

PIETRO BARCELLONA*

UNA CRISI DI CIVILTÀ

I. MODERNITÀ E TEMPO: LA FINE DELLA STORIA.

“Quella che si piange tanto,
non è la scomparsa della storia,
è l'eclissi di quella forma di storia
che era segretamente, ma completamente,
riferita all'attività sintetica del soggetto”

M. Foucault

Stiamo attraversando una transizione epocale e, come tale, aperta a più possibilità: se non ce ne rendiamo conto, la sensazione di avere davanti la meraviglia del futuro, o, al contrario, la disperazione e l'impotenza, ci lasciano in entrambi i casi inermi e passivi, nell'attesa che si realizzino le sorti progressive o che la catastrofe abbia il sopravvento.

Credo, come diceva Foucault, che il pensiero vero si sviluppi cercando di fare la diagnosi del presente, la diagnosi dell'attualità che è anche l'archeologia del presente, la ricostruzione delle radici del presente.

La mitologia greca ha anticipato la comprensione delle dinamiche collettive, dei conflitti. Sia se si guarda alla mitologia, sia se si guarda alla narrazione biblica, c'è una continua stimolazione a notare *i segni dei tempi*; di fronte ai quali dobbiamo fermarci per riuscire a leggerli.

La prima sensazione che abbiamo (non solo perché l'ha teorizzato Fukuyama) è che sia finita la storia, cioè che l'uomo non abiti più la storia.

* Ordinario di Filosofia di Diritto, Università di Catania.

La storia è stata la dimensione a cui tutto l'ottocento e il novecento sono stati destinati; popolata da grandi attori sociali, la storia appariva sensata, appariva come una direzione di marcia verso il progresso ed era anche il luogo dell'identità. Ciascuno si identificava per la sua storia, per la sua appartenenza ad un racconto; adesso la storia si è dileguata, e viviamo in una dimensione in cui la percezione del tempo e dello spazio sembra evaporata.

Proviamo ad interrogarci sulla percezione del tempo e dello spazio e sul concetto di "prossimo": prima il prossimo era il vicino di casa, qualcuno che si incontrava e mobilitava risorse affettive, risorse persuasive, ci costringeva ad una comunicazione intensa, non ci consentiva un disimpegno. Nell'epoca attuale abbiamo, paradossalmente, la sensazione di essere vicini a quelli che sono più lontani, e con i quali comunichiamo, magari attraverso la rete.

Come dice Bauman, ormai la prossimità non è più misurabile sullo spazio: con la rete, con la rivoluzione telematica, si realizza una maniera differente di rendere qualcosa vicino e contestuale, si perde il senso della spazialità e della temporalità, del prima e del dopo.

La percezione del tempo è decisiva per le epoche, ed è decisiva per i tipi di cultura. La cultura contadina si è costruita nei millenni come una cultura del tempo ciclico, un tempo che ritorna, che segue il ritmo delle stagioni; non si provava la sensazione della forza distruttiva del tempo. I greci avevano diverse espressioni per definire il tempo: c'era il tempo che divora gli uomini, *Χρόνος*, c'era il tempo dell'eternità, *αἰών*, c'era il tempo dell'opportunità, *καιρός*.

Il tempo della cultura ebraica è, invece, il tempo lineare, il "tempo freccia" che tende verso una meta. E' in questo "tempo freccia" che si sviluppa uno dei processi più grandiosi della vicenda umana occidentale, l'avvento della visione messianica del mondo. Quando la Chiesa denuncia il processo di secolarizzazione, si riferisce proprio a questo trasformarsi del pensiero messianico in pensiero mondano che indica una meta di progresso per il futuro dell'umanità.

Adesso, questa percezione della storia è completamente dissolta, la sensazione del tempo si è modificata: il martellamento del tempo reale, la sensazione di essere sempre presenti, fanno perdere spessore alla memoria.

Heidegger parlava del *tempo della presenza* in cui accade l'oblio

dell'essere, si cancella il problema dell'uomo che è inquietato dalla finitezza, dalla mortalità, da una temporalità che ci ha strutturato come esseri mortali.

Viviamo nel tempo reale, che è il tempo della contestualità, per cui non c'è la possibilità dell'elaborazione, della trasformazione. Il tempo presente è apparentemente un tempo pieno, ma in realtà è un tempo vuoto, fatto di istanti non "legati" l'uno all'altro. L'identità di ciascuno di noi è scolpita dal tempo, e non solo dalle nostre esperienze personali, ma dal modo in cui noi stessi siamo figli di ciò che ricordiamo, siamo figli delle memorie che abbiamo accumulato, siamo amici delle persone con cui condividiamo memorie. Chi non ha memoria non ha neppure parole, non riesce neppure a desiderare, poiché si desiderano le cose già sperimentate, non si può vivere in questo "attimo zero" in cui si consuma l'esistenza.

2. DALLA LIBERTÀ AL BISOGNO DI SICUREZZA.

Con la percezione del tempo si è profondamente modificato uno dei canoni della società: il principio dell'*autocostituzione razionale dell'individuo*, il principio che ciascuno di noi nasce libero, indipendente e razionale, e proprio per questo è in grado di produrre un diritto, delle regole e assumersi delle responsabilità.

La libertà è la prima parola della rivoluzione francese, ma libertà intesa non come arbitrio ma come libertà della ragione. L'illuminismo nasce come razionalità libera, libera ragione per mezzo della quale ciascuno diventa legislatore di se stesso.

Sartre, commentando questa caratteristica della modernità, diceva che gli uomini moderni si sentono *figli di se stessi*, non pensano di avere un debito verso le generazioni passate. La caratteristica delle nuove generazioni è proprio quella di non sentire nessun debito e, anzi, di contestare in modo radicale il rapporto con le vecchie generazioni. Questa è una dinamica normale, da sempre i figli contestano i padri e le madri, ma in questa contestazione c'è sempre una dialettica, per cui ci sono elementi di aggressività, e anche di odio, ma c'è la positività di un flusso emotivo: oggi invece la sensazione che si ha è di *assenza del rapporto* familiare, non per un'ostilità ma per indifferenza.

O'Connor afferma che dall'individualismo adamitico che spinge,

dopo la cacciata dal paradiso terrestre, in giro per il mondo a creare e a costruire la città degli uomini, si è passati ad un individualismo narcisistico, una sorta di infantilismo di massa.

Siamo passati da una libertà sconfinata e irresponsabile ad una società del rischio e della domanda di sicurezza. Siamo tutti assillati dal rischio, del lavoro, del furto, dell'aggressione. Questi non sono slittamenti semantici, ma un lessico che declina il mondo in un altro modo, tanto che la società di oggi viene definita *società del rischio*. La prestazione che si chiede alle istituzioni è quella della sicurezza, non quella dell'autonomia.

Tutto questo non è spiegabile solo con il terrorismo, o con l'undici settembre, certamente fenomeni di grande impatto emotivo: non è che le epoche precedenti siano state immuni da catastrofi, ma, mai come oggi, l'uomo ha vissuto nella *paura globale*, come l'ha definita Zygmunt Bauman. Sembra che questo mondo fiducioso e promettente di un futuro ricco di scoperte continue si sia ripiegato e adesso l'unica cosa a cui si aspira, nella solitudine delle proprie nicchie, è la sicurezza.

Per la prima volta, gli uomini della mia età, quando guardano i nipotini non riescono ad immaginare il loro futuro. Che sconvolgimento nel modo di progettare la vita! Siamo vissuti con l'idea di progettare percorsi resistenti, fondati sullo sviluppo e sul benessere, adesso siamo in un mondo pieno di incertezze. Un mondo che ha trasformato questa incertezza in una sorta di paradigma generale.

Per dirla con Bauman, "le due cose di cui oggi siamo maggiormente certi sono la scarsa speranza che le sofferenze dovute alle nostre incertezze attuali si attenueranno e l'incombere di un'incertezza ancora più profonda"¹.

3. LA FRANTUMAZIONE DEL REALE.

La *precarietà* è una dimensione dello spirito, non è soltanto la precarietà del lavoro. E' questo regime di incertezza continuo nel quale siamo, apparentemente informatissimi ma in realtà manipolati: sembra di vivere nella paura, come nella simulazione dell'arrivo dei marziani

¹Zygmunt Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano, 2000.

negli Stati Uniti organizzata da Orson Welles.

Viviamo così, ma senza provare una grande angoscia. L'angoscia, come sostiene Gargani, potrebbe essere uno stimolo per grandi imprese: il pensiero è, in realtà, una paura trasformata.

Assistiamo ad un cambiamento della percezione del tempo, dello spazio, del senso della durata: un cambiamento della stabilità. Tutte le categorie con cui è stata rappresentata la modernità sembrano svanire, anche la più vistosa di queste, l'idea che il mondo abbia un centro, che la città abbia un centro, la visione in cui c'è un universo centrato con una causa efficiente.

Viviamo nei frantumi, nei dettagli; si parla di tempo in frantumi, di umanità in frantumi, come se fosse ormai inibita per sempre una visione totale.

L'idea che prima si potesse avere accesso ad una veduta più alta, l'idea che oltre la siepe, come dice Leopardi, ci fosse un infinito, che potesse rappresentare una spinta, una sorta di trascendenza di se stessi, si è persa: l'universo si è frantumato in un pluriverso. Un pluriverso che si manifesta anche nel campo del sapere, in cui sopravvivono solo specialismi senza orizzonte di senso.

La frantumazione specialistica corrisponde al progetto moderno, anche se poi ha un'unificazione che è il metodo. Il metodo scientifico sostituisce il vecchio rapporto con la verità e riproduce certezza probabilistica, provvisoria e revocabile. L'unificazione metodologica tiene insieme questo pluralismo disciplinare perché, in fondo, le garanzie della certezza dell'enunciato sono date dal metodo più che dallo specialismo. Ma se non andiamo oltre la fenomenologia delle rappresentazioni, riusciamo solo ad interiorizzare particolari senza sintesi.

L'uomo che nella modernità aveva pensato di autoaffermarsi, di passare dalla sopravvivenza all'autorealizzazione, adesso è passato ad una condizione di dipendenza assoluta. Nessuno è più capace di misurarsi col proprio metro, col metro dei propri rapporti prossimi, si dipende da giudizi esterni.

4. IL TRIONFO DELLA TECNICA.

Questa *trasformazione dell'autoaffermazione in dipendenza universale* ha in realtà un grande motore, un grande manipolatore, che è il

trionfo della tecnica. La società moderna, che non abita più la storia, non realizza più la libertà, ha sicuramente fatto della tecnica il proprio dio.

Scriva Boncinelli:

“L'uso delle macchine ha posto il collettivo umano in una posizione attiva rispetto al mondo circostante. O per meglio dire più attiva, dal momento che il singolo deve, come ogni altro animale, prodigarsi comunque per sopravvivere e moltiplicarsi, e deve saper interpretare un suo ruolo all'interno dei gruppi di individui ai quali si trova ad appartenere. L'alternativa all'uso delle macchine, se di alternativa si può parlare, sarebbe consistita nel ritirarsi in se stessi, limitarsi a contemplare il mondo e sforzarsi il più possibile di adattarvisi. In una parola, conformare per quanto possibile la propria interiorità al mondo invece di tentare di conformare questo alle proprie aspirazioni e ai propri sogni, trasformandolo e arricchendolo. Si tratta di una scelta non inevitabile, né del tutto consapevole, ma di capitale importanza. Una scelta, si badi bene, non sempre e universalmente apprezzata. Se è vero che Cicerone già nel 45 a.C. parlava, nel *De natura deorum*, di una “seconda natura” creata dall'uomo attraverso la trasformazione del territorio e la diffusione delle coltivazioni, è altrettanto vero che l'osservazione e la comprensione del mondo è stata spesso considerata enormemente più nobile della sua trasformazione e dell'uso di alcune delle sue parti; ancora oggi un atteggiamento teorico e speculativo viene preferito ad uno pratico, perché si assume che il primo colga l'essenza delle cose, ovvero i loro elementi necessari, mentre il secondo ha a che fare soltanto con gli aspetti contingenti della realtà. Senza che nessuno abbia mai dimostrato che si può veramente conoscere il mondo senza modificarlo, tanto o poco che sia.

E l'uomo non si è neppure accontentato di strumenti e di macchine singole. Da un determinato momento in poi ha riunito un certo numero di macchine in modo da comporre un sistema tecnologico, concentrato come una filanda o una fabbrica, o diffuso come una rete ferroviaria o telefonica. Sistemi e reti hanno modificato il nostro ambiente quotidiano e modificato la nostra vita. Siamo entrati così nell'età della tecnica”.²

La tecnica è figlia del processo di astrazione; per moltissimo tempo essa è stata guidata socialmente, poiché nasceva dalla produzione sociale che richiedeva strumenti. Oggi la tecnica si è autonomizzata dal rapporto sociale e si è incorporata nel rapporto produttivo, giungendo ad un *primato della ragione strumentale*, dei mezzi sui fini. Se la tecnica si autonomizza, si realizza il fenomeno, descritto da Emanuele Severino, dell'organizzazione tecnica della tecnica: essa risponde solo alla propria potenza con l'unico fine dell'autoaccrescimento continuo; autonomizzata persino dagli scopi particolari, che ha asservito all'unico scopo di aumentare se stessa.

²E. Boncinelli, *L'anima della Tecnica*, Rizzoli, Milano 2006.

Oggi dalla tecnica ci si aspettano miracoli; si può immaginare che domani avremo protesi per tutto: si sostituiscono il fegato, il cuore, gli occhi, il viso, persino il cervello, con il rischio che questo possa determinare una trasformazione dello statuto antropologico dell' uomo.

“La nostra vita presente è dominata dalla dea Ragione che costituisce la nostra maggiore e più tragica illusione. Con l' aiuto della ragione, così tentiamo di rassicurarci, abbiamo “conquistato” la natura”.³

Con lo sviluppo della Tecnica, continua Jung:

“il mondo si è disumanizzato. L' uomo si sente isolato nel cosmo poiché non è più inserito nella natura e ha perduto la sua “identità inconscia” emotiva con i fenomeni naturali. Questi a loro volta hanno perduto a poco a poco le loro implicazioni simboliche”.⁴

Questo ha causato una frattura insanabile nella civiltà occidentale, che ha rifiutato l' approccio simbolico all' esistenza, che invece, come nota Neumann:

“rappresenta un ponte fra la coscienza, che lotta per emanciparsi e sistematizzarsi, e l' inconscio collettivo con i suoi contenuti transpersonali”.⁵

La tecnicizzazione della vita è diventata ormai una realtà, siamo immersi nelle protesi e rischiamo quasi di diventare delle macchine. La fantasia dell' uomo libero è diventata la fantasia dell' uomo macchina e questo segna una trasformazione epocale:

“Lo Stato mondiale” - afferma Jünger - “è il punto verso il quale tende l' organizzazione politica dell' umanità: Esso sancirà sul piano politico la globalizzazione già avviata dalla tecnica e dall' economia planetaria. Anche senza eliminare gli Stati nazionali, lo Stato mondiale ne assorbirà il potere principale”.⁶

La tecnica inaugura una società impersonale e globalizzata, dominata da istituzioni “neutrali” ed “impersonali” come la tecnica. Neutralità

³ C. G. Jung, *L' uomo e i suoi simboli*, Longanesi, Milano, 1980.

⁴ *Ibidem*.

⁵ E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza*, Astrolabio, Roma, 1978.

⁶ A. Gnoli, F. Volpi, *I prossimi Titani. Conversazioni con Ernst Jünger*, Adelphi, Milano, 1977.

e impersonalità sono la caratteristica di un uomo sempre più ridotto ad essere un semplice e anonimo esecutore. Come scrive Luisa Bonesio, a proposito delle posizioni jüngeriane:

“Coniata nella forma delle tecnica e del lavoro, l’umanità diventa una serialità indifferenziata, intercambiabile, sempre più assimilabile a quella materia del mondo che viene manipolata e depredata senza limitazioni. È qui che si aprono le porte alla caduta di ogni residua remora d’ordine spirituale o etico di fronte a quella che si mostra come l’onnipotenza conseguita dall’agire tecnico: nell’indiscutibilità della tecnica e del modello scientifico che la rende possibile, la volontà di potenza dell’*homo democraticus* decreta la fine di ogni libertà e di ogni bellezza”.⁷

5. IL LESSICO DEL MONDO FRA OTTIMISMO E PESSIMISMO

Tutto il lessico del mondo in cui viviamo si è modificato e questo mutamento non è percepito come una discontinuità, ma come un proseguimento normale. Se si pensa a come è cambiato il mondo negli ultimi cinquanta anni, si ha la sensazione che la *velocità* sia diventata il senso della vita.

Rispetto a questo scenario, ci possono essere diverse interpretazioni. Una visione particolarmente ottimistica è quella dello scrittore indiano Appadurai, secondo cui le profonde modificazioni delle culture di base in atto porteranno ad un meticcio universale, con un linguaggio ed un immaginario globali. Appadurai esalta alcuni aspetti della globalizzazione che, a suo avviso, hanno portato ad un grande meticcio universale: nell’immagine di un avveniristico quartiere tedesco abitato prevalentemente da turchi che ascoltano dalle loro case le registrazioni delle preghiere dell’imam, in un “matrimonio spurio” tra la cultura del funzionalismo architettonico tedesco e la memoria attualizzata dei riti, Appadurai, vede una possibilità di coesistenza pacifica, in un mondo in cui si costruisce un immaginario globale, tra i vernacoli locali e un linguaggio universale che è quello mediatico.

Appadurai valuta positivamente i processi migratori, che legge come una possibilità per l’individuo di liberarsi dai vincoli territoriali che prima lo incastravano, diventando un soggetto nomade; l’idea del nomadi-

⁷ L. Bonesio, *L’uniforme nel mondo. Tecnica, Natura e Singolo in Ernst Jünger* in “Diorama”, 1999.

simo diventa una liberazione assoluta dai vincoli e persino dal corpo.

E c'è proprio la possibilità di liberarsi del corpo con la realtà virtuale, con la mediatizzazione del reale.

C'è, invece, una visione pessimistica, che sostiene che la modernità stia decadendo e che possa portare nuove disuguaglianze drammatiche, per cui c'è chi è libero di viaggiare e arrivare velocemente dall'altra parte del pianeta e c'è chi rimane vittima della territorializzazione, ed il cui nomadismo è quello della disperata emigrazione di massa, a cui non può corrispondere una cultura di massa ma un degrado di massa.

Un forte pessimismo serpeggia in molti autori che vedono nella tecnicizzazione della vita l'enorme rischio di farci sfuggire di mano i meccanismi della tecnica – realizzando prodotti che non siamo in grado di controllare, come nel caso del nucleare, – e che constatano come ci troviamo di fronte ad una continua distruzione della natura, nonché ad una crescita smisurata delle città, che porta ad una perdita di identità.

Si è persa l'idea di confine e si è persa l'idea di limite, tutto può essere fatto, al posto della libertà è subentrata una *ideologia del desiderio*.

La modernità aveva portato in campo una nuova idea di libertà, ma anche l'idea di dover costruire dei legami, dei vincoli, aveva reinventato la democrazia, aveva inventato la possibilità di vivere in una società del benessere ma allo stesso tempo aveva costruito lo stato sociale; adesso è come se si fosse liberata di questa parte, di questo rapporto che la teneva ancorata alla materialità della vita, e si sia invece affidata solo alla libertà e al desiderio.

Credo che si debba mettere in discussione questa idea smisurata del desiderio, in cui si è perso il senso del limite, perché perdendo il senso del limite si ha una rimozione, una negazione delle passioni. La libertà senza vincoli è il contrario della relazione, è la negazione dei legami sociali. La libertà è per sua natura senza vincoli, mentre l'amore è per definizione vincolo.

La modernità ha negato le passioni: nonostante siamo circondati da tante rappresentazioni dell'eros, viviamo in una società senza amore, fatta di discontinuità, in cui ci sono tante storie, ma non c'è una storia. E' la società che Marx aveva previsto, quando descriveva la rivoluzione borghese come la dissoluzione di tutto ciò che è sacro.

*Che idea vi fate del cambiamento, diciamo pure della rivoluzione, perlomeno nell'ordine scientifico e nel campo dei discorsi, se vi legate ai temi del senso, del progetto,

dell'origine e del ritorno, del soggetto costitutivo, insomma a tutta la tematica che garantisce alla storia la presenza universale del Logos?"

si interroga Foucault, secondo cui non ci può "essere altra risposta che quella politica".

6. LA CRISI DEL LEGAME SOCIALE.

Siamo di fronte a una crisi sociale di proporzioni epocali: si sta verificando una sorta di sfaldamento dello statuto antropologico tradizionale dell'individuo.

La crisi sociale è sotto gli occhi di tutti. In un ospedale psichiatrico giudiziario di Padova sono ospitate decine di donne che hanno ucciso i propri figli; dopo l'ennesimo caso qualcuno ha scritto che bisogna rassegnarsi, perché quella di Medea è una realtà antica. Però Medea è stata messa in scena: i greci hanno avuto la capacità di mettere in scena il tragico dell'esistenza anche rispetto ai conflitti generazionali e familiari; la nostra cultura, invece, ha perso la capacità di rappresentazione.

È venuto meno quello che caratterizza una società, ossia il legame sociale. L'esperienza concreta è fatta di vincoli, di una trama di rapporti, è un'esperienza di doverosità, ma anche di temporalità: vi è un inizio e una fine. C'è una storia del legame. La modernità, che invece si pensa come pura forma, non può immaginare di dipendere dal legame, perché non può neanche immaginare la sua storia; essa nasce con l'idea che tutto sia già incluso nelle proprie premesse, che vanno sviluppate e attuate.

Se ci pensassimo in relazione al legame, ci dovremmo pensare mortali, esseri naturali, all'interno di uno spazio e di un tempo. La modernità, invece, non si può pensare superabile, ha come unico vincolo la realizzazione di una libertà senza limiti e senza legame sociale.

Il legame sociale è una cosa indicibile, appartiene al *fondamento sacro* della coesistenza umana, che non ha niente a che vedere con la religione: il fondamento sacro è la consapevolezza, la comunione che si determina quando si attivano le relazioni umane.

Una madre non potrebbe parlare a un bambino se non all'interno di un discorso collettivo, che esprime la storia, gli affetti, le stratificazioni del gruppo umano al quale appartiene. Se non ci fosse questo non ci sarebbe niente in comune. Basterebbe ragionare sul linguaggio: c'è una

lingua, che non a caso si chiama *madre*, perché è la madre della comunità, è quella lingua con la quale ci si riconosce, di cui non dobbiamo di volta in volta cercare di spiegare faticosamente i significati e che rimanda oltre le parole che si pronunciano. In questo senso è sacra, perché sancisce tutti i rapporti tra le generazioni. Una madre che parla a un bambino è insieme una società che sta occupandosi del proprio futuro.

Un allievo di Heidegger, Karl Löwith, nella postfazione ad un libro sul nichilismo europeo, che raccoglie un ciclo di lezioni fatte in Giappone, scrive che i Giapponesi capivano le parole ma non il significato, quindi parlavano il linguaggio heideggeriano ma non capivano il pensiero di Heidegger e la sua sostanza filosofica, perché i valori, le significazioni profonde legate al linguaggio giapponese sono completamente diverse dalle nostre.

Le parole si sono svuotate di significato, abbiamo distrutto la parola. Le parole sono essenzialmente valori; se si pronuncia una parola si sta dando valore a una cosa, la si investe. Contrariamente a questo senso comune di disfacimento e disincanto, le cose sono sempre presenti, non possono che essere presenti attraverso le parole.

Le parole non si possono usare slegate dalle forme di vita. Come dice un giovane filosofo tedesco, Manfred Frank, non hanno una funzione solo denotativa ma anche valutativa, che esprime un mondo di valori.

Le parole non sono autoreferenziali, hanno sempre un esterno che si inserisce in una trama affettiva. La consunzione delle parole è un fatto drammatico; la distruzione delle parole è la distruzione delle relazioni affettive, dei rapporti oggettuali, il vagare in una deriva solipsistica dove ognuno va per conto proprio. La malattia sociale è quasi una forma di autismo, che non ci permette più di sentire il pianto del vicino.

7. L'OFFENSIVA DELLO SCIENTISMO.

Non siamo arrivati a questo punto soltanto perché ci siamo deresponsabilizzati, ma perché c'è stata una pesante offensiva culturale che ha provocato una diffusione ottusa dello scientismo.

Ormai nessuno pensa più di essere responsabile della propria salute e che ci si può ammalare perché ci si sente incompresi e non si riesce ad esprimersi. Noi somatizziamo, la mente e il corpo sono engrammati.

Una persona che è sempre sgarbata, aggressiva, sta malissimo perché non sa dove collocare la propria violenza interna, che prima o poi esploderà.

L'offensiva dello scientismo ha preso di mira tutto quello che appartiene al mondo del sacro. Quando Aristotele cerca di spiegare cosa c'è alla base della comunità, afferma che c'è l'*ἀξία*, una espressione intraducibile che condensa l'idea di uno scambio, ma anche di un insieme di valori, di etica, di religiosità, di fondamenti. Infatti, dall'*ἀξία* deriva la decisione fondativa della distinzione tra ciò che è divisibile e ciò che è comune, indivisibile. Non come un fatto naturalistico ma come creazione del *nomos* che è la norma fondativa, il vero fondamento storico-sociale della comunità.

Lo scientismo, invece, punta a fornire una rapida soluzione di tutti i problemi in maniera deresponsabilizzante, la cui ovvia conclusione è che il futuro non possa essere in alcun modo determinato o mutato dalle scelte di una comunità. Lo stesso atteggiamento deresponsabilizzante si ritrova nel pensiero dei neoconservatori americani, i *teocoon*, che hanno messo in campo una vera e propria teodicea, con cui sostengono di poter trovare nella Bibbia la traccia di tutto quello che è accaduto e di tutto quello che accadrà, con il risultato che il futuro non dipenderà da noi. Perciò non vale la pena di impegnarsi per cambiare il corso delle cose.

Viviamo in un mondo naturalizzato dove tutto, dal mercato alle conquiste scientifiche, ci viene presentato come se fosse naturale, quindi la necessità è dominante.

Il senso delle grandi applicazioni tecno-scientifiche dell'ultimo secolo non sembra essere altro che il compimento di questo destino necessario ed ineluttabile dell'umanità.

Secondo Roberto Marchesini, la tecnica diviene una emanazione diretta delle capacità umane solo se l'uomo viene visto come entità autarchica che determina da sola le sue caratteristiche.

La tecnica così concepita può assumere diversi valori di senso: all'interno di una visione iper-umanista, può diventare uno strumento potentissimo capace di portare la performatività delle capacità umane al massimo delle sue potenzialità, mentre in una prospettiva trans-umanista, può essere vista come ciò che permette all'uomo di superare la sua stessa umanità.

Marchesini sostiene che questa posizione antropocentrica sia sta-

ta superata e smentita da almeno due delle recenti applicazioni tecnico-scientifiche: le biotecnologie e gli algoritmi genetici, che hanno la proprietà di riprodursi senza l'intervento dell'uomo; pertanto sostiene la necessità di passare da un paradigma auto-fondativo dell'uomo - secondo cui i predicati umani derivano esclusivamente dalla ricognizione della sua natura specifica -, alla concezione di "uomo ibrido", i cui predicati sono di volta in volta definiti dall'interazione con l'ambiente esterno e con le sue stesse produzioni tecnico-poietiche.

La τεχνη non sarebbe, quindi, più pensabile come una dimensione esterna all'uomo che ne amplia le potenzialità naturali: le biotecnologie avrebbero portato la tecnica ad incarnarsi nell'uomo. Marchesini la paragona ad un virus, che una volta entrato in un organismo ne modifica struttura e prestazioni performative: la τεχνη si incarna nell'uomo e, modificandone le potenzialità performative a livello neuro-biologico, ne modifica la struttura cognitiva.

La tecnica si ibrida all'uomo modificandolo radicalmente; in questa ibridazione con l'altro, Marchesini vede un tratto caratteristico della stessa condizione umana: la τεχνη da esito necessario dall'umanità, diviene natura dell'uomo.

Concepire l'uomo come entità che, grazie all'ibridazione con l'alterità - sia naturale, che artificiale - si trascende continuamente senza mai compiersi definitivamente significa, secondo Marchesini, diventare consapevoli del debito che contraiamo con l'alterità. In questo rapporto di ibridazione osmotica con ciò che è altro da sé, si modificano i processi ontogenetici e, indirettamente, si rafforza il retaggio filogenetico, che richiede, a causa della sua complessità, una grande flessibilità delle strutture neurobiologiche umane.

Secondo questa tesi, l'uomo diviene tale soltanto coniugandosi con ciò che crea, e, contestualmente, in ogni ibridazione trascende la propria natura umana, senza concluderla mai. Questo post-umanesimo, di certo eccentra l'uomo dal suo antropocentrismo, ma, allo stesso tempo, fa perdere il senso della creatività umana.

Non si può non pensare, infatti, che la scienza e la tecnica, nell'ultimo millennio e soprattutto negli ultimi due secoli, sono stati sinonimi, più che di congiunzione con la natura e di consapevolezza del debito accumulato nei suoi confronti, di conquista e di distruzione.

In un bel saggio, Evelyn Fox Keller, rileggendo il ruolo dei generi

sessuali nella scienza, ci ha mostrato come, già dai tempi di Bacone, alla *τεχνη* fossero intrinsecamente legate le istanze di conquista e manipolazione della natura ed una forte vocazione mortifera.

Pur non credendo che questo debba essere necessariamente il solo senso della tecnica e della scienza, penso sia di fondamentale importanza chiederci perché così finora è stato.

Con l'autoriflessione, infatti, riapriamo il campo del possibile. Faccio un esempio di riflessione: nessuno ha mai accostato, se non in qualche teoria religiosa, il denaro alle feci. La riflessione psicoanalitica, invece, ha scoperto che la struttura della persona può rimanere bloccata alla fase anale e l'accumulare denaro, l'avarizia, l'ansia di possedere sono tutte patologie legate a quella fase. La consapevolezza, allora, serve a disinvestire le energie vitali da un oggetto come il denaro, che le ha bloccate, e a renderle disponibili per un nuovo investimento libidico, che può riguardare l'amore della bellezza, dell'arte, della cultura, la passione di pensare.

8. LA DESACRALIZZAZIONE DELLA VITA.

La totale desacralizzazione del mondo è ciò che più radicalmente esprime la metamorfosi dello statuto antropologico che si viene realizzando nella contemporaneità.

Si tratta di un fenomeno più profondo e incisivo di ciò che solitamente si chiama "secolarizzazione" e sulla quale il Papa insiste per combattere la scristianizzazione del mondo e il relativismo che ne sarebbe la conseguenza.

In verità, la secolarizzazione è ancora un grande racconto mitologico che ha affidato il problema del senso della vita alla Storia e all'evoluzione, è ancora la rappresentazione di un *telos* immanente che trascende la dimensione finita della vita individuale.

Oggi, viceversa, anche la "filosofia della Storia" è stata messa in discussione dalle acquisizioni delle neuroscienze: la vita è un puro accadere senza senso, dominato da una sorta di "casualità intelligente" che seleziona le possibilità di futuro secondo un paradigma di "determinismo flessibile".

Non esiste più una sfera dell'indicibile, del non manipolabile, del divino e del sacro, che abita l'esperienza del vivere, provocando emo-

zioni inaudite, quali l'angoscia, lo stupore, il piacere e la disperazione.

I nostri progenitori, da cui ci separa un tempo assai breve nel calcolo del processo vivente del pianeta, di fronte all'angoscia dell'insensatezza del mondo, al perire inevitabile delle cose e alla paura della morte, avevano istituito un legame profondo con il divino immanente nell'esperienza umana, con ciò rappresentavano l'ordine reale e tuttavia indicibile della natura umana.

Come scrive Kerényi, l'esperienza religiosa greca, riguardo alle caratteristiche specificamente greche da un lato, e israelitiche dall'altro, costituisce il polo opposto di quella israelitica, ma entrambe hanno una caratteristica in comune rispetto a quella romana: non rimangono in uno stato di oscillazione fra possibilità di comprensione del divino, ma si fondano su realtà chiare e uniformi, per gli Israeliti i comandamenti di Dio, per i Greci, invece, il mondo come fondamento della propria specifica esperienza religiosa,

“a offrire una chiarezza talmente uniforme da far sì che essa si stagli in modo tanto più imponente su uno sfondo tenebroso [...]. Quando Ettore aspetta Achille per il duello finale, i due vecchi genitori, Priamo ed Ecuba, tentano di richiamarlo entro le mura protettrici della città. La madre denuda e mostra il seno supplicando fra le lacrime: «Ettore, creatura mia, prova *aidós* di fronte a *questo*» - intende il proprio seno - «abbi pietà di me, se la mammella t'ho dato... ricorda, creatura cara, e l'uomo nemico allontana stando qui fra le mura... ». Come all'inizio Priamo voleva commuovere il figlio con l'immagine del padre ucciso e vergognosamente dilaniato dai propri cani, così il gesto di Ecuba evoca un'altra visione: quella di Ettore in contrasto con tutto quel che il seno materno è e significa. Ciò deve destare in lui *aidós*”.⁸

Per Kerényi questa situazione è piena di vita e di significato in quanto rende comprensibile e contemporaneamente esemplare ciò che è più vivo:

“Che una donna anziana, una regina, mostri il seno, denudi il seno materno, contrasta qui con la dignità regale e il senso del pudore dei nobili, ma è *vita*. E un esempio di quell'*arte di Omero* che gli aveva assicurato una particolare venerazione. Spiegare il gesto di Ecuba è superfluo: è perfettamente naturale. Eppure insieme a esso erompe da ogni etica o etichetta di ceto un aspetto del mondo, una sfera che possiede un suo proprio ordinamento. Il seno materno è parte di una realtà fisica. Ma lo è proprio nella sua corporeità ed è tanto più significativo quanto più desta le reazioni corporee della tenerezza e del pudore. Esso è simbolo nel senso in cui lo intendeva Goethe, il quale definisce «simbolico» ciò che «concorda pienamente con la natura» ed «esprime

⁸ K. Kerényi, *Religione antica*. Adelphi, Milano, 2001.

immediatamente il significato»; è inoltre simbolo anche nel modo in cui l'arte antica impiega simboli, ossia come abbreviazioni. Come simbolo, il seno materno rinvia a un preciso ordine del mondo, all'ordine della maternità, e offre quindi anche all'occhio della mente una visione persuasiva. Per questo anche una cosa può destare *aidós*: come in Penelope il letto matrimoniale del marito. È il segno visibile di un ordine invisibile: per così dire, è trasparente. È simbolo non in quanto elemento di un simbolismo, ma in quanto elemento trasparente del mondo⁹.

Il divino coincide con la realtà del mondo nella sua dimensione costituita dai legami non "razionali".

Proprio per questo, i greci avevano inventato due parole che stavano a rappresentare *la vita infinita*, l'eterno fluire dell'energia vivente, e *la vita definita e determinata* degli uomini e delle cose mortali: ζωή e βίος:

"Zōé ha raramente contorni, se pure esistono, ma in compenso ha il suo sicuro opposto in *thánatos*, la morte. Ciò che in zōé «risuona» in modo certo e chiaro è «non morte». È qualcosa che non lascia avvicinare a sé la morte. Per questo motivo la possibilità di equiparare *psyché* con zōé, l'«anima» con la «vita», e di dire *psyché* per zōé, come avviene in Omero, può valere nel *Fedone* di Platone come una prova dell'immortalità dell'anima.

Una definizione greca di zōé è «tempo dell'essere» - *chrónos tou einai* ma non nel senso di un tempo vuoto, in cui l'essere vivente per così dire entra e nel quale rimane fin che muore! Questo «tempo dell'essere» è da intendersi come un essere continuo, che viene racchiuso nel *bíos* fintanto che questo dura allora si chiama «zōé del *bíos*» -, oppure da cui il *bíos* viene estratto come un frammento e assegnato a questo o a quello. Il frammento estratto può allora chiamarsi «*bíos* della zōé».

Plotino definì zōé il «tempo dell'anima», ossia il tempo in cui questa, nel corso delle sue ripetute nascite, procede e trapassa da un *bíos* all'altro. Egli poteva dire ciò perché nella lingua greca esistevano già zōé e *bíos*, l'una e l'altra parola con il suo «suono» particolare: l'una per la vita non caratterizzata, la cui unica definizione - se non vogliamo chiamarla con i Greci «tempo dell'essere» - può essere che «non è non vita»; l'altra per la vita caratterizzata¹⁰.

Kerényi utilizza un'immagine molto suggestiva per definire il rapporto reciproco tra ζωή e βίος, che si presenta già nella lingua e che non è stato determinato da una riflessione filosofica:

"zōé è il filo su cui ogni singolo *bíos* viene infilato come una perla e che, al contrario di *bíos*, si può pensare soltanto come *infinito*. Chi voleva parlare in greco di una «vita futura», poteva usare il termine *bíos*. Chi, come Plutarco, rifletteva sulla vita eter-

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

na di un dio, o annunciava addirittura una «vita eterna», doveva servirsi di *zôé* come hanno fatto i cristiani con la loro *aiōnios zôé*¹¹.

Pertanto, possiamo notare come la lingua greca fosse in grado di distinguere chiaramente una “vita”, la ζωή, che sta alla base di ogni βίος, e che si trova in tutt’altro rapporto con la morte rispetto a una “vita” delle cui caratteristiche fa parte la morte:

“Nel fatto che *zôé* e *bíos* non «suonino» in greco allo stesso modo, e che «*bíos* della *zôé*» e «*zôé* del *bíos*» non siano in greco un’insostenibile tautologia, si esprime a livello puramente linguistico un’esperienza ben definita. Questa esperienza si distingue dalla somma di quelle esperienze che formano il *bíos*, il contenuto della biografia di ogni singolo uomo, a prescindere che questa venga scritta oppure no. L’esperienza della vita priva di caratterizzazione - appunto di quella che per i Greci «suona» *zôé* - è al contrario indescrivibile. Essa non è il prodotto di astrazioni a cui potremmo giungere soltanto qualora decidessimo di prescindere, mediante un esperimento mentale, da ogni possibile caratterizzazione.

Che un simile esperimento lo realizziamo oppure no, noi sperimentiamo effettivamente la *zôé*, la vita scevra di connotati qualitativi. Si tratta della nostra più intima, più semplice e più ovvia esperienza. Quando avvertiamo che la vita è minacciata, attraverso angoscia, terrore e paura, sperimentiamo l’inconciliabile opposizione di vita e morte. La limitatezza della vita in quanto *bíos* può essere sperimentata, e parimenti può essere sperimentata la sua pochezza in quanto *zôé* fino al punto di giungere al desiderio di non essere più. Si vorrebbe o non sperimentare il *bíos* che ci viene assegnato con tutte le sue caratteristiche peculiari, o essere del tutto privi di esperienza. Nel primo caso la *zôé* dovrebbe continuare in un altro *bíos*. Nel secondo, si verificherebbe ciò che finora non è stato mai sperimentato. Essere senza esperienza, anzi, la cessazione dell’esperienza non è più esperienza alcuna. *Zôé* è la primissima esperienza, il cui inizio fu probabilmente avvertito come quando si riprendono i sensi dopo uno svenimento. Una fine che potremmo definire l’ultimissima esperienza non può essere richiamata alla mente neppure quando si riemerge dallo stato privo di esperienza¹².

La ζωή, dunque, secondo Kerényi non permette l’esperienza della sua stessa fine, viene sperimentata come vita infinita, al contrario da tutte le esperienze che si fanno nel βίος, nella vita finita. Questa discrepanza tra ζωή e βίος trova espressione religiosa e filosofica: dalla filosofia e dalla religione ci si aspetta l’annullamento di questa discordanza tra le esperienze del βίος e il rifiuto della ζωή di ammettere la propria fine. La lingua greca si ferma alla semplice distinzione tra ζωή e βίος, ma essa presuppone l’esperienza della vita infinita.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

“La religione greca si comporta come sempre: essa mostra statue e immagini nelle quali il segreto si approssima all’uomo. Elementi che nel linguaggio di ogni giorno, riguardo ad avvenimenti e bisogni quotidiani, risuonano gli uni accanto agli altri e in un modo spesso ambiguo e confuso, giungono come da lontano in un tempo puro - il tempo della festa - e in un luogo puro: sulla scena di avvenimenti che non si svolgono nelle dimensioni dello spazio, bensì in una dimensione propria, una dimensione potenziata dell’uomo, nella quale si attendono e si cercano le apparizioni degli dèi”¹³.

Oggi la vita è un *concetto* assolutamente spiegabile in termini scientifici, che si sono sostituiti al senso del mistero e dello spazio cosmico, facendo perdere ogni ragione dell’elaborazione simbolica collettiva. La vita percepita, degrada, così, in una sorta di edonismo pianificato scientificamente che toglie ogni significato al rapporto con l’altro.

9. LA MITOLOGIA DEL SINGOLARE ASSOLUTO.

L’esito di questa metamorfosi viene presentato con la conquista della *singularità* ed esaltato come la conquista evolutiva dell’emancipazione da ogni vincolo.

Non siamo singolari assoluti, perché nasciamo da un utero di donna e acquistiamo la capacità di parlare perché si sono presi cura di noi e ci hanno socializzato, ci hanno educato a un linguaggio che ci permette di entrare in rapporto con gli altri. Quella di un individuo che nasce già razionale, indipendente, capace di scelte, è una fantasia.

Stupisce che la Chiesa se la prenda con il relativismo, invece che con questa forma di filosofia devastante: persona e singolare assoluto sono due realtà opposte.

La persona è un io che abita una complessità e tiene unita una molteplicità, che ha la possibilità di raccontare la propria esistenza attraverso la memoria, darsi un’identità e rapportarsi con gli altri in vari modi. Adesso si fanno esperimenti di trasferimento del funzionamento del cervello in un computer, che può continuare le operazioni iniziate dall’essere vivente anche dopo la sua morte. L’uomo sta sognando l’immortalità anche attraverso questa singolarizzazione, per cancellare l’idea del limite, il cui primo livello di percezione è costituito dalla differenza sessuale.

Secondo un grande analista, Julien Green, gli uomini sono mortali

¹³ *Ibidem.*

la di un computer, che per agire non ha bisogno di essere stimolata affettivamente.

Umberto Galimberti, a proposito di uno dei tanti casi di omicidio accaduti tra le mura domestiche, ha coniato la definizione di "intelligenza senza emozione", che può essere capace di articolare un discorso tecnico in cui funzionano soltanto gli aspetti di calcolo razionale, di ragione adeguata allo scopo da realizzare, ma senza alcun coinvolgimento emotivo.

Il singolare che produce come correlato la moltitudine, non favorisce la capacità creativa o affettiva, e nemmeno la democrazia, perché la moltitudine è esattamente il contrario della democrazia. Non mi è mai stata cara l'espressione "le masse operaie". ho sempre detto semplicemente "gli operai". Il concetto di massa è un concetto terribile: le moltitudini sono masse, non sono comunità in azione, legate da qualche cosa che hanno in comune, che però permette anche la differenziazione.

10. L'INDIVIDUO ASTRATTO.

Oggi si tende ad eliminare lo scarto tra il biologico e l'umano, che è patrimonio culturale di tutto l'Occidente, che ha sempre pensato di avere la natura di fronte al proprio io, e di fronteggiarla e dominarla. Un computer viene visto come uno strumento per riprodurre tutte le operazioni umane, fino ad arrivare non solo alla produzione della macchina attraverso la macchina, ma anche della vita attraverso la vita.

La globalizzazione non è un fatto naturale. Non è soltanto quel processo inarrestabile dentro il quale siamo immersi perché, nell'evoluzione della specie umana, siamo passati dal baratto ad una forma raffinata di scambio attraverso le reti di Internet, le autostrade dell'informatica. La globalizzazione è soprattutto un progetto politico che opera secondo un nucleo di senso dentro il quale, purtroppo, siamo immersi anche noi. Il nucleo di senso è che la globalizzazione esprime la più potente astrazione che gli uomini abbiano mai prodotto per semplificare la complessità del mondo. Un'astrazione che penetra nei pori della nostra vita, ci fa essere astratti persino nei rapporti familiari, tutte le volte che ricorriamo alla mediazione giuridico-monetaria.

Questa astrazione nasce dalla rottura tra la crescita economica, intesa come pura crescita quantitativa, e le formazioni sociali, i gruppi

perché c'è la differenza sessuale, la quale fa sì che non si possano riprodurre tali e quali, cioè che non si possano clonare – nonostante oggi vi sia persino questa possibilità – ma sono costretti a riconoscere che nel terzo che nasce non c'è né la fotocopia dell'uomo né la fotocopia della donna. Questo definisce il senso della propria mortalità e limita la fantasia onnipotente di potere fare a meno di nascere.

L'ideologia del singolare assoluto – perché di pura ideologia si tratta – non ha nessun sostegno argomentativo, perché l'uomo è un essere plastico, una fluttuazione di pulsioni che si riesce a mettere in forma soltanto attraverso le relazioni.

Il rapporto tra l'*infans* e la madre è decisivo, non solo per il gesto materno di dare il seno – non solo nutrimento materiale ma simbolo di un'alterità gratificante –, ma anche per la percezione che l'*infans* ha del pensiero materno, dal momento che la madre potrebbe dare il seno al bambino odiandolo, perché attraversata da un'ambivalenza che deve essere aiutata a superare. Nella storia di tante persone che hanno difficoltà ci sono stati problemi nel rapporto con la madre nei primissimi mesi: il rapporto con la madre non può essere sostituito.

Nel corso di un recente esperimento, in un laboratorio inglese è stato registrato il pianto di alcuni bambini, interpretandone i significati e attribuendo ad ogni tonalità di pianto un tipo di risposta, per cui se il bambino piange in un certo modo gli si mette tra le mani un pallone, se piange in un altro gli si dà un poppatoio.

Questa maniera di leggere i nostri atti sensoriali distrugge completamente la specificità umana, che invece è legata al fatto che i segnali non sono mai univoci, ma trasformativi di pulsioni e soggetti all'interpretazione. Una mamma deve capire, deve entrare in sintonia psichica col bambino, avere in testa delle rappresentazioni che possano corrispondere al piccolo essere che sta cominciando a sviluppare rappresentazioni. Se non si crea un accoppiamento tra le rappresentazioni, il bambino non riuscirà a costruire un rapporto oggettuale e, quando comincerà a parlare, parlerà senza affetto.

Gli oggetti di rappresentazione sono oggetti affettivi; gli affetti si trasformano in rappresentazioni, le quali diventano poi oggetti psichici. Questi ultimi sono il veicolo del rapporto con la realtà e, poiché sono investiti da affetti, non si può immaginare un pensiero senza affetti. Senza affetto si può avere soltanto un'intelligenza calcolante, cioè quel-

umani. La crescita è diventata un fatto a sé, che non ha connessione organica con i gruppi umani. La produzione è produzione per il profitto, per il mercato, non per i bisogni che una comunità liberamente elabora e rispetto ai quali cerca di attrezzarsi per produrre le risorse che consentano di rispondere ad essi.

Al contrario, è l'economia che suggerisce quello di cui si ha bisogno, anche se questo bisogno non è stato neppure elaborato attraverso un vissuto e un'esperienza. Non è una cosa irrilevante, ma è un fatto che sconvolge identità, culture, tradizioni, forme di vita.

È la separazione tra produzione e bisogni, nel senso che i bisogni diventano una variabile dipendente del sistema produttivo. Non si hanno più bisogni che impongono di produrre la risposta, ma, al contrario, produzioni che determinano l'insorgenza dei bisogni. Basti pensare a tutte le cose inutili verso cui corriamo per procurarcene il possesso.

L'astrazione si basa sulla separazione dei mezzi dai fini. La modernità non pensa che i fini possano avere dignità ontologica: sono la contingenza alla quale ciascuno di noi può liberamente affidarsi in un politeismo equivalente e privo di senso, mentre ciò che conta sono i mezzi, perché nella loro crescita esponenziale consentiranno di realizzare tutti gli scopi. Siamo arrivati alla paranoia tecnologica.

Il trionfo della tecnica e l'avvento del regno dei mezzi hanno determinato, assieme alla separazione dell'economia dalla società, la nascita della megamacchina tecnico-economica, che ormai ci tratta come pura appendice, come puro residuo al quale gettare in pasto la massa dei beni di consumo che vengono prodotti. La megamacchina dell'economia e della tecnica ha sussunto la società dentro di sé.

L'individuo è *separato*, è diventato il polo di attrazione di diritti che si riferiscono al "singolo egoista", che entra in rapporto con gli altri solamente attraverso calcoli razionali per combinare l'utile reciproco, senza nessun riferimento a doveri, perché i doveri nascono nell'ambito di una relazione.

Viviamo in un mondo separato dai legami, in cui l'individuo la fa da padrone, ma questo individuo è ridotto ad un nulla, perché non possiede qualità che lo fanno riconoscere per quello che è e fa. La sua vita è chiusa in una autoreferenzialità circolare: bisogni, soddisfazione, calcolo dell'utile, rapporto con il mercato. La razionalità di questo individuo, soggetto di bisogni, è la razionalità calcolante. Nessuna razionalità so-

stantiva che si ponga il problema della verità, che cerchi la possibilità di accedere alla responsabilità di dire che questo è bello e questo è bene.

Il bene, il bello, il vero sono scomparsi dall'orizzonte della razionalità, che si è trasformata in un calcolo, in una procedura. È avvenuta una lenta ma costante colonizzazione dell'immaginario individuale e collettivo, che ci fa immaginare il mondo ridotto ad un meccanismo di scambio, in cui tutto può essere pagato, in cui tutto è riducibile a formula monetaria. Tutto può essere scambiato e tutto può essere pagato.

Il pensiero unico è il pensiero del primato dell'economia, rispetto al quale sembra che non ci siano alternative. Sembra che gli uomini non sappiano più dire se, rispetto a questo modo di essere e di vivere, ce ne possa essere un altro. Sembra che queste questioni non siano più legittime. Si discute delle compatibilità, ma mai delle alternative. Alla base c'è un modello di efficacia che si confonde con l'efficienza e con il successo.

Gli effetti sono visibili a tutti: deculturazione della società, rottura di ogni rapporto tra le culture particolari e le forme di vita. L'individuo moderno, novello Prometeo alla conquista del cielo, che oggi, con la clonazione, sembra aver raggiunto il potere di controllo sulle sorgenti della vita, è vittima di un evidente indebolimento dell'identità individuale e collettiva.

L'identità è un concetto che bisogna saper declinare: se è pensata nei termini del rapporto tra soggetto e predicato, secondo il principio di non contraddizione, allora l'identità diventa elemento di dominio e chiusura. In questi termini la logica identitaria è una logica tautologica, e da questo punto di vista solo quella moderna è una logica identitaria: l'unico obiettivo è realizzare se stessa, cioè l'identico.

Ma l'identità non è necessariamente questo, perché essa va relazionata sempre ad una *differenza*. Se infatti è declinata in termini dialettici, nei quali l'alterità è vissuta non come annichilimento ma come arricchimento, allora diventa elemento costitutivo della personalità.

Il rapporto dell'identità con la differenza è qualcosa di costitutivo, l'essenza stessa della consapevolezza di sé. Tale consapevolezza, che è frutto di un vissuto esperienziale, non si può dedurre da un'universalità astratta: dunque bisogna considerare l'identità insieme alla differenza, metterla in relazione ad un pensiero che fa della differenza un elemento costitutivo.

L'identità è sempre rapporto con il differente ed il differente ha la sua stessa dignità; non è possibile avere un'immagine di se stessi se non si è in presenza dell'altro. Ci scambiamo continuamente questa funzione di riconoscimento, che gli psicoanalisti considerano basilare per l'esistenza di una relazione umana; invece abbiamo affidato questo *narciso debole* al puro desiderio di consumo. L'individualismo narcisistico di consumo non ha e non conferisce identità; la sua logica è quella dell'autoreferenza, la logica del sistema funzionale. La logica dell'identità umana è invece associativa, relazionale.

Si diventa, non si nasce, individui nel rapporto con la madre, con i genitori, con gli amici, con il gruppo. Il gruppo è il contenitore delle dinamiche individuali. La perdita della dimensione della socialità non può che devastare la cultura.

Tutto questo è in qualche modo legato alla potenza dell'astrazione moderna e la globalizzazione è, in una certa misura, il completamento del progetto moderno.

Il progetto della modernità è l'inaugurazione del processo di astrazione, la secolarizzazione del mondo, cioè la separazione totale di ogni possibilità di vedere nessi, congiunzioni tra la vita dell'individuo e il cosmo, che comunque non è riconducibile alla breve e finita esistenza di ciascuno di noi.

Questa secolarizzazione ha significato la separazione dell'etica dalla politica, dell'economia dalla società, della morale dal diritto, e ha reso i nostri saperi specialistici.

“L'astrazione è la pratica che costituisce il cuore del cosiddetto *rovesciamento*. Presupposta un'originaria connessione di soggetto e predicato (nel senso di un ente che determina le sue qualità essenziali attraverso la predicazione), l'astrazione separa il predicato dal soggetto, impone autonomia d'esistenza al predicato e lo fa soggetto, rendendo il primo, quello vero, attributo di quello fittizio e dando al rapporto una configurazione opposta, per l'appunto rovesciata.

L'astrazione coincide con l'ambito intero del rovesciamento, giacché se da un lato pone, attraverso separazione, il soggetto arbitrario, d'altro con lo stesso atto sottrae l'ente reale ad ogni relazione con gli altri enti perché lo assolutizza e lo conchiude in sé, quale emanazione immediata del soggetto falso ed astratto: tale che astratta quindi non è solo l'ipostasi del soggetto fittizio ma entrambi i poli del rapporto”

Come Marx ha capito, l'astrazione indeterminata, priva dei vincoli contenutistici, è reale, funziona come effettivo principio di organizzazione della società. L'astrazione non è un modo per descrivere *concret-*

tualmente la realtà, ma di costruire astrattamente la realtà.

Possiamo capire questo risultato considerando l'attuale enfasi sulla tutela del consumatore come categoria sostitutiva della vecchia categoria del capitale e del lavoro. Il consumatore-cittadino è una figura fra le più astratte che si possano immaginare, giacché mette sullo stesso piano sia il padre e la madre di una famiglia monoreddito, sia una magnate dell'industria e della finanza. E tuttavia, l'uso di questo concetto modifica la percezione della realtà e la propria autorappresentazione. Il lavoratore non è più l'antagonista del capitale, ma un qualsiasi cittadino che si trova a entrare nel mercato per soddisfare un proprio bisogno. Il mondo è ridotto a "consumo" e tutto il resto diventa antiquato.

Si è poco riflettuto sulla potenza reale dell'astrazione come principio effettivo di regolazione dei rapporti fra uomini, per poter capire fino a che punto questi "concetti" conformino la realtà umana.

Più ciascuno di noi si percepisce astrattamente, più si esauriscono le relazioni vitali con gli altri individui e con il mondo.