

Il lavoro teoretico come lavoro politico

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)?

Ho intitolato un mio libro *Dispositivi semantici* perché in esso, e nelle altre mie opere, tento una descrizione dell'umano come dispositivo, appunto, il cui scopo consiste nel dotare di significato e di senso la materia della quale è parte. La filosofia è la strategia più completa ed efficace anche a questo fine. Essa è un interrogarsi che non teme le domande radicali, che apre al luogo stesso del domandare e del capire, che pensa ciò che va pensato, senza attardarsi in nostalgie di verità ricevute e consolidate ma senza neppure assecondare il presente solo perché in questo momento è il presente. La filosofia è un pensare incondizionato, che assume su di sé ogni volta e di nuovo il rischio dello scacco così come la possibilità dello svelarsi del mondo oltre ogni rassegnazione teoretica e politica. La filosofia è il suolo sul quale l'umano può comprendere il proprio stare perché la vita pensata è l'unica forma sensata di esistenza, tanto che persino gli annunci spesso ribaditi della morte della filosofia possono essere detti, ancora una volta, solo filosoficamente.

L'esistenza delle cose, non soltanto quella umana, è caratterizzata da *inesorabilità* e *irrimediabilità*. L'irreversibilità dell'accadere plasma la finitudine degli enti, il limite è dato dalla potenza degli eventi, dalla impossibilità che *factum infectum fieri nequit*. Anche questo ci definisce come umani, segnando i confini temporali ed etici della nostra potenza individuale. Se gli eventi sono inesorabili e indistruttibili, altrettanto lo sono i pensieri di chi quegli eventi nel corso del tempo ha cercato di *vedere, comprendere, dire*. Anche per questo la filosofia è l'abitare più sensato dell'uomo nel mondo.

L'interrogativo fondamentale e duplice del sapere filosofico – perché l'essere e non il nulla? chi sono io e in che modo posso conoscermi? – costituisce in realtà una sola domanda, che si può formulare anche in altro modo: qual è la *struttura* e quale il *significato* del tempo in cui il

mio essere vive, pulsa, fluisce e muore all'interno del più ampio cerchio ontologico nel quale ogni ente esiste e ogni processo accade? Domanda certamente complessa, interrogativo assai difficile. E tuttavia nell'oggi delle tecniche dispiegate, della prassi economica assurta a dimensione unica dell'agire, della iperspecializzazione dei saperi, la giustificazione della filosofia consiste anche nella forza della sua ambizione, nel ricordare alla comunità universale degli studiosi che certe questioni di fondo non possono essere eluse, che per ogni successo operativo è necessario individuare in quale luogo della totalità del mondo esso si giustifichi. Politica e tecnologia, infatti, non sono autonome dal *milieu* filosofico nel quale sorgono; ogni prassi è fortemente legata alla teoresi. E solo in questo legame può essere compresa davvero.

La filosofia è un tentativo infinito e necessario – necessariamente asintotico – di chiarire a noi stessi la vita, la filosofia è vita pensata. Essa è uno sguardo fenomenologico sulla mente, sulla coscienza, sul tempo. Sguardo che non intende costituire o creare nulla ma cerca solo di vedere e descrivere. La conoscenza umana indaga una complessità che la precede e anche quando il suo oggetto è la mente – struttura della quale mi occupo in modo specifico – l'atteggiamento rimane il dirigersi verso la cosa stessa, in questo caso verso di sé. La mente è anche il processo in cui assume significato l'insieme innumerevole di forme, di dati, di esperienze qualitative, di percezioni, di trasformazioni corporee, di emozioni, di sentimenti, di memorie e di attese delle quali è composta la fatticità quotidiana, il costante esserci dei giorni vissuti, sofferti, goduti. Prima di ogni analisi tecnica e del necessario approccio interdisciplinare, studiare la mente con metodo fenomenologico comporta sin da subito l'apertura della mente stessa a un mondo che prima di essere pensato è da noi vissuto. Pensare l'esistenza è come viverla, un compito in realtà interminabile.

Anche per questo ritengo che l'ambito più fecondo del lavoro filosofico sia oggi costituito da quell'insieme di approcci e di sapere che va sotto il nome di *filosofia della mente*. "Filosofia della mente" e "filosofia" sono infatti due modi diversi di dire l'identico, dato che la mente è lo strumento della conoscenza, di ogni indagine, della logica come degli affetti, dell'emotività e della ragione. Ma la mente è anche il corpo, che sente, percepisce, apprende con ogni parte di sé e non soltanto con i tradizionali "cinque sensi". La filosofia della mente è in realtà un ambito assai antico della riflessione europea e molte delle soluzioni che sembrano nuove costituiscono delle versioni aggiornate di risposte presenti

da tempo nella tradizione filosofica. Questo ambito di indagini possiede però una caratteristica peculiare che è anche la sua ricchezza: in esso, infatti, molte sono le domande e poche le risposte univoche, i problemi contano più delle soluzioni. Negli ultimi decenni, inoltre, le indagini sullo statuto della mente, sulla sua struttura come sulla sua funzione, sui rapporti con il corpo e con l'ambiente, si sono moltiplicate diventando sempre più complesse. Tale proliferazione e complicazione ha condotto anche a una maggiore tolleranza e alla consapevolezza della parzialità di tutte le posizioni. Caratteristica, questa, da sempre fra le più peculiari della filosofia. In ogni caso, la mente come oggetto epistemico e come entità più o meno enigmatica ma assolutamente centrale per la nostra autocomprensione mostra di saper ben resistere alle diverse ipotesi di liquidazione.

Lo studio della mente è anche un ambito specialistico ma esso possiede una fortissima connotazione interdisciplinare avendo a che fare con saperi quali l'antropologia, la psicologia, la logica, l'informatica, la neurobiologia. Uno dei vantaggi dei saperi di confine è la possibilità che essi offrono di percorrere strade nuove rispetto a ogni itinerario consolidato, di saggiare aperture più articolate, di superare schemi troppo angusti e vincenti solo perché pigramente ripetuti, a vantaggio – invece – di una comprensione più vasta della cultura umana e quindi dell'umana esperienza che in essa si incarna. L'estrema raffinatezza raggiunta dalle scienze in generale, e da quelle cognitive in particolare, rischia tuttavia di allontanare il sapere scientifico dalla concreta esistenza degli esseri umani, con la conseguenza di rendere tale sapere troppo specialistico e di ridurre le vite alla cieca amministrazione del quotidiano. Bisogna quindi tentare di coniugare le rappresentazioni scientifiche della mente e la nostra autocomprensione quotidiana. Nell'ambito magmatico e fecondo della filosofia della mente diventa inoltre sempre più chiara l'insufficienza di ogni prospettiva che intenda ricondurre il mentale a spiegazioni univoche.

L'indagine sul mentale non ha in primo luogo a che fare con ipertecnicismi, con analisi di laboratorio, con riduzionismi di vario genere ma coincide con la domanda sulla natura dell'umano e sulle relazioni conoscitive, emotive, linguistiche che esso intrattiene con l'intera realtà. La conoscenza è un evento insieme biologico, cerebrale, psicologico, ambientale, sociale, storico. Cervello, corpo, mondo sono i tre cerchi dai quali la mente emerge in tutta la sua complessità di fenomeno plurimo, di sintesi cognitiva e insieme esistenziale, di luogo nel quale il *bios* e il

nous si mostrano per quello che probabilmente sono: due aspetti della medesima realtà. E quindi mente, corpo e tempo costituiscono tre processi, tre funzioni reciprocamente collegate e la cui radice unitaria dà forma a gran parte di ciò che noi umani chiamiamo *mondo*. Non è, inoltre, possibile pensare queste entità al di fuori dell'orizzonte computazionale che intesse ormai di sé ogni aspetto dell'esistenza individuale e collettiva. Mente, corpo e tempo sono strutture essenziali di quella che si potrebbe definire una *ontologia computazionale*, una riflessione che sappia cogliere la potenza e i limiti della struttura informazionale dell'essere. All'interno di essa il pensare umano – la mente – non è un algoritmo astratto ma non coincide neppure con il cervello. La mente è tempo incarnato, situato, cosciente di sé, intenzionale e pervaso di significati.

Se è vero che la mente è un'espressione delle attività neuronali del cervello, la conoscenza delle caratteristiche e delle proprietà dei singoli neuroni non è sufficiente a comprendere davvero che cosa la mente sia poiché l'intenzionalità, la coscienza, la volontà, il pensiero non sono il risultato della sola attività cerebrale ma implicano il suo agire in un mondo del quale anch'essa è parte. Molto già sappiamo della struttura fisico-biologica che mi permette anche di scrivere questi segni su di un foglio. Ma si tratta di una conoscenza frammentaria, limitata, parziale. E il "conosci te stesso" rimane dunque un invito ancora una volta essenziale.

Il pensare si genera dalla confluenza di fattori, livelli e dinamiche assai complesse: 1) dalla vasta e intricata organizzazione dell'encefalo; 2) dai suoi legami con l'intero corpo che percepisce, sente, assorbe informazioni e a esse reagisce; e lo fa tramite la ricchezza percettiva di ciascuno e di tutti i cinque sensi, mediante il midollo spinale e le sue ramificazioni laterali, attraverso il potente dinamismo del Sistema Nervoso Centrale; 3) dall'interazione costante con l'ambiente in cui il corpo è immerso e si muove; un ambiente che si struttura a sua volta secondo tre livelli: la natura in quanto tale, la *Physis*; gli enti artificiali prodotti dall'ente naturale che è l'uomo; la relazione costante e fondativa con l'alterità umana, con la corporeità altrui che è sempre intessuta di memoria, intenzionalità, spazio, moto della mente; 4) dal fluire del tempo che scandisce la vita del corpo, che è il corpo poiché esso è l'incessante pulsare nel quale i ricordi e le attese diventano il presente che in questo istante io sono.

È quindi vero che i *qualia* – suoni, odori, impressioni tattili, fotoni percepiti e decodificati dall'occhio – vengono tutti trasformati dai neuroni in segnali elettrici ma la caratteristica della mente consiste proprio nel rivestire poi tali impulsi elettrici di qualcosa che alla fisicità non è

riducibile: un *significato*. È l'intenzionalità dei significati – il rivolgersi del corpo a degli obiettivi colmi di senso – uno degli elementi caratteristici ed esclusivi della mente. La permanenza dei significati e delle intenzionalità è la memoria. Essa costituisce il nucleo più profondo della mente, quello in cui convergono la dimensione fisico-neuronale e quella coscienzialistico-immateriale.

Il componente costituisce, così, il bastione della coscienza opposto alla inconsapevolezza della semplice materia organica. Dato che i neuroni sono identici in specie diverse, questo significa anche che la coscienza non sembra una caratteristica esclusiva dell'*Homo sapiens sapiens* ma essa si trova – seppur con intensità e forme assai differenti – anche in altre specie animali dotate di encefalo; è un bene che anche in tale campo venga finalmente deposto il narcisismo umano. Una delle peculiarità della nostra specie risiede, invece, nella sua particolare struttura linguistica. Linguaggio, percezione, razionalità, emozioni costituiscono un plesso unico, ogni componente del quale si rafforza al crescere delle altre. Anche per questa ragione monismi e dualismi rimangono chiaramente insufficienti rispetto alla complessità di ciò che siamo. L'opzione epistemologica con cui descriverci consiste piuttosto in un pluralismo di livelli tutti convergenti verso la centralità del corpo-vissuto (*Leib*) come fluire della materia e delle sue sensazioni in noi nel grande fiume del tempo che noi stessi (con il battere del nostro cuore) siamo.

L'essere dell'uomo si articola dunque in una varietà assai complessa di livelli e la filosofia non può trascurare nessuna di tali dimensioni; la mia attività teoretica cerca di studiarle a partire dalla individuazione della natura dell'intelligenza, dello statuto dell'artificiale, dell'utilità e dei rischi della robotica. L'*Artificial Intelligence*, infatti, non è una questione da informatici, non è una tecnologia fra le altre ma è il luogo epistemologico e operativo in cui si esplica, oggi, l'invito inciso sul tempio di Apollo a Delfi. E tuttavia da sola l'I.A. non può raggiungere nessuno dei suoi obiettivi – se non quelli ludici e solamente strumentali – poiché gli impedimenti che si frappongono alla creazione di una vera mente non biologica sono formidabili e del tutto al di fuori di una soluzione puramente informatica. I principali fra questi ostacoli possono essere riassunti in tre questioni: la consapevolezza di sé e la sua espressione linguistica; l'essere nel mondo, con le emozioni che esso produce; la complessa corporeità di cui l'umano è intessuto.

Il componente è infatti l'oggetto concettuale ed empirico più difficile da cogliere sia nella sua struttura sia nella sua funzione; comprenderlo

richiede molte condizioni sperimentali, l'attraversamento di numerosi livelli di ricerca, il chiarimento di una serie non piccola di termini e di postulati, l'utilizzo di una pluralità di metodologie poiché plurale è la sua natura. La complessità del problema consiste anche nel fatto che la mente è una parte della natura e insieme è la forma in cui la materia conosce se stessa a partire dal corpo vivente e intessuto di mondo. La mente non è infatti soltanto cognitiva, non consiste unicamente di informazioni, rappresentazioni, raccolte di dati sull'ambiente ottenute mediante i cinque sensi. Alla mente cognitiva si affianca la sua dimensione fenomenica, la sensazione che ogni soggetto pensante prova della particolare qualità di ogni sua percezione e della più generale consapevolezza di essere quel determinato ente che è, immerso in un ben preciso ambiente naturale e culturale. Le caratteristiche fisico-chimiche della percezione sensibile si trasformano con immediatezza nella particolare tonalità dell'esperienza che le inserisce in un tessuto molto più ampio di conoscenze, memorie, attese.

La convinzione che si dia un solo sistema teorico o una sola procedura sperimentale in grado di dire il mondo, risulta sempre più implausibile. Applicata al problema del corpomente, tale convinzione diventa solo una pretesa inammissibile. In questo territorio si danno anzitutto domande. Le risposte hanno bisogno di grande rigore, di una lunga pazienza, di curiosità profonda, di apertura al nuovo. Di alcune, cioè, delle caratteristiche proprie del lavoro filosofico. La filosofia è infatti, come detto all'inizio, il limite estremo dell'interrogare umano.

Lo spazio del corpomente va ben oltre ogni monismo e pluralismo, dogmatismo e relativismo, fondazione o scetticismo, per farsi strumento col quale il corpomente comprende se stesso e il mondo nel quale da sempre è immerso. L'attrito con la superficie delle cose fuori dalla mente permette alla mente di avanzare nella comprensione delle cose stesse, già col cominciare a porre due essenziali domande: che cosa significa pensare? che cos'è la realtà? Sono, questi, degli interrogativi fra di loro strettamente dipendenti. La risposta alla domanda sulla realtà implica quella sul modo umano di conoscerla; il differente statuto che si dà alla conoscenza modifica l'approccio – realistico o idealistico, monistico o dualistico, materialistico o spiritualistico – al mondo e quindi la credenza in alcune o in altre delle sue proprietà.

In che cosa consiste l'identità del soggetto umano rispetto agli altri animali e in relazione alle macchine che elaborano dati? È possibile un'evoluzione della nostra specie verso l'Intelligenza Artificiale? Di

converso, sino a che punto i calcolatori possono e potranno assumere modalità umane di pensiero? Dove, in quale dimensione, collocare il possibile punto di incontro tra l'artificializzazione dell'umano e l'umanizzazione delle macchine? Si tratta di questioni tanto complesse quanto ineludibili. In esse convergono una serie di problemi che toccano allo stesso modo l'antropologia e la logica, l'epistemologia e l'etica, l'informatica e la sociologia. Problemi che possono essere assunti sotto il titolo complessivo di *cibernetica*, con i quali la teoresi filosofica deve confrontarsi e sui quali deve riflettere. Un confronto che eviti le banalizzazioni espresse dalla miriade di luoghi comuni e di formule con le quali l'industria culturale mostra per l'ennesima volta i propri limiti. Una riflessione che comprenda le ragioni dei tanti timori che il rapporto uomo-computer genera e le motivazioni opposte di chi in tale relazione vede dischiudersi orizzonti inediti e possibilità mai avute. Analizzando gli argomenti degli uni e degli altri, la riflessione filosofica deve tentare di andare oltre le rispettive unilateralità per cogliere i rischi e le potenzialità meno evidenti ma soprattutto per comprendere che qui sono in gioco non un qualsiasi progresso o rischio tecnologico – per quanto entrambi possano apparire formidabili – ma una messa in gioco dell'identità del componente e, con esso, del posto dell'uomo nell'essere.

Tra le "nuove situazioni" nelle quali la filosofia continua a vivere e a crescere, ci sono le questioni di bioetica, di filosofia politica, di contaminazione tra retorica, letteratura e filosofia del linguaggio. Quest'ultima sembra a molti ormai confluire nella filosofia della mente. Si tratta, comunque, di tematiche abbastanza tradizionali e più volte affrontate nella storia del pensiero. Un ambito nuovo, o almeno rinnovato dall'invenzione e dall'uso sempre più universale degli elaboratori elettronici, è costituito dall'Intelligenza Artificiale. In questo settore di ricerca convergono questioni assai antiche e altre nuovissime e perfino allo stato nascente. Il rapporto arcaico tra *lògos* e *physis* tra la mente e la natura, viene infatti oggi rivisto alla luce degli sviluppi incessanti delle macchine per pensare, con le loro capacità di calcolo sempre più imponenti, con velocità di elaborazione imprevedibili solo fino a qualche anno fa, con successi tali da far apparire illusoriamente prossimo il momento nel quale le macchine supereranno il test di Turing e cioè replicheranno alle domande poste da un interlocutore in un modo che renderà le loro risposte indistinguibili da quelle fornite da un essere umano.

E tuttavia per poter avvicinarsi *davvero* al pensiero un cervello artificiale non dovrebbe limitarsi a *eseguire* programmi computazionali ma

dovrebbe *produrre* eventi mentali tramite processi di tipo neurobiologico. A fondamento del problema rimane dunque la domanda sui rapporti tra mente e cervello e si comprende perché numerosi neurobiologi ritengano che le neuroscienze costituiscano una sorta di “nuova filosofia”, che non si limita affatto alle indagini biologiche e al metodo sperimentale ma fa proprio ancora una volta l’invito delfico e socratico a conoscere se stessi, poiché le indagini neurologiche pervengono inevitabilmente al problema chiave del Sé e della nostra identità. Ma se la conoscenza del cervello è certamente necessaria, il risultato dell’immenso lavoro svolto dai neuroni si pone su un piano che non è soltanto organico e fisico poiché si muove nello spazio semantico che rappresenta il vero *habitat* dell’essere umano. Mente e cervello non sono in contrapposizione poiché costituiscono lo stesso processo osservato a due diversi livelli di funzionamento, percezione, spiegazione, in modo analogo a quanto avviene con la luce che può essere descritta in maniera sia corpuscolare sia ondulatoria.

La filosofia della mente non ha una direzione univoca di ricerca proprio perché il suo oggetto si è differenziato in una serie di ambiti e di indagini tutte in qualche modo al confine tra il biologico e il computazionale. In ogni caso la *filosofia* della mente si differenzia dalla psicologia e dalla neurobiologia anche perché applica ai temi del mentale l’unitarietà e il metodo peculiare che caratterizzano il sapere filosofico, un metodo fenomenologico. L’apertura metodologica, la pluralità degli approcci, la criticità verso ogni risultato acquisito, sono alcuni degli elementi perenni della filosofia. Essi caratterizzano anche la ricerca filosofica sul corpomente e sull’Intelligenza Artificiale. Almeno una cosa risulta quindi chiara: la filosofia non può permettersi di ignorare le tematiche e i risultati di quel suo territorio di confine che è la filosofia della mente ma anche quest’ultima non può presumere di fare *tabula rasa* di una tradizione millenaria fuori dalla quale essa non ha, semplicemente, senso.

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

Come detto sin qui, l’accadere è una struttura dinamica nella quale nessun evento è ontologicamente autarchico. Se il mondo esiste in un rapporto incessante tra *eventi* sempre plurali, il suo fondamento è costituito dal tempo inteso come la temporalità che nella coscienza fenomenica

costruisce l'unificazione donante senso al mondo. Il corpomente è un evento plurale, intersoggettivo, dinamico. È una struttura di comunicazione dentro la quale si crea una realtà nomade e complessa in cui prevalgono di volta in volta determinate sensazioni, credenze, sentimenti poiché la vita psichica è il cangiante risultato delle spinte, pulsioni, atteggiamenti e rappresentazioni più diverse. È su tale fondamento che nei miei testi propongo di definire la specie umana come un *dispositivo semantico mobile* sia nello spazio sia nel tempo.

Gli enti ci sono, gli eventi accadono, i processi fluiscono. E tutto questo trova il proprio significato in quella parte della realtà che è consapevole dell'esistenza di enti, eventi e processi, e può così darne a se stessa una rappresentazione ontogeneticamente e filogeneticamente naturale e plausibile. Questa parte della realtà è ciò che chiamo *mente*, l'autocoscienza del grumo di tempo fattosi corpo nell'umano, la consapevolezza che il flusso temporale del mondo acquista di se stesso in un'entità biologica che produce significati come il ragno fila la propria tela. Lo stato del corpo è a ogni istante il risultato di un insieme assai complesso di eventi biologici, coscienzialistici e sociali. La condizione corporea è prodotta dai sentimenti, dalle emozioni, dalle speranze, dalle attese, dai timori, dai pensieri che costituiscono la vita della mente. *Umanità* significa prima di tutto essere (e non semplicemente avere) un corpo, ma non un corpo come semplice assemblaggio di organi al modo in cui un'automobile è un insieme di pezzi che si muovono bruciando energia. Piuttosto, «mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani quæ in Deo quidem est» (Spinoza, *Ethica*, parte II, prop. 19) ed è per questo che il corpo umano è intessuto di memorie intenzioni, relazioni, comprensione e temporalità. È intessuto di mente. È mente.

Il percorso che mi ha condotto alla centralità della mente e – come vedremo – della temporalità di cui la mente è costituita, è partito con la tesi di laurea (dedicata a un confronto tra Husserl e Heidegger sul tema delle scienze e della tecnica) e dallo studio della filosofia tedesca contemporanea, con particolare attenzione a Nietzsche, del quale ho approfondito le tematiche antropologiche, che a loro volta mi hanno condotto a occuparmi del rapporto dell'essere umano – l'antroposfera – con le altre dimensioni dell'essere: gli altri animali (la zoosfera), la tecnologia (la tecnosfera), il sacro (la teosfera). È stato quindi per me conseguente interessarmi all'intelligenza artificiale: capire meglio l'intelligenza umana confrontandola con le diverse forme di intelligenza. Dal rapporto fra l'intelligenza artificiale e quella naturale è scaturito immediatamente

l'interesse verso quella mente che davvero "è in qualche modo tutte le cose" e che costituisce la struttura unitaria e dinamica che lega tra loro la corporeità, la coscienza, la memoria e il tempo.

Il tempo – il suo statuto, le sue strutture, la sua proteiforme complessità – è la questione della quale mi sono particolarmente occupato negli ultimi anni. Questione fondamentale, antica ma sempre rinnovata, nella quale si fa evidente la necessità di uno sguardo filosofico che sia in grado di raccogliere la specificità dei diversi approcci delle scienze fisiche e antropologiche per dare loro un significato unitario, per saggiare una risposta che abbia la modestia del tentativo e il coraggio della totalità. Anche perché l'intera tradizione europea – sia scientifica che filosofica – ha pensato il tempo a partire dalla formula aristotelica che lo definisce come il divenire stesso, allorché viene numerato secondo il prima e il poi (*Physica*, IV, 219 b). Il tempo avrebbe quindi una sua autonomia ontologica ma insieme dipenderebbe dal numerante che nella propria mente lo declini secondo un ritmo matematico che non può che essere del tutto interiore. Infatti Aristotele afferma che senza la mente (*psyché*) non vi sarebbe tempo alcuno, e però questo non esclude la sostanzialità del tempo in quanto legato al movimento.

L'enigma del tempo sta anche nel fatto che in esso – qualunque cosa sia – si intersecano il mondo e l'io, l'essere e l'uomo, la mente e la natura. Coniugando la definizione aristotelica con quella platonica – certamente diversa – che nel tempo vede l'«immagine mobile dell'eternità» (*Timeo*, 37 d), l'analisi del tempo elaborata dalla filosofia greca si presenta estremamente ricca, differenziata e tuttavia assai coerente. L'inizio è fulminante: «Principio degli esseri è l'*apeiron*, la polvere della terra e del tempo, il suo flusso infinito. Da dove gli enti hanno origine, là hanno anche la distruzione in modo necessario: le cose che sono tutte transeunti, infatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia secondo il decreto del Tempo» (Anassimandro, DK, B 1). Tutto ciò che è si genera dal Nulla/Tutto nel Nulla/Tutto alla fine ritorna. Heidegger ha sostenuto che nel frammento di Anassimandro si esprime «una comprensione dell'ente nel suo essere né pessimistica né nichilistica, ma neppure ottimistica. È tragica»²⁵. Tragica perché coglie l'inevitabilità del conflitto di nascita e morte, al di là di qualunque volontà umana "buona o cattiva". L'essere umano è costituito dal limite, è

²⁵ M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, (*Holzwege*, 1950) trad. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1979, p. 333.

intessuto di finitudine. Il tempo dell'esserci umano è dunque *temporalità*, una condizione caratterizzata dalla mortalità in quanto determinata dal tempo. Vivere è proprio questo tendere costante al mondo mentre si è parte costitutiva di esso. Non la semplice *intenzionalità* gnoseologica ma quell'essere protesi verso qualcosa che attimo dopo attimo forma le vite umane che sono costituite dalla intenzionalità-cura (futuro), dalla corporeità-memoria (passato), dalla mente-tempo (presente).

È possibile, in questo modo, cominciare a intravedere qualcosa di quell'enigma che la coscienza è da sempre per la filosofia. La coscienza è l'insieme coeso, istante per istante, dei *temp-ora* che formano il flusso del vivere, un insieme simultaneo nel suo darsi poiché in essa convivono i vissuti intenzionali (la percezione del sé, le conoscenze, le informazioni, i sentimenti, le emozioni...), le percezioni esterne (suoni, odori, colori, sapori, forme...), i ricordi (l'insieme costituito dalle ritenzioni, dalle rimemorazioni, dalla memoria del corpo), le attese (progetti, desideri, timori, preoccupazioni, speranze...), la certezza primaria – e confermata dall'accumularsi dei *temp/ora* – del dover morire.

Se «la coscienza desta, la vita desta, è un vivere andando incontro, un vivere che dall' "ora", va incontro al nuovo "ora"»²⁶ è perché la coscienza è anche corporea e i sensi che fanno il corpo costituiscono la coscienza consapevole di sé, aperta al mondo, intessuta di finitudine. Mente e corpo, pertanto, sono due aspetti della medesima realtà temporale. Una delle differenze interne che rendono dinamica questa realtà profondamente unitaria riguarda proprio la percezione del tempo. La coscienza, infatti, dimentica, *deve* dimenticare per poter accumulare altri *temp-ora*, per rimanere aperta al futuro, alle sue protenzioni, alle attese che danno senso alla vita. Il corpomente, invece, non solo non ha bisogno di oblio ma cresce attraverso lo scambio costante con il flusso del tempo in cui è immerso e in cui consiste. Per questo il corpomente non dimentica nulla, non dimentica i momenti esaltanti che gli hanno dato forza, non dimentica le sofferenze che gli altri e se stesso gli hanno inferto. L'accumularsi dei *temp-ora* di sofferenza, di cui l'esistenza di ogni ente finito è costellata, non può essere cancellato dal corpomente ed è precisamente *per questo* che esso muore. La mortalità è radicata nel tempo in un modo assai più letterale e fisico di quanto si sia mai pensato. Il corpomente è quindi irriducibile alla biochimica non perché sia libero dalle sue leggi

²⁶ E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, (*Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins 1893-1917*, 1966), a cura di A. Marini, Franco Angeli, Milano 1998, p. 131.

– e come potrebbe? – ma perché il corpomente umano è letteralmente intessuto di tempo, come l'acqua lo è di molecole H²O, le foglie di clo-rofilla, il corpo di un qualsiasi animale lo è di fame e ogni ente è fatto di carbonio. Per il corpomente, infatti, il tempo rappresenta il costituente di base, la sintesi delle funzioni, il bisogno primario, la radice più antica e la struttura fondamentale. Ed è per questo che il corpo costituisce «il muro della nostra finitezza»²⁷.

Il corpomente è quindi il tempo stesso, è un grumo di temporalità viva e cosciente di sé. Corpo e Tempo costituiscono la partitura sulla quale la coscienza esegue il suo concerto. Lo svolgersi delle coscienze nel tempo produce la memoria, senza la quale non si dà conoscenza di sé e del mondo. Coscienza, memoria, emozioni e sentimenti avvengono nel corpo e nel tempo ed è anche per questo che corpo, mente, tempo e mondo costituiscono una realtà unitaria. Come ogni altro ente, anche l'umano abita il tempo. Diversamente da ogni altro ente, egli lo sa e questo suo sapere lo trasforma nel saputo, lo fa diventare un grumo di tempo consapevole del proprio passare.

La *condizione* della filosofia, nel duplice senso di ciò senza cui essa non potrebbe darsi e dello stato in cui sempre si dà, è la percezione insieme corporea e coscienzialistica di rimanere conficcati nella potenza del tempo, che è poi e nella sua sostanza il nostro stesso potere di intendere, di fare, di pensare, di vivere.

L'essere umano subisce il tempo naturale – e questa sottomissione è la morte – ma a tale passività fisica fa da contrappeso l'attiva donazione di senso al flusso temporale, un tempo semantico del quale l'uomo è il signore. Il corpo generatore di significati è l'asse intorno al quale gira il mondo di ciascuno, il luogo della mediazione fra le percezioni, l'emotività e le intenzioni. La struttura è pertanto ricorsiva: Corpo ⇒ Mente ⇒ Mondo ⇒ Significati del mondo generati nel ⇒ Corpo ⇒ Mente ⇒ Mondo...

Il modo peculiare dell'essere umano di stare al mondo è un abitare lo spazio e il tempo, *l'hic et nunc*. Una vita senza fine costituirebbe, in realtà, un enorme problema da ogni punto di vista: morale, economico, sanitario, relazionale. Senza la scomparsa di ciò che è non potrebbe presentarsi nulla di realmente nuovo; una immortalità separata dall'eterna giovinezza costituirebbe, come già i Greci sapevano – si ricordi il mito di Aurora e Titone –, la più grande delle sciagure umane e in una vita senza fine il passato assorbirebbe totalmente il presente fino a distruggerlo. Ma il

²⁷ E. Mazzarella, *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*, Il Melangolo, Genova 2004, p. 71.

corpo che cos'è? È l'*istante-luogo* nel quale convergono le memorie potenti e senza fine dei sentimenti, delle emozioni, dei timori, delle speranze, delle passioni infinite di cui ogni umano è intessuto, delle quali sono letteralmente fatti i giorni che scorrono uno dopo l'altro a realizzare, perdere, maledire quelle stesse passioni per subito crearne delle altre.

Il corpo è isotropo: è il centro dal quale come onde si dipartono gli altri corpi, gli oggetti, i processi, gli eventi. Il corpo è quindi il centro immobile del tempo, la cui immobilità resta l'enigmatica convergenza del vivere e del morire, dell'esserci stato, del sarà, dell'esserci ora che si dissolve e risolve nel già e nel non ancora. *Il corpo è il bastione dell'essere per la morte.*

Ma la morte non è un nemico. Proprio perché il tempo non è qualcosa di diverso dai significati che diamo agli enti e all'accadere – non è quindi qualcosa di diverso da *noi* – è possibile riconciliarsi con il tempo, cancellare l'errore prospettico che vede nel tempo soltanto la distruzione di ogni stabilità, di tutti i legami, dell'esserci stesso. Non è il tempo in quanto tale ma, al contrario, è la sottrazione del *tempo che siamo* la ragione della nostra angoscia. Tanto è vero che dalla sottomissione alla dimensione convenzionale – e quindi quantitativa – del tempo, nascono gli opposti ma convergenti fenomeni del non aver mai tempo e dell'averne sin troppo, nascono l'eccesso di attivismo e la noia. Modi, questi, di "ammazzare il tempo" e cioè modi dell'esser morti già da vivi, poiché vivere significa essere tempo e non soltanto possederlo o esserne privi.

Ogni essere umano, infatti, esiste in quanto forma temporale incarnata ed è *finché è tempo*. Il nulla della morte non costituisce il trionfo del tempo ma esattamente il suo venir meno. Il tempo è la stessa struttura dell'esserci. Proprio perché costituito di tempo, il nostro vivere è sempre rivolto all'attesa di ciò che sta per accadere e di quanto il susseguirsi degli attimi ci porterà. Vivere significa fare del nostro corpo un propulsore costante dell'attesa, uno strumento che muovendosi nello spazio fuori di noi accumula memorie e immediatamente le trasforma in apertura al nuovo, nel desiderio e nel timore che quanto ha da essere ci ferisca o – al contrario – ci regali l'istante della gioia.

Al corpomente che osserva il transitare degli eventi, alla corporeità di cui la mente è fatta e che permette all'io di abitare il tempo, l'essere appare allora per quello che è: un volgersi inarrestabile di energie, che si condensa a volte negli specchi che le menti sono e che permettono al mondo di guardarsi e di comprendere che dietro la potenza del movimento, dietro la tensione dell'attesa edificatrice di eventi e di senso, pulsa

davvero «l'édifice immense du souvenir»²⁸. La memoria si stratifica nel corpo, nelle sue sensazioni, umiliazioni, difficoltà, piaceri, estasi. I comportamenti sono radicati nella memoria profonda del corpo, nei ricordi che la mente cosciente progressivamente cancella ma che rimangono indistruttibili in quel vero e proprio luogo della mente che è la corporeità.

Tale l'universo dei corpi, delle azioni, dei significati, tale il tempo. Nel corso del mio lavoro teoretico sono quindi giunto alla comprensione della mente come temporalità vissuta del *Leib*, del corpo nel quale la vita pulsa, nel quale ci sentiamo vivere e siamo. L'ovvietà dell'immersione nel tempo dell'esperienza umana è una delle ragioni della difficoltà che abbiamo di pensare il tempo. Come certi personaggi letterari sono costitutivamente esseri in fuga – basti pensare all'Albertine della *Recherche* –, così l'indagine filosofica sul tempo sembra mutuare dal suo oggetto il dileguarsi nel momento stesso in cui il tempo viene nominato. La difficoltà non è soltanto teoretica, o logica, o metafisica. L'ostacolo è anche esistenziale. Il tempo, infatti, è per gli umani l'altro nome della morte. La morte? E il tempo, che la sostanzia? Si tratta di due processi diversi? Non possiamo comprendere il morire perché e finché siamo pensiero vivo in atto e vita pensata nel tempo. Ma dal non poter comprendere la morte scaturiscono le difficoltà, le aporie, la vaghezza della riflessione sul tempo. Donando agli umani l'ignoranza sul tempo della propria morte, Prometeo ha reso possibile le attività e il fervore della vita di ogni giorno ma ha anche reso più attutita la percezione della natura temporale dell'umano, della sua costitutiva finitezza.

E dunque l'affermazione aristotelica secondo la quale l'uomo è l'essere vivente che possiede in sé la percezione del tempo (*De anima*, III, 433 b) significa in primo luogo che l'uomo è l'essere che conosce la propria finitudine e in essa abita esattamente come il divino abita l'altrove. L'altrove che è il *sempre*. La nostra coscienza è il luogo di questo flusso, è *stream of consciousness*, ma se ciò che diviene è l'intero essente, la nostra coscienza coincide con l'essere stesso. Ecco perché con il dire che il tempo siamo noi non intendo affermare un primato coscienzialistico sulla temporalità ma la costitutiva temporalità del nostro essere, che fuori dal tempo è – letteralmente – incomprensibile, indicibile, inesistente. Che l'umano sia un grumo temporale non vuol dire che il tempo si risolva in noi ma – al contrario – che siamo noi a risolverci nel tempo. Il confronto con i luoghi del passato ne è una prova. Ci accade, a volte, di ritrovarci in situazioni

²⁸ M. Proust, *À la recherche du temps perdu*, - *Du côté de chez Swann*, chap. I-, Gallimard, Paris 1999, p. 46

di vita lontana e nel tornarvi nulla sembra essere mutato. Gli spazi, le persone e i contesti sembrano gli stessi di anni o decenni prima. E tuttavia una sensazione di nostalgia appare inevitabile. Perché? La ragione è che non solo le persone sono invecchiate ma anche quegli stessi spazi e i contesti hanno abitato il flusso temporale, sono stati quel flusso, e quindi non sono più gli stessi. Ma il motivo principale dello straniamento che la nostra soggettività vive nel ritrovare luoghi e situazioni del passato sta nel fatto che è soprattutto tale soggettività a essere mutata, poiché il nostro essere individuale è parte di una materia che scandisce il proprio battito e in questo pulsare vive e muore a ogni istante.

Ha quindi ragione Merleau-Ponty nell'affermare che «se sotto il soggetto ritroviamo il tempo, e se ricollegiamo al paradosso del tempo quelli del corpo, del mondo, della cosa e dell'altro, comprenderemo che al di là non c'è nulla da comprendere»²⁹ e, in questo modo, avremo fatto un passo decisivo verso una comprensione integrale dell'umano, verso quella comprensione del tempo che è la comprensione più radicale di noi stessi. Il tempo è la tela che l'umano fila e che getta sulla struttura cieca della materia dandole così significato.

Il tempo non è oggettivo né soggettivo. Simili distinzioni sono possibili soltanto quando l'unità originaria fra uomo e mondo, esserci ed essere, sia stata infranta. Il tempo intesse di sé tutto e solo comprendendolo potremo sperare di cogliere la verità, la struttura profonda delle cose. La verità è possibile per noi proprio perché non subiamo il tempo ma *lo siamo*, tanto che la verità delle cose ci si manifesta quando torniamo a noi stessi, quando facciamo ancora una volta nostro l'invito delfico e socratico. La filosofia è anche un tentativo di trasformare il labirinto in cui ci muoviamo nella ragnatela dei significati che il nostro corpo intesse e con i quali cattura la gioia. Questo è la filosofia, lasciare che il componente fluisca nel mondo in una varietà di espressioni, incontri, ibridazioni, relazioni che costituiscono e plasmano la struttura temporale del nostro essere.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione* (*Phénoménologie de la perception*, 1945), trad. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, p. 472.

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)?

La televisione, ricordava Popper, è diventata potente come un dio. La filosofia, che è anche un dispositivo di liberazione, deve quindi fare i conti con la potenza delle immagini in movimento e più in generale con la pervasività della comunicazione nelle società contemporanee. Le tre diverse fasi attraversate secondo Régis Debray dalla mediasfera (logosfera/ scrittura, grafosfera/ stampa, videosfera/ audiovisivi) hanno il proprio culmine non in Internet, dove anzi si assiste a un recupero intenso della scrittura, ma nello strumento televisivo, vero idolo al quale miliardi di persone in ogni parte del pianeta sacrificano il proprio tempo quotidiano – e cioè, come abbiamo visto, tutto ciò che sono – delegandogli pensiero, informazione, senso della realtà. Ciò che non passa in televisione semplicemente non esiste. È la televisione, quindi, il vero protagonista di ciò che Paul Virilio ha definito *globalitarisme*, una sovrapposizione e confusione tra realtà e virtualità che costruisce un'enorme potenza di convincimento. Al soggetto televisivo che si crede libero, ma che in realtà è in balia di padroni tanto virtuali quanto intransigenti, va ricordato che la società umana è un tutto organico e nello stesso tempo distinto in una molteplicità di forme identitarie che garantiscono la persona sia nel suo bisogno di appartenenza sia nel suo desiderio di autonomia da poteri troppo vasti e forniti di un'eccessiva capacità di controllo. Tra questi la televisione, la cui fruizione – nonostante Internet – rimane pervasiva e fondamentale per la costruzione di modelli di realtà in ogni parte del mondo.

La convinzione di non pochi sociologi e studiosi che il mezzo televisivo sia neutrale rispetto agli scopi è molto discutibile. Si tratta dell'applicazione particolare di una tesi più generale sui rapporti tra mezzi e fini, tesi che Martin Heidegger e Günther Anders giudicano entrambi incapace di cogliere l'unità radicale che nella vita umana si dà tra ciò che chiamiamo *mezzo* e quanto ci appare come *scopo*. Al di là del fatto che nella televisione il medium costituisce il messaggio – Marshall McLuhan in questo vide lungo –, sono i suoi caratteri specifici a farne una struttura irredimibile. La televisione è il trionfo della superficialità, del dire prima di aver pensato, del pensare quindi per luoghi comuni e intrinsecamente banali.

La televisione è sempre meno informazione ed è sempre più trionfo della drammatizzazione spettacolare, dei sentimenti più intimi portati in piazza e soprattutto dei sentimenti falsamente ricreati a vantaggio dell'audience. Tutto è infatti finalizzato alla pubblicità. Ma questo vuol dire che tutto ha come scopo e direttiva il mercato e i mercati, dei quali la televisione rappresenta lo scintillante paravento.

Mercati finalizzati a che cosa, a quale prosperità? Forse si tratta di quella ricchezza che ha trasformato persino l'autorità politica più potente del mondo – la carica di Presidente degli Stati Uniti d'America – in un *brand*, in un prodotto che gli investimenti pubblicitari si incaricano di far acquistare ai liberi "cittadini di questa famosa città civile", come ricorda un verso di Fabrizio De André. La televisione trasforma occhi e menti nella cecità catodica dell'*Homo videns*, che sostituisce il linguaggio astratto e concettuale con un linguaggio percettivo e concreto di disarmante povertà mediante la ripetizione del quale viene a poco a poco smarrita e dissolta la facoltà di astrazione – condizione fondamentale di un pensiero che non sia soltanto esecutivo – a favore invece un pensiero che non chiede e non implica il ragionamento e lo sguardo interiore a largo raggio. Quello sguardo che dell'accadere può scorgere anche le contraddizioni e i limiti e non soltanto la forza della realtà che ha vinto.

La televisione costituisce sempre più radicalmente un'immensa finzione, un universo altro rispetto alla realtà e però con l'ambizione e la forza di creare una realtà parallela. In Italia Silvio Berlusconi ha trionfato anche e soprattutto per essere stato capace di sostituire la sua realtà mercantile (un flusso senza fine di prodotti e di slogan) alla densità dolente e faticosa della vita reale, alla quale subentra una vita costruita a tavolino con l'obiettivo di veicolare quanta più pubblicità possibile. Il mercato, appunto, è la confusione tra il denaro e il valore, l'esistenza e il possesso, la vita e la morte. Un processo che spinge sempre più ad annullare ogni confine tra il mondo e la sua rappresentazione, tra il divenire degli enti, degli eventi, dei processi e la loro immaginazione.

È ciò che Guy Debord ha ben compreso quando afferma che «dans le monde *réellement renversé*, le vrai est un moment du faux»³⁰. Una conclusione – radicale ma inevitabile – è che bisogna sottrarsi al fascino che si sprigiona dalla finzione catodica, fascino che paralizza la mente e la rende incapace di critica. La potenza della televisione rende impotenti le menti. Riacquistare l'eros intellettuale è forse possibile a condizione di

³⁰ G. Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1967, § 9, p. 19.

liberarsi dal puro guardare, dal voyeurismo dell'impotenza che si manifesta in modo devastante negli sviluppi del *Mainstream* mediatico, i quali negli anni Zero e Dieci del XXI secolo stanno confermando la centralità dello spettacolo nelle società ultracapitaliste, il suo diventare sempre più indistinguibile dalla politica e quindi la sua natura profondamente autoritaria. Il livello di eccitazione necessario a tenere la folla solitaria inchiodata davanti al mezzo televisivo segue una parabola crescente, come è tipico di tutte le forme di anestesia del corpo sociale.

Il soddisfacimento di una crescente eccitazione è una delle condizioni della perpetuazione del dominio. La costante di quasi tutte le società contemporanee sembra essere l'incostanza. Il suo elemento immutabile è il mutamento. Non però al modo ontologico del flusso temporale di cui eventi e processi sono intessuti ma alla maniera psicologica e sociale di una irrequietezza senza posa che costringe ciascuno e tutti ad *aggiornare* i propri istanti come si aggiorna lo schermo del computer, a stare in una plurale e pervasiva connessione con quante più informazioni e soggetti possibili, a praticare diverse azioni contemporaneamente mediante un *multitasking* che si è fatto davvero stile di vita. Ipsaturati di stimoli ne vogliamo ancora, e li vogliamo sempre freschi e rinnovati. Come già Debord aveva mostrato, i media devono quindi rendere rilevante qualunque evento e non semplicemente dare notizia degli eventi rilevanti.

In questo mondo spettacolarmente eccitato il *Dasein* non è la struttura spaziotemporale consapevole di sé e del limite sempre aperto del proprio orizzonte ma è la presenza massmediatica che non tollera orizzonti; non è la fatica e la densità del qui e ora ma è la lotta continua per essere ovunque da parte dei grandi network e quindi dei corpimenti che delle loro notizie si nutrono; non è la corporeità isotropa che da se stessa fila i significati percettivi, pragmatici e linguistici ma è l'isotropia virtuale della notizia che non si può non *conoscere* se si vuole ancora *essere*. È questa la ragione profonda per la quale le persone vogliono apparire in televisione, in qualunque ruolo, condizione, circostanza. Perché ciò che appare è e l'essere coincide con l'apparire. Non apparire equivale a non esserci, a essere non soltanto morti ma anche dimenticati.

Un'equazione che si dispiega in una varietà assai grande di modi: dal *Grande Fratello* alla riduzione facebookiana dell'amicizia a strumento mercantile; dalla memoria virtuale e collettiva della Rete all'improvviso divenir famoso di qualcuno per le ragioni più bizzarre; dallo spam pubblicitario come cuore e sostanza dell'informazione all'essere diventato il computer molto più che uno strumento tra gli altri ma una struttura

nella quale convergono avanzate tecnologie, intimi bisogni relazionali, identità e autocoscenze personali.

Una simile potenza crea naturalmente dei fenomeni di astinenza pari a quelli di qualunque altro stupefacente. Non è un caso che della sensazione sia parte la *Sucht*, parola che in tedesco indica insieme desiderio, passione, malattia, tossicodipendenza³¹. L'ebbrezza delle immagini audiovisive sembra essere diventata il collante più forte dell'identità individuale e collettiva. Come tutte le droghe – dal vino all'amore, dal fumo alla televisione – lo stupefacente mediatico non serve per conseguire un piacere ma a evitare un dispiacere. In questo caso l'angoscia di essere tagliati fuori, di non esserci, di non esistere. Il tempo libero prodotto dal capitalismo come tempo senza lavoro diventa il luogo spaziotemporale nel quale si viene afferrati dal vuoto del non essere percepiti. Il tempo lento e difficile della scrittura permane ma non può competere con il tempo facile, veloce e rutilante delle immagini, per una ragione che è anche e in primo luogo evolutiva e filogenetica. Per i progenitori dell'*Homo sapiens sapiens*, infatti, individuare immediatamente che cosa fosse ciò che si muoveva sullo sfondo della savana – foglia, predatore, preda – fu questione di sopravvivenza. Siamo ancora così sensibili all'immagine in movimento – della quale l'immagine televisiva è paradigma diventato del tutto familiare – perché si è trattato di un'attenzione indispensabile per essere ancora qui.

Di fronte a fenomeni tanto pervasivi, si può invitare a una forma radicale di liberazione, a un gesto politico dagli effetti dirompenti sul sistema commerciale che ci domina: spegnere il televisore, non riaccenderlo, disfarsene. Oppure si può praticare un atteggiamento da "freno d'emergenza", secondo la tesi di Walter Benjamin che alla marxiana rivoluzione come "locomotiva della storia universale" contrapponeva le rivoluzioni come – appunto – freno d'emergenza del genere umano che sul treno della storia viaggia andando verso il baratro. Ciò che nell'arte contemporanea – figurativa, letteraria o musicale che sia – appare ascetico, fuori dalla possibilità di godimento e di immediata comprensione, è non soltanto – come pensa giustamente Theodor Adorno – il segno della sua qualità e del rifiuto dell'omologazione ai canoni falsamente popolari e realmente commerciali dell'industria culturale ma è anche ciò che soltanto può fare della sensazione un'esperienza di ricchezza sensibile, intellettuale ed esistenziale non appiattita a un sensazionale

³¹ Cfr. C. Türccke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione (Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation, 2002)*, trad. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

tanto più stordente quanto più psichedelico. La sensazione è lo stesso stare al mondo. Non è soltanto il televisivo oppio del popolo.

E invece il bisogno della televisione è anche l'esigenza di un'autorità che dica cosa si deve pensare e come si deve vivere. La televisione è forse la più nascosta ma anche la più dura smentita della democrazia. Di un sistema che necessariamente presuppone il desiderio di vivere liberi e la capacità di esserlo da parte di qualsiasi individuo. Ma non è così: chi è servo cercherà sempre un padrone, ne va della sua stessa identità. Con il progressivo tramonto delle autorità religiose, ideologiche, scientifiche, tale bisogno trova pieno appagamento nel tubo catodico: nuovo oracolo, divinità all'apparenza poco esigente, la si gratifica con uno dei più antichi segni di sottomissione, *l'ipse dixit*: "l'ha detto la televisione".

Bisogna quindi riconoscere ancora una volta il valore delle intuizioni di George Orwell. In 1984 egli non si limitò a descrivere il totalitarismo passato e presente. Analizzò anche il futuro del dominio e il dominio del futuro. Solo che questo potere è assai più impersonale di quanto Orwell avesse previsto. Non è esso a guardarci, siamo noi che lo guardiamo e *tuttavia* ne veniamo dominati. Questo vuol dire che il totalitarismo iconico è in sé il nulla poiché è la pace del non pensiero, l'assopirsi di qualunque attività, l'ironia di una pseudo-conoscenza. In questo niente, in questo vuoto colorato e costante, tramonta la capacità di pensare e annega con essa l'umano.

La filosofia come dispositivo di liberazione può e deve porsi come luogo di comprensione e decostruzione di tali flussi di dominio. Il potere degli stati e delle chiese non ha più bisogno di uccidere chi dissente poiché si propone ormai di rendere impossibile il sorgere stesso del dissenso. Generare, argomentare e offrire una conoscenza e un'esperienza del mondo che non si conformi ai canoni del dominio è una delle più antiche e profonde ragioni di esistenza della filosofia. La sua necessità è oggi più evidente che mai. Per questo il lavoro filosofico, anche il più tecnicamente teoretico, è sempre un lavoro politico.