

Giuseppe Lissa

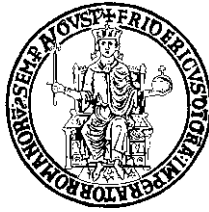
Tecnica e libertà

A cura di
Paolo Amodio e Gianluca Giannini

Federico II University Press



fedOA Press



Giuseppe Lissa

Tecnica e libertà

Federico II University Press



fedOA Press

Tecnica e libertà / di Giuseppe Lissa. – Napoli : FedOAPress, 2022. – 140 p.
; 21 cm.

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-133-8
DOI: 10.6093/978-88-6887-133-8

Volume pubblicato con un contributo del Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Napoli Federico II – Ricerca Dipartimentale 70% – anno 2020

© 2022 FedOAPress - Federico II University Press
Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche “Roberto Pettorino”
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: marzo 2022
Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza
Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Nota introduttiva</i> di Paolo Amodio e Gianluca Giannini	9
<i>Etica, ambiente, acqua</i>	13
<i>Tecnica e libertà</i>	69

*Il Maestro apre la porta,
ma tu devi entrare da solo*

(Proverbio cinese)

*Non sono esistenzialista,
sono democratico
e qualche volta tifo per il Napoli*

(da *Totò all'inferno*)

Nota introduttiva

Potrà sembrare non convenzionale, se non addirittura paradossale ma, nel licenziarlo, ci auguriamo che questo libro, per molti versi inaspettato, trovi il favore del suo autore.

E già perché, per certi versi, il presente volume è stato composto, strutturato e curato a totale insaputa del suo effettivo estensore.

Tuttavia, da allievi, ci è parso il modo migliore, forse l'unico, per celebrare gli ottant'anni del nostro Maestro, Giuseppe Lissa. Ci è parso il migliore perché in perfetta linea con il suo esercizio di maestria, sempre teso, oltre che allo stimolo costante in direzione del multiverso della ricerca, a una laboriosità aperta e instancabile.

È evidente, tuttavia, che dobbiamo delle spiegazioni.

Per cogliere infatti appieno il senso del presente testo, è anzitutto necessario fornire alcune indicazioni sui due saggi che lo compongono. Mentre il primo, *Etica, ambiente, acqua*, è già sta-

to edito in “Civiltà del Mediterraneo”, Nuova Serie – Anno XV (XX), n. 27/2016, il secondo, che dà anche il titolo al libro, *Tecnica e libertà*, è invece inedito. Era stato originariamente concepito per il volume in onore di Eugenio Mazzarella nell’occasione dei suoi settant’anni: *Metafisica dell’immanenza. Scritti per Eugenio Mazzarella*, Mimesis, Milano, 2021. Tuttavia, in fase di allestimento del volume, d’accordo con il nostro Maestro, ai curatori fu inviata solo una piccola porzione dello scritto – in linea di massima quella iniziale – decidendo insieme, vista anche l’ampiezza e articolazione del saggio, di dare a *Tecnica e libertà* un suo spazio editoriale specifico. E, nelle intenzioni dello stesso Lissa, in connessione proprio con *Etica, ambiente, acqua* in considerazione di alcuni nessi e relative distensioni argomentative interne.

Questa ci è sembrata l’occasione adatta per dar forma al desiderio realizzativo del nostro Maestro.

Al di là di tutto, e con questo vorremmo sottolineare un aspetto ‘tematico’ relativo al presente testo, le pagine a seguire mostrano e dimostrano, nel solco di una maestria che non s’è esaurita, ancora e di nuovo, in un alveo di riflessione che si muove tra tematiche attualissime e alcuni crocevia fondamentali relativamente alla biografia filosofica di Lissa, quel che da molti anni, e con grande lucidità, è diventato uno dei centri della sua riflessione. Ovvero la convinzione che quello delle scienze contemporanee non è solo un linguaggio inedito, bensì un autentico nuovo modo del pensare. E ciò comporta, da filosofi, non solo la necessità di stare al passo con questo nuovo modo del pensare ma, anche e soprattutto, la capacità di elaborazione di domande originali e persino inconsuete per le quali è indispensabile abbandonare ogni velleità metafisica di conoscere la risposta. E questo perché – e la filosofia a venire dovrebbe far sua questa tensione speculativa nuova – le scienze coeve hanno plasmato un modo innovativo e singolare di soddisfare il

bisogno di sapere insito dell'uomo, pur tuttavia rinunciando (e per sempre) alla presunzione di sapere tutto.

Ora, ecco, in ragione di questo, di tutto questo, il senso complessivo di quello che è per noi *Tecnica e libertà*... In qualche modo l'*inaspettato* per il suo dettaglio materiale-editoriale e, pur tuttavia, la *semplice* prosecuzione di un dialogo che non si arresta.

E quindi... tanti auguri Peppino!

Paolo Amodio
Gianluca Giannini

Etica, ambiente, acqua

Quali rapporti intercorrono tra le realtà contrassegnate da queste tre parole?

Tra ciò che è indicato dai termini etica e ambiente il nesso risulta con evidenza non appena si riflette sul fatto che *ethos* e ambiente hanno pressappoco lo stesso significato. L'ambiente è il luogo di soggiorno dell'uomo e l'*ethos*, secondo una suggestiva interpretazione di Heidegger, che, traducendo nel suo tedesco il detto di Eraclito «*Ethos anthropou daimon*», fa osservare che in questo detto la parola *Ethos* «nomina la regione aperta dove abita l'uomo», indica, per l'appunto il luogo in cui l'uomo «abita nella vicinanza di Dio»¹. Ora, se si riflette un solo istante sul fatto che

1 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, in *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 306. Ho analizzato il significato attribuito da Heidegger a questo detto nel mio *Spiritualmente l'uomo abita sulla terra*, Giannini Editore, Napoli, 2011.

nessun luogo è veramente abitabile per l'uomo, come per qualsiasi essere vivente, se non dispone dell'acqua necessaria alla vita, si vede, subito, che tra etica ambiente e acqua il rapporto è strettissimo e necessitato: ognuno dei tre rinvia agli altri due con stretta reciprocità².

L'uomo non potrebbe abitare sulla terra se l'acqua non ne sostenesse la vita. Per questo, come è stato detto, «l'acqua è la matrice della cultura» e «la base della vita»³. Sono certo che l'uomo ne sia stato consapevole fin dai primi momenti in cui si è aggirato nel suo mondo per costruire la sua vita⁴. Lo dimostra

2 Questo risulta tanto più vero oggi quanto più persone (circa 800 milioni) non hanno accesso all'acqua e la situazione drammatica che ne consegue spinge molti a porre il problema dell'acqua nei termini di uno degli imprescindibili diritti dell'uomo. Per un'informazione analitica su queste questioni: G. Altamore, *L'acqua nella storia. Dai Sumeri alla battaglia per l'oro blu*, Sugarco, Milano, 2008 e F. Mantelli, G. Temporelli, *L'acqua nella storia*, Franco Angeli, Milano, 2007.

3 V. Shiva, *Le guerre dell'acqua*, tr. it. B. Amato, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 17.

4 Lo dimostra il fatto che a partire dal momento in cui ha cominciato a drammatizzare la sua esistenza, inquadrandola in un discorso, come quello mitico, capace di rappresentarla e di interpretarla, è scattato quello che un grande storico delle religioni ha definito il «simbolismo acquatico» (M. Eliade, *Images et symboles*, Tel Gallimard, Paris, 1980, p. 199). E quel che più colpisce in quest'insieme di simboli scelti per raccontare e interpretare l'acqua come fondamento della vita è che, per gli uomini che vivono nello spazio delimitato dall'illuminazione mitica, le acque simbolizzano l'insieme di tutte le potenzialità, sia di quelle che hanno come prospettiva il potenziamento della vita sia di quelle che si riferiscono alle possibilità della decadenza e della morte. «Le acque – scrive Eliade – simbolizzano la somma universale delle virtualità; esse sono *fons et origo*, il contenitore di tutte le possibilità d'esistenza; esse *precedono* ogni forma e fanno da supporto ad ogni creazione». Per questo, immergersi ed emergere in e dalle acque significa, nel primo caso regredire al preformale, e nel secondo risorgere, ripetere «il gesto cosmogonico della manifestazione formale» (*ibidem*). «Qualunque sia l'insieme religioso

il fatto che non appena si è introdotto nel mondo della scrittura, che è il mondo della storia vero e proprio, egli l'ha subito esplicitamente dichiarato. In un antico inno del *Rig Veda* ci si esprime, infatti, così:

Acque siete voi a darci la forza della vita.
Aiutateci a trovare nutrimento
così che ci tocchi grande gioia.
Partecipiamo della suprema delizia della vostra linfa vitale
come foste madri affettuose,
andiamo spediti alla casa di colui
per il quale voi acque ci date vita, ci mettete al mondo .
Per il nostro benessere, che le dee siano un aiuto per noi,
siano le acque per noi bevanda.
Facciano sì che benessere e salute scorrano su di noi.

nel quale le si incontri, le Acque conservano invariabilmente la loro funzione: esse disintegrano, aboliscono le forme, “lavano i peccati”, contemporaneamente purificatrici e rigeneratrici. Il loro destino è di precedere la Creazione e di riassorbirla, incapaci come sono di superare la loro propria modalità, e cioè di manifestarsi in delle *forme*. Le Acque non possono trascendere la condizione del virtuale, dei germi e delle latenze. Tutto quel che è *forma* si manifesta al di sopra delle Acque, distaccandosi dalle Acque. In compenso, a partire dal momento in cui s'è distaccata dalle Acque, in cui ha cessato d'essere virtuale, ogni “forma” cade sotto la legge del Tempo e della Vita; acquisisce dei limiti, partecipa al divenire universale, subisce la storia, si corrompe e finisce per svuotarsi della sua sostanza, a meno che non si rigeneri mediante immersioni periodiche nelle Acque, e non ripeta il “diluvio” con il suo corollario “cosmogonico”. Le lustrazioni e le purificazioni rituali con l'acqua hanno come scopo l'attualizzazione sfolgorante del momento intemporale (*in illo tempore*) in cui ebbe luogo la creazione; esse sono la ripetizione simbolica della nascita dei mondi o de “l'uomo nuovo”. Un tratto è qui essenziale: è che la sacralità delle Acque e la struttura delle cosmologie e delle apocalissi acquatiche *non potrebbe essere rivelata integralmente che attraverso il simbolismo acquatico*, che è il solo sistema capace di integrare tutte le rivelazioni particolari delle innumerevoli ierofanie» (ivi, pp. 200-201, cfr. Id., *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. P. Angelini, Sansoni, Firenze, 1980, vol. II, p. 399).

Padrone di tutte le cose che sono scelte,
sovrane su tutta la gente,
è alle acque che mi rivolgo per guarire.
acque – donate la vostra cura come un'armatura
per il mio corpo,
così che io possa vedere il sole per lungo tempo.
Acque – portate via tutto ciò che in me si è guastato.
Se l'ho fatto per malevolo inganno,
o se ho giurato il falso, oggi qui io mi armonizzo con le
acque
Ci siamo uniti alla loro linfa,
o Agni, pieno di umori, vieni a inondarmi con il tuo
splendore⁵.

L'intreccio qui disegnato è, come si vede, caratteristico. Esso contraddistingue l'universo descritto dal discorso mitico. In questo universo le realtà fisiche e le realtà metafisiche spesso coincidono, sicché non sempre è possibile distinguere tra ciò che è materiale e ciò che è morale. Questo accade perché tutto qui dipende dall'azione della divinità o delle divinità. Di conseguenza, l'acqua vi è concepita come «materia divina», «matrice originale» di tutte le cose⁶, che può, a seconda dei casi, rivelarsi un «beneficio divino» o anche una «forza distruttrice»⁷. Poiché sono un dono di Dio, le acque non sono, in ogni caso, solo fonte di vita fisica, ma anche di vita morale. Esse guariscono il corpo ed anche lo spirito, in quanto le acque, che sono pure, sono anche in grado di trasmettere all'uomo la loro purezza. Si capisce, dunque, perché esse gli appaiano sacre. Sacre, proprio come gli appare la natura. Il luogo in cui vive, l'ambiente naturale in cui si svolge il suo soggiorno, è

5 Shiva, *Le guerre dell'acqua*, cit., p. 7.

6 P. Hidirolou, *Acqua divina. Miti, riti, simboli*, tr. it. A. Teodorani, Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, p. 29.

7 Ivi, p. 11.

per l'uomo, che qui parla, realtà che partecipa del sacro, realtà sacra. Per questo, in conformità a quanto osserva Heidegger, l'uomo di cui parla il *Rig Veda*, come tanti altri testi coevi, abita sulla terra nella vicinanza di Dio.

L'uomo?

Esiste un essere simile, del quale si può dire in ogni luogo e in ogni tempo che egli si riconosca in questo modo e si rapporti secondo queste coordinate mentali al mondo nel quale vive grazie al fatto che l'acqua gli consente di farlo⁸?

8 Non si tratta piuttosto dell'uomo che vive nel cosmo descritto dal mito, cosmo che non ha smesso di esistere anche dentro il discorso religioso sopravvissuto, ben oltre i confini del mondo moderno, fin dentro il dispiegarsi della nostra contemporaneità? Se, come è stato osservato, nel nostro tempo «l'intera natura si è desacralizzata», e se «dopo la fine del XIX secolo, i progressi delle scienze e dell'igiene hanno contribuito a razionalizzare e democratizzare l'acqua» (Hidiroglou, *Acqua divina*, cit., p. 7), come si può continuare a sostenere che per l'uomo vi è nell'acqua «un'intrinseca spiritualità?» (G. Ravasi, *Le sorgenti di Dio*, Edizioni San Paolo, Milano, 2005, p. 7). Questa «intrinseca spiritualità» esiste, in effetti, solo per l'uomo che vive nell'universo del mito o nell'universo descritto dal discorso religioso che gli è succeduto. Per quest'uomo, nell'universo mitico magico in cui si muove, respira e pensa, l'acqua, che pur egli coglie nella sua intrinseca fisicità (ivi, p. 8), sicché, come si vedrà in seguito, può porre in essere straordinari sistemi idraulici in grado di governarne la fluenza, percepita come «un elemento vitale ma inafferrabile», «stimola le elaborazioni intellettuali e nutre l'immaginario» (Hidiroglou, *Acqua divina*, cit., p. 8), spingendolo a elaborare complessi messaggi trascendenti e simbolici, che, presenti in tutte le mitologie, che sono alla base dei discorsi grazie ai quali prende forma l'universo religioso, attestano che, come è stato ben detto, «il simbolismo dell'acqua è universale» ma esclusivamente entro i confini del mondo descritto dal discorso mitico e da quello religioso che ne è il legittimo erede. Nel mondo descritto dalla scienza moderna, galileiana e post-galileiana, l'acqua, come ogni cosa che è inquadrata dalle possibilità di percezione e di visione dell'uomo, è puramente e semplicemente realtà neutra, non veicola né sprigiona di per sé niente di sacro e niente di morale, è eticamente indifferente. Il che non impedisce che poiché essa, comunque, si rapporta alla psiche e all'immaginario dell'uomo se ne possa elaborare, come è stato fatto in

Non è l'uomo l'essere più inquieto e mutevole che esista? L'uomo che, a quanto ci dice uno che se ne intende, condivide con il mare (e che cos'è il mare se non una illimitata estensione di acqua?) l'inquietudine che lo contraddistingue? Non ha, in maniera estremamente adeguata, Joseph Conrad detto che: «Il mare non è mai stato amico dell'uomo. Tutt'al più è stato complice della sua irrequietezza»⁹?

Ma se mobile e irrequieto risulta l'uomo, che dire dell'*ethos* e dell'ambiente, i luoghi in cui soggiorna? Si rivelerebbero essi fissi ed immutabili? E, ancora, si può, effettivamente, dire che, sempre e in ogni luogo, egli abita sulla terra rimanendo nella vicinanza del Dio?

L'uomo di cui parla Heidegger, quello che così ha creduto di vivere sulla terra, è l'uomo della tradizione mitica e quello, succedutogli, della tradizione metafisica. Quest'uomo, che si è considerato titolare di una natura immutabile, perché concessagli in dono, all'atto della nascita, in seguito alla libera e generosa scelta di un dio benigno, è vissuto in un mondo che ha considerato altrettanto fisso ed immutabile, rispetto al suo nucleo sostanziale. Come ha spiegato, in un testo molto profondo e significativo, Edmund Husserl, l'uomo non potrebbe identificare il suo essere nel mondo se prescindesse da quel che in ogni suo atto percettivo agisce immediatamente, il fatto di riferire ogni stimolo, che gliene proviene, al punto di partenza soggettivo cui necessariamente e sempre si riferisce, quello che è «il suo ultimo ancoraggio», «l'ego che legittima»¹⁰. Ora, «l'ego che

maniera brillante (G. Bachelard, *L'Eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Librairie José Corti, Paris, 2003), un'analisi psicoanalitica.

9 Cit. in Ravasi, *Le sorgenti di Dio*, cit., p. 11.

10 E. Husserl, *La terre ne se meut pas*, tr. fr. D. Franck, Les Editions de Minuit, Paris, 1989, p. 15.

legittima”, è coinciso nelle concezioni gnoseologiche elaborate dalle due grandi tradizioni storiche costruite dal modo mitico e dal modo metafisico di pensare, con il corpo dell’uomo che sente, pensa e vuole; è coinciso propriamente, come dice Husserl, con la sua “carne”. Questa carne è il punto di riferimento stabile dell’io che si muove, agisce e si trasforma. L’uomo, che resta ancorato a un modo di conoscenza tutto quanto dipendente dalla percezione, è un uomo che non può non riportare tutto quel che percepisce, e di conseguenza conosce, a questa realtà «situata nella sua primordialità»¹¹. E questa realtà, l’identità del suo io, non la sente solo come data, ma anche come fissa ed immutabile. Così come fisso ed immutabile gli appare il mondo in cui vive e percepisce, il mondo a partire dal quale misura se stesso ed ogni cosa. Come ha detto appropriatamente ancora Husserl, l’esserci che egli è non può avvertire il movimento che a partire «dal suolo fisso»¹². Non è che gli manchi la conoscenza del movimento. Tutt’altro, in lui è profondamente viva anche la consapevolezza della trasformazione delle cose. Ed ha perfino un senso della storicità del suo stesso essere. Ma questo gli proviene pur tuttavia dal riferimento a una struttura originaria che permane e che è costituita, parallelamente, dalla immutabilità dell’io originario e costituente e da quella della terra immobile sulla quale l’io abita.

Se non capisco male, quello che Husserl vuol dire è che per l’uomo, la cui conoscenza dipende dalla percezione, inevitabilmente il rapporto che si instaura tra lui e il mondo, naturale sociale e storico, nel quale abita, al di là dei mutamenti che intervengono nei vari tempi in cui esso si svolge, si fonda su

11 Ivi, p. 37.

12 Ivi, p. 39.

strutture stabili e permanenti¹³. Per quest'uomo, che pensa la sua essenza come immutabile, la terra, per quanto paradossale ciò possa sembrare, non si muove¹⁴. Il rapporto che egli può stabilire

13 Ivi, p. 22.

14 Come è noto nel *Timeo* Platone ha descritto Il mondo come una «sfera il cui centro è occupato da una terra immobile intorno alla quale ruotano gli astri» (M. Lerner, *Le monde des sphères I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Les Belles Lettres, Paris, 1996, p. 6). Questa rappresentazione, variamente modificata, e il libro di Lerner, dottissimo, ricostruisce analiticamente queste modificazioni, si è tuttavia, nel complesso imposta fino ai tempi moderni e, come scrive Lerner: «La rappresentazione del mondo sotto la forma di una sfera al centro della quale si tiene la terra immobile, postulata da Eudossio per elaborare il suo sistema planetario e fondata in termini di ragione “fisica” da Aristotele, doveva costituire il quadro di riferimento cosmologico di – quasi – tutti i sistemi fino a Copernico» (ivi, p. 55). Perché si verifica questo? Perché, come è stato ipotizzato (da due astronomi E.W. Woolard, Gerald M. Clemens, *Spherical Astronomy*, Academic Press, New York; London, 1966, p. 1), dal momento che la nostra percezione immediata o elementare rimanda a un cielo cupola che incombe su un corpo sferico, «per un osservatore non prevenuto, la terra, a parte alcune irregolarità topografiche, offre l'apparenza di una grande pianura estesa sulla quale poggia un duomo semisferico, il cielo, che incontra la terra sul suo orizzonte circolare»? Ma esiste veramente una percezione immediata o elementare? E, supponendo che esista, come mai si configurerebbe? La verità è che l'uomo impara a percepire, solo dopo essere stato modellato nelle strutture intime che nel loro insieme costituiscono la sua identità di essere pensante, volente e vivente, nell'ambito di una cultura ben definita, in maniera tale da percepire consequenzialmente ai modi di vedere di quella cultura. Egli vede solo quello che l'apertura di sguardo che contraddistingue il mondo in cui vive gli consente di vedere, almeno fino al momento in cui una qual forma di intuizione geniale gli consente di trascendere gli orizzonti entro i quali quella è chiusa. L'uomo che vive nel mondo descritto dal discorso mitico percepisce e vede quel che questo discorso gli consente di percepire e vedere. A questa regola non si sottrae nemmeno il popolo greco, particolarmente nei tempi dell'origine, per lo meno da Omero all'epoca dei presocratici. Di conseguenza, anche la percezione dell'uomo greco, dai tempi di Omero in poi è determinata dal modo mitico di inquadrare le cose, sicché la sua percezione è anch'essa il risultato di un modo di vedere culturalmente condizionato. La rappresentazione che egli si fa di una terra immobile

con essa è, dunque, un rapporto armonioso nel quale l'armonia del tutto può venire ad essere anche gravemente turbata ma non può esser cancellata completamente. Questo perché v'è una legge che, sia essa intrinseca alla natura, o imposta ad essa dal suo creatore, non può essere compromessa o abolita da quel che l'uomo fa. È la convinzione dell'uomo che abita il cosmo. L'uomo che è vissuto e che vive ancora nello spazio mentale del mito e l'uomo che è vissuto e che vive ancora entro lo spazio della metafisica. Per quest'uomo i rapporti tra uomo e mondo, siano essi mediati o no da Dio, non possono essere stravolti.

Per quest'uomo!

Ma l'uomo moderno, o per lo meno l'uomo che interpreta la sua modernità secondo certi parametri¹⁵, non si riconosce

al centro di un sistema di sfere ruotanti intorno ad essa è, dunque, una costruzione mentale. Elaborata nell'età del mito questa rappresentazione persiste e vige anche nell'età del dispiegarsi della metafisica, anche se le capacità descrittive acquisite nel frattempo consentono una traduzione in termini concettuali di nozioni espresse ai tempi del mito in termini simbolici. Dalle descrizioni di Omero e di Esiodo a quelle dei presocratici, di Platone e di Aristotele, degli stoici e degli epicurei, per finire a quelle di Tolomeo e di autori medievali come Giovanni Scoto Eriugena tutto muta, perché la ragione metafisica, affinando le sue tecniche, si impegna in analisi e descrizioni che tendono o pretendono alla scientificità anche se nel loro nucleo più intimo la rappresentazione del cosmo che finiscono per proporre non è in contrasto con quella introdotta dal pensiero mitico. Per dirla in breve, sia l'uomo antico, sia l'uomo medievale risultano prigionieri di un modo di percepire la realtà che li spinge a credere nell'immobilità e nella centralità cosmologica della terra. Per mettere in discussione questa nozione l'uomo moderno dovrà rinunciare a credere nella percezione immediata che ha del reale e dovrà ristrutturare completamente il processo produttivo della percezione orientandolo secondo i modi suggeriti da una ragione capace di concepire l'equazione tra matematica e realtà. Una rivoluzione senza paragoni nella storia delle trasformazioni mentali dell'uomo.

15 Non tutti gli uomini che vivono nel moderno condividono questi parametri. Per questo occorre distinguere nei tempi moderni, ad esempio, l'esser moderno di un Galilei dall'esser moderno di un Bellarmino. Il primo è

più nel modo d'essere di quest'uomo. Costui non concede più nessuna fiducia alla sua percezione e ritiene che la conoscenza non provenga puramente e semplicemente dall'elaborazione dei dati percettivi. Di più. Volta loro le spalle e rinuncia a credere in quel che gli dicono. Si affida perciò a un fattore puramente spirituale, la matematica, e ritiene che il vero sapere, la vera immagine del reale, si costruisca attraverso l'esperimento che la matematica gli consente di imbastire e di interpretare. Egli, per parafrasare una espressione di Galilei, lascia agli aristotelici, ai metafisici cioè, di credere nelle "sensate esperienze". Per quanto lo riguarda gira perentoriamente le spalle ai fenomeni. Si chiude nel suo laboratorio e costruisce, lì dentro, come spiegherà Kant (la *Critica della ragion pura*, non è altro che una fedele rielaborazione epistemologica della scienza galileiana e newtoniana), la realtà del mondo conosciuto, che sarà da allora in poi il mondo nel quale vorrà abitare.

Si tratta di un decisivo mutamento di fronte speculativo. L'uomo si proietta fuori dell'orizzonte delimitato dal mito e dalla metafisica e si ritrova ad abitare in una realtà nella quale tutto si presenta mobile e in via di trasformazione. Come il grande Pascal comprende immediatamente, il «gran Pan muore» e con esso muoiono gli dei della mitologia che avevano resa sacra la natura. Il Dio dei cristiani, dal canto suo, si nasconde dietro il velo della sua essenza, si trasforma, cioè, in *un Dieu caché* e ad un uomo come Pascal, che non può più abitare né nel mondo favoleggiato dal mito né nel mondo descritto, con inutile ostentazione di rigore concettuale, dalla metafisica, ma che non riesce a convincersi di inoltrarsi nel mondo che la scienza moderna ha cominciato a costruire, l'uomo

veramente moderno, perché avendo voltato le spalle alla percezione sensoriale è entrato, attraverso la conoscenza matematico-sperimentale, nel mondo disvelatogli dalla sua fisica, mentre il secondo, benché situato esistenzialmente nei tempi moderni, continua a vivere, a pensare e a volere come si faceva entro i confini del cosmo descritto dal pensiero mitico-metafisico.

nuovo appare in preda a una derelizione che solo un atto di fede paradossale, perché deciso sul filo di una scommessa fondata su un'estrema incertezza, può consentire di risolvere e di dissolvere.

In tale situazione i tre elementi del nostro discorso assumono tutti e tre la configurazione di realtà mutevoli e transeunti. Di conseguenza, le relazioni che intercorrono tra loro diventano più aggrovigliate e problematiche. Almeno uno dei percorsi, quello che a me sembra il più significativo, procede in una direzione ben precisa. Esso mette progressivamente in discussione la stabilità e l'immutabilità sia dell'io, sia del mondo etico sociale, sia l'incrollabile fermezza del mondo fisico. Dopo Kant, e al di là di Kant e del kantismo, il soggetto trascendentale, che ritrova nelle argomentazioni di Husserl l'ultimo fortilizio nel quale asserragliarsi, si vanifica nella mobilità ed evanescenza di un'onda temporale la cui legge d'essenza, se ve n'è una, è quella per l'appunto, di essere spinto in avanti da un'inquietudine permanente, pungolata dalla minaccia di scomparsa che insistentemente e permanentemente l'incalza. Il mondo storico sociale tenuto insieme dalle forze etiche che presiedono ai suoi equilibri si presenta sottoposto ad una forza di mutamento tanto irresistibile quanto insistente e pervicace. E perfino il mondo fisico, la terra, è coinvolto in una sequela di trasformazioni incessanti e imbarazzanti. Come dice Richard Fortey:

[lungi] dall'essere stabile la terra sembra pulsare con un'irregolarità che non avremmo mai potuto immaginare [...]. La storia della geologia è stata un successivo abbandono di certezze: da un mondo creato a immagine e somiglianza di Dio, abbiamo oggi un mondo in continuo mutamento [...]. Niente sembra essere fermo. La superficie si dilata e si spacca; i mari si sollevano e si abbassano, inoltre, i continenti si spostano¹⁶.

16 R. Fortey, *La terra. Una storia intima*, tr. it. G. Olivero, Codice, Torino, 2005, pp. 33-34.

I sistemi fisici non sono stabili. Tutti, nessuno escluso, sono il prodotto di un'evoluzione cominciata 4 miliardi e mezzo di anni fa che continua attraverso grandiosi processi di costruzione e decostruzione incessanti. Tutto quel che appare fermo non è che in un equilibrio momentaneo che può squilibrarsi da un momento all'altro per riequilibrarsi su nuove basi e secondo nuove proporzioni. La stabilità non è che apparenza. Viviamo su un pianeta che gira, in ventiquattro ore, vorticosamente intorno a se stesso e intorno al sole, il quale, a sua volta compie a una velocità impressionante un giro vorticoso intorno alla galassia il cui diametro misura 100 mila anni luce, mentre, al di là della nostra galassia, un'infinità di altre galassie vanno rapidamente allontanandosi le une dalle altre. Dopo che, con una serie di esperimenti epocali A.A. Michelson e Edward W. Morley, ebbero dimostrato, fin dal 1887, che non esiste un etere universale «nei confronti del quale misurare le velocità interstellari», Einstein poté giungere alla conclusione che: «È impossibile con un qualsiasi esperimento determinare la quiescenza assoluta»¹⁷. La stabilità non è che una costruzione mentale, ormai desueta¹⁸. Tutto muta per l'uomo

17 Citato da J. Campbel, *Le distese interiori del cosmo, La metafora nel mito e nella religione*, tr. it. A. Di Gregorio, Tea, Milano, 1996, p. 34.

18 Per la nuova fisica che, dopo di aver introdotto nella conoscenza “un nuovo quadro relativistico”, è giunta alla conclusione che «la massa non sia altro che una forma di energia» (F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*, Aboca Edizioni, Sansepolcro, 2014, p. 103), «la materia non è mai a riposo» (ivi, p. 101). La nozione stessa di materia si trasforma. Al livello dell'infinitamente piccolo, l'ente, la cosa, la particella, rappresentata come un *quid stans*, si dissolve. «Le particelle non sono più composte di “sostanza” ma sono semmai “pacchetti di energia”, sono, cioè, “configurazioni dinamiche”, pattern di attività che hanno un aspetto spaziale e uno temporale» (ivi, p. 103). Ne consegue, dunque, che la materia, ammesso che si possa ancora usare questo termine, per far segno verso di essa, non è né passiva, né inerte, «ma come coinvolta in una continua danza», nel dispiegarsi della quale tutto è sottoposto non alla legge di una deterministi-

moderno che sembra impegnato in una rincorsa, tanto affannata quanto destinata a rimanere delusa, di se stesso. Alla ricerca della sua vera identità, egli viene a trovarsi sempre al di qua di essa, costretto a rimanere teso nello sforzo, impigliato nel mutamento.

Gli è che egli non è soltanto sottoposto al mutamento (come ho detto, ritengo che non vi sia nulla in lui di veramente stabile, anche l'io trascendentale si è, ormai da tempo, risolto, infatti, in mera effettività storica), è mutamento. E poiché interagisce con il suo mondo, in mezzo ad esso egli è anche agente non secondario di mutamento. I suoi bisogni, che sono anch'essi prodotti di una evoluzione, lo spingono al mutamento. Per questo, come già Hegel aveva rilevato in un famoso quanto profondo passaggio della sua *Filosofia del diritto*, non vi è nessuna reale originaria o naturale armonia tra questi bisogni e una natura originaria che, in quanto tale, non è mai esistita.

La concezione per cui l'uomo in un cosiddetto stato di natura, in cui egli avesse soltanto i cosiddetti semplici bisogni naturali e adoperasse per loro appagamento soltanto i mezzi, come glieli concede immediatamente una natura contingente, vivrebbe in libertà riguardo ai bisogni, è (anche senza tener conto del momento della deliberazione, che sta nel lavoro, di che in seguito) un'opinione falsa; poiché il bisogno naturale, come tale, e l'immediato appagamento di esso sarebbe soltanto la spiritualità immersa nella natura, e, quindi, della rozzezza e della non-libertà; e la libertà sta unicamente nella riflessione dello spirituale in sé, nella sua distinzione dal naturale e nel suo riflesso di questo¹⁹.

ca necessità bensì all'alea di ben individuabili probabilità. Il mondo nuovo della nuova fisica non è solo un mondo dinamico, ma un mondo sottomesso alle regole del probabile, mi verrebbe da dire, se non temessi di evocare Caramuel e le sue fantasiose magie, alle meraviglie del probabile.

19 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. it. F. Messineo, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 197-198.

Proprio perché abita, in quanto ente dinamico, in una natura anch'essa dinamica, l'uomo non può non ingaggiare con la natura un vero e proprio duello. Certo la natura è a volte generosa e prodiga, lo ha segnalato Heidegger²⁰.

20 Heidegger ritorna continuamente, in maniera quasi ossessiva, sulla nozione di natura, anzi, considerato che la traduzione latina del termine è, secondo lui, sviante, sulla nozione di *physis*. Lo fa a partire dal saggio *Che cos'è e come si determina la physis* in M. Heidegger, *Questions II. Qu'est-ce la philosophie? Hegel et le grecs. La thèse de Kant sur l'être. La doctrine de Platon sur la vérité. Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, tr. fr. K. Axelos, J. Beaufret, Gallimard, Paris, 1968, pp. 165-276, per giungere ai vari contributi contenuti in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano, 1985, negli scritti raccolti in Id., *In cammino verso il linguaggio*, tr. it. A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1973, in Id., *Approche de Hölderlin*, tr. fr. H. Corbin, M. Deguy, F. Féidier, J. Launay, Gallimard, Paris, 1973. La mia convinzione è che egli interpreti la natura a partire dalla sacralità del sacro e la veda come potenza e pro-duzione. Laddove, nell'uso particolare che ne fa, il termine pro-duzione fa cenno, non verso un fare esterno alla natura nella quale si compie, ma verso un movimento, che è proprio della natura e che rimane nella natura, di uscita fuori di sé per giungere alla presenza nella forma e nella compiutezza di ciò che deve essere pro-dotto e che nel saggio *Che cos'è e come si determina la physis* è designato come *Morphè*, sintesi di *genesis* e di *odos*, «essere in cammino da un non ancora fino a un più ora» (Cfr. Id., *Questions II*, cit., p. 270). La *physis* in quanto tale, è *Ousia*, dispiegamento dell'essere, la cui specificità risiede nel «fiorire, nell'espandersi, nel venir fuori verso l'aperto del non ri-tratto» (ivi, p. 276). Della *physis*, come della parola, ma della parola creativa del poeta, può dirsi *Es gibt*. Come la parola del poeta, la *physis*, infatti, «dà l'essere gratuitamente, come il cielo dà la pioggia» (Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 153). E lo dà nell'unico modo in cui può esser dato, disvelandolo e velandolo. Qualunque cosa si possa pensare dell'ambiguità che contraddistingue questo movimento dello svelare e del velare e al di là dei complessi giochi linguistici messi in campo da Heidegger e che qui non possono essere evidenziati più di tanto, fondamentale risulta nel suo approccio alla *physis*, oltre alla messa in evidenza del sacro che la contraddistingue, la messa in rilievo della generosità che la caratterizza. Contestando l'immagine della natura descritta dalla scienza moderna e dal pensiero calcolante che la domina, per i quali la natura è il neutro, Heidegger punta tutto sulla sacralità di essa. Ciò facendo egli è portato inevitabilmente a insistere sulla generosità che

E Lévinas²¹ ha osservato che per tutta una fase dell'evoluzione umana, l'uomo ha potuto contare sulla generosità della natura che gli forniva gli elementi mediante i quali soddisfare i suoi bisogni che non vanno quindi interpretati, come ha fatto tanta filosofia, solo come mancanza destinata ad approfondirsi, ma come mancanza che è già protesa verso la soddisfazione del riempimento.

la caratterizza. Se sacra, se divina, la natura non può non essere anche benigna e generosa verso i mortali che vi abitano rispettosi della sua sacralità e divinità, i mortali, per l'appunto, che, oggi come ieri, proprio come facevano l'uomo arcaico e l'uomo antico che, secondo Heidegger, abitavano poeticamente sulla terra perché si mantenevano nell'orbita del divino, restano immersi nella sacralità della *physis*. Quel che spicca nella sua analisi è, perciò, l'equivalenza stabilita tra la sacralità e la generosità. Se è sacra, la natura è generosa. E, se è generosa, quel che in essa si impone è, per l'appunto, il movimento dell'offrire e del dare. «La terra è ciò che producendo regge (*bauend Tragende*), ciò che fruttificando nutre, custodendo l'acqua e la roccia, le piante e gli animali» (Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 118). «Nell'acqua che viene offerta permane (*weilte*) la sorgente. Nella sorgente permane la roccia, e in questa il pesante sonnacchiare della terra, che riceve la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permangono le nozze di cielo e terra. Questo spozializio permane nel vino, che ci è dato dal frutto della vite, nel quale la forza nutritiva della terra e il sole del cielo si alleano e si congiungono. Nell'offerta dell'acqua, nell'offerta del vino, permangono ogni volta cielo e terra» (ivi, p. 114). «La natura, essa, educa, meravigliosamente ogni presenza. Essa è presente in tutto quel che è reale. La natura dispiega la sua presenza nell'opera umana e nella storia dei popoli, nelle costellazioni e negli dei, ma anche nelle pietre, nelle piante, negli animali, nei fiumi e anche nelle tempeste. Meravigliosa e *l'onni-presenza* della Natura» (Heidegger, *Approche de Holderlin*, cit., p. 69). «*Physis, phuein* significa il crescere» ma questo “crescere” non va inteso «come aumento quantitativo, né come una “evoluzione”»; e nemmeno come la successione di un “divenire”. Non va inteso, cioè, come lo intendono i moderni ma come l'intendevano i greci, per i quali: «*Physis* è l'avanzarsi, il levarsi, il dispiegarsi, apertura che producendosi ritorna ad un tempo in ciò che è avanzato, “maturato”; per i quali, cioè: *Physis*, pensata come parola fondamentale, significa l'espandersi nell'apertura» (ivi, pp. 73-74).

21 E. Lévinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijoff, La Haye, 1974. Si veda in particolare tutta la *Sectio II, Intériorité et économie*, pp. 79-158.

E tuttavia, malgrado questa riabilitazione del bisogno e dell'elementale, neanche Lévinas ha potuto negare che l'ambiguità e l'incertezza dell'elementale hanno imposto all'uomo preistorico, al nomade, raccoglitore e cacciatore che egli era, di insediarsi e di passare al lavoro, metodico e continuo, per realizzare stabilità e sicurezza nell'approvvigionamento. Di più, anche se si ammette, con Lévinas, che egli ha potuto contare, per un momento o per una intera fase che può essere stata anche molto lunga, sulla generosità della natura ed ha potuto soddisfare i suoi bisogni, ricorrendo a quel che essa gli forniva, non si può non riconoscere comunque che egli è stato costretto, come ha segnalato Mumford²², fin da quel tempo, e anche solo per raccogliere quel che la natura spontaneamente gli offriva, a un improbo lavoro di cernita e ha dovuto impiegare decine e decine di migliaia di anni per selezionare le specie vegetali di cui avrebbe potuto nutrirsi. Per generosa che fosse la natura e per positivi che fossero i bisogni che essa ingenerava in lui, la necessità di nutrirsi per sopravvivere ha innescato e stimolato fin dall'inizio e senza tregua l'attività dell'uomo. Per orientarsi nel mondo, per abitarvi egli ha dovuto fin dal principio conoscere e lavorare. E per farlo ha dovuto mettere in campo strumenti di orientamento. Che cosa sono i principi conoscitivi di cui si serve per orientarsi nel mondo se non, per l'appunto, strumenti organizzativi e interpretativi della realtà che ha il bisogno di trasformare per servirsene? L'uomo non è titolare di conoscenze a-priori che lo mettono automaticamente in rapporto con il mondo sancendo e rafforzando un'armonia con esso che non esiste a-priori. Le teorie che costruisce sono soltanto, come

22 L. Mumford, *La città nella storia. Volume primo. Dal santuario alla polis*, tr. it. E. Capriolo, Bompiani, Milano, 1967. Si veda particolarmente il paragrafo *L'addomesticamento e il villaggio*, pp. 21-27.

ha detto di recente Stephen Hawking²³, strumenti che per essere efficaci debbono «soddisfare due requisiti: (debbono) descrivere accuratamente un ampio insieme di osservazioni empiriche sulla base di un modello che contenga solo pochi elementi arbitrari, e (debbono) formulare predizioni ben definite sui risultati di future osservazioni». Queste teorie sono sempre provvisorie e vigono solo fino a quando funzionano. Questo vuol dire che l'uomo non dispone di nessuna assicurazione circa il suo rapporto conoscitivo con la natura.

Tutto si svolge come se fosse costretto a ingaggiare una lotta rivolta alla trasformazione. Per abitare l'uomo deve lottare con la natura, trasformandola con il suo lavoro. Gli equilibri che riesce a realizzare sono il risultato di questa lotta incessante e degli sforzi che essa gli costa. Niente è senza sforzo. Questo perché

23 S. Hawking, L. Mlodinow, *La grande storia del tempo*, tr. it. D. Didero, Rizzoli, Milano, 2005, p. 21. In un'altra importante opera Hawking ha definito questo approccio «realismo dipendente dai modelli». «Questa impostazione si basa sull'idea che il nostro cervello interpreti l'informazione proveniente dagli organi sensoriali costruendo un modello del mondo. Quando un simile modello riesce a spiegare gli eventi, tendiamo ad attribuire a esso e agli elementi e ai concetti che lo costituiscono la qualità della realtà o della verità assoluta. Ma possono esserci modi diversi per creare un modello della medesima situazione fisica, e ciascuno di essi potrà utilizzare elementi e concetti fondamentali differenti. Se due teorie fisiche o modelli di questo tipo predicono con esattezza gli stessi eventi, non si può affermare che uno sia più reale dell'altro; si è invece liberi di usare il modello più conveniente» (S. Hawking, L. Mlodinow, *Il grande disegno*, tr. it. T. Cannillo, Mondadori, Milano, 2011, pp. 7-8). Questo accade perché «non esiste alcun concetto di realtà indipendente dalle descrizioni o dalle teorie». Perciò, dice Hawking nell'introdurre i successivi ragionamenti, «adotteremo un punto di vista che chiameremo realismo dipendente dai modelli: l'idea, cioè, che una teoria fisica o descrizione del mondo è un modello (in genere di natura matematica) unito a un insieme di regole che connettono gli elementi del modello alle osservazioni. Ciò fornisce uno schema con cui interpretare la scienza moderna» (ivi, p. 39).

la natura gli si presenta come onnipotente e inospitale. Quando è riuscito a domarne le forze e a soggiogarle, l'uomo è vissuto in armonia con essa. Egli è giunto allora, come ha detto Hölderlin, fino al punto da avere l'impressione di «vivere poeticamente sulla terra». Ma quelle armonie sono state messe sempre in opera dal lavoro umano. E il lavoro umano, a partire dalle origini, si è svolto entro relazioni etiche che l'hanno configurato in una maniera ben definita. Il lavoro comincia con la divisione del lavoro e se la storia la si rappresenta come storia del lavoro allora non si può non riconoscerla, come ha detto una volta il nostro Antonio Labriola, anche come «storia della tragedia del lavoro». Nessuna armonia che non nasconda questa tragica realtà. Dove si prospetta un equilibrio lì sono presenti dissonanze e squilibri. Ma è l'uomo che appare penalizzato in queste situazioni. Certo, egli è in grado di trasformare la natura, di lavorare per piegarla ai propri bisogni. Questo accade con il lavoro e quel che il lavoro produce è spesso straordinario: ordini fisici, sociali, politici che consentono fioriture culturali ed etiche straordinarie. Dalle meraviglie dei Sumeri a quelle di Babilonia, a quelle d'Egitto, dell'India, della Cina, dei paesi dell'Oriente, per non parlare delle meraviglie Inca, Azteche e Maya, e di quelle, in successione, poste in essere dalla Grecia, da Roma e dalla straordinaria Europa medievale, per non parlare di quello che è stato capace di costruire il moderno.

Trionfi e tragedie dell'umano.

Tutto è in questi grandi contenitori storici. Al di là delle infinite differenze che intercorrono tra queste esperienze, un tratto resta comune. Dappertutto la relazione uomo-natura comporta una sproporzione a vantaggio della natura. Dappertutto l'uomo ha dovuto lavorare intensamente per premunirsi dalle pressioni e dalle violenze dei fenomeni naturali. Lavorare e trasformare comportava addomesticare e migliorare la natura in maniera tale da renderla ospitale per l'uomo cui era consentito abitare spiritual-

mente in essa. Mai, nemmeno nelle grandi trasformazioni degli assetti naturali prodotte dalle grandi civiltà idrauliche, si è posto il problema di uno scompenso di uno sconvolgimento generale suscettibile di compromettere l'armonia della *physis*, della natura. Il pericolo poteva sovrastare l'uomo e i prodotti civili da lui posti in essere, non la natura. Questa convinzione si mantenne fin nei tempi moderni, fin nell'Ottocento e perfino al nostro Leopardi, che era capace di tutto comprendere, questa sproporzione sembrò insuperabile²⁴. La natura matrigna richiedeva, a suo giudizio, l'unità degli sforzi umani per difendersi dalle sue aggressioni. Ma il rapporto che intercorreva tra l'uomo e la natura gli sembrava sproporzionato. La natura sovrastava infinitamente l'uomo.

Le cose, come hanno segnalato di recente Jean Paul Fitoussi e Eloi Laurent, cambiano con l'avvento della società industriale e l'irrompere della potenza tecnologica dell'uomo prodotta dalla scienza moderna. «Su scala globale – essi dicono – la constatazione di fondo resta la seguente: la Natura non può più essere considerata come il quadro immutabile dell'esistenza e dell'attività degli uomini, non costituisce più un invariante della loro storia, ma ne è diventata essa stessa un oggetto»²⁵. La tecnica moderna, che l'inquadra nei suoi modi di trasformazione, l'ha resa tale. Ora, come segnalato da Heidegger, una delle caratteristiche di questa tecnica è che essa non si limita, come quella dell'uomo antico e medievale, a dispiegare «una produzione nel senso della *poiesis*», nel senso, cioè, di un fare che rispetta la *physis* nel suo movimento più profondo che

24 Il riferimento è ovviamente alla *Ginestra*, cfr. G. Leopardi, *Canti*, Einaudi, Torino, 1962, pp. 273-286, e *Al Dialogo della natura e di un islandese*, in Id., *Operette morali*, Guida Editore, Napoli, 1986, pp. 171-184.

25 J.P. Fitoussi, E. Laurent, *La nuova ecologia politica. Economia e sviluppo umano*, tr. it. S. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano, 2009, p. 27.

consiste nel «venire da se stessa all'essere, l'entrata nella presenza»²⁶, come accadeva fino ai tempi moderni. «Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata»²⁷. In questo essa si distingue dalla tecnica precedente. Questa, come accadeva per i mulini a vento, poteva estrarre energia ma non per accumularla. Il consumo che ne faceva consentiva il ripristino della situazione precedente. La tecnica moderna tende invece all'accumulo. Quando estrae, ad esempio, carbone o altri minerali, trasforma la scorza terrestre in "bacino carbonifero", e il suolo in «magazzini di minerale»²⁸. Trasforma, cioè, la natura in un oggetto su cui si dispiega il potere di un soggetto²⁹. Questo, come, obbedendo a una segreta

26 Heidegger, *Questions II*, cit., p. 211.

27 *La questione della tecnica* in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 11.

28 *Ibidem*.

29 «E questo enigma del quale non conosciamo ancora oggi il vero nome: è che la natura tecnicamente padroneggiabile della scienza e la natura naturale del soggiorno umano, contemporaneamente abituale e storicamente determinato, prendono le loro distanze come due domini estranei e si allontanano l'uno dall'altro a una velocità sempre più folle» (M. Heidegger, *Questions III. Le Chemin de compagne. L'Expérience de la pensée. Hebel. Lettre sur l'humanisme. Sérénité*, tr. fr. A. Preau, R. Munier, J. Hervier, Gallimard, Paris, 1966, pp. 63-64). Questo passaggio epocale, che ha provocato un vero e proprio mutamento di fronte metafisico, ha prodotto un vero e proprio rovesciamento di tutte le rappresentazioni fondamentali dell'uomo. «L'uomo è così trasportato in un'altra realtà. Questa rivoluzione radicale della nostra visione del mondo si compie nella filosofia moderna. Ne risulta una posizione interamente nuova dell'uomo nel mondo e in rapporto al mondo. Il mondo appare ora come un oggetto sul quale il pensiero calcolante dirige i suoi attacchi, e a questi attacchi più niente deve poter resistere. La natura diventa un unico serbatoio gigante, una fonte di energia per la tecnica e l'industria moderne. Questo rapporto fondamentalmente tecnico dell'uomo con la totalità del mondo, è apparso per la prima volta nel XVII secolo, cioè in Europa e soltanto in Europa» (ivi, p. 171).

ispirazione heideggeriana (Heidegger era stato il suo maestro negli anni trenta del Novecento), ha dedotto Hans Jonas, scatenata nell'uomo moderno il Prometeo che dormiva in lui e a questo Prometeo «la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante»³⁰. La natura viene presa di mira per essere coinvolta in un processo di pro-vocazione tendente all'accumulo che, cosa mai verificatasi prima, ne compromette tutti gli equilibri. Costituita in un oggetto per le proiezioni geometriche ed operative di un soggetto, la natura si disvela³¹, nella sua essenza, come finita. Il campo di estrazione di energia che qui si profila dinanzi al nostro sguardo assume la configurazione di un campo le cui energie possono, in quanto accumulate e consumate, esaurirsi. La devastazione si prefigura come l'effetto finale dei comportamenti suscitati dalla tecnica moderna. Nei primi capitoli del suo grande libro sul *Principio responsabilità* Jonas insiste su questo punto. La tecnica moderna può compromettere tutti gli equilibri naturali e può innescare il

30 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, tr. it. P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 1990, p. XXVII.

31 Che la critica di Jonas, come quella di molti ecologisti, si ispiri, come ho già detto, ad Heidegger è dimostrato proprio dal fatto che anche nell'impostazione di questi la tecnica moderna "è un modo del disvelare" essenzialmente diverso da quello della tecnica antica che, dispiegandosi «nel senso della *poiesis*» preservava la sacralità della *physis* in quanto non in contrasto con il movimento che, per l'appunto nel *poiein*, consente alla *physis* di esplicitare «il sorgere-dipero-sé (*das vou-sich-her Aufgeben*)» che costituisce il suo caratteristico modo di pro-durre, di cui «lo schiudersi del fiore nella fioritura» è un paradigmatico esempio (Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., pp. 9-10-11). Il *poiein* antico, cioè, non riduce ciò su cui opera in un oggetto a disposizione di un soggetto. Questa riduzione, che è effetto dell'avvento di un nuovo modo del disvelare che riporta tutto alla soggettività umana trasformata nel fondamento (*hypokeimenon*), di tutta la realtà, presuppone come avvenuto il rivoluzionamento prodotto dalla filosofia cartesiana per la quale la soggettività dispone dell'intero mondo ridotto a campo per le sue proiezioni fisico-matematiche.

rischio che diventi impossibile per l'uomo abitare sulla terra. Di più, poiché la tecnica gli dà la possibilità di intervenire sul suo stesso essere è anche la natura dell'uomo ad essere esposta al rischio della catastrofe³².

Il libro di Jonas è del 1979. Del 1972 è il *Rapporto Meadows*, «commissionato dal Club di Roma a una équipe di ricercatori del Mit». In esso, individuati cinque fattori di crescita esponenziale (incremento della popolazione, dell'industrializzazione, della produzione di mezzi di sussistenza, dell'inquinamento e dell'esaurimento delle risorse naturali), gli autori giunsero, come dicono Fitoussi e Laurent, alle seguenti conclusioni: «se proseguisse la tendenza delle cinque crescite esponenziali identificate, il pianeta raggiungerebbe i limiti della crescita nel

32 Occorre dire che anche su questo punto, Jonas, come gli ecologisti che gli fanno eco, è preceduto da Heidegger, il quale ha osservato che il soggetto moderno, interpretandosi come volontà di potenza, si trasforma, nel mondo contemporaneo, nel «produttore incontrollato che ha organizzato la propria rivolta a dominio universale» (*Perché i poeti* in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, tr. it. P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 266) e, servendosi della tecnica, ha dato luogo allo Stato totalitario nel quale tutto è sottomesso all'organizzazzione e alla pianificazione. Sotto questo Stato, che per Heidegger non è soltanto rappresentato dallo Stato hitleriano o da quello staliniano, ma anche da quello demo-liberale «la terra e la sua atmosfera divengono materie prime», «l'uomo stesso diviene materiale umano impiegato secondo piani pre-stabiliti» e «non soltanto il vivente è tecnicamente oggettivato nell'allevamento e nello sfruttamento», ma i fenomeni stessi della vita vengono sottoposti all'assalto «della fisica atomica». In definitiva «è l'essenza stessa della vita ad essere rimessa alla produzione tecnica» (ivi, p. 267). Il giorno in cui questo accade «è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità del tutto dell'ente. Ogni salvezza (*Heile*) è tolta. Il mondo diviene allora empio (*heil-los*). E così, non solo resta nascosto il Sacro (*das Heilige*) come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta» (ivi, p. 272).

corso del prossimo secolo»³³. L'equazione che qui veniva stabilita è un'equazione chiarissima essa equipara crescita e crollo. Nel momento in cui viene formulata, si innesca tutta una serie di reazioni che portano allo sviluppo della nuova ecologia. Impressionante coincidenza, poiché, come ha notato ancora Jonas, la *techné* non è stata considerata soltanto «nella sua applicazione all'ambito non umano» in quanto «l'uomo stesso è diventato uno degli oggetti» di essa. Dispiegando una illimitata potenza in questo ambito, essa ha, attraverso gli sviluppi delle biotecnologie, messo l'uomo di fronte alla possibilità di «prendere in mano la propria evoluzione»³⁴. L'ha messo così di fronte a una nuova inedita responsabilità. Di fronte alla prospettiva di dover prendere delle decisioni sul futuro della terra e sul futuro della vita umana, si sono sviluppate delle riflessioni che hanno dato vita parallelamente all'ecologia e alla bioetica. Come ha osservato Vittorio Lanternari: «La riflessione ecoantropologica deve dunque dar atto che dall'ecologia – come pure dalla bioetica – promana l'avvio della svolta etico culturale che segna e inaugura

33 Fitoussi, Laurent, *La nuova ecologia politica*, cit., p. 37.

34 Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 28. Mi permetto di osservare che anche su questo punto Jonas si rifà ad Heidegger che in *Sérénité*, il testo già citato, aveva scritto: «Durante l'estate di quest'anno 1955, un colloquio internazionale ha riunito a Lindau alcuni titolari del premio Nobel. In questa occasione il chimico americano Stanley ha osservato: "L'ora è vicina nella quale la vita si troverà ad essere riposta nelle mani dei chimici, i quali faranno, disfaranno o modificheranno a loro piacimento la sostanza vivente". Non si considera che ciò che i mezzi della tecnica ci preparano, è un'aggressione contro la vita e contro l'essere stesso dell'uomo e che confrontata a questa aggressione l'esplosione di una bomba atomica all'idrogeno non significa gran cosa» (Heidegger, *Questions III*, cit., p. 174). Ne *Il detto di Anassimandro* (Id., *Sentieri interrotti*, cit., pp. 303-305) egli giunge perfino a sospettare che il destino stesso dell'essere comporti l'*eschaton* dell'essere e che l'Occidente possa finire in un tramonto ben più radicale di quello annunziato da Spengler.

la nuova epoca storica»³⁵. Come la bioetica faceva cenno verso una nuova etica della vita, l'ecologia si imponeva come fine quello di costruire un'etica della «responsabilità ecologica»³⁶. Proprio negli anni 70 del secolo scorso si sviluppa sotto l'impulso del norvegese Arno Naess, autore di una *Ecosofia* uscita nel 1976, il movimento detto dell'"ecologia profonda", cui daranno impulso creativo autori come gli inglesi Bill Devall e George Sessions³⁷.

Non è possibile qui soffermarsi su un movimento complesso e frastagliato che ha messo in campo una notevole mole di questioni meritevoli d'esser analizzate nello specifico³⁸. Mi riferirò semplicemente alle posizioni di due autori che tra quelli che hanno dato luogo all'immensa letteratura ecologica di cui disponiamo mi sono sembrate particolarmente significative e stimolanti: quella di Edward Goldsmith e quella di Vandana Shiva. Esse meritano particolare attenzione anche per le ambivalenze che le contraddistinguono. Come si è visto, quando ci si pone di fronte all'intrico che si stabilisce tra lo sviluppo illimitato e il rischio di collasso che ne consegue, tre questioni si impongono nettamente: fin dove, ad oggi, si è spinto il processo; che cosa l'ha causato; e vi sono, e quali possono essere, gli eventuali rimedi?

Sulla prima questione Goldsmith e Shiva sostanzialmente convergono.

Lo dimostrano questi passi del primo:

35 V. Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Dedalo, Bari, 2003, p. 14.

36 Ivi, p. 21.

37 Capra, Luisi, *Vita e natura*, cit., pp. 30-34.

38 Per farsi un'idea delle differenze di impostazione da cui i discorsi ecologici sono spesso ispirati si possono leggere i saggi raccolti in S. Della Valle, *Per un agire ecologico. Percorso di lettura attraverso la proposta dell'etica ambientalista*, Baldini&Castoldi, Milano, 1998.

L'uomo moderno sta rapidamente distruggendo il mondo naturale dal quale dipende la sua sopravvivenza. Ovunque, nel nostro pianeta, il quadro è lo stesso: foreste che vengono tagliate, paludi prosciugate, barriere coralline estirpate, terreni agricoli erosi, salinizzati, desertificati, o semplicemente coperti di cemento o d'asfalto. L'inquinamento è ora generalizzato: ne sono colpiti le falde acquifere, i torrenti, i fiumi, gli estuari, i mari e gli oceani, l'aria che respiriamo, il cibo che mangiamo. Quasi tutti gli esseri viventi sulla terra contengono nel loro corpo tracce di sostanze chimiche agricole e industriali – molte delle quali sono note come cancerogene o mutagene, o sospettate tali. Come conseguenza delle nostre attività, è probabile che ogni giorno vengano estinte centinaia di specie, solo una frazione delle quali è nota agli scienziati. Il campo magnetico terrestre viene mutato – nessuno sa con quali conseguenze. Lo strato di ozono, che protegge, gli esseri umani e gli altri esseri viventi dalle radiazioni ultraviolette, viene rapidamente distrutto; e il nostro stesso clima viene tanto trasformato e destabilizzato che nei prossimi quarant'anni avremo probabilmente condizioni climatiche nelle quali nessun essere umano è mai vissuto finora. Distruggendo in tal modo il mondo naturale, stiamo progressivamente rendendo meno abitabile il nostro pianeta. Se le tendenze attuali persisteranno, può darsi che in non più di pochi decenni esso non sarà più capace di sostenere forme complesse di vita. Questo può suonare esagerato; purtroppo, è fin troppo realistico. Durante gli ultimi ventitré anni, i miei colleghi e io abbiamo documentato ad *nauseam* sull'*Ecologist* le tendenze e il probabile risultato³⁹.

E questi passi della seconda:

L'international Panel on Climate Change (IPCC “commissione internazionale sul cambiamento climatico”) ha riconosciuto che dal 1750 l'effetto complessivo delle attività umane sul clima del

39 E. Goldsmith, *Il tao dell'Ecologia*, tr. it. G. Mancuso, Franco Muzzio Editore, Padova, 1997, p. 1.

globo è stato il riscaldamento. La certezza sulle cause antropogeniche del cambiamento climatico è passata dal 66 per cento a oltre il 90 per cento. Il rapporto del 2007 dell'IPCC, compilato con la partecipazione di 2500 scienziati provenienti da 130 paesi diversi, ha confermato che i cambiamenti climatici provocati dall'uomo stanno minacciando la vita sulla Terra [...]. Il mutamento climatico è una conseguenza dell'inquinamento atmosferico prodotto dai gas serra (GHG): "Le emissioni globali di GHG sono aumentate dai tempi della preistoria in media del 70 per cento tra il 1970 e il 2004". Il principale gas serra antropogenico è il diossido di Carbonio (CO₂) [...]. La concentrazione atmosferica di CO₂ da circa 280 parti per milione nel periodo preindustriale è aumentata a 379 parti per milione nel 2005 [...]. Sommato all'azione di altri gas anch'essi fortemente aumentati nel periodo essa produce un forte inquinamento atmosferico. Le conseguenze di questo inquinamento sono precise. Tra il 1998 e il 2007 c'è stato il decennio più caldo mai registrato e gli undici anni più caldi in assoluto dal 1850 [...]. Con l'innalzamento della temperatura media aumenta la fusione dei ghiacciai e di conseguenza il livello del mare. Il quale si è innalzato globalmente di 1,8 millimetri l'anno tra il 1961 e il 2003, media salita a circa 3,1 millimetri annui tra il 1993 e il 2003. I dati raccolti dai satelliti dimostrano che dal 1978 il ghiaccio artico si è ridotto ogni decennio del 2,7 per cento. In tutto il mondo la neve e i ghiacciai di montagna registrano un minore indice di accumulo. La coltre ghiacciata della Groenlandia, che si estende per 1,3 milioni di chilometri quadrati e ha uno spessore medio di due chilometri, potrebbe sciogliersi completamente se la temperatura del globo aumentasse tra l'1,9 e i 4,9 °C. Questa fusione potrebbe portare a un innalzamento di sette metri del livello degli oceani. Il conseguente spostamento delle comunità che vivono sulle coste e sulle isole sarebbe una tragedia di proporzioni inimmaginabili. I ghiacciai che forniscono l'acqua ai fiumi stanno fondendo. Quando non ci saranno più, i fiumi si prosciugheranno⁴⁰.

La scarsità d'acqua innescherà guerre tremende. In un contesto di rarefazione l'acqua diventerà sempre più quel che già da tempo è diventata, una merce. Una merce preziosa, più preziosa del petrolio per l'accaparramento della quale gli uomini saranno disposti ad affrontarsi gli uni con gli altri in guerre estreme⁴¹. Come che sia, quel che resta fermo è che per Vandana Shiva, come per Goldsmith, si profila la possibilità di entrare in un mondo nel quale l'uomo avrà serie difficoltà o addirittura impossibilità ad abitare.

Sul secondo punto le cose sono alquanto differenti. A tal proposito Goldsmith, nato a Parigi nel 1928 e formatosi nell'Europa del XX secolo in un'atmosfera culturale fortemente segnata per quel che riguarda la filosofia dalla presenza di Heidegger, tende anch'egli a interpretare gli eventi come determinati da un processo oggettivo segnato dagli svolgimenti della tecnoscienza. Determinante è in questo paradigma più l'azione di quest'ultima che dei fattori economici, che pure non vengono, con ciò, trascurati e che sono, comunque, identificati come concause del processo. A questo proposito mi sembra che egli si esprima con grande chiarezza e senza ambiguità.

In questo libro, chiamo "modernismo" la visione del mondo che attualmente gli accademici condividono con tutto il resto della nostra società. Essa è rispecchiata fedelmente nel paradigma dell'economia e nel paradigma della scienza. Uno dei dogmi più fondamentali della visione del mondo del modernismo e dei suoi paradigmi accademici è che tutti i benefici (termine che va inteso nel senso economico di 'beni e servizi'), e quin-

Roma, 2009, pp. 15-17. Oltre al già citato *Le guerre dell'acqua*, di Vandana Shiva si vedano anche *Il bene comune della Terra*, tr. it. R. Scafi, Feltrinelli, Milano, 2006 e *Fare pace con la Terra*, tr. it. G. Guerzoni, G. Pannofino, Feltrinelli, Milano, 2012.

41 Id., *Le guerre dell'acqua*.

di il nostro benessere e la nostra reale ricchezza derivano dal mondo costruito dall'uomo (vedi il capitolo 34) – il prodotto della scienza, della tecnologia e dell'industria, e dello sviluppo economico che le rende possibili⁴².

Il secondo dogma fondamentale della visione del mondo del modernismo segue del tutto logicamente dal primo: per massimizzare tutti i benefici, e quindi il nostro benessere e la nostra ricchezza, dobbiamo massimizzare lo sviluppo economico o progresso, che è soprattutto la sistematica sostituzione della tecnosfera o mondo surrogato – la fonte dei benefici artificiali – all'ecosfera o mondo reale – fonte dei benefici naturali⁴³.

Al contrario di Goldsmith, Vandana Shiva, senza sottovalutare il ruolo della scienza, che, nella sua visione, è però solo uno strumento, punta subito sull'economia e sull'economia così come è realizzata ai tempi dell'ecoimperialismo.

Quando pensiamo alle guerre della nostra epoca, ci vengono in mente subito l'Iraq e l'Afganistan, ma la guerra più importante è quella contro il pianeta: in Iraq, Afganistan e Libia si combatte per le risorse della Terra e soprattutto, per il petrolio. La guerra contro il pianeta affonda le radici in una economia che non rispetta i limiti ecologici ed etici, i limiti alle ineguaglianze, all'ingiustizia, all'avidità, alle concentrazioni finanziarie. Anche se "economia" ed 'ecologia' derivano dalla stessa parola – *oikos*, la "casa", cioè il pianeta che ci ospita –, nella nostra mente questi due termini si sono sempre più allontanati, nonostante lo sfruttamento della natura e la dipendenza da essa siano aumentati negli anni. L'economia globale delle corporazioni, fondata sull'idea della crescita illimitata, è diventata una guerra permanente contro il pianeta e le popolazioni. I mezzi che usa sono gli strumenti della guerra; i trattati del libero scambio coerciti-

42 Goldsmith, *Il tao dell'Ecologia*, cit., p. 3.

43 Ivi, p. 4.

vi, utilizzati per strutturare le economie sulla base delle guerre commerciali; e le tecnologie di produzione invasive, per esempio materiali tossici, ingegneria genetica, geoingegneria e nanotecnologie. Sono semplicemente altri tipi di “armi di distruzione di massa”, che uccidono milioni di persone in tempo di pace privandole di cibo e di acqua e avvelenando il tessuto fondamentale della vita. Strumenti di guerra sono i prodotti stessi di alcune industrie. Nell’attentato di Oslo del 22 luglio 2011 sono state impiegate sei tonnellate di fertilizzante chimico; gli esplosivi usati negli attentati a Mumbai contenevano fertilizzanti, così come gli ordigni esplosivi usati in Afghanistan. Questa guerra è anche il riflesso della guerra permanente promossa da un paradigma ideologico che vede il mondo come “nemico” da sterminare: uccelli, farfalle, api, vermi, donne, contadini, popolazioni autoctone. L’attuale guerra globale è l’inevitabile passo successivo, perché la globalizzazione economica, guidata da una manciata di *corporations* e da pochi paesi potenti, punta a ottenere il controllo sulle risorse del pianeta, trasformandolo in un grande supermercato dove tutto è in vendita. Vogliono vendere la nostra acqua, i nostri geni, le cellule, gli organi, il nostro sapere, la cultura, il futuro⁴⁴.

Per diverse vie Goldsmith e Vandana Shiva dichiarano perentoriamente che l’agire tecnico e l’agire economico dispiiegato dal mondo moderno rendono il mondo inabitabile per l’uomo. Sia che si tratti della sostituzione della tecnosfera o mondo surrogato all’ecosfera o mondo reale, sia che si tratti della trasformazione del mondo in un supermercato, là dove tutto, e persino l’acqua diventa merce, l’uomo va incontro alla più clamorosa delle perdite di sé, alienazione totale. Questa convergenza nelle conclusioni è confermata e rafforzata da una convergenza impressionante anche sui rimedi o sulla soluzione da dare alla grande crisi ecologica del nostro mondo. Certo Goldsmith è fondamentale-

mente concentrato sul ruolo della scienza e perciò il suo grande libro si sviluppa come una critica analitica della scienza contemporanea e delle conclusioni cui approda. Per lui fin dall'origine tutto dipende dalla radicale scissione che interviene dopo la svolta cartesiana tra il soggetto e l'oggetto. La natura si trasforma in *res extensa* e diventa l'ideale campo d'azione di una scienza matematica che la trasforma in un immenso meccanismo. La logica che ispira questa scienza è parcellare e parcellizzante, dal momento che punta sulla specializzazione e nega la possibilità di avere un accesso alla totalità. Purtroppo, negando la possibilità di giungere a una scienza della sintesi, questa impostazione si nega alla comprensione adeguata del mondo della vita. Essa mette in campo una «visione meccanomorfica della vita»⁴⁵ che ne manca la specificità. Per Goldsmith la «scienza ecologica» è come lo era per Lynn White, «per principio antisolazionistica. È la scienza della totalità»⁴⁶. In quanto tale, obbedisce a un'ispirazione di scientificità diversa da quella propugnata dal paradigma moderno. Essa respinge di questo paradigma sia il postulato che separa nettamente il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto, sia quello per il quale la conoscenza adeguata è frutto dell'interpretazione dell'esperimento. Quando queste direttrici metodologiche vengono applicate al mondo vivente esse secondo Goldsmith falliscono.

Il metodo scientifico implica che il comportamento degli esseri viventi venga studiato in “condizioni controllate di laboratorio” – il che significa isolarli dai sistemi più ampi di cui fanno parte. Le informazioni così ottenute sarebbero meno discutibili se questi sistemi più ampi non fossero nient'altro che combinazioni casuali, ma essi non lo sono. Gli esseri viventi sono

45 Ivi, p. 13.

46 Ivi, p. 21.

parti differenziate della gerarchia di sistemi naturali che costituiscono la biosfera, e la biosfera ha una struttura cruciale che le consente di mantenere la propria omeostasi nonostante le sfide ambientali (vedi capitolo 36) e di fornire un ambiente ottimale a ciascuno dei suoi ecosistemi (vedi capitolo 43)⁴⁷.

Le conseguenze di questa premessa sono evidenti. Se «un sistema naturale si comporta diversamente all'interno del suo ambiente naturale da come si comporta una volta sottoposto a un ambiente artificiale», la conoscenza prodotta in maniera sperimentale è in questo caso del tutto inadeguata. Collocandosi nella scia dei due grandi libri di James Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, e *Le nuove età di Gaia*, Goldsmith pensa che la terra stessa sia un organismo vivente che richiede da parte dell'uomo che ne fa parte una comprensione che scaturisca dal senso di partecipazione a un tutto vivente. Se si studiano i sistemi naturali nel loro contesto "gaiano" si giunge alla costruzione di una visione del mondo ecologica in grado di recuperare l'ispirazione che proviene «dalla visione del mondo delle società vernacolari, in particolare dalla visione del mondo ctonia del primissimo periodo quando ovunque le persone sapevano realmente come vivere in armonia con il mondo naturale». Polemizzando apertamente con Ilia Prigogine e Jacques Monod, Goldsmith afferma perentoriamente che l'ecologia non deve essere solo olistica ma deve recuperare anche una visione teleologica che le consenta di prospettarsi come una disciplina teologica. Sulla scia di Lovelock, ritiene, infatti, che le spiegazioni teleologiche non siano «un peccato contro lo spirito della razionalità scientifica» e che non neghino «l'oggettività della natura»⁴⁸. Affermando che la natura è una totalità in divenire che si sviluppa secondo una logica teleologica si capovolge il paradigma

47 *Ibidem.*

48 Shiva, *Fare pace con la Terra*, cit., p. 31.

moderno e ci si mette in condizione di innescare dei comportamenti umani rispettosi degli equilibri naturali. Come aveva detto Lovelock: «L'ipotesi Gaia [...] è un'alternativa a quella concezione pessimistica che considera la natura come una forza primitiva da soggiogare e conquistare, e a quell'altrettanto deprimente rappresentazione del nostro pianeta come una navicella impazzita, che viaggia per l'eternità, senza guida e senza scopo, su un'orbita interna al Sole»⁴⁹. Spingendosi più in là dello stesso Lovelock e senza timore di assumere «un tono profetico»⁵⁰ nel difendere le sue tesi, egli giunge a dichiarare che «l'ecologia è una fede e che essa è un'esperienza emozionale e soggettiva» in grado di restituirci il senso panico della natura e di restaurarne la sacralità.

La riaffermazione della sacralità della natura o della terra è un punto di convergenza estremo con Vandana Shiva. I titoli stessi delle opere di quest'ultima, *Le guerre dell'acqua*, *Il bene comune della Terra*, *Ritorno alla terra*, *Fare pace con la Terra*, lo attestano. Come il Mahatma Gandhi, anche Vandana Shiva pensa che «la Terra possieda risorse sufficienti per provvedere ai bisogni di tutti, ma non all'avidità di alcuni»⁵¹. La terra è dunque il luogo ideale per tutti di abitare, la casa dell'uomo, «la casa dove c'è sempre un posto a tavola pronto per te e dove sai di poter condividere il cibo che verrà servito»⁵². Nelle società tradizionali in cui le economie funzionanti erano «le economie della natura e della sussistenza» questa possibilità era data a tutti. Il rispetto della sacralità della natura si traduceva per tutti nella possibilità di partecipare alla mensa della vita senza pericoli di drastiche quanto tragiche esclusioni. Ed

49 Ivi, p. 31.

50 L'osservazione è in Lanternari, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, cit., p. 43.

51 Shiva, *Il bene comune della Terra*, cit., p. 21.

52 *Eadem*.

è per Vandana Shiva «l'economia del libero mercato globale che domina le nostre vite» quella che «è fondata su regole che generano povertà, e in questo modo negano l'accesso alla sussistenza e a una prospettiva di vita dignitosa».

Tale povertà – ella spiega – deriva dalla distruzione delle economie della natura e della sussistenza che dovrebbero nutrire preservare e rinnovare la vita. La globalizzazione e il libero mercato privatizzano le risorse comuni necessarie per la sopravvivenza, e così facendo riducono drasticamente la possibilità di sviluppare qualsiasi attività creativa e produttiva. La logica di morte della globalizzazione economica impone di anteporre gli interessi delle multinazionali a quelli degli esseri viventi, la speculazione finanziaria alla tutela della vita⁵³.

Per questo

[il] paradigma dell'economia verde pone al centro la terra e le persone. Inizia con il riconoscimento dei diritti della “Madre Terra” e delle specie che la abitano, inclusa quella umana. L'economia verde riconosce l'economia della natura come proprio fondamento. L'economia verde riconosce nell'economia del sostentamento un sistema atto a soddisfare le necessità umane materiali, emotive, psicologiche, culturali e spirituali. La *green economy* delle multinazionali, al contrario, ignora l'economia della natura e il sostentamento umano e finisce per minare entrambi, scatenando la crisi ecologica e quella economica, fatta di impoverimento e miseria⁵⁴.

Come è facile rilevare, quel che accomuna queste due posizioni che entrambe concludono con l'aspirazione a ritornare a rapporti di produzione premoderni e precapitalistici, rapporti che presupponivano per l'appunto qualcosa come una sacralità della natura, sono le motivazioni da cui provengono e queste motivazioni sono

53 Ivi, pp. 21-22.

54 Shiva, *Fare pace con la Terra*, cit., p. 30.

date dal desiderio «di difendere il “mondo vissuto” contro il regno degli esperti»⁵⁵. Per difendere il mondo vissuto, che è il mondo della percezione immediata, questi autori debbono necessariamente fare due cose: auspicare «una rottura con l'industrialismo dominante e con la sua religione della crescita»⁵⁶; proclamare che «la decrescita è una buona idea»⁵⁷, perché se la decrescita limita la produzione delle merci, spinge anche l'uomo a ritornare ai suoi veri bisogni, quelli che vengono identificati (attraverso un processo di idealizzazione?) come i suoi bisogni naturali. Proprio quello che il moderno, come dimostra il passo di Hegel già citato, aveva contestato e respinto, affermando la storicità dei bisogni e con ciò la necessità di promuovere relazioni sociali suscettibili di garantire alla maggior parte la soddisfazione dei bisogni che il momento storico di volta in volta gli fa sentire come urgenti e necessari. Secondo questa impostazione non solo non vi sono bisogni naturali, la cui soddisfazione consente all'uomo di essere in armonia con la natura, ma non vi è mai un ordine definitivo della natura e tutti i termini della complessa relazione uomo ambiente naturale e strutture economico-sociali mutano incessantemente e impongono incessantemente di tendersi nello sforzo di trovare un ideale punto di equilibrio tra loro, nella

55 A. Gorz, *Ecologica*, tr. it. F. Vitale, Jaca Book, Milano, 2009, p. 53.

56 Ivi, p. 54.

57 Ivi, p. 103. Sulla decrescita come effetto della planetarizzazione della tecnica è ovvio rimandare a S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, tr. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; Id., *Il pianeta dei naufraghi*, tr. it. F. Grillenzoni, A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1993; Id., *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, tr. it. A. Salsano, Bollati Boringhieri, Torino, 1995; Id., *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2005; Id., *Breve trattato della decrescita serena*, tr. it. F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino, 2008; Id., *Il mondo ridotto a mercato*, Edizioni del lavoro, Roma, 1998.

consapevolezza comunque che sotto la pressione del tempo, che costringe i termini della relazione a mutare, quel punto di equilibrio si disloca incessantemente.

Sembra non si possa trovare nessun termine di mediazione tra questa interpretazione del moderno e quella prospettata dagli esponenti dell'ecologia profonda. Se si guarda con attenzione tuttavia, forse si possono operare delle distinzioni che pongano le premesse per un modo di pensare che, pur accettando come buona la critica rivolta al moderno accusato di perseguire uno sviluppo indeterminato ed infinito che al di là di una determinata soglia quantitativa si rivela distruttivo per l'intero ordine naturale, non per questo si illuda di poter sottrarsi alle conseguenze di questo movimento ritornando ad esperienze passate interpretate come soluzioni ideali ai problemi del presente.

E per fare un passo in avanti su questa strada è forse opportuno partire ancora una volta dalla questione del soggetto. Non c'è dubbio che come dimostrano gli sviluppi della filosofia moderna e contemporanea da Cartesio a Lévinas la questione dell'identità del soggetto è la questione principale della filosofia moderna e contemporanea. Da Cartesio a Spinoza a Leibniz a Hobbes, a Locke, a Kant agli idealisti tedeschi, a Hegel fino a Heidegger, passando attraverso Marx e Nietzsche, è tutto un lavoro incessante di interrogazione sulla costituzione del soggetto. Tutti vogliono capire come funzioni l'intelletto umano. È l'inquietudine e l'ossessione del moderno. L'una e l'altra sono innescate dalla rivoluzione scientifica. Con Galilei, che tenderei ad assumere come significativo simbolo di questa rivoluzione, si produce il passaggio «dal mondo del pressappoco all'universo della precisione»⁵⁸.

58 Cfr. il classico libro di A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione. Tecniche, strumenti e filosofia dal mondo classico alla rivoluzione scientifica*, tr. it. P. Zambelli, Einaudi, Torino, 1967.

Questo passaggio è officiato da un soggetto che si comporta come mai in passato. In quanto persegue la conoscenza, questo soggetto si affida all'esperienza e elabora tecniche interpretative fondate su un nuovo ruolo assegnato alla matematica. È questo il soggetto epistemologico della scienza moderna la cui ispirazione deriva, lo ripeto, da Galilei. Da Galilei e non da Cartesio che ne fornisce una interpretazione in chiave metafisica, che, in quanto tale, è all'origine di tutti gli sviluppi della metafisica moderna, che, con Heidegger, ma operando i necessari distinguo, si può anche definire come metafisica della soggettività. Da Galilei che, proprio perché non è filosofo non sente la necessità di attribuirgli uno statuto ontologico e si limita a considerarlo come il semplice strumento impiegato nell'interpretazione dell'esperienza. E poiché l'esperienza è sempre l'esperienza di un qualcosa di specifico, di limitato, la conoscenza che ne deriva è anch'essa specifica e limitata. Implicitamente, dando corso a questo comportamento, Galilei, senza rendersene conto, (non era uno epistemologo né si occupava di gnoseologia), proietta per la prima volta, in maniera tanto efficace quanto decisiva, l'uomo moderno fuori dello spazio della metafisica. Affermando che è conoscibile solo ciò che è esperibile, apre la strada che porterà a Kant e all'affermazione che non è più possibile la metafisica come scienza. Egli, cioè, fa già implicitamente, quel che Kant farà esplicitamente, denuncia la sproporzione che c'è tra l'essere e il pensiero e proclama per la prima volta che non è vero che essere e pensiero sono la stessa cosa. Il pensiero è colto come facoltà compresa da un forte senso del limite. Il soggetto, l'uomo, cioè, può esercitare le sue possibilità conoscitive su tutte le regioni del mondo che rientrano nelle possibilità della sua esperienza, non può elevarsi alla conoscenza della totalità dell'essere. Come dimostrerà Kant, il pensiero non può far altro che servirsi della nozione di totalità come idea regolativa suscet-

tibile di consentirgli l'accesso a insiemi relativi, nella misura in cui essi si offrono alle sue capacità sperimentali.

Si tratta di una trasfigurazione. Il soggetto è qui insediato nel limite. Altro che metafisica della soggettività! Altro che pretese all'illimitatezza! La sostanza stessa della vita di questo soggetto è la criticità, l'assoluta avversione a una forma di dogmatismo che scaturisce dalle pretese del pensiero di essere all'altezza dell'essere e di penetrarne il segreto. Disancorato dalla situazione di privilegio in cui la metafisica insediava il soggetto umano a-priori in relazione con l'universale, questo soggetto non può che dar corso di volta in volta a universalizzazioni che manterranno la loro aspirazione all'universale fino a quando gli argomenti che userà per giustificarla si riveleranno persuasivi. Destabilizzato, questo soggetto è destabilizzante, segno di imperfezione di una condizione, come quella dell'uomo che è la condizione di un essere sempre in cammino. Modestia e senso del limite sono le vere cifre della scienza moderna che non autorizza nessun atteggiamento prometeico o faustiano⁵⁹. Ed è l'interpretazione in

59 Su questo punto mi sembra di poter dire che le grandiose trasformazioni che si sono prodotte nel Novecento nelle basi delle scienze non hanno smentito ma hanno piuttosto confermato questa impostazione. È vero che sia nelle scienze fisiche sia nelle scienze biologiche il meccanicismo che contraddistingueva una notevole componente della scienza moderna è stato ampiamente superato. Questo però non ha portato alla smentita della concezione epistemologica che lega il soggetto indagante all'oggetto indagato. Una dichiarazione di W. Heisenberg mi sembra estremamente significativa: «Ciò che osserviamo – afferma il grande fisico – non è la natura in se stessa, ma la natura esposta ai nostri metodi di indagine» in Capra, Luisi, *Vita e Natura*, cit., p. 110. Quello della conoscenza obiettiva della natura è, cioè, un mito prodotto e alimentato dalla metafisica classica per la quale c'è corrispondenza tra la soggettività e la realtà in sé, corrispondenza fondata e garantita o da un ordine eterno inalterabile o da Dio creatore di quest'ordine. In un mondo in cui uomo e mondo si affrontano senza poter ricorrere ad alcun garante esterno o originario i ri-

chiave metafisica di questo stesso soggetto che innesca l'una e l'altra cosa. Quando Cartesio mette questo soggetto in relazione con Dio e lo rapporta all'infinito, compie il passo decisivo perché esso si proietti verso quella intronizzazione che interpreti notevoli come Karl Barth e Heidegger, hanno considerato come la cifra fondamentale del soggetto moderno. E quando Spinoza gli offre come base d'appoggio e di sostegno il suo Essere, la sua Sostanza infinita, il soggetto, che Cartesio aveva considerato libero in quanto liberamente creato da Dio come tale, si trasforma nel *conatus essendi* spinoziano. Quel *conatus essendi* destinato a esercitare un fascino irresistibile su tutta l'antropologia dei moderni, sia di quelli materialisticamente orientati sia di quelli idealisticamente ispirati. È il *conatus essendi* spinoziano, che, assumen-

sultati della conoscenza non sono garantiti. Di più, là dove mondo e uomo sono considerati entrambi come realtà in movimento e in trasformazione la conoscenza non può essere che un insieme di approcci mutevoli al reale che a sua volta non cessa di essere mutevole. Questo non vuol dire che la conoscenza manchi di rigore. Al contrario nel momento in cui assume la configurazione di conoscenza sistemica essa si propone come una descrizione oggettiva del reale. Laddove per descrizione oggettiva si intende, come è stato ben detto, «prima di tutto un corpo di conoscenze che sia formato, contenuto e regolato dall'iniziativa scientifica collettiva, e che non sia semplicemente un insieme di resoconti individuali. Questo processo di convalida intersoggettiva è un criterio comune della scienza e non deve essere abbandonato» (ivi, p. 111). Quando subentra la scienza, non irrompe in campo nulla di assolutamente certo e definitivo. «Ciò che rende possibile trasformare l'approccio sistemico in una scienza vera e propria è la scoperta che la conoscenza è approssimativa. Questa intuizione è cruciale per tutta la scienza contemporanea. Il paradigma meccanicista è basato sull'idea cartesiana della certezza della conoscenza scientifica. Nel paradigma sistemico si riconosce che tutti i concetti e le teorie scientifiche sono limitati e approssimativi. La scienza non potrà mai portare a una comprensione completa e definitiva. O per dirla in modo schietto, nella scienza non abbiamo mai a che fare con la verità, nel senso di una corrispondenza precisa fra le nostre descrizioni e i fenomeni descritti» (*ibidem*).

do aspetti diversissimi tra loro, non cessa di esercitare un ruolo di primo piano sia nelle letture idealistiche di Fichte, Schelling, Hegel, sia in quelle materialistiche di Marx e dei marxisti, per non parlare del ruolo che continua a svolgere nelle concezioni ontologiche di un certo darwinismo, e nelle filosofie di Nietzsche, Heidegger e Sartre. È esso che, ponendosi come esistente impegnato nello sforzo di esistere e proteso nello slancio rivolto all'espansione, ha consentito e consente di interpretare questa tensione verso l'espansione come tensione illimitata. Facendo del soggetto un'entità che vuole e non vuole semplicemente questa o quella cosa ma vuole essenzialmente volere, volendo, in mancanza di ogni altra possibilità, anche il nulla, questa interpretazione ha trasformato il *conatus* nella forza che è all'origine di tutte le prevaricazioni del soggetto moderno.

Alla luce di queste considerazioni l'intenzione prospettata dagli ecologisti di arrestare la tendenza allo sviluppo indeterminato immanente al meccanismo di funzionamento delle economie capitalistiche nelle società contemporanee, per sostituirla con una decrescita mirata a restaurare i rapporti armonici intercorrenti tra l'uomo e la natura nelle società tradizionali, si prospetta in tutta la sua densa problematicità. Disfarsi della scienza è l'ultima cosa che l'uomo deve fare prima di sprofondare. La scienza non obbedisce ad alcuna ispirazione prometeica, né produce *hybris*. Non può produrre *hybris* perché proprio la scienza, disvelandone gli arcani, ci ha rivelato che il mondo non è sede né del sacro né del divino. Che la scienza ci faccia vivere in un mondo disincantato non è certo cattiva cosa. L'uomo non ha bisogno di inebriarsi, non ha bisogno di ebbrezze. Sta bene dove i saperi moderni lo situano, sul terreno mobile di una tersa lucidità. Da qui può gettare uno sguardo criticamente sobrio su tutte queste tensioni, messianiche, escatologiche, religiose, immancabilmente impegnate a configurarsi mondi immaginari per insidiarvi anime desiderose di quiete,

desiderose di liberarsi dell'affanno che costa vivere nelle società contemporanee fondate sul lavoro e sulla lotta per il lavoro. Ma quando mai l'uomo è vissuto al riparo dalle angosce che il lavoro o la sua mancanza gli ha procurato?

Gli ecologisti, si è visto, idealizzano le società del passato e non a caso si riferiscono ad alcune di esse, quelle nelle quali la religione ha consentito una tematizzazione del sacro che ha portato a un rispetto particolare per la natura. Ne è un esempio una ecologista americana che ha scoperto quanto possa oggi essere stimolante rifarsi alla lezione del buddismo che può insegnare all'uomo contemporaneo a «risparmiare l'energia, gestire il desiderio, lavorare per la pace».

Come spesso accade con le religioni mondiali, gli insegnamenti del buddismo, che sono sopravvissuti alla prova del tempo, offrono importanti spunti di saggezza in grado di guidarci nell'affrontare le difficili sfide che abbiamo di fronte. La tradizione buddista attribuisce grande importanza alla comprensione dell'interdipendenza dell'uomo e della natura, un' enfasi che si riverbera nel loro monito etico a rispettare la vita e astenersi dall'uccidere. Inoltre, il buddismo ha condotto analisi particolarmente raffinate del desiderio, la forza motrice delle mode legate al consumo. Gli occidentali di oggi sembrano trovare nelle pratiche contemplative del buddismo utili strumenti per rallentare il folle ritmo della moderna vita elettronica. Questi momenti di riflessione sono assolutamente necessari per realizzare i cambiamenti imposti dalla crisi ambientale che incombe su di noi⁶⁰.

60 S. Kaza, *Consapevolmente verdi. Una guida personale e spirituale alla visione globale del nostro pianeta*, tr. it. S. Notari, Feltrinelli, Milano, 2010, pp. 12-13. Un riferimento diverso alla spiritualità orientale è nel libro, interessante e inquietante, ma discutibile, di F. Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano, 2007, che ritiene possibile un incontro tra lo spirito occidentale, ricostruito nella sua identità dalle grandi scoperte della fisica contemporanea («i paradossi e gli enigmi della relatività, della meccanica quantistica e del mondo submi-

Ma per metterci in condizione di agire con efficacia questi momenti di riflessione non debbono mancare di orientarsi in direzione della strada indicata. È veramente aperta, è percorribile? Si può veramente proporre all'uomo moderno di trasferirsi in un mondo nuovamente incantato? E quel mondo quali caratteristiche aveva veramente?

Il grande libro di K.A. Wittfogel *Il dispotismo orientale*⁶¹, può aiutarci a capire meglio come stavano effettivamente le cose.

Per prima cosa, Wittfogel chiarisce che la credenza popolare secondo la quale «la natura rimane sempre la stessa è falsa». «L'uomo non cessa mai di influenzare il suo ambiente naturale. Egli continuamente lo trasforma, ed *attualizza* nuove forze, tutte le volte che i suoi sforzi lo portano a un nuovo livello di operatività»⁶². Questa osservazione vale per le società industriali moderne come per quelle agricole antiche. Vale anche per le attività dell'uomo cacciatore e raccoglitore. Niente cibo, e niente sopravvivenza senza sforzo e senza lavoro. Senza tecnica, cioè. Certo lo spazio mentale dell'uomo dei tempi primordiali è lo spazio del mito. Questo non vuol dire che egli non si orienti nel mondo profano e non attivi mezzi di trasformazione di esso. Lo fa sia quando rimane nello spazio del mito sia quando all'alba della civiltà greca si trasferisce nello spazio della metafisica per soggiornarvi fino all'inizio dei tempi moderni. Ora, osserva Wittfogel, quando da cacciatore e pescatore l'uomo si trasformò in agricoltore egli attivò

croscopico»), e lo spirito orientale contraddistinto dal suo peculiare misticismo. Questa posizione viene riproposta anche nel notevole libro già citato Capra, Luisi, *Vita e Natura*, nel capitolo 13, *Scienza e spiritualità*, p. 349 sgg.

61 K.A. Wittfogel, *Il dispotismo orientale. Il sistema di produzione asiatico: dalle origini al suo incontro con il capitalismo occidentale*, tr. it. R. Pavetto, Vallecchi, Firenze, 1968.

62 Ivi, p. 31.

tecniche precise di coltivazione, tutte incentrate sui modi di trattare le acque: «coltivazione irrigua su piccola scala (idroagricolture) e – ovvero – coltivazione su larga scala e diretta dal governo (agricoltura idraulica)»⁶³.

Il ruolo dell'acqua è decisivo, quanto, se non più del suolo. Questo perché l'acqua ha specifiche peculiarità. La superficie e il clima, la temperatura, «in ragione delle loro rispettive dimensioni cosmica e geologica, hanno del tutto precluso o drasticamente limitato l'azione umana durante l'era pre-industriale e dopo». «Invece, l'acqua non è né troppo remota, né troppo compatta per precludere ogni possibilità di manipolazione da parte dell'uomo. Da questo punto di vista essa è simile alle altre due variabili della vegetazione e del suolo. Ma differisce notevolmente da entrambe queste variabili, sia perché è suscettiva di movimento, sia per le tecniche richieste per la sua manipolazione»⁶⁴.

La fluenza dell'acqua si presta a straordinarie possibilità di impiego. Essa può essere canalizzata e trasferita, attraverso sistemi di irrigazione può fornire l'umidità necessaria alla produzione anche su terreni immediatamente semi-aridi o aridi. Per spostare le enormi quantità di acque richieste in questi casi sono necessarie ingenti masse d'uomini. Solo il lavoro di massa consente di risolvere i formidabili problemi posti da queste esigenze. L'esperienza storica dimostra – dice Wittfogel – che numerosi gruppi di persone hanno preso la “decisione” di ricorrere a queste tecniche. Numerosi ma non tutti. Molti gruppi hanno preferito restare cacciatori, raccoglitori o dedicarsi a un'agricoltura a pioggia. La maggior parte della società antiche scelse invece questo modo di vita idroagricolo⁶⁵.

63 Ivi, p. 33.

64 Ivi, p. 37.

65 Ivi, p. 39.

Questo modo di vita, “questo sistema”, viene posto in essere quando una comunità di agricoltori o proto-agricoltori, disposti alla sperimentazione, trova ampie fonti di umidità in un’area arida, ma potenzialmente fertile. Se l’agricoltura irrigua dipende dall’effettiva disponibilità di una considerevole quantità di acqua, il carattere distintivo dell’acqua – la sua tendenza a raccogliersi in massa – diventa istituzionalmente decisivo. Una grande quantità di acqua può essere incanalata e tenuta sotto controllo solo dall’impiego di lavoro di massa; e questo lavoro di massa deve essere coordinato, disciplinato e guidato. Così i coltivatori ansiosi di muovere alla conquista di pianure e bassopiani aridi sono costretti a sollecitare la messa in opera di quei sistemi organizzativi che soli – sulla base della tecnologia anteriore alla scoperta della macchina – aprono prospettive di successo: «devono lavorare in cooperazione con i loro compagni e sottomettersi a un’autorità dirigente»⁶⁶. Le società idrauliche, le società costruite sullo sfruttamento intensivo di enormi masse d’acqua comportano l’uso di tecniche avanzate, la riduzione dell’acqua a strumento di produzione e la costruzione di un’organizzazione capillare della società che richiede inevitabilmente il ricorso a un potere centrale assoluto.

Non seguirò qui Wittfogel nelle sue serrate e specifiche analisi comparative delle numerose società idroagricole istituite nel corso della storia, né mi soffermerò sulle sue specifiche illuminanti comparazioni. Mi limiterò, con l’aiuto di Francesco Mantelli e Giorgio Temporelli⁶⁷ a ricordare che questo tipo di organizzazione idraulica e politica, che non a caso si sviluppò «in prossimità dei grandi fiumi», interessò: «nel IV millennio a.C. i Sumeri prima e gli Assiro-Babilonesi dopo», popoli entrambi insediati «in Mesopotamia in prossimità dei fiumi Tigri ed Eufrate»; «alla fine del IV

66 Ivi, p. 42.

67 Mantelli, Temporelli, *L’acqua nella storia*, cit., p. 19.

millennio a.C. gli Egizi» che «occuparono i territori lungo il Nilo»; «verso la metà del II millennio a.C. gli indiani» che si «stanziarono nella valle dell'Indo e del Gange»; «nella metà del II millennio a.C. i Cinesi» che «occuparono i territori della valle del Hoang-He (fiume Giallo)», per non parlare delle civiltà Incas e Azteche anch'esse società idrauliche che si svilupparono prima e dopo Cristo⁶⁸. I dominatori di queste società furono grandi costruttori e determinarono lo sviluppo di notevoli tecniche. Wittfogel redige questa lista: «I. Opere idrauliche: A. Installazioni produttive (Canali, acquedotti, serbatoi, chiuse e dighe a scopo di irrigazione. B. Installazioni protettive (Canali di scarico e dighe per controllo delle piene). C. Acquedotti per fornitura di acqua potabile. D. Canali di navigazione. II. Opere non idrauliche: A. opere per la difesa e le comunicazioni. 1. Mura e altre strutture di difesa. 2. Grandi strade. B. Edifici per soddisfare le esigenze pubbliche e personali dei reggitori secolari e religiosi della società idraulica. 1. Palazzi e città capitali. 2. Tombe. 3. Templi»⁶⁹. Infine queste società inventarono ed usarono «una serie di piccoli dispositivi come il sifone, il maniche, la siringa e l'orologio ad acqua»⁷⁰, nonché i *qanat* o foggare, le cisterne, lo *shaduf* detto anche mazzacavallo, la coclea, la pompa di Ctesibio, insomma misero in campo una serie di strumentazioni che dimostrano quanto risulti aleatoria la rappresentazione secondo la quale nelle società tradizionali non si tendeva al controllo e alla gestione dei processi naturali.

Riassumendo, le società idrauliche hanno portato alla costruzione di uno stato manageriale⁷¹, che esercita un potere assoluto

68 Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, cit., p. 271.

69 Ivi, pp. 79-80.

70 Ivi, p. 23.

71 Ivi, p. 90.

sulla mano d'opera impiegata, attraverso imposizione di *corvées*⁷². Esso si assume il gigantesco compito di provvedere alla «distribuzione dell'acqua da irrigazione» e al «controllo delle piene»⁷³, e dà vita a una società nella quale persegue lo scopo di controllare ogni forma di vita e di espressione. Controlla la vita religiosa ed assume finanche l'aspetto di un potere ierocratico⁷⁴, non concede, perciò libertà religiosa⁷⁵, è dispotico⁷⁶, fonde assolutismo e autocrazia⁷⁷, e non si lascia frenare né da leggi di natura, né da sistemi di cultura⁷⁸. Anche se con qualche limite, tende al controllo del pensiero⁷⁹, non concede spazio di autonomia né all'individuo, né alla famiglia, né ai clan⁸⁰. E tuttavia si presenta generalmente come un dispotismo benevolo perché in linea di massima riesce ad «1) assicurare il funzionamento dell'economia agraria; 2) non portare l'onere del lavoro di *corvée* e delle tasse al punto che i contadini scoraggiati smettano di produrre; 3) non permettere che i conflitti interni ed esterni sconvolgano la vita della popolazione»⁸¹.

Come si vede, il tutto non manca di una sua intrinseca razionalità. Resta pur sempre vero che la storia di tutte queste complesse società si svolge in una lunghissima epoca storica nella quale la mente dell'uomo ha continuato ad abitare nello spazio delimitato dalla fantasia mitica o dalla razionalità metafisica. E

-
- 72 Ivi, p. 87.
 73 Ivi, p. 95.
 74 Ivi, p. 149.
 75 Ivi, p. 162.
 76 Ivi, p. 170.
 77 Ivi, p. 177.
 78 Ivi, p. 180.
 79 Ivi, p. 190.
 80 Ivi, pp. 192-208.
 81 Ivi, p. 209.

dentro questo spazio la natura è concepita come realtà sacra. Ma i discorsi della religione e del mito che la concernono sono discorsi funzionali alle esigenze del potere dispotico. Ne è una prova il fatto che le teologie che vi si sviluppano si presentano molto spesso come teologie dell'acqua pensate e concepite per giustificare ed esaltare gli ordini realizzati nelle società idrauliche in seguito all'iniziativa del re, la cui autorità assoluta è presentata come previdente e provvidente proprio come quella del Dio che presiede all'instaurazione e al funzionamento dell'ordine cosmico.

E sono le classi sacerdotali, cui si deve fondamentalmente l'invenzione della scrittura, che provvedono a adattare miti ancestrali alle nuove necessità del potere dispotico. Recentemente in un gran bel libro su *Babilonia. Alle origini del mito*, Paolo Brusasco ha spiegato con chiarezza come funzionavano le cose. Già nelle parole del mito accadico *La palma e il tamarisco* emerge chiaro che l'uomo di queste società era convinto che l'origine dell'ordine cosmico e in particolare la fondazione delle città era dovuta a una iniziativa divina. Per questo l'istituzione sacra della città in Mesopotamia e, nello specifico, di Babilonia in qualità di città capitale, emerge in tutta la sua pregnanza nei miti e nelle cosmologie, in cui gli dei ne scelgono l'ubicazione e ne progettano la pianta mediante un semplice atto mentale, metafisico, Babilonia, la *uru-sag*, la «città che è a capo» diviene *al-sati*, la «città primigenia», intesa come «la fondazione dell'eternità»⁸². E quando un nuovo ordine politico si sostituisce ad

82 P. Brusasco, *Babilonia. Alle origini del mito*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, p. 162. Ma già Mircea Eliade e Giovanni Pettinato avevano scritto, il primo: «Inizialmente la geografia babilonese fu una “geografia mistica”; la carta geografica del Mondo, quale se la figuravano i Babilonesi, era il riflesso dei mondi celesti; non il frutto di osservazioni e misurazioni, ma la riproduzione, in termini di geografia terrestre delle mappe delle regioni celesti e del Paradiso. Nella “mappa del mondo” pubblicata da Tompson, Babilonia si

un altro e diventa necessario riorganizzare il pantheon degli dei per adattarlo al predominio delle nuove divinità importate dai nuovi signori i sacerdoti si mostrano all'altezza del compito. L'*Enuma eliš*, il poema della creazione, sostiene Brusasco assolve alla grande a questa funzione. «L'opera⁸³, composta di un corpus

trova al centro di un vasto territorio circolare. Tutt'intorno a questo cerchio – che comprende tutti i popoli e le regioni noti ai Babilonesi – scorre il fiume Amer, Nar-Marratum. E per l'appunto l'immagine che i Sumeri avevano del Paradiso e che si ritrova nella tradizione biblica (Gn 2,10: «Dall'Eden usciva un fiume che irrigava il giardino, e da lì si divideva in quattro rami»). A sua volta, il fiume che attraversa e circonda il paradiso sumero-babilonese ha quattro sorgenti. Del resto, nella cultura mesopotamica, l'espressione «all'imboccatura del fiume» indica il luogo attraverso cui si entra nel Paradiso, la soglia che varcavano esclusivamente gli immortali e gli eroi. Un'acqua soprannaturale cinge il Paradiso, proprio come un fiume circonda la terra: è una tradizione comune alle culture semitiche. Si tratta ora di un fiume ora di un oceano. Questa credenza in un oceano celeste e in uno che abbraccia la terra è propria di moltissime popolazioni» (M. Eliade, *Cosmologia e alchimia babilonese*, tr. it. A. R. Leone, Sansoni, Firenze, 1992, p. 13); il secondo: «Certo il racconto della “Torre di Babele” si colloca in un tempo mitico, in un periodo cioè al di fuori di quello storico. Proprio tale fatto eleva Babilonia al rango di città primordiale: una concezione questa espressa dalla Bibbia, che trova piena conferma da una parte nel poema babilonese *Enuma Elish*, il poema per eccellenza della creazione, elaborato dagli uomini di cultura di Babilonia, secondo il poema il dio Marduk, dopo aver creato il cosmo e l'umanità, decide di costruire come prima città del mondo, proprio Babilonia, la sede della sua maestà. Ma la stessa idea sta d'altra parte sicuramente alla base del *Mappamondo babilonese*, un disegno rinvenuto su tavoletta cuneiforme con la descrizione del mondo terreno e delle coordinate del mondo ultraterreno, dove la città di Babilonia è al centro dell'intero cosmo, sicché Babilonia, la città di Nabucodonosor è veramente l'ombelico del mondo» (G. Pettinato, *Babilonia. Centro dell'universo*, Rusconi, Milano, 1988, p. 8). Sui modi in cui la storiografia e l'archeologia moderne hanno immaginato Babele si veda ora il recente, notevolissimo, libro di M. Liverani, *Immaginare Babele. Due secoli di studi sulla città orientale antica*, Laterza, Bari, 2013.

83 Se ne può leggere la traduzione nel volume curato da Giovanni Pettinato, *Mitologia Assiro-Babilonese*, UTET, Torino, 2005, pp. 101-151.

di sette tavolette databili tra il 1000 e il 300 a.C., era attestata sia nella Babilonia sia in Assiria; la gestazione delle idee contenute nel testo, anche se la sua redazione definitiva risale al I millennio a.C., doveva essere iniziata ben prima, addirittura nell'età di Hammurabi o almeno, alla fine del periodo cassita (XII secolo a.C.)». Senza giri di parole Brusasco chiarisce: «Il documento, la maggiore composizione religiosa babilonese, aveva uno scopo teologico preciso: nasceva dall'esigenza di creare *ex novo* un fondamento mitico – di divinità primigenia – per Marduk, il dio poliade di Babilonia, il quale, da divinità locale, assurgeva al ruolo di “re di tutti gli dei” e “fonte della regalità”, sottraendo di fatto tale prerogativa al vecchio dio sumerico Enlil, il Signore della Terra». Si trattava di un'esigenza precisa: Babilonia era ascesa a grande potenza, occorreva rivalutare il pantheon dei suoi dei. «Da qui – osserva Brusasco – la risposta geniale dei sapienti babilonesi: l'*Enuma Eliš*, la rifondazione del ruolo egemone della città e del suo dio affinché la supremazia di Marduk fosse riconosciuta senza riserve»⁸⁴. Si trattava «di una delle prime rivoluzioni religiose del mondo». Essa comportava «la costruzione di una nuova e rivoluzionaria teogonia» per consentire a Marduk di assumere «a pieno titolo il ruolo di creatore e coordinatore dell'universo», di istitutore del genere umano e di fondatore di Babilonia. Il poema racconta, perciò, come ai primordi tutto comincia a prendere forma con «il venire in essere delle acque primigenie, dolci e salate, incarnazione degli dei Apsu e Tiamat»⁸⁵. Racconta poi delle lotte che si intrecciano tra varie generazioni di dei fino all'avvento di Marduk, figlio del dio della sapienza e racconta delle lotte di Marduk con Tiamat «la

84 Brusasco, *Babilonia*, cit., p. 162. Un analitico commento dell'*Enuma eliš* è anche in Pettinato, *Mitologia Assiro-Babilonese*, cit., pp.158-165.

85 Ivi, p. 163.

dea dell'oceano salato»⁸⁶. La vittoria su questa dea, simbolo del caos primigenio, coincide con la creazione dell'ordine cosmico. «La descrizione – scrive Brusasco – si snoda con un afflato poetico senza pari: dal corpo di Tiamat spezzato in due il dio modellò la volta celeste e la crosta terrestre, con i seni di Lei si apprestò a formare le montagne, il Tigri e l'Eufrate sgorgarono dai suoi occhi, mentre la sua saliva generò le nuvole»⁸⁷.

Come si vede, il grande ordinatore cosmico procede come il signore assoluto delle società idrauliche. L'ordine del mondo è costruito mettendo al centro il ciclo delle acque. Si tratta di un modo di pensare che si impone in tutte le mitologie senza che si possa escludere nemmeno quella contenuta nel Genesi, dove Dio, che non crea *ex nihilo* (la creazione *ex nihilo* è stata pensata successivamente⁸⁸) comincia separando le acque al di sopra del cielo e quelle al di sotto. E anche la leggenda del paradiso del Pardès è collegata con i modi di ordinamento delle acque. «Si tratta, prima di tutto di un giardino» e la parola che lo designa derivante da un'antica parola persiana «*apiri-daeza* significava un frutteto circondato da un muro. L'antico ebraico l'adottò sotto la forma di *pardès*. Poi i Settanta tradussero con

86 Ivi, pp. 163-165.

87 Ivi, p. 166.

88 Commentando il passo di Genesi 1, 1 e ssg., «In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso (*thom*, 'oceano'; cfr. il nome della dea originaria babilonese *Tiamat*) e lo spirito di Dio (*ru-h* "vento?") aleggiava sulle acque», E. S. Gerstenberger scrive: «Una cosa è qui già chiara: l'acqua non è creata da Dio; è semplicemente presente come potenza originaria. La creazione di tutto l'essere dal nulla è una dottrina molto astratta assai più tardiva, suggerita dalla filosofia greca» (*L'acqua nell'Antico testamento* in S. Lefebvre, M.T. Wacker, *Concilium. L'acqua segna la nostra vita*, Anno XLVIII, fascicolo 5, tr. it. G. Ferrari, 2012, p. 803. Sul problema della creazione nella *Thorà* si vedano i saggi raccolti in S. Trigano, *L'idée de création, Pardès*, In Press, Paris, 2001).

il termine *Paradeisos*». In questo giardino «l'uomo e la donna» che vi erano stati collocati da Dio, «vivevano in armonia con la natura e l'acqua scorreva in abbondanza»⁸⁹. Dio, il grande architetto cosmico, l'aveva organizzato provvedendolo di ogni forma di alberi e l'aveva organizzato in maniera che non mancasse mai della fonte della vita, l'acqua.

Un fiume usciva da Eden per irrigare il giardino; di là esso si suddivideva per formare quattro bracci. L'uno di essi si chiamava Pishon (lo zampillante): è esso che circonda tutto il paese di Hwwila dove si trova l'oro – e l'oro di questo paese è buono – e vi si trovano anche lo bdellio e la pietra d'onice. Il secondo fiume si chiamava Guihon (il saltellante): è esso che circonda il paese di Koush. Il terzo si chiamava Tigri, esso scorre ad oriente di Assur. Il quarto fiume, era l'Eufrate⁹⁰.

Egli aveva agito, dunque, come i re di Babilonia che tra il Tigri e l'Eufrate avevano realizzato grandiose trasformazioni idrauliche e che, incanalando opportunamente le acque, avevano costruito i giardini pensili di Babilonia che è quanto di più vicino alle rappresentazioni paradisiache summenzionate. Tutto questo lascia pensare che la teologia dell'acqua, dall'*Enuma eliš* e prima ancora dalla Saga di *Gilgamesš*, fino al Genesi e molto oltre, fino alla *Théologie de l'eau* di Fabricius uscita nel 1743, è una teologia che rievoca, attraverso gli atti del Dio ordinatore dell'universo e suo signore indiscutibile, l'azione del despota delle società idrauliche che si sono succedute nella lunga storia e che ne hanno coperto la maggior parte. Nell'universo sociale, costruito da questi personaggi, un principio resta fermo e incrollabile: il potere centrale da cui dipende ogni cosa deve restare assoluto.

89 J. Delumeau, *Une histoire du Paradis: Tome I. Le jardin des délices*, Fayard, Paris, 1992, p. 13.

90 Ivi, p. 11.

Di conseguenza, niente deve fargli ombra e tutti devono assoggettarsi ad esso. In modo particolare deve farlo l'individuo il quale deve sapere fin dal principio che il suo dovere è obbedire. Per questo, Dio mette al centro dell'Eden l'albero del bene e del male e ordina all'uomo di non mangiarne i frutti. In queste società chiuse, l'uomo non è nato per essere libero. Costruite come delle grandi macchine, esse comportano che l'individuo sia uno dei congegni di questa megamacchina, un servo-meccanismo (per questo Hegel dirà che l'uomo non poteva non sottrarsi a quell'obbligo anche se ciò gli sarebbe costata la cacciata dal giardino dell'Eden, solo gli animali avrebbero potuto continuare a risiedervi) e nient'altro. Il potere dispotico opera affinché l'individuo, il soggetto, non emerga in nessun punto come fondatore e costruttore della società civile e dello Stato.

Accade così nell'universo sociale, concepito come una proiezione dell'ordine disegnato nel discorso politico, quello che accade nello spazio del cosmo sacro, ideato come una proiezione dell'ordine immaginato nel discorso mitico e nel discorso metafisico. Nel cosmo sacro voluto dagli dei o determinato dalla dialettica di una natura concepita come incarnazione del divino (del gran Pan), l'uomo, considerato come questo singolo uomo qua, l'individuo, è situato in un ordine totale che lo fonda (lo fa essere), lo sostiene (lo assiste nel corso della sua esistenza), lo indirizza verso il suo fine. Ciò facendo, lo libera dall'angoscia di dover vivere una vita rischiosa perché dipendente esclusivamente dalle sue scelte, gli dà sicurezza e gli chiede in cambio di rinunciare ad ogni spontaneità, ad ogni libera iniziativa e ad ogni creatività. Dentro a tutti e tre questi discorsi, con tragico parallelismo, l'uomo non ha il suo centro in se stesso, l'ha successivamente, come gli dice il discorso politico, nel suo re onnipotente e previdente, l'ha, come gli dice il discorso mitico, nel Dio o nell'Avo primitivo che all'alba dei tempi determinò

il passaggio dal caos all'ordine, o l'ha, come gli dice il discorso metafisico, nell'essere che lo determina fin dentro l'intimità più intima di se stesso. E poiché tutti questi ordini sono sacri e l'ordine complessivo che ne risulta è quindi più sacro ancora, l'individuo non ha nessuna difficoltà ad accettare di limitare i suoi slanci. E si dimostra perfino disposto a porre un rigido freno agli impulsi che lo spingono verso l'espansione, magari attraverso l'acquisizione e l'accrescimento indefinito della ricchezza e della proprietà. Come se le sue prerogative acquisitive venissero ad essere, nell'universo sociale costruito dal dispotismo orientale, bloccate se non paralizzate.

E anche l'uso delle conoscenze tecniche e scientifiche che pur, come si è visto esistono, viene consentito entro limiti ben precisi. Si può intervenire sulla natura per modificarla, purché l'ordine di modificazione venga riportato entro un circolo ripetitivo che, pur garantendo notevoli surplus economici, non faccia scattare la molla dell'accumulazione indefinita che comporta la necessità di innescare un processo di modificazione indefinita della natura che può rovesciarsi in una sua devastazione. A dispetto della sua efficienza, che è anche notevole, questa scienza e questa tecnica (metafisicamente ispirate) non debbono compromettere l'armonia del cosmo nel quale l'uomo è situato. In definitiva gli individui non sono in queste società che materiale da lavoro, semplici funzioni della società, parti determinate della totalità.

Ora, quel che proprio non si può fare oggi è conculcare quello che è lecito ritenere il punto d'appoggio su cui è stato costruito il mondo moderno: la libertà e l'autonomia dell'individuo. Libero, in quanto soggetto che conosce, perché situato dalla rottura galileiana fuori dello spazio della metafisica, là dove, proprio perché non ha più un tutto, che l'ingloba, da conoscere, questo individuo può, sulla strada della ricerca, rimanere inde-

finitamente in cammino, nella consapevolezza che, pur potendo soddisfare di volta in volta la sua ansia di conoscenza, non gli è dato in alcun modo di poterla risolvere. Libero in quanto *conatus essendi*, esistente impegnato ad essere e ad espandersi. Anche se fin dall'inizio egli ha interpretato questa prerogativa come un diritto all'espansione indefinita. Tutti gli scuotimenti che si sono succeduti nelle società costruite entro l'orizzonte del moderno vengono da qui. Come altrove ho tentato di argomentare la tendenza all'espansione illimitata comporta la necessità di interpretare la vita come guerra per l'acquisizione della potenza e della ricchezza. È la forza che ha determinato la grandezza e la miseria dell'uomo moderno. Nessuno più di lui ha così grandiosamente trasformato il mondo, nessuno più di lui l'ha fatto innescando terribili affrontamenti che si sono rovesciati in desolanti devastazioni. Il principio che lo costruisce minaccia d'essere il principio che rischia di travolgere il mondo moderno nel nulla. Questo proprio perché egli ha trovato nel fondo del *conatus* lo slancio di una volontà che come ho già detto non solo vuole questo o quello, vuole addirittura volere, fino al punto da volere, non potendo volere altro, il nulla. Tutti gli accorgimenti escogitati dall'ingegno moderno sono stati rivolti ad addomesticare questa potenza terribile. Ma niente è riuscito a far da argine alle sue capacità di tracimare. L'individuo moderno non l'ha potuto tenere a freno né lo Stato assoluto, né lo Stato liberale, né lo Stato totalitario. Non sembra ci riesca lo Stato liberal-democratico. Quando Vandana Shiva denuncia i guasti prodotti sulla conservazione delle acque in India dalla politica delle multinazionali, ella dice il vero. La volontà d'accumulo capitalistica si rovescia in distruzione. Ma come non ricordare che sotto altre forme questa stessa volontà suggerì negli anni sessanta di dar corso a trasformazioni naturali grandiose per consentire la coltivazione del cotone a Nord del lago d'Aral provocando con il

prosciugamento di uno dei più grandi bacini idrici esistenti una devastazione ambientale e climatica non certo inferiore a quella provocata dalle multinazionali⁹¹?

Ma proporre in queste condizioni la decrescita felice veramente ha poco senso se non per pochi privilegiati individui che possano per così dire ritrarsi in un cantuccio ai margini della storia. Dopo il fallimento clamoroso e la caduta dell'esperimento staliniano, sembra, e questo vale almeno fino a quando qual-

91 Come recita un testo riportato da Wikipedia (https://it.wikipedia.org/wiki/Lago_d'Aral): «Il lago d'Aral è vittima di uno dei più gravi disastri ambientali provocati dall'uomo. L'evento è stato tra l'altro definito dal politico statunitense Al Gore, nel suo libro *Earth in the balance*, come il più grave nella storia dell'umanità». Tutto risale alla decisione delle autorità sovietiche che «nei primi anni del 60» decisero «di prelevare, tramite l'uso di canali, l'acqua dei due fiumi che sfociavano nel lago nel tentativo di irrigare il deserto per coltivare riso, meloni, cereali, ed irrigare i neonati vasti campi di cotone delle aree circostanti. Ciò faceva parte del piano di coltura intensiva per il cotone voluta dal regime sovietico, che aveva il fine di far diventare la Russia una delle maggiori esportatrici» (ivi, p. 3 di 10). Adottando un modo di procedere conforme ai classici comportamenti dei dispotici regimi idraulici il potere sovietico usò i mezzi tecnici a sua disposizione per procedere a trasformazioni inadeguate e senza che fossero state calcolate le conseguenze che inevitabilmente ne sarebbero provenute. La costruzione dei canali di irrigazione fu effettuata senza procedere alla necessaria impermeabilizzazione e questo provocò, immediatamente, l'evaporazione di una parte consistente delle acque trasferite. Fin dal primo decennio il livello delle acque del lago si abbassò. Alla fine degli anni novanta la «superficie del lago si era ridotta di circa 60% e il suo volume dell'80%» (ivi, p. 4 di 10) Questo provocò la distruzione dell'ecosistema complessivo. «L'impatto ambientale sulla fauna lacustre fu devastante» (ivi, p. 5 di 10). In poco tempo la fiorente industria della pesca scomparve e il territorio si trasformò in uno squallido deserto, frutto di una condotta che era nata da una singolare intuizione dei pianificatori, ai quali, la loro volontà di potenza aveva suggerito che «l'enorme lago era» da ritenersi «uno spreco di risorse idriche utili all'agricoltura e, testualmente, "un errore della natura" che andava corretto» (ivi, p. 4 di 10).

cuno non riesca a persuaderci del contrario, non si possano più prospettare alternative di sistema. Non resta che l'etica per far fronte alle devastazioni che il capitalismo al tempo dell'ecoimperialismo produce. L'etica forse può dire qualcosa a questo proposito, può prospettare un rimedio. Ma l'etica non può far altro che enunciare, elaborare. La trasformazione deve venire dall'uomo persuaso dall'etica. È a livello antropologico che occorre lavorare. Partendo da una constatazione, che non c'è alternativa alla libertà dell'uomo moderno. Indietro non si torna. Si può deprecarlo quanto si vuole, si possono albergare nell'animo le più dolci e più belle nostalgie religiose e non, ma nessuno restaurerà un passato che non è mai esistito se non nelle trasfigurazioni oniriche di quelli che l'hanno sognato e lo sognano ancora. Il nostro compito è quello di vivere nel mondo del disincanto con estrema lucidità. Ma affermare che non c'è alternativa alla libertà dell'individuo moderno, non significa mettersi alla mercé delle sue passioni smodate, prima fra tutte la volontà di espandersi indefinitamente attraverso un processo di accaparramento senza fine. In effetti non si può consentire con questa sfrenata tendenza alla crescita che rischia fin troppo presto di rovesciarsi in devastazione totale e che già oggi produce specialmente nei paesi in via di sviluppo distruzioni impressionanti.

Per tentare di orientare lo sviluppo su sentieri di accettabilità e sostenibilità, bisogna però concentrarsi con precisione sull'obiettivo che è possibile colpire e che si può trasformare. E questi non è il soggetto epistemologico della scienza moderna che è la base stessa della dignità del moderno, ma per l'appunto il *conatus essendi*. È il *conatus essendi*, con il quale l'individuo moderno tende a identificarsi e che interpreta la propria libertà come tendenza all'espansione illimitata, che deve essere investito da una forza di contestazione critica irresistibile, da spingere fino al punto in cui diventerà possibile convertire, come ci hanno in-

segnato un grande filosofo napoletano Pietro Piovani e un grande pensatore lituano Emmanuel Lévinas, la libertà dell'individuo moderno in responsabilità. Solo questo passaggio consentirà, infatti, di trasformare l'espansione dell'individuo in espansione etica e di dar vita a un nuovo umanismo, l'umanismo dell'altro uomo, in grado di trasformare l'individuo da fomentatore di guerra in suscitatore di pace e da distruttore della natura in vero e proprio custode della terra da trasformare proprio con l'apporto della scienza e della tecnica in un vero "Giardino dell'Eden". Ma di questo, se ce ne sarà l'occasione, si potrà parlare in altra sede.

Tecnica e libertà

1.

È l'uomo che dispone della tecnica o è la tecnica che dispone dell'uomo?

Non si tratta di una questione, magari molto importante ma, certo, non più importante di tante altre che, guardate da vicino, potrebbero rivelarsi più importanti?

Tutt'altro!

Da quando la nostra vita ha cominciato a dipendere, nella sua interezza, dal funzionamento della tecnica che la sostiene, la regge e la orienta nei suoi slanci espansivi, non si contano quelli che si sono messi a diffidarne e che sono giunti a metterla sotto accusa per il potere che avrebbe di privarci delle nostre capacità di decidere in merito al suo uso e, quindi, in merito al nostro futuro. Non è forse vero, ci si è chiesto, che la maggior parte degli impieghi tecnici è fuori della portata del singolo individuo? Che le pratiche, cui danno luogo i vari congegni tecnici, comportano un linguaggio codificato che solo gli

specialisti sono in grado di decodificare? Che, quindi, sono i tecnici quelli che in definitiva esercitano la totalità dei poteri? Non è ancor più vero che nella nuova era in cui siamo entrati e nella quale ci stiamo inoltrando, era dell'elettronica e dell'informatica, l'eventuale accesso alla costruzione di una intelligenza artificiale, capace di autoprodursi e di autoreplicarsi a livelli sempre più alti, può portarci a un punto nel quale anche i tecnici siano spossessati della capacità di comprendere, interpretare e disporre del mondo da essi creato? Non si rischia, in questo caso, di giungere a un punto nel quale le cose si facciano per la forza delle cose, e il sistema tecnico si organizzi e si concentri sui suoi scopi in maniera automatica?¹

Se questo è vero o se questo è semplicemente possibile, allora la questione proposta è una questione decisiva. È, addirittura, la questione.

Lo dimostra, indirettamente, anche il fatto che larga parte del pensiero del Novecento è proprio su questa questione che si è diviso nettamente.

Che la tecnica abbia invaso il mondo fino al punto da sembrare di essersene appropriato è sotto gli occhi di tutti. Proprio per questo però non ci si è potuti sottrarre all'impressione che la sua imposizione, il suo imporsi, veicolasse con sé una qual certa ambiguità. Da una parte, l'agire tecnico tende a trasformare il mondo per renderlo più abitabile per l'uomo. I vantaggi che esso gli consente di acquisire lo dimostrano ampiamente. Mai nella storia umana l'uomo ha fruito di tanti servizi nel suo domicilio privato, la sua casa, e in quello pubblico, la sua città e in tutti gli altri spazi in cui si muove e può muoversi, che coprono ormai tutto il pianeta, grazie ai grandi mezzi di comunicazione

1 Per queste osservazioni si veda J. Ellul, *Le bluff technologique*, Pluriel, Paris, 2019, pp. 61-84.

che la tecnica ha messo in campo nell'ultimo secolo. Dall'altra parte, essa si costituisce in un immenso apparato, in una straordinaria mega-struttura che sembra innalzarsi alla condizione di un potere irresistibile e assoluto. Come segnalato in un altro importante libro di Jacques Ellul, la tecnica si eleva a "Sistema tecnico" e si trasforma nel fattore determinante della società. In quanto tale, essa assorbe e trasfigura la libertà dell'uomo, convertendola in una sua funzione. Ne consegue che più della politica e più dell'economia è la tecnica a comportarsi come agente propulsore del sistema sociale. E nel determinare questi sviluppi, essa si ispira a una sua particolare logica che non sempre coincide con quella degli interessi né dell'uomo singolo, né dei gruppi sociali o dei soggetti collettivi. La tecnica può così portare a un deprivamento e a uno svuotamento dei meccanismi democratici. E, si badi bene, la parola tecnica serve a indicare in questo caso non le singole tecniche enumerate una per una fino ad arrivare alla loro somma, ma «il sistema» e la «realtà globale, inglobante»². E quando, come qui fa Jacques Ellul, si dice "sistema", s'intende riferirsi al momento in cui il mondo giunge ad essere sottoposto a una tecnicizzazione totale. E questo, per l'appunto, accade, secondo Ellul, «quando ogni aspetto della vita umana è sottomesso al controllo e alla manipolazione, alla sperimentazione e all'osservazione in modo che si ottenga dappertutto una efficacia dimostrabile»³. Si forma, allora, un sistema composto da un numero indefinito di sotto-sistemi: «sistema ferroviario, postale, telefonico, aereo, sistema di produzione e distribuzione dell'energia elettrica, processi industriali di produzione au-

2 Id., *Le Système technicien*, Le Cherche Midi, Paris, 2012, p. 38. Di Ellul è opportuno vedere anche il primo volume del trittico dedicato al problema della tecnica: Id., *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, Paris, 1954.

3 Id., *Le Système technicien*, cit., p. 93.

tomatizzata, sistema urbano, sistema militare di difesa, etc.»⁴ e, a guardar bene, tutti questi sistemi, nel momento in cui il loro funzionamento giunge al suo massimo livello di compiutezza, si rivelano cresciuti su se stessi automaticamente.

Questi sotto-sistemi – afferma perciò Ellul – si sono organizzati senza che quelli che li hanno messi in progetto abbiano stabilito piani a lungo termine [...]. Essi si sono organizzati, adattati, modificati progressivamente al fine di rispondere alle esigenze provenienti tra l'altro dalla crescita di dimensioni di questi sotto-sistemi, e dalla relazione che si stabiliva a poco a poco con gli altri⁵.

Come dire che tutto si autocompone da sé, alla stregua di quel che accade in un processo senza soggetto. Ellul parla perciò di autonomia della tecnica e scommette sull'«esistenza di uno schema concreto di invenzione organizzatrice che resta soggiacente e stabile attraverso tutte le vicissitudini e i succedanei dell'oggetto tecnico». E, per non lasciare margini di incertezza circa la sua convinzione, precisa:

[tecnica] autonoma, vuol dire che essa non dipende finalmente che da se stessa [...]. Essa traccia il suo proprio cammino, essa è un fattore primo e non secondo, essa deve essere considerata come 'organismo' che tende a chiudersi, ad autodeterminarsi [...]. Essa è un fine per se stessa. L'autonomia è la condizione dello sviluppo tecnico⁶.

L'autonomia apparterrebbe, dunque, alla tecnica? E l'uomo? Non decide l'uomo, attraverso lo Stato, la politica o, magari, attraverso le scelte economiche? Non è così replica Ellul. Lo Stato, che dovrebbe dirigere la tecnica, «è composto da

4 Ivi, p. 117.

5 *Ibidem.*

6 Ivi, p. 133.

uomini» e da «strutture» e «queste sono sempre più tecniche». Gli uomini, dal canto loro, sono sempre più «dominati dallo spirito di potenza»⁷.

La tecnica non si lascia limitare nemmeno dall'etica. «In primo luogo, la tecnica non progredisce in funzione di un ideale morale, non cerca di realizzare valori, non mira a una virtù o a un Bene». In secondo luogo essa «non sopporta nessun giudizio morale»⁸. Ha a cuore solo l'efficacia. Per questo, il sistema tecnico deve essere, come è, specializzatore e totalizzante. «Esso è un insieme globale, nel quale quel che conta, è» più «il sistema di relazioni, di connessione tra loro» che «ognuna delle parti». E questo vuol dire che, «dal punto di vista scientifico, non si può studiare un fenomeno tecnico che globalmente». Si tratta di un passaggio di estremo rilievo. «Questa concatenazione comporta – infatti – una sorta di totalizzazione delle operazioni tecniche [...] che si rivolgono a tutti gli aspetti della vita e dell'azione» e «produce un insieme che tende alla completezza». Una tendenza rafforzata dall'accumularsi «delle operazioni tecniche che sono sempre conservate» e che si sommano «senza mai perdersi».

Quando una tecnica scompare, ciò accade perché essa è sostituita da un'altra dello stesso ordine, ma superiore. Niente si perde nella tecnica. Così la totalizzazione è semplicemente l'altra faccia della specializzazione. Quel che ne dà l'immagine più impressionante è l'affermazione, sempre ripetuta, che in venti anni il sistema sarà completo e che tutto funzionerà senza interferenze da parte dell'uomo⁹.

In conclusione «l'uomo, nel suo orgoglio, l'intellettuale soprattutto, crede ancora che il suo pensiero padroneggi la tecnica

7 Ivi, p. 141.

8 Ivi, p. 152.

9 Ivi, p. 207.

e che egli può imporle tale valore, tale senso, e i filosofi sono sulla cima di questa vanità»¹⁰.

I filosofi? Ma quali? A parte il fatto che la maggior parte delle opere filosofiche del Novecento non hanno nessuna remora, quando gli capita, di esprimere il loro fastidio se non il loro risentimento, il loro rifiuto, nei confronti della tecnica identificata come il motore della modernità (e molti filosofi del Novecento hanno difficoltà ad accettare la modernità), se ci si rivolge a quello che molti, forse non a torto, considerano il maggior filosofo del XX secolo, la musica, suonata da Ellul, non cambia affatto. Al contrario, eseguita seguendo un altro spartito, espressa, cioè, in un linguaggio filosofico e non sociologico, risulta pressoché identica.

In un saggio, che ha fatto epoca, *La questione della tecnica* (Conferenza tenuta il 18 novembre 1953 a Monaco di Baviera), Heidegger si interroga proprio su questo punto. Generalmente, afferma, si ritiene che la tecnica, concepita sia come «un mezzo in vista dei fini», sia come «un'attività dell'uomo», costituisca, in definitiva, «un dispositivo» o, per dirla in latino, «un instrumentum», al servizio dell'uomo¹¹. Purtroppo, aggiunge Heidegger, l'esatta definizione della tecnica come «strumento» non ci porta a una comprensione di essa perché non ci dice nulla della sua essenza, non ce la mostra¹². Per compiere un passo avanti sul cammino suscettibile di portare a un'acquisizione di questo tipo bisogna procedere con diverso discernimento: abbandonare il terreno dell'empiria, sul quale si incontrano solo gli enti e le relazioni che intercorrono tra loro, e spostarsi sul

10 Ivi, p. 152.

11 Il testo è in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, tr. it. G. Vattimo, Mursia, Milano, 1976, p. 5.

12 Ivi, p. 6.

terreno di una nuova ontologia, disposta a proporsi l'obiettivo di mettere a fuoco la differenza che intercorre tra l'Essere e l'ente, rimasta nascosta nello svolgimento della metafisica occidentale. Bisogna, in prima istanza, cominciare col chiarire che la parola tecnica non indica la stessa cosa in tempi e luoghi diversi. Essa, ad esempio, non ha lo stesso senso presso gli antichi e presso i moderni. L'interpretazione strumentale, che ne danno i primi, non equivale a quella che ne danno i secondi. Presso gli antichi la tecnica è "pro-duzione", far venire alla presenza ciò che non è ancora presente. Essa è, quindi, *poiesis*, sforzo, sollecitazione, rivolta verso un ente, per favorire il passaggio alla presenza di ciò che in esso è latente. Il pro-durre dell'artigiano e dell'artista antico equivale perciò alla sollecitazione impressa a una cosa affinché essa renda possibile il movimento suscettibile di far venire alla presenza ciò che, per l'appunto, non è ancora presente, la forma che fissa e stabilizza la cosa in quel che è e le conferisce la sua identità. Questo modo di operare non è molto diverso da quello mediante il quale la *physis* fa sorgere di per sé ciò che si nasconde nella latenza, «come, ad esempio, lo schiudersi del fiore nella fioritura»¹³. La pro-duzione, sia nel caso dell'artigiano, sia nel caso dell'operare spontaneo della *physis* è un modo del disvelamento, del disvelamento dell'Essere come *physis*, che non compromette l'intangibilità della *physis*. Per questo, in quanto tale, essa è *aletheia*, verità. Ma gli antichi non intendevano l'*aletheia* nella maniera in cui lo fanno i moderni, per i quali la verità è «esattezza della rappresentazione»¹⁴. Per essi, come dimostra l'esperienza di Eraclito (che Heidegger accomuna, spesso, a quella di Parmenide), ciò che agisce nello *aletheuein* è «il continuo sorgere», designato, per l'appunto, dalla parola *physis*,

13 Ivi, p. 9.

14 *Ibidem*.

congiunto con il «mai tramontare»¹⁵. La parola *physis*, quindi, non sta qui a indicare l'insieme o «l'essenzialità (*Wesenheit*) delle cose», «bensì il *Wesen* (in senso verbale), il dispiegarsi dell'essere della *physis*»¹⁶. Ed è, per l'appunto, questo movimento che, nel mentre offre visibilità alle cose, rimane occultato allo sguardo dei mortali. Ne consegue che, quando si dona nella sua pienezza essenziale, la *physis*, ovverossia l'Essere che si produce in uno dei suoi disvelamenti, rimane occultata proprio in questo movimento del darsi, del disvelarsi. Tutto si svolge come se, nel dipanarsi di una stessa «inclinazione», «il sorgere e il nascondersi» si chinassero «l'uno verso l'altro»¹⁷. L'orizzonte di visibilità che così si dischiude, consente ai mortali di cogliere la presenza delle cose e dei viventi sullo sfondo di un movimento di donazione della *physis* e dell'Essere che, restando nascosto agli occhi dei mortali, non si concede alla obiettivazione e si preserva, persistendo nel segreto della sua sacralità.

I mortali sono ininterrottamente rivolti verso il disvelante-celante riunire, che apre-illumina ogni presente nella sua presenza. In questo, però, essi si volgono via dallo 'slargo' e si rivoltano soltanto alle cose presenti, nelle quali si imbattono immediatamente nel loro quotidiano commercio con tutte e ciascuna. Essi ritengono che questo commercio con ciò che è presente procuri loro di per se stesso una familiarità adeguata alle cose. E invece ciò che è presente rimane loro estraneo¹⁸.

Immersi nel loro mondo quotidiano e dispersi tra gli enti, non hanno modo di entrare in contatto con «ciò che né qualcuno degli dei né gli uomini ha prodotto», «ciò che, invece, già e da

15 Id., *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 184.

16 Ivi, p. 185.

17 *Ibidem*.

18 Ivi, p. 192.

sempre, prima degli dei e degli uomini e per essi riposa in sé stesso come *physis*, in sé permane e così preserva ogni venire»¹⁹.

Si tratta della realtà sacra per eccellenza e Heidegger non ha alcuna remora a riconoscerlo. Infatti afferma, subito dopo queste parole: «Questo però è il *Kosmos*. Noi diciamo “il mondo”, e lo pensiamo in maniera inadeguata fino a che ce lo rappresentiamo esclusivamente o anche solo in via principale secondo prospettive cosmologiche o di filosofia della natura». In quanto è il sacro per eccellenza, il cosmo è ben salvaguardato nella sua integrità e nel suo segreto. L'agire dei mortali non turba, né sconquassa l'ordine o il *logos* che governa questo eterno sorgere e tramontare, che, con ardita metafora, Heidegger definisce il «mondeggiare del mondo»²⁰. La sacralità del *Kosmos* resta al di là della portata dell'agire dei mortali, preservata nella sua intangibilità. Non per questo l'operare di questi ultimi, la loro *techne*, si sottrae all'influenza che esercita su di essa il gioco dell'Essere, che, nel mentre si produce il suo disvelamento, si dona senza uscire dal suo occultamento. La *techne* dei greci è, dunque, un modo del disvelamento. Ma essa è tale che, nel determinarsi, non compromette la sacralità della *physis* o dell'Essere che, donandosi e sottraendosi nello stesso tempo, si preserva nel suo Essere.

Le cose stanno in maniera diversa per quel che concerne la tecnica moderna. Anch'essa, ovviamente, giacché per Heidegger la storia è fondamentalmente storia dell'Essere, «è disvelamento»²¹. Ma questo modo particolare di disvelamento «non si dispiega» attraverso «un pro-durre nel senso della *poiesis*». «Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-voca-

19 Ivi, p. 188.

20 *Ibidem*.

21 Id., *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

zione (*Herausfordern*). «È un agire che sottopone la natura a una pressione che la costringe a fornire energia, da estrarre ed accumulare». La terra, da essa presa di mira, si trasforma in un contenitore di energie, il suolo in «una riserva di minerali»²². Tutto quel che connota questo passaggio non sono gli svariati materiali impiegabili, ma la loro impiegabilità. Ciò che è alla base, quel che definiamo natura, non è l'insieme dei materiali impiegabili, ma la loro impiegabilità. Tutto questo Heidegger lo chiama il “fondo” (*Bestand*) e precisa «ciò che sta (*sthet*) nel senso del fondo (*Bestand*) non ci sta più di fronte come oggetto (*Gegenstand*)». Né oggetto, né oggettivabile, il Fondo non è a nostra disposizione, è esso che dispone di noi. Quelli che sembrano, a prima vista, modi di operare dell'uomo, sono, in realtà, modi di disvelamento dell'Essere. «Mettere allo scoperto, trasformare, immagazzinare, ripartire, commutare sono modi del disvelamento»²³. E, si badi bene, il disvelamento non è qualche cosa di innescato dall'uomo. Tutt'altro, esso è un prodotto del dispiegarsi o del gioco dell'Essere. Certo, è l'uomo che «compie il richiedere provocante mediante il quale ciò che si chiama il reale viene disvelato come “fondo”». Ma, quando compie questo gesto, egli risponde a una sollecitazione che gli proviene dall'esterno. A quella sollecitazione, quando gli viene rivolta, egli può corrispondere o meno, non può determinarla. L'uomo, perciò, «può bensì rappresentarsi questa o quella cosa in un modo o un altro, e così pure in vari modi foggiarla e operare con essa», «ma sulla disvelatezza (*Unverborgenheit*) entro la quale di volta in volta il reale si mostra o si sottrae, l'uomo non ha alcun potere»²⁴. «La tecnica moderna, intesa come il disvelare impiegante (*das*

22 *Ibidem.*

23 Ivi, p. 12.

24 Ivi, p. 13.

bestellende Entbergen) non è un operare puramente umano». Il *Gestell*, la colossale struttura dispiegata dalla tecnica moderna, è «imposizione»²⁵.

Giunti a questo punto, non è importante rilevare e magari insistere a mettere in evidenza gli effetti che la tecnica produce. Anche se non si può omettere di dire che la tecnica devasta il mondo, distrugge il *Kosmos*, dopo di averlo completamente disincantato. È ben più importante sottolineare che, senza rendersene conto, essa «è legata al vuoto dell'Essere»²⁶. Certo, nella tecnica, che è un disvelamento dell'Essere, è la metafisica occidentale che giunge alla sua realizzazione che coincide con il suo compimento. Non si tratta di un passaggio indolore. Nel momento in cui esso si verifica, l'oblio dell'Essere si carica di una forza irresistibile. L'uomo, che non coglie né la specificità dell'Essere, ammesso che una cosa simile sia possibile, né la differenza tra l'Essere e l'ente, si ritrova sperduto in mezzo all'ente e crede di disporre a suo piacimento. Per questo, nel momento in cui la metafisica occidentale giunge al suo compimento «la devastazione della terra cui la metafisica ha dato origine» raggiunge un livello di estrema intensità. E si capisce perché ciò accade se si pone mente all'importanza della svolta che questo giungere a compimento determina. “Crollo e devastazione” «trovano il loro coronamento adeguato nel fatto che l'uomo della metafisica, l'*animal rationale*, è posto e fissato come l'animale che lavora». Il lavoro perviene, dunque, «al rango metafisico di oggettivazione incondizionata di tutte le cose presenti, le quali dispiegano il loro essere nella volontà di volontà»²⁷.

Nel momento in cui raggiunge la posizione esposta, analiticamente, da Ernst Jünger nel suo *Der Arbeiter*, Heidegger

25 Ivi, p. 14.

26 Id., *Oltrepassamento della metafisica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 62.

27 Ivi, p. 46.

si accosta anche a quella di Marx. Secondo l'interpretazione, che egli dà del suo pensiero, Marx ha trovato la strada che gli ha consentito di penetrare in una dimensione essenziale della storia. Per questo le sue concezioni relative alla conoscenza della modernità si pongono al di sopra di tutte quelle proposte da ogni altro tipo di storiografia. «L'essenza del (suo) materialismo non sta nell'affermazione che tutto è solo materia, ma piuttosto in una determinazione metafisica, per la quale tutto l'ente appare come materiale del lavoro»²⁸.

Marx, dunque, vede che in questo particolare periodo della storia umana tutti gli uomini sono diventati operai e che tutti, di conseguenza, vivono sotto il segno di quella che chiama estraniamento e Heidegger spaesatezza. Quel che è sicuro è che l'uomo non abita più umanamente sulla terra. «La casa luminosa che in Eschilo Prometeo addita come uno dei grandi doni con cui ha trasformato i selvaggi in uomini, non esiste più per l'operaio»²⁹.

Il lavoro tecnico, imposto dal capitalismo, invece di promuovere l'oggettivazione dell'uomo ne determina l'estraneazione. L'uomo è, nell'esistenza quotidiana, allontanato dalla sua vita vera. È un essere smarrito. Un senza patria. Un essere per il quale «l'essenza ontologica della passione umana» si risolve in un nulla, «dato che ogni umana attività è stata finora lavoro, e quindi industria, cioè attività resa estranea a se stessa – noi abbiamo dinanzi a noi oggettivate le forze essenziali dell'uo-

28 Id., *Lettera sull'«umanismo»*, in Id., *Segnavia*, tr. it. F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, p. 293.

29 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, tr. it. di Norberto Bobbio, Torino, 1970, p. 129. Queste analisi di Marx erano, ovviamente, del tutto giustificate nel tempo in cui un capitalismo agli inizi provocava nei proletari un'estrema povertà. Nelle forme di capitalismo più avanzate questi problemi sono stati in parte risolti, anche se altre forme di estraneità di sono sostituite a quelle originarie.

mo sotto forma di oggetti sensibili, estranei, utili, sotto forma dell'estraneazione»³⁰.

Questo Marx ha, dunque, denunciato, afferma Heidegger, che «la mancanza di patria» è diventata «un destino mondiale». Egli «ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come l'alienazione dell'uomo affondi le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno»³¹.

Certo, a un primo approccio, la prospettiva di Marx si presenta diversa da quella di Heidegger. Marx, infatti, come ha osservato Kostas Axelos, pensa «onticamente» e in modo logico, dialettico, cioè storico-storiograficamente, in termini sociologici, economici, antropologici, politici», mentre «Heidegger pensa "ontologico-metafisicamente e speculativamente", e cioè sul piano della storia dell'Essere e della storia del mondo, egli interroga la distinzione tra l'Essere e l'essente»³².

Ma si tratta in gran parte di apparenza. Con tutta la sua sensibilità per l'effettività, Marx, tuttavia, non esce mai dai territori, eminentemente storici, inquadrati dall'apertura di sguardo inaugurata da Hegel (ne è una prova indiretta il dramma del povero Althusser costretto di verifica in verifica a spostare continuamente il momento della rottura epistemologica tra il marxismo come scienza e l'hegelismo come ideologia, senza poterlo indicare mai con assoluta precisione), e che sono quelli di una filosofia della storia, sullo sfondo della quale si possono riconoscere sempre i lineamenti di una vera e propria Ontologia, magari, come si sforzerà di dimostrare Lukacs in un suo lavoro di vecchiezza, «un'ontologia sociale». I due, e difficilmente si potrà dissentire da

30 Ivi, p. 120.

31 Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 292.

32 K. Axelos, *Marx e Heidegger*, tr. it. E. Mazzarella, Guida Editori, Napoli, 1977, p. 99.

questa proposta interpretativa avanzata da Axelos, in ogni caso, convergono su un punto. Come Marx pretende di sollecitare la storia, in maniera che essa proceda, attraverso la rivoluzione proletaria, alla soppressione dell'alienazione, Heidegger sembra credere che siamo in cammino verso un luogo del tempo in cui si determinerà un vero e proprio *eschaton* dell'Essere, che ci renderà capaci di fare quel che a Marx non fu consentito, ci renderà capaci di interrogare l'essenza della tecnica nella speranza che questa interrogazione ci introduca in territori circoscritti dall'orizzonte in cui si è prodotto un nuovo disvelamento dell'Essere. Il fatto che l'uomo si trovi, necessariamente, come *animal rationale* – e, cioè, ora, come l'essere vivente che lavora – «a errare attraverso i deserti della devastazione della terra potrebbe essere un segno che la metafisica accada a partire dall'essere stesso e che l'oltrepassamento della metafisica accada come accettazione-approfondimento (*Verwindung*) dell'essere»³³.

È l'Essere che si eventualizza e tutto dipende da questo suo eventualizzarsi. La libertà dell'uomo non è in discussione dentro questo orizzonte, perché qui essa non esiste come attributo di una volontà, della volontà. Se prende forma, ciò accade su pressione dell'Essere che la suscita, come capacità di corrispondere al suo movimento di eventualizzazione, di abbandonarsi, questa, agli ondeggiamenti mediante i quali fluttua il gioco dell'Essere. Ma la libertà, stimolata ad essere e ad agire, in questo modo, dal gioco dell'Essere, non ha nulla a che fare con “la causalità del volere umano”. La libertà dell'uomo, se è qualche cosa, non è altro che quel che spunta quando scatta l'accettazione del gioco dell'Essere, imposta, come tale, dall'Essere stesso (non c'è nemmeno il bisogno di segnalare qui l'impressionante somiglianza di questo modo di argomentare con quello dei teologi cattolici, giansenisti e protestanti che almeno

fino agli inizi del Settecento non hanno smesso di riflettere e di polemizzare tra loro sui rapporti tra la grazia divina e il libero arbitrio umano). «La libertà custodisce ciò che è libero» e ciò che è libero è «ciò che è illuminato-aperto», reso tale dal movimento illuminante dell'Essere, procedente «nel senso del disvelato»³⁴.

Non sarà, dunque, l'uomo a decidere del disvelamento, del movimento suscettibile, cioè, di portarlo, attraverso il dispiegamento dell'agire tecnico, verso ciò che salva. La dignità dell'uomo non consiste nel far uso di una tale prerogativa. Essa risiede, piuttosto, nel «custodire la disvelatezza e con essa anzitutto l'essere nascosto (*Verborgenheit*) di ogni essenza su questa terra»³⁵.

Al di là dell'oscurità terminologica in cui rischia di avvilupparsi il discorso heideggeriano quando tenta di guardare dentro quello che dovrebbe esser contenuto nel paesaggio eventualmente dischiuso dall'escatologia dell'Essere (poiché l'Essere non può né deve essere equiparato a un ente, fosse anche un Ente sommo come erano la natura dei Greci e il Dio dei cristiani, mettere a fuoco quel che “è” resta fittamente problematico, anche quando a parlarcene sono i poeti o i pensatori essenziali), quel che resta fermo è che l'uomo non dispone di ciò che solo il movimento dell'Essere può portare al disvelamento.

In definitiva si può dire che entrambi, Marx e Heidegger convergono su questo punto. Né l'uno, né l'altro confidano nell'uomo storico concreto, individuato sul terreno delle sue, certo circoscritte, possibilità³⁶. L'uno, infatti, scommette sull'azione di un

34 Id., *La questione della tecnica*, cit., p. 19.

35 Ivi, p. 24.

36 I rappresentanti della Scuola di Francoforte, da Horkheimer, ad Adorno, a Marcuse e a tutte le altre numerose diramazioni, così come gli esponenti di quello che si potrebbe definire l'heideggerismo di sinistra, di cui fanno parte pensatori come Günther Anders e per certi aspetti perfino Hannah Arendt, si muoveranno, con difficile equilibrio, nello spazio che divide e unisce

soggetto collettivo, il proletariato come “erede della filosofia classica tedesca”, che più che un ente concreto, come si è visto poi nel corso di una storia di smentite tragicissime, è un concetto filosofico che può agire, salvo forzature, solo sul palcoscenico immaginario innalzato da una problematica filosofia della storia, l'altro punta tutto su una eventualizzazione dell'Essere dalla quale possa provenire all'uomo un appello, cui corrispondere, per essere immesso su un eventuale sentiero di salvezza.

Il gioco allora, non è mai nelle mani dell'uomo concreto, di quest'uomo qui, situato sul terreno di una società plasmata dall'agire tecnico. La vera e ultima questione che s'apre, dunque, è la seguente: agire di chi?

E qui, come si capisce, torna il problema da cui s'era partiti: quel che è in discussione concerne, ancora una volta, la libertà dell'uomo. È tanto importante quanto di difficile soluzione. E questo vuol dire che non possiamo esimerci dal compito di tentare, se non di trovare una risposta, di individuare, almeno, un sentiero su cui procedere nella speranza di giungere a una risposta, ammesso che una risposta ci sia.

Marx e Heidegger e giungeranno chi più, chi meno a denunciare i misfatti e le alienazioni determinate dalla tecnica a spese di un uomo spossato dai processi di trasformazione del mondo innescati dalle sue azioni. Non si può non aggiungere a quanto detto che non saranno pochi i pensatori cattolici che si muoveranno sulla stessa lunghezza d'onda, mantenendosi per lo più dalla parte di Heidegger il cui discorso si fonda su una sostanza ontologica ben più robusta di quella tradita dal discorso di Marx.

2.

Quel che è in discussione nella domanda dalla quale siamo partiti concerne, dunque, la libertà dell'uomo. Questa domanda non è perciò di poco conto. È tanto importante quanto di difficile soluzione.

Ma per compiere il primo passo bisogna sgombrare il cammino da un ostacolo.

Su quale terreno ci collochiamo nel tentativo di perseguire il nostro obiettivo? Siamo davvero, quando facciamo una cosa del genere, sul terreno dell'Essere come, rispondendo al suo amico Jean Beaufret ebbe a dire Heidegger, nella *Lettera sull'«umanesimo»*, criticando Sartre?³⁷ Non siamo, piuttosto ed esclusivamente, come aveva sostenuto Sartre, su un terreno sul quale non c'è altro che l'uomo? Non fu proprio la conclusione della seconda e tragica guerra mondiale, caratterizzata dallo scontro di due movimenti

37 Heidegger, *Segnavia*, cit., pp. 281-282.

messianici paralleli e contrapposti, a segnare la fine di ogni filosofia della storia e poiché la filosofia della storia è la forma sotto cui si esprime l'ontologia, quando giunge alla fine delle sue possibilità, a mettere in mora definitivamente ogni forma di ontologia? Non si ritrovò allora l'individuo, che aveva avuto modo di gettare uno sguardo profondo e decisivo sulla fragilità costitutiva del suo esserci, di fronte alla dilacerante separazione che intercorreva tra lui stesso e ogni entità collettiva, che si era pretesa universale e che aveva per questo tentato di inglobarlo, liquidando la sua singolarità e la sua specificità? Certo, situato su un terreno storico concreto, il suo esserci non poteva non essere immerso in tante altre realtà collettive quali: la natura, cui partecipava attraverso la sua carne viva, e tutti i circoli sociali dai quali era stato accolto, nutrito, educato, accudito e gestito. Ma potevano veramente quelle realtà spacciarsi per universali? Potevano pretendere da lui gli immani sacrifici che gli avevano imposto? Di fronte all'oscuro orizzonte che gli si era parato davanti con il corteggio delle distruzioni, degli eccidi e dei crimini portati con sé da una guerra che gli appariva ora insensata e totalmente omicida, nella solitudine di questo momento estremo egli non poteva non cogliere questo suo esserci come separato da qualunque tipo di essere, divino, naturale o sociale. E fu il confronto col nulla della morte, che incombeva dappertutto, che lo spinse a prendere coscienza della sua finitezza. Fu qui che si colse esistente. Senza alcuna comunicazione con l'essere. Fu una riduzione? Può darsi. Ma, anche ammesso che fosse così, si trattava di una riduzione destinata comunque a rivelarsi feconda. Un esserci che non può contare su nessuna natura, o essere, che lo sostenga, non può che affidarsi a se stesso. Può interpretare questo suo se stesso come libertà. Nel farlo, deve, però, guardarsi dal cedere alla tentazione di sempre. La tentazione che lo spinge a sforzarsi per dare a ogni costo un fondamento a quella libertà, di affidarsi, quindi a una essenza. Un'essenza, infatti, non ci mette niente a

trasformarsi, sul fatto, in una sostanza. E una sostanza è la base d'appoggio ideale per ristabilire il rapporto tra l'esserci e l'Essere. L'esserci si mette allora nelle condizioni di effettuare un passaggio che solo l'impostazione metafisica autorizza a compiere: il passaggio da questo soggetto limitato e finito a un soggetto che contiene nella parte più profonda del suo essere un qualcosa che ne fa una soggettività universale. Ma la metafisica non fu mai così screditata. A spingere verso quella direzione non può intervenire altra forza che non sia il desiderio di potenza che ogni esserci, ogni individuo porta con sé e che lo stimola ad impegnarsi anche quando è costretto a misurarsi col nulla.

Qualunque cosa si possa pensare di questi passaggi, resta fermo che l'individuo, il soggetto, anche quando è esposto alla forza disgregatrice del nulla, sente di potere. Ma cosa può? In che consiste questa sua libertà se non è una qualità legata a un modo d'essere, legata, cioè, all'Essere? È, come si vede, sempre la stessa questione che ritorna. Non è azzardato, dunque, dire che si tratta della questione decisiva.

È da quando comincia la sua vicenda storica cosciente che l'uomo è alle prese con questa questione, anche se essa ha assunto, nel tempo, diverse forme. In essa e per essa ne va per l'uomo del suo rapporto con il mondo che lo circonda e in cui gli tocca vivere, agendo in consonanza con le cose, ma anche modificandole e trasformandole. Come ogni essere vivente l'uomo respira, si muove e agisce in un suo mondo specifico (quel che Uexküll chiamava la *Umwelt*). Identificandosi, effettivamente e proprio come voleva Spinoza, e, cioè, come *conatus essendi*, egli opera all'interno di questo mondo in modo da dar corso allo sforzo di continuare a vivere e ad espandersi nella vita. Ma, a differenza degli altri esseri viventi, e a conferma del fatto che egli non è semplicemente immerso nell'essere, non ne è esclusivamente una diramazione, egli non è sostenuto in questa azione solo da meccanismi congeniti e non è prigio-

niero nel circolo magico stimolo-risposta-automatica-allo-stimolo, non è intrappolato nei circuiti chiusi dei riflessi condizionati. Ma non è neanche, fin dal principio, titolare di un pensiero e di una coscienza. Né il pensiero, né la coscienza sono un *prius*. Se fosse così, il soggetto pensante, che esisterebbe a-priori, sarebbe un soggetto che partecipa dell'Essere del pensiero, del pensiero come Essere. In tanto sarebbe e in tanto si riconoscerebbe in quanto si staglierebbe su uno sfondo d'Essere. Saremmo, allora, come pensa Heidegger, su un terreno sul quale ci sarebbe fundamentalmente solo l'Essere. Ma non è così. Il pensiero contemporaneo e i saperi positivi che hanno indagato e indagano minutamente i processi di formazione dell'umano, hanno contribuito potentemente a modificare la sfera dell'originario. Ci hanno fatto vedere che il soggetto pensante non è un'unità monolitica esistente fin dal principio. È il prodotto di un processo di formazione che procede per stratificazioni successive. E dà sempre luogo a complessità stratificate che si formano, si deformano, si trasformano. È lungo questi processi che occorre cogliere i momenti in cui spuntano gli atti germinali del pensare congiunti o disgiunti dall'illuminazione della consapevolezza. All'inizio il pensante appare immerso in una «liquidità contestuale», «da cui la solidificazione della stabilità personale deve provenire»³⁸. Al fondo di questa «liquidità contestuale», esso non è che «un'opaca oggettività», un esistente gettato, invischiato in una realtà nella quale gli tocca di darsi da fare per continuare ad esistere. «La sua realtà non è che realizzazione»³⁹. Realizzazione che, muovendo «da una confusione originaria», procede sempre più verso «una chiarificazione». Chiarificazione di sé, chiarificazione di ciò che si trova intorno a sé. Si pensi a quanti millenni ci sono

38 P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, Morano, Napoli, 1981, p. 49.

39 Ivi, p. 53.

voluti per selezionare i cibi digeribili, per identificare e fissare i colori, le forme delle cose, etc. È procedendo lungo l'arco di questi movimenti che l'uomo si proietta verso se stesso, mentre dà forma al mondo naturale nel quale si aggira questo se stesso. Né l'io, né il mondo cosiddetto naturale sono dati a-priori. Sono ritrovati dopo un lunghissimo, quasi interminabile cammino.

Da quando è giunto alla coscienza⁴⁰, e da quando ha cominciato a parlare⁴¹, egli ha stabilito con gli altri uomini relazioni

40 E noi non sappiamo ancora né quando, né come ciò sia accaduto, possiamo soltanto ipotizzare che il cervello abbia prodotto le capacità mentali dopo una lunghissima storia evolutiva il cui inizio alcuni fanno risalire alla nascita dell'organismo primordiale. Noi non sappiamo nemmeno se tra il cervello e quel che chiamiamo la mente esiste un rapporto di causa ed effetto. Negli ultimi decenni, quando sono andate incontro a un impressionante sviluppo, le neuroscienze propendono per l'affermativa, sostengono, infatti, che ogni atto cosciente, là dove si iscrive la motivazione, è preceduto da attività corticali spontanee e specifiche senza le quali l'evento non si potrebbe verificare, e questo dimostrerebbe che la coscienza della volontà è un epifenomeno e la libertà un'illusione. Si tratterebbe, ovviamente, di verificare quanto in questo tipo di ragionamento c'è di sperimentale e quanto di deduzione influenzata da un modo ideologico di interpretare i dati esaminati. In ogni caso è lecito osservare che questo tipo di determinismo non è affatto nuovo. Esso somiglia in maniera impressionante a quello teorizzato e propugnato dai materialisti del Settecento e dell'Ottocento che ha prodotto, dal canto suo, ideologie funeste, che hanno insistito nel considerare l'uomo come un frammento di natura, stretto in una forma di incatenamento irrisolvibile che rende per lui estremamente problematica la possibilità di costruire un'etica che per esser tale deve esser fondata sulla responsabilità di chi la deve mettere in pratica. Su queste discussioni è comunque utile vedere: D.M. Wegner, *L'illusione della volontà cosciente*, Carbonio, Milano 2020; C. King, *Il miraggio della libertà*, Einaudi, Torino, 2014.

41 E noi non sappiamo ancora se questo momento è coinciso con quello dell'avvento della coscienza, se l'ha preceduto o se è seguito ad esso, anche se non riusciamo a pensare che la parola nasca prima della coscienza e non magari insieme ad essa, considerato che non riusciamo ad immaginare un pensare

che gli hanno consentito di affrontare il problema di relazionarsi al mondo in forme non solo nuove rispetto a quelle di partenza, ma tali da essere coinvolte in un ininterrotto processo di metamorfosi. L'accesso al linguaggio coincide con l'acquisizione della capacità di mettere a distanza il mondo e di trascenderlo. Il linguaggio trasfigura il mondo della vita in mondo-oggetto e lo mette a disposizione delle capacità dell'uomo non solo di distanziarlo da sé, ma anche di trasformarlo, in conformità ai suoi bisogni. Il linguaggio coincide, dunque, con una tecnica che, inquadrando il mondo, lo identifica, lo ordina e lo modifica secondo le esigenze dell'uomo. In quanto tale, esso costituisce il primo gesto, consapevolmente, tecnico⁴². E il primo gesto tecnico si rivela, dunque, come uno dei primi e più efficaci atti di liberazione dell'uomo. Nel punto in cui insorge il linguaggio, tecnica e liberazione fanno tutt'uno. Non che, si badi bene, l'accesso alla parola consenta di penetrare in quel che la cosa è in sé e per sé. Se così fosse, esso equivarrebbe a un salto nel cuore delle cose e grazie ad esso si determinerebbe automaticamente, già in questo momento, che è veramente il momento dell'inizio, uno slittamento sul terreno della metafisica, là dove l'accesso all'Essere sarebbe immediato e il linguaggio si disvelerebbe effettivamente

che non proceda all'unisono con l'oggettivazione del pensato in un linguaggio, come non sappiamo nemmeno con precisione né quando questo è accaduto, né come e perché è accaduto. Quel che sappiamo è che l'*homo sapiens sapiens* si è aggirato per le selve per 150 mila anni e forse più, e solo dopo, senza che si sappia perché, ha parlato.

42 Tutta la tecnica materiale, sviluppata in precedenza, attraverso la costruzione di utensili litici suscettibili di consentirgli di dare una qualche risposta alle forze naturali che premevano su di lui, poiché non si basava su una piena consapevolezza di sé, improbabile in assenza di linguaggio, non cessava di partecipare del circolo, nel quale era rinchiuso, stimolo-risposta allo stimolo. Del resto, come si sa, anche alcuni primati, e non solo, si mostrano capaci di maneggiare pietre, rami ed altro e di farne un uso strumentale.

come la «casa dell'essere»⁴³. Ma non è così. Certo è la conquista del linguaggio che dà inizio all'umanità dell'uomo e che, in qualche modo, la fonda. Ma la parola non svolge la funzione di disvelamento dei misteri dell'essere. Essa piuttosto circoscrive la cosa cui si riferisce, la rinchiude nei limiti della sua forma, la identifica, cioè, e la rende, in questo modo, disponibile, salvo verifiche, a molti tipi di utilizzazione. La conquista del linguaggio consente all'uomo di disporre l'insieme delle cose, degli enti, di fronte a sé, di circoscriverlo, di identificarlo e di utilizzarlo. Grazie ad essa l'uomo si colloca in una dimensione di vero e proprio trascendimento che lo porta a interpretare l'insieme degli enti come una totalità che i greci chiameranno *physis* e i latini e i moderni, loro successori, *natura*. È attraverso questo movimento che, insieme al linguaggio, spuntano, dunque, l'autocoscienza, il riconoscimento della realtà del mondo e quello che chiamiamo la libertà dell'uomo. Questa libertà non designa un qualcosa, un'entità che connoterebbe l'uomo in qualche modo, specificandone la natura, che si imporrebbe, in questo caso, come qualcosa che sfugge alla stretta vincolante del tempo e che permane. Non esiste una simile entità. La libertà non ha alcuna connotazione ontologica. L'esserci di quel che è si rivela nel suo fare. La libertà coincide con l'agire, non è niente al di fuori del liberarsi. Che l'uomo individui gli enti che lo circondano, li metta a distanza e li identifichi, ciò attesta soltanto che egli è capace, come dimostra l'esperienza che ne dà, di liberarsi dalla stretta di quegli enti. Identificandoli e utilizzandoli, l'uomo agisce liberamente nei loro confronti. E questo attesta che in lui la libertà non è altro che capacità di liberazione, che testimonia della sua effettiva esistenza producendo gli effetti descritti. A-priori la libertà è solo possibilità. Possibilità che si traduce in realtà quando scatta lo sforzo che l'esserci compie per tradurla in atto. E possibilità che resta

43 Heidegger, *Segnavia*, cit., p. 287.

tale indefinitamente, resta cioè solo possibile fino a quando non scatta l'atto che la fa passare dal non-essere all'essere. Su questo scenario tutto è sulle spalle dell'uomo, dello sforzo che è disposto a metter in campo per sostenersi, se e fino a quando si dà da fare per vivere. Il suo esserci dipende dalla sua capacità di liberazione. Si tratta di fatti e di costatazioni. Qui non ci è concesso di andare al di là di questa presa d'atto. Che l'uomo sia libero lo attesta questa sua capacità di liberarsi. La sua libertà dipende, dunque, dalla sua azione e si identifica e si risolve completamente in essa. E, si badi bene, nel dir così, non ci spostiamo di un millimetro dalla realtà dei fatti. La libertà è un fatto. Né più, né meno. In quanto è un fatto non la si può dedurre, la si può solo sperimentare. Per questo, di fronte al fatto che la libertà esiste, l'animo di Kant si riempiva di stupore. Nel riferirsi a questo suo stupore Kant intendeva dire una cosa molto semplice. Intendeva dire che la libertà c'è perché c'è questa capacità di liberarsi, attestata dal fatto che l'uomo può e spesso agisce liberamente. Se è seduto niente può impedirgli di alzarsi o di continuare a rimanere seduto a meno che non voglia l'una o l'altra cosa. Perché questo accada, perché la libertà ci sia non lo sappiamo, né possiamo saperlo. Non ci è concesso in alcun modo di giustificarne l'esistenza. A meno che non accettiamo di contraddirci e di spostarci sul terreno della metafisica e dell'ontologia. Solo sul terreno dell'Essere si può sperare di procedere, infatti, a una deduzione della libertà. Ma quel terreno, come si è detto, è franato da molto tempo, almeno da quando gran parte del pensiero contemporaneo ha messo in discussione che nell'uomo l'esistenza rinvii all'Essere dal momento che in lui, per l'appunto, essere ed esistenza coincidono. Non rimarrebbe, in ultima istanza, per poter fornire una giustificazione dell'esistenza della libertà e dell'acquisizione del linguaggio, che far ricorso o al discorso mitico o a quello religioso, per i quali il linguaggio e lo statuto di trascendenza che esso attribuisce all'uomo, derivano da un dono divino.

Fino a quando il mistero dell'irrompere del linguaggio non sarà stato chiarito, ammesso che possa esserlo, considerato che esso è legato ad un evento verificatosi in un passato immemorabile che è e resta irripetibile, tale cioè da mantenersi al di là di ogni possibilità di riproduzione e fuori dalla portata della nostra comprensione, non potremo far altro che attenerci a questa constatazione: il passaggio che segna l'acquisizione del linguaggio non è che un fatto e deve essere riconosciuto semplicemente come un fatto. Che l'uomo, a un certo punto, abbia parlato è attestato dal fatto che parla. E che abbia parlato e che parli, dimostra che egli è capace di staccarsi dalla stretta delle cose e dall'immediatezza, è capace di liberarsi, di vivere e di agire nel costante sforzo di accrescere questa sua libertà. Stupefacente prerogativa, anche se non priva di un carico di forte ambiguità! A tal punto stupefacente che nella dialettica sociale da essa innescata agisce, fin dal principio, un meccanismo rivolto a promuovere una vera e propria retroversione. Il processo promosso da questa capacità di trasformazione e di dominio del mondo circostante, che dà corpo alla liberazione del soggetto che lo compie, inevitabilmente produce in questo soggetto vertigine ed angoscia, perché lo pone al cospetto del futuro che gli si para davanti come un universo di possibili. Il nuovo deve essere assunto, deve essere deciso. Il soggetto deve scegliere. La sua capacità di liberarsi che era spuntata in lui con la leggerezza caratterizzante il movimento che si sprigiona dall'ondeggiare delle ali di una colomba si carica del peso schiacciante che contraddistingue ogni vera assunzione di responsabilità. La libertà non fa in tempo a costituirsi che già prende le forme di qualcosa che si rivela poi come responsabilità. È un passaggio problematico. Un passaggio che spaventa. L'esperienza dimostra che niente è più difficile da sopportare della responsabilità, delle responsabilità. Fin troppo spesso, confrontato a questa prova, l'uomo si è dato, si dà alla fuga. E poiché la fuga non risolve niente, l'uomo o decide o

declina. E fin troppo spesso egli declina. Ed è nell'universo del linguaggio che l'uomo, piuttosto che fuggire, cerca e ritrova sentieri da percorrere per risolvere il suo problema. Il problema di chi vuole continuare ad agire; a far uso della sua libertà ma non vuole assumersi le responsabilità che gliene derivano. Nell'universo del linguaggio, l'uomo, prima ancora di entrare e di inoltrarsi nella storia, narrata per iscritto, nella storia che comincia veramente solo con le società fondate sulla scrittura, trova il rimedio alle angosce che gli derivano dalla necessità di farsi carico delle responsabilità che la vita gli assegna. L'uomo cade in ginocchio davanti alla Parola⁴⁴. Non si tratta ovviamente di una Parola come tutte le altre. È la Parola originaria. La Parola nella quale tutte le prerogative sono presenti. La Parola che nel suo risuonare disvela la totalità dell'ordine del mondo. La Parola che è echeggiata al Principio. Quando tutto è cominciato. Prima di tutti i tempi. La Parola che ha messo in ordine il mondo. L'ordine di cui l'uomo ha bisogno per vivere, al sicuro, protetto dall'armonia e dalla perfezione che lo inabitano, perché l'uomo ha anche e soprattutto, in certi tempi, paura. Per soggiornare in quell'ordine, come un Dio, l'uomo non ha da far altro che sopprimere nel suo cuore quella smania di penetrare nell'ignoto e di sperimentare l'inedito che lo assilla. Certo, quella smania non ha mai smesso di stimolarlo. Ma, quante volte egli si è trovato costretto a sacrificarla all'altrettanto forte, se non più forte, bisogno di sicurezza che l'opprime? Quel bisogno niente poteva soddisfarlo più dell'offerta di un racconto che gli consenti-

44 In fondo è quel che Heidegger propone di fare anche all'uomo contemporaneo che, secondo lui, è, a causa del dispiegarsi della tecnica, sospeso sull'abisso del nulla. Gli propone di orientarsi o di ritornare e ricollocarsi sul terreno del "Mito" che per lui è il "Dire originario". «Il dire (*sagen*) [...] considerato il più antico, non solo in quanto, in base al calcolo della cronologia, è il più primitivo, ma perché nella sua essenza esso rimane, nel passato e nel futuro, ciò che è più degno di esser pensato» (Id., *Saggi e discorsi*, cit., p. 91).

va, se creduto, di immettersi dentro un circuito di cause finali e di occuparne il centro.

Le prime civiltà, immerse nell'oralità, furono civiltà basate sul mito: su un racconto tremendo e affascinoso, che, parlandone, istituiva un ordine nel quale all'uomo non toccava più di agire, assumendo decisioni rivolte a un futuro indeterminato e indeterminabile, gli spettava, piuttosto, di ripetere i gesti o il gesto fondatore compiuto all'origine dall'antenato o dagli antenati in maniera da ricostituire sempre e soltanto l'ordine primigenio, l'ordine della perfezione metafisica. L'ordine nel quale la libertà dell'uomo, intesa come capacità di innovazione, era addomesticata, privata dei suoi effetti destabilizzanti e disordinanti. Le società costruite sul primato del discorso mitico o del discorso religioso, erano società nelle quali la libertà non aveva libero sfogo ed era riassorbita e mantenuta nei limiti dell'ordine. L'effetto disordinante della libertà e delle tecniche attraverso le quali essa avrebbe potuto dispiegarsi, risultava del tutto neutralizzato. L'unico piano sul quale l'esercizio della libertà era ancora consentito era quello riservato alla recitazione e all'interpretazione della Parola. Ma esso era riservato all'ordine sacerdotale, l'unico che poteva ricordare e quindi conoscere la Parola e l'unico che poteva interpretarla ed applicarla in e attraverso il rito. La ritualizzazione della società fu una conseguenza del primato e della centralità della Parola. Tutte le società fondate sul discorso mitico e sul discorso religioso furono società fondate sull'interpretazione e sul commento della Parola. Tutte quelle società furono società dell'ordine. In quell'ordine l'uomo non era solo al centro, in esso ogni individuo aveva la possibilità di ricongiungersi con il principio, con l'antenato primigenio e attingere l'eternità, sbarazzandosi del tempo profano. Entrando a far parte così dell'ordine cosmico e potendo vivere, per dir così, in un universo della compiutezza e della perfezione che era anche un universo della bellezza. Un universo in cui co-

lui che lo plasmava si ispirava sempre, come ha scritto un autore, conservatore ed esoterico, ma non banale, René Guénon⁴⁵, «allo stesso archetipo e allo stesso modello cosmico» e questo lo faceva ogni volta che costruiva «un tempio» o «una casa», un «careo» o una «nave». Costruire non significava inoltrarsi nel nuovo, nell'indeterminato. Costruire equivaleva a ripetere l'atto compiuto dal Dio o dall'Avo primigenio nel tempo, intemporale, delle origini. Il gesto non provocava modificazioni, cambiamenti, che potevano esser vissuti come possibile devastazione. L'atto, concepito come un gesto rituale, produceva riparazione e favoriva la possibilità di ritornare nel mondo nel quale, nei tempi che furono, gli dei erano sulla terra, come ha immaginato, con impressionante aderenza, Roberto Calasso in un godibilissimo libro.

Un antico uso vuole che tutto cominci dagli dèi [...]. All'inizio gli dèi camminavano sulla terra. Si davano da fare. Scavavano canali, alzavano muri. Soprattutto, cercavano l'acqua. E faticavano. Sentivano che un giogo pesava su di loro. Gli dèi non erano tutti uguali. C'erano dèi superiori e dèi inferiori. Gli Anunnaki si erano ritirati in cielo. Avevano lasciato gli Igigi a penare sulla terra. Era inevitabile che un giorno si rivoltassero. Gli uomini avrebbero imparato da loro. Gli Igigi scavarono il letto del Tigri. Mormoravano accanto ai mucchi di terra che avevano rimosso. Erano sempre più esasperati. Non rimaneva che ammutinarsi e assaltare il cielo. Enlil il guerriero, il consigliere, fu scosso dal suo letto. Chiesero aiuto a Anu, che aveva avuto in sorte il cielo e a Ea, fra le acque dolci sotterranee. Enlil piangeva. Non sapeva che fare, Anu diede ragione agli Igigi. Era vero che faticavano troppo, il loro chiasso arrivava in cima al cielo. Allora gli dèi capirono che dovevano crearsi dei *sostituti*: gli uomini. Ma come? Perché vivessero veramente, occorreva che un dio fosse ucciso. Mami, la levatrice, avrebbe impastato l'argilla con il sangue di quel dio, che si chiamava Geshtue. Gli

altri dèi si sarebbero purificati, tre volte in un mese, immersi nell'acqua. Uno spirito penetrò nell'argilla, con il sangue di Geshtue. E l'argilla cominciò a pulsare. Da quel momento, lo spirito ricordò il dio a cui era appartenuto⁴⁶.

In quest'universo in cui tutto si ripete gli uomini non inventano il nuovo, concependo il loro agire come la ripetizione dell'agire ancestrale degli dei o degli antenati primigeni, che spesso, come nel caso del testo citato, sono gli stessi. L'universo del sacro non poteva essere compromesso dall'agire di esseri che non fossero anch'essi sacri.

Non diversamente andarono le cose nel mondo costruito sulla base del primato della metafisica greca e di una metafisica successiva che, come quella cristiana, si sposa col discorso religioso.

Nella metafisica greca i contenuti del discorso mitico e religioso sono passati al vaglio di un'analisi logica che, nel mentre ne conserva il nucleo più intimo, ne traduce in termini razionali una buona parte degli elementi. È questo lavoro di interpretazione e di traduzione che elimina e conserva, trasfigurandoli, molti degli argomenti del pensiero mitico e religioso che contraddistinguono il passaggio alla filosofia. Un passaggio scandito dalle mosse di Pitagora, per il quale la filosofia è amore della saggezza, amore, dunque, di qualcosa che la precede e l'eccede. Mentre nei grandi, cosiddetti presocratici, la filosofia è il pensiero che coglie e trasmette la Parola che si ritiene sia in grado di disvelare la coincidenza tra Essere e pensiero. Filosofia come metafisica, dunque, e metafisica che si sostituisce all'antica saggezza perché non fondata più sul *logos* inteso come narrazione di eventi che, per antica tradizione, erano considerati di provenienza sovrarazionale e non umana, ma sul *logos*, inteso come *ratio*, capacità di distinguere e di comprendere. Certo, ci fu poi un momento di particolare lu-

cidità, quando qualcuno, come Socrate, osò mostrare disinteresse per l'Essere, per il *Kosmos* e per gli dei, un insieme di (cose?) che gli apparivano come un denso, impenetrabile, grumo di oscurità, ed ebbe, di conseguenza, il coraggio di affermare che il pensiero non avrebbe potuto costruire un suo sapere persuasivo che concentrandosi, nel suo sforzo di riflessione, sull'uomo e sul suo agire. Il cittadino e la *polis*, l'ordine e il disordine, il giusto e l'ingiusto, la prepotenza e il rispetto. Cos'altro c'era da pensare? Fu solo un momento, sostenuto, rafforzato e dilatato, forse dal dubitare sofisticato. Ma fu vissuto come un momento di pericolo estremo. Il pensare e il dubitare promuovono il disincanto e minacciano il discorso mitico, il discorso religioso e il discorso metafisico nella loro stessa esistenza. Per questo la parola d'ordine che si impose immediatamente fu quella di sbarazzarsi di tutto ciò e di passare a ben altro livello d'Essere. Identificando l'Essere come idea, il maggior discepolo di Socrate, oltre che a sbarazzarsi del maestro e a fondare l'idealismo filosofico destinato a esercitare un'immensa forza di attrazione su tutto il pensiero occidentale, mise in campo e alla grande, un recupero della *physis* che si manifestava, però nella sua interpretazione, come fosforescenza del *logos*. Così nella sua filosofia, che era ritornata, dopo la parentesi socratica, ad essere metafisica, proprio come, del resto, in quella di Aristotele e, successivamente, in quella dei rappresentanti del movimento stoico, la *physis* tornò a disvelarsi come «la totalità assoluta e concreta, cosmica e divina, e l'uomo, figlio di una terra celeste e assassina», si riconobbe come colui che «vi si inserisce e la prolunga»⁴⁷.

A partire da quel momento tutto si ricompone. La rottura, provocata nella tradizione, dai passaggi sofisticato e socratico, viene suturata e «da Omero a Platone» ad Aristotele e agli stoici

47 K. Axelos, *Vers la pensée planétaire*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1964, p. 57.

«si dispiega quel che porta a compimento il logos umano, nell'accordo discordante con il logos divino e con il logos tout court». Inserito, in una situazione privilegiata, nel dispiegamento dell'ordine cosmico, «l'uomo greco si comprendeva non come il padrone, ma come il contemplatore dell'universo al quale si ispiravano il suo linguaggio, la sua *poiesis* e la sua prassi»⁴⁸.

Malgrado questo, poiché il logos che compone in ordine l'insieme degli enti, è, ad un tempo, pensiero e parola (linguaggio), esso comporta una dimensione tecnica che esercita il suo peso di modo che, sotto la sua pressione, la logica diventa tecnica, la cosmologia cosmotecnica. Ma questo non trasforma il cuore profondo della *physis* che non cessa di esser inabitata dal divino (*to theion*).

Il tipo di illuminazione che agisce qui è sicuramente diverso da quello che, dopo il crollo del mondo greco-romano, provenne dall'oriente, dall'ebraismo, che il cristianesimo, a suo modo, ereditò e rilanciò. Se il mondo si era manifestato alla luce del logos greco come *physis* eterna, esso assume ora la configurazione del prodotto di una creazione, dovuta all'atto di un Dio d'amore, che ha posto al centro di essa l'uomo, creato a sua immagine e somiglianza. In quanto creatura, però, l'uomo non è più situato esclusivamente in un ordine fisico eterno, nel quale contemplare e rispettare i ritmi che presiedono al divenire della *physis*. Il tempo che aveva ricevuto un riconoscimento molto parziale nella concezione ciclica che ne avevano i greci (l'eterno ritorno è una dottrina di salvezza che nega in ultima istanza l'azione disgregatrice del tempo, perché nello scenario che essa disegna, eternamente tutto ritorna e si ricompone, escludendo perentoriamente ogni possibilità che si giunga alla fine al trionfo del nulla), è considerato qui come un fattore di prima grandezza. Ovviamente, esso non

è identificato nella sua dimensione di cattivo divenire, di caotico scorrere che si distende tra due infiniti, il nulla che è prima del suo inizio e il nulla che è alla sua fine, al contrario, è concepito come un processo ordinato, orientato verso un fine glorioso. È interpretato come storia. Ma, naturalmente, come storia sacra. Dal punto di vista della storia sacra, il tempo non è, come appare nell'ingannevole esperienza quotidiana, un qualcosa che, nato dal nulla, proveniente dal nulla, minaccia non solo di precipitarci nel nulla ma di mostrarsi intriso di nulla in ogni segmento che lo costituisce. Il tempo, infatti, non dura dall'eternità. Non può, dunque, essere semplicemente un caotico ininterrotto scorrere, un vento impegnato permanentemente a distruggere, travolgendo gli enti e facendoli passare dal nulla all'essere per poi di nuovo ripiombarli nel nulla. Il tempo ha un inizio. E all'inizio del tempo c'è il Verbo (il *Logos*). Nel Vangelo di Giovanni non si fa dire al Cristo: «Io sono l'inizio» (Gv, 8-25)? È così. Il Cristo, il *Logos*, il Verbo, è l'inizio di tutte le cose che per lui e attraverso di lui sono state create. Ma quell'inizio non aveva solo la stessa funzione che ogni inizio ha nel discorso mitico, dove si tratta per l'uomo impegnato nella storia, di ritornarvi attraverso la ripetizione degli atti compiuti allora e riprodotti ora nel rito. Quell'inizio puntava verso un centro. Esso era l'origine di uno svolgimento che aveva un centro e avrebbe avuto, avrà, una fine.

Il centro era il luogo dell'incarnazione. Il luogo dell'incarnazione, della morte e della resurrezione del dio era il luogo della compiutezza. L'uomo si sarebbe ricongiunto con la sua origine divina, ricevendo in dono dalla resurrezione del dio la certezza della sua futura resurrezione. Un modo di inserirlo nella storia, di esporlo alle alee e ai rischi che questo comporta, ma di preservarlo contemporaneamente dai pericoli che ne derivano. L'uomo poteva servirsi, in questo quadro, della sua libertà, schivando i timori che gli provengono dalla sua responsabilità. Sottomettendosi e atte-

nendosi ai comandi divini, l'uomo si riconcilia con Dio ed è accolto nel suo seno. Si capisce perché, dunque, si sia potuto interpretare l'insieme di questi passaggi come un vero e proprio "manuale mistico". Fin dal principio «la creazione è la vicenda dell'uomo che attinge al divino»⁴⁹.

In *bereshit bara Elohim* è contenuta l'idea del sacrificio come ritorno all'origine dell'Essere: se l'uomo vuole in qualche modo attingere uno stato divino, creativo, dovrà sacrificare, cioè ripercorrere il cammino cosmogonico alla rovescia, riconsegnare il creato al creatore, distruggerlo⁵⁰.

Si tratta, come si vede, di un passaggio decisivo nel quale è contenuta una implicazione che va resa esplicita. Nel mito greco spicca la figura di Prometeo. La figura di Prometeo attesta che l'uomo greco è pervaso dal desiderio di innalzarsi al divino. L'uomo cristiano non è da meno. Quando, nello svolgere il suo discorso, ci spiega che, considerato il ruolo riservatogli nello svolgimento della storia sacra egli non può far altro che adeguarsi alla volontà che viene dall'alto, obbedire a Dio, confessa che non ha mai smesso di nutrire un desiderio, che alberga nel suo cuore da sempre, come ha albergato da sempre nel cuore dell'uomo, in generale o per lo meno a partire dall'epoca del mito: soddisfare le sue ambizioni prometeiche ed elevarsi al divino, trascendendosi verso l'eterno. Vero è che il discorso che riguarda il Cristo morente e il Cristo risorto comporta due ordini di considerazioni contrapposte tra loro. Dire che un Dio muore sulla croce nelle vesti carnali di un giusto, sconfitto, abbandonato e vilipeso, equivale ad abbassare la trascendenza fino a risolverla in immanenza assoluta. Sulla croce Dio muore per far posto all'uomo giusto, pienamente responsabile della sua rivolta, condotta in nome

49 Zolla, *Che cos'è la tradizione*, cit., p. 48.

50 Ivi, p. 49.

della giustizia. Se si ha difficoltà a consentire con quanto sostenuto da Ernst Bloch in un libro tanto straordinario quanto sorprendente, *Ateismo nel cristianesimo* (e, cioè, che sulla croce Dio muore per far posto all'uomo che diventa finalmente padrone di se stesso), si può, forse almeno, accettare di dire, in sintonia con Pietro Piovani, anche se in un linguaggio tecnicamente più filosofico, che lì sulla croce: «Il *Logos* incarnato incomincia ad esser veduto per quel che è: non continuazione, ma rifiuto del *Logos* erede del *Nous*»⁵¹.

Dire che il Cristo è risorto ed è stato assunto nella gloria dei cieli, equivale, però, a proclamare il ritorno dell'Esse-re quale luogo metafisico dell'unione e sancire il ripristino del *Kosmos*, concepito “come l'ordine che tiene insieme i fenomeni” e che “regge l'immagine di un universo che garantisce gli universali”, che, in particolare, garantisce all'uomo la possibilità di elevarsi al divino. Il Cristo risorto è Prometeo. Lo attesta colui che per primo ne rese testimonianza per iscritto, Saulo di Tarso, detto Paolo, colui che, non avendo mai conosciuto Gesù e avendolo visto solo in un bagliore di luce mentre tentava di rialzarsi da una caduta sulla via di Damasco, lo riconobbe come il *Kyrios*, il Signore e Salvatore degli uomini dal peccato ed ebbe il coraggio di affermare, per primo in una dichiarazione scritta, in quella che è forse la sua prima opera, *La Prima lettera ai Corinzi*, probabilmente del 51 d.C.: «A causa di un uomo venne la morte (quale carica di risentimento in queste parole!), a causa di un uomo verrà anche la resurrezione dei morti (e quale senso di rivalsa in queste altre!); e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo»⁵². Cristo è dunque molto più

51 P. Piovani, *Posizioni e trasposizioni etiche*, Morano, Napoli, 1989, p. 215.

52 *Prima lettera ai Corinzi*, in Nestle, Aland, *Nuovo Testamento. Testo greco e italiano*, a cura di B. Corsani e C. Buzzetti, Società Biblica Britannica, Roma, 1996, p. 468.

anche di Prometeo: è colui (già Dio?) che «consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza»⁵³.

Cristo è il signore del mondo. È il *logos* eterno. E poiché il mondo è stato creato attraverso il *Logos*, anche se transeunte, esso rispecchia nel suo seno il *Logos* di Cristo. In qualche modo esso riassume, anche se sotto una forma diversa, le fattezze del *Kosmos* antico, che qui è sottomesso all'unico Signore, il Cristo. Che le cose stiano così lo dimostrano, tra l'altro, le raffigurazioni che se ne sono date poi nel tempo: nel mondo bizantino la figura del *Pantocrator*, nell'arte cristiana l'esplosione prometeica del Cristo, signore e giudice di tutta la storia, dipinto da Michelangelo nella Cappella Sistina.

Il prometeismo è, dunque, al centro, anche, del discorso metafisico cristiano.

In quanto tale esso non è, dunque, una creazione del moderno, anche se il moderno continuerà a subirne il fascino (come dimostra proprio il caso di Michelangelo) e non vi rinunzierà mai definitivamente.

3.

Malgrado ciò, l'irruzione del moderno coincide, tuttavia, con lo sconvolgimento del paesaggio modellato dal discorso metafisico sulla falsariga del discorso mitico e di quello religioso.

Non a caso il moderno comincia con un atto di rottura, col passaggio che segna l'abbandono da parte della ragione della speranza di potersi porre in relazione, attraverso la conoscenza, con il nucleo più intimo dell'Essere. Parlando di questo, Pietro Piovani ha scritto: «Con sempre più sicura coscienza delle proprie intuizioni, il pensiero moderno, nelle sue caratteristiche fondamentali, può essere guardato come critica di ogni tentativo di sostanzializzazione dell'Essere e dimostrazione della sua verità». Per questo esso si costituisce progressivamente, come «una consapevole decosmologizzazione»⁵⁴, cui dà la prima, decisiva, spinta la sofferta costatazione di Michel de Montaigne: «Noi non abbiamo

54 Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, cit., p. 102.

alcuna comunicazione con l'essere, perché ogni natura umana è sempre a metà tra il nascere e il morire»⁵⁵.

L'uomo è separato dall'Essere. Si tratta in Montaigne di una constatazione vissuta, scaturita da un trauma storico subito sulla propria pelle da un uomo che, gettato in un tempo di lacerazioni e di guerre religiose, comincia a sperimentare gli effetti del tramonto, che si annuncia, del mondo cristiano che lo costringono a vivere in un'epoca di crisi dei valori e di perdita dei punti di riferimento. Ma quella constatazione non era una constatazione di poco conto. L'Essere è tradizionalmente il tema trattato dalla filosofia prima, dall'ontologia, dalla metafisica generale e dalla filosofia generale. E se, come si è creduto fino a Montaigne, ogni logica è ontologica, è onto-teo-logica, è l'onto-teo-logia che viene qui ad essere messa in discussione, se non, addirittura, ad essere cancellata. È la fine del mondo! O, per lo meno, la fine di un mondo, che era durato circa due millenni. La fine della *physis* abbandonata dal divino. E la messa in mora di Dio, nella sostanza del quale, nell'Essere del quale, cioè, Verità, Bene e Bellezza coincidono. Separato dall'Essere, Montaigne, sulle orme di Socrate, sperimenta di nuovo la Verità come *ale-theia*, come errare divino che coinvolge l'uomo nel suo erramento. Separato dall'Essere, l'uomo è, infatti, rinviato alla sua condizione di esistente, di errante, tra la verità e l'errore, tra il bene e il male, tra il bello e il brutto. Nella realtà che succede al cosmo greco-cristiano disintegrato, egli ha difficoltà a inserirsi, perché, come dirà Pascal, riecheggiandone i moduli espressivi, egli è incapace di «sapere con certezza e di ignorare con assolutezza»⁵⁶. Certo, quando dice questa cosa Pascal crede di parlare dell'uomo in generale, dell'uomo qual è in ogni tempo e in ogni luogo, e, benché non ne abbia coscienza, egli descrive però alla perfezione

55 Cit. in Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 216.

56 Cit. in Axelos, *Vers la pensée planétaire*, cit., p. 123.

l'uomo di un'epoca storica, della sua epoca, cioè la condizione cui si riferisce è la condizione generale dell'uomo del suo tempo. Un tempo nel quale il Dio, che si era fatto uomo all'inizio del cristianesimo, il Dio che si era concesso al disvelamento pieno nel volto di Gesù, si è nascosto. Così come la sua impronta non è più presente nella natura, il suo *logos* non arde e non illumina più la mente dell'uomo, agendo, come avevano ritenuto sia Agostino, sia Tommaso, come un divino maestro nell'interiorità più intima del suo esserci. Dio, l'Essere eterno si è ritratto nell'oscurità della sua sostanza. Separato da questa sostanza, l'uomo non è più in grado di dimostrare l'esistenza di Dio. Tutte le prove cosmologiche, logiche, ontologiche sono cadute. Dio è diventato incomprensibile. E l'uomo è stato rinviato a se stesso. D'ora in poi non potrà più contare, per orientarsi, su nessuna stella polare in grado di guidarlo. Nessun *ethos* e nessun diritto risiedono nella natura delle cose. Situato in un mondo oscuro, generatore di incertezze e di dubbi, non restano all'uomo che due possibilità. O ha la ventura di imbattersi in un'esperienza (l'esperienza religiosa di cui Pascal fu forse, tra i moderni, il primo consapevole scopritore), che gli fa ritrovare, nel segreto del suo cuore, attraverso un incontro privilegiato che lo metta di fronte al volto del Cristo, le fattezze del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, recuperando attraverso la fede un fondamento stabile per la sua esistenza esposta al rischio del naufragio; o si affida, per avventurarsi nel mondo freddo e silenzioso che gli si para davanti, alla sua libertà. Come aveva già capito Montaigne, chi non fruisce del dono dell'incontro, non ha altra possibilità che quella di confidare nelle sue prerogative, anche a costo di doversi aggirare nel labirinto del mondo, dovendo fare i conti, come avrebbe poi denunciato Pascal, con la noia, il movimento, l'agitazione, la vanità che lo contraddistinguono. Se è vero che, come dirà lo stesso Pascal, egli è «un niente nei confronti dell'infinito» e «un tutto nei riguardi del niente», un qualcosa, cioè, che sta «in mezzo

tra il niente e il tutto»⁵⁷, cosa può fare di diverso oltre che contare su se stesso, rivendicando il diritto di lasciare le briglie sciolte sulle spalle della sua libertà?

È quel che pensano i libertini. I libertini (per lo meno i rappresentanti di quel movimento di pensiero che in un libro straordinario René Pintard definì *Le libertinage érudit*) che, soli, in questo momento di smarrimento collettivo, non hanno nessuna remora ad ammettere che loro non hanno interesse se non per l'umano. Poiché, per lo più, hanno smesso di credere in Dio e non pensano di poter ritrovare nel cuore del mondo un supporto per il proprio impegno esistenziale, sono consapevoli del fatto che se vogliono continuare a riflettere sulla vita e sul suo valore debbono concentrarsi sull'uomo che pensa e che compone il suo pensiero nello stampo della parola. I libertini amano la parola. Ma essi non si inginocchiano al suo cospetto. Non lo fanno perché non credono che la parola, qualsiasi parola, provenga o possa provenire da una fonte diversa dalla bocca umana. Né la natura, che è muta, né Dio, che non esiste, parlano o ha parlato. Quando e dove risuona o è risuonata una parola lì c'è o c'è stato, un uomo che parla, o ha parlato. È sempre l'uomo e solo l'uomo a parlare. I libertini amano l'uomo e di conseguenza amano anche le parole dell'uomo. Ma desiderano identificarle, soppesarle, comprenderle e valutarle per quel che sono. Parole umane. I libertini, sulla scia di Montaigne, recuperano, all'alba del moderno, il pensiero critico. È come se, nei loro esperimenti critici, lo spirito dei sofisti, lo spirito di Socrate, seppellito per secoli sotto il peso delle escogitazioni metafisiche platonico-aristoteliche, agostiniano-tomistiche, ma mai veramente spentosi, si risvegliasse e riprendesse vigore. Concentrandosi, fundamentalmente, sull'umano e su una delle attività più umanamente umane dell'uomo, quella del parlare, e riflettendo sulla parola, i libertini congedano, definitivamente, la

società fondata sul commento ed enfatizzano le prerogative dello studio della parola, e, cioè, della filologia. In loro e grazie a loro la libertà si fa concreta, esercitandosi attraverso la critica del testo che, rendendo friabile e franabile il terreno su cui erano costruite le società tradizionali, professanti la sacralità e il primato del testo che si riteneva in un modo o nell'altro di provenienza divina, ne avviano la disgregazione. È vero, gli uomini parlano, raccontano, testimoniano, e coi loro racconti e le loro testimonianze raccordano e giustificano le norme, gli *ethoi*, che tengono insieme la trama complessa e delicata della fitta rete di relazioni in forza della quale prende corpo la loro vita sociale. Ma, qualunque possa essere la conseguenza che da un simile atteggiamento può derivare, non bisogna sempre credere a quel che dicono. In modo particolare, bisogna diffidare quando pretendono che la parola da loro trasmessa sia parola di Dio. Bisogna diffidare allora, ma bisogna diffidare sempre, qualunque sia la cosa che dicono o quella su cui rendono testimonianza. Gli uomini possono, infatti, mentire. Consapevolmente o inconsapevolmente. E, di preferenza, mentono anche volentieri quando hanno delle, per loro, buone ragioni di farlo. Non bisogna – dichiarerà Cyrano de Bergerac – «credere tutto di quel che dice un uomo, perché un uomo può dire qualsiasi cosa», «bisogna credere» solo «quello che è umano, e cioè, quel che è possibile ed ordinario»⁵⁸, quel che dunque non è in contrasto con la ragione, «che sola – aggiunge Cyrano – è la mia regina».

La ragione, il *logos*, dunque! Ma non più la Ragione, il *Logos*, il principio universale che esiste nell'intimo cuore dell'Essere, per raccogliere in unità la totalità degli enti, e illuminarli in maniera che l'ordine che li tiene insieme si rispecchi nella mente, nel *logos* dell'uomo. Bensì la ragione come capacità di ragionare che

58 C. de Bergerac, *Contre les sorciers*, in *Oeuvres Comiques, Galantes et Littéraires*, Éditions Galic, Paris, 1962, pp. 53-54.

si esplica confrontandosi con altre capacità di ragionare, alla ricerca della ragione migliore, della ragione più persuasiva. Come la libertà non ha altra consistenza che non sia quella rappresentata dallo sforzo, dall'atto di liberarsi, come la libertà si risolve, dunque, nella capacità di liberarsi, che rende conto di se stessa quando si esercita, così la ragione coincide con il ragionare, la comprensione con la fatica del comprendere. Procedendo sui sentieri fecondi del dubbio e della perplessità, il pensiero libertino compie un immenso lavoro di decostruzione che libera lo spirito dai pesi soffocanti dei saperi tradizionali che perdono ogni credito residuo sotto i colpi demolitori della critica da essi messa in campo. Ed è tanto efficace e benemerito questo lavoro di decostruzione che c'è da chiedersi se ci sarebbe mai stato, senza di esso, il gesto compiuto da Cartesio, all'inizio della sua meditazione, quando si incammina sui sentieri del dubbio e si spinge avanti, senza fermarsi mai, fino a quando il dubbio non diventa addirittura iperbolico, dopo aver spazzato via tutto il materiale lasciato per strada dalla tradizione aristotelico-tomistica. Comunque stiano le cose a questo proposito, resta fermo che grazie al lavoro erosivo prodotto dal pensiero critico libertino l'orizzonte si sgombra e si schiarisce. Matura la possibilità che si determini un mutamento di fronte metafisico.

L'Essere, s'è già avuto modo di rilevarlo, è "il luogo metafisico dell'unione". E nel corso della tradizione del pensiero metafisico quel luogo era stato circoscritto da una fisica, fin troppo disposta a venire incontro alle esigenze di una metafisica a lungo venerata. Come è stato molto ben detto, «la fisica classica, inevitabilmente sospesa, nei suoi concetti e nelle sue immagini, tra mito e scienza», aveva offerto, con grande facilità «alla metafisica» (cui si era alleata, «in plurisecolare patto») «quel luogo ambito»⁵⁹. Quel luogo era costituito, per l'appunto, dal cosmo. Di conseguen-

za, quando il cosmo si disintegra, la natura è restituita a se stessa, alla condizione, cioè, di una realtà, a tal punto aperta da risultare incircoscivibile. Una realtà che si sottrae alla presa di una qualsiasi visione di tipo totalizzante. Una realtà che richiede l'impegno di una esplorazione infinita. Una realtà, dunque, fatta a puntino, si direbbe, per favorire il vagabondaggio del pensiero. Come ha scritto Alexandre Koyré, «l'abolizione del cosmo significa la distruzione dell'idea di una struttura del mondo finita e ordinata gerarchicamente, di un mondo qualitativamente e ontologicamente differenziato, e la sostituzione del concetto di un universo aperto, indefinito e anche infinito»⁶⁰.

Non che questo passaggio segni il trasferimento dall'ordine al disordine. Esso sancisce piuttosto il dislocamento da un ordine all'altro, secondo la formula di Koyré, il dislocamento «dal mondo del pressappoco al mondo della precisione». Un nuovo ordine, caratterizzato, dunque, dalla precisione. Ma se quest'ordine non esiste nella natura delle cose, o, meglio, non è dato a-priori. Donde deriva? E donde se non dall'esplorazione che l'uomo ne fa? Si tratta di un cambiamento radicale. Qui, nel nuovo mondo, l'ordine è il risultato di un ordinamento messo in campo dalla ragione dell'uomo. Si entra, dunque, in un nuovo paesaggio. Un paesaggio nel quale tutto risulta trasformato: lo spazio, il tempo, la materia, il movimento e l'esperienza che se ne ha. Più di ogni altra cosa risulta qui cambiato il modo di guardare a questa realtà. Galilei, che è l'eroe che ci introduce in questo nuovo mondo, inaugura un nuovo modo di rapportarsi alla natura. Anche per lui la natura è un libro (potenza e fortuna di una straordinaria metafora!). Ma è un libro particolare. Un libro, paradossalmente, scritto da chi lo legge e mentre lo legge, perché leggendolo rende parlante la lingua che lo decifra e lo descrive. Una lingua che non si presta più né a com-

menti, né a interpretazioni. Perché è la lingua della precisione per eccellenza. Una lingua che richiede ed impone semplicemente una lettura fedele. In un certo senso il trionfo del filologicamente corretto: attenersi alla lettera del testo e accantonare tutti gli altri tipi di letture, allegorica, simbolica, anagogica etc. Ma non tutti sono in grado di leggere quella lingua. Per poterlo fare occorre compiere un colpo di stato mentale che porti all'assunzione di un nuovo modo di relazionarsi alla natura. Nella natura non v'è un ordine eterno che, in quanto tale, si rispecchia nella mente dell'uomo nel momento in cui ha accesso ad esso. Lo specchio si è rotto. L'uomo non può più limitarsi a guardare. Non è uno spettatore passivo. Deve assumere un atteggiamento nuovo. Deve passare dalla passività all'attività. Non gli basta più affidarsi, come accadeva all'aristotelico, a quel che gli dicono i sensi nell'esperienza quotidiana. Deve convertire quell'esperienza in una sensata esperienza. E per farlo deve riprodurre, meglio ancora, deve produrre quel che accade. Deve, dunque, voltare le spalle ai fenomeni, chiudersi nel suo laboratorio e costruire i processi naturali che intende assoggettare alla conoscenza. La natura, allora, cambia aspetto. Si trasforma in qualcosa che in tanto è conoscibile in quanto è sperimentabile. Ma che cos'è sperimentabile? Sperimentabili sono solo i processi in cui materia e movimento interagiscono tra loro. «Datemi materia e movimento», si farà dire a Cartesio, ed «io vi costruirò il mondo». Ma, a differenza di quanto crederà Cartesio, l'ordine di quel mondo, a meno di non ritornare sul terreno metafisico, non lo si può dedurre razionalmente. Tutto si può fare fuorché una fisica deduttiva. Bisogna costruirlo faticosamente esperimento dopo esperimento. Provando e riprovando. E, se, ciò facendo, bisogna servirsi dello sguardo e della comprensione, bisogna anche rassegnarsi a riconoscere che quello sguardo e quella comprensione debbono a loro volta trasformarsi nella loro natura. Devono diventare delle funzioni talmente flessibili e duttili da essere capaci di aderire a quel che si riproduce o produce in

laboratorio. Se cambia la natura esterna, cambia anche la natura dello sguardo che registra il cambiamento. E tutto avviene in laboratorio. Certo in laboratorio si riproducono i processi che si verificano in natura. Ma solo in laboratorio quei processi possono essere analizzati, scomposti nei loro fattori costitutivi, e ricomposti poi in maniera da poter descrivere i loro modi di determinarsi mediante un linguaggio adeguato. L'esperimento riproduce un processo e il nuovo linguaggio, la matematica, la nuova matematica (la scoperta del calcolo infinitesimale compiuta, nella seconda metà del secolo, da Leibniz e Newton, contemporaneamente e indipendentemente l'uno dall'altro confermerà questa linea di tendenza, cominciata con Galilei, e le consentirà di dominare la scienza nel XVIII e nel XIX secolo e farà sentire la sua influenza fino a Einstein) lo descrive, cogliendo e mettendo in mostra ciò che in esso si ripete puntualmente e consente di individuare le regolarità che le equazioni descrivono, traducendole in leggi fisiche. Il pensiero si esercita in, e attraverso, questo nuovo linguaggio. E, come accadeva all'origine per la parola parlata, la formula matematica, individua, circonda, identifica e rende manipolabile quel che diviene. La matematica descrive la caduta dei gravi e può, se opportunamente sviluppata, descrivere la curva seguita da qualsiasi mobile in qualsivoglia tipo di processo. Certo tutto questo è squisitamente tecnica. Ma questa tecnica, come accadeva per il linguaggio, non è altro che un tipo di agire nel quale e attraverso il quale l'uomo dà prova della sua capacità di liberarsi. La tecnica, e questo passaggio lo dimostra, non è altro che lo strumento grazie al quale l'uomo esercita la sua libertà, penetrando, conoscendo e utilizzando la natura, trasformata nel campo in cui si dispiega la sua attività esplorativa che si rovescia in costruzione della conoscenza. Nel farlo egli si trasforma in parallelo con la natura, perché l'insieme delle sue capacità cresce con le sue conoscenze. Grazie al binocolo potenzia la sua vista, come grazie a tante altre invenzioni potenzia le capacità percettive di tutti i suoi sensi, at-

tendendo di diventare capace, a partire dall'invenzione del motore a scoppio, di bruciare tutte le distanze in terra, in mare e in cielo.

Certo il nuovo modo di rapportarsi alla natura, promosso dalla scienza moderna, ha anche altre implicazioni. Una natura, descritta dalle equazioni matematiche è una natura nella quale "il gran Pan" muore definitivamente, una natura, dunque, nella quale il sacro e il sovrannaturale scompaiono completamente. La scienza moderna promuove un processo di desacralizzazione della natura e lo porta fino alle estreme conseguenze. La scienza è, per questo, eminentemente disincanto. E il mondo nel quale l'uomo moderno vive, dopo il suo dispiegamento, è un mondo completamente disincantato. In questo mondo possono sopravvivere e, infatti sopravvivono sia il mito che la religione, ma solo in quanto esperienze che si consumano esclusivamente nella coscienza, letteraria, di coloro che continuano a credere nella forza del mito, per lo meno nella sua forza mitopoietica, e nella coscienza, religiosa, di coloro, e sono tanti, che, nel corso di una loro esperienza, tanto irripetibile quanto incomunicabile (lo dimostrano ampiamente le difficoltà espressive denunciate da quasi tutti i grandi mistici moderni) e che si compie solo nel segreto della loro interiorità, si imbattono nella realtà del sacro.

Comunque stiano le cose a questo proposito, resta fermo che, con la nascita della scienza moderna, la razionalità assume una conformazione del tutto nuova. La conoscenza che essa produce non è, come si è già detto, frutto di un rispecchiamento, bensì di una vera e propria creazione. Il conoscere coincide con il mondo conosciuto, l'ordine con il mero ordinamento. Ma, si badi bene, accade qui quel che era accaduto dopo l'insorgere del linguaggio. La parola, si è detto, identifica e rende utilizzabile la cosa identificata, relazionandola ad altre cose già riconosciute, ma non ci restituisce l'essenza di essa, quel che essa è in sé e per sé. Così accade anche ora, quando nasce la scienza moderna. L'equazione matematica descrive il processo, ricostruito in e attraverso l'esperimento, fissa

l'ordine delle contiguità e delle successioni che lo caratterizzano, ne disegna, cioè, la configurazione spazio-temporale, rendendone possibile la ripetizione e consentendo così allo sperimentatore di poterlo verificare e, di conseguenza padroneggiare e utilizzare con profitto, ma non ci dice niente su quel che materia e movimento sono in sé e per sé e converte spazio e tempo in forme, a-priori dirà Kant, funzioni ordinatrici dei fenomeni. Anche qui, niente autorizza a compiere il salto metafisico, suscettibile di farci penetrare nel cuore delle cose. Di più. Dopo questo passaggio, checché ne penseranno i grandi filosofi metafisici da Cartesio a Hegel, l'equivalenza tra Essere e pensiero non regge più.

Certo, in apparenza sembra che le cose non stiano così. Qui, più che in qualunque altra impostazione, sembra, infatti, che si affermi una stretta coincidenza tra il conoscere e la cosa conosciuta. Ma si tratta di pura apparenza. Il conoscere, così come il mondo conosciuto, non ha sostanzialità: l'uno non esiste che nell'atto in cui si esplica il suo conoscere, l'altro non è che un intreccio conoscitivo tessuto dall'atto o dagli atti conoscenti. Sotto il soggetto che conosce e il mondo conosciuto c'è qualcosa che è e resta al di là di ogni possibilità di penetrazione. Né il soggetto, né il mondo conosciuto si configurano come essenze suscettibili d'esser disvelate, in una conoscenza, frutto di una sperimentazione. Di quel che l'uno e l'altro sono in sé non ci può essere conoscenza scientifica. Sul palcoscenico della nuova conoscenza ci sono solo il soggetto e l'oggetto, quel che sta sotto queste due (entità?) è, come dice Kant, esclusivamente pensabile, ma non conoscibile, è, cioè, noumeno. Ci si può pensare e se ne può parlare ma, poiché non è sperimentabile o fino a quando non diventerà sperimentabile, non è descrivibile da parte del nuovo linguaggio matematico. Non si può costruire una metafisica come scienza. Ma questo non vuol dire che non ci si possa porre problemi che vanno al di là delle possibilità conoscitive umane. Occorre distinguere, come dirà Kant, tra conoscere e pen-

sare. Nel mentre lo sgancia da ogni possibile conoscibilità, il nuovo pensiero non consegna il mondo metafisico all'irrazionalità. Ne preserva le possibilità, affidandole al puro pensare, ma lo separa definitivamente dalla conoscenza vera e propria. Lo fa per impedirgli di dilagare e di compromettere, come sempre fa quando lo si lascia libero, le sorti del mondo empirico. Il nuovo sapere, a differenza dal sapere metafisico, accetta di contaminarsi con l'empirico «e non si pone al riparo dalle esistenze incalzanti». Fa di più. Accetta di confrontarsi con «le plurime determinatezze» che «gli stanno intorno in una varietà multiforme di cui egli avverte il disordine ormai irriducibile ad armonia prestabilita»⁶¹. Sotto la pressione di questa preoccupazione, esso distingue tra ciò che è sperimentabile, ciò che nell'esperimento si disvela, il fenomeno, e ciò che, non essendo sperimentabile, non si disvela e resta inaccessibile alla conoscenza. Ha il gusto del limite. Ed è sulla consapevolezza del limite che costruisce il suo umanesimo. Un nuovo umanesimo reso possibile dalla libertà dell'uomo che non poggia più sul terreno dell'Essere. L'alleanza tra fisica e metafisica, che aveva sostenuto le varie cosmologie proposte in successione dal pensiero greco e dal pensiero cristiano, è qui rotta. Il distacco dalla prova ontologica, che era stato già implicitamente avviato all'inizio del cammino di pensiero di Montaigne, diventa, sempre più, nella riflessione dei moderni, esplicito e trova la sua piena ed aperta realizzazione nella *Critica della ragion pura* di Kant. Più che abbandonata, in Kant, la nozione dell'Essere va incontro a una completa trasfigurazione. Da «concetto di un essere puramente necessario» passa a «concetto della ragione». Da realtà somma, in cui essere ed esistenza coincidono, si trasforma in «una semplice idea»⁶².

In un'idea, che ha esclusivamente funzione regolativa, si

61 Id., *Posizioni e trasposizioni etiche*, cit., p. 207.

62 Ivi, p. 209.

trasforma anche la nozione di totalità. Questo passaggio produce un contraccolpo decisivo sulla nozione di mondo e sulla concezione del mondo. Il mondo-uno descritto dalla tradizione aristotelico-tomistica si sfrangia in una indefinita pluralità di mondi e l'epoca moderna si afferma come l'epoca nella quale, di conseguenza, si dispiega un invincibile e indefinito pluralismo. L'uomo moderno, a sua volta, da stabile residente in un unico mondo, costruito intorno a lui, si trasforma in un esiliato, sperduto nel bel mezzo di una realtà sconosciuta e costretto a trasformarsi in un esploratore, ma non di un solo mondo, bensì di una pluralità di mondi: mondi fisici, storici, sociali, economici, etici, politici, ognuno dei quali richiede di essere esplorato seguendo strade specifiche, impiegando, cioè, nello sforzo conoscitivo, metodi di investigazione particolari ed appropriati, per ogni oggetto una logica dell'oggetto specifico. Pluralità di mondi, dunque, = pluralità di metodi. E poiché i metodi non sono altro che tecniche, pluralità di metodi = pluralità di tecniche, di cui, lui, l'uomo moderno, dispone e mediante le quali costruisce gli ordini, plurali, dei suoi mondi, interrogandosi su tutto, senza indugiare in atteggiamenti di venerazione nei confronti di niente, spinto in avanti dalla forza propulsiva della sua perplessità e della sua curiosità, che, in obbedienza all'ispirazione socratica originaria, si mostrano, così, attive nel dispiegarsi della meditazione dei pensatori moderni, di quelli che vanno da Montaigne a Kant, passando per la folta pletora dei grandi moralisti, successori dei libertini o libertini anch'essi, e dei *philosophes*, ovverossia dei pensatori francesi, inglesi, italiani e tedeschi che hanno dato vita e anima al grande movimento dei lumi diffuso in tutta Europa che, per primi ed in maniera efficace, l'hanno orientata verso l'unificazione, per lo meno spirituale. I *philosophes*, che, nella monumentale opera di cui direttamente o indirettamente sono gli autori, *L'Encyclopédie*, registrano questo sfrangiarsi del mondo uno, di cui raccontavano le *Summae* tomistiche, nella pluralità dei mondi descritti dai loro

discorsi scientifici. I *philosophes* che, nel mentre incrementano potentemente i saperi positivi, non rinunziano a pensare, facendo così quel che la scienza esatta non fa, interrogandosi, cioè, sul senso e sul destino della vita umana, alla ricerca di una saggezza in grado di indicare all'uomo moderno, afflitto e affaticato, perché teso in uno sforzo inaudito di investigazione, da svolgere in un contesto sociale lacerato da antiche e nuove contraddizioni, disuguaglianze, mancanza di libertà etc., la strada suscettibile di portarlo alla conquista, non più della salvezza e della felicità, indicata da Agostino, ma del puro e semplice *bonheur*, alimentato esclusivamente da nutrimenti terrestri. *Bonheur*, fatto di vita buona, e dipendente, come tutto il resto, dalla libertà dell'uomo. Un assoluto terrestre.

Anche qui, dunque, una tecnica che si vuole etica pratica. Si costituisce così a poco a poco, lentamente e faticosamente, un nuovo umanesimo. Un umanesimo che non pretende di occupare a-priori il luogo della verità. Un umanesimo fondato sulla consapevolezza che la ragione, dalla quale dipende la sua costruzione, è anch'essa il prodotto di un'evoluzione che non è possibile dire quando cominci e che si svolge muovendo su per delle strade delimitate da confini invalicabili. Il che significa che partecipa anch'essa della finitezza dell'essere umano e che anch'essa "viene dal buio e va verso il buio", come ha detto una volta Thomas Mann. Se si muove entro confini invalicabili la ragione non è, dunque, il riflesso di un inesistente *Logos* universale, è semplicemente un insieme di funzioni adatte a fissare le condizioni della conoscibilità. Una ragione adatta, cioè, a illuminare il cammino dell'uomo moderno che, come si è già detto, si è trasformato in un errante viandante, per il quale «l'ordine», ogni tipo di «ordine», «è conosciuto» come risultato di un «ordinamento». L'uomo moderno per il quale l'universo, trasformatosi in pluriverso, non è altro che il prodotto di una «universalizzazione»⁶³.

Il mondo è sempre il mondo che l'uomo costruisce, sia quando è il mondo storico e quindi, direttamente, umano (Vico), sia quando è il mondo fisico, che non è mondo conosciuto se non è ricostruito in laboratorio mediante l'esperimento (Galilei). Esso dipende, nell'uno e nell'altro caso, dai modi specifici con cui l'uomo si serve della sua libertà per farli essere.

E, poiché, come si è già detto, una delle prerogative della sua libertà risiede nel fatto che essa tende a convertirsi immediatamente in responsabilità, nel caso decida di non opporsi a questo modo di conversione, per scegliere un'altra possibilità, che pure è insita, in quanto tale, nell'essere della libertà, egli, anche se in modi diversi, resta responsabile della sua scelta qualunque essa sia. Lo è come un ente finito. Un ente che, come gli ha comunicato Pascal, mettendolo in guardia, è sospeso tra il nulla dal quale proviene e il nulla verso il quale procede. Chiuso tra questi due limiti, non dovrebbe avere difficoltà a convertire la sua libertà nella sua responsabilità, dandole un'interpretazione d'ordine etico, interpretandola, cioè, come responsabilità di chi è votato al rispetto del mondo umano, il mondo costituito dagli altri, così come al rispetto del mondo fisico, la natura che lo circonda. L'ordine di questi due mondi dipende dalla sua responsabilità. Se se ne fa carico e costruisce sia l'uno che l'altro, egli dà vita a un umanesimo del rispetto, fondato, in quanto tale, sul senso del limite.

Purtroppo proprio perché libero egli può scegliere diversamente. Gli è che la libertà, che l'uomo moderno riscopre come costitutiva del suo esserci, nasconde un nero seme nel suo nucleo più profondo dal quale può scaturire un impulso potente e sfrenato suscettibile di spingerlo alla violenza e alla prevaricazione, ingredienti venefici che, quando prevalgono, l'inducono a dar vita a un umanesimo di ben altra fattura, quello che Emmanuel Lévinas ha chiamato «l'umanesimo dei superbi».

4.

È un passaggio che va colto nella sua specificità. E per rendere possibile questa cosa occorre ritornare su un punto già indicato nelle analisi precedenti. Come si è visto, se ci atteniamo all'interpretazione di Kant, nella scienza moderna né il soggetto che la costruisce, il soggetto della conoscenza, il soggetto epistemologico, né l'oggetto costruito, il mondo conosciuto, cioè, hanno la consistenza di quello che la tradizione filosofica denominava come Sostanza. Il soggetto è funzione, o, meglio, è un fascio di funzioni, di forme ordinatrici, l'oggetto, o gli oggetti, che quelle funzioni inquadrano, identificano, disvelano, o sono un fenomeno o un insieme di fenomeni. Il fenomeno, i fenomeni, il mondo come realtà fenomenica, è ciò che il soggetto conoscente costituisce nel mentre lo disvela. Non è, dunque, Sostanza. E questo significa che tutto quello che è si risolve nell'atto del disvelamento. Quello che c'è al di là, perché c'è qualcosa al di là, è, lo si è già detto, inattuabile. Il cuore del mondo è un abisso di oscurità. Ma se le cose stanno per

il mondo in questo modo, che ne è del soggetto conoscente? Che cos'è l'uomo? Se diciamo che è libertà, cosa intendiamo? Forse che è un essere che riposa su se stesso come sul proprio fondamento? O v'è anche da questa parte un abisso di oscurità? (Nel quale saranno in molti quelli che cercheranno di gettare sonde esploratrici, e qualcuno con efficacia, come accadrà nel caso di Freud, Jung e tutto il movimento psicoanalitico più creativo e criticamente sorvegliato).

Come si sa, all'alba del moderno, anche Cartesio, come Montaigne e i libertini si rende conto che chi vuole pensare deve accettare di mettersi su per la strada del dubbio. Ma Cartesio pensa che quella strada bisogna percorrerla fino in fondo. Spingersi fin là dove il dubbio deve diventare iperbolico. Non basta girare le spalle all'intero mondo conosciuto, e al *logos* che sosteneva quella conoscenza, bisogna mettere in questione anche il nuovo linguaggio e le certezze che ne scaturiscono. Bisogna dubitare anche della matematica. Un Dio ingannatore avrebbe potuto modellare la mia mente in maniera da indurla a ritenere che il linguaggio matematico esprima incontrovertibilmente la verità, pur non essendo vera. Bisogna rinunciare a ogni certezza. Bisogna farlo per giungere alla luce e alla possibilità di una nuova illuminazione. Lì, nel luogo dove si sono abbandonate tutte le certezze, questo evento si produce, lì, infatti il soggetto non può evitare una constatazione lapalissiana: posso dubitare di tutto ma non posso negare di star dubitando. Il soggetto ha coscienza e questo aver coscienza può, in potenza, sostenere la fenomenalità di ogni apparire. Non può in ogni caso evitare di sostenere la fenomenalità del proprio apparire. Poiché dubito, sono dubitante ed ho coscienza di esser dubitante. Ma cosa vuol dire che, poiché dubito sono? Il verbo essere è qui coniugato al presente e alla prima persona; designa, dunque, un esistere che si sostiene nell'esistenza fino a quando l'esistente dubita e quindi pensa? Se fosse così probabilmente esso non po-

trebbe uscire dalla stretta prigione nella quale si è cacciato e che è circoscritta da quel verbo essere coniugato al presente e alla prima persona. Solo attraverso un piccolo colpo di mano linguistico sarà possibile uscire da questa impasse. Occorre interpretare il presente in maniera tale da convertirlo nell'infinito. Passare da "sono" a "essere". Convertire la propria esistenza, la coscienza, che è niente di più e niente di meno che semplice consapevolezza in atto, in un essere. Nel momento in cui ci si sposta dal presente all'infinito, o, meglio ancora, al participio presente, il colpo di mano è andato a buon fine. *Cogito ergo sum* diventa *cogito ergo sum res cogitans*. E se il soggetto riacquista la consistenza di *res*, la stessa cosa fa anche l'oggetto del pensiero che diventa *res extensa*. Nell'orizzonte di visibilità dischiuso in questo modo dalle deduzioni di Cartesio, il soggetto moderno, il soggetto dell'umanesimo non ha ancora fatto in tempo a situarsi sul suo terreno specifico che è già dislocato su un altro terreno, un terreno non suo. Da pensante si trasfigura in Pensiero. Da esistente capace di liberarsi si trasforma in libertà. Da questo soggetto qui, che tanto è in quanto resta sveglio, autocosciente e pensante, si trasforma in un Soggetto universale, che tra le tante prerogative, dispone del pensiero e della libertà.

Si tratta di un passaggio decisivo. Spinto dalle sue pulsioni, tra le quali spicca il desiderio di potenza, il soggetto si sbarazza del suo limite e converte la sua dimensione esistenziale in una dimensione sostanziale. *Metabasis eis allos genos*. Un vero e proprio salto metafisico che gli fa intravedere la possibilità di trasformare la sua umanità in qualche cosa che si avvicini al divino, soddisfacendo le sue ambizioni prometeiche. E questo soggetto si rivela un vero e proprio scrigno prezioso. Nel suo intimo Cartesio ritrova l'idea di Dio come il luogo metafisico di tutte le perfezioni. E poiché, ne deduce, questa idea non può venirgli dall'esperienza del mondo che lo circonda, considerato che tutti gli enti che costituiscono questo mondo sono imperfetti, essa deve venirgli dall'alto.

Quell'idea è una traccia del divino depositata in esso che, come faceva il Cristo, il maestro esistente nella mente dell'uomo secondo Agostino e Tommaso, illumina il suo pensiero e lo guida verso la verità. E la verità è che Dio esiste perché, se non si vuole incorrere in contraddizione, si deve ammettere che data l'idea di un essere perfetto, se ne deve dedurre che questo essere perfetto non può esser privo dell'esistenza, in caso contrario non sarebbe più perfetto. Che, come dimostrerà Kant, il giudizio di esistenza è sempre e solo un giudizio di esperienza e non può essere dedotto a-priori da un concetto o da un'idea, Cartesio è ben lontano dal pensarlo. Secondo lui, Dio esiste e dalla sua volontà dipende la soggettività umana, che nel conoscere rispecchia la luce di Dio. Trasfigurata da questa luce la *res cogitans* si trasforma in un soggetto universale. Un soggetto che, come hanno detto all'unisono Martin Heidegger e Karl Barth, diventa fondamento di tutto ciò che è e che diviene, e tutto ciò che è e che diviene diventa il campo d'azione di questo soggetto. *Res cogitans – res extensa*. Qui tutto si tiene, perché Dio garantisce il rapporto che intercorre tra il soggetto conoscente e il mondo conosciuto. Secondo l'idea che ne abbiamo, Dio, infatti, è perfetto. Ma se è perfetto è anche infinitamente buono e non può, quindi, essere ingannatore, non può essere un genio maligno come si era ipotizzato. Ne consegue che quando il soggetto pensante si serve della matematica per decifrare le strutture dell'essere, egli è nel vero e lo è in maniera che non se ne può più dubitare. A partire da questa dimostrazione, la ragione matematica, la ragione, cioè, che conosce ed esprime quel che conosce in termini matematici, inquadra il mondo come una realtà da identificare e da descrivere attraverso il sistema delle ascisse e delle ordinate.

Si tratta di un vero e proprio capovolgimento della logica che ispira e orienta il pensiero moderno da Montaigne a Kant e che mira a costruire un umanesimo della responsabilità e del rispetto, fondato sul senso del limite. Qui comincia a prender forma

un umanesimo per il quale la soggettività si assolutizza e recupera i poteri di Dio e diventa la fonte di ogni realtà e di ogni movimento. Questo soggetto non agisce come costruttore di conoscenze acquisite e verificate in e attraverso l'esperimento, conoscenze sempre limitate e relative la cui validità resta indefinitamente *sub iudice*, destinata, cioè, a continue, interminabili, verifiche. Il soggetto agisce ormai sul terreno dell'assoluto e dalla sua azione non dipende l'avvicinarsi di una serie ininterrotta di verità parziali, che vengono successivamente istituite e destituite, ma, addirittura, la verità dell'Essere. L'uomo si propone così come il dominatore di tutto quello che è e che diviene, come il depositario della potenza dell'Essere, come colui che risolve e dissolve nell'oggettività tutto quello che è. Certo anche quest'uomo si situa, come l'altro, sul terreno della sua libertà. Ma la sua libertà non è come quella dell'altro, non è una capacità, una funzione, che in tanto è in quanto si esercita, è piuttosto un essere. Ha una essenza. Si situa, quindi, sul terreno, metafisico, dell'Essere, ed è questo che la connota. Conta meno il fatto che questo Essere sia interpretato in un modo o in un altro. Che l'Essere in questione sia identificato come Idea, Spirito, Materia o Natura, ha poca importanza. Quel che conta è che la libertà, identificata come forza universale, possa liberare tutte le sue prerogative. La libertà si riconosce allora come forza in espansione. Che sia una forza in espansione in quanto specificazione della *res cogitans* o in quanto modo di una Sostanza, che si propone quale *Deus-sive-Natura*, essa finirà per apparire ai cartesiani, agli idealisti e agli spiritualisti, agli spinozisti, ai materialisti, interpreti, più o meno fedeli, dello spinozismo, come *conatus essendi*. Sforzo d'essere, impegnato a continuare ad essere e ad espandersi nell'essere. Che cosa farà un soggetto come questo? Si relazionerà agli altri esseri, impegnati nello stesso sforzo, nello spirito della responsabilità nei loro confronti? O sceglierà la via dell'auto-affermazione, con il corteggio delle sfide e delle violenze nei confronti degli altri che ne

deriverebbero? Non è forse vero che un grande pensatore politico, come Hobbes, fu costretto, o si vide costretto, a identificare nel volto dell'uomo suo contemporaneo i lineamenti di una belva da preda? Non è forse vero che l'uomo gli sembrò un lupo? E come poteva essere altrimenti? Considerato che, nel suo tempo, tutti combattevano contro tutti e la paura era la regina del mondo? E non è forse vero inoltre che l'uomo di cui parla il pensiero politico del tempo è sì uno *zoon logon echon*, ma solo a patto di interpretare quel logos di cui dispone come uno strumento tecnico al servizio delle sue pulsioni, di quelle spinte, cioè, che gli provengono dalla sua natura di un essere squisitamente animale, per l'appunto, uno *zoon*? L'umanesimo costruito su queste basi era veramente un umanesimo di corto respiro, in fondo, un umanesimo poco umano, fondato com'era sull'equazione uomo = animale. Animale, spinto dalla forza impellente delle sue pulsioni a soddisfare esclusivamente la sua fame, la sua libido (le sue pulsioni erotiche) e l'insopprimibile bisogno di potenza che l'inabita. E, si badi bene, Hobbes non era il solo a pensarla così. A partire da lui e fino ad Hegel non si contano i pensatori, piccoli e grandi, che interpretano il logos come lo strumento ideale al servizio dello *zoon*, per guidarlo, cioè, nei conflitti e per consentirgli di prevalere nella lotta universale per l'auto-affermazione.

5.

Ma è quando, rafforzando e sviluppando questa propensione a rimanere e a muoversi sul terreno della metafisica, la soggettività è interpretata, insieme al mondo, da Schopenhauer prima, come cieca volontà di vivere, e da Nietzsche dopo, come volontà di potenza, che si assiste al dispiegarsi di una storia nella quale le abilità tecniche acquisite dall'uomo, abilità rivolte, nelle intenzioni di coloro che le avevano scoperte, ad agire, per l'appunto, nel senso della liberazione, riorganizzando e risistemando tutte le articolazioni del mondo fisico e del mondo storico-sociale in modo da migliorare la qualità della vita, vengono, invece, messe al servizio dell'espansione dei gruppi umani, dei soggetti collettivi, cioè, quali le nazioni, le classi, le razze, i *demoi*, *alias* i popoli (che sono, detto incidentalmente, i soggetti più improbabili che ci siano, come è dimostrato dal fatto che prevalentemente sono sempre i più volgari, i più violenti e i più cinici demagoghi quelli che asseriscono, vantandosene, di essere la voce di questi popoli

che, una volta acquisito il loro consenso non esitano poi a mandare al massacro), che si sono scontrati tra loro nei due secoli (Otto e Novecento), dando vita a una serie impressionante di guerre tra singole nazioni e di guerre europee.

Tutto ciò ha prodotto una nuova sensibilità. Ogni volta che ci si è trovati di fronte alle devastazioni, ci si è interrogati, ansiosamente alla ricerca delle responsabilità. Ed ecco che i rappresentanti di un importante movimento di pensiero hanno guardato verso la tecnica e hanno cominciato a denunciarla come la potenza capace di produrre quegli effetti indipendentemente dal volere umano. Si trattava di una escogitazione de-responsabilizzante per l'uomo. Ma quella escogitazione poteva assomigliare molto a qualche cosa che si avvicinava a un'autentica scoperta del vero. Era accaduta, infatti, una cosa importante. Man mano che le tecniche avevano messo a disposizione dei gruppi umani più mezzi di sussistenza, si registrò un imponente incremento demografico. La vita storica e sociale dei popoli divenne di conseguenza enormemente più complessa e richiese la messa in campo di tecniche organizzative sempre più raffinate e difficili da decifrare da parte del singolo individuo e di grandi masse di popolazione, la cui educazione diventò sempre più approssimativa. Non sempre in grado di localizzare i luoghi collettivi dove si prendevano le decisioni in nome dei popoli, delle grandi masse e degli Stati, e non sempre in grado di comprenderne la logica, l'individuo e le masse furono assaliti da uno smarrimento di fondo nei confronti della tecnica, la cui azione, oltre tutto, decostruiva gli antichi assetti, gli antichi ordini ai quali la loro memoria restava intimamente legata. Si pensi agli scompensi psicologici determinati dalla fine delle comunità rurali e dall'avvento della società industriale. Da Tönnies (*Comunità e società*) a Ernst Bloch (*Eredità di questo tempo*), per non parlare della psicologia dei popoli, con i contributi di Wundt

e della psicologia delle folle, con i contributi di Le Bon, tutto questo lungo passaggio, con le conseguenze che ne derivarono, è stato ampiamente e analiticamente descritto. Ma è stata la riflessione dei pensatori conservatori, gli esponenti della cosiddetta “Rivoluzione conservatrice”, che, da Spengler a Ernst Jünger e Friedrich George Jünger, a Heidegger, con il suo lavoro interpretativo ha trasformato il colossale insieme di congegni tecnici, messi in campo, specialmente, tra la fine dell’Ottocento e i primi decenni del Novecento, in un mostruoso, impersonale meccanismo di imposizione, quello che Heidegger ha, come si è visto, chiamato il *Gestell*. Un meccanismo che include nel suo funzionamento la decisione, spossessandone ogni soggetto, individuale e collettivo, spossessandone, dunque, anche e perfino lo Stato, che è il soggetto collettivo per eccellenza, che si poteva ancora credere ne fosse la fonte. Non ci si può soffermare qui su questi passaggi, che sono per lo più di natura sociologica, ma per dare un’idea è sufficiente riportare qui il brano conclusivo di un’opera che, nell’epoca in cui uscì (scritto nel 1939, il libro fu pubblicato solo dopo la guerra, nel 1946) ebbe risonanza e influenza notevole.

L’anelito di potenza della tecnica è intatto. La vediamo raggiungere sempre nuovi traguardi e ampliando la propria organizzazione. Intanto cambia il suo rapporto con lo Stato. Lo Stato stesso è inteso dalla tecnica come un’organizzazione, e come tale deve essere portata alla perfezione, a ubbidire a un automatismo perfetto. Lo Stato – come assicura il tecnico – è all’altezza dei suoi compiti solo quando raggiunge la perfetta tecnicità, quando un funzionalismo centrale, che nulla tralascia, un’organizzazione cui nulla sfugge caratterizzano il suo concetto e la sua finalità. Ma proprio questo elimina lo Stato, perché presuppone qualcosa che non è Stato, che mai potrà esserlo, ma che gli dà la possibilità di essere Stato, cioè il popolo, che si può intendere come popolo-Stato ma non come Stato. Lo Stato nel suo vero significato è

abolito, quando si elimina la sua premessa, quando lo si intende come organizzazione tecnica, che non dispone più di qualcosa di non organizzato⁶⁴.

Come si vede, secondo questo orientamento di pensiero, tutto diventa meccanismo nel mondo dominato dalla tecnica. Ed è già come se la storia degli uomini si svolgesse, come si dirà più tardi, veramente come un “processo senza soggetto”.

Ma era vero tutto il contrario. Non erano più i soggetti singoli, gli individui, a disporre della tecnica. Questo è vero. Ma lo erano (e quanto efficacemente!) i soggetti, che si pretendevano universali e che si configuravano, di volta in volta, come nazioni, classi, razze, *demoi*, quelli che disponevano delle tecniche, anche se ogni volta, per i misteriosi congegni mediante i quali era organizzata la rappresentanza, a decidere veramente erano o ristrette *élites* (magari organizzate in partiti), o un capo cosiddetto carismatico. Sono state queste forze a organizzare la vita economica, sociale, storica dei popoli tra Otto e Novecento. Gli scopi perseguiti da queste soggettività, che si pretendevano universali, erano, come poi si vide, gli stessi di quelli perseguiti dal soggetto individuale che si era interpretato e identificato quale *conatus essendi*, e intendevano, anche loro, questo *conatus essendi* come volontà di potenza. Procurarsi (procurare al proprio popolo) i mezzi per continuare a vivere era il minimo per questi soggetti. Spinti da una pulsione irresistibile, essi desideravano che la quantità di questi mezzi tendesse all'infinito. Ciò che, nel mondo moderno, è alla base dei meccanismi di produzione è la volontà protesa a un accumulo senza limiti, il profitto, dunque, che costituisce il gigantesco spirito vitale che spinge avanti l'economia capitalista. Ma quell'accumulo non è fine a se stesso. E questo vale

64 G.F. Jünger, *La perfezione della tecnica*, Settimo Sigillo, Roma, 2000, p. 224.

sia per i soggetti individuali, sia per i soggetti che si pretendono universali. Giunto a un certo punto, l'accumulo dei mezzi deve convertirsi in qualche cosa d'altro, rovesciarsi in Potenza. La volontà di potenza è stata e, credo, ancora è, il re del mondo, sia nell'Ottocento che nel Novecento. E la tecnica è il mezzo con il quale i portatori di questa volontà di potenza hanno tentato di realizzare i loro scopi. L'auto-affermazione è stata l'irresistibile impulso cui tutte le forze storiche hanno, in definitiva, obbedito. E l'auto-affermazione conta sull'impiego della razionalità, intesa come forza capace di raccogliere, unire, organizzare le energie dei singoli e quelle dei popoli per lanciarle in un'impresa, un'avventura, di irresistibile dominio.

Tutto questo diventa visibile nelle due grandi guerre mondiali. Esse furono, come ha detto Ernst Jünger, «scontri di materiali», è vero. E per mettere insieme e per usare questa gigantesca mole di materiali fu necessario mobilitare tutte le energie dei popoli belligeranti. Fu necessario, cioè, trasformare tutti gli individui che ne facevano parte, in servo-meccanismi al servizio di questo immenso gioco bellico, di questa «festa crudele» (come ebbe a dire sempre Ernst Jünger) che ha portato, entrambe le volte dalla devastazione dell'Europa e di parte consistente dell'intero pianeta. Ma questa devastazione non fu un prodotto della tecnica. Fu una conseguenza del dispiegarsi della volontà di potenza che si servì della tecnica per porla in atto. Tutti concorsero e ognuno credette di avere un buon motivo per partecipare alla «festa crudele». Meglio ancora tutti ritennero che fosse loro dovere farlo perché spinti da una ragione, più che degna, nobile: alcuni l'amor di patria ("giusto o sbagliato: è il mio paese!"); altri il bisogno della giustizia ("il proletariato convertirà la guerra in rivoluzione sociale e instaurerà il regno dei fini!"); altri, ancora, la necessità di difendere la libertà (preservare la democrazia ed estenderla a tutti i popoli, senza curarsi della possibilità d'essere accusati di impe-

rialismo). La produzione fu organizzata prima e dopo la guerra (la Prima guerra mondiale) in tutti i paesi, in Germania, nel resto d'Europa, negli Stati Uniti, e in Unione Sovietica, attenendosi ad un unico modello organizzativo, quello che sottometteva l'intero processo di produzione a un unico piano rivolto ad un aumento crescente e indefinito della produttività. E, come risultò poi, allo scoppio della Seconda guerra mondiale, si vide che quella struttura produttiva era stata messa su, in un caso per soddisfare i grandiosi progetti di potenza dei nazisti e dei giapponesi e nell'altro, quello dell'impero britannico e degli Stati Uniti, per impedire la realizzazione di quei progetti e far in modo di estendere l'ordine democratico a tutti gli altri popoli europei e agli stessi giapponesi. Di sicuro, il mondo si trasformò in una fabbrica tayloristica, nella quale tutti risultarono mobilitati «fino al neonato in culla»⁶⁵, per ottemperare alle necessità della produzione⁶⁶. In un simile contesto, la tecnica non poteva non apparire come la forza propulsiva di tutto il processo. La pensarono così, sicuramente, anche i grandi dittatori. Non è certo un caso, infatti, se Hitler e Stalin si proclamarono a più riprese entusiasti della tecnica. Ma non era stata la tecnica a decidere di costruire i carri armati e gli aerei che avrebbero dovuto realizzare i sogni di potenza del Führer e che portarono alla distruzione di gran parte dell'Europa. Così come

65 Cit. in M. Decombis, *Ernst Jünger. L'«ideale nuovo» e la «mobilitazione totale»*, trad. it. M. Tarchi, Akropolis, La Spezia, 1981, p. 176.

66 Le cose non cambiarono neanche nel dopoguerra. In un mondo in cui la guerra, questa volta tra Occidente e Oriente, continuava in altri modi (la chiamarono perciò «guerra fredda») il processo produttivo funzionò secondo quel modello descritto. Anche se diversi furono gli scopi che ciascuno dei blocchi fissò alla produzione: in Occidente fu rivolta prevalentemente ai beni di consumo e alla felicità materiale degli individui; in Oriente, in Unione Sovietica, fu rivolta, per lo più e con poca lungimiranza, alla produzione dei mezzi di difesa e di auto-affermazione, con risultati, alla lunga, come poi si è visto, catastrofici.

non era stata la tecnica a compiere le scelte che portarono alla devastazione e alla morte del lago Baykal, ma i funesti desideri di potenza di Stalin che non esitò a violentare tutto un equilibrio naturale per vederli realizzati.

Certo, la tecnica è lo strumento mediante il quale il soggetto si libera e realizza se stesso attraverso quest'atto di liberazione. La tecnica è lo strumento dell'oggettivazione dell'uomo. È, quindi, espressione e incarnazione della sua libertà. Tutto, perciò, è rimesso nelle mani della libertà. Se il soggetto libero interpreta questa sua libertà come prerogativa che scaturisce dalla sua finitezza e che, senza sopprimerla, gli consente di aggiornarla, continuamente, impedendole per tutto il tempo che può, di precipitare nel nulla dal quale proviene, se il soggetto interpreta, quindi, questa sua libertà come responsabilità, egli agirà in modo che, nel consentirgli di oggettivarsi, essa non dilaghi, si contenga in maniera da potersi rapportare alla libertà degli altri sotto le forme del rispetto e della collaborazione. Procederà, quindi, nel trasformare il mondo circostante, in maniera tale da procurare vantaggi e opportunità per sé e per gli altri, impegnandosi così nel tentativo di costruire insieme agli altri un regime di giustizia, di libertà e di fraternità, cui tutti coloro che compiranno, a questo proposito e prima di tutto, una scelta etica si sforzeranno di collaborare. Se, invece, interpreterà la libertà come un essere, una sostanza universale e se le attribuirà, di conseguenza, la conformazione di una forza che va, imboccherà sicuramente un'altra strada. Si incamminerà su per il sentiero cui l'indirizzerà la sua ansia di potenza e su per quel sentiero, che si mostrerà probabilmente interrotto, egli si smarrirà come si sono smarriti tutti quelli che hanno puntato la loro vita su un progetto di potenza che li ha portati alla rovina insieme a tutti quelli che hanno coinvolto sulla loro strada.

Lo farà anche nella nuova epoca, nella quale siamo entrati già da un po' e nella quale ci stiamo inoltrando?

6.

Il modello descritto sopra, a grandi linee il modello organizzativo dell'economia che ha contraddistinto quella che viene chiamata la seconda rivoluzione industriale, e che è durato all'incirca 130-140 anni è, ormai, venuto meno. Siamo in piena transizione da un modello a un altro, da un tipo di disciplinamento a un altro. Si tratta dell'emergenza di un sistema da ciò che all'inizio fu chiamato cibernetica e che ora è denominata informatica. Una rivoluzione tecnica che ha dato e sta dando luogo alla formazione di un indefinito numero di infrastrutture di ricerca. Messa in movimento dal mutamento di base prodottosi nel campo delle ricerche fisiche con la scoperta del principio di indeterminazione e l'accesso al mondo dei quanti, essa va incontro a uno sviluppo impressionante nel momento in cui si produce, come è accaduto negli ultimi decenni, una «intersezione tra tecnologie quantistiche, materiali e intelligenza artificiale»⁶⁷. Ci ritroviamo così in un momento di

67 T. Calarco, A. Ferrari, N. Marzari, F. Pammolli, R. Ruoppolo, *Un*

transizione da un modo di produzione all'altro, un momento che si rivela portatore di uno di quei classici processi di distruzione-creazione, di cui aveva parlato Schumpeter. Tutto un insieme di tecniche e di lavori risulta, dopo questo passaggio, obsoleto e viene progressivamente sostituito da un numero impressionante di nuove tecniche e di nuovi lavori. Questo provoca sconvolgimenti sociali e profonde devastazioni a livello psicologico individuale. Ma, anche dopo questo passaggio, l'esigenza fondamentale cui tutti continuano ad obbedire resta quella di incrementare la produttività. Ovviamente, nel nuovo modo di produzione che si sostituisce al vecchio ciò deve avvenire e avviene in maniera diversa da come accadeva nel modo di produzione precedente. Il modello tayloristico, perfezionato e spinto in avanti dal rilancio fordista, viene ad essere progressivamente abbandonato sotto i nostri occhi. Nel nuovo modello di produzione che succede a questa scomparsa, il lavoro si trasforma. Da lavoro fisico-meccanico-passivo, il classico lavoro che identificava quello che Marx chiamava il proletario e Jünger l'operaio, e che consentiva di identificare come classe il proletariato, si trasfigura in conoscenza. E la conoscenza diventa la maggior forza produttiva nel nuovo modello di capitalismo, che alcuni propongono di definire informatico. La conoscenza! Ma quale conoscenza? Ora più che mai, la conoscenza matematica. La conoscenza che osa proporsi come conoscenza totalizzante.

Il punto di partenza dal quale tutto questo comincia e dipende, è inequivocabile: tutto è basato, in questo nuovo orizzonte interpretativo, su un'equazione di fondo, secondo la quale qualsiasi ente e qualsiasi dato è convertibile, equiparabile a un numero. Attraverso la «riduzione dei campi simbolici» in «codici binari», e attraverso «l'innesto massiccio», in ogni cosa di «rivelatori di dati

«New Deal» europeo per scienza e tecnologia, Corriere della sera, venerdì 13 novembre, Milano, 2020, p. 30.

(*capteurs*)», diventa possibile trasformare «in informazione ogni frammento del reale». Questo porta «a una codificazione universale interoperabile»⁶⁸. E se, procedendo verso questa direzione, ci si spinge fino in fondo, si giunge al punto in cui diventa possibile identificare quel che il numerico enumera con l'in sé della cosa enumerata; si giunge inevitabilmente, cioè, a riprodurre un equivoco già prodotto, come si è visto, all'inizio della scienza moderna: essa è stata dislocata dal terreno permanentemente mobile ed insicuro sul quale si svolge la sua ricerca, a quello fermo e stabile di una metafisica nuova, si presentasse essa sotto le fattezze dell'Idealismo o del Materialismo.

«L'unità binaria per sua natura rudimentale», contribuisce «a stabilire una forma di equivalenza tra ogni sostanza, deprivata di rilievo, di gerarchia, di categorie di giudizio». Ne consegue che «la condizione di uno pneumatico ha lo stesso, bruto, valore dell'ecografia di un feto». «Il mondo a poco a poco si duplica in un piano ininterrotto e indifferenziato di cifre». E si realizza il «sogno galileiano di una prescienza assoluta resa possibile dalla 'totalizzazione matematica' che il movimento di numerizzazione, giunto al punto di realizzazione integrale, avrà indotto, con l'unica differenza che esso non rinvia più semplicemente a una idealità filosofica, ma a una *prassi* che erige il reale come un *continuum* di significazioni indefinitamente apprendibili»⁶⁹.

Al netto dell'ingiusto riferimento a Galilei, che risente, mi sembra, delle forti suggestioni interpretative derivanti dalle critiche dello Husserl della *Crisi delle scienze europee*, Sadin coglie qui una tendenza reale, ma non vede che non è l'unica tendenza presente. Certo, i nuovi sviluppi descritti possono produrre l'illusione

68 E. Sadin, *La vie algorithmique. Critique de la raison numérique*, Les Éditions l'échappée, Paris, 2015, pp. 50-57.

69 Ivi, p. 57.

(che mi ostino a denunciare di provenienza metafisica) di avere tra le mani la sostanza del reale e di poterne disporre in toto. Quando ciò accade, come aveva già compreso a suo tempo Kostas Axelos, si produce una significativa inversione: tecnologia e volontà di potenza si scambiano i ruoli, e l'uomo si illude di stringere tra le sue mani la sostanza del reale.

Il logos diventa tecnologia. La logica diventa logistica. Le macchine ordinatrici, i cervelli elettronici, i modelli di intelligenza funzioneranno secondo organizzazioni e automatismi sempre più spinti, pianificati, cibernetizzati. Informazioni e decisioni obbediscono a un calcolo – contemporaneamente logico e derisorio, integrale e disintegrante – e governano operativamente nell'orizzonte di un'altra specie di linguaggio e di pensiero, obbedendo ad uno schema particolare e totale. L'usura e la volontà di potenza del logos antico genera la volontà di volontà e l'usura della logistica combinatoria di oggi e di domani. Così tutto cessa d'essere significazione e diventa messaggio da codificare, da decodificare, preso in carico dal processo che mira alla programmazione, alla dominazione globale⁷⁰.

Il processo di numerizzazione porterebbe, dunque, in automatico ad un regime di autoregolazione sociale. Eppure quel regime si presenta come la realizzazione di un sogno sognato da scienziati quali Norbert Wiener, che, per primo, ha messo in campo «i fondamenti teorici dell'informazione come nuovo substrato ontologico della nostra cosmogonia»⁷¹. A partire dal suo *input*, si è affermato un modo di considerare le cose grazie al quale, alla fine, tutti i piani del reale si ritrovano inquadrati in un orizzonte numerico. È quando questo orizzonte giunge ad includere anche

70 K. Axelos, *Le jeu du monde*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969, p. 141.

71 H. Fisher, *CyberProméthée. L'instinct de puissance à l'âge du numérique*, vlb éditeur, Montréal, 2003, p. 62.

l'infinitamente piccolo tutto sembra rientrare nelle disponibilità tecniche dell'uomo. L'avvento dell'intelligenza artificiale moltiplica, infine, indefinitamente le possibilità umane. Si tratta, a questo punto e più che mai, di capire se il futuro che ci aspetta sarà un futuro che dipenderà dalle nostre decisioni o sarà l'effetto di una necessità incoercibile, immanente al processo tecnico in quanto tale.

La tesi che qui si sostiene è che le cose restano nelle mani dell'uomo. Ma di quale uomo? L'uomo che accetta di restare nei confini della sua finitezza e che si contenta di orientare i suoi sforzi per superare i limiti superabili che circondano la sua vita, o l'uomo che, credendo di aver sottratto la forza di illuminazione di tutte le cose agli dei, mira ad andare oltre ogni limite? Il primo non si sposterà dal piano sul quale ci si impegna per un miglioramento della vita di tutti. Si preoccuperà del mondo circostante e del suo corpo oltre che della sua mente.

Il futuro della salute e della medicina integrerà la biologia con intelligenza artificiale, tecnologia quantistica e nuovi materiali, aprendo nuove traiettorie di sviluppo e innovazione: sensori quantistici per mappare la distribuzione di farmaci nelle cellule e monitorarne il cambio di metabolismo; nuovi materiali e dispositivi flessibili e integrabili in abiti o con il corpo umano, per migliorare la vista, ridurre danni neurologici, controllare e alleviare gli effetti di Parkinson e di epilessia; algoritmi di intelligenza artificiale per la diagnosi e la prognosi di malattie complesse e per lo sviluppo di nuovi vaccini; nuove tecnologie ottiche non invasive per differenziare tessuti sani e malati, facendo istopatologia virtuale⁷².

Promuoverà, dunque, un nuovo approccio alla medicina e si impegnerà per giungere a forme di "sovranità e supremazia"

72 Calarco, Ferrari, Marzari, Pammolli, Ruoppolo, *Un «New Deal» europeo per scienza e tecnologia*, art. cit.

tecnologiche. Ma non condividerà l'atteggiamento di chi pensa che il supremo obiettivo dell'uomo sia quello di andare oltre l'uomo, verso una forma di autoesaltazione che assomiglia molto a una divinizzazione. In modo particolare non sposerà l'atteggiamento di chi ritiene che quando «miliardi di nanobot viaggeranno nella circolazione sanguigna» e «distruggeranno patogeni, correggeranno errori del DNA, elimineranno tossine e svolgeranno molte altre attività per migliorare il nostro benessere fisico», «l'esito sarà che potremo vivere indefinitamente senza invecchiare»⁷³. Né penserà che l'avvento dell'intelligenza artificiale starà a significare che «una creazione della biologia ha finalmente padroneggiato la stessa intelligenza e ha scoperto i modi per sopperire ai suoi limiti»⁷⁴. Per sottrarsi addirittura a tutte le malattie e ai processi di invecchiamento, considerato che «in biologia non si è trovato ancora niente che indichi che la morte è inevitabile»⁷⁵.

In modo particolare, si rifiuterà di ammettere che per acquisire lo statuto di un essere calato in un corpo cosiddetto 3.0, accetti «di assumere forme differenti a piacere e grazie ai nostri cervelli in gran parte non biologici, non più vincolati all'architettura limitata di cui ci ha dotati la biologia». L'unico modo «per espandere», «in modo esponenziale» la parte non biologica della sua intelligenza⁷⁶ è, infatti, quello di rinunciare alla sua incarnazione, trasformare il cervello in qualcosa di trasferibile su un altro materiale, ad esempio sul silicio. Non vorrà, dunque, imporsi come potenza. Respingerà il sogno già sognato da teorici fascisti conseguenti, come Julius Evola, di identificare finalmente l'uomo come potenza. Si opporrà, dun-

73 R. Kurzweil, *La singolarità è vicina*, tr. it. V. B. Sala, Apogeo, Milano, 2014, p. 296.

74 Ivi, p. 292.

75 Ivi, p. 317.

76 Ivi, p. 375.

que, a che la ragione umana, trasmutata, in un modo simile, assuma la configurazione di un *panopticum* elettronico, destinato ad abbracciare lo stato globale delle cose. La volontà umana non è in grado di compiere un balzo così gigantesco. Se non si smarrisce dietro i suoi sogni di potenza, se non si perde in quel vortice di arroganza, cui fin troppo spesso inclina, se resta ferma sul suolo della consapevolezza dei suoi limiti, accetterà di aspirare, ancora e sempre, “a una organizzazione parziale delle cose” e non tenterà, come l’induce a fare la sua metafisica, di soddisfare la sua pretesa «di instaurare un rapporto totalizzante con i fenomeni»⁷⁷.

Il sogno prometeico, sognato dall’uomo della volontà di potenza, si realizzerà o potrà provare a realizzarsi, con esiti sempre tragici, come dimostra l’esperienza storica che ci ha preceduti, solo sulle basi di una rinnovata metafisica idealistica, costruita su un’equazione ben definita: l’Essere è il numero, il numero è l’Essere. Ed è quando il numero da termine in grado di denominare e descrivere l’ente, si trasforma in specchio dell’Essere d’ente, di ogni ente e, quindi dell’Essere in generale, che la ragione numerica, evolvendo, come fa oggi, «insieme alle reti numeriche» in direzione «di una intelligenza collettiva», si metamorfosa in un cervello globale planetario, in una «noosfera», «che si combina con l’intelligenza artificiale, quasi onnipotente e divina»⁷⁸. Se si verificasse una cosa simile, se l’uomo modificasse a tal punto la sua memoria, egli avvierebbe una trasformazione di se stesso destinata a trascendere l’umano. Si tratterebbe di un eccesso suscettibile di rovesciarsi in una *hybris*. Potrebbe scegliere di farlo, forse lo sceglierà. In tal caso non è possibile dire quel che ne conseguirà. Quel che è sicuro è che non accadrà automaticamente. «La memoria orale» che ha, quasi all’inizio della storia, «preso forma di scrittura e di libro, di biblio-

77 Sadin, *La vie algorithmique*, cit., p. 50.

78 Fisher, *CyberProméthée*, cit., p. 59.

teca» potrebbe convertirsi, sta per convertirsi, ormai, in «disco ottico e in giganteschi silos elettronici, per diventare qualche cosa di artificiale». Secondo quanto preconizzato da scienziati come Ray Kurzweil, essa dovrebbe farlo, non fosse altro che per uniformarsi a quel che la sua filosofia della storia, perché c'è una filosofia della storia implicita nel discorso esplicitamente scientifico di Kurzweil, identifica come un divenire orientato verso un fine ben preciso. Un divenire che proietta l'essere biologico verso l'essere spirituale, attraverso una traiettoria molto logica e coerente. «Il concetto di macchina strumento si è metamorfosato in macchina cibernetica, che tratta l'informazione, poi in macchina intelligente, in robot e in macchina spirituale»⁷⁹.

Una volta trasformato il corpo umano in un corpo macchina, oppure una volta trasferita l'intelligenza umana sul silicio, l'uomo, diventato ciberantropo, può anche pensare di abbandonare il pianeta per cominciare a perlustrare gli innumerevoli mondi che costituiscono l'universo, e a vagare tra le stelle. Egli realizzerebbe allora quanto sognato, sperato, voluto dall'uomo della metafisica, diventato nella sua ultima incarnazione storica, l'uomo della volontà di potenza, che non ha mai voluto accettare la sua condizione di un ente limitato, cui è stata assegnata la sorte di andare errando senza fine e senza meta. E tale resterebbe anche se gli riuscisse, come preconizza Kurzweil, insieme a tanti altri, di andare vagabondando tra le stelle, perché anche allora, diventato un "vagabondo delle stelle", probabilmente non gli riuscirebbe di smentire quel che ha detto il poeta: «Noi siamo nulla; ciò che cerchiamo, è tutto» (Hölderlin, *Vorstufen zum Hyperion*), perché è in quell'insistere, con ostinatezza, a cercare senza fine, pur sapendo di non poter trovare quel che cerchiamo, che risiede la nostra vera dignità di uomini, irrimediabilmente mortali.

È l'uomo che dispone della tecnica o è la tecnica che dispone dell'uomo? Questa, probabilmente, la domanda fondamentale attorno alla quale ruota la presente riflessione di Giuseppe Lissa. Una meditazione che, in considerazione della relazione tra l'uomo contemporaneo e la tecnica, procede anche in direzione di una proposta elaborativa che prospetta la possibilità di convertire la libertà dell'individuo in responsabilità. Solo questo passaggio consentirà, infatti, di trasformare l'espansione dell'individuo in espansione etica e di dar vita a un nuovo umanismo, l'umanismo dell'altro uomo, in grado di trasformare l'uomo da fomentatore di guerra in suscitatore di pace; da dissipatore in autentico edificatore di avvenire.

Giuseppe Lissa (Solofra, 1942), per oltre trent'anni Professore Ordinario di Filosofia Morale, è oggi Professore Emerito dell'Università degli Studi di Napoli Federico II di Napoli. Allievo di Pietro Piovani, è stato anche Direttore del Dipartimento di Filosofia "A. Aliotta" della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, nonché Direttore del C.I.R.B. (Centro Interuniversitario di Ricerca Bioetica) e per più di un decennio Coordinatore del Dottorato Interpolo in Bioetica. Tra i suoi Volumi più recenti si ricordano: *Il primato della politica e le sfide dell'etica. Percorsi etici del Positivismo* (2005); *La gioia del plurale: il congedo dall'ontologia come premessa per la fine dell'unità del tempo* (2007); *Nuovi percorsi levinasiani* (2007); *L'eclisse del peccato originale: rischio antropologico* (2009); *Spiritualmente abita l'uomo sulla terra* (2011); *Umanesimo e/o neo-umanesimo* (2013); *Morte e/o trasfigurazione dell'umano* (2019).



Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umani e Sociali

ISBN 978-88-6887-133-8

