

Crisi dell'onnipotenza del padre? Una lettura filosofica¹

Giovanni
GIORGIO

1. Il declino della figura del padre in occidente

1.1. Religione: il declino e la morte di Dio padre

La sentenza di Nietzsche² ha tuonato come una tromba sull'Occidente del XX secolo. Ma, appunto, era piuttosto un riconoscimento di un assassinio già avvenuto. Quando? Crediamo che nella storia di questo declino di Dio si possano individuare le seguenti tre tappe metaforiche:³

– la prima potremmo chiamarla del *riposo di Dio*. Nel governo del mondo Dio, causa prima, consente alle cause seconde di agire, occultandosi dietro di esse, per così dire. In questo senso la stessa idea cristiana di creazione contiene in sé una visione demitizzante del mondo, che si costituisce in una legittima autonomia rispetto a Dio. Questa visione delle cose dura sicuramente fino alla svolta nominalista del XIV secolo;

¹ Questo articolo costituisce la seconda parte di un intervento al VI Simposio della SIRT, svoltosi a Prati di Tivo (TE) dal 4 al 8 luglio 2001, sul tema *Ridire il simbolo della fede oggi*, che ha affrontato il primo articolo del Simbolo apostolico: *Credo in Dio padre onnipotente, creatore del cielo e della terra*, e di cui la cronaca si può trovare in C. CALTAGIRONE – G. GIORGIO, «VI Simposio SIRT», in *RT* 12(2001)2, 187-198. La prima parte è stata pubblicata col titolo *Simbolica del «padre»*, in G. GIORGIO (a cura di), *Dio Padre Creatore. L'inizio della fede*, EDB, Bologna 2003, 193-227. Lo sforzo dell'autore è stato di rendere questo articolo quanto più possibile sufficiente in se stesso, anche se qui e là saremo costretti a rimandare al già detto, per quanto in misura minima.

² Si tratta della famosa pagina de «L'uomo folle», in F. NIETZSCHE, *La gaia scienza e Idilli di Messina*, Adelphi, Milano 1992, n. 125, pp. 162-164.

³ Ringrazio il prof. Andrea Di Maio per il suggerimento metaforico.

– la seconda potremmo chiamarla dell'*assenza di Dio*. Il principio dell'ateismo metodico, caratteristico del sapere razionalistico, sanziona, nel famoso adagio di Grozio, il definitivo assentarsi di Dio dalla scena del mondo e dal suo governo. Infatti il mondo può andare avanti ed essere governato dal neonato soggetto cartesiano *etiamsi daretur non esse Deum*. Tutt'al più si può postulare l'esistenza di Dio, come vuole Kant;

– la terza la chiamiamo della *morte di Dio*. La sentenza della morte di Dio ha scandito questi ultimi due secoli a partire da *Fede e sapere* di Hegel del 1802, passando per *La gaia scienza* di Nietzsche del 1882, fino a *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»* di Heidegger del 1940 e alle teologie della secolarizzazione e della morte di Dio degli anni Sessanta.⁴ Questa sentenza, se vuole essere capita tuttavia, non può interpretarsi come un facile slogan anticlericale. La sentenza suona piuttosto come il definitivo tramonto del mondo sovrasensibile e soprannaturale, ormai inutile e inconoscibile. Questo risultato veniva del resto favorito dalla teologia neoscolastica, che, centrata sull'irrisolta questione della grazia, viveva di un estrinsecismo tra ordine naturale e soprannaturale che non permetteva a Dio di incidere sul mondo e al mondo di incidere su Dio, estrinsecismo che si proiettava anche nel rapporto chiesa-mondo. Questo Dio oramai inutile, spacciato per onnipotente, è stato poi scoperto anche ideologicamente funzionale alla classe dominante in virtù delle analisi marxiane, frutto dei processi di dominio economico e politico mistificati nelle sovrastrutture culturali. E infine, in questo secolo, ferito da due guerre mondiali, questo Dio inutile da un lato si è mostrato impotente contro il male,⁵ o peggio, cattivo; dall'altro addirittura dannoso per la libertà dell'uomo che, solo senza di lui, può realizzarsi. A questo si aggiungano le critiche della

⁴ Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1992, 129-160.

⁵ La questione del male da sempre è sfida al senso ultimo delle cose nello stesso tempo in cui lo esige, chiamando in causa la paternità provvidente di Dio. La bibliografia in tal senso è semplicemente sterminata. Ci piace tuttavia qui richiamare G. COLZANI, «La paternità di Dio e il male nel mondo» e A. MOLINARO, «Il "perché" del male e il coinvolgimento di Dio», in *Nel nome del Padre verso il terzo millennio*, a cura di G. DI LUCA, Edizioni ISSRA, L'Aquila 1999, rispettivamente alle pp. 99-112 e 113-126, in cui da un punto di vista rispettivamente teologico e filosofico, si tracciano le coordinate per una corretta impostazione della questione.

psicanalisi, del femminismo, della sociologia critica.⁶ Oscillante tra l'idea di un padre onnipotente e pericoloso e un padre impotente e inutile, l'idea di Dio come *padre*, ovvero come garante del buon governo del mondo, sta conoscendo un declino inesorabile.

Dobbiamo in tal senso precisare che i surrogati del padre nella modernità, come la Natura e la Ragione, hanno subito la stessa misera fine, sicché alla fine del Novecento, sull'onda del romanticismo, del decadentismo, dell'esistenzialismo, assistiamo al darsi di diversi segni che vanno verso una direzione più materna di comprendere il divino: la sensibilità ecologica, che ripropone la natura come la grande madre dei viventi, grembo della vita dentro cui tutti noi siamo immersi;⁷ la nascita e il propagarsi di nuovi movimenti religiosi che attingono particolarmente all'esperienza buddista e in generale orientale;⁸ la rinascita della mistica e di un rapporto non più diurno, quanto notturno e misterico con Dio;⁹ il proliferare di sette e, più in generale, di movimenti connessi con la magia, lo spiritismo, l'occultismo, che propongono il volto notturno e oscuro del divino;¹⁰ il proporsi, anche nella teologia e nella pastorale della chiesa cattolica, di categorie anche femminili e materne per parlare del Dio cristiano.¹¹

Tutta questa atmosfera di nuova religiosità è governata da una caratteristica essenziale e sfumata: l'esperienza religiosa da un lato non tende a mantenere in essere la relazione tra l'uomo e il divino, come un rapporto dialogico io-tu, come vuole la tradizione ebraico-cristiana; dall'altro non tende alla risoluzione della relazio-

⁶ Cf. A. RIZZI - A. MILANO, «Padre I e II», in *Filosofia e teologia* 3(1991), 435-440, nonché L.A. GALLO, *Nostro Padre Dio*, Elledici, Leumann (TO) 1998, 7-29.

⁷ Cf. A. AUER, *Etica dell'ambiente* (1984), Queriniana, Brescia 1988.

⁸ Cf. J. SUDBRACK, *La nuova religiosità: una sfida per i cristiani* (1988), Queriniana, Brescia 1988; M. INTROVIGNE, *Le nuove religioni*, SugarCo, Milano 1989.

⁹ Si pensi solo all'enorme prolifera zione di edizioni di opere della e sulla mistica a sfondo più cosmologico che psicologico. E questo non solo per le opere cristiane, ma anche per la cabbala ebraica e per il sufismo islamico.

¹⁰ Cf. M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990.

¹¹ Per la teologia al femminile ricordiamo qui il volume di E.A. JOHNSON, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista* (1992), Queriniana, Brescia 1999, e, in generale per una riscoperta materna del Dio cristiano il volume di L. BOFF, *Il volto materno di Dio* (1979), Queriniana, Brescia 1981.

ne in una superiore unità, come voleva una mistica del *se*¹² di qualche anno fa e, per certi versi, ancora in voga. Crediamo che piuttosto la spiritualità contemporanea tenda ad una inadeguata distinzione tra l'io e il divino, percependo quest'ultimo sia come il macroambito in cui l'io è immerso, sia come ciò di cui ogni cosa è intrisa, una specie di grande utero materno che partecipa la propria vita ad ogni cosa.

1.2. *Politica: dalla paternità gerarchica alla fratellanza reticolare*

Altrettanto indesiderata risulta la figura paterna nell'ambito politico. È stato notato come, a partire dal 1789, anno della Rivoluzione francese, la simbologia usata in politica per spiegare i rapporti di forza non si serva più dell'immagine verticale alto/basso, tipico della gerarchia padre/figlio, quanto piuttosto dell'immagine orizzontale destra/sinistra, tipico di un rapporto tra fratelli eguali.¹³

Il principio dell'uguaglianza, tuttavia, non è certamente databile solo a partire dal 1789, dato che fin da Aristotele, pur con le differenze tra greci e barbari, la dottrina politica ha affermato che i cittadini, uomini liberi e uguali, sono atti ad un tempo al comando e all'obbedienza. Ulteriore forza assunse questo principio soprattutto con il cristianesimo, particolarmente nel medioevo, allorché si impose il modello della fraternità francescana, erede della fraternità evangelica e monastica e delle corporazioni medioevali. A fianco a questo modello non è da dimenticare la speculazione politica di Tommaso d'Aquino, con il quale si compì quella svolta che trasformò il «principio (giuridico) del consenso come condizione di validità del comando, nel principio (politico) del consenso come condizione di legittimità del potere, che è caratteristica del pensiero politico medioevale e che, attribuendo un significato nuovo alla dottrina romana della derivazione del potere dal popolo, spianava la via alla moderna dottrina della sovranità popolare». ¹⁴ Se questo è vero, è pur tuttavia vero che la metafora della fraternità «conobbe il

¹² Cf. K. RAHNER, *Esperienza della trascendenza dal punto di vista dogmatico cattolico*, in *Nuovi Saggi*, Paoline, 1981, 269-271. Cf. anche SUDBRACK, *La nuova religiosità*, 177-199.

¹³ Cf. F. RIGOTTI, *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992, 85.

¹⁴ A. PASSERIN D'ENTREVES, *La dottrina dello stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino 1967, 275-276.

suo splendore solo nel '48 europeo»,¹⁵ per essere poi evocato da autori come Saint-Simon e Lamennais, utilizzato dalla massoneria, fino alla sua imposizione con la dottrina del patto sociale e all'affermazione della democrazia attuale.

Tuttavia la metafora della fratellanza ha conosciuto non solo sostenitori che hanno visto in essa ben raffigurata l'immagine di una società politica di uguali fondata sul mutuo soccorso, sulla reciproca giustizia, sulla fedeltà degli uni con gli altri. Ma anche detrattori, come Karl Marx e altri, che hanno visto in essa ben raffigurata l'immagine di una società di concorrenza, rivalità, diffidenza, invidia, elementi tutti che, fin dalle più antiche coppie bibliche di Caino e Abele, Isacco e Ismaele, Giacobbe ed Esaù sono stati onnipresenti nei rapporti tra fratelli.

Anche di fronte a queste posizioni alquanto scettiche, tuttavia, l'immagine della fratellanza fra uguali è rimasta con tutta la sua valenza e mette oggi in crisi ogni modello di potere verticale o, peggio, verticistico, grazie all'affermarsi progressivo a livello mondiale del modello democratico come modello di legittimazione del potere fondato sul consenso.¹⁶ La forza di questo modello, in effetti, risiede proprio nel mantenere il quadro dell'immaginario familiare fondato sull'amore, senza tuttavia la presenza della figura del padre/sovrano, ed esaltando quella della madre che, come madre patria prima e come società civile ora, è colei che garantisce la comune nascita, la normativa uguaglianza, il comune destino di un popolo. In effetti una legittimazione del potere fondata sul consenso rende conto delle disuguaglianze inerenti al rapporto politico, non derogando tuttavia dal principio normativo di un'uguaglianza di fondo. Pertanto chi comanda potrà essere tutt'al più un *primus inter pares*, un fratello maggiore, ma giammai un vero e proprio padre. Figura questa che, del resto, ha trovato espressione quanto mai terribile in figure di padri della patria come Stalin e Hitler, per non citare che i maggiori esempi di totalitarismo del XX secolo.

¹⁵ RIGOTTI, *Il potere*, 101.

¹⁶ Una indiretta verifica della giustezza di quest'affermazione si può osservare nel meccanismo di controllo del potere esercitato in regime democratico. La divisione del potere e la reciprocità del controllo impediscono ai vari fulcri di essere preponderanti rispetto agli altri, sì da ergersi al di sopra degli altri. Si tratta anche qui di un rapporto tra uguali.

1.3. Famiglia: l'invisibilità del padre

Il periodo attorno alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento segna le date storiche dell'inizio della fine della figura simbolica del padre. Da un lato il 1789 segna la fine della figura paterna del sovrano, dall'altro la data del 1802 segna la fine della figura paterna di Dio. In questi decenni si compie anche il definitivo declino della figura paterna nella famiglia. Sono gli anni della Rivoluzione industriale che porta in fabbrica i padri contadini e artigiani, allontanandoli dalla famiglia e, soprattutto, dagli occhi dei figli. L'industrializzazione massiccia priva il padre del suo ruolo, lo deprime psicologicamente. Per la prima volta nella storia nasce la figura del *padre indegno*,¹⁷ ovvero un padre di cui il figlio si vergogna e che non desidera né imitare, né essere. E con questa nuova figura storica, nasce anche il problema dei ragazzi che non vogliono diventare grandi, perché non vogliono identificarsi con la figura adulta di un padre di cui si vergognano.

Cosicché il padre, per procurare un reddito alla sua famiglia, è costretto ad abdicare definitivamente ad altre agenzie educative il ruolo che sempre aveva ricoperto nella famiglia rispetto ai suoi figli. Ruolo che ci pare ben simbolizzato in tre momenti fondamentali,¹⁸ di carattere pressoché sacro. Il primo è il rito dell'*elevazione*, tipico del diritto romano, rito attraverso il quale il padre, elevando alla presenza di testimoni un bambino appena partorito, lo eleggeva a figlio suo, testimoniando il legame culturale e non naturale tra padre e figlio. Il secondo è il rito della *benedizione* del figlio da parte del padre, che trova nel celebre episodio di Giacobbe ed Esaù il suo paradigma. La benedizione segna l'inizio di una seconda elezione, quella del figlio nel ruolo di padre, cui segue il terzo momento, quello della *iniziazione* sociale, che si conclude nella assunzione del ruolo di padre da parte del figlio, con tutto quello che, anche socialmente, questo comporta.

A fianco a questa mutata relazione del padre nei confronti del figlio, non possiamo evitare di rilevare come anche nei confronti della moglie, il padre/marito abbia assunto una nuova posizione. A partire dagli anni Sessanta, infatti, la famiglia monogamica e nucleare ha subito delle trasformazioni che hanno portato a definitiva configurazione i rapporti intrafamiliari, modificatisi già con

¹⁷ Cf. L. ZOJA, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, 189.

¹⁸ Per quanto qui appresso cf. ZOJA, *Il gesto di Ettore*, 264-277.

la cultura illuminista, che intese affermare i caratteri privato e laico del matrimonio e della famiglia, sottraendoli alla dimensione religiosa, radicandoli in un forte legame affettivo e paritario tra i coniugi.¹⁹ Queste trasformazioni riguardano particolarmente gli obiettivi e i ruoli in seno alla coppia matrimoniale. Il Farrell ne offre una schematica sintesi che riportiamo qui negli elementi più significativi. Per comprendere precisiamo che con I fase deve intendersi quella fondata sull'obiettivo della sopravvivenza; con II fase deve intendersi quella fondata sulla realizzazione di sé.²⁰

Obiettivi e ruoli della I Fase	Obiettivi e ruoli della II Fase
Sopravvivenza	Appagamento
Membri di una coppia: donne e uomini si sposavano per creare un «tutto»	Compagni spirituali: persone «complete» si sposano per creare una sinergia
Divisione dei ruoli La donna alleva i figli; l'uomo lavora e procura il denaro	Comunanza dei ruoli Entrambi i sessi allevano i figli; entrambi i sessi si procurano il denaro
Figli per obbligo Finché morte non ci separi	Figli per scelta Finché l'infelicità non ci divida
Nessuno dei due contraenti può annullare il contratto I due sessi al servizio delle necessità della famiglia	Entrambi i contraenti possono rescindere il contratto I due sessi mantengono un equilibrio tra le necessità della famiglia e le proprie personali
L'amore scaturisce dalla reciproca dipendenza L'amore è meno condizionato	L'amore scaturisce dalla scelta L'amore è più condizionato (niente violenze fisiche o verbali, rispetto reciproco, valori comuni, ...)

La linea di demarcazione temporale fra le fasi viene posta dal Farrell attorno alla seconda guerra mondiale, ma se questo potrebbe valere per gli Stati Uniti d'America, crediamo che per l'Europa la linea di demarcazione temporale vada posta attorno agli an-

¹⁹ «Famiglia», in *Enciclopedia della storia universale*, Istituto geografico De Agostini, Milano ³1999, 556.

²⁰ Cf. W. FARRELL, *Il mito del potere maschile* (1993), Frassinelli, Como 1994, 36-41.

ni del Sessantotto,²¹ periodo di profonda rivoluzione culturale per l'Europa dalle connotazioni tendenzialmente anarchiche ed emozionali, cioè antipaterne.

Insomma il ruolo del maschio, padre e marito, risulta profondamente mutato nel corso degli ultimi due secoli, trovando una qualche definitiva sistemazione nell'ultimo quarantennio. Egli non riveste più il ruolo del *capofamiglia*, tipico delle famiglie rurali, identificato con il suo lavoro, emotivamente castrato dal dover provvedere alla necessità primarie della famiglia,²² distante da tutti e posto al vertice delle funzioni sociali ed economiche della famiglia,²³ funzionale alla crescita dei figli maschi nel ruolo di maschio-lavoratore, funzionale alla crescita delle figlie femmine nel ruolo di femmina-madre mediante la scelta del coniuge con il quale la figlia doveva, appunto, «sistemarsi».²⁴ La crisi di questo ruolo nella protesta del Sessantotto ha portato, come grave conseguenza, una vera e propria «rinuncia ad esercitare una paternità responsabile, una autorità vincolante, da parte degli stessi padri»,²⁵ i quali hanno intimamente aderito alla delegittimazione del proprio ruolo, ritenendolo essi stessi riconducibile al solo lato oscuro della figura simbolica del padre.²⁶ L'autorità del padre è stata avvertita e ricondotta ad un autoritarismo crudo e duro che mirava al solo esercizio del proprio potere sull'altro senza ragione sufficiente. Il padre era la gabbia della tradizione che si abbatteva sul presente, era l'impossibilità della fantasia e del nuovo, era la ripetizione di un ideale borghese oramai consunto, era l'incapacità al dialogo che si traduceva nell'al-

²¹ «A partire dagli anni Sessanta, in Italia come in altri paesi, la nuova posizione della donna e dei figli nella famiglia mette in discussione quell'assetto dei poteri maschili, e paterni, che era stato a lungo sostanzialmente stabile», in A. SANTOSUOSSO, *Corpo e libertà. Una storia tra diritto e scienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, 218.

²² Cf. il pregevole libro della psicologa americana D.R. KINGMA, *L'altra faccia degli uomini. I segreti della psicologia maschile messi a nudo da una donna*, Gruppo Editoriale Futura, Milano 1998, particolarmente le pp. 23-40.

²³ Cf. L. YABLONSKY, *Padri e figli*, Astrolabio, Roma 1988, 19-23.

²⁴ Con questa caratterizzazione piuttosto negativa del *capofamiglia*, non vogliamo certo dimenticare gli elementi positivi.

²⁵ W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo* (1982), Queriniana, Brescia 1985, 186.

²⁶ Per fornire elementi minimi di orientamento, diciamo che il valore luminoso del padre consiste nell'ordine. Quando l'ordine diventa tanto asfissiante da diventare mortale, allora la simbolica paterna diventa negativa. Rinviemo per maggiori dettagli all'articolo citato nella nota 1.

ternativa obbedienza/disobbedienza al potere costituito, in una parola, era il limite e la lesione di una libertà che non voleva più limitarsi a chinare la testa, ma voleva semplicemente essere riconosciuta nella sua positiva alterità.

Il clima di contestazione, oggi come oggi, sta oramai alle nostre spalle. La contropartita di questa contestazione a tutto campo è stata, dopo un iniziale disorientamento, il recupero di un ruolo genitoriale non più troppo distinto tra padre e madre, attesa la oramai sempre più compiuta androginia²⁷ dei ruoli paterno e materno, divenuti sempre più interscambiabili tra maschio e femmina, in un clima generale in cui, ci sembra, sia sempre più la persona a dare forza al ruolo piuttosto che il ruolo a dare forza alla persona che lo riveste.

A questo si aggiunga una seconda considerazione: sparito il ruolo del capofamiglia, la stessa famiglia tende a strutturarsi non come una piramide gerarchica, ma come un grembo in cui ciascuno è chiamato a crescere in una reciprocità di ruoli attivi e passivi. Non esiste più il genitore che insegna e dà tutto e il figlio che impara e riceve tutto, ma entrambi danno e ricevono, insegnano e imparano ad un tempo: e questo perché non c'è un ruolo legittimato al potere da un lato che comanda sull'altro, ma un ruolo genitoriale che, nel suo continuo mettersi in gioco, legittima la sua autorevolezza per mezzo del consenso riconosciuto dall'altra parte. In questo senso sembra a chi scrive, che anche nella famiglia attuale si possa ritrovare la struttura che già riscontravamo per il vissuto religioso odierno e per la politica.

1.4. *Che fine ha fatto il padre?*

Da quello che fin qui abbiamo raccolto, sembrerebbe che la figura del padre sia stata definitivamente messa in mora e congedata dalla scena. Ma questa soluzione ci pare troppo facile, per considerarla attendibile. Non ci pare che millenni di storia possano così semplicisticamente sparire. A noi pare che il principio paterno sia ancora efficace, ad un livello superiore e più onnipervasivo. Nelle prossime pagine terremo di mostrarlo. Qui diamo solo una data simbolica, quella del '68, come data conclusiva di un processo che abbiamo riscontrato avviarsi con l'inizio dell'Ottocento. Crediamo infatti che questa data possa segnare lo spartiacque tra i

²⁷ Cf. YABLONSKY, *Padri e figli*, 19.

modi tradizionali ed il nuovo modo del darsi del principio paterno e della sua simbolica. Infatti «identificando i valori tradizionali con lo stesso sistema capitalistico che ne era invece il loro più acerrimo nemico, il '68 finì per diventare un agente del sistema capitalistico nella lotta contro la società tradizionale»,²⁸ portando a definitiva instaurazione quel sistema di cui cercheremo di delineare i tratti nelle prossime pagine,²⁹ e che, dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989, non ha più conosciuto ostacoli.

2. Il padre è vivo altrove: il dominio del lato oscuro della simbolica paterna e il *Ge-Stell*

2.1. *Il sistema di sapere scientifico, tecnica e denaro*

Nelle rapide considerazioni del precedente capitolo è emerso come le mutazioni intervenute sia nell'ambito della religione, che nell'ambito della politica e della famiglia abbiano posto in mora la figura del padre come Dio / sovrano / capofamiglia. Non pensiamo tuttavia che il principio paterno e la sua simbolica siano stati semplicemente distrutti. Piuttosto ci pare di poter dire che la forza della simbolica paterna si sia spostata ad un altro livello, più alto e più onnipervasivo. Per descrivere questo superiore sistema, in cui agisce pervicacemente la simbolica paterna, particolarmente nel suo lato oscuro, vogliamo qui rifarci ad un trittico, quello di sapere scientifico, tecnica e denaro, che sempre più spesso, e con enfasi ora sull'uno ora sull'altro elemento, viene tirato in ballo per descrivere l'epoca che stiamo vivendo, la quale fu da noi qualificata nel capitolo precedente, come tempo del declino del padre. Richiamandosi allo sviluppo del sapere scientifico, allo sviluppo prodigioso della tecnica, alla forza del denaro, e alle conseguenze che tutto questo ha provocato sulla vita degli uomini, dalla rivoluzione industriale in poi e specie nel corso del Novecento, molti autori hanno cercato di essere coscienza

²⁸ M. VENEZIANI, *Processo all'Occidente. La società globale e i suoi nemici*, SugarCo, Milano 1990, 158.

²⁹ Ci pare notevole osservare come la struttura sistemico-retinica individuata più o meno evidentemente nel nuovo proporsi di famiglia, politica e religione, si proponga anche a livello più onnicomprensivo, quasi si trattasse di un frattale che si ripete a diversi livelli di complessità.

vigile del tempo che era dato a loro e a noi di vivere. Qui, naturalmente, non possiamo nemmeno sommariamente ripercorrere le tappe e le declinazioni del pensiero novecentesco su sapere, tecnica e denaro. Vogliamo solo schizzarne le caratteristiche speculative chiave, considerandone, inoltre, la organica complementarietà, cercando di lampeggiare, in conclusione, il progetto di mondo che – ci sembra – venga messo in atto.

Con il nome di sapere scientifico indichiamo qui, in generale, ogni conoscenza che includa, in un modo o misura qualsiasi, una garanzia della propria validità. Non ci pare necessario, in questa sede, ripassare, sia pur rapidamente, i diversi modi di legittimazione del sapere scientifico attraverso i secoli.³⁰ Ci pare tuttavia importante sottolineare quella caratteristica del sapere scientifico contemporaneo che fa al nostro caso, richiamandoci all'opera di Lyotard: *La condizione postmoderna*. Dopo la delegittimazione dei metaracconti emancipativo e speculativo, il sapere scientifico ha trovato la propria legittimazione attraverso la performatività di una ottimizzazione del rapporto *input/output*, o se si vuole, *risorse/prodotti*, oppure ancora *costi/ricavi*. Detto più brutalmente, oggi come oggi, «non si assumono scienziati e tecnici, né si acquistano apparecchiature per sapere la verità, ma per accrescere la potenza».³¹ Rimane vero che, per Lyotard, anche questa forma di legittimazione sta tramontando per lasciare il posto alla legittimazione per paralogia, la quale si dà quando una mutata configurazione dello stesso sapere, è in grado di produrre l'ignoto. Tuttavia, se questa capacità di produrre l'ignoto possiamo considerarla come il momento rivoluzionario del sapere,³² in regime standard, il fine della performatività rimane dominante. Del resto anche il sapere che è in grado di produrre l'ignoto, in ogni caso, lo è in prospettiva di performatività. In questo senso si può dire che il sapere scientifico disponibile non dovrà più soddisfare alla domanda: «è vero/falso?», ma alla domanda «a che serve?». Il sapere scientifico non risponde dunque più alla domanda sulla verità/falsità, ma alla domanda sulla sua utilità/i-

³⁰ Basti qui il richiamo alla voce «Scienza», in *Dizionario di filosofia*, a cura di N. ABBAGNANO, Tea, Torino 1993, 770-773.

³¹ J.-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere* (1979), Feltrinelli, Milano 41989, 84.

³² Cf. TH. S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Einaudi, Torino 1978.

nutilità, requisito che viene anche mantenuto dal sapere legittimato per paralogia. Ci sembra chiaro, cioè, come il sapere, legittimato dalla performatività, perda il suo carattere di fine per diventare strumentale a qualsiasi scopo con esso raggiungibile.

In tal senso, non ci pare secondaria la progressiva configurazione del sapere come informazione.³³ Questa trasformazione si è verificata sia perché il sapere può circolare attraverso i nuovi canali mediatici solo in quanto traducibile in quantità di informazioni, sia perché esso è intrinsecamente valutato in base alla sua performatività. Esso, cioè, sarà tanto più capace di produttività, quanto più sarà standardizzato in un linguaggio che consenta al sapere di essere univoco, offerto in quantità minima rispetto ai significati da trasmettere e senza disturbo. Questo tipo di informazione inequivoca, che distanzia sempre di più il sapere dal sapiente, comporterà la possibilità di ridurre al minimo le risposte ugualmente probabili, riducendole ultimamente al «sì» o al «no», e permettendo quindi una massima possibilità di intesa e di produzione. Questa massima possibilità è anche data dal fatto che un'informazione così proposta può, in linea di principio, essere fruibile da tutti, senza sforzo e senza formazione previa. D'altra parte questa metamorfosi del sapere in informazione produce sempre di più sia una codificazione della comprensione pubblica del mondo, sempre più appiattita perché standardizzata – si perde la ricchezza delle diversità e della complessità –, sia una comunicazione sempre più tautologica che trasforma ogni dialogo in un monologo collettivo – sempre perché la diversità viene tendenzialmente abolita dalla standardizzazione. Insomma attraverso la codificazione della televisione e la informatizzazione dei computer, il *medium* linguistico ordinario, liberato da ogni contesto inerente il mondo della vita,³⁴ crea un mondo artificiale – virtuale usa dire oggi – grazie ad una formalizzazione condensatrice, riduttrice, astratta e meccanica del linguaggio e della comprensione che in esso si conserva.

Con il nome di tecnica possiamo definire, in generale, la capacità di realizzare scopi, mediante l'applicazione del sapere alla soluzione di problemi. La tecnica, collegata alla carenza istintuale

³³ Cf. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, cap. I.

³⁴ Queste considerazioni ampliano il discorso di J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, II, *Critica della ragione funzionalista* (1981), Il Mulino, Bologna 21997, 784-792. Ad Habermas e, evidentemente, a Husserl ci si riferisce allorché si parla di mondo della vita.

dell'uomo,³⁵ nasce con un carattere strumentale che risulta funzionale alle esigenze dell'uomo. Recentemente, particolarmente la riflessione di Emmanuele Severino, ha voluto dipingere la tecnica come autoreferenziale, in quanto le grandi forze della tradizione occidentale – cristianesimo, umanesimo, capitalismo, democrazia, comunismo, sapere filosofico e scientifico – concepiscono la tecnica come mezzo necessario per poter realizzare lo scopo proprio di ciascuna ideologia. Ma se tutte le forze in lotta per il dominio della terra vogliono questo, allora la tecnica in ogni caso deve essere da tutte protetta. Ora, evitare che il fine da realizzare ostacoli e indebolisca il mezzo, significa trasformare il mezzo in fine. Scopo di ogni tradizione diventa la tecnica, ovvero la crescita indefinita della potenza, intesa come incremento indefinito della capacità di realizzare scopi.³⁶ Questa lettura umanistica estremista della tecnica, che da un lato ha trovato una eco rilevante, e per molti versi, inappuntabile,³⁷ ha avuto anche i suoi attenti critici, più moderati nelle considerazioni catastrofiche che vengono da più parti rilevate.³⁸ A noi tuttavia non interessa entrare nel merito della diatriba, ma rilevare che la tecnica ci sembra continui a mantenere lo statuto di mezzo universale e non di fine, in quanto non si presenta con i caratteri della assolutezza, o autoreferenzialità, cui Severino allude. E questo almeno per i seguenti motivi: a) secondo la logica che vede la tecnica come autoreferenziale, bisognerebbe ipotizzare un potenziamento della tecnica illimitato: la tecnica non avrebbe altro scopo che il potenziamento di sé, non sarebbe che volontà di potenza. Ma nell'asservimento di ogni cosa, ridotta a risorsa per il proprio autopotenziamento, la tecnica viene condotta verso la propria fine, poiché le risorse non sono

³⁵ In questo paragrafo, per tutti gli aspetti che non giustificheremo riguardo alla tecnica, possiamo solo rinviare al pregevole volume di U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.

³⁶ Qui rimandiamo almeno a E. SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998 e a ID., *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988. Anche più recentemente Severino è tornato sull'argomento. Per es. in N. IRTI – E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001. È importante sottolineare che Severino vede questo imporsi della tecnica come tendenza e non come già attuato.

³⁷ Alludiamo qui a GALIMBERTI, *Psiche e techne*. Ma si potrebbero citare le opere celebri di Anders e Gehlen, per fare due nomi più celebri a cui anche il Galimberti si rifà.

³⁸ M. NACCI, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000. Anche in questo volume molti sono i riferimenti agli autori del Novecento.

illimitate. Non può essere pensato un potenziamento interminabile, ma solo un potenziamento sostenibile, e questo per la stessa sopravvivenza della tecnica, e non dell'uomo o dei viventi in generale. Più precisamente è la dipendenza reciproca di risorse, tempo e informazione a costituire la miscela dei tre ingredienti necessari per la realizzazione di un dato scopo.³⁹ Si obietterà che anche tempo e risorse sono degli utilizzabili da parte della tecnica. Certamente, rispondiamo, ma questo non intacca l'insufficienza della tecnica ad essere autoreferenziale e quindi assoluta. In questo senso la tecnica trova un primo e decisivo limite. Essa rimane strumento e non fine; b) molto di più tuttavia bisogna ammettere che la capacità tecnica di realizzare scopi rimarrebbe mera possibilità, se non ci fosse denaro a finanziarla: «niente tecnica senza ricchezza, ma anche niente ricchezza senza tecnica. [...] È più il desiderio di arricchimento che quello del sapere ad imporre alla tecnica l'imperativo del miglioramento delle prestazioni e della realizzazione dei prodotti. La congiunzione "organica" della tecnica col profitto precede la sua congiunzione con la scienza».⁴⁰ Non ci pare legittima quindi l'idea che vuole pensare la tecnica come fine ultimo. Essa senza ricchezza e senza sapere, sotto forma di informazione – anche sull'esiguità delle risorse – sarebbe nulla. Dunque la tecnica riveste natura strumentale, funzionale al raggiungimento di qualsiasi scopo.

Anche rispetto alla tecnica, tuttavia, bisogna aggiungere che essa assume una strumentalità che sconfina nella mediaticità. Allargando il discorso di Habermas, cioè, riteniamo che la tecnica costituisca un *medium* non linguistico che sostituisce il linguaggio ordinario, in virtù di una codificazione che standardizza i comportamenti sociali, li decontestualizza dal mondo della vita, e li trasferisce, semplificati, in un mondo altro che non è la virtualità del mondo televisivo e informatico, ma la dimensione della fabbrica. Questa ha oramai alle spalle il modello fordista basato sulla divisione tayloristica del lavoro, sulla concentrazione di manodopera e delle fasi di lavorazione e sulla catena di montaggio.⁴¹ L'informatica consente il

³⁹ Cf. J. D. BARROW, *Impossibilità. I limiti della scienza e la scienza dei limiti* (1998), Rizzoli, Milano 1999, 208-209. Il rapporto tra i tre elementi è inversamente proporzionale: a minore sapere corrisponde un maggiore impiego di tempo e denaro, e così via.

⁴⁰ LYOTARD, *La condizione postmoderna*, 82, in cui si potranno trovare brevissimi cenni storici in merito.

⁴¹ Cf. D. UNGARO, *Capire la società contemporanea*, Carocci, Roma 2001, 47-62 per una informazione essenziale.

decentramento mondiale della produzione, le cui fasi vengono collegate da trasporti sempre più veloci. In questo senso assistiamo al nascere di una *fabbrica globale*, in cui la differenza tra il «dentro» dell'ambiente di fabbrica e il «fuori» del mondo vitale quotidiano tende a sfumare e a sparire. Infatti ogni azione di qualsiasi soggetto tende, sia pur spesso inintenzionalmente, ad essere ricapitolata nel ciclo della fabbrica globale, a diventare cioè gesto tecnico, macchinale, collegato meccanicamente o sistemicamente ad altri gesti macchinari⁴² che, nel loro complesso, originano la fabbrica globale.

A proposito della tecnica, è stato introdotto il tema del denaro, parlando di ricchezza. Con denaro intendiamo, in generale, secondo la riflessione di Simmel,⁴³ la forma più pura di strumento, in quanto ha un rapporto privilegiato con l'infinita totalità degli scopi, non in quanto capace di raggiungerli direttamente, ma in quanto capace di realizzare la possibilità di ogni scambio, raggiungendoli indirettamente. Anche per il denaro non ci attardiamo in analisi per le quali altri ben più capaci di noi hanno scritto.⁴⁴ Qui ci interessa rilevare, come già per il sapere e per la tecnica, come il denaro sia strumento universale in vista di ogni possibile scopo. An-

⁴² Un esempio per chiarirci. La mattina, come molti, io mi lavo i denti per motivi intenzionali strettamente legati alla salute e all'igiene personali. Ma questo gesto banale presuppone inintenzionalmente almeno quanto segue: tutto il ciclo di estrazione e raffinazione petrolifera per la produzione della plastica di cui sono fatti il tubetto del dentifricio e lo spazzolino; tutto il ciclo di produzione della pasta dentifricia, con estrazione di materiale, lavorazione chimica, confezionamento, commercializzazione, distribuzione, pubblicità, e così via. Con un banale gesto io, dunque, vengo inserito in tutto il ciclo tecnico, produttivo e commerciale che, a livello globale, produce, trasforma e vende al dettaglio il tubetto di dentifricio e lo spazzolino che io ogni mattina adopero semplicemente per motivi di salute e di igiene.

⁴³ Il denaro solo all'inizio del Novecento è divenuto oggetto della riflessione filosofica con l'opera di Simmel. A questa è seguito un interesse che tuttavia non è mai divenuto sufficientemente rilevante. Cf. A. COMOGLIO, *Le filosofie del denaro*, Paravia, Torino 2000. Precisiamo, a questo proposito, che preferiamo parlare di denaro, piuttosto che di commercio, mercato, finanza, mondo degli affari, produzione/consumo, o altro, per il fatto che il denaro attraversa trasversalmente tutto il mondo dell'economia, cui rimandano in generale i concetti esemplificativamente richiamati, quali concetti più ricorrenti nelle analisi che odiernamente si trovano un po' ovunque, generando una certa confusione. Esso, come più appresso risulterà, rappresenta la *misura* che determina e regola la convenienza di ogni attività economica, cioè ciò su cui si fonda la possibilità del darsi di qualcosa come l'economia, intesa sia come attività, sia come scienza sociale.

⁴⁴ Uno per tutti il recente volume di V. MATHIEU, *Filosofia del denaro. Dopo il tramonto di Keynes*, Armando, Roma 1985.

che qui dobbiamo rilevare quanto già dicevamo a proposito della tecnica. Poiché infatti il denaro è mezzo per ogni scopo, si potrebbe pensare che il denaro diventi scopo primo rispetto ad ogni scopo ulteriore che rimane secondo, determinando l'autoreferenzialità del denaro. Rispondiamo di no, come già per la tecnica, per i motivi che già abbiamo rilevato: il denaro senza tecnica e senza sapere rimane mera potenzialità, in quanto la sua forza diventa attuale solo se è investito. E può essere investito solo in vista di qualsiasi scopo, il cui raggiungimento rimane subordinato a sapere e tecnica.

Anche il denaro, come già il sapere e la tecnica, costituisce un *medium* non linguistico che standardizza il mondo vitale in una codificazione quantitativa, in base alla quale ogni cosa viene valutata da un prezzo, trova cioè il suo equivalente in denaro e diventa merce commerciabile. Le cose entrano così a far parte di un mondo altro che si affianca al e sostituisce il mondo vitale, come già il mondo virtuale del sapere e la fabbrica globale della tecnica: stiamo trattando evidentemente del *mercato*, anche questo oramai globale. Anche in questo caso il *mercato* opera una decontestualizzazione delle cose rispetto al mondo della vita e una ricontestualizzazione economica, che ne depaupera la ricchezza, delle cose e del mondo. Le cose sono ridotte al valore che viene quantificato dal mercato attraverso il gioco di domanda e offerta: gli unici due comportamenti cui vengono ridotte le azioni di ogni possibile soggetto. Il denaro, in questo modo, diventa la misura di tutte le cose, che vengono ridotte a beni economici.

Quanto fin qui detto ci impone di pensare la relazione fra sapere, tecnica e denaro. Essa può essere descritta come una relazione circolare di reciproco asservimento, in quanto: da un lato il sapere si serve della tecnica e del denaro come elementi mediatori del proprio passaggio dalla potenza all'atto, in quanto, attraverso tecnica e denaro, il sapere può effettivamente raggiungere se stesso e legittimarsi secondo il criterio della performatività. Ma anche la tecnica usa il sapere e il denaro come elementi mediatori del proprio passaggio dalla potenza all'atto, in quanto, attraverso sapere e denaro, la tecnica produce tecnica qualitativamente e quantitativamente più potente e condizionante. Ugualmente si dica per il denaro che si serve del sapere e della tecnica come elementi mediatori del proprio passaggio dalla potenza all'atto, in quanto, attraverso sapere e tecnica, il denaro può produrre altro denaro. Sapere, tecnica e denaro, dunque, non sono indipendenti, anzi costituiscono, nella loro interdipendenza, un sistema dinamico che, passando i-

ninterrottamente dalla potenza all'atto, tende verso il potenziamento di sé. Questo sistema dinamico è il mondo virtuale-fabbricale-mercantile in cui siamo tutti immersi, e di cui, spesso inintenzionalmente,⁴⁵ siamo protagonisti. Questo è ciò che è da pensare, come nuova *physis*⁴⁶ di cui non solo facciamo parte, ma partecipiamo.

2.2. Il Ge-Stell

2.2.1. All'origine del Ge-Stell

Per comprendere il mondo in cui abitiamo, riteniamo di dover andare indietro almeno fino a Cartesio, con il quale, secondo Heidegger «ha inizio il compimento della metafisica occidentale».⁴⁷ Per Cartesio,⁴⁸ se la sostanzialità della sostanza costituisce il *quid sit* formale di ogni cosa, ovvero ciò che prima di ogni altra determinazione incontriamo dell'ente, questa non ci dà alcuna determinazione circa l'*an sit* degli enti particolari. Questi sono riconoscibili per le proprietà precipue attribuite alla sostanza, in base alle quali si può stabilire la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*.

Posta questa differenza, si tratta di determinare quale sia la modalità di accesso conoscitivo che l'uomo, in quanto *res cogitans*, ha all'ente, in quanto *res extensa*. Cartesio sa bene che l'ente non si manifesta innanzitutto nel suo modo proprio, come è notoriamente descritto nel pezzo di cera avvicinato al fuoco della seconda meditazione. Ciò significa che la conoscenza che proviene dai sensi non è attendibile, anzi è fonte di pregiudizio e di errore. Solo

⁴⁵ Cf. F. VON HAYEK, «I risultati dell'azione umana e non dell'umano progettare», in *Studi di filosofia, politica ed economia* (1967), Rubettino, Saveria Mannelli (CZ) 1998, 189-204.

⁴⁶ Nell'articolo di von Hayek citato alla nota precedente, si richiama l'attenzione sul fatto che il termine «naturale» è stato usato, almeno fino alla nascita nel XVIII secolo della teoria sociale, come termine indicante un ordine o una regolarità che non era il prodotto intenzionale della volontà umana. Insieme al termine «organismo» è stato usato per riferirsi alla crescita spontanea, opposta a quella progettata. In questo senso il sistema che qui si individua, costituisce la nuova 'natura' di cui partecipiamo come protagonisti spesso inconsapevoli.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Sentieri interrotti* (1950), La Nuova Italia, Firenze 1989, 84 nota 4.

⁴⁸ Per una trattazione più estesa, mi permetto di rimandare a G. GIORGIO, *Il Dio ultimo come origine della verità. Saggio sul pensiero di Martin Heidegger*, Dehoniane, Roma 1998, 106-113.

l'intelletto riesce a concepire il pezzo di cera nella sua proprietà essenziale, quella che permane, nel mutare del resto. Ora l'intelletto viene concepito da Cartesio nel senso del conoscere matematico, dato che solo la conoscenza basata sull'aritmetica e sulla geometria, e non quella basata sull'esperienza, consente di «ascendere al culmine della conoscenza umana». ⁴⁹ Questo determina una discriminazione tra gli enti, dato che, come recita la seconda regola, «bisogna occuparsi soltanto di quegli oggetti alla cui certa e sicura conoscenza appare esser sufficiente la nostra intelligenza». ⁵⁰ Ciò significa che sarà veramente ente solo ciò che sarà passibile di rappresentazione ⁵¹ chiara e distinta da parte del soggetto cogitante. L'uomo, in quanto *res cogitans*, diventa in tal modo misura di tutte le cose, nel senso che ciò che non entra nel dominio stabilito dalla rappresentazione chiara e distinta, ovvero dal conoscere matematico, non riceve il sigillo dell'essere. Ricevere il sigillo dell'essere significa essere oggetto, non solo e non tanto da un punto di vista epistemologico, ma da un punto di vista ontologico.

Il sapere scientifico attuale non ha mosso un passo da quanto elaborato da Cartesio, e perfezionato poi da Newton. ⁵² Ma ci chiediamo: cosa comporta il fatto che l'ente nel sapere scientifico diviene accessibile in quanto oggetto? Rispondiamo: la sua demonificazione. Esso è sottratto ai rimandi di senso del mondo della vita cui è appropriato insieme all'esserci che ha a che fare con esso. Svuotato di ogni senso e di ogni valore, ogni ente appare caratterizzato dall'assenza di distanza e dall'equivalenza. ⁵³ L'ente, che è og-

⁴⁹ CARTESIO, «Regole per la guida dell'intelligenza», *Opere filosofiche*, a cura di E. GARIN, Laterza, Bari 1967, I, 20.

⁵⁰ *Ivi*, 19.

⁵¹ Rappresentare significa «portare innanzi a sé la semplice-presenza come qualcosa di contrapposto, rapportarla a sé, cioè al rappresentante e, in questo rapporto, ricondurla al soggetto come al principio di ogni misura»: HEIDEGGER, *Sentieri interrotti*, 92-93. Il soggetto è a sua volta principio perché incontrovertibilmente fondato sull'evidenza prima del *cogito ergo sum*. In questo modo l'ente assume la stabilità di ciò che sta davanti al soggetto come oggetto e riceve così il sigillo dell'essere. Ciò che non sta davanti al soggetto in questo modo non accede all'essere pieno.

⁵² Cf. F. CAPRA, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente* (1982), Feltrinelli, Milano 2000, 47-64.

⁵³ Cf. M. HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, in *Bremer und freiburger Vorträge* (Gesamtausgabe, 79), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, 24-25.

getto, non è in effetti più o meno significativamente vicino o lontano rispetto all'esserci nel comune mondo, ma è in un astratto di fronte rispetto ad un'astratta soggettività, senza vicinanza o lontananza. Inoltre esso è avvicinato in una astratta neutralità che elimina ogni differenza significativa, ovvero qualitativa, tra ente ed ente, e rende tutto dello stesso valore, perché desingularizzato: «rendendo comparabile l'eterogeneo riducendolo a grandezze astratte»,⁵⁴ viene semplicemente reciso l'incommensurabile.⁵⁵ Viene infine eliminata la misteriosità del reale, dato che «quando, nell'operare matematico, l'ignoto diventa l'incognita di un'equazione, è già bollato come arcinoto prima ancora che ne venga determinato il valore».⁵⁶ Tutto è dunque astrattamente trasparente, equivalente, gettato davanti al soggetto in una piattezza infinita.⁵⁷ Si compie, in altre parole, una reale – e non astratta – formalizzazione dell'ente in quanto tale.

Ora la effettiva formalizzazione dell'ente coincide con la determinazione delle sue possibilità ontologiche⁵⁸ *a priori*: quanto più un ente sarà riducibile ad oggetto, ovvero capace di perdere la propria identità perché isolabile da qualsiasi contesto vitale e quindi trasferibile in qualsiasi altro contesto che si vuole, tanto meglio sarà. In base a questo l'ente verrebbe assunto dalla tecnica, smettendo di essere mero oggetto ed assumendo la fisionomia ontologica di risorsa e di pezzo.⁵⁹ Ciò comporta la piena manipolabilità, in quanto risorsa, e la piena sostituibilità, in quanto pezzo, ovvero, in una parola, la piena funzionalizzazione al sistema. Abbiamo però detto *verrebbe*, perché il passaggio dalle possibilità dell'oggetto alla realtà di essere risorsa e pezzo, è governata dal denaro che, quantificando in un prezzo il valore delle sue possibilità (a seconda di qua-

⁵⁴ M. HORKHEIMER – TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo* (1969), Einaudi, Torino 1988, 15.

⁵⁵ Cf. *ivi*, 20.

⁵⁶ *Ivi*, 32.

⁵⁷ L'indifferenza degli uomini attuali, figli in ogni caso della Modernità, non è prima di tutto un sentimento, quindi, ma conseguenza di un atteggiamento epistemologico che non si riconosce più capace di percepire le differenze tra le cose, perché niente più si stacca dall'omologazione oggettuale, che tutto rende uguale.

⁵⁸ A proposito della differenza tra le coppie possibile/reale e virtuale/attuale, cf. G. DELEUZE, *Differenza e ripetizione* (1968), Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, 273ss, citato anche in P. LÉVY, *Il virtuale* (1995), Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, 6.

⁵⁹ Cf. HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*, 63-65.

lità, durata, durezza, resistenza, ecc.) trasforma l'oggetto in merce e lo colloca sul mercato per essere scambiato. Notiamo che il passaggio da oggetto a merce a risorsa/pezzo non è unidirezionalmente lineare, ma pluridirezionale. In tal senso è facile vedere come l'oggetto per diventare merce, dev'essere lavorato dalla tecnica, per esempio. Ma anche l'oggetto, per essere semplicemente studiato, deve già avere possibilità di utilizzazione e mercificazione, e così via.

Questa totalità in cui ogni cosa, per accedervi – si ricordi la seconda regola di Cartesio – deve essere ontologicamente qualificata come oggetto-merce-risorsa/pezzo è ciò che Heidegger ha chiamato il *Ge-Stell*.⁶⁰ Questa parola, di difficile traduzione, vuole esprimere nel pensiero di Heidegger, la riunione convergente di ogni cosa nella modalità d'essere della risorsa. Qui la utilizziamo con un'accezione più larga, come il paradigma apriorico a partire dal quale l'ente, in generale, diviene accessibile come oggetto-merce-risorsa/pezzo.

2.2.2. Ontologia dell'ente appartenente al *Ge-Stell*

È importante sottolineare che, in linea di principio, costituendo il *Ge-Stell* lo sfondo *a priori* a partire dal quale ogni cosa viene determinata, cioè l'orizzonte di comprensione a partire dal quale ogni ente diviene accessibile come oggetto-merce-risorsa/pezzo, ciò che non cade entro queste determinazioni non appartiene a questo mondo: esso, per questo mondo, non è pienamente ente o, semplicemente, non esiste. Dunque l'ente, in generale, per poter apparire in quanto tale, deve assumere una forma pura *a priori*: questa forma la identifichiamo nella *utilità*, che viene determinata dal sapere, valutata dal denaro e impiegata dalla tecnica. Solo in quanto utile un ente potrà entrare nel sistema del *Ge-Stell* e nell'orizzonte di comprensione da esso aperto.

In questo senso, ripetendo le categorie classiche dell'ontologia, si potrebbe dire che l'ente trovi nel sapere scientifico e nella tecnica la sua condizione di possibilità (*essentia*) in quanto il sapere scientifico determina il *cosa è – utile* e la tecnica il *come è – uti-*

⁶⁰ Cf. in particolare HEIDEGGER, *Das Ge-Stell*. Preferiamo non tradurre il termine tedesco *Ge-Stell* che indica letteralmente «scaffale», «scansia», «intelaiatura». Esso, nella sua composizione, richiama allo *stellen*, inteso come porre in posizione, nel senso del vigere di una cogenza, mentre il *Ge-* rappresenta il richiamo al collettivo, cioè alla totalità degli enti che vengono posti nella cogenza del porre in posizione.

le dell'ente; e nel denaro la condizione di effettività (*existentia*), in quanto solo attraverso la mediazione del denaro la potenzialità dell'essenza trova la concretezza del *che è – utile*. In virtù di questo, l'ente del *Ge-Stell* non può essere capito come sostanza o come monade. La sostanzialità prevede una inseità dell'ente che è inapplicabile all'ente utile: questo non è un ente in sé, bensì *in alio*, in quanto proprio la sua utilità lo rende mera *funzione* del sistema in cui è inserito: paradossalmente esso è un ente *accidentale*, meglio, *strumentale*. La sua individuazione, il suo *aliquid*, viene a coincidere con la sua funzione di oggetto-merce-risorsa/pezzo nel sistema, e, in questo senso, non può staccarsi dal sistema senza morire: fuori del sistema è il nulla d'essere, l'inutilità, la perdita di ogni relazione funzionale, ovvero, paradossalmente, la riduzione a singolarità incommensurabile, la sua rimondificazione.

All'interno del sistema, dunque l'ente sta-al-mondo, a questo mondo virtuale-fabbricale-mercantile dischiuso dal darsi del *Ge-Stell*, assumendo il limite onto-tetico, in quanto installato nella forma *a priori* dell'utilità; il limite onto-nomico, in quanto il proprio stare-in-opera è normato dalla funzionalità al sistema; il limite ontologico, in quanto il sapere circa l'ente non risponde più alla domanda della ontologia classica che accede all'ente interrogandolo sull'*an sit* e sul *quid sit*, ma accede all'ente domandando più pragmaticamente *qui / quo prodest?*

Ciò che si mantiene ontologicamente individuato in questo modo è quindi *bonum*, ma non perché senza *privatio* e quindi perfetto, sia pure nella sua finitezza, ma perché *efficace*, ovvero capace di performatività; è *unum*, ma non nel senso della singolarità incommensurabile e della differenza rispetto ad ogni altro ente, quanto piuttosto nella reale formalizzazione in quanto oggetto-merce-risorsa/pezzo distinto dagli altri solo numericamente; è *verum* in quanto mantiene la sua intellegibilità solo in quanto corrispondente alla sua essenza formale che è la sua utilità specifica. Crediamo tuttavia di poter dire che l'ente che si mostra secondo queste nuove modalità del *Ge-Stell* perda il trascendentale del *pulchrum*, cioè la bellezza. Se qualifichiamo la bellezza come quella qualità che pone in risalto qualcosa rispetto al resto che rimane sullo sfondo, sì da rapire e da costringere all'attenzione della differenza e dell'unicità rispetto al resto, allora l'ente che si svela nel *Ge-Stell*, in generale, si presenta proprio con le caratteristiche di piattezza oggettuale che portano alla indifferenza da parte del conoscente, come più sopra si cercava di dire. E, in effetti, il bello ha come caratteristica intrinseca che l'accompagna la gratuità, la più netta inutilità, ciò che evidente-

CRISI
DELL'ONNIPOTENZA
DEL PADRE?
UNA LETTURA
FILOSOFICA

mente è in assoluta contraddizione con il sistema del *Ge-Stell*, che misura un Picasso in termini di miliardi, o un pezzo dei Beatles, in termini di copie vendute.

2.3. *La simbolica oscura del padre all'opera nel Ge-Stell*

Per quanto siamo andati fin qui dicendo, ci pare in conclusione di poter dire che nel *Ge-Stell* e nell'ontologia che lo distingue siano fortemente operanti le caratteristiche inerenti la semantica oscura del simbolo paterno.⁶¹ Vediamo di individuarne le tracce.

2.3.1. Il mutato rapporto tra strumento e fine nel *Ge-Stell*, ovvero la secolarizzazione radicale come assassinio del lato luminoso del padre

Conferma indiretta di questa enfattizzazione del lato oscuro del padre la troviamo nel mutato rapporto tra strumenti e fini all'interno del *Ge-Stell*. Infatti, se nel passato le grandi tradizioni di civilizzazione culturale hanno sempre svelato l'essere come bene, come fine e verità ultima, e rispetto ad esso ordinato il mondo, attualmente il rapporto tra strumenti e fini si è capovolto. Poiché sapere, tecnica e denaro sono indifferenti rispetto agli scopi da raggiungere, dato che, per principio, ogni scopo può essere da essi raggiunto, tutti gli scopi sono legittimati nel sistema, ciò che si rovescia immediatamente nella inconsistenza di ogni scopo.

Se non esiste dunque più un bene di valore eccellente – ovvero un principio luminoso paterno –, allora non sarà più questo a essere in grado di ordinare il mondo a sé, ma il contrario. Sarà cioè il sistema strumentale ad ordinare il mondo, stabilendo a partire dalle proprie possibilità contingenti in quale direzione andare, verso fini prossimi e mai ultimi: «non ci può essere [...] nessun fine ultimo perché tutti i fini sono confezionati a partire dai mezzi a disposizione. In questo senso si può dire che lo sviluppo scientifico-tecnico-economico distrugge i valori, tutti i valori. È questo il processo fondamentale di secolarizzazione che rende impossibile qualunque certezza sul piano dei valori».⁶² Il pragmatismo secolarizzato costituisce la conseguenza più netta di questa perdita dei fini ultimi per il mecca-

⁶¹ Non possiamo che rinviare all'articolo di cui alla nota 1.

⁶² F. ALBERONI, *Le ragioni del bene e del male*, Garzanti, Milano 1981, 110-

nismo di svuotamento di senso, a cui il *Ge-Stell* sottopone ogni cosa, demondificandola e riducendola a oggetto-merce-risorsa/pezzo. Cosa che comporta, a sua volta, un rafforzamento del sistema di sapere, tecnica e denaro, che diventa, nel suo complesso, autoreferenziale, in quanto non ha altri scopi cui sottomettersi. Questo processo di secolarizzazione dei valori rappresenta il parricidio più evidente, più esattamente, l'assassinio del lato luminoso del simbolo paterno, per lasciare il posto, nel sistema del *Ge-Stell*, alle caratteristiche oscure del simbolo paterno, come controllo, gerarchizzazione, astrattezza, staticità, omogeneizzazione, funzionalizzazione.

2.3.2. La riedizione oscura del padre come lato apollineo dell'essere dell'ente: la rigida identità del ruolo e la perdita della singolarità

Non ci attarderemo in troppe analisi. Questo paragrafo lo richiamiamo per amore di simmetria con l'articolo di cui nella nota 1. A proposito delle caratteristiche ontologiche dell'ente appartenente al *Ge-Stell* ci siamo dilungati nel § 2.2.2.. Qui basti aggiungere che l'ente come lì si metteva a fuoco ripropone il simbolo paterno nella sua valenza apollinea, rispetto al simbolo materno più dionisiaco. In altre parole, proprio la formalizzazione dell'ente nel sapere, la funzionalizzazione dell'ente nella tecnica e la mercificazione dell'ente attraverso il denaro, demondificando l'ente, lo omologano al mondo del *Ge-Stell*. L'ente, in altre parole, viene privato della sua singolarità incommensurabile e ridotto al ruolo che gioca nell'ambito del *Ge-Stell*. E questo diviene tanto più evidente, allorché si prenda in esame l'essere umano.⁶³ L'individuo è ridotto infatti, più o meno consapevolmente, al suo ruolo all'interno del sistema. In particolare, anche se intenzionalmente la sua azione vuole essere espressione di una qualche forma di sé, inintenzionalmente questa azione viene ricapitolata e assunta nell'ambito del sistema, come mossa già prevista dall'ingranaggio nel quale si è immersi. Pur volendo sottrarsi al sistema, dunque, l'individuo serve il e al sistema, sia pure inintenzionalmente. In questo senso nell'ambito del *Ge-Stell*, si riedizione il lato oscuro del simbolo paterno, quello che castra l'originalità, la creatività, la forza d'innovazione del figlio, e lo condanna alla perpetua sottomissione, mediante la ripetizione pedissequa del mondo valoriale e culturale consolidato.

⁶³ Cf. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, capp. 48 e 49.

In questo senso la simbolica materna, più vitalistica e dionisiaca, viene anch'essa castrata, e la figura materna viene proposta dal sistema nella sua forma più mammona. Ci spieghiamo. Il sistema si presenta come una grande tetta di fronte ai suoi lattanti umani. Essi vengono innanzitutto ridotti nella loro capacità di stare al mondo e di capire le cose, mediante la semplificazione comunicativa e linguistica operata da *media* non linguistici, come si vedeva più sopra. Ora, se è vero, come diceva Wittgenstein, che i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo cui si può partecipare, allora attraverso la semplificazione dei linguaggi e dei comportamenti, il mondo perde di spessore e diviene presuntamente facile. In particolare, quello che potremmo chiamare il principio del comfort governa la vita degli uomini del *Ge-Stell*. Basta guardare una qualsiasi pubblicità televisiva. In questo senso il sistema del *Ge-Stell* si presenta non propriamente con l'autorità di una madre, ma con la morbidezza di una tetta della mamma che è pronta ad esaudire ogni desiderio dei suoi bambini. Ma, oltre a questo, si potrebbe qui fare riferimento anche al senso di sicurezza che si produce in chi si adegua conformisticamente al sistema, protetto da questo grande utero omologante. Si può fare riferimento ancora all'apparente vitalità del sistema, che tutto muove per non muovere nulla.⁶⁴

2.3.3. La riedizione oscura dello spazio ordinato del mondo del padre: la rete

Le caratteristiche del lato oscuro del simbolo paterno sono operanti anche nella spazialità che è propria di questo nuovo mondo, e che trova nella figura della *rete* la sua metafora.

Innanzitutto bisogna dire che la demondificazione cui l'ente del *Ge-Stell* è sottoposto, implica la deterritorializzazione dello spazio. La cancellazione di ogni mondo culturale a favore del mondo informatico-fabbricale-mercantile comporta il trasferimento dell'ente da uno spazio territorialmente compreso (il contesto culturale, geografico, storico in cui prende senso) ad uno spazio non territorialmente compreso, delocalizzato, ma non meno effetti-

⁶⁴ A fianco a questa visione, ci sembra tuttavia che il lato notturno e vitale della simbolica materna, e non mammona, sia riscontrabile positivamente nel diffondersi sempre maggiore di quello che è stato chiamato il paradigma sistemico di comprensione della realtà. Una visione olistica del mondo, inteso come totalità organica sta prendendo sempre più piede, contrapponendosi alla totalità meccanica dove domina il lato oscuro del padre. E crediamo abbia un futuro.

vo: la rete. Essa è costituita dalla rete informatica, dalla rete produttiva, dalla rete mercantile, segnatamente finanziaria. Queste reti, che sono evidentemente collegate e sovrapposte tra loro, permettono – come già la rete delle strade consolari dell'impero romano e la rete ferroviaria sviluppatasi nel corso del XIX e XX secolo a sostegno delle economie imperialiste⁶⁵ – da un lato l'estensione rizomatica dello spazio governato dal sistema del *Ge-Stell*, rispetto al quale il «fuori» viene sempre più ridotto, dall'altro il controllo del medesimo spazio. Lo spazio deterritorializzato, in altre parole, tende ad inglobare in sé ogni «fuori» e ogni «alterità» per omologare ogni cosa al suo regime ontologico. D'altro canto non si deve pensare questa rete senza centro e senza periferia. Se è vero infatti che centro e periferia – le coordinate dello spazio del mondo del padre – possono collocarsi ovunque nella rete, mutando continuamente posizione, questo non significa che non esistano. Piuttosto proprio il decentramento e la dispersione di informazione, produzione, commercio, esigono una corrispondente centralizzazione del controllo. Questa viene effettuata tramite la rete informatica, per mezzo della quale ogni singolo attore funzionale del sistema può essere individuato e indefinitamente controllato in ogni suo gesto macchinale e/o commerciale.⁶⁶ Sicché le reti, attraverso le quali avviene la circolazione di sapere, tecnica e denaro, costituiscono un *panopticon* gigantesco, anzi globale, in cui ogni comportamento di ognuno è controllabile. E tuttavia, questa asfissia da carcere globalizzato non viene avvertito, in quanto il sistema ha via via adottato meccanismi di omologazione che tendono ad essere sempre meno violenti. Essi avvengono morbidamente, attraverso la diffusione della comprensione pubblica del mondo globalizzato del *Ge-Stell*, attraverso proprio quei *media* non linguistici che, semplicemente perché adottati, costituiscono le vie di iniziazione alla partecipazione omologata al sistema.

Dunque la struttura del sistema del *Ge-Stell* è tutt'altro che democratica. Essa è rigorosamente gerarchica, con un centro, capace di inquadrare e sistematizzare la totalità fino alla periferia. Rispetto ad esso viene misurata la distanza di ogni cosa, in termini di maggiore o minore adesione alla comprensione del mondo che il

⁶⁵ L'analogia la troviamo in M. HARDT – A. NEGRI, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione* (2000), Rizzoli, Milano 2001, 279.

⁶⁶ Si pensi, per esempio, a quando facciamo la spesa per via telematica e paghiamo con la carta di credito. Tutto è registrato.

centro governa. Tanto più si sarà collocati vicino al centro, tanto più sarà difficile sottrarsi al suo governo e al suo controllo, anche se lo spazio deterritorializzato presenta piuttosto caratteristiche di generale omogeneità e di generale equidistanza dal centro panottico. Del resto questo centro di potere viene posto figurativamente ancora in alto, dato che si continua ad ascendere verso un potere superiore e si continua a cadere verso il basso periferico dove si conta sempre di meno. Dunque, possiamo concludere, che la simbolica paterina si esprime nel suo lato oscuro, attraverso: la organizzazione rigida, o meglio, falsamente mobile dello spazio deterritorializzato, perché, per quanto si cambi posizione, si rimane sempre nella rete; attraverso l'organizzazione gerarchica dello spazio, tanto più rigida, quanto più semplificata nella sua articolazione; attraverso il controllo dello spazio retinico; attraverso il simbolismo che contrappone l'alto al basso nella comprensione della gerarchia del potere, lì dove l'alto non significa tanto libertà, quanto massima costrizione nel gorgo centrale della rete.

2.3.4. La riedizione oscura della temporalità del mondo del padre: la ripetitività del tempo reale

L'assassinio del lato luminoso del padre che vedevamo nel § 2.3.1., importa conseguenze rilevanti a livello di temporalità. Sembra cioè che il presente sia l'unica dimensione vissuta del tempo, perché collegata al livello di strumentalità disponibile in vista di un fine prossimo. Questo disegna una tensione non proprio verso un avvenire, un sogno, un desiderio, ma verso un futuro immediato che si trova strettamente relazionato alle possibilità del presente: in questo senso ci pare piuttosto una dilatazione del presente che un vero e proprio futuro. Ogni futuro è, infatti, in un certo senso, già qui e ora, come possibilità che si articola, contrapponendosi al sogno o al desiderio, in procedura di realizzazione. Il *nuovo* prodotto dal sistema di sapere, tecnica e denaro non ha più il carattere dell'evento, ma quello della necessità programmata. Quando arriva è già vecchio e da buttare.

In questo senso sembra che il presente in cui vive immerso l'ente del *Ge-Stell* sia un presente incapace di durata. In effetti il sistema, poiché vive nell'autopotenziamento, vive per la negazione costante del mondo da esso prodotto, perché la sua permanenza significherebbe la sua fine. Questo comporta la negazione della memoria di sé, cioè del passato, capito sempre come mero sor-passato, cioè come momento spremuto nelle sue possibilità e non più utile.

Ciò significa il permanere in una temporalità che appare in continua soluzione di continuità, ovvero una temporalità che consiste in una successione di segmenti storici, proprio perché senza legami con il passato e senza attese per l'avvenire. Chiariamo che questi segmenti non sono istanti cairologici, ma solo momenti acronici, spezzati, e separati da una distanza per principio infinita l'uno dall'altro. L'accelerazione del ritmo del tempo non fa altro che accentuare questo senso di estraneità di un momento rispetto all'altro, confermando, d'altra parte, la ricaduta acronica del momento su se stesso.

Il momento acronico è il *tempo reale* della simultaneità, nel quale vige il legame attuale fra ogni atomo funzionale e l'interezza del sistema, in virtù della rete che collega ogni cosa con tutto il resto, secondo le possibilità che al momento si danno. Il mutare della configurazione delle possibilità comporterà la rottura rispetto al momento presente che diventerà non passato, ma sor-passato e, pertanto, senza senso per il presente. Si tratta quindi non di passare, ma di saltare nel momento non nuovo, nemmeno successivo, ma altro rispetto a quello che si è dato, ridefinendo la propria identità funzionale rispetto alla nuova configurazione di possibilità che si vengono a creare.

Si tratta dunque di una temporalità che ri-pete se stessa, quasi come nuova mitologia creazionista, come se tutto sempre di nuovo accadesse per la prima volta, e fosse, allo stesso tempo già sempre vecchio. Come un padre che, già vecchio, uccida costantemente ogni figlio che sia in grado di sostituirlo nel ruolo di padre, e reimpelletta sempre se stesso, spacciandosi per figlio, riedizionandosi sempre di nuovo, e, tuttavia, già sempre vecchio.

2.4. *Il Ge-Stell come progetto politico*

Molteplici sono i debiti che questo contributo riconosce ad Heidegger in particolare. Ma riguardo ad una cosa ci distanziamo radicalmente da lui, ovvero dal considerare la storia dell'essere, interpretando questo genitivo come soggettivo. Sarebbe troppo lungo e inopportuno entrare in questo argomento, ma sicuramente crediamo che si debba più correttamente e concretamente parlare di oggettivazione del *Ge-Stell* in istituzioni. Il *Ge-Stell*, in altre parole, non è un progetto dell'essere, ancora nel senso di genitivo soggettivo, ma, in quanto realizzato *da* istituzioni e *da* uomini, e non solo *in* istituzioni e *in* uomini, è un progetto politico. E in effetti, attraverso quel fenomeno che va sotto il nome di *globalizzazione* assi-

CRISI
DELL'ONNIPOTENZA
DEL PADRE?
UNA LETTURA
FILOSOFICA

stiamo da qualche decennio ad una progressiva estensione del sistema di sapere-tecnica-denaro a livello planetario, mediante l'imposizione di quello che qui chiamiamo *regime occidentale*, e che qualcun altro ha chiamato *impero*.⁶⁷ Con questo lemma vogliamo indicare quell'insieme di codici culturali, istituzioni e norme che regolano l'imporsi e il mantenersi del sistema del *Ge-Stell*.

2.4.1. Il nuovo Leviatano

Ci pare che il tratto più caratteristico di questo regime sia l'interpretazione dell'occidente non più come una categoria spaziale, rispetto all'oriente, ma come una categoria temporale, o addirittura eonica, come momento escatologico compiuto che tende a «sopprimere la storia». ⁶⁸ L'occidente tende a proporsi cioè come unico mondo esistente, nel quale ogni cosa è chiamata ad entrare. Tempo nel quale si accede alla definitività dell'imposizione del sistema,⁶⁹ quale neanselmiano *id quo maius cogitari nequit*,⁷⁰ che ripete se stesso, ingoiando ogni opposizione e ogni critica.⁷¹ In tal senso riteniamo che un certo clima di pensiero odierno, quello che va sotto il nome di Postmoderno, non sia estraneo alla responsabilità storica dell'imposizione di questo sistema e del suo regime.⁷² Non vogliamo qui entrare in una sterile polemica, per la quale ci vorrebbe ben più spazio, né vogliamo disconoscere i meriti delle proposte postmoderne. Tuttavia, ci sembra che almeno due siano le direzioni verso le quali si possa appuntare una seria critica: dal lato speculativo riscontriamo che il debolezza decostruzionista in cui il pensiero postmoderno si muove determini «non l'indebolimento di ogni pretesa forte della verità, ma l'affermazione della verità della for-

⁶⁷ Cf. HARDT – NEGRI, *Impero*.

⁶⁸ H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata* (1964), Einaudi, Torino 1967, 115. Si veda anche F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996.

⁶⁹ «L'oriente è rappresentato come il regno dell'assoluto anacronismo, del rifiuto della storia; l'occidente diviene invece il regno dell'assoluto sincronismo [...] Un oriente in movimento cessa di essere oriente per divenire solo un occidentale in via di sviluppo», VENEZIANI, *Processo all'occidente*, 29.

⁷⁰ Cf. *ivi*, 55-56.

⁷¹ Facciamo qui ancora riferimento al libro di Herbert Marcuse, più sopra citato.

⁷² Cf. F. JAMESON, *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo* (1984), Garzanti, Milano 1989.

za»⁷³ del sistema. In altre parole la coscienza filosofica postmoderna, sgombrando il campo da ogni possibile riferimento al lato luminoso della figura paterna, ci sembra giochi a favore dell'imporsi senza resistenze del *Ge-Stell* di sapere, tecnica e denaro. D'altra parte, dal lato etico, una spietata «teodicea della libertà»,⁷⁴ corrispondente allo svuotamento di ogni pretesa di verità, si consuma in un assassinio della libertà, la quale non ha più legittimazione alcuna per giocarsi in una scelta. Il vuoto lasciato viene facilmente colmato dalle scelte del sistema sulla vita degli individui, attraverso i dettati ipnotici dei media,⁷⁵ quasi nuovi catechismi di codici comportamentali, da assumere se non si vuole stare fuori dal mondo, emarginati e soli.

Se dunque, come già rilevava Marcuse, il sistema di sapere, tecnica e denaro, tende, per principio, a ingoiare ogni opposizione, allora dobbiamo concludere che tende a proporsi come neotalitarismo. Riprendendo le riflessioni della Harendt e di Freidrich e Brzezinski⁷⁶ sul totalitarismo, crediamo si possa infatti stabilire una qualche analogia. Se la *natura* del totalitarismo viene largamente riconosciuta in letteratura nella «penetrazione e nella mobilitazione del corpo sociale, con la distruzione di ogni linea stabile di distinzione tra l'apparato politico e la società»,⁷⁷ si può notare come il *regime occidentale* realizzi effettivamente una penetrazione e una mobilitazione del corpo sociale attraverso i mass media che non ha precedenti. Inoltre stiamo assistendo alla progressiva eliminazione di ogni linea di demarcazione tra l'apparato politico e la società, se con l'espressione «apparato politico» non ci limitiamo ad indicare i partiti politici, il parlamento e lo Stato in generale, ovvero una politica oramai obsoleta, bensì l'apparato istituzionale di cui il sistema si è dotato. Si pensi soltanto ai vari organismi quali WTO, FMI,

⁷³ VENEZIANI, *Processo all'occidente*, 34. Questa lettura è condivisa anche, per esempio, dal teologo Ignazio Sanna, che, riferendosi piuttosto all'ambito etico, sostiene che: «al disagio dell'incertezza e dell'instabilità degli ideali si risponde non con la forza delle idee, ma con l'idea della forza, quella pubblica e quella individuale», in I. SANNA, *L'antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia 2001, 208. Riguardo al cosiddetto *pensiero debole* non possiamo non fare riferimento alla proposta filosofica di Gianni Vattimo.

⁷⁴ *Ivi*, 40.

⁷⁵ MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 21-38.

⁷⁶ Cf M. STOPPINO, «Totalitarismo», in *Dizionario di politica*, 1169-1181.

⁷⁷ *Ivi*, 1180.

Banca mondiale, G8, G20, OPEC, OCSE, UE, ecc.,⁷⁸ sigle che dovrebbero essere arcinote, e che costituiscono, nel loro complesso, un insieme oligarchico ipostatizzato che resiste ad ogni dissoluzione e la cui forza «è una forza reale, sentita ed esercitata dagli individui nelle loro azioni, condizioni e relazioni. Essi ne fanno parte (in maniera ineguale); esso decide della loro esistenza e delle loro possibilità».⁷⁹ Si potrebbe meglio dire, addirittura, per quanto dicevamo più sopra a proposito della identità funzionale, che gli individui non agiscono più in quanto persone, ma sempre e sempre di più come agenti di queste istituzioni.

Inoltre, se gli *elementi costitutivi* del totalitarismo sono l'ideologia, il partito unico, il dittatore, il terrore, si possono fare ulteriori analogie. L'*ideologia* è, evidentemente, quella posta in essere dal sistema di sapere-tecnica-denaro che tende ad essere onnipervasivo, tabuizzando via via pensieri e azioni non conformisti, e riducendo le istanze umane a bisogni soddisfacibili esclusivamente mediante il sistema. Mezzo di diffusione e di instaurazione della predetta ideologia sono i *media* presi più sopra in esame. Il *partito unico*, può essere individuato in quel complesso di organismi istituzionali, di cui più sopra si dava qualche sigla, che, pur essendo «in concorrenza fra loro convergono nel solidificare il potere dell'insieme [... Queste forze, in effetti, se da un lato si combattono, dall'altro] finiscono per riunirsi a livello superiore, nell'interesse comune che esse hanno a difendere ed estendere la posizione acquisita [...] Essi tendono ad immunizzare l'insieme del sistema contro la negazione dall'interno come dall'esterno».⁸⁰ Il *dittatore* non è identificabile più con un qualsiasi capo carismatico che coaguli nella sua persona le istanze delle masse, ma con quella «totalità senza soggetto»⁸¹ che governa anonimamente, dietro e attraverso le sigle istituzionali più sopra richia-

⁷⁸ Citiamo, a titolo esemplificativo, solo il volume di L. WALLACHE – M. SFORZA, *WTO. Tutto quello che non vi hanno mai detto sul commercio globale* (1999), Feltrinelli, Milano 2001. Scorrendo il testo si può vedere documentato come «la sua [del WTO che sta per World Trade Organization] sia equivalsa a un silenzioso colpo di stato ai danni delle democrazie di tutto il mondo» (p. 14). Con lo scopo primario di proteggere il commercio mondiale, questa istituzione, di fatto ha potere non solo di limitare il potere degli Stati aderenti, anche per gli affari interni, ma ha di fatto determinato, già nei suoi pochi anni di vita, «un abbassamento delle condizioni di vita, sanitarie e ambientali» (p. 9) nel mondo intero.

⁷⁹ MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, 219.

⁸⁰ *Ivi*, 70.

⁸¹ HORKHEIMER – ADORNO, *Dialettica dell'Illuminismo*, 119.

mate. Ci sembra cioè che partito unico e dittatore, tendano ad assimilarsi. Infine il *terrore* non è più rappresentato da una anacronistica violenza brutale, ma da una seduzione⁸² che, tuttavia, non è meno terroristica di una violenza dichiarata, in quanto tende alla omologazione alienante degli uomini ridotti a massa.⁸³

2.4.2. Contro il nuovo Leviatano: il pensiero dialettico e i poveri

Tutto questo non ci può non convincere che siamo di fronte ad un vero e proprio *integralismo occidentalista*, che trova la sua giustificazione non in una presunta necessità storica, ma nel mero fatto della sua esistenza.⁸⁴ Il realismo politico vecchio e nuovo tende sempre ad attenersi alla massima: «è così, dunque deve essere così». Di fronte ad esso l'esercizio proprio della filosofia deve essere quello di indurci a vedere le cose in modi che possono essere alternativi all'esistente, individuando un'utopia ragionevole.

A favorire il tentativo di una filosofia che sia capace di pensare possibilità altre rispetto all'esistente, giunge la consapevolezza sempre più pressante del risvolto drammatico dell'esistenza del nuovo Leviatano, dato dall'ingigantimento progressivo delle masse di coloro che sono stati esclusi dal gioco dei ricchi consumatori, opulenti e cinici, perché non dotati di sufficiente potere di acquisto. Sicché è fin troppo ovvio che al modello sistemico-totalitario di compressione del *Ge-Stell* come progetto politico, si affianchi un modello dialettico. Questo è quello che è stato messo in gioco

⁸² Cf. BAUMANN, *La decadenza degli intellettuali*, 171-192.

⁸³ È interessante notare, nell'ambito di un accostamento al totalitarismo, come Theodor W. Adorno avesse messo sullo stesso piano i sistemi di potere sovietico e tedesco, rispettivamente comunista e fascista, unitamente al sistema di potere degli USA. Cf. A. HONNETH, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas* (1986), Dedalo, Bari 2002, 91.

⁸⁴ Pochi, per la verità, hanno parole di elogio per il nuovo ordine globale, e le pubblicazioni in tale direzione scarseggiano. Tra le recentissime ci piace segnalare P. DEL DEBBIO, *Global. Perché la globalizzazione ci fa bene*, Mondadori, Milano 2002. L'autore, contrariamente alla lettura consueta dei dati offerta dal discorso a senso unico dei *no-global*, offre una lettura alternativa. Riscontra come, pur non volendo negare le disfunzioni del sistema, il regime attuale ha sicuramente migliorato, in generale la situazione mondiale. In altre parole, se non ci fosse stato quello che c'è stato, la situazione attuale, soprattutto per la parte più povera della popolazione mondiale, sarebbe molto peggiore. Un esempio per tutti a p. 22: secondo le fonti dell'autore i poveri che guadagnano meno di un dollaro al giorno sarebbero passati da 297 milioni a 653 milioni in circa dieci anni, ma questo significa che anziché 1 povero ogni 12 persone al mondo, com'era dieci anni fa, ce ne sarebbe «solo» 1 su 7.

nel corso del Novecento almeno da Adorno, Foucault e Habermas, per non citare che i maggiori, nella loro elaborazione di una teoria critica della società, che tenesse conto non solo dell'eredità marxiana, ma anche della situazione storica che si sono trovati a vivere. A tal proposito possiamo dire che

«Habermas si eleva [...] fino ad una diagnosi del tempo che condivide, con le analisi del presente di Adorno e Foucault, l'attenzione agli effetti sociali di un complesso di potere resosi sistemicamente autonomo. Come Adorno nella dualità di organizzazione ed individuo, e Foucault nella dualità di apparato di potere e corpo umano, così Habermas percepisce le tendenze di sviluppo in atto, in modo critico rispetto al tempo, nella dualità di sistema e mondo vitale; la penetrazione di forme sistemiche di controllo nelle sfere, finora intatte, di una pratica comunicativa quotidiana, si presenta in lui come la patologia della nostra società».⁸⁵

A questi autori possiamo aggiungere il recentissimo libro di Hardt e Negri,⁸⁶ dichiaratamente comunisti, che, nella congerie di pubblicazioni sulla critica alla globalizzazione, ci pare emerga per il tentativo di dare nomi alle cose. Qui all'*impero*, inteso come potere del sistema capitalistico globalizzato, viene contrapposta la *moltitudine* di coloro che sono sottomessi all'impero o esclusi dall'impero: insomma coloro che a vario titolo sono oppressi e possono essere chiamati: i poveri.⁸⁷

⁸⁵ HONNETH, *Critica del potere*, 386.

⁸⁶ HARDT – NEGRI, *Impero*.

⁸⁷ Ci piace qui ricordare come con la teologia della liberazione dell'America latina, negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, si è andati prendendo coscienza di quella che Gutiérrez, in G. GUTIERREZ. «I poveri e l'opzione fondamentale», in *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione* (1990), a cura di I. ELLACURIA – J. SOBRINO Borla, Roma 1992, 269, ha chiamato «l'irruzione dei poveri, come nuova presenza di coloro che di fatto venivano ritenuti "assenti" nella nostra società». A p. 270 prosegue Gutiérrez: «popoli dominati, classi sociali sfruttate, razze disprezzate, culture emarginate costituiscono delle formule recenti (alle quali si è assommato un costante riferimento alla discriminazione delle donne) usate per parlare della situazione ingiusta dei poveri nel quadro della teologia della liberazione. Con questo si cerca di far notare che il povero – che appartiene di fatto a una collettività – vive una situazione di "misericordia di sumana" e di "povertà antievangelica"». Raccogliendo sotto l'unico termine de «i poveri» le varie emarginazioni, vogliamo indicare un nucleo di condensazione semantica, un simbolo che raccolga in un nome una costellazione di emarginazioni e di alternative culturali al sistema del *Ge-Stell*.

Essi sono quelli privi di denaro e quindi di potere di acquisto; privi di tecnica, in quanto sostituiti dalle macchine nella propria possibilità di offrire lavoro, o semplicemente non arrivati ancora alla civiltà delle macchine; privi di sapere in quanto tagliati fuori dai nuovi alfabeti della globalizzazione informatica: «costretti in un sistema onnipotente nel quale non trovano posto ma dal quale non hanno neppure la possibilità di allontanarsi». ⁸⁸ Lo pseudoparadiso sistemico ha prodotto il suo corrispettivo inferno: milioni e milioni di esseri *superflui* perché *inutili*. Il sistema li guarda con assoluto disincanto, senza più alcun tono emotivo francescano, per così dire. «Essere poveri sembra ancora una volta non romantico. [La povertà] non contiene alcuna missione, non è gravida di gloria futura. Psicologicamente, se non logicamente o storicamente, appare residuale, marginale, estranea». ⁸⁹ Gli emarginati dal sistema sono i beneficiari della carità amministrativa del sistema, che – quando questo pure accade – ad essi si rivolge con sussidi assistenziali, che non servono ad altro che a prolungare di qualche giorno il proprio inferno, senza possibilità di redenzione.

Nei poveri, riteniamo, si annida la possibilità di scommettere sull'altra verità storica, quella meno evidente e più nascosta, quella che appartiene non ai vincitori, ma ai vinti. ⁹⁰ Nel povero che è costretto ad una rassegnazione disperata, perché altro non può fare, si respira qualcosa di tragico, sia quando il sentimento della propria dignità non l'abbandona, sia quando la dignità lascia il posto ad un abbruttimento che solo la povertà sa dare. Nel respirare la sua insignificanza, la sua inettitudine alla vita del *Ge-Stell*, nel povero si manifesta l'effettività del *male* ⁹¹ del sistema. Questo abbruttimento oggi potremmo forse vederlo particolarmente rappresentato nello sconfinamento della povertà nella criminalità diffusa, di basso livello, ignobile, che comunque intacca i sonni e l'indolenza di noi ricchi opulenti. Nel povero e nel criminale, ma anche nel malato per il quale la tecnica nulla può fare, è costretto a specchiarsi ogni ricco opulento, cinico, omologato, che non è meno schiavo, che non è

⁸⁸ V. FORRESTER, *L'orrore economico* (1996), Ponte alle Grazie, Firenze 1997, 76.

⁸⁹ BAUMANN, *La decadenza degli intellettuali*, 203.

⁹⁰ W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», in *Angelus novus. Saggi e frammenti* (1955), Einaudi, Torino 1962, 75-86

⁹¹ Pagine bellissime a proposito della penetrazione del male nella persona e della progressiva distruzione che ne compie, si leggono in L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, 26-70.

meno povero e meno inselvatichito da un sistema la cui unica verità è la forza di una volontà di potenza che tende solo all'affermazione di sé, calpestando tutto ciò che incontra sul suo cammino. È come se il povero diventasse il nuovo eroe tragico della contemporaneità: egli è colui che svela la faccia del sistema, nascosta dalla maschera del totalitarismo del benessere. Il povero è costretto ad assumere destinalmente su di sé tutta la brutalità e il cinismo che il sistema comporta, la sua verità altra, non più dissimulabile.

È così che la semplice presenza del povero potrebbe spingere a prendere distanza dal sistema, percepito, forse per la prima volta, come diabolicamente perverso. Il povero potrebbe obbligare a pensare verso direzioni altre, attraverso la riproposizione necessaria dell'unica domanda tabuizzata dal sistema, ovvero: qual è il senso di tutto questo? O, in una parola: perché? Nel nuovo *idiota* si annuncia cioè

«la presenza di una dimensione "altra" della realtà, una dimensione metafisica. Parteggiare per la "nobiltà della sconfitta" vuol dire non accontentarsi dei verdetti della storia e della ragione, è volontà di decifrare l'avventura umana cercando di intenderne il senso ultimo, non riducibile alla luce profana della contabilità storica. [...] è come rivendicare un altro piano di realizzazione e di giudizio, oltre quello storico-fattuale. Un piano in cui l'esito storico non conta, o conta "a contrario", come indice di ignobiltà».⁹²

C'è qualcosa di sublime che si annuncia dalla finestra della povertà umiliata e guardata oramai senza più incantamento, qualcosa che chiede di essere detto e di venire alla luce, che si impone come ciò che deve essere pensato e ritrovato. Il qualcosa che emerge si nutre del senso di ingiustizia⁹³ che muove all'indignazione di fronte all'assenza di buone ragioni che giustifichino la presunta ineluttabilità di questa situazione planetaria. Questo qualcosa possiamo chiamarlo *giustizia*. Una giustizia che chiede di dare alle cose e al mondo una nuova misura d'essere.

Di questa esigenza cominciamo a trovare autorevoli conferme anche nell'ambito degli stessi funzionari del sistema. In un recentissimo studio, Hans J. Blommestein, direttore del Capital

⁹² VENEZIANI, *Processo all'occidente*, 131.

⁹³ Per le considerazioni sulla giustizia, ci rifacciamo a S. VECA, *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002.

Market Programme dell'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico (OCSE), ha fatto rilevare come internamente al sistema capitalistico, «un'etica migliore è un buon affare». ⁹⁴ Appoggiandosi soprattutto alle riflessioni di Friedrich von Hayek, Blommestein fa rilevare come «la moralità [...] ha svolto un ruolo altamente benefico per l'elevazione degli standard di vita». ⁹⁵ Ne riscontra quindi la riproposizione nelle aziende più antiche e importanti legate alla *old economy*, e la ripropone all'attenzione mondiale della *new economy*, sballottata qui e là da una condotta immorale, di ricerca sfrenata dell'arricchimento istantaneo, che favorisce solo l'esuberanza irrazionale, la quale, a sua volta, danneggia la stessa *new economy* e, con essa, l'economia planetaria.

A questi elementi possiamo unire le istanze altre, che stanno emergendo sempre più drasticamente, le quali stanno acquisendo una configurazione di proposta politica nel neonato movimento dei *no-global*. ⁹⁶ Pensiamo oltre alla presenza massiccia della povertà sul pianeta, al dilagare della corruzione e della criminalità, alla questione ecologica, al risveglio del localismo comunitario, alla ricerca, per la verità ancora marginale, di una vita spirituale più soddisfacente, per non fare che pochi esempi. Perciò, pur non facendoci illusioni, ci pare di poter rilevare almeno questo: il sistema da più parti sta accusando segni di cedimento. Nel linguaggio della teoria sistemica, potremmo chiamare questo momento che sembra annunciarsi, un punto di biforcazione. Esso è cioè una soglia di instabilità in cui il sistema sta raggiungendo il massimo delle sue possibilità in questo stadio, generando al contempo una instabilità tale che conduce verso la catastrofe, ⁹⁷ ovvero verso disgregazione dell'ordine presente e l'elaborazione di nuovi stati di organizzazione. Non crediamo che il sistema del *Ge-Stell* sia fragile, né che l'elaborazione di qualche progetto politico mondiale alternativo sia dietro l'angolo, ma proprio la ricerca di nuovi equilibri sostenibili, ci sem-

⁹⁴ H.J. BLOMMESTEIN, «Etica nel nuovo mondo mirabile», in *Il Regno documenti*, 46(2001)13, 461 e 463.

⁹⁵ *Ivi*, 463.

⁹⁶ *Un altro mondo in costruzione. Le idee del movimento globale*, a cura di A. PIZZO, Baldini&Castoldi, Milano 2002.

⁹⁷ Precisiamo subito che utilizziamo questo termine secondo quanto elaborato da René Thom: «“catastrofe” è il fenomeno dell'introduzione di un nuovo elemento che rende impossibile il mantenimento della struttura precedente o il ritorno a questa», in C. CALTAGIRONE, *Ripensare il mondo. Spazio-tempo, cosmovisioni, conoscenze*, Salvatore Sciascia, Caltanissetta 2001, 211.

bra, chiami in gioco il lato luminoso della figura del padre, che riappare all'orizzonte come necessità di trascendenza critica e calda rispetto al sistema, come istanza di *giustizia*.

2.4.3. Contro il nuovo Leviatano: il pensiero neoliberale e la persona

In verità pochi potrebbero pensare che la tradizione liberale possa essere contro il regime occidentale del *Ge-Stell*, così come si è andato proponendo nel processo di globalizzazione. In realtà, al contrario, soprattutto la tradizione del neoliberalismo del Novecento⁹⁸ si è schierata, particolarmente in alcuni suoi rappresentanti, esplicitamente contro quel capitalismo selvaggio, che rappresenta uno degli aspetti della globalizzazione contemporanea. In effetti la tradizione neoliberale, e su questo non crediamo valga la pena di spendere parole, non si pone solo contro uno statalismo paternalistico, che si faccia tutore dei suoi sudditi, ritenuti perennemente minori incapaci, e che si faccia indovino della provvidenza, pianificando onniscientemente l'economia, e con essa, la vita sociale tutta. Ma anche contro ogni forma degenerata di capitalismo anarchico. I nomi che riteniamo più rappresentativi in questo senso sono Hayek e Röpke, in particolare il secondo. Senza entrare troppo nel dettaglio ci sembra che i seguenti possano essere individuati come i cardini della critica: a) critica di ogni regime monopolistico colossale che non consenta il gioco di domanda e offerta nella determinazione del prezzo e che alla fine mini il potere dei consumatori nel determinare cosa, quanto e di che qualità produrre. A proposito di questo vale la pena aggiungere quanto affermato da Röpke, e che possiamo ritrovare nel regime oligopolistico di cui più sopra si diceva: «privilegi, sfruttamento, irrigidimento del mercato, disgregazione del processo economico, ingorgo di capitali, accaparramento di potere, feudalesimo industriale, restrizione dell'offerta e della produzione, disoccupazione cronica, aumento del costo della vita e inasprimento dei contrasti sociali, indisciplina economica, esercizio di influenze incontrollabili sullo Stato e sulla pubblica opinione, trasformazione dell'industria in un 'club' aristocratico ed e-

⁹⁸ Per quanto qui presentato ci rifacciamo in particolare a M. BALDINI, *Il liberalismo, Dio e il mercato. Rosmini, Bastiat, Tocqueville, Sturzo, Mises, Hayek, Röpke, Popper*, Armando, Roma 2001.

scusivistico, chiuso ad ogni ammissione di soci; questo è l'elenco dei peccati del sistema monopolistico, e con tutto ciò non si è neppure sicuri di averlo esaurito»;⁹⁹ b) di conseguenza critica di ogni regime fittiziamente democratico in cui non si miri a rendere di fatto attivamente partecipe alle scelte che riguardano la popolazione e all'opinione pubblica, la popolazione stessa, ovvero coloro su cui poi ricadrà l'effetto delle decisioni adottate; c) critica – per quanto potrà sembrare paradossale – di uno stato assente, concepito dalla teoria del *laissez-faire*, quasi che una specie di darwinismo sociale miracolistico o di meccanismo sistemico magico impedisca di per sé ingiustizie e diseguaglianze; d) critica dello sgretolamento delle comunità intermedie e dei processi miranti alla proletarizzazione e alla massificazione degli uomini, processi che conducono verso crisi d'identità sociale, culturale e personale; e) critica del decadimento morale di un regime di capitalismo selvaggio che conduce verso un profilo d'uomo che è configurabile come barbaro civilizzato, come selvaggio spiritualmente nudo, ma fornito di computer e mitragliatrice, come – per dirla con Röpke – *homo insipiens gregarius*.

Per ogni punto critico, naturalmente, c'è, di contro una proposta positiva: a) contro il regime monopolistico, il regime di concorrenza;¹⁰⁰ b) contro ogni finto regime democratico,¹⁰¹ una effettiva partecipazione della società alle decisioni mediante contrappesi allo stato o al regime, ovvero religione, libera stampa, libera magistratura e associazionismo comunitario intermedio; c) contro uno stato assente non uno stato interventista o comunista o assistenziale, ma uno stato presente che sappia disegnare e garantire le

⁹⁹ W. RÖPKE, *La crisi sociale del nostro tempo* (1942), Einaudi, Torino 1946, 286-287, citato in BALDINI, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, 165.

¹⁰⁰ Il regime monopolistico non è solo economico: «Se nella vita intellettuale non c'è concorrenza tra idee, l'esito sarà un intollerante e cieco *dogmatismo*; se nella vita politica non c'è concorrenza, l'esito scontato sarà il *totalitarismo*; se in economia viene abolita la concorrenza del mercato, avremo una *pianificazione centralizzata*, fonte di oppressione, di corruzione e di dissipazione delle risorse». D. ANTISERI, *Liberale. Quelli veri e quelli falsi*, Rubettino, Soveria Mannelli 1998, 61.

¹⁰¹ Si pensi solamente a quanto fallimentare sia il regime democratico statunitense. L'astensionismo preponderante non è altro che la coscienza della popolazione della propria impotenza a partecipare effettivamente alle scelte che la riguardano. Cf. per questo e per altro N. CHOMSKY, *Sulla nostra pelle* (1999), Marco Tropea, Milano 1999.

102 Nota Antonio Baldassarre che «Karl Polanyi ha convincentemente dimostrato come la nascita del mercato – inteso come “mercato autoregolamentato” –, secondo la nota immagine della “mano invisibile” di Adam Smith – è stato il frutto dell’introduzione di norme giuridiche volte ad assicurare: (a) la libertà di circolazione dei capitali (inizialmente della terra), (b) la libertà delle persone di intraprendere iniziative economiche e di prestare la propria forza-lavoro, e infine (c) la stabilità del potere d’acquisto della moneta. E Natalino Irti, altrettanto convincentemente, ha rilevato come i sistemi di mercato moderni siano “disegnati” da molteplici norme giuridiche che predeterminano chi può scambiare le merci, cosa può essere scambiato e con quali atti i beni possono essere scambiati», A. BALDASSARRE, *Globalizzazione contro democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2002, 19.

103 RÖPKE, *La crisi del collettivismo*, La Nuova Italia, Firenze 1951, 91-92, in BALDINI, *Il liberalismo, Dio e il mercato*, 172.

3. L'avvenire del padre: una strada di legittimazione del suo lato luminoso

Da quanto siamo andati dicendo nel paragrafo precedente, ci pare che sia dal lato della sinistra, che dal lato della destra, di fronte al nuovo Levitano – che, vogliamo ribadirlo, non è meramente un capitalismo selvaggio che limiti i suoi effetti al solo piano economico, ma un progetto più generale di costruzione di un mondo – emergano elementi che riteniamo in qualche modo

regole comuni di cornice all'interno delle quali giocare,¹⁰² (d) contro la proletarianizzazione e la massificazione degli uomini, non dissimile dal risultato dei regimi comunisti, la costituzione di corpi sociali intermedi come luogo di socializzazione e formazione critica degli uomini e della pubblica opinione (famiglia, vicinato, associazioni, gruppi, movimenti d'opinione, comunità religiose, di cultura locale omogenea, ecc.); (e) contro il decadimento morale, la riproposizione di un liberalismo umanistico e personalistico. Scrive Röpke: il liberalismo «parte dalla premessa che la natura dell'uomo è capace di bene e che si compie soltanto nella comunità, che la sua destinazione tende al di sopra della sua esistenza materiale e che siamo debitori di rispetto ad ogni singolo, in quanto uomo nella sua unità, ciò che ci vieta di abbassarlo a semplice mezzo [...] ciò significa: in conformità alla dottrina cristiana per cui ogni anima umana è immediatamente dinanzi a Dio e rientra in lui come un tutto, la realtà ultima è la singola persona umana e non già la società per quanto l'uomo possa trovare il proprio adempimento soltanto nella comunità, nel suo servizio e possibilmente nel sacrificio per essa».¹⁰³

convergenti verso esigenze comuni e di base, avvertite come determinanti, e che articolano quella generale e generica esigenza di *giustizia*, più volte richiamata. Oltre a questo ci pare di poter aggiungere che, se il *Ge-Stell* non è un mero progetto dell'essere, ma un progetto che è politico, allora la proposta che qui formuliamo non potrà essere che politica.

3.1. *Il tentativo del pensiero tradizionalista*

Di fronte a questo convergere, ci pare piuttosto inefficace il ricadere nostalgico verso quel mondo del padre che oramai sopravvive solo come residuo culturale. Ne sono fenomeno vistoso i tradizionalismi, segnatamente i neofondamentalismi religiosi,¹⁰⁴ antagonisti attivi e aggressivi del nuovo sistema, i quali, soprattutto per le loro connotazioni politiche, si presentano come una riproposizione nostalgica di un mondo paterno ormai tramontato.

Essi vivono l'imporsi del sistema di sapere, tecnica e denaro come un'esperienza minacciosa di «fine del mondo», di irrompere del caos, al quale opporre resistenza per mezzo di una restaurazione di quell'unica verità, garantita in gradi e modalità diverse, intesa come sistema completo e onnicomprensivo in risposta ai problemi dell'uomo in generale e della società attuale in particolare, insomma ideologia.¹⁰⁵ In questo senso ogni fondamentalismo rifiuta sia il pensiero ermeneutico, ritenendo che la fonte, generalmente scritturistica, della verità rivelata sia di per sé chiara e accessibile, almeno alla classe dirigente al suo interno; sia il pluralismo inteso come sguardo necessariamente prospettico sulla realtà, secondo sistemi significativi differenti.

¹⁰⁴ Cf. «Il fondamentalismo come sfida ecumenica», in *Concilium* 28(1992)3, nonché E. PACE – R. GUOLO, *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 1998, con ampia bibliografia aggiornata. Potrebbe qui accennarsi anche al diversificato pensiero tradizionalista che, interpretando in modo non univoco il concetto di *tradizione*, pure si trova accomunato da una visione che tende a restaurare il passato di fronte alla corruzione del presente. Per quanto qui detto rimandiamo a M. NACCI, «Tradizionalismo», in P. ROSSI, *La filosofia*, vol. IV, *Stili e modelli teorici del Novecento*, Utet, Torino 1995, 587-630.

¹⁰⁵ Dopo il crollo del muro di Berlino nel 1989, le ideologie sarebbero state sostituite dalle civiltà quali sistemi onnicomprensivi di approccio al reale, ridisegnando i confini della geografia mondiale. Così S.P. HUNTINGTON, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), Garzanti, Milano 1997.

Ci pare questa una mossa di retroguardia, semplicemente miope, in quanto non prende sul serio soprattutto la diversità di prospettive esistenti circa i valori costitutivi di identità collettive e personali.

3.2. *La via della giustizia*

Chi qui scrive non crede che il neofondamentalismo o, in ogni caso, un pensiero tradizionalista, sia oggi efficace, poiché non riconosce come ugualmente degna d'essere riconosciuta, l'identità dell'altro in quanto tale, che, in linea di principio, viene ricondotto sempre alla figura del nemico da combattere. È inoltre persuaso che la posizione postmoderna sia in qualche modo divenuta di maniera, irrigidita in un pensiero disfattista e un po' decadente che, in ultima analisi, non fa altro che sanzionare lo *status quo* esistente, come visto più sopra. Del resto la ricerca di una terza via sembra essere indicata da quelle convergenze di cui più sopra si diceva: in altre parole sembra che la strada da percorrere è viaggi equidistante sia da un dogmatismo tradizionalista, sia da un nichilismo postmoderno. Insomma, una paternità possibile: né onnipotente, né impotente, ma realistica.

Qui appresso, cerchiamo di indicare, concludendo, le istanze di maggiore importanza e di maggiore urgenza, che, a nostro giudizio, emergono come prioritarie. Esse possono essere così compendiate: a) un'esigenza di giustizia, in quanto molta parte dell'umanità è esclusa in tutto o in parte dai benefici della globalizzazione; b) un'esigenza di carattere antropologico che individui un profilo d'uomo i cui bisogni e dimensioni non siano riducibili a quelli solvibili e gestibili dal sistema, eliminando per principio il resto. Se si vuole, si potrebbe anche dire che il sistema sociale esige regole politiche fondamentali quanto più possibile precise per la sua gestione ordinata, volta tuttavia a trovare nell'essere umano e nel suo mondo il suo bene, ovvero la sua finalizzazione.

Riguardo all'istanza di giustizia, ci pare si richieda non già lo smantellamento giuridico della *deregulation*, invocata dalle multinazionali, ma la riedizione di una politica di alto profilo. Ad essa è demandato innanzitutto il progetto di una maggiore democrazia, intendendo questa come l'individuazione di procedure che consentano la più larga partecipazione dei singoli alle scelte che ricadono comunque su di essi. In questo senso la redistribuzione della ricchezza assume un ruolo fondamentale, perché senza indipendenza economica, normalmente, non si dà libertà di pensiero e di azione, come voleva Luigi Sturzo, e non solo lui. Questo significa, a

livello istituzionale, la necessità della costituzione di nuovi soggetti politici che siano in qualche modo ufficialmente rappresentativi degli oppressi e delle istanze che da questi muovono. Ma questo significa pure, a livello giuridico, definire regole globali, ovvero sovranazionali e non meramente internazionali, le quali trovino in istituzioni sovranazionali, che forse sono ancora da pensare, e negli stati nazionali il presidio rispettivamente mondiale e locale di attuazione e di garanzia. Questa rinnovata democrazia, significa, in una parola, una ritrovata *cittadinanza* che abbia come ideale regolativo e, quindi, come obiettivo, l'offerta collettiva di eguali opportunità di scelta nella realizzazione della propria vita personale, compatibilmente con la realizzazione di vita degli altri. Il vantaggio di questa posizione sta nel fatto che non privilegia una visione sostanzialista del bene, ma una visione politica della giustizia: consente cioè da un lato di prendere sul serio il pluralismo di valori e di credenze che vivono nel mondo, ovvero le molteplici idee di bene ugualmente ragionevoli e tuttavia alternative l'una all'altra; e dall'altro di puntare a quello che Rawls ha chiamato il «consenso per intersezione»,¹⁰⁶ ovvero un consenso sulle regole istituzionali di base che devono presiedere ad una società come equo sistema di cooperazione.¹⁰⁷ In

¹⁰⁶ J. RAWLS, *Liberalismo politico* (1993), Edizioni di Comunità, Torino 1999, 49 e *passim*.

¹⁰⁷ Precisa Rawls che «a. La cooperazione si distingue da una pura e semplice attività coordinata socialmente, come per esempio quella coordinata da ordini emessi da un'autorità centrale. La cooperazione è guidata da regole e procedure pubblicamente riconosciute, che chi coopera accetta e considera buone regolatrici della propria condotta. b. La cooperazione comporta l'idea dei propri equi termini: termini cioè, che ogni partecipante possa ragionevolmente accettare a patto che tutti gli altri li accettino allo stesso modo. Gli equi termini di cooperazione specificano un'idea di reciprocità: tutti coloro che cooperano, e che fanno la propria parte nel modo richiesto dalle regole e procedure, devono ricavarne un beneficio adeguato (dove l'adeguatezza è valutata mediante un metro di paragone appropriato). Una concezione della giustizia politica definisce gli equi termini di cooperazione; poiché l'oggetto primario della giustizia è la struttura di base della società, questi equi termini saranno espressi da principi che specifichino i diritti e i doveri fondamentali entro le principali istituzioni della struttura di base e regolino gli assetti della giustizia di fondo in modo che, nel tempo, i benefici prodotti dagli sforzi di tutti siano equamente distribuiti e condivisi, da una generazione alla successiva. c. L'idea di cooperazione sociale presuppone quella del vantaggio razionale, o bene, di ogni singolo partecipante. Questa idea del bene specifica quello che cercano di ottenere, quando il sistema è considerato dal loro punto di vista, coloro che sono impegnati nella cooperazione – che siano persona, famiglie, associazioni o anche governi di interi popoli», RAWLS, *Liberalismo politico*, 32-33. Cf. anche VECA, *La bellezza e gli oppressi*.

questo senso, riteniamo che la politica e il diritto rimangano strumentali alla società, ai diversi livelli di aggregazione, e all'individuo, che mantengono il primato.

Questo primato della società, ai diversi livelli di aggregazione, e dell'individuo lo vediamo possibile se concretamente attuato attraverso le istituzioni politiche, se queste concretamente favoriscono i luoghi di formazione dell'identità sociale e personale, ovvero tutti quegli organismi collettivi o comunitari intermedi, che si frappongono fra il vertice dell'élite oligopolistica globale e la base della massa proleratizzata (famiglia, parentela, associazioni, sindacati, partiti, comunità di fede, gruppi culturali, ecc.), come luoghi di socializzazione e di formazione critica e plurale dell'opinione pubblica e della coscienza personale in genere, destrutturando la omogeneizzazione culturale in atto.¹⁰⁸ Formazione che, pur nella oramai innegabile pluralità di credenze e valori, non può rinunciare, in ogni caso, a indicare nella dignità umana un valore assoluto, non negoziabile. La dignità umana consiste nel fatto che ogni uomo è fine e non meramente mezzo dell'agire, e lo può essere perché egli non obbedisce a nessuna legge che non sia anche istituita da lui stesso.¹⁰⁹ Ci sembra così di poter rinvenire l'ellisse ermeneutica della *giustizia politica*, che trova nella *cittadinanza* da un lato e nella *dignità umana* dall'altro i suoi due fuochi, che consentono di coniugare il piano formale con quello materiale: ogni uomo è formalmente cittadino perché intrinsecamente degno come persona libera e uguale, ma ogni cittadino è effettivamente trattato come uomo solo se effettivamente reso partecipe delle scelte che lo riguardano, cioè solo se egli è messo in grado di porre in essere la sua dignità.

Queste considerazioni ci consentono di guadagnare il secondo obiettivo del nostro discorso conclusivo, un obiettivo antropologicamente antiriduzionista. L'adozione di media non linguistici,¹¹⁰ comporta, secondo quanto ci insegna la filosofia del linguaggio

¹⁰⁸ Proprio l'appartenenza a queste formazioni intermedie permette ai vari critici del nuovo Leviatano di porsi in una posizione critica verso di esso, non escluso chi qui scrive.

¹⁰⁹ A tal proposito Rawls introduce una concezione politica della persona, qualificata come cittadino, cioè membro normale e pienamente cooperativo della società; come libera, per i poteri morali di possedere il senso della giustizia e la capacità di concepire il bene; come uguale, in quanto i poteri di libertà, posseduti nelle misura minima indispensabile, consentono di essere pienamente cittadini. Cf. RAWLS, *Liberalismo politico*, 34-35.

¹¹⁰ Cf § 2.1.

gio, almeno due conseguenze connesse l'una con l'altra. Se i confini del proprio linguaggio sono i confini del proprio mondo, l'alfabetizzazione in linguaggi ipersemplicati produce un analfabetismo riguardo alla comprensione di questioni più complesse di una pillola di informazione a cui rispondere sì o no, di un gesto macchinale da compiere nella catena universale di montaggio, di transazioni di compravendita. Questioni come il senso della vita, la percezione della bellezza delle cose, la propria corporeità, la possibilità di una direzione per la storia, per fare solo qualche esempio, escono dall'orizzonte ordinario quali domande a cui, per principio, non può risponderci con un banale sì o no. D'altro canto proprio l'alfabetizzazione a questi media non linguistici comporta l'assunzione di ruoli che, rimanendo nell'ambito del mondo del *Ge-Stell*, sono fortemente standardizzati, e tendono a occultare l'infinita singolarità personale rispetto al ruolo strumentale svolto: insomma io sono ciò che faccio e non sono ciò che sono. Questi due aspetti sono il segno più evidente di una visione antropologica talmente ridotta, che arriva a pregiudicare l'umanità dell'uomo. In particolare questa visione antropologica riduce l'orizzonte dei bisogni dell'uomo a quelli solvibili dal sistema di sapere, tecnica e denaro, imprigiona l'uomo dentro i confini di questo mondo, schiavo di una immanenza per principio intrascendibile. Ci pare che una riscoperta della giustizia politica, fondata sulla cittadinanza dell'alterità, nella condivisione di una struttura di base e della dignità umana in quanto tale, consenta di considerare l'uomo soprattutto nella sua singolarità personale e nella sua capacità di trascendenza, ovvero nella capacità di relazionarsi a ciò che egli stesso non è, all'alterità in quanto tale, sia essa un individuo o un gruppo portatore di valori alternativi, sia essa un desiderio, un sogno, una possibilità d'avvenire, il divino, o la critica di se stesso. Con la conseguenza di una alfabetizzazione alla complessità e ricchezza del reale.

Ci accorgiamo a questo punto che in questo paragrafo conclusivo, tracciando il profilo delle istanze che, a nostro giudizio, sono avvertite piuttosto diffusamente, siamo andati, al contempo, tracciando il profilo di un figlio che sta cercando cittadinanza nel mondo di un padre tiranno. Abbiamo allora scoperto, di contro, il profilo simbolico di un padre luminoso. Non un padre onnipotente che castrì il figlio, non un padre impotente che lasci il figlio nell'anarchia buia del caos e del caso, ma un padre che sappia offrirsi al figlio come paradigma di dignità e di ragionevolezza, affinché il figlio, possa diventare orgogliosamente, a sua volta, padre.

CRISI
DELL'ONNIPOTENZA
DEL PADRE?
UNA LETTURA
FILOSOFICA

Summary

As part of an on-going reflection (see footnote 1) the author now pinpoints three areas (religion, politics and family) in which the father-figure has, from the start of the 1800s, been in crisis. The crisis has not, however, eliminated the father-figure; which continues (in its negative and dark side) to exert power and influence in areas (science, technology and finance) which presently govern Western Society in general and metaphysics in particular. And it is precisely in metaphysics (and in that which Heidegger calls Ge-stell that all of this finds its configuration. In Ge-stell, the dark side of the father-figure works; as per certain co-ordinates which the author identifies as: the overturning of the relationship between end and means, the loss of singularity, spatiality understood as a net and in the temporal lived as real time. Still, the author does not fatalistically accept Ge-stell as the West's destiny. Rather, he views it as a regime occidentale a carefully prepared political plan (like globalization). Against the new Leviathan, even if because of varying viewpoints, Marxist/Communist and Liberal thought is making itself felt, demanding rules and supranational institutions which, symbolically, try to bring back into the picture the bright -side of the father-figure.