica producano una *mimetica*, entro la quale si è sempre schierati *a favore* di qualcosa o qualcuno, per trarne un utile; non già aperti *verso* qualcosa o qualcuno, definitivamente oltre gli ambiti dell'interesse egoistico. Si precipita qui nell'abisso delle etiche proprietarie che sono custodia e custodi dell'utile strumentale. Ora, i custodi e le custodie non *donano*; ma *chiedono*. E chiedono, per *avere*. E hanno, per *accumulare*. Avere ed accumulare: ecco il dramma di tutte le etiche utilitaristiche e dei custodi, in particolare. Ci imbattiamo, così, in un'altra delle figure estraneate ed estraneanti dell'Io che si fa Dio. L'etica che trascorre in mimetica è la maschera perfetta delle falsità del reale, di cui diventa lo scudo protettivo, imbracciato come un'arma dall'Io che si fa Dio.

Facciamo un passo indietro. Partiamo dalla massima greca: "tra amici tutto è in comune", come con finezza e rigore ha ricostruito J.-P. Vernant nelle sue indagini sul nesso inscindibile tra mito e politica. Nella massima reperiamo alcuni dei cardini del mito e della filosofia dei Greci: in particolare, la costruzione dell'arena comune degli amici, con la conseguente esclusione dei nemici. Se, però, proviamo a decostruirne l'area di significato, deviandone del pari il senso, possiamo impostare una discussione diversa.

Allarghiamo l'area della comunanza dagli amici ai nemici, concependo l'Altro come amico, anziché come nemico. Che è come dire: non necessariamente coloro che non condividono le medesime scale di valori sono posti e si pongono in relazione di inimicizia. All'interno e/o all'esterno della comunità politica, dunque, il medesimo straniero non è perciò stesso il nemico. Apparentemente ci muoviamo in una prospettiva altera rispetto a quella greca; ma solo parzialmente è così. Se estendiamo il campo di vigenza della comunità della *polis* allo spa-

zio/tempo globale, non è più così. Tra comunità della *polis* e, per così dire, comunanza cosmopolita dello spazio globale si danno, sì, delle cesure, ma anche delle linee di transizione. Ora, lo spazio/tempo cosmopolita è quello che caratterizza la globalizzazione, con le differenze, le contaminazioni e le comunanze che la solcano. L'etica paradossale, proprio in tale spazio/tempo, può trovare il suo campo di germinazione ed applicazione privilegiato.

Dello spirito greco originario, l'etica paradossale condivide il principio base, secondo cui i legami della comunanza si impastano col sentimento della *philia*. Ora, l'etica paradossale fa un ulteriore passo in là: il sentimento dell'amicizia non rende pari i *simili*, ma i *dissimili*. Nasce proprio così lo spazio comune autentico, in quanto la comunanza è tra diversi resi, per questo, pari. Il sentimento dell'amicizia, per l'appunto, *rende pari i diversi*. Si nobilita, quindi, nobilitando le sfere delle relazioni interpersonali e interumane. Da qui retroagisce sullo spazio e sui tempi della relazione politica: dalla comunità interumana l'amicizia si proietta verso la comunità politica, penetrandola e trasfigurandola.

Ancora: nelle sfere dello spazio/tempo cosmopolita il sentimento dell'amicizia può tendersi fino alla fratellanza. L'etica paradossale segna, proprio a questa altezza, il suo sviluppo massimo: dal sentimento dell'amicizia al sentimento della fratellanza. Qui la comunicazione come comunicazione che va dall'Altro all'Altro tocca l'apogeo. L'Io che ha l'Altro in sé e che si innamora dell'Altro, rimpicciolendo se stesso, è più dell'*amico*: è il *fratello*. La relazione tra Altro e Altro si fa, dunque, relazione tra fratelli. Qui il paradosso estremo, ma consequenziale dell'etica paradossale.

Come con acume rileva Vernant, è soprattutto tra diversi esistenti ed avvertiti come pari che si sviluppa il massimo conflitto; un conflitto che, proprio per le basi che lo motivano e per l'ambito entro cui si muove, assume le forme della creatività partecipativa. La comunanza nella e della diversità rende possibile la creazione di nuove unità di senso e di significato che non eliminano le differenze, ma approfondiscono i rapporti di parità. Possiamo, pertanto, concludere: più si diventa fratelli, più si alimenta il conflitto creativo; più si alimenta il conflitto, più si diventa fratelli.

Dall'amicizia alla fratellanza: è, questo, un percorso d'amore, perché tra i diversi esistenti su basi paritarie si inserisce il coagulante della fiducia reciproca. Il composto diversità/fiducia/parità funge da propellente di relazioni d'amore. Essere fratelli è qualche cosa di più di essere innamorati dell'Altro; è amore che scaturisce dall'innamoramento, anche se non coincidente con l'amore per la persona amata. Essere fratelli significa essere uniti dalla fratellanza dell'amore e dall'amore della fratellanza. Ecco un altro potente paradosso dell'etica paradossale. In tutti questi casi, il percorso d'amore è attivato, all'origine, dal rimpicciolimento che l'Io fa di se stesso, facendo a ritroso il percorso che l'ha condotto a farsi Dio. Rimpicciolendosi, l'Io opera una secessione dalle sue strutture egotiche e percorre tutte le distanze interiori ed esteriori che lo separavano dall'intimità con Altro.

Proprio qui si stabilisce una frattura con la filosofia dell'eros platonica, secondo cui nell'Altro amiamo l'immagine di noi stessi (*Fedro* e *Alcibiade*). In parte ciò è vero, a patto di ricomprendere nelle strutture dell'essere anche le strutture dell'Altro. Se, invece, l'Altro è situato sempre e tutto fuori dell'essere, l'amore viene ridotto a specchio riflettente i sentimenti dell'Io. L'Altro, così, non può che diventare un'immagine riflessa dell'Io e, quindi, ridotto ad un simulacro. L'Io che si fa Dio crea qui l'universo e l'Altro a sua esclusiva immagine e somiglianza. "Diventerete come Dio": così, non a caso, insinuava il serpente, inducendo Eva a cogliere la mela proibita. Solo all'estremo confine di sé l'Io è, quindi, disposto a riconoscere la sporgenza apicale dell'Altro: l'alterità del divino. Ma l'estremo confine di sé è estremo potere dell'Io, potente fino al punto da evocare il divino e produrlo per partenogenesi come suo apice. L'alterità qui evocata e prodotta è solo l'altra faccia (quella estrema ed estremamente potente) dell'Io che si è specchiato in se stesso, per farsi restituire dallo specchio una sovranità imperiale. L'Io che con tutta la sua potenza si riflette nello specchio si aspetta esattamente che l'immagine riflessa ricomponga e rafforzi il suo potere illimitato. L'altra faccia dello specchio è il potere, allo stesso modo con cui l'altra faccia dell'Io è la potenza.

Qui l'Altro scompare; subentra la proiezione egotica dell'ombra del Doppio. L'Io è preso dall'ossessione della potenza; lo specchio, per parte sua, sublima il potere. L'ombra del Doppio si muove e guida l'Io tra potenza e potere. È a questo terminale che lo specchio dell'Io diventa compiutamente lo specchio del potere. Diventa qui definitivamente chiaro che l'Io si nega al donare esclusivamente per la paura di perdere il potere su di sé, sulla vita e sul mondo. L'Io qui si trova gettato sul bilico di una alternativa tragica: o scegliere il potere, oppure sprofondata-

re nei vortici profondi dell'angoscia e della disperazione. Ma la stessa opzione verso e per il potere ha alla base motivazioni disperanti, per lo più inavvertite. Qui il potere è concepito come via di uscita dalla disperazione e dall'angoscia. Ciò spiega meglio perché sovente la disperazione e l'angoscia nascano proprio dal mancato esercizio o dalla perdita del potere. Il legame tra potere, disperazione e angoscia è molto più sordo, subdolo e articolato di quanto si è solitamente disposti a riconoscere. I paradossi dell'etica, laddove non sono disvelati criticamente, nascondono proprio la razionalità desiderante del potere. Ma il desiderio di vita illimitata che il potere ha per se stesso è un desiderio di morte: segrega l'Altro tra il deserto e la catastrofe.

5. L'apertura dell'inganno

Porre la morale della potenza a base delle fortune del potere è, in realtà, l'atto più immorale che sia dato concepire ed attuare: l'immoralità del potere si erge come potere giudicante. E ben lo sapeva Nietzsche. Ciò, evidentemente, non avviene esclusivamente nella sfera politica; ma si prolunga *fino* alla sfera politica, per retroagire da essa verso tutte le altre da cui ha preso origine. Possiamo, perciò, dire: attraverso i paradossi dell'etica, il potere nasconde l'ingiustizia che lo fonda e marchia. Come abbiamo tentato di mostrare, se decostruiamo tali paradossi e ci muoviamo verso un'etica paradossale, l'inconfessabile del potere si confessa, suo malgrado. Mettiamo, così, in atto un'operazione che è a metà strada tra il Nietzsche della *Genealogia della morale* e il Rimbaud di *Una stagione all'inferno*.

Per Nietzsche, l'origine extramorale del potere si ammanta di motivi morali. La morale, conseguentemente, diventa importante non per quello che mostra e dice, ma per quello che nasconde e non dice: i valori morali dati sono da smascherare e sovvertire, poiché strumento di manipolazione e dominio. Qui Nietzsche va ben oltre la confutazione della dialettica servo/signore su cui si era dilungato in *Al di là del bene e del male*. Egli si rivolta ora contro il dispositivo occulto di tale dialettica: la fondazione del Buono e del Giusto da parte del Buono e del Giusto. Come nel caso di ogni altra autofondazione, assistiamo qui alla demarcazione di un discrimine e di una discriminante che assoggettano l'altero, classificato per definizione come Non Giusto e Non Buono. Si trincerava in queste regioni, dichiara Nietzsche, quell'automatismo impercettibile che fa della morale uno strumento di offesa e, quindi, di potere.

Ecco qui reso manifesto il carattere extra morale del potere. La necessità avvertita dal potere di darsi legittimità e legittimazione morale nasce dall'esigenza di offuscare la sua origine iniqua ed i suoi comportamenti devastanti. Per far perdere il ricordo della sua origine immorale, il potere costruisce la *sua* moralità che spaccia come morale originaria ed universale. Esso elimina, così, dalla memoria storica e collettiva l'extra moralità della sua fondazione e nel vuoto artificiale che ne consegue può agevolmente mistificare l'immoralità dei suoi interessi, mediante la forza della legge elevata a morale. La legge del potere, fondata sulla e dalla forza, diventa legge morale; ma qui sia la legge che la morale sono fondate e rette dalla violenza.

Indugiamo un attimo su questa genealogia. Nella cultura occidentale, tutti i riti e i miti di fondazione passano attraverso la violenza: lo scontro fraticida ed il parricidio. In questo scenario, si inserisce la detronizzazione di Urano da parte del figlio Crono e di Crono da parte del figlio Zeus. Qui la potenza ed il potere impongono la loro legge e la legge è sempre fatta dal *più forte* che sovverte il *forte*. È sempre con un atto violento che il più forte si costituisce e impone come sovrano. L'ordine diventa, così, la costante del potere tramite la legge della forza e del più forte. La lotta per la sovranità sul mondo: sta qui l'extra moralità moralisteggiante del potere. La sovranità mostra la faccia e lo scettro del potere al mondo. Essa è la porta stretta attraverso cui il potere passa violentemente, per imporsi, farsi riconoscere ed esigere obbedienza incondizionata. Se sganciamo la morale dal potere e la legge dall'ordine, come comincia a fare Nietzsche, l'intero castello della fondazione mitica, filosofica e politica del valore morale e politico vacilla: ciò che tendeva a nascondersi è esattamente ciò che ora irrompe sulla scena e, irrompendo, è finalmente soggetto a confutazione dissacrante. La trasvalutazione dei valori e l'Oltre Uomo di Nietzsche iniziano da qui a descrivere le loro traiettorie.

La morale è la maschera della violenza del potere. Ed è, appunto, grazie alle maschere della violenza che il potere è legittimato come legislatore sovrano universale. L'obiettivo qui perseguito dal potere non è solo quello di separare ognuno da se stesso, impossibilitando i suoi viaggi di ricerca e di scoperta, come dice Nietzsche. L'Io è terribilmente lontano e dissociato da sé, perché terribilmente lontano e dissociato dall'Altro. Da questa dissociazione primigenia derivano le manipolazioni violente del potere. L'Io non si cerca e non si trova, perché non cerca e

non trova l'Altro. È sconosciuto a sé, perché non si pone il problema della presenza dell'Altro, già all'interno della sua propria vita. Siamo estranei a noi stessi, perché l'Altro ci è estraneo. La distanza dall'Altro (e dunque: anche da noi stessi) è l'altra faccia della sottomissione al potere legiferante e giudicante. Ed è l'estraneità a Sé e all'Altro ad inaugurare la "stagione all'inferno".

E qui l'inferno è precisamente il potere: non tanto (e non solo) nelle sue forme politiche, quanto (e soprattutto) nelle sue espressioni esistenziali, comunicative, relazionali ed intersoggettive. Il mondo delle cose e il mondo dell'umanità sono scaraventati all'inferno dal potere dell'Io. Lo stesso motto di Rimbaud: "Io è un altro", brucia in queste fiamme, appunto perché l'Altro non è anche e già Io. Le tenebre e la melma maleodorante dentro cui l'Io scisso dall'Altro si trascina sono la stazione di avvio del viaggio all'inferno. L'orrore del vivere, lamentato da Rimbaud, nasce da quella medesima scissione che instaura l'inferno del mondo. Contro questo male morale la ribellione non basta, se non è vivificata dallo slancio della speranza: il lamento intorno al male ha effetti paralizzanti, quando non spera nell'insperato. Il genio creativo di Rimbaud, anche per questo, si dilapida precocemente, così come precocemente si era manifestato. Nel suo inferno africano, l'innocente, romantico e furioso ribelle diventa mercante d'armi e, forse, di schiavi.

La stagione all'inferno rappresenta, per tutti, l'esposizione estrema al male morale. Finendone intrappolati, l'inferno si trasforma in vita ordinaria. L'ordinarietà dell'inferno, estirpando la speranza, estingue la possibilità della fuga: più si tenta di scappare, più si estendono i confini del proprio e altrui inferno. La ribellione stessa si estenua, fino a convertirsi in odio. L'odio per il mondo e per l'Altro è la maschera dell'odio per sé. Ma mentre l'odio per l'Altro è confessabile (Sartre: "l'inferno è l'Altro"), quello per se stessi è innominabile. Rinchiuso nel proprio inferno, l'Io perde i propri nomi: affetto dalla logorrea del potere, diventa un Innominabile. Il mondo e l'Altro sono patiti come l'offesa mortale da cui difendersi preventivamente. Per l'Io spinto in braccio all'odio, non c'è migliore difesa preventiva dell'offesa. E qui si può offendere, perché si sono smarriti i propri nomi. L'innominabilità dell'Io ricorre all'offesa, poiché ha l'impulso insopprimibile di rendere innominabili tutti i nomi. L'offesa, così, cancella l'Altro, estinguendo le lingue e le parole che lo dicono. Il nome e le parole dell'Altro sono arse nell'ordinario inferno delle crepe rugose del quotidiano.

Nelle crepe del quotidiano, le visioni pure e trasecolanti della speranza e della veggenza si sciolgono come neve al sole. La poesia è più avanti dell'azione, poiché si lancia nell'ignoto: proclama il giovanissimo Rimbaud (*Lettera del veggente*). E lo è, precisa, non senza creare preliminarmente il nuovo linguaggio universale dell'anima. Per lui, il poeta è un demiurgo che ruba il fuoco della veggenza, attraverso il cui varco si è scagliati nell'ignoto. Concepire l'ignoto come il mondo della veggenza: sta qui il limite che l'architettura poetica di Rimbaud non riesce e non può superare. L'ignoto è assai di più della visione del futuro della nobiltà dal presente della miseria; è immersione nel presente della miseria che riconquista il futuro nobile del tempo, redimendone la storia. Il veggente che non spera e non si infiamma al calore della speranza vede e prevede solo il male che lo avvolge, dal quale è scarnificato pigramente. Finisce, inevitabilmente, con l'interiorizzare quella particolare apatia che sconfina nell'estremo opposto della furia.

L'Io apatico è l'Io furioso che fa dell'azione simbolica esemplare il tramite espressivo di una trasgressione che quanto più si radicalizza tanto più offende l'equilibrio cosmico del mondo. Ed è, così, che si condanna alla completa ininfluenza nei confronti di quella realtà che, pure, intende rovesciare. Qui il poeta veggente diventa, sì, il grande maledetto, ma non il grande sapiente; come illusoriamente riteneva Rimbaud. Il disordine di senso di cui è apportatore posteggia in eterno tra le rovine del mondo, a cui è incollato come la mosca sulla carta moschicida. Non è all'ignoto a cui, per questa via, si accede; al contrario, non si salta la muraglia cinese del male morale. L'estetica della ribellione non si prolunga in etica della rivolta: la condanna del mondo è qui solo maledizione del mondo; non già e non anche passaggio verso l'oltre del mondo, attraverso il soggiorno nel suo cuore maculato. Senza un'etica della libertà che la sorregga, la rivolta non può mai promuovere un'azione liberatrice coerente. La maledizione del mondo rimane qui ferma al palo di un'inerte ed inerte estetica maledetta.

La furia dell'Io non è associata solo all'apatia, ma, ancor di più, alle pulsioni del comando assoluto. L'obbedienza cieca è il fattore propulsivo più efficace per la realizzazione dei comandi del sovrano assoluto. La furia dell'Io ha qui come suo agente necessario l'obbedienza dell'Altro e del Simile: l'obbedienza è lo strumento efficace attraverso cui il sogno di grandezza dell'Io si

realizza in maniera sconfinata. L'imposizione della legge non discussa e non discutibile è qui il fluidificatore dell'obbedienza cieca e incondizionata. Siamo oltre la relazione servo/signore: qui chi obbedisce è in una condizione peggiore di quella del servo e chi comanda si innalza al di sopra del trono del signore.

L'Io assoluto carpisce il libero arbitrio anche al Simile, dopo averlo rubato all'Altro. Si esperisce come fondamento e limite della verità e la verità del mondo deve coincidere con il suo proprio assoluto comando. L'esperienza del mondo diventa un'emanazione dell'esperienza della verità assoluta dell'Io. Una tale coincidenza tra Io assoluto e mondo è possibile soltanto se il mondo ed i suoi abitanti soggiacciono ad un'obbedienza incondizionata. I più grandi teocrati, autocrati, tiranni e dittatori della storia sono invasi e sfigurati proprio da questo demone.

L'Io assoluto è l'Io supremo che si scioglie da ogni vincolo etico. La verità dell'etica corrisponde qui alla nuda e cruda realizzazione del progetto di grandezza dell'Io supremo. Volontà di sapere e sapere della volontà si combinano ad un alto livello di condensazione: il principio di verità che ne consegue è un unicum totalitario che preesiste e sovraesiste al mondo, con la precisa funzione di rimodellarlo a suo piacimento. Secondo quest'etica della supremazia, il mondo e l'umanità esistono, per essere comandati. La libertà è qui coniugata come libertà dell'Io supremo che si autoinveste della missione di sgravare il mondo e gli uomini dalla responsabilità della decisione. Questo effetto di sgravio è contrabbandato come libertà: un mondo e un'umanità senza responsabilità sono il pasto prediletto del potere che, così, può modellarli secondo i propri bisogni e desideri mutevoli.

Passando in rassegna le origini extramoralità del potere, in realtà, abbiamo finito col porre in chiaro che l'extramoralità del potere si basa sulle ideocrazie. Ogni Io esaltato si aggrappa al potere assoluto delle idee che professa e che, non di rado, addirittura concepisce. Le ideocrazie riscrivono il discorso del potere e lo fanno passare come discorso morale. Si tratta, sì, di una perversione dell'ideale platonico, ma in quell'ideale si trincerano germi liberticidi. È, pur sempre, dalla metafisica e dalla fisica del primato delle idee che le ideocrazie prendono principio ed alimento. Ora, le ideocrazie soppiantano l'etica della libertà, per prenderne il posto. E lo fanno con atti violenti: con la violenza della forza e la violenza della parola e del linguaggio.

L'inganno è la loro regola. E l'inganno è esattamente il contraltare della speranza: in un certo senso, il suo oppositore armato. Chi non spera e non crede nella speranza è costretto all'inganno e, ingannando, spianta la speranza. Quanto più inganna gli altri, tanto più li e si convince del carattere necessario, se non virtuoso del proprio essere ed operare. Le ideocrazie sono la teoria e pratica dell'inganno, attraverso cui il potere sull'Altro si celebra e fa celebrare come salvezza. E qui esse compiono il loro miracolo, toccando il culmine della perversione: dare ad intendere che le strategie di distruzione del tempo del donare siano l'anticamera della salvezza. Proprio specchiandosi nella sua absolutezza ingannevole, il potere si compie come cimitero del dono della salvezza. Il potere fondato su se stesso, del resto, è potere fondato sul nulla e il cimitero è il luogo e, insieme, il simbolo che gli sono più consoni. Ma il cimitero è qui il punto di arrivo e di ripartenza di una serie di infinite persecuzioni e offese.

Nel cimitero del potere i morti non sono morti, ma carcasse, perché il potere ha strappato loro la dignità. I morti per mano del potere esercitato sull'Altro possono essere redenti dai vivi che salvano l'umanità e il mondo dal potere sull'Altro: solo così tornano a respirare liberamente. Solo così il tempo ritorna, frangendo il punto zero della fine della storia. Nemmeno la storia escatologica è in grado di cancellare il tempo: la speranza della resurrezione non può realizzare nell'istante e nella vita singola il tempo dell'eternità. Se il tempo come pluridimensione del conflitto finisce, termina la vita nelle sue forme umane e non umane: la stessa storia del divino umano si deprava, uccidendo con se stessa tutto ciò che la circonda. Il tempo rovesciato della suprema perfezione non è il tempo della libertà dei viventi e dei morenti; bensì l'esaltazione di una dimensione astratta che non riesce ad incarnarsi ed inverarsi, se non nelle forme della disperazione e della contemplazione assoluta. La prospettiva escatologica qui mortifica la coscienza etica, prospettando il trionfo del Bene assoluto sul Male assoluto, dimentica di una verità primordiale: dov'è il Bene là è il Male; e viceversa.

I processi costitutivi della coscienza etica ruotano intorno a due interrogativi decisivi, come prospettato da N.A. Berdjajev con una provocazione mirabile, a cui opportunamente ci riconduce O. Clément. Il primo interrogativo è quello che Dio rivolge a Caino: "Caino, dov'è Abele, tuo fratello?". Il secondo è quello che noi dobbiamo rivolgere ad Abele: "Abele, dov'è Caino, tuo fratello?". Se è vero che Caino si macchia dell'orrendo delitto dell'uccisione del fratello, è anche vero che Abele si dimentica di Caino. Sta qui il nucleo primordiale della scissione Io/Altro. Non

stupisce che Caino si rifiuti di rispondere alla domanda, declinando ogni responsabilità nei confronti della vita del fratello. Stupisce il silenzio di Abele su Caino. E su questo silenzio che occorre riflettere.

Le domande su Caino dimenticato costituiscono il lampo che illumina la difficile e tortuosa strada della coscienza etica. Sino a che non si spezzano le catene della prigione di Caino, non è possibile salvare nemmeno Abele. Con Abele, dobbiamo discendere agli inferi di Caino, per salvarlo: è salvando Caino che ci salviamo. Salvando l'Altro che è in noi e fuori di noi, salviamo la nostra e altrui vita. La discesa all'inferno, dunque, è molto di più della "stagione all'inferno" di Rimbaud. Il punto di svolta essenziale è questo: l'inferno di Caino è il nostro inferno. L'Io buono che si separa dall'Io malvagio non allontana da sé il male, ma si separa dal proprio fratello: il fratello, così, diventa il Male. L'anima buona si pensa come perfetta, ritenendosi incontaminata e pura. In realtà, trasferisce a Caino il proprio male: deve, perciò, dimenticarlo. Ricordare Caino significherebbe qui mettere in dubbio e macchiare la propria (presunta) perfezione eterea. Come Caino, ma seguendo sentieri opposti, Abele abbandona il mondo, anziché cercare di salvarlo. Caino non sopporta il peso del Male e, allora, lo realizza, personificandolo. Taglia il mondo in due e ne abbandona una dimensione: il Bene, contro il quale deve ribellarsi e, insieme, vendicarsi. Abele, dal canto suo, alleggerisce il peso del Bene, depurandolo dal male. Contrariamente a quanto potrebbe sembrare, il peso della vita diventa qui insostenibile. La vita che si dimentica del Male o impedisce a se stessa di attraversarlo, macchiandosi le mani e ferendosi lo spirito, non è leggera, ma più stancante e ripetitiva della fatica di Sisifo.

Ma diversamente da Sisifo, Abele non sa nulla del peso che grava sulle sue spalle; ritiene, anzi, leggera la sua vita. È, fin troppo, chiaro che stiamo mettendo in dubbio che Abele sia una figura incorrotta dell'eternità (un "Eone incarnato", come prospettato dallo gnosticismo orientale). Portando alla luce il lato oscuro e terribile della sua vita, ci rendiamo ben conto che in lui non possa prendere corpo e forma il tempo infinito dell'eternità; bensì la tortura di un Bene che, per pensarsi e precostituirsi, ha bisogno di negare il Male, allontanandolo da sé. Col che il Bene viene trasformato in pura volontà contemplativa di negazione del Male. Per questo, Abele non è intermediario fra Dio e il mondo; al contrario, raffigura e porta in giro la dissociazione tra mondo e Dio, quanto più l'idea di Bene è sublimata e disincarnata. Dalla sublimazione del Bene discende la svalutazione del mondo: il mondo svalutato della dominanza del Male. Il Bene intende sfuggire a questa svalutazione e, perciò, si separa da Male e si trincerava nella contemplazione ascetica e nel misticismo.

La conoscenza diventa proprio la trincea del Bene separatosi dal mondo. Il Bene qui si valorizza, agendo su se stesso: con ciò si destina ad un infiacchimento progressivo. Non risponde più del mondo, del quale ricusa ogni responsabilità. Risponde solo di sé: non *di fronte* al mondo, ma *contro* il mondo. Nella realtà più profonda, Abele non risponde alla domanda: "Abele, dov'è Caino, tuo fratello?", perché esattamente come lui è bisognoso d'amore. Proviamo a rovesciare la prospettiva, per sanare la dissociazione Io/Altro, dal "punto di vista" della coscienza etica: se Abele risponde alla domanda di amore di Caino, impedisce a Caino di ucciderlo; se Caino risponde alla domanda di amore di Abele, non perverte più il suo amore in odio. Tra la dimenticanza di Abele e l'odio di Caino si apre la discesa nell'inferno della vita, per poterla salvare. Come già sapeva Berdjaev, la coscienza etica non può rinunciare all'illuminazione dei malvagi. Nel contempo, le viene richiesto un di più: deve essere anche illuminata dai malvagi. La coscienza etica non giudica; ma getta fasci di luce tra le tenebre e tra le tenebre va procacciandosi la sua energia vitale.

Non per questo, prende qui vita un'etica escatologica: l'inferno e il male non possono essere distrutti definitivamente in nessun punto zero universale di ricominciamento totale della vita del mondo e del mondo della vita. Piuttosto, ogni ricominciamento è discesa e risalita dall'inferno del male. La discesa e risalita dall'inferno del male costituiscono il varco che ci conduce continuamente oltre l'essere e oltre il dono, perché è qui che è situato l'amore. Folgorato da una scoperta di questo tipo è il vecchio Stepan Verchovenskij, al termine dei *Demoni* di Dostoevskij, allorché si converte al Vangelo. L'essere che ha separato i fratelli (Caino e Abele), rendendoli nemici, e il dono incompleto che di sé ognuno ha fatto all'altro debbono essere superati. L'amore li supera, attraversandoli e lasciandoseli alle spalle, trasfigurandoli e dando attuazione alle loro disposizioni più pure, eppure tradite o mortificate. Prende corpo qui la rinascita che guida verso la resurrezione ininterrotta che, passo dopo passo, salva pezzi di vita dall'inferno del male. La resurrezione non è qui un atto terminale salvifico, ma una via di salvezza che non ha mai termine e che, perciò, non tradisce mai se stessa e chi in lei dimora.

Porsi oltre l'essere e oltre il dono equivale al situarsi in permanenza oltre l'inganno: cioè, collocarsi in quell'interstizio vitale che si purifica delle proprie e altrui contaminazioni e che non cessa di ritransitare per tutte le contaminazioni vecchie e nuove che corrompono la vita di tutti. Perciò, la via della salvezza è uno stato di grazia che non termina e che non è mai pago dell'amore che irradia. L'amore non è mai troppo; anzi, non ve ne è mai abbastanza. Incamminarsi oltre l'essere ed il dono vuole soprattutto dire andare, con l'amore, oltre i limiti dell'amore. Ci predisponiamo, così, a fare il tratto di strada che il principe Myskin non riesce, non sa e non vuole fare. Possiamo, finalmente, chiarire il limite vero del principe: non quello di non essere interno al mondo; ma quello di non esserne sufficientemente distaccato. L'essere del dono finisce con l'irretirlo e soggiogarlo, laddove, invece, doveva oltrepassarlo con decisione. Egli rimane *nel* mondo e *del* mondo; mentre, invece, *nel* mondo si deve essere per *un altro* mondo. Del mondo occorre cogliere l'altro del mondo e questo altro salvare, facendolo vivere.

L'altro mondo del mondo è il mondo oppresso della salvezza che dobbiamo riscattare e far risorgere. Solo così la libertà saprà rigenerarsi e non temere la complessità crescente delle relazioni interumane, ambientali e sociali tipiche della contemporaneità. Nel mondo così come è, l'entropia e il disordine succhiano la vita, divorandone la bellezza; nel mondo rivelato del possibile e dell'insperato la complessità non è nemica della libertà, ma rende, invece, possibile la realizzazione di sogni sempre più audaci. La speranza è una forma reale di complessità; anzi, la più profonda, elevata e creativa che sia dato immaginare ed organizzare. Essa riconduce il caos al cosmo e dei mali del cosmo non incolpa il caos. Sa che caos e cosmo sono egualmente colpevoli ed innocenti e, quindi, si colloca nei territori del loro abbraccio.

Qui l'ordine asfittico del logos del potere è definitivamente sconfitto dalla creatività organizzativa della speranza. Qui sta, perciò, la soglia di accesso che ci immette oltre l'essere ed il dono, affrancandoci dal mondo schiavizzato dalla tecnica e dagli automatismi che le hanno assicurato il potere. La speranza legge nelle scintille che fanno esistere le cose, cogliendone la poesia e l'utopia, l'energia innamorata e creatrice. Il logos della speranza si poggia sulla creazione poetica, poetica ed utopica; il logos del potere si autocentra sulla paura, sul cinismo e sulla morte. Stanno qui i termini di una frattura incolmabile che solo la via della salvezza può lasciarsi alle spalle. Gli umani possono farsi giusti solo se decidono di immettersi su questa via e solo se, pur tra fluttuazioni e indecisioni, in essa permangono.

Gli umani che si fanno giusti sanno che, sotto il dominio della tecnica, il mondo contemporaneo si organizza, per estensione e profondità, come unico e illimitato inferno. Sanno che scalzare questo dominio significa farne crollare le maschere, per abbracciare la sofferenza che nascondono. Sanno che bisogna comminare abbracciati alla sofferenza che ora è rivelata, oltre tutti gli inganni possibili e immaginabili. Sanno che l'inferno non è mai totale e che, perfino dalla profondità delle sue viscere, si può sempre intonare un inno alla gioia, alla libertà e alla giustizia. Dobbiamo farci consapevoli che il rischio in faccia al quale siamo gettati è tremendo: la schiavitù dalla tecnica rende tutti i volti dei *non volti*. Il viso dell'Altro tende ad essere perso irrimediabilmente, in uno col proprio. Davanti al proprio e all'altrui volto siamo posti in condizioni di cecità: tutti siamo ora resi schiavi (*aprosopos*), perché resi uguali a "colui che non si vede". Del volto dello schiavo è possibile scorgere soltanto il non volto.

L'io, col proprio non volto, è posto di fronte al non volto dell'Altro. Non è possibile ascoltare la voce del volto che si è condannati a non vedere. Non è possibile vedere il volto della voce che si è condannati a non ascoltare. Questo doppio rischio estremo recinta l'inferno contemporaneo, nella cui voragine i giusti debbono calare la speranza. La scomparsa del volto e della voce mostra la degradazione dell'anima che opprime e la sofferenza dell'anima che è oppressa. Ma è proprio nel non volto che si può e si deve incominciare a distinguere la bellezza inalienabile, ma incatenata del cuore degli umani: una bellezza che non è semplicemente mistica e nemmeno puramente estetica. La salvezza sale dal cuore al volto: per potersi vedere l'un l'altro, gli umani debbono mettersi all'ascolto dei battiti dei loro cuori. Ciò segna l'avvento della parola vera e del linguaggio che inventa parole fatte di carne. Vivere nella verità è vivere nel rispetto del volto e della voce dell'Altro.

Lo sguardo che illumina i volti e li fa riconoscere ha una luce che risale dal cuore; una luce che rischiarla la nebbia degli inganni, interrogandoli senza giudicarli. Lo sguardo del cuore restituisce i volti alle voci e le voci ai volti: fa decidere di vivere insieme in piena libertà, ognuno rispettoso delle verità dell'altro. Il principio verità è il punto di incontro delle verità. Incontrandosi, le verità mutano l'ordine stabilito delle cose. La verità del mondo non preesiste e sovraesiste al mondo, ma è nel mondo che soffre e tenta di salvarsi che si costruisce. Il principio veri-

tà è figlio del principio salvezza: nella salvezza sta la verità. Camminando nella salvezza, si cammina nella verità, perché là l'Io e il mondo non hanno più potere.

Come ci insegna il Lévinas di *Totalità e infinito*, l'esteriorità non è una negazione, ma una *meraviglia*; come precisa il Lévinas di *Altrimenti che essere*, l'evento eccezionale non è dato dall'alterità in sé, ma dal *volto* dell'Altro. E, allora, dobbiamo imparare a meravigliarci, viaggiando anche di fronte e dentro il cuore nero dell'inferno che abitiamo. Se la meraviglia sono il volto e la voce dell'Altro, la verità della salvezza si radica nelle interiorità più ribollenti della vita e nelle più sporgenti exteriorità del mondo. E, quindi, non è solo questione di inventare un nuovo modo di pensare (Lévinas: *Altrimenti che essere*); occorre inventare ed imparare un nuovo modo di *vivere*, più che ancora di *essere*. Si tratta, in fondo, di diventare dei *visionari migliori* dei nichilisti di tutti i tempi, piantando la gioia tra le piaghe della disperazione.

Una nuova grammatica e un nuovo linguaggio, di per sé, sono ancora troppo lontani dal dire e dal mostrare il volto dell'Altro e nemmeno sono in grado, di per sé, di restituirci la voce. Non importa quante nuove grammatiche e nuovi linguaggi si riesca ad inventare, il pensiero rimane sempre troppo presso di sé, se pretende di parlare della verità del mondo, anziché ascoltarla e farla parlare. Le parole della verità è la verità a dirle: il pensiero deve solo imparare ad ascoltarle. Non una nuova grammatica della verità serve, dunque. Un nuovo linguaggio lo si costruisce solo dimorando in una nuova vita. In questo passaggio, la vita non è più patita come destino, ma assunta come responsabilità della salvezza che è sempre una responsabilità che trascende la responsabilità della personale libertà. Si è sempre responsabili di fronte a tutto il dolore del mondo e alla sofferenza dell'umanità intera. Non è, questo, un peso, ma una presa in carico ineludibile. Lo scacco è sempre è solo della salvezza che non sa porsi e restare in cammino, per la propria e altrui libertà: della salvezza che resta parola che non rompe il circolo della cattività del volto e della voce.

(giugno-agosto 2008)

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., *L'altro tempo della psicanalisi*, Milano, SugarCo, 1980.
- AA.VV., *Il codice del dono. Verità e gratuità nelle ontologie del novecento* (a cura di G. Ferretti), Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2003.
- G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Id., *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- M. Bachtin, *Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 2002.
- S. Beckett, *Teatro*, Torino, Einaudi, 1968.
- W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1982.
- M. Bernardi Guardi, *Austria infelix. Itinerari nella coscienza mitteleuropea*, Chieti, Solfanelli, 1990.
- T. Bernhard, *L'italiano*, Milano, Guanda, 1981.
- Id., *Perturbamento*, Milano, Adelphi, 1982.
- Id., *L'origine*, Milano, Adelphi, 1983.
- Id., *Ja*, Milano, Guanda, 1983.
- B. Bettelheim, *Il cuore vigile. Autonomia individuale e società di massa*, Milano, Adelphi, 1988.
- E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967.
- Id., *Il principio speranza*, 3 voll., Milano, Garzanti, 2005.
- Laura Boella, *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Milano, Edizioni Universitarie Jaca, 1987.
- J. L. Borges, *Nuova confutazione del tempo*, in *Nuove inquisizioni*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- R. Carifi, *Il segreto e il dono*, Milano, EGEA, 1994.
- O. Clément, *I visionari. Saggio sul superamento del nichilismo*, Milano, Jaca Book, 1987.
- F. Dostoevskij, *L'idiota*, 2 voll., Milano, Mondadori, 1964.
- Id., *Lettere su L'idiota*, sul sito web: <http://www.geocities.com/goljadkin/Idiota.htm>
- Id., *I demoni*, Milano, BUR, 1981.

- Id., *Memorie dal sottosuolo. Storia di una nevrosi*, Milano, BUR, 2004.
- Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Le tragedie*, Torriana, Orsa Maggiore Editrice, 1989.
- R. Guarini, *In cammino verso l'altro*, prefazione a V. Jankelevitch, *Il paradosso della morale*, Firenze, Hopeful Monster, 1986.
- J. Evola, *Saggi sull'idealismo magico*, Todi-Roma, Atanòr, 1925.
- J. Evola, *Ricognizioni*, Roma, Mediterranee, 1974.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, Firenze, La Nuova Italia, 1968.
- Id., *La poesia di Hölderlin*, Milano, Adelphi, 1988.
- Id., *Lettera sull'umanismo*, Milano, Adelphi, 2005.
- H. H. Holz, *Il filosofo Ernst Bloch e la sua opera "Das Prinzip Hoffnung"*, Introduzione a E. Bloch, *Dialettica e speranza*, Firenze, Vallecchi, 1967.
- V. Jankelevitch, *Il paradosso della morale*, Firenze, Hopeful Monster, 1986.
- H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1993.
- S. Kierkegaard, *La malattia mortale*, Roma, Newton Compton, 1995.
- P. Levi, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi, 1989.
- E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 1980.
- Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 1983.
- G. Marramao, *Minima temporalia. Tempo, spazio, esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1990.
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, La filosofia nell'età tragica dei Greci, Sull'utilità e il danno della storia per la vita, Umano, troppo umano, Aurora, La gaia scienza, Così parlò Zarathustra, Al di là del bene e del male, Genealogia della morale in Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma, Newton Compton, 1993.
- Id., *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, Milano, Adelphi, 2006.
- A. Oppo, *Dostoevskij, la Bellezza, il Male, la libertà. 1. Quale bellezza salverà il mondo? L'idiota di Dostoevskij e un difficile enigma*, "Xaos. Giornale di confine", n. 1, maggio-giugno 2003.
- Id., *Dostoevskij, la Bellezza, il Male, la libertà. 2. L'idea di male assoluto nei "Demoni" di Dostoevskij*, "Xaos. Giornale di confine", n. 2, luglio-ottobre 2003.
- E. Paci, *L'opera di Dostoevskij*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1956.
- Id., *Sulla fenomenologia del negativo*, "aut aut", n. 140, 1974.
- Id., *Kierkegaard e Thomas Mann*, Milano, Bompiani, 1991.
- H. Pinter, *Teatro*, 2 voll., Torino, Einaudi, 2005.
- Platone, *Dialoghi*, Milano, Edizioni CDE, 1985.
- P.P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- A. Prete, *L'ospitalità della lingua. Baudelaire e altri poeti*, Lecce, Ed. Pietro Manni, 1996.
- A. Rimbaud, *Opere* (a cura di I. Margoni), Milano, Feltrinelli, 1965.
- J. P. Sartre, *Le mosche, A porte chiuse*, Milano, Bompiani, 1995.
- J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998.