

Per una grammatica speculativa del Mediterraneo: dal pensiero occidentale al pensiero meridiano

di *Giuseppe Limone*

1. Il Mediterraneo come storia, come mito e come metafora

Il pensiero occidentale, come abbiamo cercato in altra sede di delineare, nato dal *logos*, si è evoluto in macchina¹. Non per un incidente di percorso, bensì per una sua intrinseca deriva. Ma, compiendo questo percorso, si è staccato dalle matrici della vita, lasciando scoperto un mondo viscerale, progressivamente disancorato da ogni *logos*. Un tale percorso speculativo può riconoscere una sua figura nella storia e nel mito del Mediterraneo. Ma dal riconoscimento di questa storia emerge forse oggi un'altra possibilità: quella di individuare un transito dal pensiero occidentale a un pensiero di altro tipo, di cui potranno individuarsi, alla fine di questo itinerario, alcune postille.

Il Mediterraneo è, geologicamente, una fenditura nella crosta terrestre, riempita di acqua salata. Quasi un lago. I geologi raccontano che alcuni milioni di anni fa era diventato un deserto, perché era stato svuotato di tutte le sue acque, ma poi è tornato, a un certo punto, a essere mare fra le terre.

Questo mare è stato luogo di scambi, di scontri, di saperi, di religioni. Luogo-matrice di tre monoteismi. Di scambi di alimenti e di merci, di credenze e di tecniche. Di relazioni economiche e politiche, di guerre, di rapporti tra fedi e saperi. È stato, nei millenni, culla e tomba di civiltà.

Su questo mare si sparsero tre continenti: l'Europa, l'Asia, l'Africa. Su questo mare si svilupparono tecniche di navigazione, si diffusero saperi e fedi, si trasmisero alfabeti, si trasportarono merci, si contaminarono

¹ G. Limone, *La macchina delle regole, la verità della vita. Appunti sul fondamentalismo macchinico nell'epoca contemporanea*, in Id. (a cura di), *La macchina delle regole, la verità della vita*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 9-61. Vedi anche G. Limone, *L'algoritmo e il mondo della vita. Nuovi appunti sul fondamentalismo macchinico nell'era contemporanea*, in «Persona, periodico internazionale di studi e dibattito», 1-2/2017, pp. 1-60.

civiltà.

Il Mediterraneo, ancor prima di dividere i popoli, li ha messi in comunicazione. Già nel suo aspetto geologico, esso ha svolto tre funzioni. Mettere in relazione, mettere in contrapposizione, mettere in condivisione. Si tratta di tanti modi diversi di stabilire il rapporto fra stranieri: lo straniero come viaggiatore, come invasore, come ambasciatore, come avversario, come estraneo, come nemico, come ospite; l'altro come *alius*, come *alienus*, come *hostis*, come *hospes*, come *inimicus*, come *peregrinus*. Tanti volti diversi della *extra-nejt* sulla soglia della loro possibile *intra-nejt*. Tanti modi diversi di declinare la prossimità. L'Odissea di Omero è stata una metafora di tutto ciò.

In questo senso, il Mediterraneo si è rivelato, fin dai tempi più antichi, luogo mobile di prossimità. Teatro di tutte le sue possibili declinazioni.

Questo mare può essere considerato, per molteplici versi, come un unico grande racconto, come una scrittura di tracce, come un mito. Guardato dall'alto e in trasparenza, dice la storia del pensiero occidentale: delle sue tradizioni, delle sue scienze, delle sue arti, dei suoi commerci, delle sue tecniche, delle sue coltivazioni, dei suoi valori.

Se guardiamo questa grande storia come un mito, cogliamo nel suo svolgersi alcuni significati essenziali. Seguendone la vicenda, bisogna, infatti, saper passare dal Mediterraneo come centro del mondo occidentale alla sua successiva dilatazione al mondo atlantico e passare, poi, dal mondo atlantico alla sua nuova concentrazione nel micro-mondo del Mediterraneo stesso.

Il Mediterraneo, così, è trasmigrato da centro del mondo a dilatazione di questo centro finché, poi, questo nuovo mondo si è proiettato e di nuovo concentrato – per deleghe di poteri e/o di forze – nel micro-mondo dello stesso Mediterraneo, che però ha assunto, nella nuova fase, ben altro significato: da centro attivo di irradiazione a sostanziale deriva di forze.

Si è passati, così, da una struttura di partenza a una sua giganto-grafia e da una giganto-grafia a una sua successiva nano-grafia, quasi come accade attraverso l'azione di un pantografo. Di un pantografo della storia.

Ogni storia del mondo è vicenda di strutture, di macro e di micro-strutture. Non a caso, oggi sta acquistando una nuova attenzione il tema della brachilogia, sia in senso linguistico che meta-linguistico. Forse del percorso individuato, e particolarmente del suo ultimo tratto, in cui il macro-mondo atlantico si è ri-concentrato nel Mediterraneo, può essere pertinente metafora anche l'attuale fenomeno – dovuto alla rivoluzione climatica di origine antropica – della progressiva tropicalizzazione di questo mare, una volta relativamente tranquillo.

2. Il nostro tempo

Il nostro tempo, appreso col pensiero, appare caratterizzato da complessità, velocità, scientificizzazione e liquidità. Si tratta di caratteri strettamente riconducibili all'azione operata, nel mondo, dal pensiero occidentale e dalla tecnoscienza, che ne è stata l'ultimo prodotto.

La complessità esprime un intrico serrato e imprevedibile di fattori; la velocità, il loro sempre più accelerato inter-agire; la scientificizzazione, la strutturale presenza dell'azione della scienza come diretto fattore produttivo; la liquidità, l'esistenza di una permanente instabilità, sottoposta a continue e drastiche mutazioni.

Anche in questi caratteri è leggibile una prossimità, per quanto di tipo diverso: una prossimità empirica, mentale, fenomenologica, simbolica, figurativa. Vediamone alcune concretizzazioni sul piano antropologico ed empirico.

Nella complessità e velocità si vive una prossimità *coatta*, per effetto di una compressione di agenti e/o di sollecitazioni. Nella scientificizzazione si vive la prossimità *scarnificante* di uno sguardo-teoria che astrae, che spezza e che in modo penetrante si intrude. Nella liquidità si vive una prossimità *volatile*, un perenne mutare all'interno di una situazione di anonimato.

Si producono, così, nei suoi momenti più radicali, tre frustrazioni essenziali dell'essere umano. Sono, a ben vedere, tre frustrazioni da *sradicamento*. Sentirsi stretti d'assedio (stato di iper-sollecitazione o di paura); sentirsi oggettivati, frantumati e dissolti in un genere (condizione di anonimato); sentirsi dissolti in una folla d'ombre (solitudine, isolamento, segregazione virtuale).

Nel primo caso si ha una carenza di rapporto umano per sovraffollamento o per sovraccitazione; nel secondo caso una carenza di rapporto umano per mancanza di dialogo interpersonale; nel terzo caso una carenza di rapporto umano per mancanza di relazione faccia a faccia.

3. Per una grammatica speculativa

Può essere interessante, a questo punto, adottare un modello che fu proprio di Fernand Braudel, grande esponente della scuola degli *Annales*, a proposito della sua visione della storia, guardata secondo tre strati. Allo strato più profondo si collocano i tempi lentissimi di una realtà quasi immobile; allo strato intermedio i tempi alquanto più veloci di alcune figure fondamentali; allo strato superficiale i tempi rapidi e consumabili della cronaca e della storia.

Un tale sguardo consente l'emergere di una grammatica speculativa capace di leggere in alcune figure significati fondamentali.

Tutti, in realtà, teoricamente e praticamente, seguiamo le linee di una grammatica speculativa, anche se – a causa dei diversi ritmi del tempo – non ce ne avvediamo.

4. Dalle prossimità di partenza alle prossimità di arrivo

Come si diceva, il Mediterraneo è stato un laboratorio di declinazioni delle prossimità. Abbiamo potuto constatare, addirittura, che l'intera storia del Mediterraneo può vedersi come una loro avventura.

Osserviamo il fenomeno accaduto nel momento in cui il mondo Mediterraneo come sede del pensiero occidentale si è dilatato al mondo Atlantico. Si è esportato il modello occidentale. Si sono fatte trasmigrare, così, alcune cose: gli scambi, i saperi, le religioni, le tecniche, le guerre. Si sono trasferiti, cioè, gli strumenti dell'utilità, quelli dell'offesa e quelli della condivisione.

È stato proprio il pensiero occidentale a far sì che questi settori della vita civile – gli scambi, i saperi, gli scontri – si siano insieme strettamente intrecciati secondo il gioco delle tecniche ideate dalla scienza.

Il complessivo mondo atlantico, comparto più ampio del pensiero occidentale, ha potenziato tutte le forme predette: ha potenziato i saperi, gli scambi, le guerre. Ha potenziato, cioè, gli strumenti di scambio, gli strumenti di offesa e ha declinato o potenziato gli strumenti della possibile condivisione.

Queste forme – i saperi, gli scambi, le guerre – sono, a un certo punto, tornate nel mondo mediterraneo in modo differito e intensificato.

Rivolgiamo, a questo punto, l'attenzione su alcuni paradossi del nostro tempo: più cresce la scienza più cresce l'imprevedibilità; più cresce la complessità più cresce la fragilità; più cresce la visione scientifica più crescono le astrazioni e le fratture rispetto al mondo della vita; più cresce la liquidità dei rapporti più crescono la loro imprevedibilità e ingovernabilità.

5. Alcune figure

Alcune figure esprimono i caratteri del mondo d'oggi, trasferiti nel più circoscritto mondo del Mediterraneo.

Le prossimità di partenza del Mediterraneo diventano, nella ricaduta di ritorno, prossimità di arrivo. I caratteri di base (saperi, scambi, guerre, condivisioni, comunicazioni, collisioni) tornano nelle prossimità del Mediterraneo, ma in modo mutato. In che modo? In forma di catastrofe.

Vediamo alcune di queste figure.

1) La prossimità coatta: la figura del migrante e quella del terrorista suicida.

2) La prossimità astrante, frantumante e manipolante: la figura dello specializzato, perennemente disconnesso dall'intero e dal mondo della vita, e quella del robot intelligente ed esperto.

3) La prossimità volatile: la figura dell'utente perennemente connesso, che ha paradossalmente perso il senso di ciò che accade; la figura dello *hikikomori*, che si è auto-recluso in una stanza per non vivere più nel mondo reale.

Sono osservabili, fra l'altro, molte altre forme di liquidità, esprimendosi in precise figure paradossali: si pensi, solo per un esempio, al dittatore eletto e al democratico perseguitato dal "popolo". Si tratta di figure caratterizzate, per di più, dal fatto che lo stesso dittatore eletto si disancora poi, a sua volta, completamente dal popolo che l'ha eletto e dal fatto che il democratico profugo deve aspettare che una nuova liquidità si faccia strada nel suo paese perché egli ritorni.

6. La catastrofe come nuova chiave di lettura del mondo contemporaneo

Nel mondo d'oggi, così ricco di ambiguità e di arbitrii, di oscillazioni interpretative e di cavilli controversistici, la catastrofe è sempre alle porte. Ma, paradossalmente, è proprio questa catastrofe la chiave di lettura speculativa che rompe gli indugi e taglia la testa a ogni argomento scettico o agnostico. Ciò perché la catastrofe non è elemento intellettualmente controvertibile, ma evento inconfutabile. È la frusta del vento di tramontana che impedisce di disquisire ancora sulla veridicità di ciò che emerge alla luce. Parliamo della catastrofe come di quella interruzione dell'umano in cui accade l'intollerabile: quell'intollerabile che non può essere da nessuno, almeno pubblicamente, accettato. Questa catastrofe coinvolge nella certezza del suo evento lo stesso spettatore che neghi la differenza fra bene e

male (ma anche quello che neghi la differenza fra il vero e il falso e quello che neghi la differenza fra il giusto e l'ingiusto, e si potrebbe continuare). La catastrofe, in quanto massimo male, mostra per negazione l'inconfutabilità della differenza fra i criteri fondamentali del vivere e del giudizio che in questo vivere necessariamente si dà. In questo senso, la catastrofe si pone, non solo sul piano dell'evidenza reale, ma anche su quello della riflessione speculativa: si presenta come la forma storificata e vivente della riconduzione di una tesi al suo assurdo, mostrandone la fallacia.

In un tale contesto bisogna collocare, a questo punto, al centro della nostra attenzione, come strutture speculative del nostro tempo, non solo la complessità, la velocità, la scientificizzazione e la liquidità, ma anche la catastroficità, ossia quell'evento che tutti intendono rimuovere o esorcizzare e che costituisce, invece, il limite di ogni concezione teorica che lo ignori.

Queste poche considerazioni fanno concentrare l'attenzione su alcuni traumi del nostro tempo, apparentemente *accidentali*, ma *ricorsivi*. Si tratta di una ricorsività che, mentre sbugiarda l'apparente accidentalità, dà a pensare. In realtà, dentro la paradossalità di queste figure si concentrano in modo massivo quei tratti che circolano nell'intera società contemporanea e che, in alcuni casi, concentrandosi, appaiono più nettamente alla luce.

Ci limitiamo a semplicissimi esempi.

Si guardi al migrante e al terrorista suicida (trauma della complessità). Si guardi al linguaggio macchina in rapporto con le esperienze della vita reale (trauma della scientificizzazione astratta). Si guardi all'utente perennemente connesso e alla figura dello *bikikomori* (trauma della volatilità).

7. I caratteri del tempo d'oggi nelle nuove prossimità

Osserviamo alcune evidenze empiriche. Gli strumenti di offesa sono diventati sempre più potenti, diffusi e miniaturizzati. Ciò significa che i mezzi di offesa, sempre più invasivi e alla portata di tutti, stanno diventando di fatto incontrollabili (vedi anche i frequenti episodi di violenze esplosive negli USA).

D'altra parte, gli stessi strumenti economici, disancorandosi dai rapporti di scambio uguale, sono diventati sempre più capaci di produrre crescenti disuguaglianze. E, ancora, gli strumenti politici sono diventati sempre più scontri fra identità. Infine, gli strumenti di condivisione (religioni, per esempio, ma non soltanto) sono diventati anch'essi strumenti di collisione.

Come abbiamo già altrove mostrato, la macchina non è un incidente nell'evoluzione del *logos*. È un prodotto inevitabile del *logos*. Anzi, per sua stessa deriva, ogni *logos* tende a farsi, al suo ultimo stadio (quello automatico), macchina (si pensi, solo per un esempio, a quella forma del ragionamento che, al suo più maturo epilogo, si *formalizza*). Ciò di cui il *logos* non si accorge, però, è che nella stessa misura in cui avanza nella sua capacità di trasformare il mondo della vita, si allontana dalla vita di cui pur è espressione, subendone i contraccolpi. Della sua *defaillance* in termini di vita il *logos*, *paradossalmente*, non ha *logos*.

Attraverso un tale processo, il *logos-macchina*, avanzando sempre di più, ha lasciato scoperto il mondo della vita. In questa luce, il cosiddetto populismo non è altro che l'inconfessato prodotto del *logos-macchina* e del suo linguaggio, che hanno cessato di rapportarsi alla lingua della vita.

La neo-lingua del linguaggio macchina, infatti, si rivela non solo struttura linguistica ma mentale, anzi un paraocchi vincolante, là dove il vincolo è costituito dal pregiudizio dal quale, senza accorgersene, muove. Chi si sente abitato – anzi *colonizzato* – da un linguaggio macchina di cui non capisce il senso, si sentirà oggetto di violenza. Di una violenza bianca alla quale risponde o con la *depressione* o con l'*aggressione*. In ogni caso, con una catatonica incomprendimento.

Il Novecento è stato il secolo in cui si è affermato che la psiche, più che parlare un linguaggio, è parlata dal suo linguaggio. Jacques Lacan ha scritto, come è noto, che noi, in quanto inconscio, “siamo esseri in preda al linguaggio”. Quale linguaggio? In un tale contesto, potremmo dire che nel tempo presente, in notevole misura, noi siamo parlati dal linguaggio macchina. Colui che è parlato dal linguaggio macchina genera, per speculare contraccolpo, colui che è parlato dal linguaggio viscerale.

8. Alcune figure speculative

Nel Mediterraneo si è diffusa, come già dicevamo, negli ultimi decenni e per i motivi più svariati, la figura del terrorista suicida. Si tratta di una figura che non è solo importante per quel che intende fare e per quel che intende dire, ma per ciò che, suo malgrado, rivela di ciò che sta accadendo nella struttura del mondo. Quella figura è una inconsapevole spia sulla realtà del mondo contemporaneo. Il terrorista suicida presenta al mondo un paradigma speculativo nascosto. Egli mette in scena due aspetti interrelati: in quanto terrorista, ricorda a ognuno il suo essere in ogni momento sul confine fra la vita e la morte; in quanto suicida, ricorda a ognuno che

nessuno può fargli paura e che nessuno può impedirgli di fare ciò che sta facendo. Nell'*istante* in cui egli uccide e si uccide, celebra la sua *sovranità* e l'altrui *inermità*.

Il terrorista suicida è, in questo senso, un vetrino-spia nel convivere umano contemporaneo. Egli realizza un *triplice rovesciamento*: mostra a tutti il mutare della prossimità come scelta in una prossimità come coazione, trasforma il *mors tua, vita mea* in *mors tua, mors mea* e mette in atto la situazione ribaltata per cui, nella nuova condizione epocale, per la prima volta un uomo solo può uccidere tutta l'umanità. Come una scintilla nella polveriera.

Il terrorista suicida mette in moto, così, in tutti e in ognuno la costellazione emozionale del sacro come problema della vita e della morte. L'alternativa in filigrana è secca: o l'umanità salverà l'uomo qualsiasi *oppure* un qualsiasi uomo, in un qualsiasi momento, la ucciderà.

Anche il migrante presenta al mondo contemporaneo un paradigma speculativo sottotraccia. Egli si espone a morte per cercare la vita e mette in scena davanti a tutti la sua possibile morte, costringendo ognuno a porsi il problema dell'umano. L'evangelica parabola del buon samaritano si presenta, qui, in termini rovesciati: il migrante, venendo lui da noi, non ci presenta un possibile dover agire, ma ci impone un non poter non agire, nel senso che anche l'omissione sarà un'azione. Egli in tutti desta, a suo modo, il senso del sacro: il sacro come senso dell'inevitabile legame.

Anche nello *bikikomori*, che si auto-reclude in una stanza senza più rapporti con la vita sociale, è leggibile una cifra speculativa del nostro tempo. L'auto-recluso, temendo le relazioni reali, si immerge in quelle virtuali. Egli si suicida al mondo sociale per risorgere al mondo virtuale. Nella babele delle relazioni e dei linguaggi, ci ripresenta in forma nuova il nostro problema inevitabile: quello del senso.

Anche il cosmonauta in viaggio presenta un paradigma speculativo nascosto. Egli intraprende un'esplorazione spaziale in connessione con la comunità che lo invia e lo sorveglia. Cerca tracce di altri mondi e di altri esseri intelligenti. È una delle avventure vissute dagli uomini che cercano e lasciano tracce. Ma può accadere, a un certo punto, un imprevisto. Quando Luca Parmitano, cosmonauta in viaggio, ha improvvisamente sperimentato che dentro la sua visiera e la sua tuta cominciava a colare acqua, si è trovato improvvisamente nella stessa condizione di un migrante nel Mediterraneo. Egli guardava a quella Terra azzurra lontana, con la quale sentiva un'irresistibile appartenenza. Egli era, al tempo stesso, un apparte-

nente e un perduto. C'era, però, una comunità umana a sorvegliare il suo travaglio. Parmitano era un migrante e non lo era. Anche lui a tutti ricordava e in tutti destava il senso del sacro.

9. La scintilla nella polveriera e il modello epistemologico a parametri distribuiti

La possibilità della scintilla nella polveriera costringe a *ripensare* i nostri consolidati modelli epistemologici di riferimento. Li mette in crisi. Ci riferiamo, in particolare, alla differenza fra modello epistemologico a parametri concentrati e modello epistemologico a parametri distribuiti, là dove il primo guarda alla realtà attraverso un calcolo quantitativamente *sommario* delle sue componenti (cioè viste in modo generico), mentre il secondo – il modello a parametri distribuiti – guarda alla realtà attraverso una percezione in cui ogni componente dell'insieme è *decisiva* dell'insieme di cui fa parte (così come un solo zero, all'interno di un prodotto, azzerà l'intero prodotto di cui fa parte). In questo contesto, la figura della scintilla nella polveriera costringe a pensare non più in termini di modelli a parametri concentrati, ma in termini di modelli a parametri distribuiti. Un sol punto dell'insieme è catastroficamente decisivo per l'insieme. Un sol punto dell'insieme – e ogni possibile punto dell'insieme – può essere centro dell'insieme. Ciò che una volta non era sperimentabile, oggi è diventato perfettamente plausibile. La tendenza al limite, oggi, va – anche storicamente – in direzione della decisività di un punto solo.

Questa scintilla nella polveriera non è solo un fatto empirico, ma un paradigma speculativo. Può osservarsi perciò, a proposito dell'esperienza della prossimità, un evento paradossale. È proprio la prossimità a generare, in una sorta di eterogenesi dei fini, la catastrofe dell'intero. Il Mediterraneo, luogo per eccellenza della prossimità, è diventato il più esposto agli eventi della catastrofe.

In questo contesto di riferimenti, l'idea della catastrofe mostra due livelli semantici significativi: 1) mette in luce l'inconsistenza di una concezione che neghi l'esistenza del male (rapporto del fatto col valore); 2) mette in luce l'importanza di una visione che tenga conto di ogni punto dell'insieme (rapporto del singolo fatto e del singolo luogo con la totalità).

In tale contesto, il modello epistemologico a parametri distribuiti apre una diversa prospettiva nei rapporti fra totalità e parti, fra maggioranze e minoranze, fra gruppi e singoli, fra centri e periferie.

Osserviamo: si sono susseguiti, nella storia, un pensiero orientale,

fondato sulla meditazione sapienziale, e un pensiero occidentale, fondato su un *logos* combattente, argomentante e obiettante. L'uno e l'altro sembrano, oggi, insufficienti a reggere la piena di ciò che accade. È, forse, il tempo di un nuovo pensiero: quello meridiano. Esso potrebbe avere, per storia e per destino di prossimità, il suo centro di maturazione proprio nel Mediterraneo. Ma che cosa è questo pensiero meridiano?²

10. Dalla catastrofe al pensiero meridiano

L'immagine del pensiero meridiano allude a più significati, che ne fanno un'idea complessa, non semplicemente suggestiva, ma stratificata.

In una prima approssimazione, esso allude a un "meridiano" come *meridies*, come mezzogiorno, come tempo del sole alto. In una seconda approssimazione, allude a un luogo di mezzo, esattamente come il Mediterraneo è. In una terza approssimazione, allude al circolo massimo che congiunge i due poli. In una quarta approssimazione, allude al percorso che il sole compie nel cielo dall'alba al tramonto, ossia dall'oriente all'occidente. In una quinta approssimazione, allude a un percorso che non è solo dall'oriente all'occidente, ma anche dal nord al sud (non va dimenticato che, nelle nostre latitudini, il mezzogiorno è il luogo del sud). In una sesta approssimazione, il meridiano allude a ciò che sta alla metà come al culmine di un intero, allo *zenit*, evocando al tempo stesso anche quell'anti-meridiano che ha il suo culmine simmetrico nel *nadir*. In questo senso il meridiano sembra contenere in sé anche la coscienza oscura di un culmine sommerso, che segretamente e invincibilmente gli soggiace. Domandiamoci: esiste una via attraverso la quale questi molteplici fili metaforici possono trovare la cruna di un comune significato?

In tale contesto di riferimenti, un pensiero meridiano non è né quello orientale né quello occidentale. È un pensiero che sta nel mezzo. È un pensiero che sta nella circolarità. È un pensiero che sta nel culmine alto e insieme, almeno evocativamente, nel culmine simmetricamente opposto, che essenzialmente gli soggiace. È un pensiero che si colloca all'incrocio.

Un tale pensiero può essere inquadrato nel contesto di un'antropologia specifica, che rifiuta di ridursi a un puro "stato nascente" e rifiuta, al tempo stesso, di dissolversi in un'antropologia frantumata³.

² Del pensiero meridiano si è occupato, come è noto, Franco Cassano: F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005. Qui ne assumiamo alcuni connotati e la suggestione, declinandoli a modo nostro.

³ Ci permettiamo, qui, di fare riferimento a un nostro scritto sul *Fedro* di Platone, là dove il filosofo ateniese allude alla tripartizione dell'anima (G. Limone, *Dal mito platonico della biga*

Un “pensiero meridiano” dà a pensare. Non è quello orientale, né quello occidentale. Il pensiero orientale è stato ed è un riflettere sapienziale che nasce dal mondo della vita per esprimere una meditazione in cammino: un pensiero in cui la vita procede insieme con la sua meditazione; il pensiero occidentale, invece, è il pensiero di un *logos* che astrae, generalizza, combatte, argomenta e contro-argomenta, spezza in parti, osserva, sperimenta, quantifica, misura, prevede, riproduce, trasforma, genera opere nuove, opere che appaiono perfino lontane dalla loro prima natura.

Il pensiero occidentale ha, a un certo punto, invaso e dominato il mondo, estendendosi sempre di più. Esso, pur muovendo dal mondo della vita, ha *oggettivato* la vita separandosene progressivamente. L’aveva già osservato, attraverso le sue coordinate teoriche, Edmund Husserl (*La crisi delle scienze europee*, 1936): la scienza, per essere scienza, si è separata dal mondo della vita. Ignorandone i vissuti, i con-vissuti e le intenzionalità. Tutto ciò, mentre ha determinato un indubitabile dominio sul mondo della vita, ha generato anche un allontanamento progressivo da essa, se non un suo invisibile sgretolamento.

Il pensiero meridiano, quasi come l’angelo di Benjamin, raccoglie i residui che il pensiero occidentale ha lasciato sul terreno, rivivendone in modo nuovo il senso, in nome della vita come verità della vita. Esso riflette muovendo dalle contraddizioni che il pensiero occidentale ha generato, e collocandosi sui bordi di quella vita che lo stesso pensiero occidentale ha dimenticato.

Questo pensiero meridiano, collocandosi all’incrocio di tutte le lacerazioni dell’esistenza, sa delle prossimità, sa della circolarità, sa della complessità, sa delle astratte schematicità, sa dell’instabilità viscerale e volatile. Questo pensiero, in sintesi, sa delle contraddizioni senza pretendere di superarle intellettualisticamente, cioè con semplici artifici cerebrali. Sa della vita e della morte, del giorno e della notte, del riso e del pianto. Sa della possibilità della catastrofe. La sua postura teoretica, rispetto al mondo della vita, non è quella del superamento (*überwinden*), ma quella della sapienza matura che emerge nel tempo “del dopo” (il cosiddetto *verminden*).

Il pensiero meridiano, rispetto al pensiero occidentale, sa che bisogna

alata alla colomba di Kant: per una rivoluzione nel rapporto tra corpo e conoscenza, in F. Ricci (a cura di), *Il corpo nell’immaginario. Simboliche politiche e del sacro*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 187-204). In quel testo abbiamo cercato di mostrare che, contrariamente al modo consueto di pensare, una tale tripartizione non è riconducibile a una pura separazione in tre, né è riducibile a una netta separazione tra le forme del bene e quelle del male. Si tratta, più precisamente, di pensare in modo radicale la partizione e l’unità, andando oltre una suggestione assiologica di tipo lineare-elementare.

superare anche le malattie del filosofo della mente e quelle dello psicologo della mente, quando si ammalano di intellettualismo. Anche il filosofo della mente e lo psicologo della mente possono essere, infatti, inconsapevolmente malati: malati di una malattia non ancora rubricata dai loro entomologici manuali di classificazione.

Il pensiero meridiano sa che esistono l'apatia patologica dell'astrarre, la psicosi ossessiva dello spezzettare e l'allucinazione psicopatica di quell'"oggettivare" che sputa una carcassa ben costruita, contrabbandandola per interiorità. L'imparzialità scientifica e terapeutica del professionista non può costituire alibi di "neutralità", perché la stessa postura della distanza virtuosa esige, alla sua base, una emozione empatica che l'alimenta. La freddezza con cui il chirurgo è chiamato a operare sul suo paziente non è fine in sé, ma è e deve essere alimentata proprio da quell'empatia che di quella freddezza si serve.

In questa prospettiva, il pensiero meridiano recupera, contro ogni scissione, il senso dell'unità della vita e quello del rapporto fra il quotidiano e l'intellettualmente pensato: il rapporto fra le emozioni e le riflessioni, fra il tecnicamente prodotto e il senso, fra il sentimento dell'umano e i bordi che ne segnano i confini.

Il pensiero meridiano non risolve le contraddizioni ma, vivendole in sé, ne matura l'unità da prolungare nel tempo del "dopo". Anche il buon senso, fin troppo calunniato, ne fa parte. Perché il buon senso, contrariamente a ciò che superficialmente se ne pensa, non è un senso dozzinale e grossolano, né un senso che ignora il tragico. Il buon senso è, invece, il "senso buono": quel senso *rigoroso* che, pur mascherandosi di semplicità, sa della distanza strutturale – matematica distanza! – fra il mondo della vita e quello dei costrutti intellettuali, mentre ne vive con finezza la tragedia e la fragilità. Il pensiero meridiano, perciò, sa pensare a partire dalla quotidianità e dalla lentezza, sapendo della memoria che la vita vissuta e con-vissuta sempre è.

Se osserviamo a grandi linee certi aspetti dell'itinerario in cui il mondo sociale contemporaneo è coinvolto, possiamo individuare quattro processi concatenati: il fenomeno per cui gli uomini sono irresistibilmente spinti a lavorare-dipendere da un potere centrale che li controlla, spesso attratti da una invitante comodità; il fenomeno per cui questo potere centrale tende a diventare, grazie ai progressi della tecnologia, sempre più *automatico*; il fenomeno per cui il potere centrale automatico tende a diventare, attraverso una progressiva articolazione in parti, sempre più *irresponsabile*; il fenomeno per cui questo potere centrale automatico e irresponsabile tende a diventare, grazie alla complessità della stessa tecnologia, sempre

più *ingovernabile*. Centralizzazione progressiva, automatizzazione progressiva, irresponsabilizzazione progressiva, ingovernabilità progressiva sembrano i pericoli crescenti verso i quali stiamo marciando, in nome non solo dell'economia, ma di un'intelligenza che si auto-denomina artificiale, anzi di un'artificialità che si auto-denomina intelligenza. Dietro il trasferimento al centro della funzione tecno-scientifica si nasconde, in modo sempre più insidioso e potenzialmente aggressivo, un trasferimento di potere, o meglio di potere sulla vita e sulle vite. Ma queste tendenze centralizzanti, automatizzanti, irresponsabilizzanti, ingovernabili e non-governanti generano, per contraccolpo, reazioni periferiche, viscerali e volatili, spesso disancorate da ogni pensiero intelligente. Contro questi opposti pericoli il pensiero meridiano cerca di recuperare il senso della terra, del lavoro, delle passioni intelligenti e della vita: di una vita consapevole che sa dell'unità non frantumabile della psiche, della necessaria empatia con l'altro, del senso buono degli affetti, della misura e della fiducia che va oltre la catastrofe.

Si apre qui, a ben vedere, l'idea di un senso del sacro di tipo nuovo. Nel tempo mediterraneo della prossimità tutte le contraddizioni sono diventate, come sopra dicevamo, sempre più serrate: fra vicinanza e coazione, fra vicinanza e scissione, fra vicinanza e volatilità.

È urgente considerare, a questo punto, i tre connessi pericoli di una conoscenza senza vissuto, di una conoscenza senza risonanza e di una conoscenza senza profondità (cioè, senza consapevolezza dei suoi limiti strutturali). In questo contesto, occorrono il vissuto e il vissuto del noi. Sono gli assi di quell'attaccamento vitale che dice – al di là di ogni discorso semplicemente devozionale – il senso di un sacro al grado zero, cioè proto-emozionalmente determinato.

Il pensiero meridiano si muove, perciò, fra vettori molteplici: tra vissuti, intuizioni, passioni intelligenti, forza immaginativa, senso della vita e della morte, consapevolezza della catastrofe da scongiurare.

11. Il mediterraneo di fronte a una nuova interrogazione sul sacro

Siamo davanti alla possibilità di intendere un sacro in modo non devozionale, ma radicale. Ce ne siamo già altrove occupati⁴. Questo "sacro" ha da fare con una costellazione di emozioni prime. La paura, la colpa, il dono. La paura come implorazione di aiuto, il senso della colpa come

⁴ Giuseppe Limone, *Che ne è del sacro?*, in «Filosofia e Teologia», ESI, Napoli, n.1/2018, pp. 7-29.

sollecitazione alla cura, il senso della resa come bisogno – vissuto dal noi – della propria auto-consegna come dono: un senso del sé, un senso dell'altro, un senso del noi; un attaccamento al sé, un attaccamento all'altro, un attaccamento al noi-tutti.

Si tratta di un sacro al grado zero. È il senso dell'incontenibile da salvare, dell'inevitabile legame da coltivare e dell'inviolabile condiviso da custodire: un salva-sé, un salva-noi-due, un salva-noi-tutti.

Un tale senso dell'inviolabile condiviso erompe più intensamente nei luoghi della prossimità, cioè proprio nei luoghi in cui quell'inviolabile corre il pericolo della violazione. Di una tale prossimità, il Mediterraneo è diventato uno degli epicentri, anzi un luogo di fibrillazione.

Emergono, qui, alcune interrogazioni. Le catastrofi passate, forse, possono rivelarsi – in una coscienza storicamente ben alimentata – come cicatrici residue nel vissuto di ognuno.

Non riuscirà a salvarsi la vita con puri strumenti intellettuali, fossero anche i “diritti umani”, la scienza, l'arte, le visite ai musei, lo spettacolo dello sport. Si tratta, in realtà, di tante fate morgane nella misura in cui si riducono a pure *silhouettes* intellettuali, espressioni di anime belle o di cultori snob. Si tratta di quella illusione che è fatta di pure soluzioni cerebrali. L'intellettualismo è l'occulta paranoia dello scienziato che si occupa dell'intelletto, fosse anche il filosofo che parla di questi scienziati.

A ben vedere, un tale senso del sacro può essere letto secondo due coordinate, quella temporale e quella spaziale: quella delle cicatrici storiche maturate nei vissuti e quella dei rapporti fra persone che praticano nel presente una sorta di “alveare intersoggettivo”. Si tratta di un alveare simile, per così dire, a quello delle api (incomincia a circolare, fra gli esponenti di una pratica psicoterapeutica contemporanea, l'idea di un «cervello grup-pale»⁵, a proposito del quale l'idea di comunità, presente nella *settima lettera* di Platone, avrebbe forse molto da dire). Chi osservi uno stormo di uccelli ruotante in volo, può averne un'altra plastica raffigurazione, anche perché la sua danza migrante evoca il conservarsi di un'armonia su un abisso. Le persone, interagendo nella comunità, possono invero scoprire in sé insospettate risorse comuni: un giacimento sommerso, forse, a cui l'umanità non ha saputo ancora attingere. Ma si tratta di un percorso lungo, ancora da scandagliare.

Dal pensiero del Mediterraneo siamo stati, così, condotti a un mediterraneo del pensiero. Da un teatro delle prossimità di andata siamo stati

⁵ Vedi Guelfo Margherita, *L'insieme multistrato. Gruppi, Masse, Istituzioni tra Caos e Psicoanalisi*, Armando Editore, Roma 2012; A. d'Angiò, G. Margherita, D. Mazzoleni (a cura di), *La città psicotica*, Guida editori, Napoli 2016.

trasferiti a un teatro delle prossimità di ritorno. La *drammatica* della prossimità ha generato una *grammatica* del sacro. Attraverso la paradossale scintilla della possibile catastrofe comune.

Potrebbe, certo, obiettarsi che è oggi osservabile un sacro come senso di una comunità drasticamente contrapposta a quella altrui. Non è questo il sacro di cui parliamo. Occorre far riferimento al sacro come senso dell'unica comunità degli esseri umani, se non anche degli esseri viventi.

Speciale suggestione potremmo ricavare, a questo punto, da Giambattista Vico⁶. Egli aveva espresso, come è noto, una sua illuminante concezione della fede come corda, anche in senso etimologico e musicale. Proviamo, in un tale contesto metaforico, a immaginare la figura di uno scalatore. L'essenza dello scalatore è la *fides*, la fiducia. Senza di essa nessuna scalata sarebbe possibile. Per salire, è necessario *affidarsi* a una corda, e questa corda è affidabile se, a sua volta, è arpionata a una roccia sicura o a un compagno di scalata ben piantato. Lo scalatore si avvale della corda per salire, per far salire e per farsi aiutare a salire, allo scopo di consentire a se stesso e agli altri di arrivare alla meta. Ognuno deve poter fidarsi di un altro, mentre ogni altro deve poter essere responsabile di lui. Non può esserci vita senza *fides*, qualunque sia il modo in cui questa *fides* sia declinata. Nessuno può vivere senza aver fiducia in qualcuno e in qualcosa. Ognuno può diffidare di molti, mai di tutti. Una società in cui non circoli più nessuna *fides* – in cui più nessuno possa fidarsi di nessuno – è morta o sta morendo⁷. Il male ultimo, ancor più che nella guerra di tutti contro tutti, è nella sfiducia di ognuno verso ognuno. Il sacro, in quanto senso originario della comunità, è uno dei modi di questa *fides*. Nel Mediterraneo si sono espressi, lungo i secoli, più forme di questi modi.

Non a caso, il Mediterraneo è stato luogo di nascita di tre monoteismi (l'Ebraismo, il Cristianesimo, l'Islamismo), senza considerare il monoteismo egizio di Aton. Dalla secolarizzazione è nato, in realtà, un *quarto* mo-

⁶ Vedi G.B. Vico, *De universi iuris uno principio et fine uno*, Sansoni, Firenze 1974; Id., *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano, 1977: «Di che restò quell'eterna proprietà: ch'ivi le repubbliche sono più beate di quella ch'ideò Platone [...]. Tanta forza divina e tale vi abbisognava per ridurre a' doveri umani i quanto goffi altrettanto fieri giganti! La qual forza non potendo dir in astratto, la dissero in concreto con esso corpo d'una corda, che *chordá* si dice in greco, ed in latino da prima si disse «fides», la qual, prima e propriamente, s'intese in quel motto «fides deorum», «forza degli dèi». Della qual poi, come la lira dovette cominciare dal monocordo, ne fecero la lira d'Orfeo, al suon della quale egli, cantando loro la forza degli dèi negli auspici, ridusse le fiere greche all'umanità, ed Anfione de' sassi semoventi innalzò le mura di Tebe» (pp. 367-368).

⁷ Sul punto vedi anche G. Limone, *La fiducia come sbilanciamento essenziale dell'umano e come condizione strutturale dell'autorità*, in «Filosofia e Teologia», *Ripensare l'autorità*, XVII(2013), 3, ESI, Napoli, pp. 429-440.

noteismo, non rubricato come tale: quello della tecno-scienza (la nascita della dottrina di “scientology” non è stata casuale). Nemmeno quest’ultimo monoteismo, però, ci salverà dalla catastrofe. Meno che mai ci salverà quel politeismo non detto che è quello delle pure viscere.

In tale contesto, il Mediterraneo sembra chiamato alla possibilità reale di un *quinto* monoteismo, quasi un politeismo conciliato: quello di un sacro al grado zero come senso della vita e del sole, come senso dell’inviolabile condiviso. Sotto pena di catastrofe⁸.

Ogni individuo appare animato da un istinto a conservarsi in vita, che si esprime nella paura e nell’aggressività, ossia nella tendenza a far paura all’altro che ci fa paura. E, come è noto, Schopenhauer vedeva operare nell’individuo due forze attraverso cui la specie cerca di non estinguersi: l’eros e l’aggressività; e ciò perché l’eros spinge a riprodursi e l’aggressività a difendere i propri piccoli dalle minacce altrui. C’è da domandarsi: esiste o potrà esistere, nell’individuo, un istinto che lo spinga a conservare in vita ogni altro individuo, in quanto esponente della specie? Potrebbe, forse risponderci, che è la pietà, ma non sempre questa è effettivamente operante, né basta. Sembra che nel DNA umano esista una variante evolutiva. Sarà attivata dalla consapevolezza del pericolo costituito dalla scintilla nella polveriera?

Il Mediterraneo, sede di tante forme del sacro, sembra oggi chiamato a un nuovo orizzonte. Forse, può esserne un annuncio l’idea di un pensiero meridiano, vissuto come senso della vita concreta ancorata alle sue origini nascoste. Nascoste perché dure da recepire, pur essendo impossibili da scongiurare.

In questa luce, il pensiero meridiano può significare un pensiero del settimo giorno. Quello di un possibile “eptamerone”. Il mar Mediterraneo può rivelarsi, così, metafora dell’umano al suo ultimo stadio, mentre il pensiero meridiano può rivelarsi figura di un pensiero intelligente al suo ultimo collaudo.

Il mar Mediterraneo può diventare, in tale contesto, un originale laboratorio del futuro: una muta invocazione di un senso della vita di tipo nuovo, di fronte a cui la macchina cosiddetta intelligente e la pura effervescenza viscerale rivelano i propri limiti strutturali, anche psicopatologicamente determinati.

⁸ Ci permettiamo richiamare, per l’evocazione di un clima intellettuale ed emozionale, la grande opera di Albert Camus, di cui qui intendiamo ricordare solo tre titoli: *Lo straniero* (1942), *La peste* (1947), *L’estate e altri saggi solari* (parzialmente postumo, a cura di Caterina Pastura e Silvio Perrella, Bompiani, Milano 2013).

ABSTRACT. Western thought, derived from the *logos*, has evolved in a “machinery”. Not because of a pure accident, but because of its intrinsic drift. However, by making this path, the *logos* detached himself from the grounds of life, leaving uncovered a visceral world progressively undocked by all *logos*. Such a speculative path can recognize a figure in the history and myth of the Mediterranean. But the recognition of this history perhaps reveals another possibility: to identify a transit from the Western thought to the “meridian” thought.

KEYWORDS: *logos*, Mediterranean, western thought, meridian thought.