

*M. A. Stuparich*

**BOZZE PER UN LIBERTARIANESIMO CRISTIANO**

Maggio 2019

a N.

*Andrò anche oltre e dirò che il nichilismo  
Si definisce meno dalla negazione che dall'affermazione di una  
Negazione privilegiata, che non tollera nessun'altra specie di  
Negazione. Al contrario, è nel punto della tensione estrema,  
nel preciso punto limite in cui il nichilismo si rivolta contro sé stesso,  
e in cui io lo studio,  
che la contraddizione diviene feconda e rende possibile andare avanti*  
Albert Camus, *Difesa dell'Uomo in rivolta*

## Premessa

In queste pagine raccolgo proposizioni di un cristianesimo anarchico che muove, ovviamente, dal problema della libertà: d'altro canto l'eziologia della creazione lo presenta immediatamente. Ma tento di spodestare questo concetto a favore di ciò che dovrebbe invece indicare, cioè il problema della fiducia, dacché non siamo soli e, a dire il vero, eravamo già 'allora' una coppia. Apparentemente libertà e fiducia non si richiamano così da vicino, la loro prossimità sembrerebbe un esercizio sterile. Ma dal fatto che la libertà, che si presenta topicamente come assoluta, viene successivamente delimitata, si pone l'esigenza di non trascurare il fatto che nell'appartenenza dell'esserci il primo e fondamentale apparato di governo dovrebbe essere tentativamente proprio la fiducia. Oggi conosciamo la fiducia come scommessa, dal momento che vige un capitalismo anarchico pervasivo: riportarla dunque ad una fonte che sia solo anarchica potrebbe essere una responsabilità promettente. Qui tuttavia si opera allo stato di bozze, numerate e interrotte da approdi che un pilota sceglie casualmente osservando la costa solo per la sua bellezza. Da Michel Houellebecq a Georges Bataille, da Giorgio Agamben a Karl Löwith, da Ernst Jünger a Martin Heidegger, da Kierkegaard a Jakob Taubes, da Simone Weil a Carl Schmitt, molti sono i suggeritori del mio sentito dire. Ad esso manca un epilogo, questo però dovrebbe aspirare ad essere il reale.

1.1 Se si ritiene che la colpa radicale sia la conseguenza ineluttabile della libertà assoluta, allora l'anarchismo ha da riflettere sui modi di apparato residuo, i quali intervengono restrittivamente sulla libertà assoluta: la libertà assoluta, se anche nascesse per e con l'uomo, aprendogli ogni possibilità (come sembra indicare il moderno) nasconde sempre un nesso di colpa. Genesi (*se anche non puoi far questo, puoi fare ancora tutto*), ma soprattutto Agostino, indicano eziologicamente che il male apportato al mondo è tanto più grave quanto assoluta era la libertà da cui nacque, incidendo sulla carne lo stigma della colpa radicale. Ritengo che una nuova riflessione sulla libertà e l'imputabilità possa condurre ad una ripresa dell'apparato residuale, immaginando forme di vita non più concepite come immediatezza, non più come totalmente svincolate, non più destinate alla società dei puri e dei santi (per i quali la libertà assoluta sarebbe un'ovvia conseguenza). Un punto di vista pessimista si accorda con la necessità funzionale di ripensare l'apparato e l'anarchia.

Non vorrei cedere all'accusa di consentire troppo all'apparato: la domanda piuttosto è: perché dovrei aspirare nel mondo ad una condizione di libertà assoluta, creando con ciò la *possibilità* della colpa radicale? Se voglio dislocare dalle loro posizioni libertà e imputabilità devo ripensare la libertà assoluta. Ma, nel fare ciò, è necessario domandare ancora quali siano le descrizioni più pertinenti del nichilismo, della *dépense* (dissipazione) e della mobilitazione totale, premesse inevitabili del discorso anarchico.

Inoltre, chi si ritiene libero e magari libero dal discorso cristiano, colui o colei che crede di domare la libertà nell'amore naturale verso l'altro, intuisce piuttosto uno sforzo e una tensione inautentica, che dovranno essere meditate. Si scoprirà che non esiste naturalità, o meglio ancora, spontaneità dell'amore. È il modo in cui i testi esprimono molto più di quello che dicono. L'amore non si dà senza tensione inconsapevole intorno all'io, e solo come comandamento esso richiede senza eluderlo il problema rappresentato da quella scoria inconscia in cui l'altro si presenta in tutto l'odio che suscita in noi e nella nostra inesausta aggressività.

Svuotando l'amore della sua funzione di comando non solo si tradisce il

cristianesimo, per il quale l'amore è invece un precetto, ma si abbandona all'ambito del volere e della riuscita una comunità che potrebbe incarnare lo Spirito, se anche non volesse.

Inoltre, svuotando lo stato della sua sostanza, come richiesto dal pensiero anarchico, non viene però a cadere l'aspetto funzionale che garantisce l'anarcocristianesimo quasi come *religio licita* dello stato (tornerò sulla distinzione tra stato, sostanza, apparato e funzione). Da ciò deriva un nuovo senso della colpa radicale, tale per cui il Messia, sulla croce, avrebbe sacrificato invano tutta la sua carne, a beneficio forse di una società non più cristianizzata, ma che non ha dimenticato il Messia e ne ha compreso il fallimento come impossibilità della *parusia*. Una società che finalmente è immanente e totalmente redenta. Da ciò deriva una traslazione dell'escatologia verso zone sempre nuove e non ancora battute. L'anarcocristiano vi può vivere e testimoniarsi come sua parte. Considero della più grande importanza il dialogo tra emancipazione atea (di un ateismo cristiano) e anarcocristianesimo, tale che le due possibilità, piuttosto che escludersi, concorrano ad un modello auspicabile di collettività.

Nelle pagine che seguono dovrò porre alcune premesse, seguendo il concatenarsi di testi assai densi sul nichilismo, descrizioni di una eredità che continua a esigere cura e a farsi valere ancora in questo scorcio di secolo. Se vogliamo, esso è il Leviatano moderno. Solo successivamente si procederà con più libertà e, come spero, facendo dialogare anarchia e apparato, così come potrebbero presentarsi.

Infine, se l'anarchico ha svuotato la sostanza dello stato riconoscendone solo le funzioni innumerevoli, egli si riserva nel momento risolutivo la decisione sullo stato di eccezione (come *Zustand*, condizione). A ciò dovrebbe essere ridotta ogni utopia, la quale muove dal fatto che sostanzialmente non si darebbe più altra controparte nel sovrano.

Il cristianesimo rifiuta il *nihil* come epilogo: anche una società immanente invece potrebbe avere fine. In queste due radicali visioni della storia è necessario trovare o almeno esporre la decisione. A meno che il nulla sia preferibile alla *parusia* come

orizzonte di esperienza. I catari si sarebbero estinti ma sarebbero stati giudicati per oscuro amore. Anche gli anarchici, per la suprema fiducia che vorrebbero riporre nell'uomo.

Le pagine che seguono saranno una indagine sul nichilismo, sulla *dépense* e sulla mobilitazione totale: concetti che ben riassumono difficoltà presenti e l'orizzonte in cui si dibatte l'anarcocristianesimo.

2.1 In un'epoca di grandi promesse non sarà sfuggito che il nichilismo, una volta il più inquietante degli ospiti, sia adesso diventato il più inosservato. Da qui deve muovere colui che vuole condurre un *polemon* in grande stile oltre la linea. Il nichilismo non solo si è fatto carsico, ma ha anche guadagnato l'astuzia di un sapere inesausto che potremmo indicare come il lascito dell'abbaglio postmoderno, ossia il suo riflusso, dal quale sono emerse antiche città. Non è affatto singolare questa ossessione nascosta per la modernità e la sua parità inscindibile con il nichilismo. Eppure, grandi segni indicano che la modernità esibisce una strana vitalità: l'immagine del fuoco potrebbe suggerire che un martello stia modellando ore decisive, malgrado tutto, in una azione tanto più penetrante quanto silenziosa del *nihil*. Così, i nuovi saperi si fanno totalitari, quando scongiurano inconsapevolmente il *nihil* e sono pronti a comminare una sentenza di violenza simbolica verso chiunque, mietendo senz'altro i migliori. In altri termini, tali saperi lottano per la legittimazione sopra o al di là del *nihil*, che si guardano bene dall'evocare.

Rimane da esplorare almeno la retroguardia di una scena non ancora visibile, quando cioè si sarà fatta piazza pulita di tutto ciò che resta: quella retroguardia è la terra selvaggia di cui ha scritto Ernst Jünger. In ciò è dunque centrale la nozione di residuo, ma è necessario iniziare dalla diagnosi, ossia dalla figura della linea. Solo successivamente, dopo aver sollecitato la terra selvaggia nei suoi tratti storici e simbolici, sarà chiaro in quale alternativa ci siamo posti. Per il momento, è sufficiente dire che essa non è il *polemos*, ma la sua premessa.

Nel 1949 Ernst Jünger iniziava a scrivere un breve saggio che sarebbe poi apparso in

un volume miscellaneo per i sessanta anni di Martin Heidegger: *Oltre la linea*. Nelle sue poche pagine si condensava la visione di una situazione estrema denominata anche come meridiano zero: ossia la linea che divide il nichilismo nella sua pienezza, indicando da un lato le rovine dell'antico e dall'altro l'assenza di una nuova rotta e disposizione dell'essere. Si assisteva cioè ad una sollecitazione presente della mobilitazione totale che l'autore stesso aveva già intravisto in almeno tre opere, cioè *L'operaio*, *Sul dolore* e *La mobilitazione totale* stessa. Sarà opportuno seguire attentamente lo sviluppo di quelle pagine, perché ad esse aderisce non tanto una dottrina quanto piuttosto un destino: quello del migliore dei mondi possibili. L'operetta si compone di ventidue capitoli seguiti da un sommario.

Vediamo che il presente domina da subito, precisamente nell'immaginare le poche vie che conducono al futuro. Ma se il sentiero si fosse fatto tremendamente stretto, inerpicandosi su una scogliera? Saremmo ancora in grado, avendo dentro di noi quella spiacevole sensazione, di preziosa lucidità? Ci siamo fatti rigidi come cera, anche nel pensare. Si direbbe che guardiamo come in uno specchio e non faccia a faccia: che la vista si confonda non riuscendo a cogliere che tratti imprecisi. Dobbiamo misurare la distanza che ci separa dal saggio del '49, constatando che la diagnosi è peggiore, in un quadro clinico che era già cronico. Ma nel '49 i tratti erano non solo ben delineati, si confidava anche nel fatto che il pensiero avrebbe lentamente abbracciato un fenomeno dai contorni sempre più ampi. La domanda dunque è la seguente: come aver potuto dimenticare tutto ciò se non in una babele di linguaggi che hanno inebriato le *humaniora*? Inoltre, come può essersi l'infezione propagata?

Senz'altro, il tempo presente non può essere la promessa del nichilismo che nel '49 era ancora celata. Utilizzando le stesse parole di Ernst Jünger, non si è fondato nessun regno, nel frattempo Ilio è bruciata. Sarà così a lungo? Non lo sappiamo. Questo tetro limbo potrebbe riservare spettacoli degni di un Céline. Non sono un'impossibilità oggettiva. Per quanto ci si sforzi di mantenere un'attitudine catecontica, le bagatelle sono non tanto un'altra forma di scrittura, quanto piuttosto un'altra forma di azione.

È necessario insomma muoversi, oltrepassare la linea ancora una volta, ma non prima di aver assaporato l'attitudine alla lotta. Ogni occasione non solo è lecita, ma alcune di esse sono addirittura attese. La terra selvaggia appare perciò come retroguardia di una grande scena non ancora visibile.

2.2 Accostando Nietzsche e *Delitto e castigo*, come fa Ernst Jünger, dobbiamo interrogarci sul perché siano necessarie centinaia di pagine per arrivare alla confessione pubblica, che altro non è se non la constatazione del passato. È da notare che Raskolnikov indugia su quel passato, ma è nell'amore di Sonja che egli trova finalmente la redenzione: un primo tentativo di confessione fallisce, ma ad aspettarlo ai piedi delle scale c'è ancora Sonja. Egli avrebbe dovuto soltanto superare un ostacolo, un omicidio accompagnato da furto, un ostacolo che uomini più grandi o più feroci di lui non avrebbero nemmeno considerato come tale. Ma è il mondo in cui egli si muove a far da detonatore al *nihil*. È quasi ridicolo continuare a sottacere che per Raskolnikov la vittima è insignificante, eppure l'omicidio lo divora prima di essere compiuto e, soprattutto, dopo. La vittima rappresenta, come un *aleph*, quel mondo dall'orizzonte molto ampio, di individui e situazioni sanpietroburghesi, che Raskolnikov vede incessantemente nella sua interezza e nel suo delirio. Ma, come appare dalla scrittura di Dostoevskij, quel delirio non è immotivato, è il delirio dello stato di cose.

A Raskolnikov manca, in ogni caso, l'audacia. Egli si abbandona al vagabondaggio come ad una febbre, e questa è la stessa qualità del delitto. In quelle strade, peraltro, egli non è mai solo. È sorprendente la maestria dell'autore nel riempire i luoghi di una grande città rispettando l'andare dei passi. Oppure nel concatenare la fuga dal luogo del delitto quando il protagonista sembrerebbe spacciato. Senza audacia, però, Raskolnikov è già votato alla confessione. La sua intima contraddizione è insostenibile. Tuttavia, qui è adombrata una guarigione, come se il *nihil* fosse un morbo di cui esiste già una cura, fin dall'inizio della narrazione. In fondo, l'ottimismo dell'autore è ciò che commuove nella sua opera, la quale si chiude indicando una



nuova storia da narrare, quella di un redento.

Ciascuno deve sapere, per questo motivo, se egli può attraversare il meridiano zero con tutto sé stesso, dal momento che l'alternativa è tra la redenzione, che non possiamo ancora intuire, e un naufragio di cui egli ha ragionevolmente paura. Ma senza questo appello individuale, che potrebbe essere quello della fede, ogni discorso partigiano sarebbe vano: egli non può avvalersi di compagni, non più di quanto un cavaliere facesse affidamento sul suo scudiero. Raccontare la modernità e il nichilismo è il modo in cui si mette ancora in mostra un Raskolnikov, la sua febbre, e non una classe di individui, se non nell'accezione del tipo.

L'ottimismo si qualifica peraltro, come leggiamo tra le righe di Ernst Jünger, come un elemento fondamentale nel fecondare il futuro. Se anche non avesse dalla sua la 'chiarezza delle prove', quella fecondità non andrebbe persa. È l'eterno gioco della generazione e, come vedremo, dell'eros. Se fosse possibile un taglio chirurgico là dove, all'interno del presente, un fermento interiore vorrebbe prorompere all'esterno, non dovremmo esitare. Ma questo fermento non è la sete di futuro in cui consiste per esempio la tecnica. Qui siamo terribilmente arcaici, oppure vediamo nell'imponente macchinazione qualcosa di arcaico e funesto. Tanto vale, per alcuni, essere discreti e conservare quel fermento per tempi migliori. Ecco la scelta che si impone.

2.3 Ernst Jünger individua tre specie di pessimismo in grado di rinvigorire. Uno è senz'altro rivolto al passato. Di questa fatta è il rimpianto, che dona a chi lo applica uno sguardo terso su ciò che è stato, ma che consiste anche nella difesa individuale di una posizione rischiosa. Ciò che abbiamo vissuto appare nella sua verità solo quando si è dissolto. La musica è un'esperienza siffatta. Si sa che essa suscita non tanto emozioni quanto associazioni; essa eminentemente ricorda. Si potrebbe dunque contrapporre questo genere di pessimismo all'ottimismo? Mentre il pessimismo ancora muta, si vedrà che solo il disfattismo è l'unico avversario tenace di uno sguardo ottimista. Dice Ernst Jünger che ciò che depone a sfavore del nemico è proprio la sua assoluta superiorità: ossia, se nella sua tenebra riluce improvvisamente

una stella, allora sappiamo di essere stati chiamati dall'abisso ma non vi siamo caduti. L'ultima specie di pessimismo è la perseveranza mentre tutto frana. In questi esercizi eroici, ma condotti con la più nitida speranza e anche con l'impossibilità di agire altrimenti, noi ricordiamo al *nihil* che un uomo si giudica non dai suoi errori o dalle sue virtù, bensì da quei tratti che non gli si potrebbero strappare senza distruggere un'essenza. Di fronte all'errore, la riconciliazione, se davvero si vuole, è possibile, ma l'essenza potrebbe essere una condanna. La virtù, invece, altro non è se non cosmesi del carattere. La chiamata della fede, per esempio, ci vuole dire che la misericordia è un bene prezioso, tanto più prezioso quanto più non si vacilla sulla propria sostanza, quanto più ci si conosce: un innesto cristiano sulla coscienza nel mito.

Il pessimismo, nelle sue tre specie, è una sorellanza dell'ottimismo, anche nel caso in cui giochi un azzardo. Si è visto per esempio che esso ha richiesto una notevole costruzione in *Delitto e castigo*. Inoltre, le ultime parole che forse si potranno dire, o intorno alla filosofia della storia o intorno alla teologia politica, altro non saranno se non quel pessimismo nella sua deduzione rigorosa.

Non bisogna nemmeno cadere nell'atteggiamento del tetro censore di essenze, il quale finisce per primo vittima della sua purezza abbagliante. Coloro che indagano Raskolnikov lo amano. Con tutte le proprie tare sostanziali è solo l'uomo che interessa al *nihil*, non l'ideale, e sarà l'uomo, forse, a prevalere. Il censore vuole imporre divieti paterni, sicché le libertà rimaste non sono che abbagli di un irresponsabile affrancamento che finirà per inibire ogni azione e ogni motivo di amare la vita. Dal divieto infatti ne nascono altri e la libertà che consegue all'infrazione del tabù non è identica alla libertà attentamente delimitata. I tempi correnti lo testimoniano, dove la tradizione nata dalla scoperta del continente americano viene guardata con sospetto perché rivendicherebbe lo sterminio nel momento in cui la si festeggia. Questa è talmente simile ad una azione del nulla da essere indistinguibile rispetto al *nihil*. Siamo infine talmente lontani dall'ideale che qui interessa il Raskolnikov, se non nella sua storia, almeno come tributo di corresponsabile. In ogni caso, sul censore dovrà tornare, la sua figura essendo più

profonda di quella del ribelle. Sarà quindi necessario indagare la forza, piuttosto che la debolezza, dalla quale è animato.

Il disfattismo non si sa se sia un effetto bellico o non piuttosto una qualità morale. Ma cosa potrebbe ancora opporre l'individuo in una macchinazione di cui è l'elemento interno? Egli non può controllare gli elementi, tanto meno nel loro concatenarsi. Solo nel caso in cui egli sia un funzionario di alto livello può ancora vedere le cose dall'alto. Ma, si scoprirà, anche costoro agiscono come condizionati dalle forze che dovrebbero domare, che a buon diritto si potrebbero chiamare adesso come inumane. Per questo Ernst Jünger ricorda che la guerra stessa potrebbe oggi essere definita come un 'incidente stradale di grandissime dimensioni', dove qualcosa è sfuggito ad ogni controllo, l'imprevedibile: che la situazione missilistica non sia nelle sue proprietà essenziali mai mutata ne è una prova. Nel frattempo, come aveva previsto l'autore, la mobilitazione totale è diventata un dispendio planetario. D'altro canto, sembra che le proprietà soltanto economiche della convivenza siano o estremamente caotiche, o soggette ad un ordinamento ferreo che tuttavia è difficile esprimere. In ciò consiste la labilità di quella convivenza e di una ideologia mai resa esplicita.

2.4 Il *nihil* non solo divora i valori supremi ma, essendo una aggressione brutale ai valori cristiani, svaluta la *parusia*. Se infatti nel messianismo il tempo è orientato verso un bene ulteriore, dove il futuro assoluto subentra e lo rimpiazza ecco emergere quella strana afflizione per il mondo attuale, quello struggersi in cui si vuole rimanere *malgrado tutto*. Non è l'altro mondo, come vuole Ernst Jünger, ad essere svalutato, è quello ad essere ignorato per un bene sempre presente su cui per la prima volta abbiamo aperto gli occhi. Eppure, nella filosofia tedesca, ciò ha un nome: il migliore dei mondi possibili. Questo è un concetto che, già spoglio di tratti teologici (si vedano le pagine di Giorgio Agamben su *oikonomia* e *pronoia* in *Il regno e la gloria*), doveva mettere in difficoltà la filosofia cristiana. Per questo motivo il nichilismo può essere esibizione di forza, può essere un 'segno favorevole'. Esso ha posato lo sguardo sul mondo.

È dunque possibile il contatto o la prossimità con il niente? Solo nel caso in cui in questo 'assoluto' noi venissimo posti si darebbe una istantanea dissoluzione. Mentre, nelle vicinanze, il pensiero è ancora possibile e, si vedrà, terribilmente interessante. È qui che nasce la difficoltà di concepire una differenza tra nichilismo passivo, in cui siamo trascesi dalla dissoluzione, e nichilismo attivo. Alcuni lo dicono per immagini, ma, come la scala di Ludwig Wittgenstein, essa va gettata a terra dopo esservi saliti: in altri termini non sono di alcuna utilità, essendovi una via mistica più promettente. Una positività di uno dei due poli rimane il mondo e la possibilità di viverlo. Quindi il cammino apofatico è consono ad un silenzio nel quale l'assoluto potrebbe finalmente rivelarsi senza averlo vezzeggiato. Che esso, poi, diventi per alcuni un incarico, lo può decidere solo un uomo nella sua eccitata, cioè l'altro polo.

I tre ambiti individuati da Ernst Jünger quasi come qualità polemiche del nichilismo, inteso quale concetto, non solo riescono a delimitarlo, ma se ne scopre la non identità: né il caos, né la malattia, né il male sono, propriamente, il nichilismo. Gli apparati d'ordine si vedono per esempio in quei nuovi falansteri nei quali si dovrebbe condurre la vita privata economizzando e auto-organizzando, in uno stretto contatto con il vicino dal quale ci si aspetta senz'altro lealtà. Queste forme potrebbero estendersi sempre di più, rispetto alle esperienze che invece erano proprie di Ernst Jünger quando scriveva. Ma non sorprende che in un recente romanzo di Michel Houellebecq il protagonista, nello stesso tempo isolato ma costretto in un grattacielo, voglia sabotare la raccolta differenziata. Dal falansterio al grattacielo il passo è più breve di quanto non sembri. D'altro canto, ci si aspetta dall'uomo sempre qualcosa di ordinario, di tenue, di educato, non una rivolta che viene parossisticamente indirizzata all'esterno e mai vorrebbe ridiscutere quella convivenza nella quale ci si immagina liberi.

La subordinazione è anche, come vuole l'autore, richiesta dalla tecnica, che sola è in grado di colmare (o, soprattutto, di evadere) la quantità di lavoro. C'è da chiedersi se davvero non si arriverà ad unire in una sola mossa il vecchio falansterio e la produzione, non tanto per come esso venne concepito, ma per come si impone ad

un'era di nuovi schiavi; senza dimenticare che questi schiavi sono volontari: essi non schiverebbero il lavoro se si trattasse anche soltanto di curare il prato o di partecipare ad una assemblea. Qui una nuova ideazione si impone: come il pesce che non sa indietreggiare, finisce nella rete. Sarebbe invece sufficiente interrogare finalmente la libertà e non immaginare fantastici ritorni alla terra, per la quale non si possiede l'*ethos* del contadino, o città vivificate dalle esperienze collettivistiche, solo per citare due esempi.

Allo stesso modo, non sembra che il nichilismo indulga alla malattia. Ma qui vediamo che il nichilismo poteva sì essere perseguito attivamente, ma le caratteristiche di questa adesione sono mutate in profondità. Così, si dà una doppia lettura della seguente frase: 'la caratteristica di questi ciclopi e titani è di nascere in un mondo in cui si è sviluppata oltre misura la prudenza e dove la gente tende ad evitare perfino le correnti d'aria.' È proprio quest'ultima molteplicità indistinta a perseguire ora il *nihil*, avendo sostituito la figura del titano, la quale è di fatto estinta nella sua breve lotta. Prudenza, cagionevolezza spirituale, tutto quanto sia ordinario e poco rischioso, ecco la dissoluzione degli ultimi valori rimasti, sotto un sole da cui ci separa una spessa coltre di nubi. Non stupisce quindi che la diagnostica e la terapia della malattia psichica siano cresciute a dismisura, suggerendo che il niente sia qui in agguato: non è casuale che nel *clochard*, l'unico redento dei tempi correnti, noi troviamo unite proprio la diagnostica e il vero affrancamento.

2.5 Tra i sintomi del nichilismo l'autore individua senz'altro la riduzione. Vale a dire che ogni slancio, in cui consiste la generosità del dispendio, qui venga ridotto, in misura sempre più consistente. Si direbbe anche che, non potendo tacere in alcuni quella mossa disperata, si cerchi di correggerla. È ciò che Ernst Jünger definisce come riduzione ad un comune denominatore, che agisce come una livella su un piano. Il dispendio psichico o spirituale ne risulta tanto danneggiato, che la sua larghezza ed indulgenza, ora umiliata, deperisce e muore. La riduzione tende al punto zero, forse vi coincide, eppure Ernst Jünger non vede che nel punto zero è possibile un residuo,

proprio in ciò che manca di spazio vitale. Come un batterio in assenza di ossigeno, quel residuo può fecondare nuovamente la vita. Solo alcuni portano quest'ultima in sé stessi, come segno segreto della loro libertà. Ma, ancora, non si può eludere la questione se sia l'uomo nella sua generalità o l'individuo nella sua singolarità a manifestare sintomi e guarigione. Sembra che non si possa individuare una casistica comune, quale viene per esempio tentata nel romanzo ma ancora di più nella poesia. È certo però che la riduzione non agisce in astratto e che chi ne esca sia alla fine rinvigorito e come immune. La livella procede ma egli si lascia svanire al punto zero dove conserva la sua libertà non più visibile. È questa una forma di cui egli coltiva il legame con l'eterno, che non ha bisogno di un dato di fatto ma solo di reale e sete di assoluto. Spaventa ancora, a settanta anni di distanza, la diagnosi dei sostituti simbolici della riduzione: non avendo più una fede, ci si accontenta della religione, sicura promessa della guerra civile.

Il nichilismo non solo tende, piuttosto aspira, alle mete ultime: anche nella distruzione esso non arretra, come non arretra sulle conquiste. L'intelligenza artificiale è in questo senso una meta ultima: non solo essa conquista, nello stesso tempo essa può devastare un paesaggio altrimenti consueto. Qui abbiamo peraltro bisogno di una nuova definizione di ciò che è bello, e non di ciò che è bene. Inoltre, la meta ultima si dice nella distopia, che distrae e distoglie, in un gioco in cui si vogliono anticipare gli effetti non meno delle emozioni. Oppure, si vede che il comando biblico, moltiplicatevi, altro non è se non la corsa verso la partecipazione al solo debito che il futuro per il momento garantisce. Gli esempi potrebbero essere molti, ma in essi si sospetta che la modernità si stia esprimendo lungo la linea della volontà di potenza, la quale, direbbe Martin Heidegger, è tale perché *si* vuole.

Dove i valori supremi svaniscono, ecco il dolore, che non è soltanto quello di un giorno di inclemente disperazione. In ciò non riusciremmo a distinguere il dolore dalla sofferenza clinica. Si supponga che si ami il sole così tanto, alle appropriate latitudini, che questo bisogno, mai soddisfatto a sufficienza, si tinga prima di nostalgia, poi di qualcosa di più profondo. La poesia che ne nasce ne è solo il

negativo: in questa si dirà il sole senza dire il dolore. Invece, pare che adesso si debba perseguire il dolore per sé stesso, facendone esercizio quotidiano oltre un panorama cosparso di crateri. Allo stesso modo, si concepirà non più la fede, quanto piuttosto l'osservazione *dall'alto* delle sue rovine. Si coltiverà anche il dispetto, perché tutto infine ci nuoce. Tale può essere la presa del dolore, in cui non si vede più come una razza possa intrattenere con esso un rapporto eminente.

Ottimisticamente 'l'istante in cui la linea sarà oltrepassata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è, fino ad essere visibile anche da occhi ottusi.' In ciò Ernst Jünger vede chiese che non si attardano, ma, quasi consapevoli, si pongono già al di là, perché in quel vortice comunque sono cadute e sono sopravvissute, purché non si compiacciano di intrattenere uno sterile duellare con l'illuminismo. Qui si intendono le chiese della tradizione, le loro liturgie e la legge che queste esprimono. Non è casuale in un contesto segnato da quelle parole il richiamo alle chiese. È ovvio che solo le chiese, e non gli apparati d'ordine, sono candidate a frenare una folle accelerazione. Inoltre, esse sono quel filo attraverso il quale la modernità può essere rinarrata, dato il fatto che l'occidente ha moltiplicato i punti di vista di questa narrazione che per lui è diventata quasi ossessione. Come sostituzione di un valore, il timore che la modernità non sia valsa a nulla giustifica quell'esercizio.

2.6 Ernst Jünger compie un grande salto, non quello di immaginare catastrofi, essendo l'abilità del Leviatano quella di evitarle piuttosto che di provarle, ma nel dire ciò che al Leviatano si oppone: '...la libertà non abita nel vuoto, essa dimora piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili ma che non appartengono all'organizzazione. Vogliamo chiamarli la terra selvaggia'. Se il vuoto è esattamente ciò che subentra ai valori, nella loro svalutazione, allora il disordinato, l'indifferenziato, ciò che non appartiene all'organizzazione, ciò che è in un termine selvaggio si fa carico della libertà. Esso è quel luogo da cui si emerge, non in cui romanticamente ci si rifugia. Esso è la

possibilità di un attacco al Leviatano. Bisogna svuotare l'espressione di ogni valore metaforico: essa è, senz'altro, il mondo. Ernst Jünger usa invece la parola Leviatano in modo polemico, ma sappiamo che il Leviatano non è distinto dagli uomini che lo compongono, quindi egli prospetta una guerra civile in cui le forze della libertà, dell'eros, dell'amicizia e dell'arte si contrapporranno ad altre forze pari e contrarie. Bisogna rivendicare la libertà anche nei suoi aspetti *scabrosi*, i quali vogliono sfuggire ad ogni controllo: non quella libertà che ci si aspetta da regole condivise e dunque organizzabili, i tanti piccoli leviatani cui ci sottomettiamo. La scabrosità della libertà non si può tacere, né nell'eros, né nell'amicizia, né nell'arte. Infine, essa può dar forma ad un nuovo pensare. La profezia dell'autore, la libertà dalla metafisica, si è già realizzata, e quindi le forze conclamate del Leviatano apparentemente hanno già vinto. Dove però la fenice riemerge abbiamo un'immagine radiosa della sua debolezza.

Sembra, per chiudere queste note, che se il dubbio moderno che ne valesse la pena, che qualcosa avesse ancora valore o non fosse piuttosto crollato al suolo nella sua nullità, abbia allora una possibile risposta nell'attraversamento della linea. Ma, dunque, sarà necessario procedere a ritroso, narrarsi ancora una volta, verso quelle battaglie in cui ci si giocava tutto, nella accezione corrente di battaglia, cioè di qualcosa che ha sempre opposto due realtà incompatibili. Scrive Martin Heidegger commentando Nietzsche: '(egli) mostra che con la caduta dei valori cosmologici non viene a cadere anche il cosmo stesso. Esso è solo liberato dalla valutazione mediante i valori finora validi e reso disponibile per una nuova posizione di valori. Il nichilismo, pertanto, non conduce affatto al nulla. La caduta non è mero crollo...' (*Il nichilismo europeo*). Quindi, muoversi a ritroso legittima l'operare in due modi: innanzi tutto concepisce l'innesto nichilista sull'Europa (la modernità), in secondo luogo è una narrazione della reazione, nel senso politico del termine, dunque contro il Leviatano *sotto certi aspetti*. L'operare oltrepassa la linea per invertire la rotta del tempo, senza che nella rete finiscano oggetti che sarebbe opportuno conservare solo in un museo. Dalla linea stessa, in cui riluce l'oltrepassamento, noi apprendiamo la forza



vivificante di ciò che è morto e per ciò stesso sacro. Non si ritorna ad esso, sarebbe impossibile, esso rinasce. Giova ripetere altre parole di Heidegger, sempre da *Il nichilismo europeo*: 'il nichilismo sarebbe allora, esperito e concepito in modo più originario ed essenziale, quella storia della metafisica che spinge ad una posizione di fondo nella quale il niente, nella sua essenza, non solo non *può* essere compreso, ma non *vuole* più essere capito.' Per scongiurare questo esito serviranno dunque altre pagine, mentre ci troviamo ora esattamente sulla linea in cui l'uomo finalmente è afferrato e capito dal niente, a cui dà il suo tesoro di senso e di libertà per oltrepassarla.

3.1 Scrive ancora Ernst Jünger nel saggio *Sul dolore*: '... stanno già crescendo nuove generazioni del tutto estranee alle tradizioni in cui noi siamo nati, e fa uno strano effetto osservare questi ragazzi, molti dei quali vedranno il duemila. È probabile che allora gli ultimi residui dell'età moderna, cioè dell'età copernicana, saranno svaniti.' Il saggio, che data alla metà degli anni trenta, contiene questa profezia, ma possiamo constatare che l'età copernicana, mentre ci siamo inoltrati nei duemila, fa valere leggi o tenui consuetudini quali è difficile mettere in discussione. Tuttavia, sappiamo che la storia è davvero finita, grosso modo quando in Europa, intorno all'inizio del nuovo millennio, non si è più esibito il seno nudo sulle copertine dei settimanali. Non è necessario invocare avvenimenti globali. Esiste però un concetto, indagato da Bataille, che dice a quali nuovi dèi ci siamo votati nel tentativo di sacrificare la modernità superandone la difficoltà, rivendicata fin qui: il concetto di *dépense*. Lo esplorerò prima di trarne poche conclusioni; quindi basti premettere che sebbene questo concetto possa concatenarsi a quello di scopo, lo si può desumere anche in ciò che è assolutamente privo di scopo. La domanda che allora dovrà essere posta riguarda il fatto se si possa dare quindi *dépense* anche senza valore, o se il suo valore ne sia addirittura accresciuto.

Lo scopo è una causa che si pospone all'ente: se cammino, si può presumere che vada da qualche parte. Se guardo, può darsi che voglia vedere qualche cosa. In ogni caso,

essa presuppone una realizzazione, ed è per questo motivo che Aristotele la concepiva sullo stesso piano per esempio della causa materiale. Nella concezione corrente dello scopo, fare qualcosa senza scopo può voler dire fare qualcosa di insensato: il senso riposa nello scopo. Questo per ciò che riguarda le attività umane consuete, per le quali vale sempre il sospetto che in fondo esse siano variazioni di una abilità. Si può anche dire che saper fare qualcosa, nell'accezione della causa finale, significhi anche farla bene? Ciò dipende da (e insieme elude) le altre cause: nel marmo non si dà ancora la statua, non più che nella volontà di realizzarla. Insomma, lo scopo certamente rappresenta per il pensiero una eccedenza ed è in questa eccedenza che risiede non la differenza con il senso, ma il senso stesso. Si direbbe infine che il senso è anche la capacità di trarre dal marmo la statua. Non dovrebbe sfuggire l'equivalenza teologica con la causa prima: essa è l'unica riserva di senso del mondo perché lo ha *saputo* trarre dal niente. E lo ha fatto mediante il *Logos*, che è della stessa sostanza del Padre. Ma, a livello cosmologico, rimane senza risposta la domanda decisiva: se davvero questo fosse lo scopo, perché chiedere uno scopo ulteriore e conclusivo? O, come avrebbe detto Leibniz: perché qualcosa piuttosto che il nulla, dal momento che il nulla è più facile e semplice?

Il termine valore, quale Dante lo utilizzava, ha una storia interessante: sembra che collimi con quanto detto del senso, quando per esempio egli designa Dio come eterno valore. Senz'altro qui egli non vuole parlare di un pregio qualsivoglia, nemmeno nel suo grado infinito. Ma si può dare *dépense* senza valore? La risposta, paradossale, è che senza valore si dà esattamente il suo valore, dunque il suo senso. In queste zone prospicienti il *nihil* la questione del valore non può dunque rimanere inevasa.

Della parola francese *dépense* non è necessario offrire una traduzione, sebbene io preferisca dissipazione, mentre è necessario chiarire in che modo designi anche una azione, o un insieme di azioni, che non sono produttive. Si supponga di avere a disposizione solo un po' d'acqua per la nostra marcia nel deserto: offrirla significa privarsi di un bene prezioso, forse essenziale, e tuttavia, essendo quella azione non produttiva (anzi, essa deprime l'acqua del suo valore per me), ne compiamo un'altra

che obbliga colui a cui abbiamo dato l'acqua a qualche forma di debito. Ma è nella sessualità che l'azione improduttiva ha la sua formulazione più pregnante: ossia la perversione slegata dalla genitalità (una realtà senz'altro edenica), fino all'offerta dei propri escrementi, il caso esemplare della *dépense* perché getta luce su tutte le possibili evenienze, come quelle religiose o economiche, dell'improduttività. Si ricordi per esempio che tanto gli stoici quanto i primi cristiani, se vogliamo proprio parlare di uno stato di minorità come pare opportuno a Bataille, praticavano o raccomandavano invece una igiene che nel caso dei cristiani prevedeva di non aver rapporti sessuali durante la gravidanza e l'allattamento (si vedano di Peter Brown *Il corpo e la società* e di Michel Foucault *Les aveux de la chair*). La *dépense*, secondo Bataille, illumina così regioni e tempi lontani, ma si fa anche indice del moderno, se vista per esempio nella dinamica della lotta di classe o della storia del cristianesimo. Essa non è affatto una storia limpida, quanto piuttosto sotterranea, in cui, per ciò che attiene a queste pagine, ne va della legittimità dell'età moderna. Ora, dopo queste premesse, mi accosterò al concetto stesso.

3.2 *La nozione di dépense* appare originariamente nel 1933 ma Bataille lavora sul testo almeno sette volte dalla sua prima apparizione. In questo saggio di pochissime pagine è contenuta una indagine che ha molteplici risvolti in altre opere, muovendo dall'insufficienza del principio classico della utilità, sulla quale è opportuno spendersi. La formulazione dell'utile come concetto derivato, che sta alla base dell'accusa di Bataille, ricorda da vicino il problema della svalutazione dei valori intorno alla questione del *nihil*. In altri termini, l'utile deve essere reso sia razionale che accettabile. Ovviamente, non è possibile addomesticare quel concetto, come non era possibile addomesticare la potenza del *nihil*, sulla quale molti hanno giocato la loro esistenza. L'utile sembra così dipendere, per essere razionale e accettabile, dalla misura (in modo originario), che potrebbe darsi come termine primitivo non definito. Saltano subito agli occhi esempi più o meno significativi, ma tutti indicano che nella misura, che definisce l'utile, si dà la possibilità di una vita ordinata, quella che

Bataille definisce come produttiva. Pertanto: produttiva di cosa? Della sola conservazione, cui la produzione è finalizzata. Naturalmente la misura può essere ancora sorpassata, ma solo in un modo che sia 'sussidiario'.

L'utile emerge come forza frenante o la forza frenante come utile. È paradossale che tutto ciò che possa frenare la volontà esplicita, possa nello stesso tempo diventare utile. Addirittura una pietra, nella sua realtà inorganica, avrebbe valore sacro se intorno ad essa si fosse creata una religione: essa servirebbe ad inciampare e in ciò assolverebbe la sua funzione. Non sorprende che alla critica dell'utile Bataille riservi il primo capitolo del saggio, che qui sto cercando di aprire a nuove conseguenze.

Il piacere è un ambito fondamentale cui si applica la misura, ad esclusione del piacere stesso, che talvolta richiede forme sovrabbondanti per definirsi ancora come tale. Non voglio qui far mia per esempio la formulazione di Wilhelm Reich (*Psicologia di massa del fascismo*), secondo il quale lo stato autoritario ha un interesse immenso nella famiglia autoritaria: sarebbe una affermazione troppo netta per una questione reale che Bataille più prudentemente esprime così: 'l'umanità cosciente è rimasta minorenni'. Sia Reich che Bataille si muovono nel campo in cui la famiglia è il primo incubatore del piacere, senza che sia riconosciuto l'interesse a 'perdite considerevoli', all'oltrepassamento della misura, all'orgia come esito plausibile. Ecco quindi la nozione pleonastica di *dépense* improduttiva, dal momento che la *dépense* è sempre improduttiva, sovrabbondante rispetto alla misura. Qui potremmo dire a Bataille che la *dépense* porta sempre qualcosa di nuovo nel mondo.

Ora, il valore oppure il giudizio intorno al valore è tale per cui l'affrancamento dall'utile è di per sé un valore. Ma questa conseguenza è forse plausibile? Mentre sembra che vivere in uno stato di minorità sia per ciò stesso un sintomo della crisi, ciò che subentra non è forse sufficientemente legittimato. Siamo insomma, come dice Bataille, quel ribelle che ha ancora paura delle proprie parole. Dopo aver detto, in riferimento ad Ernst Jünger, che la libertà è scabrosa, non dobbiamo però temerle, nemmeno se fossero gravide di conseguenze.

3.3 Si supponga che la vita produttiva sia ancora posta come valore, se non come senso. Essa nasconde nella sua prossimità la vita improduttiva che la nega. Ciò è sempre stato così, sebbene non necessariamente. In questa opposizione emerge la nozione di ipocrisia. L'ipocrisia non è un difetto morale, sostiene invece quel valore perché la negazione non può essere tolta. Come narrato da Paolo, la negazione del desiderio indica il desiderio, e il desiderio la negazione del desiderio. In questo circolo accusatorio (sto già desiderando) solo l'ipocrisia fa coesistere nel modo più puro l'opposizione: è un vero peccato che non si sia mai concepito un termine teoretico per l'ipocrisia, facendone invece una tentazione borghese. Nel momento in cui la negazione non può essere tolta, la tentazione borghese è una inevitabile scorciatoia: esattamente verso quel punto in cui altre vie più tortuose ci costringerebbero al medesimo risultato. Ma qui non è in gioco una critica della borghesia, quanto dell'oltremisura. Infatti, la produttività e il senso sono delimitati nei luoghi più imprevisi. Per esempio nel culto cattolico; se il sacerdote fosse talmente anziano e provato da rendere la sua omelia inintelligibile, il culto avrebbe ancora senso: non per qualche motivo plausibile, ma per una liturgica necessità. Qui si sarebbe già oltre quella misura, che i più interrogherebbero, partecipando casualmente a quel culto, chiedendo perché abbia *valore*. È piuttosto il protestantesimo, e in particolare il calvinismo, a richiedere un culto ordinato, e per questo motivo più suscettibile agli attacchi del *nihil*.

Mentre la vita ordinata (l'utile) è l'esatta misura di produzione e conservazione, il disordinato, la terra selvaggia, per utilizzare un termine già incontrato, viene riassunta da Bataille così: il lusso, i lutti, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa (cioè deviata dalla finalità genitale)... l'elenco potrebbe continuare a piacimento, tanto per sottolineare quanto la *dépense* agisca o abbia agito in passato. Tra le arti sovviene un esempio recente che indica la disposizione alla attività improduttiva, esempio che voglio brevemente discutere. Zalem è l'ultima città sospesa rimasta dopo una feroce guerra che ha avuto luogo secoli prima. Alita, un cyborg ritrovato in una discarica, viene rivitalizzata,

mostrando da subito doti di forza eccezionali. Recuperato anche il suo corpo in una caduta nave da guerra essa partecipa della vita della città sottostante, la città di ferro. Il film si conclude dove, alla fine del motorball, Alita mostra la spada verso Zalem. La città di ferro sembra addensarsi nel gioco, cioè nel motorball, che forse assurge ad unica possibilità per salire a Zalem, di cui non si sa niente, se non che la città di ferro è la sua discarica e la sua fabbrica. Vale a dire che mentre Zalem offre i propri escrementi alla città di ferro, la città di ferro gioca e lavora per Zalem, una tipica opposizione improduttiva. È infine da notare che il foro da cui Zalem espelle i propri residui somiglia ad un ano prolassato per quel tanto che consenta la defecazione.

La morale è sempre una riflessione successiva al dato di fatto. Il dato di fatto, quando emerge, non ha ancora un valore morale e dà luogo ad un dilemma. Non sorprende dunque che nel saggio di Bataille, la *dépense* manchi di ogni precauzione morale, se non nella paura del ribelle a pronunciare certe parole. Ma, dallo stato di minorità, se ne vale la pena, si può uscire, fondando un *ethos* che sia anche nuovo e arcaico. Cosa ne sappiamo a questo punto del *nihil*? Ora è necessario parlare di quello in relazione alla perdita incondizionata della *dépense*.

3.4 Bataille discute vari esempi, dai quali conviene scegliere quello del gioiello, delle arti e della poesia. Perché qui si darebbe una perdita incondizionata? Forse il caso del gioiello può illuminare alcuni aspetti in modo preliminare. Un diamante corrisponde alla spesa di una piccola fortuna: qui sappiamo che quella piccola fortuna non ha nessun valore rispetto al possesso del diamante. Ma, se il diamante distrugge il valore (perdita incondizionata) che cosa si guadagna? Non è importante saperlo, se non saper distinguere il diamante da una volgare imitazione, per la quale non si spenderebbe nemmeno una piccola frazione di quella fortuna. Non è nemmeno interessante sapere che in fondo un processo economico riguardi per esempio la lavorazione dei diamanti. Qui interessa solo il possesso e perché ci si arriva. Bataille ricorda il valore escrementizio del diamante in taluni sogni, che è quello di un'offerta sontuosa di carattere erotico. Si ricorderà per esempio che Pasolini in *Salò* concepisce

sulla scia di Sade un intero girone della merda che al suo centro evidenzia la narrazione di un dono siffatto: e non stupisce che non solo il dono possieda un'aura sontuosa, ma lo stesso racconto sia quanto di più raffinato rispetto alla sua natura raccapricciante. La merda qui ha un valore pari a quello del diamante: ma, se ciò è vero, allora il diamante ha un valore pari a quello della merda. Non esiste eccedenza di senso che potrebbe sbilanciare l'equazione. Ciò che è maledetto del nostro corpo, cioè le deiezioni, è esattamente ciò che è maledetto nel diamante, il quale richiederà sempre il rischio o l'azzardo di una piccola fortuna. Questa fortuna non è altro se non un divagare del senso verso regioni nuove, ma in tale divagare il movente è quello di una perdita incondizionata, del *nihil*.

D'altro canto, tutta l'espressione artistica non sembra concepita per esibire misura: ma l'oltremisura che qui si acquisisce, per esempio in relazione al bello o all'ideale, travalica la conservazione per farsi presente. Ossia, un palazzo destinato alla sola possenza, oppure ad esibire arcaici e parzialmente ignoti valori simbolici, può addirittura atterrire; esso ribadisce nei secoli la sua essenza. Di esso si chiede l'origine, mentre si continua a costruire come se i valori simbolici possano essere indefinitivamente proponibili. Il Colosseo, così, non è semplicemente una rovina né un museo: la sua forma, non meno della sua figura, non è andata perduta. Tuttavia, nelle sue proprietà, potrebbe ricordare il grattacielo. Il quattrocento italiano, in pittura, rappresenta un contromovimento di grande pregio al *nihil*: in esso la bellezza è stata non tanto definita quanto avvalorata e riaffermata (come se il pittore l'avesse veduta prima di renderla, e non dopo, da cui la nostalgia per una bellezza perduta).

Il caso della poesia è difficoltoso: non la si può afferrare del tutto, essendo un dono alla parola che in qualche modo costringe l'ideazione verso il travisamento consapevole di regole che nella poesia di rango danno luogo a forme affatto nuove. Però, mentre si può scrivere in alessandrini, quel travisamento può avere un esito di genio e del tutto interno alla forma. In ogni caso Bataille considera poesia e *dépense* sinonimi: essa è 'creazione per mezzo della perdita'. Ma perdita di quale valore? Azzeramento di quale valore? Quando la poesia 'cessa di essere simbolica nella sue

conseguenze' cosa ne abbiamo sotto l'aspetto del reale? Una adesione, certamente, una vocazione nel senso di essere prescelti a quel dono, da cui le parole ne escono non meno stravolte del poeta. La perdita è il poeta come posta in gioco, e qui sovviene per esempio Verlaine. Sembra che, come Lutero non avrebbe potuto far avanzare la riforma senza l'aiuto dell'alcol, Verlaine non avrebbe potuto rinunciare all'alcol non meno che a Rimbaud. Verlaine era una degna posta in gioco: ne va della sua poesia e la sua poesia ne vale la pena. Se Verlaine potrebbe essere un 'proscritto' nel senso di Bataille (come indica l'accusa di sodomia), le ombre che egli inseguiva lo inseguono a loro volta nei versi, in un travaso reciproco tra la vita e la scrittura che solo la poesia raramente esibisce. Qui il *nihil* è un ospite non proprio inatteso: la perdita di qualcosa, che azzera un valore a patto che possa creare, e l'incarico (per usare un termine di *Restare vivi* di Michel Houellebecq) che in taluni diventa missione parossistica, mostra che dal niente all'ente il passaggio è possibile, non solo quello contrario dall'ente al niente. La creazione diventa una prerogativa democratica e non solo teologica. Su questo passaggio si dovrà tornare infinite volte, quale è la vicenda umana.

*Approdi:* prima di proseguire sulle tracce della *dépense* cristiana, che mette in movimento tratti nichilistici, è opportuno ricordare alcuni suggerimenti di Giorgio Agamben su *Creazione e anarchia*. Questi suggerimenti, controversi, illuminano regioni prossime alla discussione attuale. Agamben ritiene che il paradigma aristotelico della produzione riesca a disattivare la deriva dell'arte contemporanea, in cui comunque si pone ancora la domanda dell'artista e di ciò che ne viene.

Interessa soprattutto la potenza-che-non (opera) di derivazione aristotelica. Con un esempio tratto dal testo di Agamben, solo Glenn Gould può *non* non suonare come Glenn Gould. Vale a dire che solo lui può disinnescare l'impotenza di suonare come Glenn Gould. Ma c'è altro, ed Agamben lo vede: se non so fare una cosa, solo io non la so fare come non la sa fare nessun altro. Traendo un altro esempio dalla musica, potremmo dire che solo Vladimir Horowitz era in grado di suonare in quel certo suo



modo disastroso, come più volte accaduto.

Tuttavia, non si può solo ripetere il paradigma aristotelico della produzione rispetto alla creazione artistica, e non si può solo tacciare di esito sciagurato il linguaggio della creazione all'arte: 'è da questo paradigma (quello architettonico e della mente divina) che deriva la sciagurata trasposizione del vocabolario teologico della creazione all'attività dell'artista, che fin allora nessuno si era sognato di definire creativa.' Potremmo dire che l'artista contemporaneo è volutamente sulla scia di Horowitz (ama sollecitare sempre un'impressione linda di pulizia, senza eludere la delusione che accompagna in genere l'opera d'arte contemporanea: ciò che sfugge è presente per esempio in una magistrale interpretazione casalinga della mazurca op. 17 n.4 di Chopin), e all'estremo opposto potremmo citare per esempio l'autoritratto di Dürer noto perché si dipinse in modo frontale (l'artista e l'opera si fondono in un'aura di autorità). Giustamente Agamben ricorda Marcel Duchamp, il quale si definiva 'uno che respira'. E tuttavia aveva portato un orinatoio in un museo, gioco che da allora abbiamo infinitamente variato. Di questa parodia dell'artista abbiamo ancora bisogno, se non altro perché essa si ancora al *nihil* che non vuole più fingere di fuggire. Che cosa ne venga per l'arte contemporanea non so, basta non frequentarla. Si può dire che se il paradigma aristotelico non è in grado di spiegare l'arte contemporanea allora è sbagliato il paradigma, non l'arte contemporanea.

In effetti, nemmeno la potenza-che-non sembra possedere valore esplicativo: se l'artista contemporaneo, tipicamente, non esibisce una impotenza produttiva che è in grado di disinnescare con un esito apprezzabile, ciò dipende dal contesto di questa particolare forma d'arte, la cui domanda, il *nihil*, rimane però inevasa. Certo, Agamben non si avvale solo della potenza-che-non, tuttavia ripone in questo strumento una grande fiducia.

4.1 Che l'arte ci offra uno dei possibili linguaggi della creazione non comporta che la creazione per mezzo della perdita *non* debba essere letta soprattutto come metafora della Passione. Essa è talmente al cuore del cristianesimo che come creazione prelude

alla resurrezione, e come perdita alla morte: pertanto, creazione per mezzo della perdita. La morte del Messia è una morte qualunque, dal momento che il Messia non cessò mai di essere uomo pur essendo Dio. Ma gli eventi non sono gli stessi, la loro fattualità, ordine e vissuto, così come testimoniati, accadono in un istante di interpretazione della massima densità.

Cosa accade al cristianesimo se si fa ribellione, rivolta, sommossa o rivoluzione? A cosa possono aspirare quelle classi che al limite della sussistenza sono però testimoni di una *dépense* sfrenata? Purtroppo esse ne assumono il solo carattere mimico, come due scimmie che apprendono l'una dall'altra. E così viene a cadere ogni appello emancipatorio: non si vuole conquistare un mondo, si vuole piuttosto imitare quello che accade su una scena dalla quale si è esclusi.

Il cristianesimo potrebbe insegnare che quella misura, a dire il vero conservativa anche quando sottilmente sussidiaria, è stata per lungo tempo un carattere non del derelitto, ma della classe produttiva. Il derelitto vi era costretto, il ricco vi era ideologicamente condannato (se non era davvero un santo e un eletto; ma non avrebbe potuto saperlo). Non voglio avanzare pronostici e nemmeno suggerimenti. Nella difficoltà del discorso cristiano ciascuno trovi il proprio motivo anarchico. Se la dissipazione predilige individui sempre più deboli (come effetti del marketing politico, il cosiddetto consenso), questa la mia anamnesi, non sarà certo un catechismo a migliorare la situazione. Ma non intendo nemmeno dire che l'economia della rinuncia oppure della povertà siano quelle soluzioni che un paio di feste collettive o cene commensali esorcizzino nella *dépense*. È un ambito in cui trovo molto poco da dire. Paradossalmente, le prime comunità dei santi sono sempre al nostro cospetto, strette tra problemi enormi e cogenti, tentativi futili e fanciulleschi, della stessa fanciullezza del cristianesimo.

5.1 Ho già affermato che un epilogo, tra i tanti possibili, è il *nihil*. Non sarebbe neppure un epilogo infausto se tutto il lavoro apprendesse il carattere di mobilitazione totale di tutte le forze disponibili (il Leviatano). Questa coscrizione umana e

materiale è forse lontana, benché la si sia già tentata nel corso della prima guerra mondiale e sia passata poi in eredità agli apologeti odierni della globalizzazione; lontana oggi in cui una guerra civile latente viene perlopiù controllata o fiaccata dagli apparati di controllo. Ma la mobilitazione totale è passata come forma di lavoro, indipendentemente dagli occupati reali ma non dalla quantità di lavoro stessa, a significare non tanto l'ambito bellico, quanto il progresso e la civilizzazione, che già Cioran identificava con l'epilogo della storia, priva di altre determinazioni. La fine della storia è il nulla. Il concetto di mobilitazione totale, in Ernst Jünger, è dapprima strumentale alla guerra, poi si apre ad orizzonte, e include caratteri apparentemente casuali ed eterogenei. Per esempio, egli cita il programma Hindenburg del 1916, che prevedeva l'arruolamento di tutto il popolo al servizio dell'economia di guerra. Ma come sopravvive la mobilitazione totale a tutto ciò? Innanzi tutto si può osservare che intorno al concetto di mobilitazione totale la gravità agisce più sul tipo del lavoratore che non su quello dell'occupato, ricevendone uno statuto metafisico, come colui o colei che sorregge la mobilitazione totale stessa per esclusione di chi è inadatto ad uno scopo superiore (allora era 'per la Germania!'). L'occupazione, svalutata nell'insieme, non può mobilitare se non ciò che per sé stessa adombra un fine esplicito e trasparente: se questo fine era la guerra, allora quasi tutte le forze apparivano come mobilitanti. Se questo fine è oggi l'economia liberale, taluni individui sono rilevati statisticamente proprio nella loro irrilevanza.

Il carattere dinamico della mobilitazione totale è quanto le consente di mobilitare risorse che solo il progresso può offrire, naturalmente finché questa sorta di collaborazione che proietta in avanti due concetti così diversi può perpetuarsi. Ne viene che il panorama, la somma o la quantità di mobilitazione è sempre nuova e raramente gode di cattiva salute. In essa tutto viene scaricato sul peso sopportato dal basso, come crisi o rallentamento di un vortice che a tratti gira su sé stesso in modo impetuoso, ingoiando chi è già dentro. Le giustificazioni del Leviatano non sono molto diverse dalle motivazioni che in natura si oppongono alla crescita. Il vivente, che ha in sé il principio del movimento, tende alla fase adulta, ma anche alla

corruzione. Tuttavia ho già detto che il Leviatano evita le catastrofi che finisce per provocare. Non lo si potrà mai accusare di aver prodotto un'apocalisse globale. Esso è il vero *katechon* della modernità (ma vedremo che un'altra possibilità può essere discussa). Riesce a frenare ciò che accelera. Sembra dunque che abbiamo ancora bisogno della mobilitazione totale, senza tacere però che essa svilisce a rango di occupato colui che possedeva il rango di lavoratore, una qualità morale più che operativa.

*Approdi:* Sui tre concetti preliminari pesano due difficoltà: la prima è l'*interpretatio graeca* dell'occidente, la seconda il carattere nichilistico del progressismo politico. Non si può, secondo un fuoco purificatore, tornare tragici. La ventura del nichilismo invece è un'appartenenza moderna da risolvere solo nella modernità. Il progressismo politico ha un carattere nichilistico perché ha tradito da almeno due decenni il libertarianesimo, che ha avuto la sua massima espressione negli anni '70 del secolo scorso. Soprattutto, vi ha sostituito una morale opprimente. Senza accentuare un giudizio già grave, la cattiva coscienza di immaginare una difficoltà del pensiero a scopo terapeutico è un appello nevrotico della ragione. A questa nevrosi sembra ormai consegnato il progressismo.

6.1 Ho già ricordato, in riferimento ad un frammento di Romani 7, la morte che consegue al desiderio: un circolo accusatorio in cui si sa di desiderare perché lo impedisce la Legge, dicendo però il desiderio stesso. La piena efficacia del peccato è la morte. Jakob Taubes, nel suo magistrale e sofferto seminario su Paolo, dedica l'ultima parte di quelle lezioni ad una rilettura di Freud, che ripercorrerò. Per il momento credo sia opportuno indicare subito a quale scabrosa difficoltà possa alludere il desiderio. Nella sua più radicale rivolta esso è il desiderio della morte del Padre. È anche importante qualificare questo desiderio come rivolta: perché il Padre, che l'attributo sia metafisico o no, è grande, mentre chi esprime il desiderio è piccolo, oppure è schiavo, come Paolo direbbe.

Un tale desiderio è costretto a turbare, viaggiando di immagine in immagine, per poter non dirsi. Se esso si dicesse non ne andrebbe più di cupidigia, di concupiscenza o altro, come i traduttori si affannano a tradurre. Tutto il Dio dei Salmi appare come motivo di questa morte e immagine.

Non è affatto opportuno però equiparare la morte di Dio al desiderio della sua morte. Se anche quest'ultimo desiderio si tingesse di psicologismo avrebbe a che fare con la Legge. La prima invece è la constatazione di un'epoca e forse la promessa di un eone, a meno che non si invochi un nuovo o vecchio Dio per salvarsi (Nietzsche presumeva di aver superato la morte di Dio, di aver trovato una via d'uscita estatica nell'eterno ritorno, come sottolinea Taubes).

Scriva Taubes a proposito di Nietzsche: 'Egli tenta di penetrare il segreto del mistero cristiano, il cui paradigma è il donarsi, l'offrirsi, e di reinterpretarlo in termini dionisiaci'. Ma donarsi, nelle ultime conseguenze, fu il sacrificio del Figlio, e qui ricorre una seconda volta la morte di Dio, storicamente determinata e impossibile da tacere.

Ed è sempre Taubes, che opportunamente cita un'altra volta Nietzsche, a scoprire che l'io di cui qui si parla non è esattamente un'ottica limpida e aperta sul mondo. Cosa la offusca? Si tratta del nesso di colpa che ho già indicato, al quale è necessario non perpetuarsi, sapendo che solo il sacrificio storico porta alla riconciliazione. Ma il sacrificio del Figlio, che è anche Dio, indica quel nesso di colpa, un oscuro antefatto i cui segreti sono conosciuti unicamente dal popolo eletto (che avrebbe ucciso il Padre). Esso comunque è il desiderio più gravoso, come si è visto, la morte del Padre, che il Padre sia stato ucciso o no. Ora, la domanda decisiva, per Taubes come per Freud, è come Paolo abbia *ricondotto* il nesso di colpa. Il desiderio può rimanere inattuato ma non inefficace. Esso potrebbe (e infatti deve) strutturare una difesa. Questa difesa, come vede Freud, è una tranquillizzante fede nel Figlio, cui si deve la riconciliazione, che antepone al Padre ogni possibile spinta eversiva e simbolica di ritornare a lui. Ma, poiché non si può storicamente ripercorrere il nesso di colpa, lo possiamo oggi soltanto descrivere in modo accurato, rendendo sospetta ogni invocazione rivolta a

quel Padre che abbiamo investito di un preciso desiderio. Mi permetto di aggiungere che qui abbiamo un esito paradossale: mentre il Figlio storicamente non ha mai cessato di morire sulla croce (è il nostro difetto di visuale, la nostra storia di riconciliazione), il Padre non è stato affatto ucciso dal desiderio. Il desiderio della morte del Padre non è ancora la morte del Padre: esso è soltanto il nesso di colpa. Se anche avessimo (o chi per noi) ucciso il Padre, ormai ce ne saremmo dimenticati, portando in noi solo il nesso di colpa residuale: il cielo è solo un po' più vuoto, quasi da sempre. Questo lo dovrebbe sapere bene colui che vuole ancora pregare, se gli riesce.

Un'altra lettura dice che il Padre sia stato ucciso e successivamente deificato, e infine che attraverso il Figlio l'espiazione abbia ricondotto alla riconciliazione. Perché questa ostilità per il Padre? Essa, evidentemente, dipende dalla Legge, per la quale non si è mai all'altezza. Si consideri per esempio che un autore come Arthur Schnitzler descrive in modo accurato il dolore dell'adulterio (forse le migliori pagine che abbia mai letto su questo argomento), e nello stesso tempo vietarlo per decreto divino pone la persona in una difficoltà irrisolvibile. La sola uscita di sicurezza non è uccidere il Padre ma desacralizzare la Legge, ciò che noi conosciamo come secolarizzazione. Ma sarebbe un gesto banale, come a scacchi mandare avanti un pezzo di minor valore invece di tentare un attacco più complesso (magari in perdita). Il ritorno al Padre, comunque si aderisca a questa possibilità, è sempre eversivo, tanto più nell'anarchismo; è da notare che solo il Figlio viene a tratti tollerato, egli per noi è il più grande problema: a me pare ovvio che l'apparato attuale sia inconciliabile con la Legge del Padre, anche dove la Legge non scandalizza: siamo noi per primi a ribellarci a questa *religione* del Padre. Noi guardiamo al Figlio perché sembra aver perso ogni durezza, ma possiamo davvero addomesticare il Figlio, il quale non proprio invano ci dice che solo il Padre può conoscerlo e lo ha conosciuto? O che solo attraverso la mediazione della Legge potremmo trovare la soluzione del dilemma?

*Approdi:* ho già affrontato nelle pagine iniziali il problema dei falansteri contemporanei. È necessario avanzare nuove proposte per delimitare quel problema, che non riguarda soltanto la produzione. Tipicamente si dà una situazione mista: taluni lavorano, taluni no. Questi ultimi si avvalgono di un sussidio che proviene dalla tassazione generale. Di fatto è una legittimazione della schiavitù, dal momento che l'esito è il tempo libero di chi aderisce a questa forma di vita in comune. Anche i servizi sono parassitari, visto che operai specializzati e pagati dalle casse comuni (gli affitti) sono sempre disponibili. Chi invece lavora all'esterno non può non ammettere che l'affitto calmierato sia un incentivo. Ciò dal punto di vista della produzione. Dal punto di vista esistenziale il falansterio è una organizzazione ludica prima che politica, o politica in quanto ludica. Essa contrasta con le forme della città, nate da antichi borghi le cui vestigia sono sotto gli occhi di tutti. Nemmeno in bellezza potrebbero rivaleggiare.

Le norme etiche sono strettissime, quasi si trattasse di una delle più rigorose chiese riformate, ma viene professato un generale ateismo se non aperta ostilità verso le chiese di ogni genere. Un *ethos* di questo tipo è la negazione della città, nel complesso cui si riduce il falansterio. Sebbene i luoghi si presentino come attraversabili e vivibili, le contraddizioni non sono risolvibili e, di fatto, neppure si può supporre che una tale società, solo dal punto di vista operativo, reddituale e simbolico possa sussistere senza parassitare la più grande.

Queste forme sono un invito al sabotaggio, non fosse che i primi a sabotare la raccolta differenziata selezionando i materiali in malo modo sono proprio costoro. Le ore di lavoro sono un peso. Il buon giorno detto a qualcuno un affronto quando ormai ti trovi quella persona sul divano. Ho qui brevemente raccontato una esperienza comunitaria di fantasia per dire che essa necessariamente diventa un'esperienza surreale se non totalitaria.

La mediazione della Legge invece è una inesausta riflessione sul precetto unico dell'amore (non a caso una straordinaria riduzione paolina di *tutta* la Legge): dove si ha meno organizzazione, allora si ha ancora più relazione. Esso è l'unico possibile

fondamento di una comunità di liberi. Nei falansteri contemporanei non può darsi emancipazione, solo regola monastica. Credo di aver concluso con un po' di rammarico la parentesi che avevo aperto con Taubes, con un passo di danza che non vuole essere la libertà propagandata dai falansteri. Questi, per opposizione, conoscono la distinzione schmittiana tra amico e nemico, e ne viene in realtà che a essi stessi attribuiscono la libertà assoluta che nel nemico è solo relativa. Ma, dei pericoli di ciò, ho già detto all'inizio, e conviene ripetere che una simile contrapposizione prelude alla colpa radicale, nonché alla mistificazione della società dei santi.

*Approdi:* l'episodio della samaritana al pozzo ci confronta con due difficoltà: senz'altro la samaritana è comandata a quel gesto, andare al pozzo, ma vi può trovare liberazione? In secondo luogo, cosa è l'acqua viva se non la risposta al silenzio dell'intimità sacra, di cui possiamo fare esperienze comuni nel corso della nostra vita, in particolare quando perdiamo un affetto (emancipazione dalla perdita)? È possibile qui reale emancipazione?

L'esperienza più profonda di un uomo solo è il silenzio di Dio: se anche cercasse, tra le tante, la voce più cara, egli deve mettersi in ascolto di quell'abisso. Ma, dal momento in cui egli cerca una voce umana, la più cara e assoluta (potrebbe essere quella della moglie defunta), solo l'abisso può non rispondere. E lo fa, questo silenzio, con le sue tenebre infinite e con quella apparenza di vuoto da cui nessun suono potrebbe uscire. Egli, il Messia, si manifesta così, all'uomo solo, senza risposta. Ed egli si manifesta così anche alla samaritana al pozzo: donna, poligama, e appunto samaritana (cioè appartenente ad un popolo che viveva diviso da Israele).

Eppure, in Giovanni, quel breve dialogo del Figlio con la samaritana dice proprio: 'sono io, colui che ti sta parlando' (il Messia). Tuttavia, avendone riconosciuto il valore messianico, quelle poche parole dicono quasi tutto il possibile dialogo con la donna, se per un istante ignoriamo il resto. Le difficoltà si sommano. Neghiamo forse il Messia e con lui il Padre per aver detto troppo o troppo poco? Non esattamente, ma



cerchiamo la voce cara nel posto sbagliato, nella posizione del reale. L'abisso invece non è il luogo di parole vane sebbene preziose: queste sarebbero le parole dell'amico o dell'amica.

In altri termini, il silenzio di Dio ci sgomenta perché non vuole essere sostituito di altro, se è l'altro che cerchiamo. Egli non può rispondere. E allora perché continuare a chiedere la voce umana -di questo si tratta- e dunque la consolazione umana, o piuttosto ogni surrogato dell'emancipazione, perché anche questo lo è? Si dovrebbe ascoltare il silenzio di Dio per quello che è, non una voce umana, la sua sola voce possibile (quella che orecchie umane non potrebbero intendere). Chiedere che il Padre ci faccia dono di una voce umana disconosce la prima richiesta, che ci faccia dono della sua voce. La samaritana invece lo riconosce.

Tutte le parole del Figlio prorompono da quell'abisso, in cui Padre e Figlio si conoscono: ma anche se ci viene detto di chiedere, chiediamo sovranamente. Il figlio sa che l'uomo, gravato dalla colpa, può chiedere, ma può chiedere, come capita, anche invano. Sempre di voci si tratta, ma quella che libera è una sola. Uno degli esercizi mistici più impegnativi è il silenzio, non la richiesta, perché con il silenzio si rispecchia l'abisso dal quale siamo stati generati e sono stati generati gli affetti più cari che abbiamo perduto.

Convien tornare alla samaritana: alla richiesta di Gesù che lei gli dia da bere, e alle rimostranze di lei, essendo samaritana, Gesù risponde: 'se tu conoscessi il dono di Dio e chi è che ti dice dammi da bere tu stessa gliene avresti chiesto, ed egli ti avrebbe dato acqua viva'. Acqua viva, non voce, oppure voce del Figlio, l'unica che sia non tanto l'acqua del pozzo, quanto acqua viva, non ferma, zampillante. Chi beve da quell'acqua, continua Gesù, non avrà più sete, e la samaritana infine riconosce il Messia. È qui decisivo che Gesù non offra alla samaritana nessuna sapienza: detto altrimenti, non ritengo che egli la educi, istruisca o ammaestri attraverso poche parole. Ella rimarrà la samaritana al pozzo. Non si può ammaestrare la fede ed è la samaritana che infine crede, assolutamente, senza aver appreso niente che già non sapesse (la singolarità di quell'evento, la libertà). La samaritana, che non ha chiesto

una parola vana, ha guardato in silenzio dentro l'abisso che il Messia ha chiamato acqua viva.

La samaritana mostra di capire: affinché ella non debba più andare ad attingere l'acqua come cosa, come valore, ora vuole quell'acqua viva che sazia la sete per sempre. Un gesto quotidiano si muta in necessità, quella dell'acqua viva. Ma qui ancora abbiamo testimonianza che tale acqua non ha niente di sapienziale. La sapienza procede per gradi, si innalza, si gonfia, si inasprisce, non come pozzo di Giacobbe dove la samaritana una volta incontrò il Messia come acqua viva e si liberò. Se fosse stata irrisolta, questa emancipazione e quella della voce cara, non avremmo visto che sono la stessa cosa. Esse sono acqua viva.

*Approdi:* l'amicizia, l'eros, l'arte sovente sono feticci, non sublimi realtà. Se volessimo aderire alla loro consistenza reale ne rimarremmo presto delusi. In questo caso si abusa spesso di un termine che pure è utile a chiarire ciò che voglio affermare. L'arte, per esempio, è un esercizio. Ma deve essere quello, senza pretendere ad un valore assoluto di cosa. L'amicizia in particolare, quando si tinge di erotismo e trasporto, è un esercizio, e in ciò è un reciproco accampare diritti. Se apparisse mondano, scarno e utilitaristico ciò che dico, si consideri che l'arte, per esempio, viene pagata, o che l'eros non è disgiunto dallo status. Come feticci, come cose tra le altre, solo delusione o disillusione.

Una reale emancipazione non può essere che l'ombra di quanto ho cercato di delineare nel capitolo precedente. Vorrei tuttavia tentare un artista che ha domandato tutte le possibilità dell'arte, dell'eros e forse anche dell'amicizia, come facitore di bambole, grafico e fotografo, Hans Bellmer. È un caso di studio, peraltro oscuro non solo quando se ne apprezzi l'opera, ma anche per la sua stessa abilità di artefice.

Una tipica bambola Bellmeriana si presenta dislocata, quasi i suoi legamenti fossero stati messi in tensione e disgiunti, ma una sovrana bellezza è raggiunta soltanto in quel corpo di bambola eretto la cui posa allude ad una certa ritrosia. La dislocazione di queste bambole, che poi richiedono di essere fotografate, è altrettanto scabrosa

della bambola stessa. Ma solo l'artista, che si serve della bambola come suo strumento, può finalmente innalzarsi in un atto creativo. A me pare che questo atto sia anche di distruzione, o di distruzione che coincide con la creazione, quasi Bellmer, a mio parere, non potesse sopravvivere le sue bambole. Io non ti sopravvivere può essere una duplice locuzione: o la constatazione bellmeriana che tu mi fai morire, o che io senza di te non posso sopravvivere. Vediamo dunque dove si pone Hans Bellmer: è la morte, attraverso la bambola, che dà la caccia ad Hans Bellmer.

Le sue vulve sono rigonfie e mostruose, una parodia turgida dell'atto sessuale in pezzi di materiale che non verranno mai penetrati. Non a caso un artista giapponese di *anime* si è ispirato ad una di queste bambole, raccontando la genesi di un cyborg. Le fotografie prediligono due corpi intrecciati che giocano con le dita. Tutto questo viene realizzato o quantomeno tentato indipendentemente dalla rivoluzione sessuale. La grafica è inesauribile, ribelle, sarebbe riduttivo definirla pornografica tanto essa eccelle rispetto alla pagina patinata.

Ma il problema che avevo indicato, se vi sia liberazione, può già essere risolto affermando che questa è l'unica emancipazione possibile, non solo perché attraversa le abilità dell'artista ma perché egli ne vuole morire per la morte che gli dà la caccia. Si veda ancora *die Puppe*, 1934. Qui l'emancipazione è quella della morte, che può essere rinuncia ad ogni voce umana che improvvisamente salga dall'abisso della bambola. Quella andrebbe accolta in nome di una libertà *che sa stranamente tacere*. D'altro canto è sempre Hegel a dire che si muore per abitudine, mai altrimenti.

7.1 Ho già ricordato il censore scrivendo di Jünger. Non si creda che egli presieda alla morale, o ne cadrebbe vittima. La sua ipocrisia gli consente è vero di incarnare la morale pubblica rendendosi affrancato nel privato, per quanto oggi queste categorie tendano a confondersi, quasi fino a rimpiangere l'ipocrisia di una volta, che almeno era patrimonio comune. In sostanza, non ci si facevano illusioni. Il censore, invece, eccelle: è una funzione pubblica e, come tale, deve assolvere a quella funzione in modo specchiato nei limiti del proprio affrancamento privato.

Scrive Guido Ceronetti che 'le rivolte socialiste annullano i *licet* concessi dagli dei'. A questo nuovo censore, cui si deve emancipazione nella repressione, va tutto il calore di una legittima rivolta. Egli incarna il tipo liberal, e in ciò si presume che prosegua la lotta politica su una scia libertaria, quale si affermò negli anni '70. Si è trattato però di una regressione censoria che non conserva più alcuna traccia di quegli anni. Il libertarianesimo puro, se ancora sopravvive, va per vie diverse.

È inoltre una figura che attecchisce in Europa, ma proviene da quelle vaste distese in cui tutto può accadere ma niente può rimanere impunito (a onor del vero, in quelle distese sorgono piccole assemblee di fedeli che nel loro parossismo richiamano tutta l'intensità che può assumere la fede in una comunità). Ma l'etica del censore è diventata l'etica liberal.

Un tale modo non ha origini scritturali, o meglio, tutte vengono riassunte nell'impossibilità di giudicare. È infatti più consono ritenere che si debba giudicare, fino a rendersi conto che il giudizio è impossibile. Ogni giudizio è per sua natura spaesato... ma il censore non lo ammetterebbe.

Cosa cerca il censore? La delimitazione *sui generis* della libertà, arrogandosi una funzione di legittimità. Ma, dove si rifletta sul fatto che non è superiore agli altri uomini e donne, non può essere in grado di pronunciare nemmeno il più largo giudizio di legittimità.

La chiesa cattolica, per esempio, ha sempre condannato l'adulterio. Non che non vi fossero adulteri o matrimoni per così dire imprecisi. L'ipocrisia è l'unica risorsa di libertà in società oppressive. Il censore, che odia l'ipocrisia, prepara invece una società di schiavi.

Il censore dipende, dal punto di vista economico, dalla liberalizzazione estrema dei rapporti di lavoro. Il censore non è altro che un socialista al servizio della buon costume. Non sarà sfuggito che i temi onestamente emancipatori vengano ritenuti troppo scabrosi per il suo concetto di libertà. Una libertà sotto tutela.

Ma cosa ne viene della libertà assoluta, la vera difficoltà metafisica di ogni libertà? Essa non è un grado di libertà quanto piuttosto la libertà svincolata oltre la libertà

fattuale. Essa, dicevo, è un rischio che appresenta una conseguenza (la colpa radicale). Ma, nel cosmo, non si dà libertà assoluta se non metafisicamente ed eziologicamente (se si tacciono le società dei santi): essa è una figura. Invece, il censore liberal la agita come massimo reale della libertà, ponendosi in una alternativa metafisica di cui coglie aspetti concreti e casuistici con una ottusità che lascia stupiti. Come se la temesse, la presenta come spauracchio dell'ordine. Tuttavia, la forza del censore sopravanza quella del ribelle, della quale si può dire che alla fine e quanto prima essa debba prorompere dalla terra selvaggia per diradicare le radici di questa follia.

7.2 Il cristianesimo anarchico è una fede: tuttavia, nell'ambito storico piuttosto che fattuale, è una religione. È dunque necessario chiedersi se sia *licita*, dal momento che l'apparato, pur essendo distinto dallo stato, si arroga il potere di dichiarare una *religio licita* se non offende la persona. Ciò significa che l'apparato riconosce solo quella religione dalla quale la persona può essere *integralmente* difesa. Ovviamente, ogni azione cui ci si sottomette volontariamente è già ammessa come lecita. L'anarcocristianesimo non presenta caratteri dubbi. Il saldo ancoraggio sull'antico e nuovo testamento, dopo e non prima la modernità come risultato delle guerre confessionali, il suo essere un prodotto molto tardo e per così dire educato del cristianesimo, lo pongono al vertice del dibattito interreligioso.

Conviene però seguire la storia assai lontana di tre imperatori i quali furono impegnati, nel IV secolo dopo Cristo, a decidere dei rapporti tra cristianesimo e paganesimo, da dove si può capire cosa ne potrebbe risultare per un dialogo attuale che coinvolga le religioni da un lato e un auspicabile apparato delle sole funzioni dall'altro, che si riservi unicamente la funzione religiosa sopra assegnata, finalizzandola alla pace religiosa per evitare la guerra civile. I tre imperatori sono Costantino, Giuliano e Teodosio.

Forse allora non era una ovvia premessa che ciascuno potesse pregare il proprio Dio per la salute pubblica, ma questo risultato dovrebbe essere evidente quando si consideri che un apparato, il quale non conservi gli aspetti sostanziali dello stato (per

esempio quelli concordatari), preveda condizioni molto strette di coesistenza religiosa. Esso a dire il vero incita la pluralità religiosa, dove però la religione non possa nuocere né a sé stessa né ad altrui. Inoltre, come dirò oltre, l'apparato non si realizza una volta per tutte: nel duplice senso che non è la fine della storia ma il suo percorso, un farsi talvolta goffo che non ha pretese di assolutismo escatologico ma solo di autoconservazione. Infine, bisognerebbe considerare che solo la fede è intangibile, non la sua espressione religiosa: la fede cioè, quale emerse dal dibattito europeo sulla tolleranza, e non la religione quale per esempio fu fatta oggetto di un *Kulturkampf*, peraltro dai risultati incerti ma equivalente alla volontà di mettere al bando il cattolicesimo ufficiale.

Costantino dunque non era meno superstizioso dei suoi contemporanei, ma in qualche modo vide un certo segno, forse le prime due lettere della parola Messia in greco, un segno sicuro non tanto di vittoria su Massenzio, quanto di un ribaltamento della prospettiva diocleziana. Il cristianesimo apparì allora al vertice augusteo dell'impero. Ciò fu già chiaro quando, celebrando il trionfo, Costantino non si recò sul Capitolino per onorare gli dèi. Inoltre, dove oggi sorge San Giovanni in Laterano, Costantino fece erigere la prima basilica di Roma. In Oriente si scontravano negli stessi anni Licinio e Massimino. Il primo si incontrò con Costantino prima dello scontro con il suo rivale. Forse il racconto della vittoria di Licinio è solo celebrativo, ma si tratterebbe del primo caso di preghiera collettiva in battaglia di un esercito imperiale. L'editto di Milano sono lettere del 313 alle province che erano state sotto Massimino relative alla situazione dei cristiani: si presume che vi abbia collaborato Costantino come documento di tutto l'impero sulla politica religiosa (la lettera è comunque firmata da entrambi). La libertà di culto, viene detto, è la stessa libertà, per chiunque e qualsiasi religione professi (sono intesi i cristiani), di non essere forzato a pregare altri dèi. Questa posizione era di fatto già annunciata laddove si riflette che la religione imposta dal di fuori non era riuscita ad estirpare il cristianesimo, ma, letta a favore dei cristiani, parla anche a favore di quei pagani che intendevano rimanere tali. Licinio, tuttavia, era religiosamente incerto, pagano, a tratti cristianeggiante, forse per

opportunismo, e nelle sue province praticava politiche severe nei confronti dei cristiani. L'esito della contesa tra Costantino e Licinio è noto: il secondo, dopo aver perso in battaglia e dopo un anno da recluso, fu decapitato, rendendo Costantino l'unico Augusto dell'Impero. Dal punto di vista politico un atto, quello di Milano, che avrebbe dovuto favorire i cristiani, fu formulato in modo tale da favorire sostanzialmente tutti coloro che volevano solo seguire liberamente il proprio culto. Per i cristiani si apriva una nuova epoca, l'inizio della fine del paganesimo con un atto di tolleranza.

Che invece abbia vissuto un imperatore dalle qualità eccellenti e abbia compreso ciò che stava accadendo, ovvero l'irresistibile ascesa del cristianesimo, allora quello fu Giuliano detto l'apostata. Come Giuliano sia diventato unico Augusto è una questione di dinastie e omicidi non troppo interessante, ma i diciannove mesi del suo regno, tra il 361 e il 363 furono decisivi. Devoto di Cibele, la divinità cui si sacrificava il toro, si dice che amasse gli stati alterati di coscienza prodotti dal culto. Giuliano tenne segreta la sua fede per circa dieci anni, prima di poter prendere il potere. Il primo provvedimento, ovviamente, riguardò l'educazione. Dal momento che la cultura che veniva tramandata era pagana, dalle vicende omeriche in poi, le città si sarebbero dovute attenere ad una stretta disciplina nella scelta dei maestri, a partire dalla grammatica. Per i cristiani quindi non sarebbero rimasti che precettori privati, mentre in pubblico la cultura pagana sarebbe rimasta dominante. Le stesse carriere di uomini pubblici cristiani ne avrebbero sofferto: che senso avrebbe avuto insegnare e apprendere ciò in cui non si crede piuttosto che le lettere di Paolo? Sarebbe stata ancora possibile per esempio una retorica cristiana? Ciò era bensì possibile, ma privatamente o nelle chiese, avvalendosi non soltanto della cultura pagana ma anche di quella che i cristiani stavano elaborando.

Giuliano scrisse anche un libello polemico molto noto all'epoca intitolato *Contro i galilei*. Inoltre, voleva promuovere i sacrifici animali (in disuso) come forma di culto, proprio contro i cristiani che concepivano un solo sacrificio della carne. In ciò Giuliano chiese agli ebrei di restaurare i sacrifici animali, ma questi risposero che ciò

era possibile solo a Gerusalemme. Da cui il secondo grande progetto di Giuliano. Matteo 24, 2 dice che non verrà lasciata pietra su pietra. In effetti, nel 70, fu quello che accadde. Ma Giuliano avrebbe potuto dimostrare che Gesù era stato un falso profeta ricostruendo il tempio, idea all'apparenza folle. Nella primavera del 363 i lavori iniziarono. Giuliano, infine, qualche settimana più tardi, fu colpito da una lancia durante una campagna militare. Il tentativo di Giuliano è in realtà la difficoltà per i cristiani di concepirci in un pantheon romano di religioni vere: stranamente lo si ammette oggi alla scuola della tolleranza. Ma quando i fedeli scalpitavano e rumoreggiavano nelle basiliche ancora no.

Teodosio è l'ultimo imperatore di una successione tragica, quella del cristianesimo che si concepisce come vincente ma ama ancora difendersi contro i pagani. Il mondo di Diocleziano viene qui capovolto. L'editto di Tessalonica del 27 febbraio 380 dice soprattutto una cosa: autorizzati dal Giudice Celeste, tutti coloro i quali sono al di fuori del credo Niceno, dagli ariani ai pagani (ovviamente), verranno puniti dapprima divinamente (*divina primum vindicta*), poi da noi (*motus nostri*).

7.3 La conversione forzata è una delle prove della tolleranza, forse la più difficile. Ad essa Locke dedica pagine esemplari. Dice per esempio in merito ai mezzi reali di queste correzioni dell'errore: 'se anche si potesse accertare quale delle chiese dissenzienti possiede la giusta dottrina religiosa, non perciò sarebbe accresciuta l'autorità della chiesa ortodossa di ridurre in rovina le altre, dal momento che le chiese non hanno alcuna giurisdizione sulle cose di questo mondo; né il ferro né il fuoco sono strumenti idonei a confutare gli errori, o ad istruire o a convertire lo spirito umano.' (*Lettera Sulla Tolleranza*) Vale a dire che andare oltre una parola mansueta di correzione utilizzando un mezzo che non sia più la sola parola è già inoltrarsi in una giurisdizione, quella civile, che non compete alla chiesa ortodossa. Dai catari agli anabattisti, da Serveto a Bruno il contrario è sempre accaduto, e non a caso l'estirpazione dell'arianesimo e la dolente fine del paganesimo sono tutti esempi di quella mentalità tessalonicese che pretendeva di agire in nome del Giudice Celeste.



Cito qui Locke, tra gli altri, perché egli non include la chiesa cattolica nel principio di tolleranza. Il Papa agisce come un sovrano e dunque interviene nell'ambito civile e non solo religioso di paesi altrimenti costituiti. Se ciò apparisse troppo radicale leggiamo però cosa ha da dire Carl Schmitt nel '900: 'il potere politico del cattolicesimo non si fonda né su mezzi di potenza economica, né su mezzi militari... anche la chiesa è una persona giuridica... tutti quelli che l'hanno conosciuta hanno sempre ammesso che è la depositaria, in grande stile, dello spirito giuridico...' (*Cattolicesimo romano e forma politica*). Il giurista avrebbe acconsentito al filosofo: non è in questione una fede, nel cattolicesimo, ma la sua forma giuridica e infine civile, almeno fino al Concilio Vaticano II.

Il passo di Luca (14, 23), fin troppo noto, a sostegno delle conversioni forzate, si potrebbe definire un caso piuttosto tipico di valorizzazione polemica della parola biblica, se anche la parabola parla di conversioni, tutte possibilità evidentemente non sufficienti ad un unico fine, schiacciare l'eretico, il pagano o ancora altri, prima che possa solo ribellarsi a questa minaccia e alla sua forza.

Non sono un biblista ma si potrebbero anche leggere in Matteo (22, 1-14) le nozze del figlio del re, dove solo gli eletti e non tanto i chiamati (magari con la forza) non finiranno tra lo stridore di denti.

Attraverso queste difficoltà l'occidente si è dibattuto almeno finché il Concilio Vaticano II non ha riformato in profondità la chiesa cattolica, senza peraltro che anche altre chiese commettessero errori mortali come l'adesione del luteranesimo al nazionalsocialismo. Ma sarebbe ingiusto dire che tutte le chiese abbiano fallito il principio di tolleranza: i quaccheri per esempio.

Ora, rimane da dire che il principio di tolleranza è uno dei nuclei del principio della *religio licita*: difendere integralmente la persona dalla religione, nella piena libertà di tutte le chiese e di tutte le religioni.

8.1 Sto disegnando la visione di un cristianesimo anarchico e ho appena citato Carl Schmitt. Anticipo dunque ciò che chiamo *anarcocristianesimo impolitico*. Schmitt

fonda il politico su una equivocità biblica facilmente risolvibile: amare il proprio nemico significa amare chi ti è odioso, non il tuo nemico pubblico (*hostis*). Il fatto che si presenti fondativamente un nemico che è pubblico e quindi costringe tutti ad unirsi contro di esso, come i vangeli ammetterebbero, è per Schmitt il politico in primo luogo. Se le cose stanno così allora il cristianesimo anarchico non può che essere per me impolitico: forse infatti deve subire le conseguenze di aggressioni collettive che lo mettano alla prova o lo annientino. Dio, si diceva, riconoscerà i suoi. Ma non si può pretendere dall'anarchismo una coscrizione che voglia difendere un ordine che non deriva da altro la sua legittimità se non dai vangeli. Si è andati troppo oltre nel difendere gli stessi vangeli, fino a massacrare popoli. Per una volta il massacro potrebbe toccare a noi. Al di là delle esagerazioni, l'anarchismo cristiano, in quanto cristiano, ha una sua forza, quella di correggere l'errore altrui portando la pace, forza che non andrebbe sottovalutata. Piuttosto che armarsi, prima di tutto di una ideologia, cioè della costruzione di un mondo qualsivoglia, qualcuno vorrebbe armarsi di ciò che non offende, né l'amico né il nemico, cioè l'amore.

Le prime comunità cristiane non vivevano in città ostili, erano poco numerose, forse qualche loro abitudine avrà incuriosito, forse anche l'aspetto esteriore della fede, cioè l'umiltà. In ogni caso, se l'alternativa è il *nihil* come progetto, epilogo, esito o come lo si voglia chiamare, allora difendere l'ordine perché conserva taluni aspetti cristiani piuttosto che aprire una possibilità all'anarchia cristiana è il vero antagonismo del *nihil*, una gemma, resina profumata in quel luogo che altri hanno chiamato ancora la terra selvaggia.

È per questo motivo che Schmitt si associa al pessimismo antropologico che in realtà accomunerebbe i protestanti: se il nemico pubblico, cui egli accompagna quello interno, non fosse una possibilità reale di annientamento, ne verrebbe inverata l'idea che la natura umana è del tutto o al più buona. Ma una tale natura è semmai desiderabile, non potrebbe fondare il politico, mentre invece nella distinzione amico nemico come opposizione assoluta, reale e irriducibile essa si complica. Tuttavia, non è così cogente e forse pregnante una critica a tale posizione se si considera

primariamente il precetto dell'amore. Se la colpa radicale fosse invece una eredità reale allora Schmitt, solo per questo motivo, avrebbe correttamente fondato il politico. E si è visto, all'inizio di queste pagine, che la colpa radicale consegue alla libertà assoluta. È dunque del concetto dell'assolutezza della libertà che dobbiamo disfarcì, un'idea cara agli anarchici ma che stranamente si adatta solo ad una società di santi. Si consideri la veneranda opinione di Abelardo: Adamo fu fatto altrove, per natura, e posto nel giardino, per grazia. L'uomo, e tanto più il cristiano, è qui per grazia, quanto breve sia il tempo che resta, nell'ordine individuale quanto in quello escatologico.

9.1 Come scrive l'apostolo Paolo in una lettera fondamentale benché pseudoepigrafica, 'il mistero dell'empietà è già all'opera'. Cioè, che l'Anticristo deve pur essere sconfitto dal Messia, in tempi che già adombrano la fine di ogni tempo. E se l'Anticristo venisse, come viene, e non fosse sconfitto? Egli invece si rivelerà in piena potenza per rendere ancora più gloria per mezzo della sconfitta che dovrà subire. Questo mistero, dice l'apostolo, è già all'opera. Ma allora cosa lo trattiene dal suo pieno disvelamento? Paolo non lo dice: egli consegna un enigma escatologico alla chiesa tessalonicense, che dovrà passare e tramandarsi per millenni: ovvero la prossimità dell'Anticristo avvolta in un mistero.

Ora noi sappiamo cosa il *katechon*, la forza che trattiene l'Anticristo, fu nella storia: per esempio il Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca. Ma siamo costretti a riconsiderare tutto dalla nostra prospettiva, quella attuale, e molto potrebbe cambiare della nostra valutazione. Infatti, nel corso del tempo (che resta) abbiamo neutralizzato l'escatologia: nessuno più crede che dopodomani il mondo finirà, come avrebbe detto Kafka; taluni pongono invece nella sicura estinzione dell'uomo una inevitabile verità biologica ma non escatologica. Eppure, la neutralizzazione dell'escatologia passa paradossalmente da una naturalizzazione del *katechon*, al quale ciascuno crede: vi sarebbe una forza tale da imprimere al tempo il suo prolungarsi indefinito, senza voler qui richiamare ben argomentate filosofie del tempo di stampo analitico. Un

prolungarsi indefinito utile all'uomo finché vivrà e finché il Leviatano saprà risolvere i problemi da lui stesso creati.

Eppure, un *katechon* naturalizzato non assolve pienamente la sua funzione. Se uno sperduto villaggio del Pakistan ha la stessa importanza di una decisione di Trump viene meno il principio di sovranità. La forza frenante, come cosa o persona, deve appartenere a qualcuno o a sé stessa. Inoltre viene meno il principio di isolamento. Quando il Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca deteneva il *katechon*, lo faceva universalmente ma in sé stesso. Non credo che la discussione assai elaborata su questa forza abbia mai raggiunto il momento di richiedere requisiti stringenti, a meno che vi si creda. Una piccola comunità anarchica e cristiana, nelle Americhe, in Giappone, in Africa, potrebbe detenere il *katechon*, ma lo dovrebbe fare sovraneamente e in sé stessa, cioè infine universalmente: è un carico apostolico. Da ciò deriva a mio parere, se ancora è valida una pretesa cristiana sull'anarchia, che questa sia insieme escatologica e catecontica. Certo essa è ancora valida solo se si disconosce il mondo polverizzato, retto da una sorta di assioma di equivalenza dove tutto ha lo stesso accesso al reale.

10.1 Il cristianesimo pone il compimento, nel senso di *perficere*, all'inizio e alla fine, nel giardino e nel regno, mentre tutto ciò che accade attraverso è un grande fenomeno e una grande sostanza difficilmente spiegabili di tipo storico, per loro natura finiti. Ma, grazie alla scelta di un uomo e di una donna, che certamente rappresentano eziologicamente ciascuno di noi, non si sa ancora del regno, o si sa troppo poco, ovvero se sia per tutti, per alcuni o per nessuno. Gesù non ammette un regno vuoto: almeno alcuni sono salvati. Si pone la domanda del resto.

Una dottrina presto dichiarata eretica voleva che tutti fossero salvati, l'apocatastasi. Questa appare come un fuoco escatologico-eracliteo che tutto comprende, lo stupratore, l'omicida, il *Massenmörder*, che certo sarebbero potuti essere sulla croce accanto a Gesù. Avrebbe Gesù non riservato loro la sua parola definitiva di speranza, come invece accaduto per chi si macchiò di molto meno ma credette in lui? Tutto il

reale alla fine deve poter essere compreso, anche l'incomprensibile. Ma la vera difficoltà non è questa: è piuttosto la volontà di essere salvati. La volontà del regno come ultima risorsa di senso della vita che abbiamo vissuto fin qui.

Se il regno, come un banale stato totalitario, volesse il nostro bene al di là della nostra volontà, certamente lo tradiremmo. Oppure questa cattiva volontà dipende dalla nostra corruzione. Tuttavia, qui non la vogliamo ammettere: una corruzione nel nerbo ontologico della creatura. Essa dipenderebbe da quella libertà assoluta che ci espone alla colpa radicale e dunque alla corruzione stessa. Siamo in poche parole più orientati al bene che al male, proprio perché la nostra libertà è limitata e la nostra volontà poi non così fallibile. *Non possiamo tutto, nemmeno il peggio.* Abbiamo in noi stessi una misura che previene la normalità statistica del male. Tuttavia, al resto diamo il nome di Satana. La volontà cattiva ancora esiste, se vuole essere pervicace, e ha il suo inferno.

La scelta insomma è tra un cosmo eracliteo, della cui poesia rimaniamo ammaliati, dacché il fuoco verrà, giudicherà ogni cosa e la comprenderà, e un *telos* cristiano solo per alcuni. Ma non è possibile intrattenere insieme le due visioni.

11.1 Le opere non migliorano il migliore dei mondi possibili, ma nemmeno possono peggiorarlo. Qui si potrebbe aderire ad una formula di Ernst Jünger, quella del *realismo eroico*, per affermare che questo malgrado tutto è il migliore dei mondi possibili. Vorrei spingermi oltre e dire che stante la creazione continua ad opera di Dio, il mondo da solo, come se avesse appreso una sua forza e tenacia, riesce a completarsi, senza tuttavia dotarsi di un senso immanente alla storia. Questa potrebbe essere l'unica segreta risorsa escatologica rimasta, tale per cui, dopodomani, non sarà già troppo tardi, bensì troppo presto. Dobbiamo giustificare questa nostra afflizione per il mondo, che ce lo fa guardare con struggimento come l'amato, creatura possente messa però nel palmo dell'uomo grazie ad una tecnica impersonale.

Tuttavia Leibniz non può non vedere che Dio interviene solo per punire l'empio e premiare il santo. Non vi sono altre scelte in questo strano rapporto con un mondo

siffatto. E soprattutto non viene spiegato il perché dell'essere, muovendo dal *nihil* come sua alternativa. La prolusione e gli aggregati di Heidegger su *Cosa è metafisica* ricordano quindi una domanda di Leibniz: perché l'essere, piuttosto che il *nihil*? A questa domanda Heidegger intende dare una risposta che si può riassumere in tre formule di grande densità.

In primo luogo il *sacrificio*: l'umanità non potrebbe mai arrivare al 'ringraziare originario' se il favore dell'essere non concedesse all'uomo la nobiltà di quella *povertà* in cui la libertà del sacrificio (per qualcosa) 'nasconde il *tesoro* della sua essenza'. Il sacrificio consente di abbandonare una ricchezza comparativamente modesta in favore dell'evento. Questo è un evento che chiama l'uomo e lo pone di fronte all'essere. Ma esso è anche, per l'uomo, insistenza, *inständigkeit*.

Inoltre, 'si tratta di decidere se l'essere stesso, in virtù della verità che gli è propria, possa fare avvenire il riferimento all'essenza dell'uomo'. Con l'essere e con la sua verità deve avvenire il riferimento all'essenza dell'uomo.

Infine, 'che cosa significa esistenza in *Sein und Zeit*? La parola nomina un modo di essere, e precisamente l'essere di quell'ente che sta aperto per l'apertura dell'essere in cui sta, sopportandola. Questo sopportare lo esperiamo come cura.'

Forse qui ci troviamo di fronte a testi tra i più leibniziani di Heidegger, tale che la domanda dell'essere, anticipata da Leibniz e condensata in una teoria della natura e della grazia, viene dispiegata infine come cura, ancora prima che come insistenza o sopportazione.

Resta da dire che il dolore eccede il *nihil* e affondare nel *nihil* sarebbe una soluzione decisiva. Sembrerebbe che il dolore sia nei piani di Dio, a coronare la sapienza. Leibniz poteva pervenire alla visione cosmica di infiniti possibili, ciascuno con la propria volontà di esistere, ma secondo il miglior piano che l'intelletto divino avrebbe potuto concepire: la massima espressione della natura con il minimo sforzo, la massima varietà con il massimo ordine. Non esiste vera consolazione nel sapere che sarebbe potuta andare peggio, perché si tratta di una impossibilità metafisica. Che portiamo lo stampo di un piano infallibile, guardando ancora più in basso. La velleità

di sottrarre un dettaglio può sconcertare. Di questa nobiltà, in cui consiste l'amicizia con il dolore, altri che tacciono sanno più di me. Ma essi forse hanno già appreso la cura. Ciò che Heidegger non dice è che la cura è già il dolore, anche se egli dà ad esso il nome di *Angst*, angoscia. Essa è situata in una apertura che è la domanda della metafisica.

12.1 Se anche volessimo tornare tragici, uno iato si è aperto non per millenni di storia trascorsa, ma per una sola idea che riguarda l'opposizione tra io (conosci te stesso) e mondo. Una falsa interiorità vorrebbe suggerire la distinzione tra io e mondo, quando nel mondo io mi posso effettivamente conoscere. E colgo il mondo dentro di me e me stesso solo nel mondo. In questa opposizione io posso rimanere inattivo ma non inconsapevole, senza stornare da me alcuna sollecitazione di ciò che è. Se una lepre sembra tale, è una lepre per Dio. Se un uomo sembra tale, è certamente un uomo per Dio. Da questa derivazione teologica dell'interiorità deriva non solo il giardino che la circonda, ma anche il regno. In questo alcuni saranno con il proprio corpo, con i propri affetti, e con la propria libertà.

Difficile è la domanda che chiede se la libertà sarà trasfigurata dalla beatitudine. Come sappiamo del giardino solo per derivazione eziologica così del regno non sappiamo neppure questo mistero. Sarebbe un anticipare gli effetti. Tuttavia, sembra che il regno possa produrre una reale trasparenza dell'io a sé stesso, tale che, se ancora non si conosce, ha di sé una idea immediatamente presente, in tutto ciò che fa come in ciò che pensa: infine, come in tutto ciò che ama (perché non ameremo solo Dio: qui non intratteniamo una visione monarchica del regno).

Le dimensioni del regno non sono notevoli per questo motivo, esse richiedono solo tutto lo spazio necessario per ciò che Heidegger avrebbe chiamato *radura*. Essa è anche una compagnia di eletti. A tutti sovengono spazi di bosco aperti alla luce, talvolta fessure in cui la luce fende un gruppo di foglie, un ramo. In questa compagnia, a tratti umana, noi ci rassegniamo per così dire alla beatitudine, senza più desiderarla. Il volere, la libertà, non sono più di qui, a meno che non vengano

anch'essi trasfigurati. Ma la beatitudine misura la propria lontananza nelle stesse parole che la dicono. Per questo motivo, se il suo opposto fosse desiderabile, per motivi sensibili e bestiali come in alcune raffigurazioni dell'inferno, nessuno saprebbe, fino all'ultimo momento, che cosa ha perso e invece malamente guadagnato. Infatti, la beatitudine, non sapendosi, non si può effettivamente desiderare, mentre per esempio si può sapere la più radicale dissipazione.

Infine, taluni sono così gravati dal dolore dal desiderare la morte, ma sperano ancora, se ci fosse compensazione, nella *radura*. Quel termine, che qui ricorre, indica una speranza mondana vista attraverso una frattura soteriologica.

13.1 Può tutto il male del mondo essere compreso 'nel concetto', sicché la filosofia diventi una teodicea? Non è questa la stessa assunzione di prospettiva del particolare, cui ho già risposto. La ragione, nella sua assolutezza, non aggiunge male a male come si offrono nel mondo, ma assume il primo nella sua generalità, che sola potrebbe rispondere alle pretese della ragione assoluta. Certo, può darsi una ricapitolazione particolare, e in effetti per la fede si dà, ma la filosofia va oltre questa ricapitolazione, cui si potrebbe dare il nome di occasione, come distinta dall'essenza del male nella sua assolutezza.

Anche nel male, gli uomini realizzano ciò di cui sono strumento e che si serve di loro come mezzo: se ne hanno comprensione, solo istintiva. Ma questo istinto, vorrei obiettare, non è cieco, anzi è tanto più potente quanto l'azione ne viene determinata. L'istinto per il male, che lo eleva ad assoluto in individui di eccezionale valore o ignominia, agisce così come il più profondo e ineludibile degli impulsi.

Se Hegel si avvale delle astuzie della ragione è perché la storia che ne viene sospinta altro non è se non l'identità di realtà e concetto. Potrebbe Hegel escludere del tutto il male dalla sua teodicea? Neppure lo vorrebbe, come non lo avrebbe permesso Leibniz, il quale però ancora crede che l'empio venga punito. Caduta questa cautela la storia finalmente si apre alle peggiori infamie, per l'istante non ancora superate, di un'epoca che la ricezione di Hegel aveva già messo in luce in infauste previsioni.



Le astuzie della ragione coprono quel tanto dell'uomo che ancora non sconvolge, il bisogno intimo di salvezza, cioè il momento intenso di un processo morboso, oltre il quale si dà soltanto il crimine.

L'uomo si trova spesso di fronte a questo bivio che lo può condannare, a meno che una tardiva assoluzione non lo ristabilisca nel piano della creazione e ancor prima nel momento eterno della ragione assoluta.

14.1 Benché io stesso abbia fatto uso di una parola solo apparentemente neutrale, cioè emancipazione, sarebbe più corretto concepire il piano storico come redenzione (della creatura caduta). Con questa nuova parola non si dice la libertà, si dice l'assunzione dell'individuo nel piano universale della salvezza. Scrive Löwith che 'la moderna filosofia della storia trae origine dalla fede biblica in un compimento futuro e finisce con la secolarizzazione del suo modello escatologico' (*Significato e fine della storia*). A ciò corrisponderebbe una fiducia emancipatoria in una qualche forza che sia capace di esprimersi in massa, come in Marx. Disinnescare il deterrente della libertà è possibile solo a favore della redenzione, se un fondamento più sicuro viene effettivamente cercato allo scopo di una filosofia della storia. La secolarizzazione del modello escatologico si contrappone quindi ad una rinnovata comprensione della redenzione.

Al centro di essa, anche temporalmente, sta l'avvento del Messia, un fatto storico perché umano e salvifico nella sua relazione con il Padre, il quale gli domanda la realizzazione di un piano intelligibile ma ricco di trasporto e fiducia, che poi sarebbe il soffrire di una realtà completamente nuova, il suo sentimento, anche nella forma della fede. Ma la redenzione effettivamente non è su questo solo piano: una sua secolarizzazione potrebbe equivalere al suo annullamento. Una filosofia della redenzione, come capitolo della rivelazione, deve ancora essere una teologia e una teodicea.

Ogni futuro tentativo in questa direzione potrebbe apparire disperante, dal momento che si sono spese tutte le parole contro la sua possibilità, senonché queste poche

pagine sono ancora uno di quei tentativi, oltre la linea, quale appare adesso dietro di noi.

*Approdi*: se, come si è detto, ‘il volto di Cristo è il volto europeo e il volto europeo è il volto di Cristo’, allora è necessario sapere di quale crisi questo rispecchiamento abbia vivamente sofferto da due secoli in qua. Löwith, nel suo *Da Hegel a Nietzsche*, conclude un’indagine variegata e profonda con queste parole che anticipano il problema ancora attuale del cristianesimo. Le vorrei ripetere in modo integrale: ‘il mondo storico in cui si è potuto formare il pregiudizio che chiunque abbia un volto umano possieda la dignità e il destino di essere uomo, non è originariamente il mondo oggi in riflusso della semplice umanità, avente le sue origini nell’uomo universale e anche terribile del rinascimento, ma il mondo del cristianesimo, in cui l’uomo ha ritrovato attraverso l’uomo-Dio, Cristo, la sua posizione di fronte a sé e al prossimo. L’immagine che sola fa dell’uomo del mondo europeo un uomo è sostanzialmente determinata dall’idea che il cristiano ha di sé, quale immagine di Dio. L’affermazione che noi tutti siamo uomini è determinata quindi dall’umanità prodotta dal cristianesimo in unione con lo stoicismo. Questo riferimento storico alla semplice realtà umana risulta indirettamente chiaro, per il fatto che soltanto con l’affievolirsi del cristianesimo è divenuta problematica anche l’umanità. La decadenza del cristianesimo nel mondo europeo è però dovuta in buona parte all’opera della critica, che nell’ultimo secolo è giunta alle sue estreme conseguenze. La critica filosofica della religione cristiana prese nel secolo XIX il proprio impulso da Hegel, e trovò una conclusione in Nietzsche. Essa costituisce un fenomeno specificamente tedesco, perché protestante, sia dal punto di vista della critica che da quello della religione. I critici filosofici tedeschi sono tutti protestanti educati teologicamente, e la loro critica del cristianesimo presuppone la forma protestante di esso. La critica, cioè la distinzione, può essere compiuta tenendo presente l’elemento che unisce oppure quello che separa. Queste due possibilità formali della distinzione critica caratterizzano anche il rapporto concreto tra filosofia e religione, in quest’ultima fase

della critica filosofica della religione cristiana. I due estremi dell'unione e della separazione si presentano nella teologia filosofica di Hegel e nella filosofia anticristiana di Nietzsche. La svolta decisiva tra la conciliazione di Hegel e la rottura con il cristianesimo di Nietzsche è rappresentata però dalla critica religiosa degli hegeliani di sinistra. Per poter comprendere storicamente questa svolta occorre anzitutto tenere presente il duplice punto di vista da cui costoro presero le mosse da Hegel...'

Se l'idea di umanità diventa problematica non è affatto assicurato che non si possa aggiungere una parola di speranza. Dove la fede sopravvive nella persona, piuttosto che in una astratta comunità, essa può perfezionarsi molto più di quanto potrebbe questa comunità. Tra tutti i post-hegeliani solo Kierkegaard ha colto l'appello della persona, portandolo ad estreme conseguenze malgrado la comunità: 'ci sono certe occasioni nelle quali si può provare un dolore infinito nel vedere un uomo che è completamente solo al mondo. Così ieri ho visto una bambina povera recarsi sola alla chiesa per ricevere la confermazione.' (*Timore e tremore*) Che Kierkegaard non abbia dubitato della santità di questa apparizione o, per storpiare un'espressione di Hegel, della sua universalità concreta, è tra i suoi guadagni più alti, dati alle pagine della crisi individuale del luteranesimo, dacché egli non divenne mai pastore.

15.1 Se non ho ancora citato l'anima come concetto centrale del cristianesimo è perché in Paolo, limitatamente alle lettere autentiche, il termine non ispira reminiscenze greche. Il termine psichico compare una sola volta, probabilmente ad indicare il vivente rispetto allo *pneuma*. Nelle lettere pseudoepigrafiche il termine compare più volte, a segnalare una precoce ellenizzazione del suo pensiero. Simone Weil d'altro canto, in sorprendenti note a Platone, sviluppa un nichilismo radicale che presenta anche una originale concezione dell'anima. La sua dottrina si potrebbe contrapporre a Leibniz, il quale, credendo nell'anima e nella sua immortalità, non ne faceva però il perno di una svalutazione sensibile del mondo.

Il nichilismo di Platone ha bisogno di poche prove: di quaggiù è solo oblio e nulla.

Ma noi siamo del cielo. Il castigo dell'empio, infine, è la sua stessa natura (a proposito del quale Simone Weil cita Giovanni, si giudicheranno da soli). Platone sarebbe un mistico, originale nelle opere divulgative e fedele alla tradizione in quanto segreto adepto di misteri. In una interessante nota Simone Weil si chiede se sia esistito un mistico greco maggiore di Platone, dal momento che non lo possiamo sapere. Qui, nel complesso, non pare di essere all'uomo rinascimentale: sono in gioco forze sotterranee. Simone Weil, in pieno novecento, si fa arcaica. L'assonanza giovannea e orfica è sorprendente, ma Weil non la vuole cogliere. La samaritana al pozzo viene saziata di acqua viva: chi invece è condannato all'oblio beve, nel frammento orfico, a sinistra, presso il cipresso bianco. Chi berrà a destra, dall'acqua di Mnemosine, sarà iniziato ai misteri. Per Weil è decisivo che l'uomo è del cielo, che la sete è bruciante. Il curatore sottolinea che il passo di Weil è barrato con la parola 'fine', quasi lei potesse aggiungere parole preziose. Comunque stiano le cose, la samaritana apre gli occhi sulla sua eccitata, esattamente come l'iniziato ai misteri che non ha imboccato la via perenne dell'oblio bensì quella della memoria.

15.2 Il giudizio sull'anima potrebbe essere contraffatto se il corpo la ricoprisse. Ne viene l'impossibilità di giudicare da vivi, ma anche di amare senza illusioni: in ogni caso tutto, in una sola dimensione, quella attuale, si giudica da sé. Questo il senso di una decisione divina che implica una sorta di riforma. Nessuno saprà più l'ora della propria morte, e tutti saranno giudicati nudi, ma di quella nudità che il corpo nasconde. L'anima reca i segni (spirituali?) di ciò che ha fatto o patito. Chi potrebbe discernarli se non un'altra nudità? Ogni attaccamento mondano è un velo alla nudità, cioè alla morte. Conseguenza a questa affermazione che in vita, e si sottintende il corpo, l'anima deve già morire, cioè, anche se Simone Weil non lo dice, deve essere pronta. Pronta al giudizio, pronta alla propria nudità che non potrà più velarsi del corpo. La morte, anzi, viene definita un esercizio. Da qui muove Simone Weil per la critica di ogni possibile comunità: essa non solo ostacola quell'esercizio, ma cerca di traviarlo. È comunque dalla critica dell'anima che si passa alla critica della comunità: cioè

dalla persona al suo insieme. Simone Weil ravvisa l'elemento dell'elezione, cioè della grazia, in chi si salva dalla moltitudine: 'la sapienza di Platone non è una filosofia, non è una ricerca di Dio con i mezzi della ragione umana. La sapienza di Platone non è altro che un orientamento dell'anima verso la grazia.' Qui anima non è altro che un termine decisivo a designare la separazione dal corpo e l'orientamento verso la grazia. È una dottrina che si serve di questo termine per una visione radicale della salvezza innanzi tutto dalla comunità. Il grosso animale, la *polis*, è una comunità siffatta: paradossale, perché conosce la vera sapienza ma ne insegna un'altra. Dice Simone Weil: 'le opinioni del grosso animale non sono necessariamente contrarie alla verità. Si formano a caso. L'animale ama alcune cose cattive e odia alcune cose buone; d'altra parte vi sono cose buone che ama e cose cattive che odia. Ma laddove le sue opinioni sono conformi alla verità, sono essenzialmente estranee alla verità.' Conformità nell'*estraneità*, cioè il tenue contatto della grazia qui viene a mancare. Dove la verità è estranea alla sua sorgente non è legittima, è l'ennesimo gioco del grosso animale, tra un'opinione e la sua contraria, dettato dal caso della comunità. L'antropologia iniziale si trasforma in una critica della *polis*.

Ma quale rapporto può l'anima intrattenere ancora con la comunità? Nessuno, a quanto sembra. La conversione dell'anima tutta intera la stravolge verso un'unica luce, quella della grazia, che offusca tutto il resto, sicché l'anima muore ad esso. La conversione dell'anima è la sua morte. È difficile condividere parole così dure, soprattutto quando si intrattiene una opinione, che esporrò in seguito, per la quale la comunità si fonda sulla fiducia. È quindi il caso di porre qui la domanda *impolitica* per eccellenza, formulata da Giorgio Agamben, ossia: *che cosa sia una prassi umana integralmente consegnata ad un vuoto giuridico (Lo stato di eccezione)*. Quel vuoto è il mistero dell'anima, la sua impresenza.

16.1 Si potrebbe aggiungere all'analisi di Simone Weil che il grosso animale confonde i cittadini come un ondivago essere che è *per* l'aggressione, interna alla *polis*, dei suoi cittadini gli uni contro gli altri, affinché trovino accordi o parziali o

temporanei, ma non possano decidere se non raramente in modo eminente e soprattutto nel bene, che è l'attributo divino più alto. In questa lontananza dal Dio si dà solo contrasto ed errore, oppure estraneità. Lo stato d'eccezione permanente (mi rendo conto che potrebbe essere un anacronismo, scrivendo della *polis*), ossia la guerra civile più o meno latente, anche se è facile confondere i due concetti, operano contro la fiducia, quale misura massima del rapporto tra due o più uomini.

È dunque il caso finalmente di designare il cristianesimo anarchico e impolitico sulla base della fiducia reciproca tra gli uomini. Se qui ci si aspetta una variante dell'anarcocomunismo o dell'anarcocapitalismo spero invece di dire parole nuove. Il vuoto giuridico è innanzi tutto quel luogo reale in cui atti di fiducia vengono scambiati senza alcuna norma obbligante; se anche sussistono norme, esse non vigono, pur conservando il loro valore di forza: la moneta virtuale è solo la fiducia. È opportuno dire subito che la fiducia non è leale: se il presupposto di un atto di fiducia è la lealtà non viene tradito soltanto colui in cui la fiducia viene riposta, viene tradito il modo in cui la fiducia è stata riposta.

*Approdi:* nella fiducia si esprimono due realtà. Ciò che può rimanere inoperoso e ciò che può rimanere privo di uso. Infatti non è necessario consegnare la fiducia ad un segno: inoltre, di questo segno, se fosse dato, non si potrebbe fare alcun uso, soprattutto recriminatorio. La mia città sembra uno spettacolo che in qualche modo rispetta il duplice requisito: vie, pietre e uomini, uno scambio alla pari tra me e lei. Converrà iniziare con un esempio. Supponiamo che un certo numero di persone coltivi un grande giardino per il proprio consumo. Ciascuno vi lavora e ciascuno vi prende quanto è necessario alla propria alimentazione, senza che ci siano limiti. Dacché ciascuno lavora il giardino lo scambio sembra legittimo: sarebbe il prezzo, sempre inadeguato, che si pagherebbe in un negozio comunitario, una quantità di lavoro. Tutti gli altri si comportano alla stessa maniera. La fiducia agisce in due modi: ciascuno deve lavorare il giardino, ciascuno deve prendere il suo. Il resto può venir offerto o consumato, nel caso di una sovrapproduzione. Se una persona non dedica

abbastanza lavoro al giardino ma consuma abbondantemente i suoi frutti vi è chiaramente un'infrazione non normata che può essere discussa, ma si creerà più frequentemente il caso di una sovrapproduzione e di un lavoro ordinato. Dobbiamo spiegarne il perché e cioè che il giardino crea una *polis* di individui che non soggiacciono a nessuna norma e proprio per questo creano dal nulla il suo fantasma: in altri termini questa è una aporia inevitabile che piuttosto che disconfermare il meccanismo (se tale è) della fiducia, lo inverte nella prassi. Come sarebbe possibile all'anima orientarsi alla grazia? Essa lo fa. L'aporia dimostra che il fulcro deve rimanere in ombra, oppure, che è lo stesso, velare un mistero, una macchia nera, un punto cieco. Questo potrebbe essere infine la congruità tra felicità e moralità cui aspirava Fichte. Conviene citare ancora Giorgio Agamben: 'ciò che l'arca del potere contiene al suo centro è lo stato di eccezione - ma questo è essenzialmente vuoto, in cui un'azione umana senza rapporto con il diritto *ha di fronte una norma senza rapporto con la vita*'. L'azione umana non ha più rapporto con la norma. Se anche la norma possiede ancora una sua forza, essa non vige. Se volessimo complicare l'esempio potremmo dire che se qualcuno ha raccolto un po' di più (come se avesse acquistato di più), lo condividerebbe liberamente, cucinando per esempio un piatto un po' più ricco. Dal nulla, viene creato valore solo sulla base della fiducia, cioè dal lavoro e dalla raccolta, che si perfezionano in un modello in questo caso collettivo. Come nota Giorgio Agamben, il mondo romano non contempla la creazione *ex nihilo*: si tratta sempre di far aumentare qualcosa di esistente, perfezionando un atto giuridico. Ma qui siamo totalmente al di fuori del giuridico, cioè nel suo vuoto, in cui agisce solo l'intelligenza della fiducia. Niente viene portato ad ulteriore compimento se non lo scopo puro di una coltivazione collettiva. Questo esempio non vuole indurre nessuno a diventar contadino quanto mostrare che lo stesso paradigma ha portato l'uomo sulla Luna. In effetti, il capitalismo attuale vive di grandissime imprese sulla scommessa, esattamente come se chiedessi a degli sconosciuti di coltivare un giardino insieme a me. Che queste imprese possano essere statalizzate conferma che i migliori scopi nascono comunque da una selezione di agenti della fiducia, quasi si

creasse un vuoto giuridico da riempire per l'impresa. Da questo punto di vista, è vero, la fiducia sembra più adatta alla versione anarcocapitalista dell'anarchia. Scommessa e fiducia sono due concetti vicinissimi.

16.2 Ovviamente il problema della negazione della normatività è rappresentato dai patti criminali. A questi non vi è soluzione, anzi sembra che perfezionino in particolar modo la fiducia, senonché richiedono quella lealtà che ho escluso dal concetto puro di fiducia. Il vuoto giuridico pertanto sembrerebbe su queste basi impossibile. Qui si impone la rilettura cristiana che malgrado tutto persegue un suo fine trascendente al di là di un mondo retto da patti criminali. La responsabilità del cristiano è la fiducia e su questa non può transigere. Qui utilizzo il termine fiducia come fede, per esempio nell'espressione 'la fede giustifica', dove si antepone la propria domanda ad una risposta trascendente. Il successo mondano e secolarizzato della modernità ha sempre conosciuto l'associazione di uomini di fede per fini terreni, anche nello sfruttamento. Si tratta di spogliare la fiducia di tutti questi lasciti per averne un concetto puro e applicabile. Certo, i patti criminali non possono diventare il sostituto della norma.

*Approdi:* scrive M.N.Rothbard che la fluttuazione economica è un dato irriducibile dell'economia. Il ciclo della locusta prevede per esempio che ogni sette anni un attacco di questi animali costringa a costruire macchinari o a pianificare misure per contrastarlo. Dovremmo stabilizzare questa fluttuazione lungo i sette anni? Il problema si propone anche per la teoria fiduciaria. Dal momento che essa, tanto meno riesce a governare i cicli, tanto meno le fluttuazioni, rende però immediatamente disponibile il suo capitale di azione per qualsiasi fluttuazione o, nel lungo periodo, per la gestione del ciclo. Si pensi per esempio di rifeestare nell'arco di dieci anni venti miliardi di alberi. Uno sforzo che sarebbe immane, ma sarebbe riassorbito da un altro flusso successivo. È questa una modesta proposta. Il concetto fiduciario è integralmente correlato a quello di crisi e quindi anche a quello di ciclo, qualsiasi evenienza o prospettiva di azione si paventi. È in questo senso che talvolta si può



ancora parlare di una *mobilizzazione totale*.

16.3 Lo stato, privo di sostanza, è privo di sovranità, laddove l'apparato, che è lo scheletro dello stato, ne è le funzioni, come la sanità. Quando scrivevo di una funzione ancora religiosa, mi riferivo a questo. È necessario distinguere tra le funzioni e le persone che le incarnano (potrebbero essere anche cyborg), ma il modello non cambia. Cambiano gli attori, come si può evincere nella distinzione tra un teologo e un cardiocirurgo, opportunamente educati.

Se sfogliamo vecchi manuali di macroeconomia, i modelli esplicativi, all'apparenza semplici, sono molto complessi. Parkin e Bade per esempio descrivono l'acquisto di una tavoletta di cioccolato. Sono i cosiddetti redditi dei fattori. Può un tale modello semplificato dire ancora qualcosa sul modello fiduciario? Le transazioni sono reddituali, non fiduciarie, ma si appoggiano su uno strumento fiduciario neutro, come nei redditi dell'agricoltore che produce cacao. In questo caso non è necessario eliminare lo strumento bensì governarlo, ed è indubbio che il governo di questo strumento sia oggi di fatto un apparato sovrastatale in cui lo stato ha già abdicato alla sua sostanza. L'anarcocapitalismo non è una dottrina, è una realtà.

17.1 Ma ora interessa la domanda della libertà: come avevo individuato nella libertà assoluta una soglia e una figura, la libertà fiduciaria ne è il gradino reale inferiore, da cui tutto muove. Come figura la libertà assoluta indica solo un problema, quello della colpa, del tutto assente nella libertà fiduciaria come tale. Non si può dare in altri termini colpa radicale. Peraltro l'istituto giudiziario di contenimento nasce da questo fraintendimento. Anche dal punto di vista del contenimento stesso, i cosiddetti domiciliari ottengono lo stesso risultato. L'unico obiettivo del contenimento è la consapevolezza di ciò che si è fatto (stante la pericolosità), la quale potrebbe anche non darsi mai. Poco sopra si è citato Giovanni e lo ripetiamo. Piuttosto che non il censore che abusa della Bibbia, semmai il condannato Raskolnikov che ha la Bibbia datale da Sonja: saprei chi scegliere! Il giudizio spaesato del censore, che non

potrebbe giudicare alcunché, nasce dall'ambito civile. È dunque legittimato da una lunga tradizione cristiana. Ciò non implica che non la si possa riformare.

18.1 Scrive Hans Blumenberg: 'le questioni che per Nietzsche risultavano dalla morte di Dio si riferiscono tutte alla soppressione di una risposta teologica. Non sembra sia possibile introdurre facilmente nella storia la dimenticanza attiva di cui parla Nietzsche, quella facoltà attiva, positiva nel senso più rigoroso, d'inibizione, la smemoratezza del bambino, che egli fa agognare a Zarathustra.' Al contrario abbiamo visto che se disegniamo una ellisse, in un fuoco ho rivendicato il migliore dei mondi possibili, nell'altro un'ecceità etica che è il problema del nichilismo. Esso personifica la dimenticanza e la sua forza. Il nichilismo si presentava nel suo stesso vuoto, come proposizione eroica di una alternativa, di una terra selvaggia che fosse anche promessa, oltrepassando la linea. Dubito che Jünger avrebbe applaudito a questa dimenticanza, in cui lui avrebbe visto un sintomo, ma nello stesso istante si rassegnava all'interregno in cui forse temeva la morte di Dio.

La fiducia, di questa morte, è l'antagonista. Vi è un supremo garante del vuoto giuridico, che lo si voglia riconoscere o no. Nella *oikonomia* e nella *pronoia* dalle quali si intuisce che nel cosmo non siamo del tutto soli è prevista una relazione, un *pros ti*, che scavalca la natura ponendosi come occasione ogni volta che incontriamo una concreta universalità.

Si pone però il problema se questo modello di relazione possa essere mondanizzato: qui non si può nemmeno ricorrere alla teologia paolina del come non. O meglio, vi si può aderire ma non sembra cogente, a meno di non assumerne la natura escatologica. Neppure alla teologia della speranza si può ricorrere, che invero raccoglie gli uomini e le donne in un'unica messe. Da cosa allora deriva il possibile della relazione? Dal fatto che siamo tutti cristiani malgrado un'evidenza contraria? In un certo senso è proprio questa la risposta: l'impossibilità, per noi moderni, di non essere cristiani dopo il timore e il panico di aver ucciso Dio. A questo esito del cristianesimo, cui il cristianesimo stesso aveva contribuito come modo di sviluppo interno, si oppone la

possibilità, per esempio in Europa, di una dissoluzione della cristianità stessa. Ma allora non rimarrà che una alternativa. Ritornare alla comunità, all'assemblea, là dove nessuna norma vige eppure la relazione sussiste di propria volontà in un atto di fiducia incondizionato. Avevo scritto, all'inizio, che questa è una reazione al Leviatano, se necessario sul suo stesso piano, quello teologico politico. Ma la reazione aspira al passato e di questo passato essa conserva le ceneri sacre in cui brucia la fenice. Noi siamo più saggi, abbiamo appreso, siamo in grado, anche, di raccontarci, siamo in grado in altri termini di vivificare la nostra opera così come il nostro passato. Siamo in qualche modo resi saggi anche dall'orrore.

18.2 'Dal percorrere la terra e dal passeggiare per essa' risponde Satana a Dio, che pure dovrebbe sapere dove egli è. Ma, come non normiamo la comunità, come ne accettiamo anche la scabrosità, così ci affidiamo anche ad un Signore che medita incessantemente il male. Se così non fosse, tutto sarebbe artefatto e la fiducia nient'altro che cortesia senza il rischio del male. La teodicea è incessante, immanente, insistente, soteriologica. Così si conclude una proposta di riconciliazione libertaria che al suo centro non ha la libertà, non ha la colpa, ma il mistero del donarsi.