Giulio M. Chiodi

LA COSCIENZA LIMINARE

Sui fondamenti della simbolica politica

Il limnisco
CULTURA E SCIENZE SOCIALI

FrancoAngeli

Centro Europeo di studi sul Mito e sul Simbolo
Centro di Ricerca sulla Simbolica Politica e delle Forme Culturali

Explanatio insignis. Imago serpentis Ur in alato circulo inclusa.

L'immagine rappresenta un cerchio, che esprime l'unità del tutto, la totalità intorno ad un centro ideale. Al suo interno è raffigurato un serpente, simbolo dell'indistinto primordiale e fonte elementare delle energie primarie; esso è disposto in forma di "Ur", il monosillabo che indica il principio. Il cerchio lo circonda e ne controlla la potenza caotica che gli è propria.
Il cerchio è aperto verso l'alto ad indicare che non costituisce un universo chiuso in se stesso, ma che è predisposto ad accogliere e di conseguenza ad ampliarsi. A sottolineare la sua natura dinamica e la spinta verso l'elevazione, il cerchio ha un aspetto alato. Là dove le ali si saldano appare la figura di un lemnisco. Questo antico segno ricorda che il significato profondo delle cose è sempre uno solo, ma le interpretazioni si presentano molteplici. Esso nel cerchio occupa la sede magistrale e quanto più nel cerchio ideale si sanno percorrere le vie profonde della conoscenza tanto più ci si situa in un punto ad esso vicino.

Giulio M. Chiodi

LA COSCIENZA LIMINARE

Sui fondamenti della simbolica politica

FrancoAngeli

Copyright © 2011 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Introduzione - Una “nuova via” pag. 7

1. Coscienza cognitiva e coscienza liminare 13
1. Sulla coscienza in generale 13
2. La visione piramidale 20
3. Prospettiva e linguaggio 26
4. Sulla coscienza in particolare 31
5. Coscienza, sublimine e limine 40
6. Problemi di metodo 64

2. Percezioni e paradigmi 89
1. *Axis mundi* come paradigma simbolico 89
2. Geometrie elementari della coscienza liminare o geometrie paradigmatiche dell’immaginale 99
3. Geometrie immaginali dinamiche, percezioni liminari e cronotopie presimboliche 128
4. Spunti sulla percezione onirico-proiettiva 139
5. Spunti sulle percezioni proiettive coscienti 150
6. Ulteriori cenni alla spazio-temporalità simbolica: ancora cronotopie e topocronie 166

3. Considerazioni aperte sui presupposti simbolici della politica 183
1. Premessa 183
2. Su uomo e ragione 186
3. Su mito e politica: il governo degli imponderabili 199
4. Un fondamentale paradigma simbolico-politico 235
5. Simbolica proiettiva e desacralizzazione 240
6. Sul mito dell’Europa 260

Lessico minimale 283

Introduzione - "Una nuova via"

Le pagine di questo libro non sono di approfondimento degli argomenti trattati; esse hanno due scopi precisi. In primo luogo intendono presentare i concetti basilari della simbolica (in particolare politica) alla discussione, mettendo in evidenza l'importanza e le potenzialità innovative delle indagini, alle quali essi aprono la via. In secondo e paritetico luogo, soprattutto di fronte alla crescita del numero di coloro che parlano e scrivono di simbolica (o che con scarsa competenza tale la dicono), esse vogliono mettere in guardia dagli atteggiamenti superficiali e ingannevoli, che intendono trattare di simbolica senza porsi problemi di teoria e di metodo. Lo affermo certamente con senso di critica, ma prima di tutto di sincera autocritica.

Nella civiltà occidentale l'atteggiamento razionalistico, applicato ai temi della convivenza, conseguito il suo apogeo con l'illuminismo, prosegue sempre più stancamente il suo cammino. Anche la sua fase scolastica, che ha avuto come suoi esponenti molti neokantiani di diversa coloritura, sembra vivere ormai a colpi di coda. Si ha l'impressione che, nel pensiero rivolto alla politica, i postumi di un illuminismo di maniera stiano consumando le ultime briciole del cartesianesimo. Tecnologie, scenografie e proceduralismi lo vanno sostituendo.

Uno sguardo di amplissimo orizzonte sulla storia della coscienza cognitiva occidentale ci mostra che l'ingresso della ragione, quale criterio universale e sistematico di guida, ha avuto per madrina la prima scolastica medievale, che la considerò sostanza stessa della filosofia. Ma la scolastica medievale considerò a sua volta la filosofia un supporto della teologia o un modo di pensare, la cui correttezza dovesse commisurarsi alla teologia e con quest'ultima essere compatibile e complementare, similmente ad una traduzione razionale delle verità di fede, oppure ad un insieme di costrutti logici congruenti con tali verità. È imputabile proprio alla modernità, e al cartesianesimo che ne è derivato, l'idea di procedere nella comprensione del mondo, mettendo da parte tutto ciò che, come anche la stessa teologia, non fosse assoggettabile al controllo della ragione ragionante.

La ragione, in tal modo, è stata condannata alla solitudine, dapprima nutrendosi solo di se stessa, poi a cercare nutrimento in ogni forma di conoscenza e di spiegazione delle cose, disperdendosi e frantumandosi nei più svariati linguaggi e tecnotropismi. Si tratta, in pratica, degli effetti di una rimozione dell'universo emozionale e immaginativo, estromesso dalla dignità di fattore di guida, e non sono bastate le visioni di una razionalità "passionale" – come in diversa ottica e procedura emerge già in uno Spinoza o in un Rousseau – a ridimensionarne il ruolo. Altrettanto sono stati di fatto isolati dai percorsi organizzativi degli ordini sociali o politologici, ancorché esaltati nel loro valore filosofico, autori quali un Pascal o un Leibniz, che, a filo di procedimenti logici, intravidero ognuno a proprio modo i limiti degli orizzonti della ragione (per arrivare poi a Kant, che scorse nella ragione stessa il mezzo della definizione di limiti). Le successive reazioni, che in senso lato possiamo definire romantiche, sono state completamente relegate ai margini delle attività cognitive e della coscienza intellettiva.

Si procede, dunque, dalla ragione accompagnata, o addirittura orante, dei medievali alla ragione solitaria dei moderni. L'esito epocale, comunque, è che la ragione, una volta autonomizzata e disancorata da qualsiasi sudditanza, non si è appagata delle proprie astrazioni e si è riversata sulle cose, trasformandole in tecniche e celebrando, così, il trionfo delle tecnologie. Ed essa compie questa azione, paradossalmente, abbandonando l'uomo a se stesso, che in tal modo si va sentendo privato dei suoi diritti tanto sulla ragione quanto sul suo uso. E c'è da dire che Blaise Pascal aveva scritto: "*Pensée fait la grandeur de l'homme*"[1]. La solitudine epocale dell'uomo occidentale trova qui una delle sue cause più decisive: aver fatto della ragione uno strumento libero per inseguire il dominio delle cose, sì che tale libertà ha finito per sottrarre all'uomo stesso il controllo della ragione e, nel contempo, aver fatto del filosofo una specie di chierico secolarizzato, segnato dal destino di finire per parlare solo a se stesso.

Uno degli aspetti più evidenti di questo processo epocale è la tensione verso il nuovo. Le idee progressive, propugnate dalla cultura illuministica, sono state interpretate soprattutto secondo la logica del superamento del passato e del presente in direzione di un futuro non da accettare, ma addirittura da dirigere, da produrre e da provocare. L'idea del dominio della ragione raziocinante è stato esteso, così, non solo sugli spazi, ma anche sui tempi, giudicando quelli passati, programmando e preordinando quelli futuri. Per molti versi, e con qualche contraddizione, vi si scorge l'ambizione di espropriare l'essere umano anche della meraviglia dell'evento.

È per questi motivi che a chi pensa, o a chi svolge comunque un lavoro intellettuale, è stata inculcata da molte generazioni l'idea di dover pen-

1. B. Pascal, *Pensées*, 638.

sare, escogitare, dire e diffondere cose nuove. Il risultato è che si è talmente infarcito e frastornato il mondo da continue novità – che si accavallano tra loro e che non sappiamo più controllare, sia per quantità che per velocità del loro succedersi – al punto ormai che tra le persone più dotate di capacità di riflessione si va sempre più diffondendo l'*horror pleni*. Il *plenum* ci offusca e trabocca con eccedenze di ogni genere nelle cose, nel lavoro, nel divertimento, nelle case e nelle città, colmando ogni spazio, occludendo qualsiasi apertura, aggredendo la natura, cancellando ogni silenzio. Per vero, a scrutarlo bene, per il senso di sé quel *plenum* cela un enorme *vacuum*, ma questa è proprio la motivazione principale del suo incessante moltiplicarsi: è perciò sempre un *horror vacui* in nuova versione mascherata.

Allora è forse giunto il momento di astenersi dal cercare di dire sempre e in ogni caso cose nuove ed è scoccata invece l'ora di trovare anche un nuovo modo di dire quelle che si sanno o che si dovrebbero sapere. Non tanto nuove cose, dunque, ma modi nuovi di vedere ci devono essere da guida: ed è solo per questa via che si fa possibile anche scoprire qualcosa che goda della proprietà di essere effettivamente nuovo; che goda, soprattutto, della natura creativa, che è propria della mente e dell'intera psiche umana.

Questa constatazione di tipo epocale non è del tutto estranea a quanto è scritto in queste pagine. Perciò in esse non va cercata la novità in quanto tale, ma solo lo sforzo di impostare nuovi criteri di riferimento all'osservazione e al giudizio, che, a rigore, sono di fatto sempre esistiti, tuttavia non riconosciuti per quello che pienamente essi sono e, spesso, volontariamente rimossi.

Il punto di vista che intendo seguire è quello simbolico, che, in questo volume, riserverà uno sguardo sul suo obbiettivo in ultima istanza politico. Simbolica politica, fra l'altro, è l'espressione ormai consolidata, che indica il campo di studi che si serve degli strumenti, di cui saranno qui messi in evidenza alcuni tratti fondamentali, da ritenersi indispensabili per la comprensione simbolica delle cose.

La simbolica politica da alcuni anni ha maturato una propria metodologia di ricerca. I concetti fondamentali che la caratterizzano, è bene dirlo, si prestano ad impieghi interdisciplinari e richiedono di essere presi in considerazione nella loro specificità, che comporta adeguate puntualizzazioni e tarature di campo e di strumenti. La simbolica ha dunque a che fare con concetti che possono essere sottoposti a nuove precisazioni e riqualificazioni.

Negli studi di simbolica politica, ormai praticati da decenni, il simbolo è inteso come fenomeno immaginale. Il termine di "immaginale" è variamente inteso e si è prestato anche a sostenere modi di osservare e di ragionare alquanto discutibili e spesso assolutamente infondati. Non manca certo, tra coloro che ritengono di adottare in maniera costitutiva il termi-

ne "immaginale", chi propaghi vedute ingiustificatamente fantasiose, pratichi esoterismi arbitrari e stravaganti, coltivando altresì cialtronerie, che poi spaccia come realtà sperimentalmente fondate. È ovvio che da costoro si deve prendere rigorosa distanza.

Noi usiamo il termine "immaginale" in una maniera precisamente connotata, definendolo espressione di quella forma complessa di coscienza, che qualifichiamo liminare. È questa la forma di coscienza, mediante la quale agisce la psiche presa nella sua totalità ed unitarietà. E le realtà simboliche, attraverso le quali si manifesta anche il mondo politico, in quanto realtà che non possono prescindere da espressioni immaginali, trovano appunto radice e spiegazione nella coscienza liminare.

La tematica presentata nelle pagine che seguono focalizza, da un punto di vista teoretico e metodologico, alcuni degli elementi basilari – e in primo piano proprio la coscienza liminare – che hanno trovato un ruolo sistematicamente costitutivo all'interno della *Propedeutica alla simbolica politica*[2], lavoro che, come si evince dal suo titolo, introduce l'apparato tematico e di metodo, caratterizzante il campo di cui qui prevalentemene ci occuperemo. Le definizioni portanti, che si incontreranno nel presente libro, sono infatti estrapolate dalla *Propedeutica* ed enucleate nelle loro correlazioni con la coscienza liminare. Si vuole, in tal modo, contribuire a predisporre un apparato di elementi teorico-metodologici – che qui è esposto a partire da quello fondante, come appena detto, di coscienza liminare – i quali sarà opportuno riprendere altrove, in sedi singolarmente riservate, per condurli ad ulteriori livelli analitici ed applicativi, sottoponendoli ai debiti approfondimenti.

Questo libro ha dunque lo scopo essenziale di tematizzare il concetto di coscienza liminare, nonché taluni presupposti delle sue manifestazioni, che concorrono alla formazione del mondo simbolico, con particolare riguardo a quanto determina incidenze con la sfera della politicità. Si tratta, dunque, di tematiche che concernono specificamente presupposti teorici e metodologici o, come è ormai consueto dire tra i cultori di simbolica, psicoteoretici. Il suddetto scopo è poi strumentale, giacché guidato dall'intenzione di sottoporre all'attenzione degli studiosi e degli interessati alcune definizioni e alcuni degli elementi costitutivi principali, sui quali la simbolica stessa si costruisce, auspicando che vengano ripresi, approfonditi, discussi, motivatamente criticati ed eventualmente riformulati. Questo auspicio è rivolto soprattutto a chi già da tempo si sia applicato agli studi di simbolica.

Come facevo cenno, mi sembra che il momento epocale sia particolarmente propizio per questo genere di studi. Uno dei grandi problemi, che ci è posto dalla tecnologizzazione della vita e dell'intero ambiente, sta nel

2. Cfr. Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I e II, FrancoAngeli, Milano, 2006 e 2010.

graduale eclissarsi dell'autoconsapevolezza, della capacità di autocontrollo, di sensibilizzazione e di autoresponsabilizzazione delle facoltà umane, che sembrano spesso distornate ed espropriate, o anche alienate e stravolte ad opera della macchina sociale, presa nel suo complesso, dalle capacità di render conto del senso dell'esistenza. Si è consueti definire questo *status* come crisi delle identità.

Affrontare le potenzialità e l'attività della psiche, come sede della totalità delle dinamiche e della reattività dell'essere umano, è pregiudiziale ad ogni risposta al disagio epocale. La nostra compiutezza, certamente, ci è quasi del tutto ignota, ma ne possiamo cogliere almeno le tracce: ciò può avvenire soltanto nelle dimensioni simboliche. Questo vale per ogni singolo individuo e vale anche rivolto ad ogni collettività, la cui consistenza, indipendentemente dai contenuti e dagli effetti che esprime, ha sempre una natura mitico-immaginale. L'attenuarsi delle tensioni di questa natura è segno ineccepibile di disgregazione e di corruzione dell'essere.

Quanto espongo in questo libro è un modo di osservare la realtà a partire dalla coscienza liminare. Il lettore che intenda prestare corretta attenzione agli argomenti trattati, deve considerarli nella luce di *quaestiones disputandae*, che aspirano a misurarsi e ad essere verificate dal vaglio e dall'esperienza di chiunque si senta attratto dalla loro importanza. Con tale scopo ho dissodato anche alcuni concetti che parevano già abbastanza assodati, permettendo, così, sollecitate ricostruzioni a più mani su un terreno più sedimentato. È un invito a sviluppare l'intelligenza liminare. Sono consapevole dei rischi di un libro che, se letto unitariamente, si presenta incommensurato per eccedenze e per carenze, nonché per un procedere che può risultare tematicamente alquanto paratattico. L'esposizione, infatti, prescinde tanto dall'analitica dei temi trattati, quanto da dimostrazioni e riferimenti documentari o di erudizione; ma da essa ci si aspetta che vengano estrapolati quesiti su cui esercitare analisi di approfondimento, ridefinizione, accrescimento, aperte anche alla confutazione. Quanto racconta il libro, in sintonia con la *Propedeutica*, è simile al resoconto di un esploratore che ha lanciato il primo colpo d'occhio su un'immensa regione non ancora praticata, dal quale non ci si può aspettare precise ed articolate descrizioni di particolari, ma solo una prima panoramica che invita a penetrarla e a conoscerla. Per questo motivo si incontrano riferimenti a fenomeni e a concetti di grande rilevanza e problematicità, che appaiono solo menzionati, senza ulteriori puntualizzazioni. Anche in questo caso l'autore si è sforzato di mantenere un equilibrio espositivo, tale da consentire l'accesso alla materia anche al lettore che si sentisse neofita. L'auspicio, perciò, è che vengano da qui raccolti i primi strumenti per intraprendere specifici itinerari di ricerca sulla coscienza liminare e sul mondo simbolico in generale, territori che si promettono sconfinati ed avventurosi per chiunque, senza pregiudizio delle sue convinzioni.

1. Coscienza cognitiva e coscienza liminare

1. Sulla coscienza in generale

Gli argomenti che toccheremo costituiscono una prima impostazione di temi di ricerca, proposti per ulteriori verifiche ed approfondimenti, che si devono rinviare ad apposite e successive analisi, auspicando l'intervento di studiosi interessati alla tematica. Parte del materiale sarà forse da espungere, altro sarà da integrare, altro ancora da elaborare, il tutto da riconsiderare. Poniamo l'insieme di queste pagine sul piano delle *quaestiones disputandae*. L'obbiettivo è principalmente di introdurre una teoria e una metodologia simbolica, sì da mettere in grado di affrontare compiti che altre teorie e metodologie non riescono, o soltanto in parte, a soddisfare. È tempo ormai di individuare altresì quei contesti nei quali la simbolica possa compararsi con altre metodologie[1]. Più in particolare, mi riprometto di mettere in luce il concetto di coscienza liminare, grazie alla quale prende corpo quella realtà immaginale che chiamiamo simbolo[2]. Simbolo indica

1. La riflessione sulla coscienza liminare si presenta in questo testo come avvio ad un approfondimento delle specificità della simbolica politica e, in generale, della metodologia che le attiene. Il presente testo riprende temi da me impostati e in parte discussi nei seminari di formazione scientifica, tenuti presso i Centri di ricerca afferenti a *Symbolicum*, loro organismo federativo, in particolare presso il Centro Europeo sul Mito e sul Simbolo dell'Università di Messina, e nel Corso Intensivo di Alta Formazione su "Epistemologia della ricerca e scienze sociali", tenuto presso il Belvedere di San Leucio a Caserta e il Complesso Monumentale di San Lorenzo Maggiore a Napoli in collaborazione tra la Facoltà di Scienze politiche e la Scuola Jean Monnet della Seconda Università di Napoli e l'Istituto Politeia, che si è proposto di svolgere un ciclo di incontri di studio di metodologie comparate. La metodologia simbolica, all'interno del Corso, è curata da Creso (Centro di Ricerca sull'Ermeneutica Simbolica dell'Opera d'arte).

2. L'immaginale (manifestazione commista di conscio ed inconscio, di realtà e di immaginazione) si spiega con l'esistenza degli stati di coscienza liminari, essendo esso stesso l'effetto di uno stato di coscienza liminare; immaginale si potrebbe addirittura considerare sinonimo di quanto si esprime come coscienza liminare. Terminologicamente, tuttavia,

qui una realtà vissuta, come si vedrà meglio in seguito, che si distingue dal segno, il quale ha natura solamente informativa e sintomale.

Hans Georg Gadamer ha intitolato la sua più nota opera *Verità e metodo*. Per chi svolge ricerca possiamo dire, con lieve parafrasi: "Verità è metodo!" Anche la conoscenza simbolica invoca quindi un suo metodo.

Per prima presa di posizione, soprattutto nelle discipline che si è usi ancora definire umanistiche – ma non è la dizione che conta – occorre pensare al ruolo tutto speciale che si dà alla parola. Dobbiamo convenire, in proposito, che la parola ha perso attualmente quella posizione di centralità incondizionata, che per lunghi secoli le era stata attribuita. La sua dignità scientifica si è molto offuscata. È pur vero, però, che la parola non è semplice mezzo di espressione e di comunicazione, ma è primariamente forma di pensiero, strumento di analisi e di argomentazione concettuale, di catalogazione e di categorizzazione, sonda e interprete di elaborazioni della mente e del sentire e che perciò si impone la necessità di averne la massima cura, come di uno strumento raffinato di precisione, insostituibile e nell'argomentare da usare con molta avvedutezza.

Tuttavia, non c'è dubbio alcuno che tale ruolo di centralità ha perduto, per la parola, gran parte del dominio che per lungo tempo ha posseduto in maniera incontrastata. Alla scrittura e alla lettura non è più riservato quello spazio, né scientifico, né formativo, né edificante, né critico, né informativo e divulgativo, che nell'intelletto umano occupava prioritariamente su ogni altro. Per non dire altresì del vetustissimo ruolo orale. Si può arrivare altresì a sostenere che la nostra civiltà si sia costruita come civiltà della parola, e che ora la civiltà non sia più qualificabile in tal modo: o è civiltà di qualcos'altro o non è più civiltà. L'attenzione è ora rivolta molto di più ad oggetti materiali e a confezioni meccaniche, a tecnologie, a procedimenti programmati e all'organizzazione di relazioni e di eventi o agli artifici, alle immagini effimere e agli allestimenti comunicativi, alle connessioni meramente funzionali e alle strumentazioni di vario genere.

Più volte ho insistito sulla necessità di misurarsi, nelle nostre condizioni epocali, con tre fenomeni tra loro assolutamente coerenti ed incombenti nel mondo attuale, che ho paragonati ad un drago a tre teste[3]. Esso funge da bussola critico-epocale.

sembra più appropriato parlare di immaginale quando si pensa alla sostanza costitutiva del simbolo in sé, quindi alla sua natura di realtà in atto, e di coscienza liminare quando, invece, ci si riferisce al lato o alla sede della sua genesi e alla sua specificità fisioantropica. Per l'inquadramento tematico delle considerazioni qui contenute è utile fare riferimento anche a Giulio M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, I e II FrancoAngeli, Milano, 2006-2010, soprattutto lezione II e lezione XXXIII. D'ora in poi la *Propedeutica* sarà citata con *PSP*, seguita dal numero della lezione.

3. Cfr. Giulio M. Chiodi, *Fronteggiare il drago a tre teste*, in "Incursioni", I, n. 1, 2005, pp. 18-25 e *Massa. Dall'inquadramento ideologico al governo burocaotico*, in "Incursioni", IV, n. 4, 2009, pp. 9-19.

Il primo fenomeno è l'autoriproduzione cieca della tecnologia. Oggi la crescita e la trasformazione tecnologica sono sempre più effettuate dalla tecnologia stessa, essendo divenuto impensabile introdurre innovazioni tecnologiche, che non siano programmate da una tecnologia preesistente. Perfino l'essere umano è ormai soggetto alle trasformazioni della sua fisiologia e alle sue qualità percettive, grazie a biotecnologie sempre più avanzate. La cecità è insita nel meccanismo di autoriproduzione, ma anche nella necessità generalizzata di innovazione senza più avere una precisa direzione. Il secondo e il terzo fenomeno investono direttamente le relazioni e il comportamento umano. In particolare, il secondo è la burocratizzazione procedurale, nella quale inesorabilmente si risolve ogni decisione politica ed ogni aspettativa collettiva operante, annullando in sé qualsiasi obbiettivo e qualsiasi programma socialmente mirato, nonché qualsiasi responsabilità e qualsiasi orizzonte strategico. Il terzo è la massificazione della società, sì che individui e aggregazioni qualsivoglia vengono omologati, mediante una sorta di pianificazione globale, che neutralizza ogni differenza ed alterità. La massa odierna, precisiamo, non è equiparabile a quella dei regimi totalitari del secolo scorso, che si fondava sull'identificazione di un nemico, e quindi sulla "differenza", ma si costruisce sulla supposta amicizia di tutti, cioè sull'indifferenza (nel doppio senso di "non-differenza" e di "noncuranza", anche morale, per le singole individualità in quanto tali, livellate tutte sul medesimo piano valorativo). Si può a buon diritto, perciò, differenziare una massa totalitaria da una massa globalitaria. In quest'ultima gli individui tendono ad annullarsi in maniera indeterminata: se l'individuo non si annulla nel tutto che ha di fronte, si sente frustrato, solo ed escluso. In realtà è l'individuo medesimo, che per darsi un significato annulla se stesso ed ogni significato, non sentendosi in grado di assumersi la responsabilità della propria solitudine.

I tre fenomeni ora accennati sono perfettamente coordinati tra loro, manifestandosi ed operando congiuntamente, e perciò suggeriscono l'immagine di un mostruoso tricefalo. La convivenza con esso richiede, per non venirne fagocitati, il mantenimento di quell'*equilibrio umanistico*, che la civiltà occidentale aveva saputo elaborare e tramandare e che può fungere da elemento compensativo, ma che si mostra sempre più inconsistente. L'argomento sarà ripreso alla fine del presente e del terzo capitolo.

È in particolare la condizione di indifferentismo, che, generandosi di fronte allo snaturamento del sentire umano, conduce a privare di senso qualificativo ogni altra scelta.

Tutti e tre quei fenomeni in azione, ora frammista ora coesa, soffocano qualsiasi forma di soggettualità, che possa agire con consapevolezza di sé, sottraendole il senso di tutto ciò che essa fa. Consapevolezza di sé e autonomia umana non possono essere affidati a quelle tre dinamiche. Martin Heidegger ha brillantemente sviluppato l'idea che "l'altro è un doppione

del sé"[4] e che nessuno è se stesso senza l'altro; qui si può tranquillamente dire che "ognuno è altro" e che quell'"altro" viene sempre più determinato dall'immane tricefalo, se non si trovi un supporto che questo non possa raggiungere e fagocitare.

Il quadro generale configura una speciale condizione di convivenza che sono consueto definire di allegoria sociale, nella quale i simboli, ridotti a segni strumentali, sono strappati dal loro contesto originario e trasposti in altro contesto, artificialmente costruito e con significato esterno ed estraneo a quello intrinseco al loro costituirsi[5]. Nell'allegoria sociale i comportamenti tendono a trasformarsi in semplici gesti esibiti, così come le parole si trasformano in semplici segni di carattere sostanzialmente intrattenimentale e le immagini in veicoli capziosi e distraenti. Già Friedrich Nietzsche ebbe a notare che l'introduzione delle macchine ha sì aumentato il potenziale operativo, ma nel contempo suscita negli esseri umani i sentimenti più bassi[6].

Dietro queste manifestazioni si apre un grande vuoto: vi si estende l'immensa palude dell'indifferenza, delle estinzioni del senso delle cose singole e di quello del tutto. È un vuoto che, solo per motivi di sopravvivenza, accoglie in sé l'arbitrio e viene colmato contemporaneamente di insignificanza e di ansie esistenziali. L'ansia che si produce nell'allegoria sociale nasce da un incontenibile bisogno di partecipare, di sentirsi presenti, di essere veduti, coinvolti, uniti agli altri, trattati in contesti che siano condivisi. Si tratta di un bisogno pressante nell'animo dell'individuo massificato. Ma di tale individuo qual è il reale obbiettivo? In breve, qual è il senso che egli ritrova nelle cose, e di conseguenza in se stesso? Nel suo orizzonte di senso incombe il *nulla*, e l'*arbitrio* lo riveste di effimeri artifici. La sensazione dell'oscillazione tra il nulla e l'arbitrio, tra nichilismo e vuoto relativismo, sono all'origine delle prime riflessioni di simbolica ed accompagnano anche quelle che stiamo ora conducendo.

Nell'atmosfera creata dall'individualismo di massa, che incombe sulle relazioni allegoriche contemporanee, vige un stato che bene si definisce come *indifferenza apprensiva*. Indifferenza dell'uno rispetto all'altro e ansia di essere presi in considerazione e resi partecipi degli eventi, che in realtà

4. Cfr. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di Alfredo Marini, Arnoldo Mondadori, Milano, 2006, p. 363.

5. Per una prima formulazione definitoria, cfr. Giulio M. Chiodi, *L'allegoria sociale,* in "Iride", n. 20, 1997, pp. 53-67, ma quivi è ripresa la nozione che già avevo adottata in *Weimar. Allegoria di una repubblica*, Arca, Torino, 1979. L'esempio di trasposizione del simbolico più comune sotto l'occhio quotidiano di chiunque è la pubblicità. Vi figurano immagini e richiami accattivanti di ogni genere, che agiscono variamente in maniera identitaria, pur non avendo nessun immediato rapporto col significato intenzionale di chi li esibisce, che è la commercializzazione del prodotto con tali mezzi propagandato.

6. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano,* II, 2.

non sono più veramente eventi, ma che solo come tali vengono sceneggiati dalla segreta regìa che governa l'allegoria sociale. Non ci sono più pensatori influenti, ma soltanto influiti; e spesso quanto più sono influiti, tanto più sono considerati influenti.

In questo *mare magnum* ci si aggrappa qua e là a qualche fragile sostegno, che ci consente, però, solamente di galleggiare per brevissimo tempo (non si dimentichi che le scelte sono preda di processi che muovono con moto accelerato[7]), ma mai per reggersi sicuri, e tanto meno per navigare verso una meta. Ci si è perciò abituati, in qualche modo, a confezionare strutture di senso, anche provvisorie, col ricorso alle capacità offerte dal raziocinio.

La ragione, al proposito, suggerisce precisi orientamenti. Solo a titolo di esempio, citiamo alcune posizioni macrometodiche correnti, tra loro alternative anche se permeabili, ognuna delle quali esprime una specifica attitudine epistemica, sottesa al proprio vissuto.

Secondo un primo orientamento, si può accettare la realtà così come essa si presenta, senza che ci si chieda spiegazioni, né si facciano tentativi di valutazione. Si tratta di una scelta di partenza, alla quale ci si può poi proporre di attenersi più o meno fedelmente. È il tipico atteggiamento di chi si lascia catturare acriticamente nel mondo, ne segue o insegue il corso, facendosi trasportare altresì da mode e correnti culturali emergenti. In tal guisa non vi è altro esito, come abbiamo appena detto, che quello di galleggiare alla meno peggio nel *mare magnum* e, certamente, di non navigare affatto, per finire prima o poi annegati o, se si preferisce, divorati dal drago tricefalo che genera e domina quel mare. Si attaglia bene, a questo proposito, una delle frasi-guida di Ernst Jünger, che mi è molto consueto citare: "… il tentativo di venire a capo di un'epoca con i soli mezzi offerti da questa, si consuma nel girare a vuoto intorno ai suoi luoghi comuni"[8].

Un secondo orientamento, alquanto simile al precedente, si riscontra in chi decide di mettersi la maschera o che, senza accorgersi, se le ritrova addosso. È una maschera-salvagente. Si entra così nel mondo delle finzioni, degli artifici congegnati, per non finire inghiottiti o travolti. Della maschera fanno parte le stipulazioni di accordi e di convenzioni, lo stabilimento di regole procedurali e di convivenza (ben sapendo che, almeno socialmente, più si vive di regole, meno si nutrono convinzioni circa le loro prescri-

7. Una rappresentazione molto efficace della velocizzazione dei rapporti di vita è in Giuseppe Limone, *Dare dignità alla speranza e speranza alla dignità. L'essere umano concreto al centro delle scienze e della vita: un crocevia di paradossi teorici e etici*, in Giuseppe Limone (a cura di), *Il nichilismo alla sfida della sostenibilità nel mondo civile*, FrancoAngeli, Milano, 2007, pp. 467-487.

8. Cfr. Ernst Jünger, *Rivarol. Massime di un conservatore*, trad. di Brunello Lotti e Marcello Monaldi, Guanda, Parma, 1992, p. 12.

zioni), l'adattamento a ruoli precostituiti, gli accomodamenti furbeschi alle situazioni, il perseguimento di valori pratici, per soddisfare interessi occasionali e circostanziali, con la scelta degli strumenti, anche sull'onda dell'esempio dei più, che si mostrano meglio funzionali ad uno o ad altro fine. Consapevole, a differenza del primo esempio, di ricorrere a protesi morali e sociali, che sono i ruoli e le convenienze imposti dalla convivenza e dalle sue convenzioni, chi si affida ai mascheramenti riduce la consapevolezza di sé e degli altri a residuo coscienziale e la relega ai margini del sistema di rapporti, col pericolo che prima o poi di se stesso rimangano soltanto le maschere indossate e la malinconia per il vuoto che sono riuscite a scavare.

Una terza posizione si trincera dietro i pregiudizi e i dogmatismi. Una volta assunta la convinzione che vi sia una via più vera di altre o, comunque, in assoluto più confacente al proprio modello ispirativo, la si considera criterio fondante, o almeno imprescindibile, delle valutazioni e delle scelte che si compiono. E per essa ci si adopera o, addirittura, si arriva altresì a combattere. È la via del pregiudizio, simile a quella squisitamente dogmatica di chi, convinto invece che qualsiasi via valga un'altra, opta per la scelta che più gli accomoda e non l'abbandona più. Questa posizione dogmatica può avere contenuti religiosi e legati a credenze tradizionali, oppure può costruirsi come una specie di religione laica, che assume, come universali ed oggettivi, taluni principî più o meno razionali, nei quali scorge le proprietà costitutive della natura umana o le acquisizioni della scienza o le ragioni inconfutabili che soprassiedono al procedere della nostra conoscenza e del migliore *modus vivendi.* Si annoverano, in questo ambito, gli assertori tanto dell'oggettività dei valori quanto dello scientismo, tanto delle credenze in verità soprannaturali quanto nel materialismo e nell'utilitarismo più radicali, giacché tutti questi, nonostante le diversità di vedute anche tra loro inconciliabili, sono precisamente orientati a sostenere la veridicità e la fondatezza di una propria visione ontologica. Assimilabile a questa terza posizione è quella decisionistica, che generalmente taglia i ponti con gli indugi e i possibilismi.

Una quarta posizione coincide con quella dei sostenitori di tesi che possiamo definire a grandi line prospettivistiche. È questa una visione che può essere anche programmatico-funzionalistica, ma con presupposti critici ed autocritici. Essa prescinde dal porsi questioni di fondamento e tende ad attenersi a quanto si configura più confacente alle intenzioni e agli scopi da perseguire. Non necessariamente conforme a metodologie weberiane, tuttavia essa adotta prospettive e mezzi che prendono in considerazione anche le posizioni altrui o, comunque, diversamente operanti dalla propria.

Potremmo proseguire citando altri orientamenti e altre metodologie per rispondere alla domanda di senso o alla perdita di senso, sollecitata da quanto esponevamo all'inizio. Ma qui mi sto limitando a qualche generico

esempio, che deve essere sufficiente a darci aiuto nel mettere in evidenza la maturità dei tempi per abbracciare la posizione simbolica e per lanciare uno sguardo in direzioni più coinvolgenti l'interiorità del nostro essere e dando anche risalto alla differenza basilare che intercorre tra coscienza cognitiva e coscienza liminare, che ci accingeremo ora a definire. La coscienza liminare, come diremo, ci mostra uno *status* diverso da quelli che abbiamo ora sinteticamente indicati, anche se è possibile riconoscerlo ad essi sotteso come presupposto non detto o dissimulato, o quale precondizione delle scelte di fondo.

Gli esempi ora fugacemente addotti, infatti, si mantengono tutti in un'ottica che appartiene a un universo perfettamente controllabile per i nostri sensi e per la nostra ragione. Con termine di portata onnicomprensiva possiamo dire che si tratta di atteggiamenti, che anche quando dipendenti da ragioni del profondo, additano comunque vie della coscienza cognitiva. La ricerca di senso, una volta che si pone in primo piano l'istanza della conoscenza, è affidata al rapporto di consapevolezza che si stabilisce con le risultanze dell'osservare, e il loro presupposto dipende sempre dall'intenzione cosciente di conoscerle o di viverle come esse si danno o come sembrano darsi. Il nostro momento epocale mostra di prestarsi in maniera spiccata alla domanda di fondo: in quale direzione scoprire o ricostruire senso per la nostra esistenza? Dove ricongiungere la coscienza con un'autentica autocoscienza? L'artificializzazione del mondo e della vita, che monopolizza ogni scelta, sembra rendere matura l'epoca per occuparci con solido impegno di quel modo di sentire e di sentirsi, di interpretare e di interpretarsi, che affonda le sue radici in quella che noi denominiamo coscienza liminare. Qui una risposta alla domanda, qui un riequilibrio dell'asse, travolto dal nulla e dall'arbitrio. Consiglio di continuare a chiedersi, quando una teoria filosofica incomincia a convincerci: "Che cosa c'è qui di nuovo rispetto a quanto detto da Nietzsche sui presupposti"? Diversamente formulata la stessa domanda è: "Si è trovata la sede della conciliazione tra lo spirito apollineo e quello dionisiaco"? Oppure, parafrasando Wittgenstein, è: "Si è scoperto che cosa si può dire senza tema di smentita su ciò che si è costretti a tacere, perché non si può dire"? Se risposte ci sono, ritengo che vadano ricercate nella coscienza liminare, evitando in tal modo gli abissi del nulla e il vuoto dell'arbitrio.

Ora, per introdurre la nozione di coscienza liminare – che attiene propriamente al mondo dei simboli – è bene fermare l'attenzione sul confronto tra i due tipi di coscienza, che definiamo rispettivamente, con espressione generalizzante, cognitiva e liminare (tenendo conto che anche la coscienza liminare possiede una propria intelligenza e proprie qualità cognitive). Per l'introduzione del concetto di liminarità ci avvaliamo del sussidio di un'immagine geometrica: la piramide.