

Roberto Maria Pittella

UTOPIA E TRASCENDENZA

PER UNA FILOSOFIA DELLA LIBERTA'

INDICE

1. PROLOGO IN CIELO (CON PLATONE) E SULL'ISOLA CHE NON C'È (CON MORE)	Pag. 3
2. CERCARE	Pag. 4
2.1. Che cosa cercare?	Pag. 4
2.2. Dove cercare?	Pag. 5
2.3. Il "divieto" parmenideo e "l'arco" dell'essere	Pag. 6
2.4. Utopia e "Grande Utopia"	Pag. 6
2.5. Essere determinato e dover-essere	Pag. 6
2.6. "Plasticità" dell'essere	Pag. 8
3. ESSERE E NULLA	Pag. 8
3.1. Il problema	Pag. 8
3.2. L'ipotesi	Pag. 9
3.3. Dialettica "chiusa" e dialettica "aperta"	Pag. 9
3.4. In-finito ed in-compiuto	Pag.10
3.5. Il nulla dell'essere determinato	Pag.11
3.6. Il nulla dell'essere e del (suo) divenire	Pag.12
3.7. Il nulla del fondamento	Pag.12
3.8. Il nulla dell'imperativo: la "Grande Utopia"	Pag.13
4. PER UNA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ	Pag.14
4.1. Autocritica della ragione	Pag.14
4.2. L'itinerario di formazione	Pag.14
4.3. Un'altra concezione del "vero"	Pag.15
4.4. Dal falso al vero	Pag.16
4.5. Il mito della "doppia Elena" e la costruzione del "nuovo"	Pag.17
5. LA VIA DEL DUBBIO E DELLA DISPERAZIONE	Pag.18
5.1. Il "Limbo" dell'angoscia	Pag.18
5.2. L'"Inferno" della disperazione	Pag.19
5.3. Il "Purgatorio" della speranza	Pag.19
5.3.1. "Il sogno di una cosa": l'Utopia concreta	Pag.21
5.3.2. Utopia e temporalità	Pag.21
5.4. Il "Paradiso" della Grande Utopia	Pag.22

1. PROLOGO IN CIELO (CON PLATONE) E SULL'ISOLA CHE NON C'È (CON MORE)

Come è noto, il termine *Utopia* - dal greco classico *où* (non) e *tòpos* (luogo) - fu coniato nel '500 dal filosofo inglese Thomas More quale nome di un' isola immaginaria e di una società ideale (che per l'appunto "non ha luogo" nella realtà di quel tempo) nella quale vigono libertà, giustizia e tolleranza per tutti e fra tutti.

La struttura stessa dell'opera omonima, che descrive minuziosamente nella prima parte le disumane condizioni politiche e sociali dell'Inghilterra del '500 e nella seconda le condizioni ideali della repubblica di Utopia, dimostra che l'invenzione di More serve all'autore per due scopi estremamente chiari: primo, denunciare, per contrasto, le condizioni disumane del mondo reale in cui egli vive; secondo, indicare un modello sulla base del quale sia possibile riformare quel mondo. Non, dunque, un'evasione nel fantastico e nell'irreale, ma un serio e concreto impegno di critica e di riforma sociale, politica e religiosa.

Occorre quindi rendersi conto di quanto sia errato e fuorviante intendere l'utopia in genere come qualcosa di totalmente irrealizzabile o addirittura di "campato in aria". Può anche darsi che i modelli da essa suggeriti non si realizzino mai in maniera compiuta e perfetta, ma intanto indicano la direzione in cui procedere per migliorare poco alla volta se stessi e il mondo in cui si vive.

Del resto anche i naviganti un tempo guardavano alla stella Polare per orientarsi, e non certo perché pensassero di poterla mai raggiungere. La metafora marinaresca dimostra che rinunciare agli ideali, all'utopia (nel senso rappresentato da quelle di Platone e di More) equivale a rinunciare all'uso della bussola in un viaggio d'esplorazione incerto e pericoloso. E allora sarà solo colpa dell'incauto viandante (e non dell'utopia!) se il viaggio non condurrà in "nessun luogo" o, peggio, se si rinuncerà addirittura a intraprenderlo per il timore o per il pregiudizio di non poterlo condurre a destinazione.

Un monito simile ci giunge anche da Platone, forse l'autentico inventore dell'utopia come pensiero e come genere letterario-filosofico. Nel dialogo *La Repubblica*, quando a proposito del suo stato ideale gli viene obiettato che "...esiste solo nei nostri discorsi, poiché credo che non si trovi da nessuna parte al mondo", l'autore replica senza mezzi termini: "Ma forse se ne erge un modello su in cielo, per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione. Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte..." Dove è superfluo ricordare che nell'ottica platonica il "cielo" equivale a quel "mondo delle Idee" che possiamo scorgere solo con gli occhi della mente (*psyché*) e del cuore.

2. CERCARE

2.1. Che cosa cercare?

Ora, se il concetto di utopia implica quello di esplorazione e di ricerca, si pone il quesito: si tratta di cercare qualcosa che non c'è (ancora) o qualcosa che c'è (già) ma che non sappiamo vedere?

In altre parole: si tratta di ricercare come fa l'esploratore, che cerca qualcosa che c'è già (anche se non sempre si sa cosa e dove sia), come fa l'inventore, che cerca qualcosa che non esiste (ancora), o come fa l'artista, che cerca qualcosa che forse non esisterà mai, ma la cui creazione dipende esclusivamente da lui?

Molto probabilmente l'una cosa non è incompatibile con l'altra. Si tratta cioè di cercare qualcosa che c'è già a livello potenziale, ma che va posto in atto e realizzato, reso reale, fatto vero, *veri-ficato*. Si tratta cioè di mutare radicalmente sia il nostro modo di essere, sia quello di vedere, sia quello di agire; e ciascuno di questi obiettivi è raggiungibile solo in sintonia con gli altri due. Perciò occorre sia saper vedere in modo diverso (qualcosa che c'è ma che non vedevamo), sia saper essere, fare, creare qualcosa di nuovo che (ancora) non c'è o non c'era.

Per tutte queste ragioni possiamo definire l'oggetto della ricerca come "trascendente": trascendente (altro) rispetto a noi e rispetto al modo comune di essere e di pensare, rispetto al mondo "normale" e convenzionale.

Non si tratta dunque di qualcosa che possa essere insegnato da altri o dall'esterno, ma di qualcosa che ciascuno di noi deve cercare e trovare, eventualmente con l'aiuto degli altri ed insieme con loro, ma al tempo stesso in prima persona.

Tutt'al più può essere indicato o suggerito piuttosto allusivamente che non descrittivamente - quasi alla maniera dei maestri Zen - più per contrasto e per assenza che non per presenza, più negativamente che positivamente.

Si tratta di qualcosa di cui è molto più facile dire ciò che non è che dire ciò che è; di qualcosa che non è riducibile a ricette prestabilite, a formule *de-finite* o *pre-*

costituite. Si tratta di qualcosa come una via o una direzione (di ricerca e di cammino) che può essere indicata con un dito, ma che non va confusa con il dito che la indica.

E' qualcosa che non esiste (ancora) nel senso che è radicalmente altro (diverso) dall' *essere determinato* attuale, cioè dal nostro abituale (e contingente) modo-di-essere-nel-mondo.

Si tratta di un *non-essere*. Eppure si tratta di un non-essere-ancora, di un *dover-essere* al quale l'essere stesso rinvia come proprio *oltre*, come proprio *al-di-là* (superamento, trascendimento o *Aufhebung*, per dirla con Hegel) ma anche al tempo stesso come propria forma più autentica, come proprio inveramento, come propria verità.

2.2 Dove cercare?

Tale verità, tale esistenza autentica può attualmente essere solo vista, o meglio intravista, in controluce attraverso la *falsa esistenza* (inautentica, disumana, alienata) che la cela e che la rivela ad un tempo come la maschera cela il volto ma al tempo stesso ne rivela la presenza, come la facciata cela e rivela la struttura architettonica sottostante, come (in termini cari a Marx) la "scorza mistica" cela e contiene il "nocciolo razionale". (1)

Lo "sfondo", il piano a cui, per contrasto, fa riferimento il piano della realtà data, dell'essere determinato, è il piano dell'*assenza*, della *manca*. Si tratta di un piano più profondo, *abissale*, a cui appartiene ciò che è stato respinto e confinato nell'ambito della mera potenzialità inespressa, ciò che è stato privato della libertà di esprimersi e di *e-sistere* (emergere), e che da quel *vacuum*, da quel vuoto (di essere) in cui è stato confinato invoca giustizia e soddisfazione.

Ma è anche il piano più alto (e ad un tempo più profondo) a cui fanno riferimento i tragici greci quando invocano una giustizia diversa che non esiste (Eschilo, *Prometeo incatenato*: "Patisco ingiustamente!"; Sofocle, *Antigone*: "Sarà bello per me morire avendo compiuto un crimine sacro!").

E' un piano che pertiene ad una giustizia, ad una legge, ad un criterio (di scelta e di comportamento) che non esistono, che non sono né dati né rivelati, ma che sono pur sempre praticabili dall'uomo come risposta ad istanze apparentemente inconciliabili (legge della Città e legge del cuore...), come risposta fondante ma non fondata all'enigmaticità e alla tragicità dell'esistenza.

E' il piano di un *tertium* che non si nega all'uomo, ma che nemmeno gli si offre nell'ambito teofanico di una dialettica apollinea e garantistica. E' il piano di una risposta che l'uomo può trovare solo al prezzo di rinunce e di sofferenze (Eschilo, *Agamennone*: "Soffrendo s'impara"), e solo a condizione di accettare il rischio, di mettere in forse e in pericolo se stesso, di perdersi per potersi ritrovare.

2.3. Il "divieto" parmenideo e "l'arco" dell'essere

Per trovare (o per inventare) quel "tertium", quella via d'uscita utopica, occorre superare l'equivoco per cui il fatto che l'essere è sempre identico a se stesso, ossia non si può confondere col non-essere né l'uno può trapassare nell'altro (il celeberrimo "divieto" parmenideo), significherebbe anche ad un tempo che l'essere sia immobile ed immutabile e occorre superare altresì l'equivoco per cui ammettere la mutabilità e la mobilità dell'essere significherebbe necessariamente ammettere anche il suo confondersi con il non-essere ed il suo trapassarvi.

In realtà, più l'essere determinato, ossia la realtà data, il mondo così com'è attualmente nel suo stato alienato-alienante, dimostra e denuncia la propria inadeguatezza rispetto alle inesauribili (perché sempre diverse e mutevoli) potenzialità dell'essere, più (in proporzione) aumentano lo scarto, il divario, la tensione tra essere determinato e non-essere-ancora, tra essere determinato e dover-essere, cioè tra il legno e la corda di quell'arco in cui si incozza la freccia del divenire, del mutamento, che ne trae maggior impulso e maggior vigore.

2.4. Utopia e "Grande Utopia"

L'utopia come trascendenza, nel senso kantiano di concetto-limite o "noùmenon" (pensabile ma ignoto), si può collocare a distanza infinita sulla linea che corre tra essere determinato e dover-essere, quale bersaglio ideale della freccia del divenire. In tal senso l'utopia è il bersaglio invisibile che sta oltre la serie inesauribile dei bersagli visibili e che, in un certo senso, li "allinea" e li organizza.

L'utopia-limite come trascendenza, come *totalmente-altro*, come *noùmenon*, può dunque essere definita *Grande Utopia*. Ciò consentirebbe di tenerla ben distinta, in quanto inattuabile (se non *all'infinito*) dalle singole utopie e dai singoli "progetti" (o "bersagli") contingenti.

In questi termini la Grande Utopia può essere assimilata al platonico "Sommo Bene" e, al pari di esso, venir considerata *epékeina tès ousias*, "al di là dell'essenza", non nel senso di al di fuori dell'essere, ma nel senso di superiore a tutte le sue singole determinazioni.

Platone, nel *Simposio*, dice che "Amore è filosofo", ossia che l'uomo ama, desidera qualcosa di cui sente la mancanza (nella fattispecie la *sapienza*), qualcosa che non desiderano né il dio (che già lo possiede, o meglio lo è), né la bestia (che lo ignora totalmente).

Così l'uomo tende con insopprimibile anelito ad un "Sommo Bene", ad una perfezione che non raggiungerà mai in pieno giacché per lui che è per definizione e per essenza (o per concetto) un essere limitato ed imperfetto ("desiderante") il Sommo Bene è per definizione l'irraggiungibile, la Grande Utopia.

Di conseguenza la Grande Utopia potrebbe essere considerata alla stregua della *perfezione*, intendendo quest'ultima in quanto condizione e situazione della massima e migliore attuazione possibile delle inesauribili potenzialità dell'essere.

Ma la Grande Utopia non è solo la massima realizzazione in senso quantitativo delle potenzialità dell'essere: è anche *quel particolare* modo di realizzazione delle potenzialità che tiene conto delle compatibilità (e delle incompatibilità); nel medesimo senso in cui la libertà dell'individuo deve conciliarsi con la libertà altrui. Tutte le libertà devono essere tutelate nella Grande Utopia, altrimenti si tratterebbe di un "bellum omnium contra omnes".

Così l'uomo si trova come sospeso tra due infiniti, tra due abissi: quello del nulla, delle potenzialità inesprese, che gli sta alle spalle, e quello del tutto, delle potenzialità totalmente compiute, che gli sta davanti.

E se la Grande Utopia è per definizione ed essenza irraggiungibile, tuttavia è possibile cercare di porsi nella sua ottica, di vedere il mondo dal suo punto di vista o, per dirla con Spinoza, "sub specie aeternitatis". Tra Grande Utopia e utopia *tout court*, tra Utopia assoluta e utopia relativa rimane comunque lo scarto incolmabile per cui la seconda è realizzabile, mentre la prima no, se non all'infinito.

2.5. Essere determinato e dover-essere

Il fatto che possa esistere un margine di irriducibilità del dover-essere all'essere determinato, dell'esigenziale al fattuale, nulla toglie alla possibilità dell'avvicinamento, pur se si tratta - o forse proprio *perché* si tratta - di un avvicinamento infinito ed inesauribile.

Analogamente, il divario *ontologico* eventuale tra essere determinato e dover-essere, tra esistenza falsa ed autentica, coesiste con il divario *storico* e nulla toglie ad esso, alle sue cause storicamente prodotte e quindi storicamente superabili.

Ma perché parlare di un "eventuale" divario ontologico? Perché si tratta solo di un'ipotesi, di un'opzione accanto alla quale si potrebbe ammettere anche quella di una struttura ontologica del mondo non univocamente codificata, non rigidamente (pre)stabilita e dunque di un rapporto essere - non-essere non eleaticamente imm modificabile, neppure da un punto di vista rigorosamente ontologico.

In altre parole, si potrebbe ipotizzare una sorta di principio di indeterminazione (W. Heisenberg) applicato non più soltanto alla fisica, ma anche all'etica e forse addirittura all'ontologia. In virtù di esso il grado di determinazione e di determinabilità del dover-essere (impulso) sarebbe inversamente proporzionale a quello dell'essere determinato (posizione).

2.6. "Plasticità" dell'essere

In tale ottica, quando e laddove il divario, lo scarto tra dover-essere ed essere determinato si fa più acuto e di pari passo l'essere determinato viene vissuto, avvertito e riconosciuto come *mal-essere*, allora attraverso tale scarto l'essere stesso rinvia al dover-essere, al non-essere-ancora e di conseguenza vede sfumarsi la propria struttura costitutiva ed aumentare la propria *plasticità*.

Viceversa, più sfumano e *si sfumano* il dover-essere e il non-essere-ancora, più l'essere si cristallizza, si sedimenta, si *reifica*, raggelandosi e coagulandosi intorno all'essere determinato.

In altre parole, più il dover-essere (o non-essere-ancora) prende corpo e figura nella realtà e nella coscienza, più la trama dell'essere si fa per così dire rada e sottile e lascia intravedere in trasparenza il non-essere-ancora e quindi indirettamente il *non essere* stesso.

3. ESSERE E NULLA

3.1. Il problema

A questo punto non ci si può esimere dall'affrontare lo spinosissimo problema dei rapporti tra essere e non essere, tra essere e *nulla*.

Un grande aiuto ci giunge qui da Hegel, che nella *Scienza della logica* (§§ 86-87) afferma: "Il *puro essere* forma il cominciamento, perché ... è l'elemento immediato, semplice e indeterminato ... Ora, questo puro essere ... è *l'assolutamente negativo*, il quale, preso anche immediatamente, è il *niente*."

In altre parole l'essere, prima di ogni determinazione, è qualcosa di assolutamente indeterminato e di assolutamente *vuoto* (Hegel lo definisce "*pura astrazione*", "*pura indeterminatezza*", "*qualcosa d'ineffabile*"). Pertanto non è se non *l'altra faccia* del non essere, del nulla.

Palese violazione del divieto parmenideo? Può darsi (in fondo anche Platone, nel dialogo *Il sofista*, ammette la possibilità di perpetrare il famoso "parricidio" nei confronti del filosofo di Elea, "padre venerando e terribile"). Ma non necessariamente: si può infatti ritenere che tra essere e nulla non sussista un puro e semplice rapporto di identità. Anche Hegel prosegue infatti dicendo: "Ma non meno esatta dell'unità dell'essere e del niente è anche l'affermazione che *essi sono affatto diversi*..."

3.2. L'ipotesi

Allora si pone il quesito: quale dei due viene prima e quale deriva dall'altro? Anche qui non è indispensabile reiterare l'esecrando parricidio, perché è possibile ipotizzare che essere e nulla non derivino affatto l'uno dall'altro, ma che siano invece *coevi*. La spiegazione più semplice consiste nel ritenere che essi, pur non essendo la stessa cosa, non possano mai andare l'uno senza l'altro, così come luce e ombra, pieno e vuoto, figura e sfondo.

Certo, questo ci impone di rivedere radicalmente l'immagine reificata dell'essere come qualcosa di granitico e di "pieno" in ogni sua parte. All'opposto: esso ci si presenta ora come totalmente *intriso di nulla*, come attraversato e venato in ogni direzione da "ombre" e da "vuoti". E l'ipotesi è tanto più affascinante in quanto consente anche di trovare un fondamento alla *plasticità* dell'essere di cui s'è detto al punto 2.6. Infatti è proprio la compresenza del vuoto (non essere) nel pieno dell'essere che rende possibile il carattere non fisso e statico, ma dinamico di quest'ultimo.

Anche qui una conferma ci giunge da Hegel (Ivi, § 88): "...l'unità dev'esser colta *nella* diversità (...) Il *divenire* è la vera espressione del risultato di essere e niente come l'unità di essi (...) L'*essere determinato* (...) è questa *unità* o il divenire in questa forma dell'unità".

3.3. Dialettica "chiusa" e dialettica "aperta"

Ma a questo punto mette conto cercar di compiere un ulteriore passo avanti rispetto a Hegel stesso. Infatti la compresenza del nulla alle radici dell'essere, e quindi anche dell'essere determinato, fa sì che la cifra caratteristica di entrambi, più che essere la realtà e lungi dall'essere la necessità, sia la *possibilità*, e quindi la libertà. Il che offre il destro per andar oltre la dialettica chiusa e *panlogistica* di Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*: "Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale.") verso una *dialettica aperta* e possibilistica.

Dunque, a differenza di quanto afferma Sartre (*L'essere e il nulla*), il possibile non si affaccerebbe al mondo (solo) con la realtà umana, ma apparterebbe a tutta la sfera dell'essere, spezzando così la catena di cause ed effetti (cfr. principio di indeterminazione). Il *novum* dell'essere umano starebbe invece nel fatto che per lui la possibilità assume una connotazione morale ed assume le caratteristiche della *libertà*.

La nuova dialettica aperta sarebbe (a differenza di quella hegeliana) una dialettica il cui esito non è mai scontato né tantomeno garantito. La stessa conciliabilità degli opposti sarebbe da rimettere in questione e da conquistare ogni volta (non è detto né garantito che le leggi della Città siano conciliabili con quelle del cuore). Il che recupererebbe poi tutto lo spessore di drammaticità (e persino di

tragicità) dell'atto di scegliere (cfr. Kierkegaard), quello spessore irrimediabilmente vanificato e misconosciuto dal panlogismo hegeliano.

3.4. In-finito ed in-compiuto

Parlando della Grande Utopia e prendendo spunto dal *Simposio*, in 2.4. abbiamo affermato che l'uomo è attratto da una perfezione che non raggiungerà mai in pieno in quanto essere limitato ed imperfetto (“desiderante”).

Questa condizione umana è paradossale in quanto all'essere umano ineriscono da un lato dei limiti, dall'altro la tendenza insopprimibile al loro superamento. Tutto ciò si traduce nella presenza di limiti che possono essere continuamente ridefiniti e spostati, in un percorso infinito di crescita e di “formazione”. Il carattere “mobile”, “plastico” di tali limiti assai ben si acconcia all'analogo carattere, già più volte evidenziato, dell'essere in generale e dell'essere determinato in particolare.

In tal modo il concetto di in-finito si lega in modo indissolubile con quello di in-compiuto (non per caso i significati di “compiuto” e di “finito” appartengono di pieno diritto alla medesima area semantica). Dunque paradossalmente l'uomo sarebbe infinito proprio perché finito, proprio perché incompleto, in-compiuto, mentre la perfezione cui egli tende ben rappresenta la compiutezza, e quindi l'immobilità (vedi l'Essere parmenideo e l'aristotelico Motore Immobile).

Ne consegue che l'essere umano è per sua stessa natura un essere finito-infinito, ma che la seconda delle due dimensioni si trova in lui solo allo stato potenziale, e va pertanto tradotta in atto, resa reale, fatta vera (*verificata*). Come dire che quel “seme d'infinito” già immanente nella natura stessa dell'essere umano va coltivato e fatto germogliare.

Il celebre mito platonico della caverna oppure il socratico “Conosci te stesso!” possono darci un'idea della difficoltà di tale itinerario. Si tratta nientemeno che di riuscire a mutare radicalmente l'intero nostro modo di vedere e di sentire le cose (e soprattutto noi stessi). Si tratta di scoprire che noi condizioniamo il mondo non meno di quanto esso condizioni noi.

Quest'ultima affermazione è sorprendentemente suffragata dall'asserzione hegeliana “Il vero è l'intero”. Infatti, proprio perché “il vero è l'intero” il mutamento di ogni singola parte o l'avvento di un elemento di novità cambia e sposta completamente l'equilibrio del tutto. E ciò, contrariamente agli esiti hegeliani, contribuisce a fondare la nostra libertà. Aveva pertanto ragione Marx ad intravedere nella “scorza mistica” dell'idealismo anche il suo “nocciolo razionale”.

3.5. Il nulla dell'essere determinato

Abbiamo già visto (3.1.) come il nulla sia coesistente all'essere indeterminato. Ma allora è anche impresso, per così dire, nel DNA dell'essere determinato.

Ancora una volta ci è di conforto Hegel che, parlando di quest'ultimo, lo definisce come "... un puro *niente*, ma un niente che include l'*essere*, ed egualmente un essere che include in sé il niente. Così ... l'essere determinato è l'unità dell'essere e del niente..." (Ivi, § 89).

In tal senso si leva anche la voce di un illustre teorico del nulla, Giacomo Leopardi, che nel suo *Zibaldone* (§ 1341) afferma: "In somma, il principio delle cose, e di Dio stesso, è il nulla: giacché nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo..."

Che il nulla sia costitutivo di tutte le cose emerge con evidenza anche da altre considerazioni. Infatti ogni singola cosa, ogni singola forma, è doppiamente *de-finita* dal nulla e dal vuoto. Innanzitutto dal vuoto che la circonda e la delimita a mo' di sfondo, dal quale soltanto la figura può *e-mergere* e distinguersi. Secondariamente dai suoi vuoti interni che la plasmano e la modellano.

Non è fuor di luogo ricordare qui l'estetica michelangiolesca che definisce l'arte dello scultore (colui che per antonomasia plasma e forma) come un'arte che procede "per cavare" (togliere) e non "per aggiungere"; quindi un'arte di gestire ed amministrare il vuoto. Ma potremmo far mente locale anche all'essenziale complementarità dei pieni e dei vuoti nell'architettura o di luci ed ombre nella pittura, e via di seguito.

Si potrebbe obiettare che a circondare e ad attraversare il singolo essere determinato, il singolo ente, la singola cosa, non sia propriamente il nulla, o il non essere, bensì "altro essere". Ma l'obiezione vale solo sul piano della materia, sul piano fisico e non su quello ontologico. Infatti, quando diciamo che ogni forma è doppiamente definita dal nulla non intendiamo certo il termine "forma" nel senso spaziale-geometrico, bensì nel senso filosoficamente originario di *eidos*, cioè di forma non sensibile, ma intellegibile. Lo stesso dicasi per il termine "definire".

Il discorso si rivela ancor più evidente se, anziché al singolo essere determinato, lo si riferisce alla loro totalità, ossia a tutto l'essere determinato nel suo complesso (l'intera realtà esistente "così come giace e si trova"). Rispetto all'intero essere determinato non verrebbe mai in mente di asserire che possa essere circondato da "altro essere".

Insomma, è soltanto in rapporto allo sfondo, al vuoto che la circonda e la modella, e differenziandosi da esso, che ogni figura si costituisce e si de-finisce come tale nella sua propria identità, nel suo essere determinato. Quest'ultimo non potrebbe mai *e-sistere* (emergere) se non inglobando il nulla, il non essere, il *negativo*.

Per queste precise ragioni Hegel può dire dell'essere determinato che è "... un *essere*, ma un essere con la negazione o la determinatezza: è il divenire, posto nella forma di uno dei suoi momenti, dell'essere." (Ibidem). Ed ancora: "Nell'essere

determinato la determinazione è una con l'essere, ed insieme, posta come negazione, è *limite*, è *barriera* (...) cosicché la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere." (Ivi, § 92).

3.6. Il nulla dell'essere e del (suo) divenire

Mettiamo a fuoco le affermazioni hegeliane secondo le quali l'Essere determinato "...è il divenire..." e "la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere."

Hegel parla dunque di "divenire" e di "mutevolezza". Ora, già in precedenza (3.2.) abbiamo avuto modo di osservare come la plasticità, la dinamicità dell'essere trovi fondamento nel fatto che questo sia fin dalle origini e dalle radici "intriso di nulla".

Allora tutto ciò, precisamente ciò e solamente ciò fa anche sì che l'essere sia in realtà *in* e *un* divenire, *in* e *un* continuo *farsi*, esattamente come l'Assoluto hegeliano; e che il ritmo, il metro del suo divenire sia la dialettica degli opposti.

Ma non scordiamo di aver riscontrato anche l'esigenza di passare dalla dialettica chiusa di Hegel ad una dialettica aperta, dalla cifra della necessità a quella della possibilità (3.3.). Ne consegue che l'essere e il (suo) divenire si emancipano dalla sudditanza al principio di ragion sufficiente. Ricordiamo ancora in proposito lo *Zibaldone* di Leopardi: "[...] nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere, o non essere in quel tal modo..."

Questo ulteriore passo ci rammenta la fatidica *Grundfrage* (questione fondamentale) di Heidegger in *Che cos'è la metafisica?* E cioè: "Perché è in generale l'ente e non piuttosto il niente?".

A partire da tale domanda si rivela l'inquietante carattere di *infondatezza* dell'essere (*nulla* fa sì che esso sia necessariamente e non possa non essere), ma si dischiude anche la prospettiva della possibilità e della libertà: "Senza l'originaria evidenza del niente non c'è né un esser-se-stesso, né una libertà" (Ivi, p. 71).

Proprio perché ha compiuto l'angosciante esperienza del nulla l'esserci heideggeriano è già *oltre* il mondo dato, è già in grado di trascenderlo; e, in tal senso, trascendenza significa libertà. In altre parole, è solo in forza di tale esperienza che l'uomo conquista la propria identità e la propria libertà.

3.7. Il nulla del fondamento

Tutto ciò rischia peraltro di aprire una prospettiva ancor più inquietante. L'assenza di un fondamento necessario alla base dell'essere trasforma la domanda "Perché l'ente e non piuttosto il niente?" in quella: "Perché il bene e non piuttosto il

male?" oppure "Perché il giusto e non piuttosto l'ingiusto?" o ancora "Perché le leggi del cuore e non piuttosto quelle della Città?"

Ovvero: in assenza di un fondamento, di un principio primo certo ed affidabile, che cosa salva le scelte di valore dell'uomo dal rischio del puro capriccio e dell'arbitrio? Che cosa le rende, se non provabili, almeno motivabili ed argomentabili?

Qui si ripropone con forza la tematica dei "due infiniti" (cfr. 2.4.). Infatti il "vuoto", l'abisso delle potenzialità irrealizzate rinvia a quello delle potenzialità compiute: se non è possibile trovare un fondamento "alle spalle", alla base dell'essere è tuttavia possibile cercarlo guardando in avanti. Se non si trova un Assoluto da cui partire, si può cercarne uno a cui puntare; uno che risponda veramente al requisito hegeliano: "dell'Assoluto devesi dire che è essenzialmente risultato". Un Assoluto che davvero stia alla fine e non all'inizio del movimento.

Ma ciò implica un radicale rovesciamento di prospettiva - per dirla con Kant una sorta di "rivoluzione copernicana" - perché, per quanto paradossale possa apparire, questo (nuovo) Assoluto si colloca nella costellazione della possibilità e non in quella della necessità. In rapporto ad esso, se di necessità si può parlare la si deve intendere in chiave puramente normativa o meglio ancora regolativa, nel senso del dover-essere, nel senso kantiano del *sollen* e non del *muessen*.

Tale Assoluto non è dunque se non quello della Grande Utopia.

3.8. Il nulla dell'imperativo: la "Grande Utopia"

In piena coerenza con la sua natura di vuoto, di mancanza, di non-essere, la legge prescritta dall'Assoluto della Grande Utopia non può essere se non una legge puramente *formale*, esattamente come l'imperativo categorico kantiano. Ricordiamo, di passaggio, che in quest'ultimo è proprio ed esclusivamente il carattere formale a rendere conciliabili i requisiti della libertà e dell'assolutezza.

A chi provocatoriamente chiedesse: "Che cosa contiene questa Grande Utopia?" dovremmo rispondere ancora una volta: "nulla!". Il Sommo Bene non può prescrivere che se stesso, proprio come l'aristotelico Motore Immobile non può pensare che se stesso. Non potrà mai comandare di fare (o di non fare) questo o quello, pena il decadimento dalla condizione di Assoluto in quella di contingente.

"Limitandosi" a prescrivere la massima e la miglior realizzazione possibile delle inesauribili potenzialità dell'essere (cfr. 2.4.) la Grande Utopia non è identificabile con questo o quel particolare sistema politico, etico o religioso precostituito, ma solo con quell'orientamento che si fa carico di volta in volta delle potenzialità inesprese, dell'invocazione di giustizia e di pari opportunità da parte dei deboli, degli oppressi, degli emarginati, delle vittime di ogni forma di discriminazione, di sopruso e di violenza.

Essa non indica uno stato, ma una direzione in cui procedere, un cammino da compiere. E' innanzitutto uno strumento indispensabile per orientarci nelle nostre

scelte morali. Per dirla ancora una volta con Platone, benché "non si trovi da nessuna parte al mondo (...) se ne erge un modello su in cielo per chi vuole vederlo e fondare se stesso su questa visione" (cfr. 1.).

4. PER UNA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ

4.1. Autocritica della ragione

A questo punto non resta che osservare come l'esperienza del nulla sia di vitale importanza per la ragione stessa. Infatti è solo confrontandosi con il nulla, esponendosi al rischio del suo abisso, che la ragione può autovaccinarsi contro le tentazioni dello scadimento in forme sclerotizzate ed unilaterali. Solo così essa può trovare gli indispensabili riferimenti all'Assoluto come risultato. E in assenza di questi s'è visto (4.3.) come le manchi ogni fondamento affidabile per le sue scelte.

Del resto Hegel stesso (e non soltanto lui!) ci ha ampiamente dimostrato come sia necessario "perdersi" per potersi ritrovare ad un livello più alto. Solo così è possibile superare il livello del *Verstand* (*intelletto*) calcolatore e catalogatore per conquistare quello più elevato e comprensivo della *Vernunft* (*ragione*) dialettica. Per rifarci invece a Pascal possiamo dire che solo così la ragione può emanciparsi a tal punto da saper comprendere anche "le ragioni del cuore". E se volessimo ampliare ulteriormente l'orizzonte potremmo citare almeno Descartes, Locke e Kant tra quanti hanno sostenuto - pur a diverso titolo - la necessità di un lavoro di autocritica da parte della ragione.

Quali minacce incombono invece sulla ragione che non si espone al nulla? Le hanno analizzate approfonditamente M. Horkheimer e T. W. Adorno in *Dialettica dell'illuminismo* e successivamente il loro allievo H. Marcuse in *L'uomo a una dimensione*. Siffatta ragione si rovescia in realtà nel suo opposto, in una piatta attitudine autoaffermativa e prevaricatrice aliena da ogni vitale forma di dialogo e di confronto. Come disse bene il pittore aragonese Francisco Goya "Il sonno della ragione genera mostri".

4.2. L'itinerario di formazione

Ma quale itinerario di formazione può condurre la ragione umana "al di là del guado"? Così come la coscienza nella *Fenomenologia* hegeliana, così come Dante nella *Divina Commedia*, la nostra coscienza non può saltare oltre l'ostacolo, non può conquistare la propria salvezza con un semplice ed immediato "colpo di pistola",

come avrebbe ben detto il filosofo di Stoccarda. Ad essa tocca piuttosto di affrontare un lungo e doloroso calvario, una via “del dubbio e della disperazione”, per usare un’altra espressione cara allo Hegel.

Proprio questi può essere qui il nostro Virgilio con il suo insegnamento per cui “Il vero è l’intero”. Lo stesso imperativo che vieta alla nostra coscienza di imboccare scorciatoie morali le impedisce altresì di accontentarsi di “mezze verità”, di soluzioni di comodo e di compromesso. E se il suo vero dev’essere tale per intero, come può essa accomodarsi ad un’esistenza parziale e dimidiata, ad un mondo e ad un modo di vita che svilisce il suo essere degradandolo al rango di mera cosa?

Così in nessuna figura dell’essere determinato che blocchi la via verso un più alto dover-essere, l’essere e la coscienza umani possono sentirsi presso di sé, nella propria patria. Anzi, tale mondo e tale modo, tale “falsa” esistenza, non possono che rivelarsi loro come estranei ed ostili, fino al punto da rendere il nostro essere e la nostra coscienza estranei a se stessi.

4.3. Un’altra concezione del “vero”

Tutto ciò conduce a due approdi provvisori. Il primo è la conferma del fatto che la cifra caratteristica del vero è più quella dell’assenza che quella della presenza, più quella dell’esigenziale che quella del fattuale, più quella del silenzio e del nascondimento che quella dell’asserzione e del palesamento. Il vero è l’assoluto (se si vuole il dio) che si nasconde, ma che al tempo stesso si rivela silenziosamente per contrasto attraverso il mal-essere (“Patisco ingiustamente!”).

Il secondo (e conseguente) approdo consiste nella necessità di un’altra “rivoluzione copernicana”. Questa volta dobbiamo rovesciare la scontata formula “vero = oggettivo”, che fin troppo scopertamente (come denuncia l’etimo stesso del secondo termine) pretende di avallare una concezione del tutto reificata della verità, riducendola precisamente al rango di “oggetto” o di “cosa”. Abbiamo or ora constatato, infatti, come nessun essere determinato, nessuna fattualità, nessuna “falsa” (per l’appunto!) esistenza possa ospitare il vero, fino a che continuerà ad esservi contraddizione tra l’essere determinato e il dover-essere.

Esclusa la piatta identificazione del vero con l’oggettivo, la tentazione più che giustificata sarebbe quella di farlo coincidere con il “soggettivo”. In altre parole si abbandonerebbe la sinonimia tra vero e “aderente ai fatti” per quella tra vero e “aderente alle effettive esigenze del soggetto umano”, privilegiando dunque nel termine “vero” l’accezione indubbiamente lecita di “autentico”, non falsato, rispetto a quella reificata di “fattuale”.

Si tratterebbe di un’effettiva “rivoluzione copernicana”, simile a quella compiuta da Kant spostando dall’oggetto al soggetto l’asse dell’attività conoscitiva nella *Critica della Ragion pura* e dall’esterno all’interno l’asse dell’attività morale nella *Critica della Ragion pratica*. Ma il rischio sarebbe quello di cadere da un errore

in quello opposto, da una forma di oggettivismo in una di soggettivismo, da una deformazione meccanicistica in una idealistica.

E allora dobbiamo provare a superare le tradizionali ed obsolete dicotomie soggetto-oggetto, idealismo-meccanicismo, teoria-prassi, coscienza-esistenza e dialetticizzare tutte queste coppie di termini, vedendole come in continuo divenire senza ruoli fissi e prestabiliti. Da tempo ci è noto, del resto, come tra soggetto e condizioni “oggettive” ci sia una costante interazione dinamica reciproca che rende vana e fuorviante ogni presunzione di fissare una netta separazione tra l’uno e le altre.

Esattamente allo stesso modo, la distinzione vero-falso non può coincidere con nessuna delle suddette, anzi le “taglia” per così dire trasversalmente lasciando del vero (nel senso di autentico) e del falso (inautentico) da ambo i lati. In tal modo possono esistere e coesistere una soggettività ed un’oggettività vere (o false), una teoria ed una prassi vere (o false), una coscienza ed un’esistenza vere (o false). E l’itinerario dal falso al vero non può che riguardare e coinvolgere ogni volta entrambi i termini di ogni coppia. Ancora una volta “Il vero è l’intero”.

4.4. Dal falso al vero

Da quanto detto in 2.4, 5.2 e 5.3 risulta come un proficuo criterio di scelta tra vero e falso sia quello che distingue ciò che favorisce il processo dialettico verso una “totalità compiuta” da ciò che lo ostacola, in altre parole quel criterio che distingue ciò che permette all’uomo di essere “presso se stesso” da ciò che rispetto a lui stesso lo aliena e lo estrania.

L’analisi delle diverse forme di alienazione compiuta da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici* può costituire ancor oggi un valido punto di partenza per una rassegna più completa ed attuale. In essa può rientrare a pieno titolo tutto ciò che coarta la dignità dell’essere umano, la sua libertà, il suo diritto alle pari opportunità reali, il suo diritto ad una giustizia effettivamente equa. Può rientrarvi altresì a pieno titolo tutto ciò che è contrario al fondamentale diritto-dovere di collaborazione e di solidarietà.

Oltre a ciò che impedisce all’essere umano di sentirsi “in patria”, in armonia con se stesso e con gli altri, può rientrare nella rassegna delle forme di estraniamento da superare anche tutto ciò che impedisce all’essere umano di sentirsi in armonia con il mondo della natura. La categoria dello sfruttamento deve scomparire non solo dalle relazioni tra esseri umani, ma anche dai rapporti tra esseri umani e natura.

Da troppo tempo (sicuramente a partire da Kant, ma anche da Galileo e da Cartesio) il rapporto tra soggetto e oggetto è stato viziato da uno sterile e pernicioso dualismo. Gran parte della scienza “moderna” ha pagato per il suo sviluppo l’esoso prezzo di una rigida contrapposizione tra mondo della libertà e mondo della necessità, tra mondo dei fini e mondo delle cause, tra mondo dello spirito e mondo della natura.

Si tratta ora di riconciliare queste due “metà” del mondo. Se l’essere umano ha ogni buon diritto di non essere reificato, di non essere ridotto al rango di cosa, come

mero strumento da usare e oggetto da sfruttare, lo stesso diritto va infine riconosciuto anche al mondo naturale. Nei rapporti tra uomo e natura, così come nei rapporti tra uomo e uomo, è tempo di passare dallo sfruttamento alla collaborazione, nel segno di una “nuova alleanza”.

4.5. Il mito della “doppia Elena” e la costruzione del “nuovo”

Allora l’itinerario dal falso al vero non può essere che un itinerario globale verso quel vero-totale, quella totalità compiuta, quel “Sommo Bene” che è la Grande Utopia.

Secondo un frammento di Euripide ripreso da E. Bloch in *Il Principio Speranza*, solo una falsa Elena, un suo doppio, sarebbe stata portata a Troia, mentre la vera sarebbe stata nascosta in Egitto. La lettura blochiana del mito sottolinea come per dieci anni si sarebbe combattuto per una pura immagine, capace di scatenare passioni e sconvolgimenti fuori dalla portata del personaggio reale.

Ciò avvalorerebbe l’ipotesi per cui l’immaginazione, il “sogno”, l’utopia possono incarnare il Vero quanto la realtà stessa e persino di più. Il che è tanto più plausibile se e nella misura in cui a misurarsi con l’utopia è una realtà dimidiata, inautentica, falsa. A fronte di una realtà falsa l’Utopia si rivela come verità più vera della realtà stessa.

A tal proposito non può non tornare alla mente l’affermazione paradossale e provocatoria di Rousseau in *La nouvelle Héloïse*, riportata non a caso da Leopardi in una delle ultime pagine del suo *Zibaldone*, secondo la quale “In questo mondo il paese delle chimere è l’unico degno di essere abitato e tale è il nulla delle cose umane, che [...] non vi è niente di bello se non ciò che non c’è.”

Come dire che a fronte di una realtà inautentica il migliore dei mondi possibili è solo quello che non c’è, che “non-ha-luogo”, che è tutto da scoprire, tutto da immaginare, tutto da costruire.

Qui vale forse la pena di ribadire energicamente come anche l’uomo che abiterà tale mondo sia ancora tutto da scoprire, da immaginare e da costruire. La costruzione del “nuovo mondo” non potrà prescindere, per ovvie ragioni, dalla costruzione di un “uomo nuovo” capace di presentare le caratteristiche di “onnilateralità” tanto care a pensatori libertari come Rousseau e Marx.

Herbert Marcuse e Norman O. Brown, rispettivamente in *Eros e civiltà* e in *La vita contro la morte*, hanno ben evidenziato la possibilità di costruire addirittura un rapporto totalmente nuovo tra individuo e società superando dialetticamente la contraddizione tra principio del piacere e principio di realtà e tra *Eros* e *Thanatos*. A loro avviso tali contraddizioni sono insuperabili finché ci si muove entro l’orizzonte di una società eccessivamente repressiva; ma ad un livello superiore, in una società diversa e più libera, non più schiacciata sotto il peso del *principio di prestazione*, il principio del piacere e il principio di realtà potrebbero trovare una loro conciliazione

dialettica e lo stesso potrebbe accadere anche tra un *Eros* e un *Thanatos* non più orrendamente mutilati da selvagge rimozioni.

5. LA VIA DEL DUBBIO E DELLA DISPERAZIONE

5.1. Il “Limbo” dell’angoscia

Accingiamoci dunque ad accompagnare la nostra coscienza nel viaggio dove è in questione il suo stesso essere. La coscienza che vuole intraprendere tale cammino di formazione deve misurarsi innanzitutto, come s’è visto, con il nulla. Il sentimento della coscienza di fronte al nulla è l’angoscia.

Il nulla con cui la coscienza ha a che fare è l’indeterminatezza dell’essere stesso, la sua aleatorietà, l’assenza di un principio di ragion sufficiente per cui esso debba essere (così) piuttosto che non essere (o essere-altrimenti) (cfr. 4.2.). E’, mutuando la celebre espressione dello scrittore boemo Milan Kundera, “l’insostenibile leggerezza dell’essere”.

L’angoscia non va confusa con la paura: la paura è sempre “paura di...(qualcosa)”; è un sentimento che prende la coscienza *di fronte a qualcosa* di determinato. L’angoscia, all’opposto, è il sentimento che afferra la coscienza *di fronte a niente*, anzi di fronte “al” niente.

L’esperienza emblematica del sentimento dell’angoscia è il panico. Il panico scoppia quando per qualche motivo nella nostra coscienza si spezza la catena apparentemente ininterrotta di cause ed effetti, quando un “granello di nulla” si inserisce nell’ingranaggio della normalità e lo blocca.

Allora all’improvviso non sappiamo più che cosa ci facciamo lì in quel momento, che cosa ci ha portati proprio lì e non altrove e proprio in quel momento e non in un altro. E con uno spettacolare quanto angosciante effetto domino tutte le tessere-certezze che formano l’impalcatura del nostro essere-nel-mondo crollano rapidamente una dopo l’altra.

La spietatezza del gioco sta nel non risparmiare proprio alcun elemento. A rendere così acuto ed insopportabile il sentimento dell’angoscia è il fatto di scoprire che il vuoto, il nulla, mina dall’interno non solo la realtà esteriore, ma anche il nostro stesso essere. Ecco perché nell’attacco di panico è tipico il “sentirsi mancare il terreno sotto i piedi”. E’ la sensazione letterale della mancanza di fondamento, dell’in-fondatezza dell’essere.

Si comprende appieno, così, l’affermazione di Heidegger per cui “L’uomo è il luogotenente del nulla”: l’uomo, con la sua coscienza, “tiene-luogo” al nulla, tiene libero il posto al nulla. L’uomo è l’ente per cui il nulla si dà. E poiché l’essere stesso non può prescindere dal nulla, l’uomo è l’ente per cui anche l’essere si dà.

5.2. L'”Inferno” della disperazione

Scoprendo con angoscia il nulla nell'essere e il nulla-*dell'*-essere, la sua indeterminatezza, la sua in-fondatezza, la coscienza scopre che l'essere che le sta di fronte non è l'unico essere possibile, bensì solo una scheggia, una delle infinite manifestazioni o figure dell'essere-possibile; di quel tutto, di quell'intero che solo, come si è visto, è in grado di rappresentare degnamente il vero.

Ma qui il vero-intero non si rivela epifanicamente alla coscienza; piuttosto le traluce semplicemente in forma incerta e vacillante. Si tratta solo del primo sguardo timido e pauroso che essa rivolge “oltre”: oltre la datità, la fattualità, oltre quell'”essere determinato” che le si è or ora rovesciato nel suo stesso opposto, in tutta la sua indeterminatezza e infondatezza.

E' uno sguardo che la coscienza subito ritrae, smarrita ed impaurita di fronte non già alla visione, bensì al solo sospetto, al solo sentore di quest'altro abisso che sembra poterlesi spalancare dinanzi: non più l'abisso del nulla, ma l'abisso opposto e complementare del tutto.

Il sentimento che la coscienza prova di fronte al tutto è la disperazione. La coscienza dispera che quella debole e tremula fiammella che intravede ad una distanza “abissale” possa segnare la sua via di salvezza. E ciò per due motivi: primo, per l'aleatorietà stessa di tale prospettiva; secondo, perché se anche mai quell'intero dovesse davvero esistere e rivelarsi, essa si sentirebbe infinitamente inadeguata nei suoi confronti e totalmente incapace a perseguirlo.

Il sentimento della disperazione trova la sua esperienza emblematica nella situazione dell'impossibilità. Pensiamo ad una guarigione che si presenta come impossibile; pensiamo ad un amore che si presenta come impossibile... L'impossibilità è la strada sbarrata verso ciò a cui il soggetto (il malato, l'innamorato...) anela con tutte le sue forze. E' l'impedimento del soggetto a sperare. La perdita della speranza a fronte di tale impedimento è la disperazione.

La tragica condizione della coscienza, in questa fase, è quella di una perenne ed inarrestabile oscillazione tra i due poli opposti e complementari del nulla e del tutto, tra il sentimento dell'angoscia e quello della disperazione. In nessuno dei due poli essa può trovare pace e conforto; entrambi gli abissi sono per lei altrettanto inquietanti e vertiginosi.

5.3. Il “Purgatorio” della speranza

Tuttavia, con il primo incerto baluginare all'orizzonte della luce dell'intero, s'è formato nella coscienza un embrione suscettibile di grandi e sconvolgenti trasformazioni. Con quel primo sguardo la coscienza ha iniziato a prendere atto della propria vocazione al trascendimento, al superamento della datità verso qualcosa d'altro e di superiore.

La nostra coscienza ha questo tratto distintivo: di non collimare mai con la realtà data. La coscienza inautentica non giunge mai a com-prendere la realtà; è soggettività reificata, ridotta al rango di cosa tra le cose, di oggetto pur senza essere oggetto. Mentre la coscienza autentica “eccede” sempre la realtà data, tende a trascenderla verso qualcosa di più alto. La prima è inadeguata alla realtà, la realtà è inadeguata alla seconda. L’una è caratterizzata da un’affezione “subreale”, l’altra da un’affezione “surreale”.

Con tutto ciò, quando nel suo incessante movimento a pendolo la coscienza riesce a distogliere lo sguardo dal doppio abisso da cui è ipnoticamente attratta e a focalizzare la “terra di mezzo”, inizia anche a rendersi conto della “possibilità” di una serie infinita di stadi intermedi. Tale territorio sconfinato è appunto il territorio della “possibilità” e il sentimento che la coscienza prova di fronte alla possibilità è la speranza.

Come insegna assai bene Kierkegaard, la possibilità è tanto “possibilità che sì”, quanto “possibilità che no”. E’ possibilità di riuscire, quanto di fallire. E’ il regno dell’incertezza. Siamo di fronte, qui, non già ad una dialettica “chiusa” di tipo hegeliano, ma ad una dialettica “aperta” dove la sintesi non è certa, né scontata, né garantita. Non è per nulla garantito che la coscienza trovi il giusto equilibrio, ancorché provvisorio, tra tesi ed antitesi (indifferentemente nell’ordine tutto e nulla, essere e non essere, o viceversa). Abbiamo così finalmente trovato quella “dialettica aperta” di cui eravamo alla ricerca fino da 3.3.

Esperienze emblematiche del sentimento della speranza sono la fede (religiosa o no) e l’innamoramento.

L’innamorato non ha mai la certezza che il suo amore sia ricambiato. Può avere “solo” un grado maggiore o minore di speranza in tale eventualità. Gli sbalzi d’umore tipici della fase d’innamoramento sono comprensibili proprio in ragione dei fattori che di volta in volta alimentano o affievoliscono dette speranze.

Anche la fede non conosce certezze. Se l’esistenza del dio e dei requisiti che gli si attribuiscono fossero certi e dimostrabili non si potrebbe più parlare di “fede”. Si faccia mente locale, in proposito, al noto argomento pascaliano della “scommessa”. Il credente, con la sua fede, “scommette” su un’eventualità, su una possibilità. Da un punto di vista prettamente razionale egli ha tante probabilità di vincita quante di perdita.

Esistono poi “fedi” di natura diversa da quella religiosa: la fede in un ideale, in un valore, nella riuscita di un’impresa, nella realizzazione di un sogno, di un progetto, di un’opera. Anche qui non si ha a che fare con certezze, ma con possibilità, con speranze.

E’ pur vero che in questi casi il soggetto può giocare un ruolo maggiore nella perseguibilità dell’obbiettivo. ...Ma se l’obbiettivo ultimo e irraggiungibile è l’assoluto, la perfezione?! Allora non è una scommessa, un rischio, un’alea, l’identificazione, l’individuazione stessa di tale entità e della direzione in cui muovere per avvicinarla?! Non è una *fede* quella nella possibilità di un avvicinamento infinito di tale meta?!

5.3.1. “Il sogno di una cosa”: l’Utopia concreta

Ogni speranza, ogni fede, ha tuttavia bisogno di “segni” di cui alimentarsi, da cui trarre vita e concretezza. L’innamorato, il credente sono alla costante ricerca di “segni” in grado di rafforzare e di confermare le loro speranze.

Anche la Grande Utopia ha bisogno di tali segni. Seppur volontariamente e consapevolmente priva di un fondamento “assoluto” (cfr. 4.3.) la Grande Utopia può cercare un ancoraggio, un radicamento che eviti il suo scivolare in mera autoreferenzialità e può trovarlo nella dialettica storica.

Abbiamo già fatto più che un cenno all’esigenza di superare dialetticamente le dicotomie soggetto-oggetto, libertà-necessità, spirito-natura (cfr. 5.3 e 5.4). Un’indicazione chiara ed inequivocabile in tal senso ci giunge da Marx quando nella celebre *Lettera a Ruge* del 1843 scrive: “[...]da tempo il mondo possiede il sogno di una cosa, di cui non ha che da possedere la coscienza, per possederla realmente” e quando nell’ *Ideologia tedesca* sottolinea insieme con Engels il fatto che “le circostanze fanno gli uomini non meno di quanto gli uomini facciano le circostanze”.

E’ precisamente nella dialettica condizionato-condizioni che la Grande Utopia può trovare il proprio radicamento storico. Grazie a questa reciproca mediazione l’Utopia viene mondata da ogni elemento di astrattezza e di velleitarismo per divenire “Utopia concreta”, mentre la dialettica perde ogni carattere deterministico e meccanicistico per divenire “dialettica aperta”.

L’apparente ossimoro “Utopia concreta”, tanto caro all’Ernst Bloch di *Il Principio Speranza*, perde ogni contraddittorietà nel momento e nella misura in cui l’Utopia si rapporta con le condizioni storiche concrete a partire dalle quali rivela possibile il processo di avvicinamento ad essa e si radica così nella temporalità e nella storicità.

La dialettica a sua volta perde ogni carattere deterministico in quanto esce dalla dimensione “chiusa” della necessità e si apre alla dimensione del possibile, dell’esigenziale, della speranza.

5.3.2. Utopia e temporalità

Anche la fondamentale dimensione della temporalità conosce una palingenesi che trasferisce il tempo dalla sfera della quantità a quella della qualità. Il tempo utopico non è più il tempo uniforme ed omogeneo, caro alla fisica classica di Newton, fatto di istanti tutti uguali ed intercambiabili che si aggiungono indefinitamente gli uni agli altri come gli anelli identici di una catena.

Il tempo utopico-dialettico è un flusso eminentemente dinamico e qualitativo fortemente orientato verso il futuro, in pieno accordo con la teoria della “freccia del tempo” di Eddington. Siffatta concezione si colloca nell’ambito di una fisica

dell'entropia e dell'indeterminazione, di una fisica che si apre alla dimensione della possibilità, del nuovo e della speranza.

Il tempo utopico-dialettico non è un Chronos divoratore che fagocita insaziabilmente il futuro nel presente ed il presente in un passato "morto" ed inerte che non è più. Il tempo utopico-dialettico è animato da una tensione futuribile che inverte la sua corrente conservando il passato nel presente attraverso la memoria storica e proiettando il presente verso il futuro attraverso il desiderio e l'azione trasformatrice.

La funzione della memoria storica nel tempo utopico-dialettico non è una funzione meramente archeologica, ma è anche una funzione redentrice che del passato salva e conserva, per proiettarle nel futuro, soprattutto le istanze sempre represses e mai soddisfatte, le mute invocazioni di giustizia da parte di generazioni e generazioni di vinti, di oppressi, di emarginati.

Da tutto ciò emerge dunque una nuova immagine del tempo, quella di un tempo bergsonianamente vivo e vissuto che ha la stessa varietà e la stessa eterogeneità dei processi vitali, il loro stesso carattere "pulsante" fatto di rallentamenti e di accelerazioni, di contrazioni e dilatazioni, di "sistole" e "diastole".

Per il fatto stesso di essere dinamismo, divenire, cambiamento, il tempo utopico non può essere ridotto ad omogeneità, a indifferenza reificata e cosale. Un tempo di tale respiro giunge addirittura a perdere dialetticamente la sua tradizionale opposizione nei confronti dell'eternità, nella misura in cui attraverso il suo dinamismo orientato si proietta verso di essa e in un certo senso l'anticipa.

5.4. Il "Paradiso" della Grande Utopia

Quando si parla di avvicinamento "alla" meta o "della" meta (cfr. 6.3.) occorre tuttavia guardarsi bene dal cadere in un equivoco. Non bisogna lasciarsi irretire da una visione reificata e spazializzante di tale processo, quasi che la meta fosse un punto d'arrivo fisso (ancorché a distanza infinita) e l'avvicinamento un itinerario lineare in direzione di esso. Il "migliore dei mondi possibili" non è un luogo; anzi, come abbiamo già avuto occasione di constatare (cfr. 5.4.) è un non-luogo, è l'utopia assoluta, la Grande Utopia.

Come sarà questo "mondo" non è possibile a ragion di logica prevederlo né predirlo in positivo finché si è ancora a metà del guado. Di mano in mano che si procede nel cammino di formazione diviene tuttavia possibile comprendere in negativo e per contrasto come *non* dovrà essere.

Già in precedenza (cfr. 2.4. e 4.4.) abbiamo paragonato la Grande utopia al platonico "Sommo Bene". Nella *Repubblica* Platone afferma che esso "...non è essenza, ma qualcosa che per dignità e potenza trascende l'essenza".

A nostro avviso ciò non significa che il Sommo Bene non sia *affatto* essere ed essenza, ma piuttosto che lo sia *più* di quanto non lo sia ogni altra singola determinazione dell'essere. In altri termini il Sommo Bene sarebbe una sorta di

essenza delle essenze, un'Idea delle Idee, un'Idea elevata alla seconda potenza, *quell'Idea* che è condizione di tutte le altre e che conferisce loro "conoscibilità ed esistenza", così come esse fanno a loro volta nei confronti del mondo empirico.

Fatte le dovute proporzioni, una definizione assai simile è quella che Sartre dà del "valore" in *L'essere e il nulla*: "Il valore è [...] essere che è al di là dell'essere. [...] Il senso del valore è di essere ciò per cui un essere supera il suo essere [...] così il valore preso alla sua origine o il valore supremo è l'al-di-là ed il *per* della trascendenza". (p. 132) E ancora: "...il valore può insieme essere e non essere. [...] Esso è nel suo essere la totalità mancata verso cui un essere si fa essere". (Ivi, p. 133).

Ecco dunque che la definizione platonica e quella sartriana trovano la loro naturale sintesi dialettica nella Grande Utopia come quella "totalità compiuta" che, al pari del Sommo Bene, ci permette di comprendere e di valutare criticamente il mondo dato; ma al tempo stesso come quella "totalità mancata [=assente] verso cui un essere si fa essere".

Questa totalità compiuta ma assente, questo Sommo Bene, secondo le parole di Sartre è "l'*Ens causa sui*, che le religioni chiamano Dio" (Ivi, p.682). Il che si spiega col fatto che "Essere uomo significa tendere ad essere Dio; o, se si preferisce, l'uomo è fondamentalmente desiderio di essere Dio" (Ivi, p.629). Ma tale desiderio, tale *passione*, si rivela irrealizzabile, il che fa dire amaramente a Sartre: "l'uomo è una passione inutile" (Ivi, p. 682).

Ora, la prospettiva della Grande Utopia si distingue da quella sartriana nella misura in cui tra l'estremo della realizzabilità compiuta e quello della totale inattuabilità inserisce dialetticamente la "terza via" dell'approssimazione progressiva. E ciò le è reso possibile dalla sostituzione dell'uso "costitutivo" del concetto di totalità compiuta con un uso "regolativo".

Se l'assoluto non è "dato", se è "risultato", se è un assoluto in fieri, se è una "totalità mancata" (assente nella sua forma compiuta), nulla vieta che esso sia visto come non-essere (utopia) e nulla garantisce che esisterà mai. Pertanto non è improprio vederlo, al pari del "noùmenon" kantiano (cfr.2.4.), come "concetto limite" ("Grenzbegriff"), idoneo come tale ad un "uso puramente regolativo".

In altri termini, noi possiamo e/o dobbiamo "*regolarci*", pensare ed agire "*come se*" fosse effettivamente realizzabile. Nel fare ciò già in qualche modo lo anticipiamo e viviamo in esso, ed esso vive in noi. Che poi esso possa di fatto realizzarsi in qualche "tempo" e "luogo" (fisico e/o metafisico) è questione non decisiva, esattamente come Platone afferma a proposito dello stato ideale ("Non importa però se esiste o esisterà da qualche parte...") (cfr. 1.) e come Rousseau afferma a proposito dello "stato di natura" ("...che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma di cui è necessario tuttavia aver nozioni giuste per ben giudicare del nostro stato presente").

Se, come, dove e quando il migliore dei mondi possibili e l'uomo nuovo che lo abiterà (cfr. 4.5) andranno progressivamente formandosi non sappiamo né possiamo dirlo. Resta, per la coscienza ancora convalescente, un mistero che potrà svelarsi (forse!) solo per gradi e cammin facendo. Presumere di poterlo definire

aprioristicamente equivarrebbe a contraddire tutto ciò che si è fin qui scoperto ed argomentato.

Equivarrebbe soprattutto ad ignorare il fatto che tale mondo e tale uomo possono essere solo la risultante dell'interazione dialettica di fattori vari e diversi, in parte legati all'ambito del soggetto (per sé) e in parte a quello dell'oggetto (in sé). Laddove gli stessi concetti di "soggetto" ed "oggetto" ed i loro rispettivi confini non vanno considerati in modo statico e stereotipato, ma sono suscettibili di continuo cambiamento.

Un simile processo dialettico e onnicoinvolgente è stato tratteggiato alla perfezione da Hegel, il quale nella conclusione della *Fenomenologia dello Spirito* si è a sua volta ispirato a Schiller:

*“Nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit”*

*(“Solo dal calice di questo regno degli spiriti
fino a lui spumeggia la sua infinità”)*

Di fronte alla pre-visione di quel mondo perfetto, all'immagine abbacinante di tale assoluto, la nostra coscienza non può che trovarsi nelle condizioni espresse in modo ineguagliabile da un altro sommo poeta, dall'Alighieri, nei versi finali della *Commedia*, quando si trova di fronte alla “visione” stessa di Dio. Ove non si trascuri però che la “forza motrice” dell'assoluto non agisce dall'esterno bensì anche dall'interno del soggetto e che l'assoluto medesimo, a differenza del dantesco “Motore *immobile*” di ispirazione aristotelica, si muove, “si fa” esso stesso:

*“All'alta fantasia qui mancò possa,
ma già moveva il mio disio e 'l velle,
sì come rota ch'igualmente è mossa,
l'amor che move il Sole e l'altre stelle.”*

NOTE

(1) *“La mistificazione di cui soffre la dialettica nelle mani di Hegel non toglie affatto che egli per primo ne abbia esposto in modo comprensivo e cosciente le forme di movimento generali. In lui, la dialettica si regge sulla propria testa. Bisogna capovolgerla per scoprire il nocciolo razionale entro la scorza mistica”* (Marx, *Il Capitale*, Libro I, Poscritto alla seconda edizione).