

A che serve pensare

ROBERTO ESPOSITO

1. A che serve pensare? E, prima ancora, pensare serve a qualcosa o non costituisce una forma di disimpegno dalla realtà, dai nostri problemi, dalle urgenze dell'attualità? Ma intanto – è possibile, ha senso, parlare del pensiero in questi termini, accostarlo alla categoria dell'utile, cercare in esso un risultato, un effetto, una convenienza? Oppure il pensiero, come facoltà propriamente umana, precede ed eccede la questione della sua utilità? Non è certo la prima volta che si pongono queste domande. Che il pensiero viene sottoposto a una sorta di esame di ammissione; che gli viene chiesto, per così dire, un certificato di buona condotta. È vero che un'interrogazione del genere investe ogni attività umana – di cui è normale chiedersi il grado di efficacia e anche la ragione di fondo. Ma quando ciò tocca il pensiero, quando è il pensiero a essere messo in causa in ordine alla sua utilità, e perfino alla sua legittimità, dietro l'angolo spunta sempre la minaccia di una condanna.

Ciò è già accaduto una prima volta quando, all'origine della nostra civiltà, nel processo a Socrate, il pensiero è stato prima condannato e poi costretto al suicidio nella persona del suo massimo portatore. Ed è successo altre volte, quando opere filosofiche considerate troppo radicali per non suscitare sospetto di sovversione sono state bruciate, bandite, maledette, come quelle di Averroè e di Spinoza. O quando a essere bruciati sono stati i corpi stessi

Testo dell'intervento presentato a [Vicino/Lontano](#), Udine, 8 maggio 2014.

dei filosofi, come quelli di Bruno e di Vanini. Quei tempi, certo, sono passati. I roghi, di uomini e libri, sono spenti, speriamo per sempre. Adesso i filosofi non vengono più imprigionati, come accadde a Tommaso Campanella e più di recente ad Antonio Gramsci; o costretti all'abiura come Galileo. Oggi ciò non sarebbe più possibile. E neanche necessario. La filosofia, l'esercizio del pensiero, in fondo non fa più paura a nessuno. Nella nostra società, in grado di digerire tutto, di omologare qualsiasi differenza, non serve minacciarla, esiliarla, bandirla. Basta ignorarla. Dichiararne l'irrelevanza – sociale, politica, economica. Come è stato dichiarato da un nostro governante, la cultura non si mangia. Su di essa non vale la pena di puntare. Si può collocarla su un binario morto.

È evidente che se tale atteggiamento non sancisce una condanna, delinea qualcosa di ancora più lesivo, come un'assoluta indifferenza, se non un sottile disprezzo. Per neutralizzare la potenza del pensiero, basta spingerlo fuori dalle mura della città – di quella che oggi ha sostituito la *polis*, cioè la piazza mediatica, il discorso pubblico, il teatro politico. O anche confondere la sua voce tra mille altre, in una sorta di rumore indistinto. Non solo, anzi, si espelle il pensiero dai luoghi del potere, ma a volte, come testimoniano alcuni maldestri progetti di riforma, perfino da quelli del sapere – dalla scuola, dall'università, dalla ricerca. Paradossalmente solo in spazi come questo il pensiero sembra ben accolto, richiesto, sollecitato, in controtendenza con quanto accade nelle sedi istituzionali, nei luoghi dove si prendono decisioni, interamente governati dall'economia e dalla tecnica. È perciò che proprio in occasioni come queste è bene porre la medesima domanda con cui troppe volte il pensiero è stato messo alla sbarra, accusato o vilipeso. Ma cercando di rovesciarne il senso. Di fornire una risposta opposta a quella tante volte espressa dai nemici del pensiero. Torniamo, dunque a riproporla. Perché pensare? A cosa serve il pensiero? Qual è, come dire, la sua "ragione sociale", la sua necessità, in una stagione che sembra disinteressarsene? Forse dovremmo evitare di farci assillare da un "perché" troppo impaziente, o almeno porlo su un piano diverso. "A che scopo l'uomo pensa", si chiedeva già Wittgenstein. E rispondeva che "spesso riusciamo a scorgere i

fatti importanti solo dopo aver soppresso la domanda ‘perché?’, allora, nel corso delle nostre indagini, questi fatti ci conducono a una risposta”.¹

Del resto quella domanda ne presuppone un’altra preliminare, senza la quale è difficile rispondere alla prima. Prima di domandarsi a cosa serve il pensiero, bisogna intanto chiedersi: cosa significa pensare? Come sappiamo, è il titolo di un famoso seminario di Heidegger, che si affianca a una sua altra conferenza intitolata *Che cos’è la filosofia?*. In entrambe l’autore non solo centra in pieno la questione che ancora ci poniamo, ma coglie anche il motivo della difficoltà di fornire una risposta. E anzi di formulare in maniera non contraddittoria la stessa domanda. Di uscire da quella sorta di circolo per il quale, quando ci interroghiamo sulla possibilità del pensiero, ci situiamo, insieme, fuori e dentro di esso. Fuori perché interroghiamo il pensiero come fosse un oggetto esterno da riconoscere e definire; ma dentro perché non possiamo farlo che attraverso lo stesso pensiero. “Arriviamo a capire che cosa significa pensare quando noi stessi pensiamo.”² In questo circolo è racchiusa l’essenza stessa della filosofia. Come chi vuole imparare a nuotare, non può farlo su un trattato di nuoto, ma deve tuffarsi nell’acqua, così chi vuole sapere cosa significa pensare, sta già pensando. Il pensiero, anche quando si interroga sul proprio senso, non può mai uscire da se stesso – non può che situarsi sul proprio limite. O, al massimo, in una faglia aperta al proprio interno. In una pausa della propria attività quotidiana che ne intensifica la potenza proprio mentre lo pone in dubbio, come accadde a Cartesio quando ricavò la certezza della propria esistenza appunto dal fatto di stare pensando, secondo la celeberrima formula del *cogito ergo sum*.

D’altra parte se, come è stato mille volte ripetuto, l’uomo è l’animale pensante per eccellenza, vuol dire che in ultima analisi il pensiero coincide con la vita stessa. A tal proposito Hannah Arendt ha scritto che “gli uomini che non pensano sono come uomini che

1. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, pp. 176-177.

2. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* (1954), a cura di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1978, p. 37.

camminano nel sonno”.³ Ha pronunciato questa frase estrema dopo la guerra e l’esperienza del nazismo, attribuendo i crimini di persone come Eichmann all’assenza di pensiero, a una sorta di incapacità di pensare che impedisce di distinguere il bene dal male. Questo è ciò che chiamava “banalità del male” – la rottura del rapporto vitale tra pensiero e giudizio. Eichmann, secondo le sue stesse agghiaccianti dichiarazioni, sosteneva di non aver fatto altro che obbedire agli ordini dei propri superiori e dunque di essere a posto con la propria coscienza, come chi ha eseguito bene il proprio lavoro. Ma per Arendt, più che dalla conoscenza, il ruolo del pensiero è costituito proprio dalla capacità di discernere il bene dal male. Pur non coincidendo con l’attività del giudizio, esso è il suo presupposto – ciò che lo rende possibile e anche necessario. Già qui – in questa connessione tra pensiero e giudizio su ciò che è bene e ciò che è male – la domanda sull’utilità, o forse meglio l’urgenza, del pensiero trova una prima risposta. Il pensiero è il luogo in cui gli uomini sviluppano la propria capacità critica rispetto a ciò che l’opinione dominante, o anche il regime al potere, vorrebbe imporre loro. In questo senso, pur non essendo un’attività propriamente politica, il pensiero, quando è tale, soprattutto nelle situazioni critiche in cui si rompe il confine tra il bene e il male, ha un preciso effetto pratico.

Anziché a obbedire, esso insegna a disobbedire, a resistere al senso comune, a valori che si presentano come eterni, a norme che paiono scaturite dalla natura delle cose – e che invece non sono che il frutto di un dato ordine imposto da alcuni uomini ad altri uomini. Se è vero, come sostiene Foucault, che ogni potere genera una resistenza, una linea di contrasto, il pensiero corre su tale linea. Da questo punto di vista, piuttosto che nell’istituire nuovi valori, il suo significato più intenso sta nel decostruirli, nel metterli alla prova di un interrogativo intransigente, nel capovolgere regole usurate e opinioni consolidate. I persecutori di Socrate non si sbagliavano: il pensiero, quando è tale, può essere, anzi è sempre,

3. H. Arendt, “Pensare”, in *La vita della mente* (1978), a cura di A. Dal Lago, trad. di G. Zanetti, il Mulino, Bologna 1987, p. 287.

sovversivo, pericoloso nei confronti del potere costituito, di ogni dato di fatto ritenuto indiscutibile. Una volta lo stesso Heidegger ha parlato del pensiero come di un “uragano”, di una “tempesta”. Il pensiero, quando non teme di battere contro luoghi comuni e certezze catafratte, scuote le coscienze, abbatte barriere, rompe antiche consuetudini. Non a caso non poche, tra le rivoluzioni che hanno cambiato il mondo, sono state precedute, ispirate, accompagnate dal pensiero.

2. Questo carattere potenzialmente sovversivo del pensiero, questo suo situarsi su un piano diverso da quello del senso comune, pone una questione che riguarda il suo statuto propriamente filosofico. E cioè la differenza tra la filosofia e il pensiero ordinario, tra la filosofia come sapere specialistico e il modo di pensare quotidiano da parte di chi non fa il mestiere di filosofo. Certo, tutti noi pensiamo quasi sempre. Non possiamo farne a meno, anche quando vorremmo non pensare, distrarci da un pensiero che ci opprime. Chiunque parli, sta già pensando perché il linguaggio è di per sé pensiero in parole. Ma ciò significa che sta facendo filosofia? Ogni pensiero è di per sé filosofico? Io non credo che sia così. Pensiero quotidiano e filosofia sono connessi, ma non identificabili. Sono connessi perché nascono dalla stessa funzione cerebrale e si rivolgono ai medesimi oggetti – il mondo delle cose e degli uomini, la natura e la storia, i fenomeni cui assistiamo e gli eventi che ci coinvolgono. Non solo, ma elaborano lo stesso materiale primario, costituito dalle nostre sensazioni, percezioni, emozioni. Non è vero che, come sostengono alcuni puristi della ragione analitica, il pensiero non ha a che fare con le immagini. Al contrario noi – non solo i popoli che scrivono attraverso ideogrammi – pensiamo sempre per immagini, mediante rappresentazioni di tipo corporeo, starei per dire con il corpo stesso. Così come il *logos* non si oppone che in maniera astratta al *mythos*, da cui invece proviene, come ci ha insegnato Giambattista Vico. Anzi quando il pensiero si allontana troppo dai saperi del corpo, dall'intuizione e dalla rappresentazione, rischia di isolarsi in una sfera separata e di perdere efficacia. A questo Vico pensava quando parlava della “boria dei dotti”

come a un distacco deleterio tra pensiero e vita, filosofia e mondo ragione e storia. Se la filosofia si allontana dalla vita, ritirandosi in una sorta di riserva, perde potenza, diventa inerte, fiacca, inutile.

La filosofia non è la creazione artificiale di un mondo a parte o una costruzione fantastica priva di contatti con la realtà. Anche la più astrusa delle metafisiche ha pur sempre un rapporto con il proprio tempo, in qualche modo risponde a esso. In fondo la filosofia non ha altro contenuto che la realtà concreta, interroga sempre la cosa stessa. La prima domanda della filosofia, alla quale non abbiamo mai smesso di rispondere, è quella sul perché ci sia l'essere piuttosto che il nulla. Da questo punto di vista il pensiero nasce dall'incontro con il reale, con una materia a esso inizialmente estranea, posta al suo esterno. Come sostengono Deleuze e Guattari, "il non filosofico si trova nel cuore della filosofia forse più della filosofia stessa".⁴ È questa materia opaca, refrattaria, a dare vita al pensiero, a richiederne l'intervento. Se non fossimo continuamente sfidati da qualcosa che ci sfugge, non inizieremmo a pensare. Senza la spinta a superare un contrasto, un elemento irriducibile, il pensiero non funzionerebbe, la sua macchina non si metterebbe in moto o presto si spegnerebbe. In questo senso "la stupidità (non l'errore) costituisce la più grande impotenza del pensiero ma anche la fonte del suo più alto potere in ciò che lo costringe a pensare".⁵ Il pensiero sta nel mondo, come il mondo nel pensiero. Contro coloro che hanno immaginato che il pensare si rivolga alla propria intimità, che cresca attraverso una pura ricerca interiore, come un viaggio interno alla coscienza, va detto che esso ricava la sua energia dall'esterno. È sempre, in ultima analisi, "pensiero del fuori". È sempre, in tutti i sensi, fuori di sé. È vero che a volte, da Agostino a Kant, i filosofi hanno guardato nella propria anima o nella propria mente, ma senza mai perdere i contatti col mondo esterno.

Ciò non significa che la filosofia sia identica al pensiero irriflesso,

4. G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), a cura di C. Arcuri, trad. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. 31.

5. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), trad. di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 353.

alla pratica ordinaria del pensare come generica attività umana. Se ogni filosofia appartiene al campo del pensiero, non ogni pensiero appartiene all'orizzonte della filosofia. Perché sia così, perché un pensiero possa essere definito filosofico, devono darsi almeno due condizioni. La prima è la capacità di inserire le cose – le stesse cui si rivolge anche il pensiero comune – in un orizzonte più ampio che le contenga e le spieghi. E poi, come si è detto, la capacità di rivolgere a esse uno sguardo critico. Di non considerarle come un dato acquisito una volta per tutte, di non presupporre nulla che non sia passato al vaglio della ragione. Il pensiero, il vero pensiero, coglie, in ogni cosa, il rapporto, a volte invisibile, che la lega a tutte le altre, la loro mutua relazione. Questo è ciò che anche per Hegel distingue la filosofia dalle scienze particolari. Mentre queste assumono i loro oggetti come dati immediati, non bisognosi di ulteriore spiegazione, la filosofia li acquisisce in maniera razionale e critica. Ciò non vuol dire proiettare sulla realtà una logica astratta, ma cogliere la logica che lo stesso reale porta dentro di sé. Restituire al reale non solo la sua effettività, ma anche la sua intelligibilità. Sostenendo ciò, tuttavia, Hegel non voleva affatto intendere che ogni evento reale è razionale, come si è a lungo ripetuto. E tanto meno che ogni elemento razionale sia destinato a diventare reale. Al contrario egli sapeva perfettamente che la realtà è di per sé contraddittoria e che perciò una filosofia che voglia corrisponderle deve implicare essa stessa la contraddizione. La dialettica è la consapevolezza di questa necessità. Del fatto che una cosa ha sempre un rapporto con il suo contrario, con il suo negativo. Come Platone aveva già rilevato nel *Sofista*, dire ciò che una cosa è significa, nello stesso tempo, dire anche ciò che essa non è – se questo è un foglio, non sarà una penna o un calamaio. Dunque ogni ente è definito dal suo essere, ma anche dal suo non essere ciò che appunto non è. Ecco che l'esperienza della contraddizione diventa decisiva per il pensiero.

Diversamente da quanto si potrebbe supporre, l'autentico pensiero non è qualificato sempre da un alto grado di coerenza interna, da una compattezza senza spigoli, ma dalla capacità di sostenere il peso della contraddizione. Tutte le grandi filosofie,

lo vogliono o no, sono in se stesse contraddittorie. Il pensiero include al proprio interno le stesse manchevolezze, pieghe, ferite che segnano tutta la realtà – portate ovviamente a livello di consapevolezza. Il rapporto tra pensiero filosofico e mancanza è anzi decisivo. Non si pensa davvero – si potrebbe dire – che a ciò che ci manca, di cui avvertiamo il bisogno, che desideriamo perché non lo possediamo. Per questo i greci ritenevano che gli dei, avendo già tutto, non hanno bisogno di pensare. Per Socrate gli uomini amano la saggezza perché non sono saggi, così come, per Pericle, amano e producono la bellezza perché non sono belli. Un'intera corrente di pensiero, platonico e neoplatonico, ha messo l'accento sul carattere erotico della filosofia. Tutt'altro che in una logica astratta, le radici della filosofia affondano nella sfera calda e mobile dell'eros. Porre la meraviglia all'origine della filosofia richiama un'emozione che ci scuote, affascina, sorprende come un desiderio improvviso. Quando Nietzsche vede nella filosofia la linea lungo la quale si toccano Apollo e Dioniso, allude appunto a questo lato erotico, inebriante, vertiginoso, del sapere filosofico. Qualcosa che ai greci sembrava una sorta di mania o una forma di delirio. Ebbene, perché nasca questo desiderio, alla base della filosofia deve esserci una mancanza, un vuoto o, come avrebbe detto ancora Hegel, una scissione.

Se la nostra esperienza fosse piena, eternamente appagata, non avremmo bisogno di desiderare né di pensare. Assumeremmo il mondo come tale e la vita come scorre, senza porci ulteriori problemi. Ma così non è. All'origine della nostra esperienza intellettuale vi è il senso di una perdita, un'indigenza, un vuoto, che naturalmente rimanda alla coscienza della morte. Se fossimo immortali come gli dei non avremmo nessun motivo di pensare, di interrogarci sul senso della nostra vita e, appunto, della nostra morte. E invece sappiamo che da quando nasciamo cominciamo a morire – da qui si origina, forse, il bisogno di pensare, anche per placare l'ansia che tale consapevolezza ci procura. Ma sappiamo anche che la vita è resistenza alla morte. Una battaglia senza tregua, che impegna l'intera esistenza, per contrastare, o almeno fronteggiare, l'invincibile nemico. Dire che la filosofia è pensiero

della morte, come faceva Heidegger; oppure che è pensiero della vita, come faceva Spinoza, è in fondo dire la stessa cosa. Al centro della filosofia c'è comunque il nesso e la lotta tra la vita e la morte. Per Hegel il bisogno di filosofia sorge quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita. C'è bisogno di filosofia perché abbiamo perso l'unità originaria – ammesso che sia mai esistita – e smarrito il senso delle cose. Questa perdita, la consapevolezza di una mancanza, che poi coincide con la nostra finitezza, col fatto che sappiamo di essere mortali, è all'inizio della filosofia – la sua ragione e il suo motore. Si pensi, per un solo esempio, a Giacomo Leopardi. Al nesso inevitabile che unisce dolore e conoscenza, *logos e mathos*. Il pensiero nasce spesso da una sofferenza, anche se porta in sé una gioia. Si può ben dire che la filosofia manchi sempre a se stessa. Non riesce mai ad afferrare tutta la realtà e neanche, alla fine, il proprio senso. È perciò – per questa continua perdita di sé, per questa ininterrotta emorragia – che essa non avrà mai fine. Perché gli uomini non smetteranno mai di soffrire. Né di gioire: “Se la scienza ci promette il benessere, tutt'al più il piacere”, osservava Bergson in *Pensiero e movimento*, “la filosofia potrebbe già darci la gioia”.⁶

3. È difficile dire quando la filosofia sia iniziata, dal momento che in un certo senso almeno essa coincide con la capacità di pensare. Certo è che, fino a quando ci saranno degli uomini sulla terra, essa non verrà mai meno. Per quanto emarginata, negata, bandita, ci sarà sempre della filosofia. Come è dimostrato dal fatto che le sue grandi domande continuano sempre a riproporsi, senza mai arrivare a una conclusione. Ma se nessuna filosofia è in grado di rispondere in modo definitivo alla domanda da cui nasce – altrimenti si spegnerebbe il suo desiderio, si inaridirebbe la sua sorgente –, vuol dire che nessuna grande opera filosofica potrà mai essere dimenticata. Non esiste, nella tradizione, una filosofia “sbagliata” o “inutile”. Tutte confluiscono in una storia che fa

6. H. Bergson, *Pensiero e movimento* (1938), a cura di P.A. Rovatti, trad. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 119.

parte integrante della nostra esperienza individuale e collettiva – anche quando non ne siamo consapevoli. Né l'interrogazione di Socrate, né i dialoghi di Platone, né la metafisica di Aristotele, né le meditazioni di Cartesio, né le critiche di Kant, né la dialettica di Hegel scompariranno mai dal nostro orizzonte contemporaneo. Tutti rappresentano un momento, un pezzo insostituibile, non solo del sapere, ma anche della storia dell'Occidente. Perciò le loro domande tornano, lo si voglia o no, all'interno delle nostre. Perciò continua il nostro dialogo con loro.

Ma torniamo a porci la questione di partenza – a che serve tale dialogo? Perché dialogare con i pensatori del passato o provare ad anticipare quelli del futuro? Intanto va detto che questo dialogo con gli altri è già da sempre anche un dialogo con noi stessi. Noi stessi siamo sempre più di uno, siamo in molti, quante sono le vite che di volta in volta ci troviamo a vivere, o siamo almeno in due, come riteneva Agostino. Platone definì una volta il pensiero un dialogo senza voce – un due-in-uno. Anche in conflitto tra loro. Chi non entra mai in conflitto con se stesso, con i propri impulsi, del resto, non eviterà mai di fare un'ingiustizia. Io sono allo stesso tempo colui che domanda e colui che risponde, entrambi i poli di un'interrogazione infinita. In questo senso, contrariamente a chi ritiene l'individuo una monade chiusa su se stessa, siamo costituiti da una dualità che richiama insieme identità e differenza, singolarità e pluralità. Senza questa frattura originaria tra me e me stesso non sarebbe possibile pensare. Se dovessimo provare a figurarci il pensiero, non dovremmo rappresentarlo come una superficie compatta e levigata, o come un unico blocco, ma piuttosto come una luce intervallata da ombre e da punti ciechi. O come uno spartito musicale che alterna suoni e silenzi. I grandi pensatori, da Cartesio a Kant, fino a Wittgenstein, hanno insistito su queste fratture, su queste concavità, in cui il pensiero sembra sempre sul punto di cadere, scivolando nei suoi squarci interni. Riferirsi a questa mancanza, a questa incompiutezza del pensiero è un altro modo di rispondere alla domanda sulla sua utilità. A cosa serve il pensiero – un'attività che come il canto o il suono non lascia prodotti dopo di sé? Un'attività che si concentra ed esauri-

sce nel suo farsi? Abbiamo visto come esso rimandi al desiderio, all'assenza. Il pensiero nasce dalla ricerca di qualcosa che manca, da un vuoto di senso che vorrebbe colmare, senza mai riuscire a farlo compiutamente.

Ma alla mancanza cui il pensiero risponde si connette anche un altro elemento, che riguarda il suo rapporto con l'azione e con la politica, intesa nel senso ampio dell'espressione. Da dove altro nasce l'azione, individuale e collettiva, se non anch'essa dall'esperienza di una mancanza, dal sentimento di un'ingiustizia? Perché mai voler trasformare il mondo, come chiedeva Marx, se non perché esso non risponde ai nostri bisogni e ai nostri desideri, se non perché qualcosa di esso non ci convince, non soddisfa la nostra ansia di giustizia? Da questo punto di vista il rapporto tra filosofia e politica, il ruolo politico del pensiero appare in piena luce. Si è detto più volte che esso nasce non in Accademia, ma nelle piazze e nelle strade di Atene. Che la *praxis* è l'origine e l'orizzonte della *theoria*. Non esiste una teoria senza alcun effetto, del tutto inerte, integralmente chiusa in se stessa. Naturalmente bisogna stare attenti a non equivocare tali espressioni. A non immaginare una sovrapposizione o anche una connessione troppo diretta tra questi due linguaggi. Il rapporto tra filosofia e politica è essenziale, ma sempre dialettico, mai di pura sovrapposizione. La filosofia non può essere un manifesto politico e la pratica politica non è un trattato di filosofia. Non è immaginabile né un vero pensiero aggiogato a una formazione politica né un'azione politica interamente orientata da una data filosofia. Parlo, piuttosto, del carattere politico dello stesso pensiero – della sua dimensione naturalmente comune, o, come anche si può dire, impersonale. Che cosa si deve intendere con questo termine, "impersonale"? Cosa è l'impersonalità del pensiero? E come si lega alla dimensione politica?

Già abbiamo visto come il discorso filosofico non pervenga mai a un esito definitivo. Potremmo anche dire che esso non ci appartiene mai del tutto, che sfugge sempre a chi pure lo ha elaborato. Il pensiero non può avere padroni. Chi di noi, del resto, può davvero, e a lungo, dominare i propri pensieri? Impedirsi un certo pensiero o, al contrario, prescriverlo? Quello che ci viene

in mente ha una sua autonomia che contrasta spesso con la nostra volontà. Il pensiero – annota Nietzsche – “affiora in me – da dove? Per quale ragione? Non lo so. Viene, indipendentemente dalla mia volontà, di solito avvolto e oscurato da una folla di sentimenti, desideri, avversioni, e anche da altri pensieri, mal distinguibile, molto spesso, da un ‘volere’ o un ‘sentire”⁷. Questa mancata padronanza può essere a sua volta intesa in vari modi. Innanzitutto il pensiero non si possiede perché non è mai in grado di riempire i propri vuoti, di interpretare i propri silenzi, di illuminare i propri punti ciechi. Chi sa davvero se chi dorme non stia anche pensando? Non sono anche i sogni una sorta di pensieri muti, che procedono per immagini anziché per concatenazioni logiche? E chi ha detto che i bambini, anche in tenerissima età, non pensino? E non è, l’istinto degli animali superiori, qualcosa che a suo modo può avvicinarsi al pensiero, anche se non siamo in grado di interpretarlo per i limiti del nostro?

Ma anche in un altro senso il pensiero non ha padroni. Anche quando è chiaro e distinto, come lo voleva Cartesio, esso non appartiene mai a una sola persona, a un singolo individuo, come dimostra il fatto che quasi tutto ciò che pensiamo è stato già pensato, e sarà certamente pensato da infiniti altri. Dove sono i pensieri – potremmo arrivare a chiederci – quando non li pensiamo, quando nessuno li sta pensando? Ma poi esistono pensieri che non sono mai stati pensati? E, corrispondentemente, cosa è un uomo quando non pensa, quando non ha ancora imparato, o ha smesso, di farlo? Oppure semplicemente quando dorme? D’altra parte, che i pensieri appartengano ai soggetti che li producono – cosa che oggi ci appare quasi un’evidenza – è un’idea moderna che sarebbe parsa bizzarra alla filosofia antica. Aristotele, per esempio, identifica il pensiero con una risorsa cui tutti gli uomini possono attingere, ma senza mai farla propria. Il pensiero – come riteneva Averroè – è unico e separato dalle coscienze umane. Le quali possono ricorrere a esso come a una sorta di grande competenza collettiva, senza però mai

7. F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, vol. VII, tomo III, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1975, p. 277.

impadronirsene. Il pensiero, come tale, non è di nessuno e perciò è di tutti. Esso è una funzione plurale, comune, impersonale. Qualcosa che ci precede, che vive già prima di noi e prosegue dopo la nostra scomparsa, passando ad altri. La stessa storia della filosofia, come anche la pratica dell'insegnamento, è la testimonianza di questa straordinaria mobilità e pluralità del pensiero. Del fatto che i pensieri non si fermano mai in una sola mente, ma transitano tra gli uomini, a volte separandoli nelle loro convinzioni, ma pur sempre collegandoli in uno stesso flusso di idee.

In questo senso il pensiero ha una funzione eminentemente politica. Non si pensa mai da soli – anche quando si crede di farlo, perché il pensiero ci unisce lungo un invisibile filo a tutti coloro che da quello stesso pensiero sono stati attraversati e spesso anche modificati. All'origine della nostra tradizione, Dante riteneva che la potenza del pensiero non potesse essere attualizzata da un solo uomo, ma che dovesse coinvolgere, per essere compiuta, l'intero genere umano (*De monarchia*, I, 3-4). Ecco, allora, che alla domanda sull'utilità, o l'inutilità, del pensiero, fatta spesso dai suoi nemici, da coloro che vorrebbero schiacciarlo ai margini della nostra vita, o ridurlo a pura ripetizione di luoghi comuni, abbiamo affacciato una serie di risposte, che non si escludono, ma si intrecciano tra loro. Il pensiero serve perché fa tutt'uno con la vita, perché percorre la strada del desiderio, perché apre agli uomini dimensioni sconosciute e talvolta le rende praticabili. Ma, prima ancora, il pensiero serve perché, con le sue onde, situa gli uomini in una stessa corrente, stringe tra loro una catena dalla quale non possiamo, né dobbiamo, mai scioglierci.