

## La questione dell'amore e la riduzione fenomenologica

### §1. "A che pro?"

Il pensiero metafisico ritiene di aver compiuto tutti i suoi doveri speculativi fornendoci una certezza, promettendoci, ancora di più, tutta la certezza pensabile. La metafisica crede di compiere un'incomparabile prodezza raggiungendo la certezza dell'oggetto ed estendendo questa, in seguito, anche all'*ego*. Ora, questo risultato attesta inevitabilmente il suo fallimento e la sua cecità. Perché, di fatto, la metafisica non mantiene la sua promessa, consegnandoci, sotto forma di certezza e nella migliore delle ipotesi, solo quella degli oggetti (anzi solo di alcuni oggetti), certezza che, giustamente, non ci riguarda in alcun modo, in tutti i casi non riguarda me, che non sono un oggetto, perché lascia nel silenzio quel tipo di certezza che per me avrebbe significato – quella che concerne precisamente ciò che a *me* importa in primo luogo: me stesso. Gli oggetti della scienza, le proposizioni della logica e le verità della filosofia potranno ben godere di tutta la certezza del mondo, cosa posso farmene – *io* che non sono né un oggetto della scienza, né una proposizione logica, né una verità filosofica? La sola indagine il cui risultato *mi* importasse veramente, dovrebbe legarsi alla possibilità di stabilire una qualche certezza su di me – la mia identità, il mio statuto, la mia storia, il mio destino, la mia morte, la mia nascita e la mia carne; in breve, la mia ipseità irriducibile. Non si può certo rimproverare alla metafisica e alle scienze che la declinano di pervenire più a delle incertezze che a delle certezze – dopo tutto, esse hanno fatto ciò che hanno potuto e deplorano più di chiunque altro l'ambiguità dei loro risultati. Non possiamo nemmeno biasimarle per il fatto di aver sempre ridotto la ricerca della sapienza all'indagine sulla verità e l'indagine sulla verità alla conquista della certezza – niente ha prodotto, infatti, tanti risultati oggettivi quanto questa doppia restrizione; ed è semplice comprendere che il suo prestigio seduca. Ma noi dobbiamo legittimamente obiettare loro di avere sempre mirato a una certezza secondaria e derivata, estranea e in fin dei conti futile (quella degli oggetti, dei loro saperi, della loro produzione e del loro maneggio), trascurando o ignorando (poco importa) la sola certezza che mi – ci- concerne: la certezza di me. Perché anche e soprattutto quando è ridotta agli oggetti che io non sono, la certezza non resta indenne da ogni sospetto. Essa si espone a una controprova che può squalificarla tanto più radicalmente di quanto non la contesti

come semplice certezza, presa al primo grado. Basta che io rivolga a questa certezza una semplice questione – quella che le chiede “a che pro?”. Il calcolo logico, le operazioni matematiche, i modelli dell’oggetto e le sue tecniche di produzione offrono una perfetta certezza, una “qualità totale” – e allora? In che cosa tutto questo mi concerne, escludendo il fatto che sono inserito nel loro mondo, che sono iscritto nello spazio intramondano? Dal momento che, malgrado tutto, io resto altro, altrimenti e altrove rispetto ad essi, una frontiera porosa dispone i nostri scambi: io intervengo nel mondo degli oggetti certi, ma non vi resto, tuttavia, in pianta stabile, perché ho il terribile privilegio di aprire loro un mondo che, senza di me, essi non potrebbero procurarsi da soli. La loro certezza non mi riguarda, perché è solo di passaggio che io abito il loro mondo, facendovi, di tanto in tanto, il giro del proprietario che però risiede altrove. Io posso, dunque – o, meglio, io non posso non- provare, di contro a questa certezza di un altro mondo (di fatto, del mondo a cui non mi riduco), l’irreprimibile tonalità della sua vanità: di questa certezza mondana, a supporre che la si possa ottenere, non mi importa; essa non mi riguarda né mi raggiunge, perché io non sono di questo mondo. Volgarmente, si dirà che il progresso della tecnica non migliora né la mia vita, né la mia capacità di vivere bene, né la mia conoscenza di me stesso. Più filosoficamente, si penserà che la certezza intramondana non decide niente dell’*ego*, il solo ad aprire questo mondo agli oggetti, agli enti, e ai fenomeni. Ne va della certezza del mondo degli enti come dell’ “appello dell’essere” – non mi toccano se non nella misura in cui sono io a volerlo; ora, dal momento che essi non mi raggiungono in alcun modo nelle mie opere vive, dal momento che non mi dicono niente (niente di me), inevitabilmente soccombono sotto il verdetto della vanità. La vanità squalifica la certezza degli oggetti: indubbiamente essi restano sicuri e certi, ma questa sicurezza non mi rassicura per niente su di me, non mi certifica niente: certezza inutile e certa.

Ma, si potrà obiettare, la metafisica l’ha ben compreso, e, per questo, ha voluto ed è riuscita ad estendere la certezza delle cose del mondo anche all’*ego*, che apre ad esse nella misura in cui si esclude da esse. Niente è più certo della mia esistenza a condizione che il più spesso possibile io la pronunci o la pensi. La certezza del mondo può anche affondare ma, quanto più sprofonda, tanto più io che la penso e la rifiuto mi penso e dunque sono in modo certo. Indubbiamente questa risposta dimostra la certezza dell’*ego*, ma sempre in piena vanità, poiché essa si limita ad estendere all’*ego*, che resta estraneo al loro mondo, lo stesso tipo di certezza che conviene agli oggetti e agli enti intramondani. Il fatto che io sia certo come loro, anzi più di loro, in che cosa mi riguarda intimamente? Che questa certezza non mi raggiunga ancora, non raggiunga ancora me in quanto *ego*

irrimediabilmente individuato, è quanto confermano svariati argomenti. – E in primo luogo: questa certezza di perseverare nell'esistenza, quando e quanto a lungo io lo desidero, mi accade solo come un effetto del mio pensiero, come uno dei miei prodotti, come il mio primo *artefatto*, come l'*artefatto* per eccellenza, perchè mobilita la più originale fra le arti che possiedo, la mia *cogitatio*; essa non mi è, dunque, originaria, ma deriva dalla mia *cogitatio*, la sola ad assicurare originariamente che io sono quando voglio assicurarmi di essere. Tutto dipende da ciò che io cogito, dunque dalla mia volontà pensante. Ma se si tratta appunto di una decisione della *cogitatio*, si impone immediatamente la domanda “a che pro?": se io sono solo nella misura in cui voglio produrre la certezza della mia esistenza, infatti, potrò essere sempre nella condizione di volerlo? Non posso sempre ritorcere “a che pro?” davanti alla possibilità di produrre la mia certezza di essere? Quale ragione certa mi assicura di volere senza incrinature né riserve questa stessa certezza? Per quale motivo assolutamente incrollabile dovrei produrmi nella certezza piuttosto che non? Perché, dopo tutto, volere non essere piuttosto che essere? Nessuno, oggi che il nichilismo fa epoca, prenderebbe più questo argomento per una stravaganza. Dietro l'evidenza della *cogitatio* di sé spunta, dunque, l'evidenza di una decisione – quella di produrre o no la mia certezza. E' proprio qui che si installa senza resistenza la domanda che chiede “a che pro?”. La certezza della *cogitatio* non risale fino all'origine, in quanto occupa una decisione più primitiva; essa non fa che assicurare una verità che la vanità potrà sempre annullare. - In secondo luogo: una certezza che io posso (o non posso) produrre a volontà, non resta essenzialmente contingente, derivata e dunque ancora a me estranea? Se la mia certezza dipende da me, questa stessa sicurezza, che io devo produrre e decidere non può rassicurarmi affatto, dal momento che, anche se compiuta, avrà me come origine – questo *me* che bisognerebbe a sua volta assicurare. O si tratta, dunque, di un'auto-fondazione, di un circolo logico, condannato a mimare senza successo la *causa sui* presunta divina (e già insostenibile); o si tratta di una semi-fondazione, di un evento empirico dalla pretesa trascendentale, che la temporalità ricondurrà sempre a un'irrimediabile contingenza. Di fatto, questa presunta prima certezza marca, al contrario, uno scarto insuperabile: da una parte, ciò che resta di mio dominio, io senza altra assicurazione che me, e, d'altra parte, ciò che, solamente, potrebbe offrirmi una rassicurazione su me stesso – e cioè una certezza che mi proviene da un altro luogo e che mi precede. O io sono soltanto in virtù di me stesso, ma la mia certezza non è originaria; ovvero la mia certezza è, sì, originaria, ma essa non proviene da me. La certezza di sé potrà, dopo tutto, proclamarsi in modo forte e altisonante, ma essa si scoprirà, tuttavia,

provvisoria, nell'attesa illusoria che un altro principio, Dio senza dubbio, giunga, infine, ad assicurarla veramente. Un tale ricorso metafisico dell'*ego* a Dio, ben riconosce che la certezza autarchica dell'*ego* è insufficiente ad assicurarlo pienamente.

Niente mi espone all'attacco devastante della vanità più della dimostrazione metafisica dell'esistenza dell'*ego*, più della mia certezza di essere a titolo di *ego*, perché la certezza attesta il suo fallimento nello stesso istante della sua riuscita: indubbiamente io acquisisco una certezza, ma, come quella degli enti del mondo che riduco a rango di oggetti certificati dalle mie cure, essa mi rinvia alla mia iniziativa, dunque a me, operaio arbitrario e indeciso di ogni certezza, anche della mia. Soprattutto della mia. Assicurarmi da solo della mia certezza non mi rassicura affatto, ma mi espone allucinato davanti alla vanità in persona. A che pro la mia certezza, se essa dipende ancora da me? A che pro io, se sono solo grazie a me?

## **§2. – La riduzione erotica**

La vanità squalifica, dunque, ogni certezza, sia che essa verta sul mondo, sia che essa verta, soprattutto, su me stesso. Bisogna rinunciare, allora, ad assicurarsi di sé, a essere rassicurati rispetto ad ogni assalto della vanità? L'impossibilità di rispondere alla questione "a che pro?", persino a tollerarla, non mostra la vanità per eccellenza – l'eccellenza spietata della vanità? Niente resiste alla vanità, perché essa può ancora aggirare e annullare ogni evidenza, ogni certezza, ogni resistenza.

A meno che per assicurare realmente l'*ego* di se stesso, non occorra rinunciare al paradigma della certezza, che viene dal mondo e che al mondo si rivolge, all'assurda ambizione di auto-garantirmi la misera certezza di un'esistenza ricevuta alla stessa stregua di un oggetto o di un ente del mondo. Perché nel mio caso, nel mio solo caso, l'assicurazione chiede molto di più di un'esistenza certa, molto di più di una certezza. Essa richiede che in questa esistenza io mi consideri come liberato dalla vanità, affrancato dal dubbio di inutilità, indenne dall' "a che pro?". Per affrontare questa esigenza non si tratta più di ottenere la certezza di essere, ma la risposta a un'altra questione – "qualcuno mi ama?".

La certezza compete agli oggetti e, più generalmente, agli enti del mondo, perché per loro essere equivale a sussistere nella presenza effettiva – e l'effettività può essere certificata. Ma questo modo d'essere non riguarda me. – In primo luogo non mi riguarda perché io non sono a misura della mia effettività, ma della mia possibilità; se io dovessi permanere nello stato effettivo in cui mi trovo, certo ben sarei ciò che sono, ma si avrebbe

ragione a considerarmi un “morto”; per essere quello che sono mi occorre, inversamente, aprire una possibilità di diventare altro da quello che sono, di proiettarmi nell’avvenire, di non perseverare nel mio essere, ma in un’altra condizione dell’essere; in breve, per essere quello che sono (e non un oggetto o un ente del mondo), io devo essere in quanto possibilità, in quanto possibilità, dunque, di essere *altrimenti*. Ora, nessuna possibilità si lascia afferrare dalla certezza – la possibilità si definisce, infatti, anche per la sua irriducibilità alla certezza. Secondo il mio modo d’essere possibile, dunque, io non dipendo dalla certezza. – In seguito, l’effettività certificabile non mi concerne per un’altra ragione, più radicale: perché io non mi riduco a un modo d’*essere*, sia pure a quello della possibilità. Infatti, non mi basta essere per rimanere quello che sono: mi occorre anche e soprattutto che qualcuno mi ami.

Una controprova lo verifica: ipotizziamo che ci venga proposto di essere in modo certo (effettivamente) per una durata indeterminata, ma molto lunga, all’espressa condizione di rinunciare definitivamente alla possibilità (nemmeno all’effettività) che qualcuno possa mai amarci – chi accetterebbe? Appare chiaro come il giorno che nessun *io*, nessun *ego*, di fatto nessun umano, e soprattutto nemmeno il più grande cinico del mondo (che pensa solo a questo) accetterebbe, perché il fatto di rinunciare anche solo alla possibilità di essere amato, opererebbe su di me una sorta di castrazione trascendentale e mi abbasserebbe al rango di un’intelligenza artificiale, di un calcolatore meccanico o di un demone; in breve, verosimilmente più in basso dell’animale, che almeno mima l’amore. E, di fatto, quelli fra i miei simili che hanno rinunciato – è vero in parte ed esclusivamente sotto un certo profilo – alla possibilità che li si amasse, hanno perduto, in misura proporzionale alla rinuncia, la loro umanità. Rinunciare a porsi la domanda “qualcuno mi ama?”, rinunciare soprattutto alla possibilità di una risposta positiva, vuol dire rinunciare all’umano in sé. Un’obiezione potrebbe qui apparire forte: la domanda concernente il fatto che qualcuno possa amarmi non presuppone che io innanzitutto sia? Altrimenti detto: per essere felici bisognerebbe innanzitutto essere – semplicemente. O ancora: essere amato (o amabile) resterebbe il semplice correttivo ontico di un carattere ontologico più originale. In breve, la questione dell’amore possiederebbe tutta la correttezza e la pertinenza volute, ma, nella migliore delle ipotesi, sarebbe oggetto di una filosofia seconda fra le altre (come l’etica, la politica, etc.). In realtà si tratta solo di un puro sofisma, che dà per acquisito ciò che deve, invece, essere mostrato – e cioè che il modo d’essere (o di non essere) dell’*ego* possa ridursi al modo d’essere degli oggetti e degli enti del mondo e venire compreso a partire da se stesso. Ora, sono giusto questi oggetti e questi enti che, per

essere nella loro forma migliore, devono innanzitutto essere e, parimenti, per essere, devono, ancora, sussistere. Al contrario, invece, *io* posso essere solo secondo la possibilità, dunque innanzitutto secondo l'avvenire; secondo l'eventualità che qualcuno mi ami o potrebbe un giorno amarmi. In ogni altro caso diverso dal mio, "essere amato" può venir inteso come un enunciato sintetico, in cui "amato" si aggiunge dall'esterno al suo presupposto – "essere". Ma, nel *mio* caso, per me, l'*io*, "essere amato" diventa un enunciato analitico, perché io non potrei essere, né tollerare di essere senza la possibilità aperta che da un momento all'altro qualcuno mi ami. Essere per me non significa niente meno che essere-amato. L'inglese sembra suggerirlo a modo suo: "to be loved" può dirsi, in una parola, "beloved". Perché non posso accettare di essere se non all'espressa condizione che qualcuno mi ami? Perché, nella misura in cui sono, io resisto all'assalto della vanità solo sotto la protezione di questo amore, o, almeno, della sua possibilità.

Bisogna, dunque, farla finita con ciò che produce la certezza degli oggetti del mondo – la *riduzione epistemica*, che della cosa conserva solo ciò che in essa resta ripetibile, permanente e come in pianta stabile sotto lo sguardo dell'anima. Bisogna prendere le distanze anche dalla *riduzione ontologica*, che della cosa mantiene solo il suo statuto di ente, per ricondurlo, infine, all'essere, o, eventualmente, per inquisirlo, fino a ravvisarvi l'essere stesso. Non resta, allora, che tentare una *terza riduzione*: perché io possa apparire come un fenomeno a pieno titolo, non basta che mi riconosca al pari di un oggetto certo, o come un ente propriamente essente; occorre, invece, che io mi riconosca quale fenomeno donato (cioè proveniente da una donazione, e, di conseguenza, adonato), in grado di assicurarsi come un dato libero dalla vanità. Ma quale istanza potrebbe donare una simile assicurazione? In questa fase del percorso, noi non sappiamo né qual è e neanche se è; possiamo solo delinearne l'importante ruolo: si tratta di assicurarmi contro la vanità del mio proprio fenomeno donato (e adonato) rispondendo a una nuova questione: non più "sono certo?", ma "malgrado tutta la mia certezza, sono forse invano?". Ora, chiedere di assicurare la mia certezza di essere contro il grigio assalto della vanità, non vuol dire altro che domandare – "qualcuno mi ama?". Ci siamo: la forma di assicurazione che può dirsi appropriata all'*ego* donato (e adonato) mette in opera una *riduzione erotica*.

Io sono – questa eventuale certezza, anche se supposta incrollabile, anche se eretta a principio primo dalla metafisica, la quale non trova niente di più elevato, vale, tuttavia, ben poco se non perviene ad assicurarmi contro la vanità - ad assicurarmi, dunque, di essere amato. Perché potrò sempre e comunque non curarmi completamente di essere, fino a diventare

indifferente al fatto che sono, non considerarlo mio affare, anzi odiarlo. Non basta che io sappia di essere in modo certo e senza restrizione alcuna per sopportare questo stesso fatto d'essere, per accettarlo o amarlo. La certezza di essere, al contrario, può anche soffocarmi come una gogna, invischiarmi come melma, imprigionarmi come una cella. Per ogni *ego*, essere o non essere può diventare la posta in gioco di una libera scelta, senza che la risposta positiva sia scontata. E non si tratta qui necessariamente di suicidio, ma sempre e innanzitutto della supremazia della vanità; perché quando essa regna, io posso ben riconoscere “penso, dunque sono” in modo assoluto – ma, al contempo, posso annullare questa certezza chiedendomi “a che pro?”. La certezza della mia esistenza non basta mai a rendere questa stessa esistenza giusta, buona, bella o desiderabile – in breve, non basta ad assicurarla. La certezza della mia esistenza mostra solo la potenza solitaria di stabilirmi per conto mio nell'essere, attraverso la mia propria ed intima decisione; ora, una certezza prodotta dal mio proprio atto di pensiero resta ancora e sempre una mia iniziativa, una mia opera, un mio affare – certezza autistica, assicurazione narcisistica di uno specchio che guarda solo un altro specchio, un vuoto ripetuto. Ottengo l'esistenza più desolata – puro prodotto del dubbio iperbolico, senza intuizione, senza concetto e senza nome; essa resta un deserto, il fenomeno più povero, che non dona nient'altro che la sua inutilità. Io sono – certezza immune da dubbio, ma al prezzo dell'assenza di ogni dato. Io sono – ultimo fiore del dubbio stesso piuttosto che verità prima. Io dubito, e almeno questo dubitare è certo. Sono certo, ma di una certezza così vuota e di un fenomeno così povero che si rivela subito impossibile che di questa certezza mi importi, che essa mi riguardi veramente e non sprofondi, invece, davanti alla vanità che chiede “a che pro?”. Mimo minimalista della *causa sui*, la certezza inchioda l'*ego* a un *quantum* di esistenza sufficiente per subire, senza difesa alcuna, lo choc della vanità. Perché io sia non solo in modo certo, ma sia contraddistinto da una certezza di cui mi importa, mi occorre essere di più e altrimenti rispetto a quanto di me potrei garantire da solo: mi occorre, cioè, essere a partire da un essere che mi assicura dal *di fuori*. La mia certezza di essere posso indubbiamente produrmela e riprodurmela, ma non posso assicurarla da solo contro la vanità. Solo un altro può assicurarmela, come una guida in montagna assicura il suo cliente, perché l'assicurazione non va confusa con la certezza. La certezza risulta dalla riduzione epistemica (e perfino dalla riduzione ontologica) e si gioca fra l'*ego*, il dominante, e il suo oggetto, il dominato; anche se l'*ego* diventa certo della sua esistenza, soprattutto se ne resta il padrone prima di Dio, egli la conosce solo come il suo proprio oggetto, un oggetto derivato, dunque, benché primo, ed interamente esposto

alla vanità. Da parte sua, l'assicurazione risulta dalla riduzione erotica; essa si gioca fra l'*ego*, la sua esistenza, la sua certezza e i suoi oggetti da una parte, e, d'altra parte, un'istanza qualunque e ancora indeterminata, ma sovrana, visto che risponde alla questione "qualcuno mi ama?" e permette di far fronte all'obiezione "a che pro?". L'*ego* produce la certezza mentre l'assicurazione la oltrepassa radicalmente, perché giunge all'*ego* dall'esterno e lo libera dal peso schiacciante dell'auto-certificazione, del tutto inutile e disarmata davanti alla domanda "a che pro?". Il fatto di certificarmi l'esistenza dipende dal mio pensiero, dunque da me. Il fatto di ricevere l'assicurazione contro la vanità della mia esistenza certa, non dipende, invece, da me, ma richiede che io apprenda da fuori che sono e che sono libero dalla vanità di essere. Tenere testa alla vanità, e cioè ottenere da fuori la giustificazione di essere – questo vuol dire che io non sono nella misura in cui sono (anche grazie a me), ma sono in quanto amato (dunque dal di fuori).

Di quale altrove può trattarsi? A questa domanda non ho evidentemente ancora i mezzi per rispondere. Ma non ho neanche bisogno di stabilirli. Perché si compia la riduzione erotica, basta comprendere quello che (mi) chiedo: non una certezza di sé tramite lo stesso sé, ma un'assicurazione venuta da un altro luogo. Questo altrove ha inizio non appena comincia a cedere la chiusura onirica del sé su se stesso e in essa affiora un'istanza che non sono io e da cui, secondo modalità variabili e ancora indefinite, io mi ricevo. Non importa, dunque, che questo altrove possa identificarsi con un altro neutro (la vita, la natura, il mondo), o con un altri in generale (il gruppo, la società), o, ancora, con questo altri (uomo o donna, il divino, persino Dio); importa unicamente che a me giunga da fuori, così nettamente da non poter non avere importanza per me, dal momento che si installa in me. Il suo anonimato, lungi dall'indebolirne l'impatto, lo rafforzerebbe: infatti, se resta anonimo, l'altrove mi accadrà precisamente senza annunciarsi, dunque senza lasciarmi prevedere niente; e se mi prende alla sprovvista, mi sorprenderà, mi raggiungerà tanto più al cuore, toccandomi profondamente. Ma toccandomi in modo così radicale, l'altrove anonimo interviene come un evento. Ora, solo un evento radicale può dissipare l'indifferenza della vanità di essere ed estenuare l' "a che pro?". Il letargo che insinua il "che importa?" viene dissipato nel momento in cui l'altrove si installa in me e diventa ciò che mi importa. L'evento anonimo mi dona, dunque, un'assicurazione su di me (che sono grazie all'altrove), nella stessa misura in cui mi toglie ogni certezza su di lui (sulla sua identità). Dell'altrove non bisogna dunque ricercare immediatamente l'identità, perché il suo stesso anonimato fa in modo che di esso mi importi di più.



A suo riguardo, conviene innanzitutto comprendere come giunga a rivelarsi importante per me e a rimpiazzare la domanda “sono?” con la questione “sono amato?” – in breve, come giunga a compiere la riduzione erotica.

In prima approssimazione si dirà: poichè l’altrove anonimo, nel momento stesso in cui mi accade, mi assicura, rompendo l’autismo della certezza di sé auto-prodotta dal sé, esso mi espone, allora, alla sua presenza, e determina originariamente *ciò che* sono attraverso *ciò in vista di cui* (o in vista di che cosa) sono. Di conseguenza, essere significa, per me, essere secondo la venuta dell’altrove, essere verso e per ciò che io non sono – quale che esso sia. Io sono, ma non più perché lo voglio (lo penso o lo divento performativamente), ma a partire da ciò che mi si vuole dall’esterno. Ma cosa mi si può volere, del resto? Bene o male, nel senso più stretto, da femmina a maschio, da uomo a uomo, da gruppo a gruppo; ma anche, persino innanzitutto in senso più largo, extra-morale, tale che anche le cose inanimate possono darne prova rispetto a me (perché il mondo può diventarmi ospitale o inospitale, il paesaggio ingrato o sorridente, la città aperta o chiusa, la compagnia dei semplici esseri animati accogliente o ostile, etc.). Io sono, dunque, nella misura in cui mi si vuole bene o male, nella misura in cui posso sentirmi accolto o non, amato o non, odiato o non. Io sono nella misura in cui in cui posso chiedermi “cosa mi si vuole?”; io sono nella misura in cui divento suscettibile di una decisione, che non mi appartiene ma che mi determina anteriormente, perché mi giunge da un luogo fuori di me, una decisione che mi rende amabile o non. Così, l’assicurazione decide, al di là della certezza (che improvvisamente per me diventa non originaria), che non saprò essere se non in quanto amato o non. In quanto amato da fuori e non in quanto mi auto-penso come ente. Essere, per me, si trova sempre determinato da una tonalità originaria – essere in quanto amato o odiato, da fuori.

Non si potrebbe tuttavia obiettare a questa figura dell’*ego* in situazione di riduzione erotica, che essa consacrando senza riserve un egoismo radicale, dunque ingiusto? No, perché se si prende alla lettera il termine “egoismo”, vale la pena di farne l’elogio. Perché al contrario della certezza di sé che giunge all’*ego* da se stesso, l’assicurazione non può mai essere auto-prodotta, ma proviene sempre da fuori: da ciò consegue un’alterazione, quasi un’alterità radicale dell’*ego* rispetto a se stesso ed originariamente. Inteso in questo senso stretto, l’ “egoismo” di un “ego” eroticamente ridotto merita allora un privilegio etico. – Egoismo dunque? Egoismo, certamente, ma a condizione di averne i mezzi e la risoluzione. Perché questo egoismo consapevole e istruito è l’unico ad avere l’audacia di non rimanere bloccato nella neutralità trascendentale in cui l’ “io penso” s’inganna sulla certezza come se essa lo assicurasse, come se egli non

dovesse nient'altro a se stesso, come se potesse non dovere niente a nessun altrove.

L'egoismo della riduzione erotica ha, invece, il coraggio di non sminuire il terrore che minaccia ogni *ego* non appena affronta il dubbio della sua vanità, di non distrarre lo sguardo dallo spavento silenzioso diffuso da un semplice "a che pro?". Perché, infine, se l'*ego* fosse solo ciò che si illude di essere – l'esistenza astratta di cui si vuole così poveramente certo – da dove trarrebbe la forza, ostinata e inconfessata di rimanere se stesso, da dove trarrebbe la legittimità di sopportare la sua penuria senza assicurazione? Limitarsi ad essere un *ego* pensante, strettamente ristretto alla sua neutralità falsamente trascendentale – chi potrebbe rassegnarsi a questo senza paura, quando arriva l'ora tetra non più del dubbio sulla certezza, ma della vanità senza assicurazione? Né io né tu, lettore – salvo a pretenderci ipocritamente incoscienti di questa prova – possiamo agire come se non intervenisse alcuna differenza a seconda del fatto che qualcuno ci ami o no, come se la riduzione erotica non aprisse una differenza cardinale, come se essa non differisse di più rispetto a tutte le altre differenze e non le rendesse tutte indifferenti. Chi può seriamente sostenere che la possibilità di trovarsi amato o odiato non lo riguardi affatto? Se ne faccia la prova: il più grande metafisico del mondo, non appena cammina su questo filo cede alla vertigine (e che dire dei piccoli filosofi e di coloro che si improvvisano filosofi?). – E, del resto, quale coerenza c'è nel pretendersi modestamente non egoisti davanti alla riduzione erotica, vantandosi senza esitazione né timore di esercitare la funzione imperiale di un *ego* trascendentale? Inversamente, con quale diritto tacciare di egoismo l'*ego* che si riconosce onestamente mancante di assicurazione e si espone senza riserve a un altrove che può non conoscere e che non deve, in ogni caso, mai padroneggiare?

Bisogna, dunque, farla finita con la vanità al secondo grado che sta nel pretendere di non sentirsi toccati al cuore dalla vanità di ogni certezza, ivi compresa la vanità di questa certezza desertica, che mi conferisco pensandomi. Quale ingiustizia c'è nel volere che da fuori qualcuno mi ami? La giustizia e la correttezza della ragione non esigono, al contrario, che io mi assicuri da me stesso – quel *me stesso*, senza di cui nessuna cosa al mondo saprebbe né donarsi né mostrarsi? E chi, dunque, più di me, ha il dovere di preoccuparsi della mia assicurazione erotica – la sola possibile-, dato che io per primo porto il peso di me stesso? E soprattutto, potrei rinunciarvi solo cedendo senza combattere e senza gloria alla vanità: senza l'egoismo e il coraggio razionali di compiere la riduzione erotica, io lascerei sprofondare l'*ego* in me. Nessun obbligo etico, nessun altruismo, nessuna sostituzione mi si potrebbero imporre, se il mio *ego* non fosse in

grado di resistere da solo alla vanità e al suo “a che pro?” – dunque se io non chiedessi in primo luogo e senza condizioni, per me, un’assicurazione da fuori. Alla luce della riduzione erotica, l’egoismo stesso esige un’alterità originaria e da solo rende, dunque, eventualmente possibile la prova d’altri.

#### §4. – L’amante

Il mondo non può fenomenalizzarsi se non dandosi a me e rendendomi il suo adonato. Il mio posto al sole – al sole erotico che mi assicura come amato o odiato – non ha niente di ingiusto, né di tirannico, né di disprezzabile: pretenderlo mi si impone come il mio primo dovere.

Un’altra obiezione potrebbe, al contrario, fermarmi. Sostituire all’*ego* pensante, l’*ego* amato o odiato, potrebbe significare indebolirlo, per due ragioni. – Innanzitutto perché dipende dall’*ego cogitans* il fatto di pensarsi da solo e dunque di produrre la sua certezza in perfetta autonomia, mentre, configurandomi secondo la riduzione erotica, io mi pongo, di fatto, solo la questione “qualcuno mi ama?”, ancora sprovvista di risposta. Questa domanda mi fa dipendere da un altrove anonimo che per definizione io non posso padroneggiare; essa mi espone, dunque, all’incertezza radicale di una risposta sempre problematica e forse impossibile. Ormai dovrò elaborare il mio lutto dell’autonomia, questa ininterrogata ossessione. – Secondariamente, perché anche se un’eventuale conferma erotica (che non posso autonomamente accordare a me stesso) mi giungesse da fuori, io rimarrei ancora inchiodato ad un’incertezza definitiva. Di fatto, l’assicurazione da fuori non verrebbe mai ad aggiungersi alla certezza di sé per confermarla; nella migliore delle ipotesi, essa verrebbe a compensarne la lacuna, dopo averla essa stessa provocata, ferendo l’*ego* con un’alterità per lui più originaria di se stesso. Entrando nella riduzione erotica, io perderei, dunque, me stesso, perché il mio carattere oramai determinante – “amato (o odiato)”- non mi apparterrà mai più in proprio (come accadeva prima relativamente a “pensante”); esso non mi ricondurrà più a me stesso, ma mi esporrà ad un’istanza indecidibile, che tuttavia deciderà di tutto – e soprattutto di me. In breve, l’*ego* si indebolisce a causa di un’eteronomia di diritto, poi di fatto. Questo doppio indebolimento non può essere in effetti contestato, e l’obiezione ha pieno successo.

Bisogna ammettere come un dato ormai acquisito che la riduzione erotica raggiunge intimamente l’*ego* destituendolo definitivamente da ogni auto-produzione nella certezza e nell’esistenza. Se, per caso, dovesse liberarsi una risposta alla questione “qualcuno mi ama?”, essa si iscriverebbe sempre in questa dipendenza come nel suo orizzonte ultimo, senza ristabilire mai – neanche come accenno desiderato o come ideale della

ragione- l'autonomia della certezza ottenuta attraverso la *cogitatio* . – Ma questo risultato destituente non equivale tanto a una perdita secca, quanto a un'acquisizione ancora oscura. Perché, se, sotto il colpo della riduzione erotica, io non posso ricevermi con certezza se non in quanto amato (o odiato), dunque come un amato solo in potenza (un amabile), entro, allora, in un terreno assolutamente nuovo. Non si tratta neanche più di esserci in quanto amato, di esserci, amato o odiato con lo scopo di pervenire a essere o non essere, ma di apparire a me stesso direttamente al di là di ogni statuto di ente eventuale, come amato potenziale e come amabile. Ormai, “amato” non gioca più il ruolo di un aggettivo o di un mezzo per essere, perché in regime di riduzione erotica, la sola a far fronte alla vanità, non si può più assumere senza precauzioni, come fa la metafisica, che “essere o non essere, questa è la questione”. La questione “qualcuno mi ama?” che ad essa si sostituisce definitivamente non mira più all'essere e non si preoccupa più dell'esistenza. Essa mi introduce in un orizzonte – se questo concetto può ancora andar bene – in cui il mio statuto di amato o di odiato, in breve, di amabile, rinvia solo a se stesso. Chiedendo se da un altrove qualcuno mi ama, io non devo neanche più informarmi sulla mia assicurazione: entro nel regno dell'amore, in cui ricevo immediatamente il ruolo di colui che può amare, che è possibile amare e che crede che lo si debba amare – l'*amante*.

L'amante si oppone, dunque, al cogitante. Innanzitutto perché destituisce la ricerca della certezza con quella dell'assicurazione; perché sostituisce alla questione “sono?” (dunque anche alla sua variante “sono amato?”), la domanda ridotta “qualcuno mi ama?”; perché non è in quanto pensa, ma, a supporre che debba ancora essere, è solo in quanto amato. E soprattutto, mentre il cogitante cogita in vista di essere ed esercita il suo pensiero come un mezzo per certificare il suo essere, l'amante non ama tanto per essere, ma per resistere a ciò che annulla l'essere – la vanità che chiede “a che pro?”. L'amante mira a superare l'essere, per non soccombere con lui a ciò che lo destituisce. Dal punto di vista dell'amante, di fatto dal punto di vista della riduzione erotica, l'essere ed i suoi enti appaiono come contaminati e intoccabili, irradiati dal sole nero della vanità. Si tratta di amare, perché in regime di riduzione erotica niente che non sia amato o amante resiste. Passando dal cogitante (dunque anche da colui che dubita, ignora e comprende, vuole e non vuole, immagina e sente) all'amante, la riduzione erotica non modifica la struttura dell'*ego* per raggiungere, con altri mezzi, lo stesso scopo – certificare il suo essere. Essa destituisce la questione “essere o non essere?”, depone la questione dell'essere dalla sua supremazia, esponendola alla domanda “a che pro?” e la prende seriamente in considerazione dal punto di vista della vanità. Una volta dispiegata la

riduzione erotica, là dove ne va dell'amante, la questione "cos'è l'ente (nel suo essere)?" perde il suo privilegio di questione più antica, sempre ricercata e sempre mancata. L'aporia della questione dell'essere non concerne innanzitutto il fatto che la si è sempre mancata, ma il fatto che la si è sempre e nuovamente posta in primo luogo, mentre essa rimane – nel migliore dei casi- una questione derivata, seconda, condizionale. Né prima né ultima, anch'essa è espressione di una filosofia seconda, almeno nel momento in cui un'altra questione – "a che pro?" – l'affligge, e una filosofia più radicale chiede "qualcuno fuori di me mi ama?". Questa inversione dell'attitudine naturale – naturalmente ontologica, dunque naturalmente metafisica (qui, almeno)-, può da sola compiere una riduzione di tipo nuovo, che abbiamo identificato come riduzione erotica.