

## FRANCO TOSCANI

*Ritiene che l'attività filosofica consista, nella sua essenza, in una attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero (o, in alternativa, in cosa ritiene consista l'attività filosofica)?*

Certamente l'attività filosofica consiste essenzialmente in una "attribuzione di senso e di valore alla vita umana nell'intero" (come vuole la prima domanda posta dalla rivista), ma tutto dipende da come si intende questa affermazione. A mio avviso, non si può conferire autenticamente senso e valore alla vita umana nell'intero se prima non cerchiamo di fare i conti con la "condizione umana", col ruolo dell'uomo nell'universo, con quella che è la collocazione dell'uomo nell'immenso Tutto, nell'Uno-Tutto che ci circonda.

In gioco è, ancora una volta, il rapporto uomo-natura, il rapporto uomo-mondo, sempre da ripensare e reinterpretare. Nessun facile e ottimistico umanismo, più o meno "metafisico", qui ci è concesso (su questo tema e sugli interrogativi posti in questo fascicolo di "Koiné" rinvio pure al mio scritto *Il pensiero vissuto. Lettera su umanismo, antiumanismo e nichilismo nel pensiero contemporaneo*, in L. Grecchi, *Corrispondenze di metafisica umanistica con Federico Bordonaro, Giuseppe Bailone, Franco Soldani, Franco Toscani, Alberto Giovanni Biuso*, Petite Plaisance, Pistoia 2007, pp. 94-103. L'intero scambio epistolare con Grecchi si trova alle pp. 77-115).

Nella lunga storia della filosofia occidentale numerose forme di umanesimo (o di "umanismo") sono apparse sulla scena e non ci è qui possibile ripercorrerne, sia pure rapidamente, i tratti essenziali. Limitiamoci almeno ad accennare a quella che appare ancor oggi la forma più ricca, affascinante e stimolante di umanesimo mai apparsa sulla scena culturale della civiltà occidentale: si tratta naturalmente dell'umanesimo dell'epoca e della civiltà umanistico-rinascimentale che merita una costante riconsiderazione e non cessa ancor oggi di stupirci per la fecondità, ricchezza e grandezza dei suoi apporti.

Diciamo poi soltanto che anche le ultime forme assunte nel XX secolo dalla prospettiva umanistica – da quella marxista a quella cristiana

a quella esistenzialistica – hanno lasciato irrisolte numerose questioni essenziali. In particolare, le varie forme di “umanismo”, in un modo o nell’altro – e senza sottovalutare le differenze anche notevoli esistenti fra di esse –, hanno sempre, per lo più, lasciato il campo libero a quella volontà di potenza e di dominio che oggi sta contribuendo a inaridire e a devastare il mondo in cui viviamo.

Ogni volontà di *Sinnggebung* non può non confrontarsi con quella illimitata volontà di potenza scientifico-tecnologica ed economico-politico-militare che è forse oggi la minaccia più grave che pesa sul nostro destino. È una razionalizzazione integrale e una volontà di autoassicurazione illimitata del mondo che, nel suo sforzo sia teoretico sia pratico – avviato grandiosamente da Descartes, nel XVII secolo, col suo soggettivismo razionalistico e col suo *cogito, ergo sum* – di installare l’uomo come signore e padrone di tutte le cose, è caratterizzata tuttora da una singolare cecità foriera di sventura.

La volontà di potenza di cui Nietzsche parlava è oramai tutt’altro che la volontà di oltrepassamento della mediocrità dell’uomo dato, non esprime più innanzitutto la volontà di sprigionare le nostre migliori energie, caratteristiche e qualità, è andata ben oltre ogni senso del limite e della misura, ben oltre gli intendimenti e propositi di Nietzsche stesso, si sporge su di un abisso di insensatezza e di ὕβρις impensabile sino a pochi decenni fa.

Ogni volontà di *Sinnggebung* dovrebbe confrontarsi – come hanno visto con grande lucidità, tra i filosofi del XX secolo, pensatori come Heidegger, Jonas e Anders – con l’enorme potenza tecnologica accumulata dalla nostra civiltà, perché tale grado di potenza cambia oggi tutti i termini delle questioni ed è assolutamente ineludibile. Ogni “umanismo”, pertanto, per quanto animato da ottime e lodevoli intenzioni, è costretto a porsi domande scomode e inquietanti, alle quali non è affatto facile per nessuno rispondere. Nessuno, infatti, dei cosiddetti esperti e intellettuali – siano essi politici, economisti, sociologi, filosofi, teologi, antropologi, scienziati, etc. – ha la bacchetta magica né possiede ricette infallibili per affrontare e risolvere i problemi che oggi si pongono.

Ciò non significa però rinunciare a porsi e a tentare di rispondere a domande decisive. Poniamone qui alcune. È forse l’uomo il padrone del mondo, il Fondamento del reale, colui per il quale il mondo è stato fatto? Quanti “danni” sono stati fatti e si fanno tuttora in nome di questa concezione del “primato” dell’uomo? È questa l’unica possibilità di attribuire senso e valore alla vita umana nell’intero?

No, evidentemente. È possibile, crediamo, riscoprire l'autentica dignità e nobiltà dell'uomo concependolo come il viandante, il mortale, il via via soggiornante, l'ospite del pianeta Terra. Possiamo deporre le maschere della nostra forsennata volontà di dominio e di potenza. Sono stati, sono e saranno possibili altri modi di essere uomini, di abitare il pianeta. Sono possibili la *cura di sé* e, nel contempo, la *cura del Tutto* (come già auspicava uno dei Sette sapienti dell'antica Grecia, Periandro corinzio, col suo detto memorabile: *μελέτα τὸ πᾶν*, "Abbi cura del Tutto").

È possibile coltivare e custodire, crescere e maturare, essere sé stessi, realizzare la propria natura (ciò che Aristotele chiamava *ἐντελέχεια*), seguire e assecondare il proprio destino, nella pienezza e nella condivisione della vita.

Il soggiorno dei viandanti appartiene al gioco più alto, al gioco sommo del mondo, che ci gioca. Il compito del pensiero rimane quello di pensare sempre più radicalmente e profondamente il rapporto fra le parti e il Tutto.

L'uomo non è una semplice parte fra le parti, perché è la parte pensante del Tutto, il punto di interrelazione fra tutte le cose e della massima possibile coscienza della interdipendenza fra le parti. Perciò propria dei mortali è o dovrebbe essere la cura del Tutto. Per noi si tratta di pensare, interpretare, vivere, fare la nostra parte nell'immenso Tutto, di fare il nostro gioco nel gioco immenso del mondo.

Senza i molti non si dà l'Uno e senza l'Uno non si danno i molti; come scrive Eraclito nel frammento 10: *ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα* ("da tutte le cose l'Uno e dall'Uno tutte le cose"). La sapienza dell'Oriente sembra corrispondere a quanto dice qui (in modo peraltro assai chiaro) l'Oscuro, con queste parole: "Ogni onda sa di essere il mare, ciò che la disfa non la disturba, perché ciò che la infrange la ricrea" (Lao Tse). Il cielo copre e la terra sostiene l'abitare fragile dei mortali.

Soltanto partendo dalla povertà della propria essenza l'uomo può pervenire alla sua massima e autentica ricchezza. Soltanto considerando appieno la propria finitezza e mortalità, la propria fragilità e caducità l'uomo può riscoprire le gioie e i frutti del cammino. La coscienza della propria povertà essenziale può infatti condurre l'uomo alla salvaguardia e alla cura di ciò che è più prezioso per la sua vita, per ciò che lo circonda e per il senso stesso delle cose.

A questo proposito incontriamo fra l'altro un celebre passo del giovane Marx, tratto da *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione, 1843): "Radikal

sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst. (...) Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei“ (“Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l’uomo, è l’uomo stesso. (...) La critica della religione finisce con la teoria per cui l’uomo è per l’uomo l’essere supremo”).

Questo passo del giovane Marx è stato a lungo commentato da Martin Heidegger nel *Seminario di Zähringen* (1973), l’ultimo dei seminari tenuti dall’autore di *Sein und Zeit* (cfr. *Seminare 1951-1973*, vol. XV della *Gesamtausgabe*, 1986). Ora, l’interpretazione di questo passo fornita da Heidegger è certamente assai discutibile, ad esempio essa non ne prende assolutamente in considerazione l’importante aspetto politico e ne privilegia invece una interpretazione “metafisica”.

È davvero disdicevole che Heidegger non abbia in alcun modo ponderato le implicazioni politiche del passo, che vanno nella direzione di quella che anche nel marxismo novecentesco si determinerà come una interpretazione umanistica e libertaria del pensiero marxiano, nettamente da contrapporre alle prospettive e alle interpretazioni a lungo dominanti del comunismo staliniano, del cosiddetto “socialismo reale” e dell’ideologia “marxista-leninista” ufficiale.

Detto questo, c’è però a nostro avviso un punto di verità della riflessione heideggeriana, la quale sottolinea il fatto che il pensiero della semplice autoproduzione dell’uomo e della società può oggi condurre al pericolo estremo dell’autodistruzione dell’uomo e ad un esito radicalmente nichilistico.

La potenza della tecnica accumulata dalla nostra civiltà già oggi si rivolta e si rivolterà sempre più contro di noi come un *boomerang*. L’assolutezza della volontà di potenza scientifico-tecnologica, economico-politico-militare ci espone al pericolo estremo dell’autodistruzione senza che neppure ce ne rendiamo conto, abbagliati come siamo dal mito della potenza a nostra disposizione. Tale potenza, che rischia e rischierà sempre più di sfuggirci di mano, è il massimo pericolo che pende sugli esseri umani e su tutte le forme di vita sul pianeta.

Il *pericolo* – che concerne lo stesso misconoscimento dell’essenza umana – resta nascosto, non si manifesta in tutta la sua ampiezza e profondità ai mortali.

Il mito dell’autoproduzione tecnica illimitata dell’uomo o del Fondamento posto essenzialmente in sé stesso e nella propria volontà di potenza affascina e seduce, incanta sino alla cecità l’uomo, ma, col suo

ignorare o sottovalutare ogni senso del limite, della misura e del destino, non può che condurlo all'autodistruzione.

Da questo punto di vista il pensiero di Heidegger, pur con tutti i suoi aspetti discutibili e inaccettabili (incluso quel *Nur noch ein Gott kann uns helfen* con cui pare concludersi), non sembra rientrare, specialmente nella sua fase più matura, in quella mera "fenomenologia della depressione" in cui si risolverebbe, secondo Costanzo Preve, gran parte della filosofia contemporanea (si veda soprattutto il capitolo XXXVIII, intitolato "Solo un Dio può ancora salvarci. L'esito depressivo nella filosofia contemporanea nelle diagnosi depressive epocali della gabbia d'acciaio di Max Weber e dell'esito conclusivo della lunga storia della metafisica occidentale in tecnica planetaria di Martin Heidegger", in C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013, pp. 399-425).

Come ho cercato di mostrare altrove (fra l'altro in F. Toscani, *L'azzurro della scuola degli occhi'. Terra e cielo di Hölderlin e di Heidegger*, CFR, Piadena, Sondrio, 2012), si può cercare di uscire dalla depressione e dalla disperazione imparando dall' "azzurro della scuola degli occhi", cercando di accogliere e di esperire in noi l'unità, la vicinanza, l'intimità di tutte le voci del destino. La posta in gioco è l'essenza e il destino stesso dell'uomo, delle cose, del mondo e della verità. La desertificazione della terra avanza, ma non è ancora giunta al suo compimento.

In questione è dunque l' "umanismo" nelle sue varie versioni. Qualcuno potrebbe pensare che proprio questa critica dell'umanismo – qui appena abbozzata per ragioni di spazio – sia essa stessa intimamente nichilistica e conduca a svalutare la dignità, la nobiltà e il senso della vita umana nell'intero. Niente affatto, perché sappiamo benissimo che solo grazie all'uomo è possibile la *Sinngabung*, solo il linguaggio e il pensiero dell'uomo possono nel massimo grado porre la questione della verità, solo noi possiamo interrogarci radicalmente sul senso del Tutto. Il progetto umano è però, come direbbe Heidegger, un progetto gettato e prima del progetto umano vi è, come direbbe il grande poeta americano Wallace Stevens, "il progetto del sole".

O, se si preferisce: l'uomo sta sì a fondamento del senso, ma solo in quanto fondamento nullo e gettato. Insieme al grande pensiero orientale (mi riferisco qui in particolare agli apporti del buddhismo zen e del taoismo), si tratta di pensare la *Nichtigkeit* che ci caratterizza non in senso nichilistico, di pensare il vuoto e i "fiori del vuoto", il ridimensionamento dell'ego.

La dissoluzione del soggetto metafisico, la coscienza dell'impermanenza, della nullità di noi stessi, del non-possesso, del non-attaccamento, di ciò che Meister Eckhart chiamava *Abgeschiedenheit* (*distacco*) sono la via per l'acquisizione della nostra ricchezza autentica, non vana e illusoria.

Il nulla non è mai semplicemente il nulla d'altri o d'altro, esso va pensato, sempre e innanzitutto, anche come il *mio* nulla, il niente di me stesso, il nulla che mi spazza via una volta per tutte, il nulla dei miei piaceri e dei miei dolori, delle mie sensazioni e dei miei pensieri, dei miei sentimenti e dei miei affetti. Il pensiero ancor oggi fatica a fare i conti radicalmente col problema del nulla, tende quasi irresistibilmente ad aggrapparsi a presunte certezze, a cercare consolazioni e teme giustamente un approdo sterilmente nichilistico.

Il vero nichilismo, però, non è di chi cerca di prendere sul serio il nulla e di avvertire la sua costante vicinanza, ma di chi non lo riconosce nel suo spessore tragico e lo sottovaluta proclamando la fede assoluta e acritica negli "alti ed eterni valori" oppure regredendo nello stordimento senza posa della società sirenico-spettacolare. Sentire la vicinanza del nulla è un'esperienza preziosa, ma pure sempre più difficile e rara.

La coscienza della *Nichtigkeit* ci affranca da ogni volontà di dominio e di prevaricazione, da ogni miope ego-mania, da ogni arbitrario e metafisico presunto primato di un Soggetto, ci dispone alla fruizione del mondo libera dalla violenza del potere, nella condivisione della condizione umana. E ci apre alla possibilità della ricchezza umana intesa come ricchezza di sentimenti, affetti, parole, relazioni, gesti, pensieri, azioni.

*In quale modo ritiene che la sua attività filosofica abbia contribuito alla comprensione e al conseguente miglioramento della realtà (o, in alternativa, quali descriverebbe essere i fini della sua attività filosofica)?*

Non sta a me (o solo a me) fornire una risposta esauriente a questo quesito. Molto spesso, anche senza volerlo, noi tendiamo a sopravvalutarci e a non cogliere bene i nostri limiti. Fra gli intellettuali e i filosofi, vi sono poi quelli più famosi ed esposti mediaticamente e quelli più appartati e sconosciuti, meno famosi e "riconosciuti". Vi sono grandi pensatori e figure umane stimolanti sia fra quelli più famosi sia fra quelli più appartati e meno mediatici. Si può scontare talvolta un certo isolamento, ma occorre evitare pure un atteggiamento da "anime belle",

ogni sterile tentazione di purezza o grandezza assoluta; ciò che importa è lavorare con passione, sorretti e guidati dalla passione del pensiero, ricordando sempre che la nostra è un'attiva pubblica: non si scrive, studia e ricerca mai solo per sé.

Nella mia idea del filosofo non c'è solo l'uomo teoretico votato alla mera conoscenza, ma v'è pure qualcosa dell'artista e del poeta, dell'uomo virtuoso e del saggio operante nelle molteplici pratiche della vita quotidiana. Vi è lo stile di vita, il modo di vivere e non solo di pensare. L'opera di un filosofo non dovrebbe essere meramente confinata nei suoi scritti, ma dovrebbe essere un tutto artistico, l'unità profonda del vero, del buono e del bello, della sua vita, dei suoi scritti e del suo insegnamento. Forse chiedo troppo, visto quel che sono i filosofi, talvolta in contraddizione con ciò che essi stessi sostengono a parole.

Nella sua folgorante brevità il frammento 101 di Eraclito dice più di mille libri e di mille presunte saggezze: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν ("Ho interrogato me stesso").

Interrogare sé stessi è una delle attività più preziose e inesauribili. È l'esercizio della *cura di sé* che va sempre di nuovo ripreso, sino all'ultimo dei nostri giorni: il compito di una vita intera.

Guai a colui che non interroga mai sé stesso, non si mette mai in discussione, non nutre dubbi anche su di sé (troppo facile e comodo è infatti nutrire dubbi sugli altri!), non è vigile e attraversato da una feconda inquietudine. Guai a colui che non si pone mai domande radicali su di sé, nonostante la difficoltà e forse anche l'impossibilità di fornire ad esse risposte risolutive.

Saper *sostare* nelle domande, saperle suscitare e amare è proprio del grande pensiero e ci mette sulla via giusta. Questa sosta non è sterile immobilismo, non conduce mai meramente a nuotare nel buio o a vagare alla cieca.

Sono convinto del fatto che sia i filosofi sistematici sia quelli inclini alla forma aforistica e frammentaria tendono alla totalità, sia pure in modi assai diversi. I sistematici ambiscono a metter la parola fine, a chiudere il discorso filosofico, all'equazione fra reale e intelligibile, a impadronirsi della totalità del reale e sono – come diceva Robert Musil in *Der Mann ohne Eigenschaften* (L'uomo senza qualità, 1930-1942) – come dei violenti che, non disponendo di un esercito, vogliono coi loro sistemi mettere le brache al mondo.

Molte sono infatti le illusioni e le presunzioni della filosofia sistematica. Anche un genio assoluto e indiscutibile come Aristotele crede coi

suoi trattati di esaurire gli argomenti di cui si occupa di volta in volta, ma in realtà neppure lui riesce a “sistemare” definitivamente alcuna questione. L’affanno e l’ansia di sicurezza, completezza e protezione che attanagliano i sistematici sono impossibili da placare del tutto.

Nei sistemi filosofici la logica – intesa come il poderoso sforzo umano di padroneggiare concettualmente la realtà e di organizzare coi suoi procedimenti razionali tutto il sapere umano – ha assunto sovente un ruolo rilevantissimo, proponendosi essa stessa come il fondamentale discorso di verità.

Il pensiero non può invece illudersi di risolvere il mondo in un processo di umanizzazione-razionalizzazione integrale ed è sempre esposto al vento e al soffio del mondo, all’altro -da-sé, al principio alogico, a ciò che è impadroneggiabile, incommensurabile e inesauribile. Il pensiero non si risolve nella verità della logica, piuttosto la logica serve o può servire al pensiero nell’affascinante e arduo percorso di quest’ultimo, aperto incessantemente all’immenso Tutto e alla verità, nell’interrogazione continua dei propri presupposti e fondamenti.

Con una disposizione più umile e, allo stesso tempo, più coraggiosa, il pensiero può deporre le proprie bellicose volontà di dominio, abbandonarsi alla verità che lo comprende e giunge a palesarsi anche grazie a esso, manifestare il proprio irriducibile spirito critico sempre nell’ambito dei propri limiti e della misura assegnata.

Com’è noto, Nietzsche ha mirabilmente diffidato di tutti i sistematici, giungendo a scrivere, negli anni in cui prospettava la stesura de *La volontà di potenza*: “Io non sono abbastanza ottuso per un sistema – e tantomeno per il mio sistema”.

Anche il pensatore aforistico/frammentario tende alla totalità, a cogliere il vero nella sua interezza, perché ciò è caratteristico di ogni pensatore autentico. Al contrario dei saperi specialistici e delle scienze che coltivano i loro orticelli, la filosofia ambisce sempre ad essere un sapere dell’intero, a cogliere il senso dell’essere in quanto essere.

Il pensatore aforistico/frammentario sa che il progetto di portare ordine nel caos ha dei limiti, che il caos non potrà mai essere eliminato e debellato, che qualsivoglia scritto non può chiudere il discorso filosofico, il quale rimane anzi sempre essenzialmente aperto, rinviante a continui approfondimenti, a sempre nuove interpretazioni e “ruminazioni”.

L’inquietudine e il travaglio della ricerca sono da lui vissuti sulla pelle, nella consapevolezza della inesauribilità della verità, che ama e verso cui tende senza poterla possedere. Il pensiero perviene alla sua

massima profondità quando è *pensiero vissuto, pensiero dell'esistenza*, nel senso del genitivo oggettivo e soggettivo, ossia come pensiero che pensa l'esistenza e nel contempo le appartiene. Il nostro essere-nel-mondo ci riempie sempre di nuovo di stupore, domande e interrogativi.

Ora, il pensiero non trova mai la propria esistenza come un semplice dato davanti a sé, ma sempre come un problema, un enigma, una questione aperta che richiede ogni volta una *Sinnggebung*, una donazione o un conferimento di senso che non sono *mai* ovvi e scontati.

Anche e soprattutto per questo motivo il pensiero è essenzialmente *dialogico* e non va confuso con un *monologo* del pensatore solitario, come ha ben visto Feuerbach nei suoi *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843): "Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du" ("La vera dialettica non è un monologo del pensatore solitario, ma un dialogo tra l'io e il tu").

Il dialogo, il confronto, l'accordo e il dissenso, il dubbio, la contesa indispensabili al filosofare genuino non possono non mettere in crisi e in discussione ogni filosofia sistematica, con tutte le sue pretese conclusive ed esaustive.

Di qui la *débâcle* inevitabile dei sistematici, che pure tendono mirabilmente e comprensibilmente a cogliere il vero nella sua interezza.

Di qui la protesta legittima e sacrosanta di Feuerbach contro Hegel, nei *Grundsätze* già citati: "Nel pensiero il reale è rappresentabile non in numeri interi, ma soltanto in frazioni (...) Il pensiero continuo, identico con sé stesso (*Das mit sich identische, kontinuierliche Denken*), fa girare il mondo in cerchio intorno al suo centro (*Mittelpunkt*), in contraddizione con la realtà (*in Widerspruch mit der Wirklichkeit*); invece il pensiero che si è interrotto nell'osservare la non uniformità di questo movimento circolare, attraverso quindi l'anomalia dell'intuizione (*Anomalie der Anschauung*), trasforma il cerchio (*Kreis*) in ellisse (*Ellipse*), il che corrisponde a verità. Il cerchio è il simbolo, lo stemma della filosofia speculativa, del pensiero che si richiama solo a sé stesso (...) l'ellisse è invece il simbolo, lo stemma della filosofia sensibile (*sinnliche Philosophie*), del pensare che si richiama all'intuizione".

Il che, in altre parole, significa che il lavoro del pensiero è nel contempo difficile, affascinante, inesauribile.

Il filosofo resta per me il "funzionario dell'umanità" (secondo una pregnante definizione dell'ultimo Husserl), espressione che è da intendersi in senso sostanziale e non in senso retorico o umanistico-metafisico. Il filosofo è infatti "l'uomo che si risveglia e parla" ("Le philosophe est

l'homme qui s'éveille et qui parle, et l'homme contient silencieusement les paradoxes de la philosophie, parce que, pour être tout à fait homme, il faut être un peu plus et un peu moins qu'homme", M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, 1953), colui che non pensa mai solo per sé, ma per tutti, benché non al posto di tutti; e come quello strano "funzionario" che è, egli è al servizio, innanzitutto, non di un partito, di uno stato, di una istituzione, di un ministero, di una nazione o di un popolo, di una ideologia, di una cordata o corrente filosofica, ma soltanto ed esclusivamente al servizio di tutta l'umanità e del bisogno di verità che le appartiene. Egli ripropone instancabilmente le domande di senso ed è capace di sostare in esse combattendo duramente l'assenza di pensiero e la mancanza di pensiero critico, che anche nella nostra epoca, in un modo del tutto peculiare, si fanno preoccupanti e desolanti.

Il pensiero autentico non procede di fretta, non va di corsa, non è un veloce strumento di calcolo, non è al servizio delle incessanti e innumerevoli macchinazioni umane, ma si pone come la capacità di sosta nel domandare decisivo. Saper pensare è saper sostare nelle domande decisive circa l'uomo e tutto ciò che è. Il pensiero non pensa a fondo quando l'uomo si bea del proprio ombelico, si pavoneggia come il padrone degli enti, si pone come il Fondamento assoluto dell'essere e sottovaluta l'immensità che lo circonda.

Il pensiero raggiunge la sua vetta suprema non quando difende la propria presunta assolutezza, ma quando riesce a pensare anche contro sé stesso, riconosce la propria gettatezza (*Geworfenheit*), coglie i propri limiti, si espone al rischio estremo e all'abisso (*Abgrund*), si abbandona all'incalcolabile, all'incommensurabile, all'impadroneggiabile.

Abbiamo e avremo ancora di più nel futuro bisogno dei pensatori intesi non come meri giocolieri teoretici e abili dispensatori di parole, ma, appunto, come funzionari post-metafisici dell'umanità, attenti alla saggezza della vita pratica, interpreti essi stessi di un nuovo stile di vita rivolto ad abitare la Terra senza dominio, appassionati alle ragioni dell'umanità, al servizio solo di essa, della cura del Tutto e della verità, miranti alla totalità, al vero nella sua interezza.

Tali funzionari dell'umanità, che evidentemente si possono rintracciare ben al di là dei meri recinti disciplinari ed accademici, sono pure funzionari della terra, custodi del rapporto uomo-natura, dell'appartenenza dell'uomo alla φύσις, difensori della biosfera, sostenitori dell'interrelazione e interdipendenza di tutte le cose.

Qui posso dire soprattutto in che cosa consiste per me l'attività filosofica, posso far cenno all'esigenza di un diverso pensiero, un pensiero post-metafisico, di cui vi è bisogno come dell'aria che si respira. Tale pensiero rigetta la concezione metafisica della centralità del rapporto soggetto/oggetto, ogni rapporto e pensiero di dominio, ogni metafisica della volontà di potenza, ogni "umanismo" che in vari modi tenti di installare l'uomo come Fondamento e Soggetto assoluto del reale.

Il mortale guarda la montagna. Le linee della vita – ha scritto in una sua poesia tarda Friedrich Hölderlin – sono come le linee varie dei monti: "Die Linien des Lebens sind verschieden, / Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen / Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen / Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden" (nella bella traduzione di Giorgio Vigolo: "Le linee della vita sono diverse, / come vie sono, e come i crinali dei monti. / Ciò che noi siamo qui, di là potrà compierlo un dio / con armonie e premio eterno e pace").

Ma come guarda l'uomo la montagna? Con indifferenza? Con uno sguardo di dominio e con l'atteggiamento del padrone del mondo? Con abbandono? Con stupore interrogativo?

Silenziosamente, senza pretesa alcuna, senza linguaggio umano e senza alcun apparato visivo umano, anche la montagna "guarda" l'uomo e sembra dirgli che essa durerà ben più lungamente della breve vita dei mortali. La montagna risplende come cosa nella modestia, nella semplicità e nella bellezza di tutto ciò che è. Noi però sempre meno riusciamo a scorgere la bellezza di tutto ciò che è, delle nozze fra cielo, terra e mortali.

La cosa coseggia, il mondo mondeggia e noi *siamo, abitiamo* soltanto nell'ambito del coseggiare delle cose e del mondeggiare del mondo, nella più stretta unità di cielo, terra e mortali. È necessario un pensiero capace di pensare *insieme* l'umanità dell'uomo, il coseggiare della cosa, il mondeggiare del mondo.

Siamo e saremo in grado di coltivare un simile pensiero? È superabile il *Gestell*, l'impianto, il dispositivo o l'imposizione nelle cui reti siamo ora presi e impigliati come pesci di frittura? Ci sono concessi soltanto l'uso della *ratio* strumentale-calcolante, la "filosofia della scienza", la "logica", un mero sapere socio-psico-pedagogico o una concezione meramente metodologica della ragione? Vi sono oggi davvero le condizioni e le possibilità concrete di un altro pensiero, tutt'altro che irrazionalistico, quindi per una diversa esistenza umana, per un diverso modo di abitare il pianeta, per una nuova convivenza planetaria fra tutti gli esseri viventi?

Queste sono domande che restano e resteranno probabilmente ancora a lungo senza risposta, anche se vorremmo dare ad esse risposte convincenti e risolutive.

Con lo Husserl della *Krisis*, anche noi potremmo ripetere che non cessiamo di ammirare i passi avanti, le prodigiose conquiste, i miracoli della scienza, della tecnologia, della tecnoscienza. Riconosciamo pure che ci sono interi campi della realtà e del sapere che necessitano più che mai del pensiero calcolante e di un approccio metodologico di tipo quantitativo-misurabile.

Ma si tratta di riconoscere pure il fatto che all'interno delle cosiddette scienze umano-sociali e di quelle che una volta si chiamavano le "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*) non si dà più alcun pensiero che non si risolva nel pensiero calcolante teso al controllo e alla pianificazione, alla manipolazione e alla gestione contabile del reale, alla sua razionalizzazione impiegatizia.

Il pensiero meditante e poetante viene per lo più sostanzialmente irriso o considerato stravagante, irrazionalistico, meramente "letterario" ed "esistenziale", senza alcun valore e rigore scientifico: un sapere fragile e soggettivo, inaffidabile e psicologico, di fatto uno pseudosapere, insomma.

Proprio in questa convinzione risiede ciò che Heidegger ha chiamato (nel breve scritto *Gelassenheit*, 1959) *die totale Gedankenlosigkeit* (la totale assenza di pensiero) come una caratteristica sempre più crescente della nostra epoca. Questa *Gedankenlosigkeit* è invadente, impressionante, tragica, devastante e si maschera sotto l'apparenza del pensiero calcolante e dominante, unica forma di pensiero per lo più praticata e valorizzata.

La dominante *Gedankenlosigkeit* si ammantava del e rivendica a sé il monopolio del pensiero nella sua massima espressione e al suo massimo livello, ma in realtà essa nega l'essenza più genuina, libera e critica del pensiero stesso. Tutto ciò ha, naturalmente, conseguenze assai negative e potenzialmente catastrofiche per la nostra epoca, che noi oggi intravediamo ancora solo in parte.

Soprattutto, il dominio del pensiero calcolante e la diffusa *Gedankenlosigkeit* non garantiscono e non riescono ad essere all'altezza dell'umanità dell'uomo (ridotto alla maggiore risorsa da sfruttare illimitatamente), del mondeggiare del mondo e del coseggiare della cosa (mondo e cose sono infatti ridotti a materiali semplicemente impiegabili in modo illimitato). L'uomo e il mondo intero sono ridotti a nient'altro che materiali impiegabili, risorse da sfruttare illimitatamente.

Svanisce ogni senso della bellezza, della misura, del limite, del destino.

È proprio questo il pericolo estremo, l'esito più inquietante del *nihilismo* pienamente dispiegato della nostra epoca. È il nichilismo della *Verkehrung*, del mondo rovesciato, sottosopra, a testa in giù, del feticismo economico e della mercificazione universale della forma attuale della "globalizzazione", in cui – come già diceva Marx negli *Oekonomisch-philosophische Manuskrifte* (1844) – "la svalorizzazione del mondo umano cresce in rapporto diretto con la valorizzazione del mondo delle cose".

Il pensiero poetante e meditante, invece, pensa o cerca continuamente di pensare il nesso essenziale vita/morte, l'uomo e gli esseri viventi nell'Uno-Tutto, l'abitare dell'uomo nell'immenso Tutto, l'essenza della condizione umana, il darsi delle cose, ciò che il mondo è. Esso si commisura a ciò che ci misura, misura a suo modo la distanza fra terra e cielo, s'interroga sul destino stesso, non intende dominare, prevaricare, afferrare, ma intende abbandonarsi e lasciar essere le cose, l'uomo, il mondo, la verità nel loro essere.

L'infinito, l'immensità, l'Uno-Tutto e l'uomo in esso: ecco *die Sache des Denkens*, ciò che va pensato e che risplende nelle sue parti e determinazioni, ecco il lavoro affascinante, difficile e inesauribile del pensiero. Pensare la semplicità dell'abitare umano fra terra e cielo è per i mortali la cosa più difficile. Si tratta infatti per noi di riuscire a pensare contro il delirio di onnipotenza dell'uomo e del pensiero, senza rinunciare in alcun modo alla forza e alla radicalità del pensiero stesso. Il tentativo è di pensare contro la tentazione idolatrica di noi stessi che sorge in noi quasi irresistibilmente; vigilando su noi stessi, cerchiamo di salvaguardare la massima dignità dei mortali.

L'illusione di porre il Soggetto umano come il Fondamento da sé stesso installato dell'umanità e del mondo intero è dura a morire.

Se però ci fosse ancora possibile evitare lo stordimento del prassismo cieco e furioso in mezzo a cui viviamo, ritrovare noi stessi nella povertà (e conseguente reale ricchezza) della nostra essenza, *ascoltare* le voci del destino, pensare l'intimità di tutto ciò che è, raccoglierci e meditare genuinamente, anche l'uomo contemporaneo potrebbe riscoprire il senso genuino della prassi, del costruire e dell'abitare, aprirsi – come riuscì a fare in modo straordinario Giordano Bruno all'inizio dell'età moderna – all'altro-da-sé, al mondo infinito, alla vita-materia infinita, all'immensità del gioco di spazio-tempo del mondo, all'Uno-Tutto.

La cosa per noi oggi più difficile è disporci a questo ascolto, deporre le nostre corazze e armature, raccoglierci nell'intimità dell'Uno-Tutto, nella nostra essenza di mortali, viandanti, ospiti.

Forse ci è dato avvicinarci al pensiero dell'Uno-tutto non solo col pensiero, ma con tutti i nostri sensi, quando, ad esempio, il soffio del vento ci raggiunge come una parola essenziale, come il soffio della verità che a noi s'impone nella sua potenza immensa, senza alcuna violenza. Allora, forse, le parole essenziali del pensiero giungono a noi con una forza maggiore, irresistibile – non certo come il mero prodotto del nostro spirito – e noi – con le nostre deboli forze e con tutti i nostri limiti – non possiamo far altro che accoglierle in noi, mettendoci al loro servizio.

L'uomo è nato per abitare poeticamente il pianeta, come ben sapeva Friedrich Hölderlin, il che vuol dire abitare la terra come viandanti, ospiti, mortali, via via soggiornanti, consapevoli del fondamentale rapporto con ciò che è e con la verità, una verità che non è possesso di nessuno e che è aperta a tutti.

Ciò vuol dire concepire la propria esistenza come un dono gratuito, un'esposizione all'Aperto, senza alcuna necessità. Abitare il frammezzo fra terra e cielo e misurare il frammezzo, ossia aprirci all'incommensurabile e alla misura del destino, coglierci come misuranti e misurati nel contempo. Vivere senza volontà di dominio e di violenza, senza attaccamento, nella creatività della condivisione e della reciprocità, della convivialità e della letizia. Distinguere la sana e fresca prassi dal prassismo cieco e furioso, da ciò che Robert Musil chiamò "il vuoto dinamismo del giorno".

Se questa è l'essenza dell'uomo e se questo significa abitare, l'uomo d'oggi, con la propria mancanza di misura, vive nella desolazione più spaventosa e nell'alienazione più radicale.

*Quali sono i contenuti di critica della attuale totalità sociale che ritiene più rilevanti, e soprattutto quali progetti di miglioramento della stessa ritiene più opportuno porre in essere (o, in alternativa, per quale motivo ritiene preferibile non trattare della totalità sociale, o non porre ad essa delle critiche)?*

Da quanto abbiamo scritto in precedenza emergono con forza, mi pare, le rinnovate ragioni di un pensiero critico, il quale è costretto a riproporre le proprie esigenze tenendo comunque conto di due aspetti

essenziali, assolutamente ineludibili, sui quali non abbiamo qui la possibilità di soffermarci a lungo e con la dovuta attenzione.

Da un lato non si può prescindere dalla crisi irreversibile, definitiva, anzi dal tragico fallimento del comunismo staliniano novecentesco, del “socialismo reale”, della ideologia “marxista-leninista” intesa come ideologia ufficiale dei regimi comunisti dell’Est, che ha palesemente stravolto e rinnegato le preziose e forti istanze di liberazione umana e sociale contenute nel pensiero di Marx. Tale esito fallimentare pesa naturalmente tuttora, non poco, sulle prospettive di alternativa al sistema capitalistico dato.

D’altro lato, com’è a tutti evidente, la riproposizione di un pensiero critico diventa assai ardua nell’attuale mondo della mercificazione totale e della globalizzazione neo-liberista che, per le sue caratteristiche strutturali, impedisce, vanifica, ammorbida, comprime, isterilisce e soffoca in vari modi il pieno dispiegamento di quelle istanze critiche e di liberazione che pure continuano a sorgere al suo interno.

Riprendendo le analisi di Marx, sarebbe oggi importante (come ha ottimamente mostrato nei suoi scritti Diego Fusaro) tornare ad approfondire la critica del feticismo delle merci nella società sirenico-spettacolare e tutte le odierne, nuove forme di alienazione e di barbarie. Ritorna di grande attualità la critica mossa da Karl Marx nel XIX secolo all’economia politica borghese di Smith e Ricardo, i grandi economisti borghesi che pretendevano di considerare come leggi naturali ed eterne quelle proprie del modo di produzione capitalistico – un modo di produzione, invece, transeunte come tutti gli altri.

Anche oggi, date quelle che sono le caratteristiche strutturali della cosiddetta globalizzazione – in primo luogo, il fatto che il modello di sviluppo economico capitalistico si è ormai esteso all’intero pianeta, trasformato in un unico e gigantesco mercato mondiale –, l’ideologia neo-liberista dominante – come ideologia della classe dominante responsabile sia della gravissima crisi economica mondiale in cui ci dibattiamo sia della mistificazione e dell’occultamento menzognero che la ricoprono – ritiene intrascendibili le condizioni socio-economiche in cui viviamo e condanna all’utopia astratta tutto ciò che non rientra in quanto essa ha stabilito.

Va invece ribadito con forza che una nuova globalizzazione sarebbe possibile – non più sotto il segno del trionfo del capitale e delle merci, del denaro e del mercato –, capace di salvaguardare l’ambiente e l’umanità dell’uomo, di conservare il meglio della nostra eredità culturale, di

restituire spessore alla svuotata parola democrazia, nella direzione di una nuova civiltà dell'uomo planetario, indicata con forza soprattutto – nei suoi scritti profetici, oggi piuttosto sottovalutati o dimenticati – da Ernesto Balducci.

Ora, non solo la lotta per questa nuova globalizzazione e civiltà planetaria si presenta molto difficile e ardua, ma tutto congiura a far sì che le stesse frequenti e gravi crisi economico-sociali e politiche riguardanti il mondo capitalistico siano rivolte a far pagare i loro costi soprattutto alle classi subalterne, cioè a coloro che non ne sono responsabili e che, anzi, ne subiscono le peggiori conseguenze. La crisi in atto – ha scritto recentemente Paul Krugman – è una “guerra sociale scatenata dai superricchi che pretendono di essere esentati dal contratto sociale”.

Di mondo rovesciato (*verkehrte Welt*), capovolto, a testa in giù parlava già Marx nel XIX secolo a proposito dell'economia e del mondo capitalistico del suo tempo. Noi ci ritroviamo ancora nelle stesse condizioni. L'aspetto più grave consiste nel fatto che stanno crollando e scomparendo la fiducia nell'uomo, la speranza collettivamente condivisa in un mondo più giusto, conviviale e solidale, i progetti etico-politici rivolti alla trasformazione del mondo. Come ha rilevato Luciano Gallino, la classe dei vincitori sta conducendo una tenace e spietata lotta di classe contro la classe dei perdenti.

Nella situazione caotica e depressiva del mondo attuale, servirebbe oggi, come il pane, una nuova antropologia della contemporaneità che, nel “villaggio globale” che è ormai diventato il nostro pianeta, comprendesse e favorisse il movimento nella direzione di una nuova civiltà planetaria, dell'avvento dell' “uomo planetario”, come appunto amava dire Ernesto Balducci.

Avviene invece che all'indubbio aumento di potere, tecnologia e sapere proprio del nostro mondo corrisponda paradossalmente una diminuzione della saggezza e l'accentuazione di nuove forme di alienazione e barbarie.

Occorre dunque sì ancora cambiare il mondo (come voleva la undicesima *Tesi su Feuerbach* di Marx, che suona: “Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kömmt drauf an, sie zu *verändern*”, “I filosofi hanno soltanto diversamente *interpretato* il mondo; si tratta di *trasformarlo*”), ma il cambiamento veramente necessario passa oggi attraverso la ineludibile coscienza ecologica, così che, come mirabilmente scrive Günther Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* (1956-1980): “Cambiare il mondo non basta.

Lo facciamo comunque. E, in larga misura, questo cambiamento avviene persino senza la nostra collaborazione. Nostro compito è anche d'interpretarlo. E ciò, precisamente, per cambiare il cambiamento. Affinché il mondo non continui a cambiare senza di noi. E, alla fine, non si cambi in un mondo senza di noi”.

Il nostro mondo ha urgentemente bisogno di un nuovo sapere antropologico e, soprattutto, di buone pratiche della convivenza tra i popoli e le culture della Terra. Nel suo linguaggio, Feuerbach parlava dell'esigenza di una *Philosophie der Zukunft* (filosofia dell'avvenire) e il problema si ripropone in forma nuova anche nella nostra epoca.

Si tratta per noi oggi, ancora una volta, di ritrovare il senso di un'universalità culturale concreta capace di oltrepassare gli orizzonti angusti di ogni cultura etnocentrica e nazionalistica, di recuperare il senso della nostra umanità perduta, di *tutta l'umanità* – non solo di una sua parte, magari privilegiata – e, insieme, il senso del nostro rapporto con le cose, il mondo intero, la verità.

All'inizio del XX secolo, nella sua *Philosophie des Geldes* (*Filosofia del denaro*, 1900), Georg Simmel osserva che il linguaggio sta diventando sempre più scorretto e banale, sempre meno dignitoso e tutto si sta trasformando nella nostra civiltà in qualcosa di più piatto, di meno interessante e serio. Egli nota pure che si assiste a un netto predominio di quella che chiama la “cultura oggettiva” sulla “cultura soggettiva”, sulla vita interiore e soggettiva.

All'enorme accrescimento della “cultura delle cose” e delle tecniche corrisponde un'arretratezza della cultura delle persone, dello sviluppo spirituale degli individui. Simmel è ancora convinto, all'inizio del XX secolo, che la “cultura oggettiva” (o “delle cose”) sia essenzialmente la cultura degli uomini che, forgiando e coltivando le cose, plasmano e coltivano sé stessi in un processo di “elevazione dei valori”, ma si interroga inquieto sulla enigmaticità e sulla crescente discrepanza esistente fra “cultura oggettiva” e “cultura soggettiva”, fra i prodotti della civiltà e l'esistenza frammentaria e squilibrata degli individui. Simmel avverte che i cosiddetti fini ultimi divengono illusori nel momento stesso in cui si assiste ai progressi e alla valorizzazione della tecnica, al trionfo della *ratio* strumentale-calcolante, al predominio dei mezzi sui fini, dei prodotti e degli apparati sugli individui.

A proposito del dominio della tecnica, egli scrive nel capitolo “Der Stil des Lebens” (“Lo stile della vita”) della sua *Filosofia del denaro*: “Questo predominio dei mezzi sui fini si riassume e culmina nel fatto che la pe-

riferia della vita, le cose che si trovano al di fuori della sua spiritualità, si sono impadronite del suo centro, di noi stessi”.

Al centro non vi sono più, infatti, la qualità della vita e delle esperienze, il valore dei rapporti e della comunicazione non effimera tra gli uomini, la spiritualità. Non vi è anzi più nulla di definitivo nel centro dell'anima, tutto è liquido e fluisce senza alcun reale raccoglimento e consistenza. Il denaro, in questo sistema di vita, diventa “il mezzo dei mezzi”, la tecnica più generale, la potenza comprensiva e totalizzante che ci allontana dagli scopi essenziali e autentici della vita, nel momento stesso in cui ci consente l'accesso alle cose e il loro possesso.

Che cosa direbbe oggi Simmel? Credo che oggi inorridirebbe. Gli è stato risparmiato uno spettacolo deprimente, benché in apparenza luccicante e variegato: lo spettacolo senz'anima proprio della società sirenico-spettacolare.

Come ha già notato Martin Heidegger nei *Bremer Vorträge* (1949), “das Entsetzliche schon geschehen ist” (“il terrificante è già accaduto”). Il terrificante consiste nel venir meno e nell'oblio sempre più marcato del senso dell'umanità dell'uomo, del coseggiare della cosa e del mondeggiare del mondo. Il terrificante è già accaduto e sta ancora accadendo sotto i nostri occhi senza che si profili davvero all'orizzonte un'inversione di rotta e un'alternativa praticabile allo stato attuale delle cose.

Nel trionfo odierno dell' “individualismo senza individuo” (come lo ha ben definito Tito Perlini), l'essenza dell'uomo è svilita, degradata e si affaccia sulla scena del mondo una nuova ideologia (intesa come manipolazione e falsa coscienza, nel senso critico-negativo privilegiato da Marx) che pretende – falsamente e surrettiziamente – di non aver nulla a che fare con qualsivoglia ideologia.

Troppo pieno di sé, colmo della sua vanità e volontà di potenza, l'io è di fatto svuotato di senso, preda dei meccanismi del sistema dello spreco e del consumo, della produzione e mercificazione totali. Ridotto alla mera logica dell'avere, della produzione e del consumo illimitati, l'uomo diventa essenzialmente un consumatore e produttore che non conosce più sé stesso, il senso della propria vita, la misura, il proprio destino, la verità.

L'uomo oggi è sempre meno in grado di soppesare, valutare e distinguere ciò che è essenziale e ciò che è inessenziale.

La “dittatura del tempo sprecato” (secondo un'azzeccata espressione di Claudio Magris), il primato assoluto del profitto economico, il dominio del bla bla, del chiacchiericcio massmediatico e non, della

società sirenico-spettacolare, delle incombenze tecnico-burocratiche, delle pratiche esteriori, di ciò che i grandi esponenti della Scuola di Francoforte come Adorno, Horkheimer e Marcuse chiamarono nella seconda metà del XX secolo l' "amministrazione totale del mondo" conducono all'inaridimento e all'impoverimento dell'umano, all'eclissi della politica e della qualità della convivenza. Dell'umano resta sempre di più solo la scorza superficiale.

L'accelerazione sistematica di tutto ciò che concerne la produzione e il consumo, l'efficienza e la funzionalità del sistema, il lavoro e la comunicazione massmediatica, il denaro e le merci, la tecnica e lo spettacolo, il capitale e il mercato rende un inferno quotidiano la vita degli individui delle società cosiddette avanzate, sottratta a ogni effettiva possibilità di vivere le dimensioni essenziali della meditazione e della contemplazione, del linguaggio e della comunicazione tra persone, della preghiera, dell'ascolto, dell'attenzione e del dialogo autentici.

In queste condizioni si pretende di vivere al massimo, ma in realtà "la vita non vive" (secondo il celebre aforisma di Theodor Wiesengrund Adorno) o vive prevalentemente sul piano dell'apparenza, della menzogna, dell'effimero, dell'illusione.

Così può scrivere un grande filosofo come Karel Kosík, nel saggio *La morale al tempo della globalizzazione* (1999): "l'uomo persiste nella sua presunzione di essere signore e padrone, cosa che tanto nettamente contrasta con la sua posizione servile. La dialettica del padrone e del servo si svolge come burlesca ironia della storia. (...) Al posto della differenza tra bene e male è di scena una distinzione sostitutiva, surrogatoria: non bene e male, bensì priorità del rendimento, del successo, del profitto, della redditività, dell'ascesa rapida e dell'arricchimento. (...) L'umanità è murata in un ingannevole gioco di specchi. Gli uomini, imprigionati nello specchio falso, ma incantatore dei mass media, levano lo sguardo sulle celebrità planetarie e le venerano come modelli irraggiungibili. Alla stregua di incatenati prigionieri di uno scatenato soggettivismo imperiale, caratteristico dell'età della globalizzazione, proiettano la propria smisurata bramosia nello spazio e nel tempo: considerano questa realtà deformata l'ultima parola della storia" (K. Kosík, *La morale al tempo della globalizzazione*, 1999, in Id., *Un filosofo in tempi di farsa e di tragedia. Saggi di pensiero critico 1964-2000*, a cura di G. Fusi e F. Tava, Mimesis, Milano 2013, pp. 258-259).

Così l'uomo si arrende all'inessenziale e rinuncia al sostanziale, cede alla presunta fatalità di un mondo in cui non sono più in primo piano

la bontà, la giustizia, la virtù, l'etica, ma vincono la perdita di senso, il vuoto della morale, la corruzione e la mafiosità, l'opportunismo e il cinismo, la legge dei più forti e dei più ricchi, la storpiatura, la burla, la perdita del gusto, la decadenza della lingua, il degrado dello stile di vita e dei comportamenti, la farsa, il grottesco, l'assenza di pensiero e di spirito critico.

Ancora Kosík rileva nel saggio *Lumpenborghesia e superiore verità spirituale* (1997): "Il capitalismo odierno non è solamente un motore potente che vomita una varietà indescrivibile di merci, di artefatti, di informazioni, di attrazioni, produce inoltre, e in un certo senso *soprattutto*, vuotezza e sterilità. Da una parte profitti e comfort, dall'altra povertà di spirito e d'animo: il dritto e il rovescio della stessa moneta. Lo svuotamento, la noia, la droga, il porno, la trivialità sono fenomeni connessi, scaturiscono dalla stessa fonte" (K. Kosík, *Lumpenborghesia e superiore verità spirituale*, 1997, in Id., *Un filosofo in tempi di farsa e di tragedia*, cit., p. 250. Su Kosík si veda fra l'altro L. Cesana- C. Preve, *Filosofia della verità e della giustizia. Il pensiero di Karel Kosík*, Petite Plaisance, Pistoia 2012 e F. Toscani, *L'epoca del Gestell. La tecnica, l'uomo e il sistema*, in AA. VV., *Sulla via della polis infranta. Assedio ai diritti e manipolazione globale*, a cura di S. Piazza, Cleup, Padova 2004, pp. 103-133).

Molti segni, ancor oggi, vanno nella direzione dello stravolgimento dell'intero senso dell'esistenza umana, del declino e forse della scomparsa dello spirito. Non proponiamo ricette prefabbricate e infallibili, ma innanzitutto la coscienza di ciò che è inaccettabile e che va trasformato.

Il XX secolo è stato per Kosík il "secolo di Grete Samsa", la sorella di Gregor Samsa, il personaggio che, nel racconto di Kafka *Die Verwandlung* (*La metamorfosi*, 1911), nel giro di una notte si ritrova trasformato in un insetto. Grete non riconosce più suo fratello, lascia che la domestica rimuova i resti di Gregor come se fosse un animale schifoso ed è il simbolo della disumanizzazione, del trionfo di un'umanità mediocre e meschina, irretita nei meccanismi del mondo alienato della pseudoconcretezza e nella banalità della vita quotidiana.

Ricerchiamo spiragli di luce per quell' "animale non stabilizzato" (Nietzsche), imprevedibile e aperto al senso della possibilità che è l'uomo. Non è facile intravederli.

Nella lunga storia della cultura occidentale ragione e sentimento, pensiero e cuore, sfera intellettuale e sfera affettiva sono stati troppo a lungo separati e concepiti in termini dualistici. Anche qui registriamo uno dei dualismi metafisici tipici della cultura occidentale e pure a causa di ciò

il mondo è rimasto a lungo un mondo senza cuore o – come sostengono Ezechiele e Geremia (cfr. Ez 11, 19-20; Ez 36, 26-27; Ger 31, 31-34) – con un “cuore di pietra”. Sono più che mai necessari, invece, un “cuore nuovo”, una *μετάνοια* (*conversione*) dei cuori e delle menti, l’esercizio dell’*Einfühlung* (*empatia*), ossia della capacità di immedesimazione, di sentire l’altro, di metterci, in qualche modo e per quanto possibile, nel suo punto di vista.

Ora, una ragione non caratterizzata dalla *παρρησία* – ossia dal parlare libero e schietto, fresco e franco, caro alla grecoità antica – e non finalizzata all’amore, alla condivisione, alla fraternità, alla giustizia, alla pace, alla solidarietà tra i popoli e le culture rimane certamente arida e – nella nostra epoca così fortemente condizionata dall’illimitata volontà di calcolo, potenza e dominio – rischia di condurre, come mera *ratio* strumentale-calcolante, alla desertificazione dell’uomo e della Terra.