

**AttraversoEOltre**

Antonio Chiocchi

SIMBOLICA  
E GLOBALIZZAZIONE

---

---

STRATIFICAZIONI CONCETTUALI  
E OSSESSIONI DELLO SPAZIO GLOBALE

---

---

R

ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI

COPYRIGHT © BY ASSOCIAZIONE CULTURALE RELAZIONI  
Via Fontanatetta, Parco Aquilone 9 - 83100 Avellino  
1<sup>a</sup> edizione marzo 2005  
[www.cooperweb.it/relazioni](http://www.cooperweb.it/relazioni)

## INDICE

1.	Tra simbolica e semantica	p.	4
2.	Una linea di attrito		6
3.	Simbolo e guerra		7
4.	Sacro e profano		11
5.	Paura, minaccia e speranza		13
6.	Felicità, esilio e parola		16
7.	Celebrazione della morte e morte della vita		21
	Note		24

**SIMBOLICA E GLOBALIZZAZIONE (\*)  
STRATIFICAZIONI CONCETTUALI  
E OSSESSIONI DELLO SPAZIO GLOBALE**

**1. Tra simbolica e semantica**

È nostro intento indagare la globalizzazione concentrando l'analisi sul territorio arcano e, insieme, plurioffensivo e pluricomunicativo del simbolo. Del resto, non a caso, nelle società globali i processi comunicativi vedono alzarsi e complicarsi la loro soglia simbolica. Possiamo, in proposito, valerci di tre esempi oltremodo esplicativi:

- a) la caduta del muro di Berlino del 1989;
- b) l'attentato alle Twin Towers dell'11 settembre 2001;
- c) gli attentati di Madrid dell'11 marzo 2004.

Il registro simbolico di questi tre eventi ha finito per mettere in ombra tutte le altre componenti che, pure, nella loro formazione e realizzazione avevano giocato un ruolo primario. Con una differenza sostanziale: mentre il primo evento è stato vissuto come l'apoteosi simbolica della libertà, gli altri due si sono rovesciati nell'esperienza angosciosa e disperata della morte e della paura, divenute l'incubo proiettivo e materiale che pare ora avvolgere in un cono d'ombra terribile l'esperienza umana. La morte, la paura e l'angoscia si sono, così, fatte contrassegno primario della comunicazione simbolica. Ciò è vero tanto nella microstoria degli avvenimenti quotidiani che nella macrostoria degli eventi epocali. L'apoteosi della globalizzazione celebra, in una certa misura, la glorificazione dell'orrore e dello smarrimento che, con l'insediamento dell'amministrazione Bush jr., hanno trovato come loro habitat naturale i gironi infernali della guerra totale. Il securitarismo comunitario metropolitano<sup>1</sup>, le guerre di "pulizia etnica" e le "guerre umanitarie" della fine del secolo scorso<sup>2</sup>, per molti versi, sono da considerarsi come la coerente anticipazione di tali moduli. Ovviamente, questo complesso processo non è il portato ineliminabile della globalizzazione. Costituisce, piuttosto, un esito determinato storicamente dall'intreccio dei codici simbolici e culturali con cui la comunicazione ed il potere sono stati fino ad ora coniugati nelle società globali.

Il simbolico, nelle condizioni terrificanti che accompagnano le guerre globali che hanno inaugurato il XXI secolo, al primo impatto si espone e lascia percepire ed esperire come cifra del male e del demoniaco. Ammoniva il vecchio Kant: che il mondo si trovi precipitato nelle *condizioni del male* è una lamentazione più vecchia della storia, della poesia e della religione<sup>3</sup>. Ma a noi, oggi, non si pongono interrogativi che si risolvono nella sfera etico-religiosa, del tipo: "Da dove comincia il mondo, dal bene o dal male? dove finisce il mondo, nel bene o nel male? siamo trascinati, davvero, verso la fine del mondo?". Le domande contro cui cozziamo sono meno apocalittiche e, al tempo stesso, più inquietanti. Mai come oggi, forse, il male è apparso nella sua maestosa mostruosità e mostruosa maestosità, cingendosi con una corona di sacralità impalpabile e facendosi esperienza quotidiana eterea e totale. L'orrido si spaccia come sublime: qui la storia che si fa *relitto*, diversamente da quanto ancora reperiamo in Kraus<sup>4</sup>, pur non cessando di proiettarsi come *delitto estremo*, non è *impazzimento finale*, bensì stravolgimento di tutti gli *esiti* e, dunque, di tutti gli *inizi*. Dopo il silenzio di Auschwitz, Hiroshima e del Gulag, i poteri ambiscono alla *presa di parola totale*, evirando tutte le voci che, intanto, si erano levate contro di loro. L'ammutolimento qui si pone come parola, il delitto come azione edificante, il crimine come virtù. Se proviamo ad investigare da questa angolazione simbolico-antropologica lo spazio/tempo che abitiamo, ben presto, ci accorgiamo che le guerre globali ed i terrorismi globali sono governati da questa *semantica capovolta*.

Tra simbolica e semantica, nella globalizzazione, si stabilisce un cortocircuito che i codici culturali dei poteri globali razionalizzano ed i terrorismi globali, come loro variante spuria, teologizzano. Ciò insedia ed esalta su dimensioni scalari tutte quelle operazioni comunicative che spacciano la verità come menzogna e la menzogna come verità. Non si tratta più della semplice manipolazione delle coscienze e della mistificazione della realtà operata dagli apparati ideologici di Stato e dal mass-media system. E nemmeno dell'invenzione di una "neo-lingua" con cui riscrivere e falsare la realtà. Siamo di fronte a qualche cosa di inedito, di più capzioso e sottile.

I poteri globali tendono a *farsi mondo* e risolvono il concetto di umanità esclusivamente entro il *loro* spazio/tempo di azione. Non si annettono il mondo; ma si espandono, per risucchiare

entro le loro viscere il mondo. Come il Leviatano, sono onnivori; diversamente dal Leviatano, espellono ciò che è, per loro, zavorra, superfluo. Come il Leviatano, ambiscono al governo totale; diversamente dal Leviatano, non riconoscono alcun diritto naturale e, meno che mai, diritti di cittadinanza.

I terrorismi globali, per parte loro, insorgono contro il farsi mondo dei poteri globali, riservando per sé qualsivoglia pretesa di universalità. La scena sanguinosa tipica delle "guerre di religione" del XV e XVI secolo fuoriesce dall'ambito europeo ed è insediata, dai terrorismi globali, sulla scacchiera internazionale. Con la differenza che, ora, lo sbocco non è dato dall'affermazione della superiore neutralità dell'autorità statale; bensì dalla ridondanza del teologico. Non inveniamo una semplice riscrittura teologica del 'politico', come reperibile nell'onda lunga che va da Schmitt a tutto il pensiero decisionista e realista europeo; bensì registriamo una sussunzione del 'politico' ad opera del teologico. La circostanza indica anche quanto il rapporto Occidente/Oriente, sin da sempre, sia fatto tanto di scarti e cesure che di intrecci e contaminazioni. Le codificazioni dei terrorismi globali, insistendo sul teologico, appaiono più disrompenti, ma non meno complesse e ambigue di quelle dei poteri globali, dei quali condividono la pulsione profonda dell'annichilimento dell'alterità.

Lo sterminio ed il genocidio assurgono al rango di regolarità della risoluzione del conflitto, irreparabilmente oltre le cornici fissate dallo *jus publicum europaeum* e dal diritto internazionale. Ciò rende i poteri globali vulcanici e, nel contempo, raggelanti; mentre i terrorismi globali si fanno progressivamente più estremi, disperati e disperanti. I simbolismi reciproci che insediano ed accompagnano i poteri globali e i terrorismi globali diventano sempre più intricati e sfuggenti: sopra di loro hanno un firmamento di piombo; sotto, una terra infuocata. La simbolica della globalizzazione si trincerava nel teatro cosmico della guerra e cristallizza un pianeta in fiamme. Diversamente da quanto posto in faccia a Kraus, a noi non si presenta lo spettacolo degli "ultimi giorni dell'umanità", replicato all'infinito; bensì la messa in scena dell'umanità resa guerra. Non più *l'umanità in guerra*, ma *l'umanità guerra*. Non più gli *ultimi* giorni, ma *l'ogni* giorno. E l'ogni giorno nuovo della catastrofe, della polverizzazione dell'esperienza vitale, l'alba e il tramonto del massacro imminente annunciato, ma non per questo meno letale. L'umanità guerra si scopre nucleo caotico in cui convergono ed esplodono forze devastanti. Simbolica e semantica si tengono ben avvinte in un abbraccio macabro e ognuna tende a trasformare in senso il non-senso allucinato dell'altra, cercando caparbiamente e subdolamente di convincere che questo orrore sia la normalità necessaria e l'unica libertà, ormai, a portata di mano.

Ma lo sguardo sanguinario della guerra sta già in quella pace che inclina all'offesa e all'ingiustizia. La guerra è il prolungamento della pace accecata dal potere, sorda e insensibile alle richieste di rettitudine. La semantica stessa della pace si mostra scarna e impoverita: pace non è e non può semplicemente voler dire: assenza di guerra. Non è ulteriormente tollerabile che la semantica della pace si costruisca per differenza dalla guerra. In questo campo semantico a doppio strato, pace e guerra sono parlate dallo stesso linguaggio, azionate dagli stessi codici, animate da una simbolica della vacuità, euforica o funeraria a seconda dei casi.

Terrore, paura, smarrimento, angoscia vivono già nelle pieghe della pace ed è da qui che trasmigrano e si organizzano come guerra. La filosofia, la simbolica e la semantica della pace e quelle della guerra appartengono ancora allo stesso albero genealogico. Differiscono negli enunciati sovrastanti, ma non nei codici sottostanti. Non è difficile sorprendere pace e guerra unite nella disintegrazione dell'esperienza umana e della sua inviolabilità. Basta volgere l'occhio alla storia, da quella antica a quella attualissima. Ben lo sapeva K. Kraus e nitidamente ce lo ha mostrato<sup>5</sup>.

La mobilitazione bellica non sarà mai estirpata, sino a che sarà essa a calare giù la maschera dal volto della pace, mostrandocela per quello che è: l'altra faccia della guerra; così come la guerra è l'altra faccia della pace. In questo gioco di rimandi perpetui, mai vi potrà essere vera pace: la guerra si ciba di pace, nel mentre, già per suo conto, la pace trascorre in guerra. Scaraventata in questo vortice, l'umanità smarrisce la memoria viva di sé. Diversamente dal Kraus de "Gli ultimi giorni", non possiamo limitarci a dire: "Tutto il suo sangue non era che inchiostro - ora si scriverà col sangue. Questa è la guerra mondiale"<sup>6</sup>. Ora dobbiamo cominciare a dire: "Questo è ora l'umanità: guerra". Parole che risuonano ancora più terribili. Di questa immane e funesta metamorfosi siamo tutti corresponsabili, come lo eravamo già al cospetto della guerra mondiale.

## 2. Una linea di attrito

Sotto molti aspetti, la ricognizione critica che abbiamo premesso si colloca in una linea di attrito con alcuni capisaldi della cultura occidentale moderna: dal paradigma hobbesiano dell'ordine a quello freudiano del "disagio della civiltà". La critica di Jung al paradigma freudiano coglie nel segno: il disagio della civiltà non nasce dalla rimozione repressiva delle pulsioni, bensì dalla evirazione del simbolo e dalla conseguente nullificazione della sua azione decentrante e della sua eccedenza creativa; ma di questo si dirà più avanti. Al contrario, ad aver reso disagevole la storia della civiltà e della cultura non è stato tanto il controllo sistematico delle pulsioni, quanto e soprattutto il loro scatenamento. La stessa macchina artificiale dello Stato, gli stessi sistemi di disciplinamento e controllo sociale, le stesse tecnologie di introspezione e proiezione del sé, a ben guardare, mettono al centro della loro azione alcune pulsioni a danno di altre. Ogni freno inibitorio, ogni riconduzione all'ordine, ogni controllo altro non sono che il loggioso ciarliero di una repressione silenziosa che nasconde, per quello che può e fino a quando può, l'elevazione di un sistema di pulsioni, anziché di un altro, a centro dispotico della vita collettiva e individuale. Più il sistema delle pulsioni dominanti è razionalizzato e si capillarizza socialmente ed emotivamente, più risulta condiviso. Il risultato è che tanto più appare neutro, innocuo e scontato, ritenendosi che in esso si risolve l'ordine naturale e civile delle cose.

Ecco perché la guerra e la violenza non solo appaiono protesi naturali della civiltà, ma sono generate come macchine di riproduzione del legame sociale, così come esso è coniugato dagli schemi e dai poteri pulsionali dominanti. La guerra, isolatamente considerata, non è la rottura del legame sociale; così come non lo è la pace, considerata a sé stante. Se esaminiamo pace e guerra come elementi di un intercampo e, quindi, strette da una profonda relazione di coappartenenza, possiamo renderci conto che esse formano un insieme tanto articolato quanto indissolubile ed è, perciò, che insieme fondano, difendono, mettono in crisi e riproducono il loro legame sociale. Di conseguenza, sono poste come fulcro regolativo tanto del 'politico' che dei costumi sociali e dei processi emotivi. Questa immane e secolare costruzione della civiltà e della cultura a noi pare, oggi, un dato ontologico primario, un a priori storico-naturale: siamo a tal punto stati afferrati e plasmati dalle sue menzogne che non riusciamo più a vivere e scorgere la realtà, se non attraverso il filtro ingannevole dei suoi codici.

Gli archetipi della pace e della guerra dominano la civiltà e la cultura, fin dalla preistoria. L'esistenza umana ed il vivere sociale hanno cercato in essi le loro giustificazioni prime ed ultime. La simbolica e la semantica, fin dai primordi della loro elaborazione concettuale, rappresentativa e definitoria, ruotano in gran parte intorno agli archetipi della pace e della guerra. Solo gli archetipi del bene e del male, della vita e della morte trovano un posto altrettanto rilevante nella comunicazione simbolica e nelle codificazioni semantiche. Non sfugge ad un'analisi appena più attenta, però, che gli archetipi di bene e male e vita e morte, in una certa misura, sono la traduzione e riscrittura degli archetipi di pace e guerra; e viceversa. Il simbolo ed il significato, allora, ruotano intorno a categorie chiave che si costruiscono come invarianti di senso e di segno. Ciò ci conduce direttamente nelle viscere dell'universalismo ed integralismo dei codici culturali e simbolici che hanno governato e governano il nostro essere, pensare, fare ed agire, costituendo una delle ragioni fondanti delle complicazioni e contorsioni con cui siamo soliti rapportarci o non rapportarci all'Altro.

L'ordine politico e l'ordine emotivo sono causa di disagio non tanto per il motivo che richiedono e impongono sacrifici e rinunzie, quanto per il fatto che disseminano sistemi di paure e di insicurezze. L'ordine, qualunque sia la sua origine e la sua modalità d'essere, è sempre e prima di tutto governo della paura e dell'insicurezza che esso stesso ha suscitato. La riproduzione dell'ordine è invariabilmente creazione di paura e di insicurezza. Tuttavia, è altrettanto vero che paura e insicurezza sono tra le cause fondanti dell'ordine. Lavorare sul/contro l'ordine deve, quindi significare lavorare sulla/contro la paura e l'insicurezza; e viceversa, evidentemente.

Che il patto sociale si regga sulla paura e sull'insicurezza vuole dire che il governo delle umane cose è una proiezione esponenziale dell'insecurizzazione personale e collettiva<sup>7</sup>. Il legame pattizio è l'elemento speculare dell'insecurizzazione: la richiesta di sicurezza e protezione orientata verso le istituzioni e le agenzie del controllo è, in un certo senso, formata e coltivata proprio da queste istituzioni ed agenzie. L'addomesticatore della paura e dell'insicurezza si pone come sovrano e la sua sovranità sulla paura è l'inconsapevole riconoscimento, da parte di se stesso, dell'organismo associato e dei singoli, che è esso il centro di irradiazione principale

delle paure. Avere sovranità sulla paura e l'insicurezza non può che significare essere il suscitatore principale della paura e dell'insicurezza. Il decisore sovrano si svela qui non come custode della costituzione (nel "caso di eccezione" o nella "normalità, a seconda delle teoriche di riferimento), bensì come custode della paura e dell'insicurezza.

Questo dispositivo di dominio reticolare, tanto ben incarnato nel corpo simbolico e materiale della società e dei singoli quanto sapientemente camuffato e celato, si svela solo nei punti a maggiore condensazione storica e nelle situazioni limite. La globalizzazione si caratterizza sia per essere uno spazio/tempo ad alta condensazione storica che una situazione limite. Suo malgrado, pertanto, non può impedire che salgano a galla i congegni primordiali, per lo più occulti, delle macchine di comando simbolico ed effettuale della realtà. La saturazione segnic-simbolica e informativo-comunicazionale delle società globali è l'ultima astuzia a cui i poteri ricorrono, per appiattire progressivamente il senso dei messaggi. L'imperante povertà di senso finisce, perciò, con il reticolare gli *arcana imperii* della globalizzazione. Niente meglio dell'impo-verimento generalizzato del senso si presta a sottrarre allo sguardo l'ordigno, ormai emerso, entro cui si insediano gli archetipi e i codici simbolici dei poteri globali.

Non è l'eccesso di ordine a creare disagio e fare problema, dunque. Al contrario, è l'eccesso di paura e insicurezza il problema antico e sempre nuovo che l'ordine non patisce catastroficamente e che, per lo più, agisce ipertroficamente. Il problema non è dell'ordine in sé, ma si pone per chi lo subisce, per tutti coloro che non lo detengono e non aspirano alla conquista del potere regolativo. Il problema, in altri termini, è la riconiugazione dell'esperienza della libertà, oltre i deficit delle teorie/prassi classiche. Il collasso delle forme e dei soggetti dell'ordine a cui siamo stati storicamente assuefatti non intenziona, di per sé, la crisi dell'ordine in quanto tale; ne riscrive, piuttosto, la simbolica e la semantica. Queste, a loro volta, si depositano in nuove forme e nuovi soggetti che tendono a coagularsi come nuovi centri regolatori tendenziali della libertà. L'entropia dell'ordine è punto di passaggio e, insieme, base di formazione di nuovi paradigmi e ordigni prescrittivi e regolativi. L'ordine è sempre riscrittura complessa della libertà in conformità dei suoi propri schemi pulsionali e regolativi, sia che la amplifichi o che la restringa. Sul piano simbolico-semantico, il collasso dell'ordine che stiamo sperando, più propriamente, significa la deflagrazione dei codici con cui siamo stati finora avvezzi a rappresentarlo; evidenza da cui tardiamo a trarre tutte le debite conseguenze.

Su questa china del discorso, alcuni (e radicali) interrogativi si ergono innanzi al nostro cammino: "In che misura la modernità appartiene per intero alla tradizione illuministica? in che misura, invece, il postmoderno si stacca da questa tradizione? in che misura, infine, dobbiamo separarci tanto dalla modernità che dal postmoderno?". Il procedere di tali domande è alquanto tendenzioso: rivela subitaneamente il punto di vista critico da cui muoviamo. Esso, in sostanza, tenta di saggiare e sottoporre a chiarificazione (non solo logica) il seguente interrogativo: "Quanto oggi siamo lontani dalla modernità e dal postmoderno"? Condividiamo quel fermo convincimento che siano entrati in crisi tanto i codici della modernità pre-illuministica ed illuministica che le chiavi ermeneutiche del postmoderno<sup>8</sup>. Cercheremo, ora, di argomentare in positivo le nostre tesi, lasciando trasparire sullo sfondo le teorie e gli approcci con cui saremo costretti a misurarci.

### 3. Simbolo e guerra

L'agonia degli universali e dei fondamenti, tra fine Ottocento e inizio Novecento, segnala la crisi incontrovertibile tanto della razionalità illuministica e post-illuministica quanto della "ragione metafisica" e della calcolabilità misurante della rivoluzione scientifica e politica della modernità. È, questo, un percorso critico principiato con Nietzsche e continuato da Heidegger e che Wittgenstein, negli anni Cinquanta del secolo scorso, installa nel cuore stesso del linguaggio, ben prima del proliferare delle filosofie post-moderne. Del resto, all'alba del XX secolo, il campo scientifico e quello sociologico si qualificano rispettivamente con la "teoria della relatività" di Einstein e il "politeismo dei valori" di Weber.

Il concetto di universale cessa di essere depositario di una plusvalenza semantica assoluta, valida per tutti. I valori sussistono come portatori di universali determinati storicamente: essi, cioè, sono particolari universalizzati. Il dialogo, dunque, non può attecchire *sui* valori; bensì *tra* i valori. Ogni valore è un universale, entro il cui campo è impossibile che si dia il pieno riconoscimento dell'Altro: in realtà, come ci ha ben mostrato Jung, ogni valore esige per sé - e solo per sé - il *prevalere*. L'universale è il perimetro del simile e nella sua arena soltanto i simili

comunicano. I non-simili o sono assimilati, oppure emarginati, rimossi, subordinati e incatenati. Il dialogo, allora, è *conflitto di valori*, sempre e invariabilmente segno e testimonianza di contraddizione. Il conflitto di valori come forma del dialogo deve obbligatoriamente allignare su una simbolica decentrata che, non limitandosi a rompere con l'universalismo, prende commiato dallo stesso pensiero della differenza, a misura in cui rimane prigioniero entro le spirali di un logos costruito simmetricamente all'identità<sup>9</sup>.

Questo snodo dell'argomentare ci impone di riprendere in esame il simbolo e la sua natura.

Per definizione, il simbolo è altro dal testo, anche nel senso che viene prima e rimane nascosto dal testo<sup>10</sup>. E tuttavia, non è assimilabile ad un pre-testo. Un pre-testo rimane, sì, un universo simbolico; ma è troppo imparentato ed imparentabile col mito e con la religione. Dal nostro punto di vista, il simbolo precede il mitico ed il religioso, pur rimanendo fermo che mito e religione sono prevalentemente dimensioni simboliche.

Le ragioni della primarietà del simbolo stanno proprio nella sua non-testualità e non testualizzazione. Ed è, per questo, che esso parla e dice sempre della *nascita* che è sempre il *prima* della parola. La nascita, più propriamente, è *l'ante-parola*; mai *l'anti-parola*. In quanto tempo e luogo delle origini, il simbolo è terra nascosta al logos. Come ben sapevano Nietzsche e Jung (e ben ci ricorda Galimberti), non solo il logos non può, non sa e non vuole dire il simbolo; ma lo occulta recisamente. La genealogia deve fare immancabilmente i conti con il simbolo; nel contempo, è impossibilitata, in quanto logos, a dirlo. Sta qui il vulnus interno che divora le più nobili intenzioni genealogiche, da Nietzsche a Foucault fino al pensiero della differenza.

Il simbolo è un concerto di figure misteriose e qualche volta altere, un ricamo di segnali reconditi e allegorie complesse in continuo rifacimento che non sono testualmente costruibili e nemmeno decostruibili. L'*evocazione*, non già la *testualizzazione*, è la cifra più propria del simbolo. Solo un testo evocativo può avvicinarsi al simbolo, sperando di lambirne le suggestioni. Ma un testo evocativo è, per la precisione, un testo *emotivo*: cioè, un testo che si lascia afferrire dalla materia che tratta, fino a diventarne il medium. Lasciarsi prendere dal simbolo, per diventarne il medium, significa lasciarlo parlare, in tutte le declinazioni possibili. Farlo parlare, significa farsi interrogare. Il testo evocativo che si fa medium del simbolo rompe l'imperialismo del logos, per la precisa ragione che lascia parlare la nascita che precede la parola. Questa nascita ora ci interroga come atto primordiale e, insieme, complesso, spiazzando e decentrando tutti i nostri interrogativi.

Le nostre domande sono sempre domande sulle origini, perché abbiamo sempre sete di nascita e sempre vogliamo titanicamente conformarla e confermarla intorno ai nostri disegni e progetti di potere. Il nostro domandare è viziato in radice dallo sfrenamento della volontà di potenza. Il simbolo spiazza il nostro smisurato imperio di comando, con la potenza del suo carico di senso, a cui cerchiamo di sfuggire, razionalizzandolo e domandolo con le nostre domande. Ecco che, quindi, accade che chi produce paura e insicurezza domina e governa sugli impauriti e sugli insicuri. Il logos del potere qui anticipa gli interrogativi del simbolo, trasformando in inquietudine il suo complesso portato di senso. Anche per questo il potere reca con sé e in sé un ineliminabile e insopportabile umore mortuario.

Dire il simbolo è impossibile. Quello che resta da fare è mettersi nelle condizioni di lasciarsi interrogare e far scorrere le sue domande, fluendo in esse. Nel flusso delle domande del simbolo la nostalgia della nascita, che ci afferra dal cuore alla gola, può specchiarsi nella sua paura narcisistica. Abbiamo sempre inteso il tempo ed luogo delle origini come il tempo ed il luogo dell'incontaminato e della perfezione. Così non è. Il simbolo ci dice che niente come la nascita è plasmato con lava tellurica. Niente è incontaminato, nemmeno la nascita è perfetta; non per questo, tutto è perduto ed è perdizione. La nascita medesima è armonia spezzata. L'amore stesso nasce da armonie che si spezzano. E si spezzano, perché si cercano e cercano un livello di intimità più penetrante.

Il simbolo, con i suoi interrogativi, si divincola dalle catene del logos e ci riconduce alla profonda unità del cosmo. Ma se ben ascoltiamo le sue domande, ci affranchiamo anche dai grandi miti delle narrazioni e delle fondazioni, le quali ci hanno sempre descritto un universo primordiale pacificato, in cui l'effrazione inqualificabile si origina con l'azione peccaminosa dell'uomo. Cosmo è anche, se non soprattutto, cosmicità delle differenze, delle contrazioni e delle scomposizioni. Una unità cosmica è una unità di conflitti cosmici. Il logos, con le sue restrizioni concettuali ed esistenziali, è incapace di pensare, dire e sostenere questa cosmicità. Per essere, si separa dal cosmo, creandone uno di seconda natura e qualificandolo come interamente umano. Il cosmo di cui ci parla il logos è il cosmo dei soli umani. E nemmeno il cosmo di tutti gli uma-

ni, ma solo degli umani simili. Il *comune* del logos è la negazione del cosmo. Il *comune* è, invece, presenza di Io e Altro: mentre il logos ci allontana e separa dall'Altro, il simbolo ci riavvicina e riconduce all'Altro che è dentro e fuori di noi<sup>11</sup>.

Su questo scarto originario, la ricerca filosofica moderna ha costruito l'estraneità umana al cosmo e del cosmo all'umano; a partire, perlomeno, da "I Pensieri" di B. Pascal (1657-1662). Una estraneità specificamente fondata sull'impossibilità di conoscere ed essere conosciuti nell'ignoto e dall'ignoto che, già in questo inizio speculativo, è costruita come maschera ostile, minaccia proveniente dall'assenza e dall'assente, insostenibile pressione psicologica di mondi ed entità alieni. Il sentimento di solitudine cosmica finisce con l'avvolgere l'esperienza umana: si fa lamento disperato nella poesia eccelsa di Leopardi e sdilinquinimento tecnico dei sentimenti e degli affetti nei vari codici di dominio approntati dal logos. La tecnicità dei sentimenti e degli affetti dovrebbe valere come immunizzazione dalle minacce, dalle paure e dal rischio. È, così, che il logos tenta di mettersi al riparo dal simbolo, costruendovi intorno una serie interminabile di figure paniche e antagoniste. Si consuma qui il disprezzo estremo del logos per il simbolo. In realtà, la messa in cattività del simbolo operata dal logos è l'inconfessabile condanna alla schiavitù che il logos eleva contro se stesso, a misura in cui si riduce a macchina di dominio.

L'immunizzazione cercata è, di fatto, una dichiarazione di belligeranza, avverso il nemico simbolico e gli avversari, di volta in volta, evocati e avvisati. La volontà di potenza del logos non è niente di diverso dall'autoisolamento imperiale. Ecco perché scatta e trascorre in guerra e risoluzione autoritaria del conflitto interno, con ciclica e tragica puntualità. Da questo punto di vista, è tanto vero che la guerra non è la mera continuazione della politica con altri mezzi, quanto evidente che una delle strade maestre lungo le quali è andata procedendo la storia dell'umanità è stata proprio da essa apprestata. Ma la guerra non elimina la minaccia; la perpetua all'infinito, perché è in essa che trova la sua giustificazione permanente. Mentre possiamo dire che la guerra sia regolata dalla minaccia, non possiamo assolutamente affermare che la guerra regoli la minaccia. Sarebbe un'ipocrisia: l'ennesima. La guerra eleva la minaccia al suo zenit, dal quale non intende discendere e sul quale costruisce e allarga il suo imperio. Così stando le cose, essa non è atto estremo o finale; bensì regolarità del logos, fino a che il simbolico sarà incatenato.

Ora, soprattutto nella guerra, il logos può rivestire i panni della razionalità politica o teologica; oppure, più spesso, quelli di una razionalità mista politico-teologica. Ma, anche nel caso di una razionalità a matrice teologica, la guerra rimane un evento che, tra le sue basi motivazionali, prevede la servitù della cosmicità creativa del simbolo. Da questa cattività e dallo scatenamento dell'azione bellica, soprattutto in epoca moderna e contemporanea, discende la simbolica della belligeranza che, nel percorso che ha condotto al secondo conflitto mondiale, si è declinata come *democrazia della morte*, come con efficacia tremenda ebbe a dire E. Jünger<sup>12</sup>. La guerra impianta una simbolica che ruota intorno ad essa. È, così, che può rappresentarsi come continuazione della minaccia. Ed è, perciò, che si regge sulla minaccia: la riproduce all'infinito; pena il suo eclissarsi.

Ma, oggi, la simbolica della guerra si declina in termini ancora più spaventevoli di quelli della democrazia della morte.

Ogni guerra ha avuto il suo vocabolario linguistico che, a sua volta, è strutturato da un complesso di simboli che, a sua volta, ordisce una trama emotiva e assiologica che, a sua volta, funge come selettore di identificazione e mobilitazione. Il fenomeno ha avuto coniugazioni di massa a partire dal primo conflitto mondiale. Se consideriamo la guerra come la risultante e, insieme, la causa rigeneratrice di questa intricata serie di codificazioni simboliche, dobbiamo inventariarla non solo dal punto di vista *ideologico*, ma anche e soprattutto da quello *escatologico*. In quanto stratificazione ideologica, essa è *elemento primo*; in quanto struttura escatologica, è *elemento ultimo*. Ciò ci fa dire che la guerra è sempre - ed insieme - "elemento primo" ed "elemento ultimo". Per questo, la guerra produce guerra ed anche la pace produce guerra.

L'escatologia della guerra non si racchiude nella trascendenza del contingente; ancora di più, chiama in causa il sostrato assiologico che la motiva e pone in circolazione. In ogni escatologia è insito un giudizio di valore assoluto: un *giudizio ultimo*. La guerra, secondo quest'ottica di ragionamento, è anche una apocalittica. Più prende il sopravvento il suo lato escatologico e più essa tende a somigliare ad un'apocalisse salvifica, dal cui punto zero dovrebbe riprendere inizio la catarsi palingenetica dell'umanità<sup>13</sup>. L'ideologia della guerra è, in un certo senso, una subordinata della guerra come evento escatologico. Ecco perché i combattenti del proprio eser-

cito sono trasvalutati nella figura dell'eroe assoluto; mentre il nemico è progressivamente sublimato come figura del male assoluto. Qui si fronteggiano figure disincarnate che si incaricano di mettere in scena la derealizzazione assoluta della vita e del mondo, a partire dalla vita dell'Altro e dell'altro dal mondo.

Le guerre globali che tengono sotto assedio il nostro presente trovano preformata la storia e le combinazioni mutevoli dell'ideologia e dell'escatologia della guerra che siamo venuti descrivendo. Riducono questa storia a linguaggio comune e ora lo planetarizzano come iper-discorso. In questa forma, insieme spettrale e invasiva, la guerra si trova iper-testualizzata. Possiamo dire: nella globalizzazione il *preformato* della guerra diviene il *performativo*. La guerra rende ora *eseguibile* il mondo, ridotto ad un mero iper-file. Non, certo, a caso, la tecnica militare di generazione tradizionale si incastra perfettamente con la tecnologia elettronica e telematica di generazione ultima. Nella testualizzazione e militarizzazione del simbolo si misura lo scempio che su esso la guerra globale consuma, oltre tutti i limiti finora

I risvolti più allarmanti, tuttavia, non stanno nella, pur tremenda, espansione della tecnica quale forza di proiezione del Sé e demolizione dell'Altro. È su un altro versante che si insediano gli esiti più destrutturanti: la trasformazione della guerra in *regolatore universale*<sup>14</sup>. La simbolica della guerra qui destituisce il simbolo e si insedia al suo posto. Su un piano retro e sottostante, interviene un processo, se possibile, ancora più destabilizzante: la trasfigurazione totale della realtà che, da puro e semplice spettacolo fruibile languidamente, diviene *finzione terrificata* autoriproducibile che si incardina sulla belligeranza. La belligeranza è qui simbolicamente agita come:

- a) minaccia esponenzialmente crescente contro il nemico reale e potenziale;
- b) assicurazione esponenzialmente crescente del proprio schieramento: di quello direttamente in armi e, ancora di più, di quello civile che si intende mobilitare alla causa;
- c) attrazione esponenzialmente crescente delle forze neutre o indecise.

A questo stadio, la paura che si regge sulla paura ed il potere che si regge sulla paura celebrano il loro trionfo. Il potere, disincarnata la realtà, celebra la sua apoteosi come complessa *funzione di finzioni*. I soggetti in carne ed ossa, i problemi vivi e reali non esistono: sono, ormai, ridotti a variabili di funzioni e di finzioni. Ecco perché il valore della vita umana non è stato mai così basso come nell'epoca attuale. Una vita che non rientra nel calcolo delle funzioni e delle finzioni del potere non ha alcun valore. Ecco perché i decisori della simulazione diventano i commutatori della realtà in finzione: potremmo meglio definirli come funzionari della finzione. Siamo ben al di là della *banalità del male*, pur profondamente e accuratamente denunciata da Hannah Arendt<sup>15</sup>. Nel teatro cosmico della belligeranza il male non è più dissolvenza banale, senza cuore, senza anima e senza dignità, a misura in cui tenta disperatamente di sottrarsi ad ogni sfera di responsabilità. Si fa, invece, proterva comunicazione di morte, alla cui responsabilità non si sottrae, ma che, anzi, assume in tutte le forme simboliche e comunicative essenziali.

Si prendano come esempio le prigioni di Guantanamo, le torture sistematiche perpetrate in Iraq dalle truppe anglo-americane o le "esecuzioni mirate" e l'eccidio di civili portati metodicamente avanti dal governo israeliano. Ebbene, qui la morte dell'Altro è celebrata come trofeo e come necessità imperiosa, di cui si assume la piena responsabilità<sup>16</sup>. Sulla questione della tortura, Bush non si è limitato tanto a difendere Rumsfeld; in realtà, ha tenuto a ben valorizzare il lavoro di morte lì eseguito dagli Usa. Sharon e gran parte del mondo politico israeliano, per parte loro, si dichiarano pubblicamente responsabili del genocidio del popolo palestinese, ritenendolo un obiettivo cruciale nella loro strategia di potere.

Sul fronte opposto, dall'attentato alla Twin Towers a quello di Madrid, dagli "attentati-kamikaze" contro civili in Israele (e nel mondo) alla decapitazione, con lugubre sfoggio mediatico, degli ostaggi in Iraq e nell'area arabica, fino allo scempio dei resti mortali dei caduti (in Palestina e in Iraq), v'è una eguale e contraria celebrazione di furore simbolico. Anche qui la morte dell'Altro è ritenuta l'unica via di salvezza. Ed è in funzione di questa salvezza che viene assunta la responsabilità pubblica di quelle morti, come di quelle future promesse.

Ad ambedue i fronti della guerra totale, non ci si sottrae al male; lo si è a tal punto interiorizzato da ritenerlo il *bene*. Il bene del Sé è qui esattamente il male dell'Altro. Prima ancora di agire *per* il Sé, si agisce *contro* l'Altro. Il male si responsabilizza come portatore necessario del bene. Perciò, non è più banale. Tutti i decisori in questione si ritengono innocenti: colpevole è solo e sempre il nemico. Per Eichmann, invece, responsabili sono esclusivamente le gerarchie

superiori, ai cui ordini non ci può sottrarre. Eichmann, per salvarsi, elude il problema e lo trasferisce, proiettandolo in sfere di cui disconosce qualsivoglia paternità.

L'assunzione della responsabilità, nella guerra globale, attiva contestualmente un processo di transfert: fa slittare il male verso l'Altro categorizzato come nemico. Alla base opera quel processo, prima descritto, che riduce al proprio simile il campo dell'umanità. Il dissimile è concettualizzato come il nemico ed il male assoluto, proprio in ragione della sua (presunta) non appartenenza al campo umano. Il dissimile e l'altero, in quanto tali, sono ritenuti espressione di *subumanità e/o controumanità*. In tutte e due i casi, costituiscono delle radici velenose da estirpare. Più ancora degli indubitabili interessi economici, strategici e geopolitici, sono questi archetipi profondi e questi codici simbolici a motivare alla guerra assoluta. Non casualmente, è questo *immoralismo escatologico* che i poteri globali tentano furiosamente di azionare, per costruirsi intorno un consenso planetario. Non sempre vi riescono. Anzi, incontrano crescenti difficoltà; ma non demordono. La pulsione di morte che li divora non li abbandona: fuori dalla logica della morte, per loro v'è la morte. La violenza su corpi inermi e il supplizio dei sentimenti trovano in questo centro cancerogeno uno dei loro massimi punti di motivazione ed implementazione. Se ogni guerra è una catena, la guerra globale è una catena globale, per il corpo, la mente e l'anima.

#### 4. Sacro e profano

La guerra globale, più che una "guerra giusta", è una *guerra santa*. Ma "santa" in un senso completamente nuovo. Non in quello approssimato dall'escatologia religiosa della lotta contro i non-credenti; motivo successivamente ripreso dal nazionalismo reazionario, soprattutto tedesco di Ottocento e inizio Novecento<sup>17</sup>. È opportuno ricordare che, semanticamente, in tale paradigma non-credente non significa "senza fede"; ma, più propriamente, professante una "fede diversa". Nella sequenza che va dalla secolarizzazione alla globalizzazione, passando per la complessità sociale, la fede ed il sacro si mondanizzano e, per converso, il mondano si sacralizza. Da una parte, assistiamo ad una commistione crescente tra poteri religiosi e poteri mondani; dall'altra, nuove e profane figure vengono ammantate di aurea religiosità. Così, dalla sacralità del 'politico' barocco trascorriamo alla sacralità del mercato, della finanza e del calcolo di potenza. La nuova "guerra santa" non è più combattuta tra luce e tenebra, verità e menzogna, Dio e Satana; bensì tra teocrazia del mercato<sup>18</sup> e teocrazia allo stato puro, tra teocrazia della performance democratica e teocrazia dell'atto incorrotto. Perciò, la Chiesa Cattolica si trova a mal partito in tale contesa, stretta in una morsa da cui non riesce a svincolarsi. Ondeggia tra il sostegno alle "guerre umanitarie", ogni volta che coniugano o ripristinano la logica di potere dei suoi propri valori confessionali, e la sconfessione delle guerre autocentrate sulla teocrazia del mercato.

La "guerra santa", oggi, non si pone come una "guerra di religione" e nemmeno come uno "scontro tra civiltà". Religione e potere sono talmente integrati da rendere obsoleta una "guerra di religione". Nell'intercampo della globalizzazione, a loro volta, le civiltà appaiono talmente contaminate che alcun scontro è tra loro ipotizzabile. Ciò che nella cronaca e nella comunicazione spicciola compare come "guerra di religione" o "scontro di civiltà" non è che uno specchio deformato, ammaliante e ingannevole nei suoi splendori e nelle sue miserie. Nello spazio/tempo globale, sacro e profano frullano/e sono frullati dalle medesime relazioni di potere. Non v'è più distinzione tra sovrano e sovranità, nel senso che la sacralità della sovranità si pone ora come corpo del potere sovrano. Il sacro ed il profano coabitano nello stesso corpo, definitivamente oltre ogni residua forma di conflitto. Prende vita e si anima mostruosamente una *sovranità amalgama*, incarnazione perfetta di un potere sublimamente orrido. Un potere non più dimidiato come il Centauro e nemmeno organologico come il Leviatano; anche qui registriamo il definitivo superamento del "momento machiavelliano" e la rottura del "cristallo di Hobbes". Qui il sovrano si caratterizza anche come "salvatore", guerriero e dispensatore della protezione del mondo, nella stessa misura in cui il sacro si immanentizza nel controllo assoluto del contingente. Non v'è più spazio di mezzo tra sacro e profano: vivente e non-vivente stanno sempre nello spazio/tempo globale, colonizzato da figure, fenomenologie e relazioni di potere miste che hanno, ormai, incorporato tanto i saperi profani che le ritualità del sacro.

Il sacralizzarsi del profano ed il profanarsi del sacro dettano le regole e costituiscono le mosse della guerra totale come "guerra santa". Non una religione contro l'altra, non una civiltà contro l'altra; bensì apparati mondano-sacrali che si contendono il possesso del mondo, in no-

me della teocrazia del denaro o della teocrazia dell'atto puro. Ma qui, come ancora nella geniale ricognizione di Benjamin intorno al "dramma barocco", il sovrano è ancora primo rappresentante della storia e, per questo, facultizzato a incarnarla e rappresentarla, tenendola in mano così come tiene lo scettro?<sup>19</sup>.

Uno dei portati più rilevanti della commistione di sacro e profano, di cui stiamo argomentando, è che la sovranità non può più elevarsi come garanzia di rappresentazione. Allora, si inabissa in un movimento di trasfigurazione totale della storia. Il sovrano, nella globalizzazione, disfa la storia, anziché rappresentarla. La sacralità che gli è ora intrinseca lo aiuta in questo tentativo estremo. Ma, forse, possiamo essere ancora più precisi: la sacralità immanente ai poteri globali fa sì che ora essi si *autorappresentino* al di sopra della storia, dissolvendone l'architettura mossa. La sovranità qui non si pone più come rappresentanza e rappresentazione; cerca, invece, di farsi immediatamente storia, linearizzandola in un movimento di dissoluzione/sostituzione. Il sovrano qui, più che tenerla in mano, *ingabbia* la storia. Il problema della sua rappresentazione diviene, così, un anacronismo concettuale. La teologia classica è qui sconfitta, esattamente come essa aveva sconfitto l'idea e la prassi dell'intangibilità della sovranità. Ci troviamo, di nuovo, ad un passaggio che capovolge la tradizione e ne riscrive la simbolica e la semantica.

Siamo, così, pervenuti ad una confluenza teorica decisiva e vertiginosa, ben esemplificata dalle figure di C. Schmitt e di W. Benjamin che, nell'opera che abbiamo appena richiamato, si rifà esplicitamente alla teoria schmittiana della sovranità<sup>20</sup>. Se lì la sovranità è decisione sullo e nello stato di eccezione, la sovranità *ora e qui* è immediatezza della catastrofe. Catastrofica non è la situazione d'eccezione, ma la sovranità. Nel senso assai preciso che ora essa esalta e, insieme, catastrofa il continuum storico, forzandolo e violandolo, per catturarlo e costringerlo nelle orbite che tenta di sovrimprimergli da *fuori* ('politico') e da *dentro* (simbolo e cultura). Ciò ben al di là di qualunque costituzione materiale e formale. Nasce qui la figura inedita del sovrano senza costituzione<sup>21</sup>. Figura niente affatto assimilabile al monarca assoluto, la cui sembianza esprimeva la rappresentazione della storia; e nemmeno alla teocrazia papale, la cui sembianza intendeva essere espressione diretta dell'escatologica della storia.

Il sacro, ora, non promana più dal contatto col divino; ma direttamente dall'essenza della sovranità. La metamorfosi è la scaltra depositaria di una astuzia simbolica e, insieme, filosofica, a misura in cui recide e rimuove il rischio comportato dal contatto con Dio, quale "completamente altro" dall'umano. Il sovrano, incorporando in sé il sacro, non è più l'estremo soggetto del rischio. Anzi, si proietta come comando sul rischio. Fuori dalla sovranità, qui, il soggetto è arrischiato e si arrischia. E dunque: il rischio viene estirpato, misurato e governato solo attraverso il contatto con la sovranità. Essa si erge come una deità mondana che ha immanentizzato il sacro e trascendentalizzato il profano. La separatezza del sacro è, così, superata. Adesso il sacro profanato è vicino; ma resta superiore. La sovranità è ora proprio la sacralità profanata vicina e, insieme, mondanamente superiore. Ecco perché la *sovranità-mondo* non ha più bisogno di servirsi di caste separate (sacerdoti e simili) e di luoghi di culto separati (templi e simili).

La sovranità resta una forza impersonale terribile; ma ora perde tutti i suoi residui attributi soprannaturali, per farsi interamente e tremendamente sacralità terrena. L'impuro, conseguentemente, non attiene più alla rottura della sfera del sacro; quanto, piuttosto, si riferisce alla invalidazione o mancata validazione della sacralità della sovranità. Con ciò, esso cessa di essere l'*altro del sacro*, per divenire compiutamente l'*altro della sovranità*. Fuori dal proprio comando, la sovranità non vede che nemici impuri. La teoria della sovranità del pensiero politico moderno, nei vari passaggi e mutamenti di forma resi necessari dalla riproduzione delle logiche del potere, non poteva che approdare a questo terminale di follia estrema.

Se il nesso sacro/profano non rinvia più ad una struttura oppositiva, ma ad una, invece, di tipo partecipativo, ne viene che il teatro e le dinamiche del conflitto culturale e sociale mutano radicalmente. Proprio perché ora la sovranità disloca solo entro le sue sfere relazioni di empatia attiva col potere, tutto ciò che rimane ad essa esterno viene classificato come estraneità non tollerabile. A tutto ciò che resta fuori dalla sovranità - che non è poco e nemmeno privo di interesse e valore ed è destinato a sicuri sviluppi di quantità e qualità - non resta che unirsi contro le pretese sovrane di dominio assoluto. L'estrema profanazione del sacro rende possibile, per quanto difficile e complicata, l'organizzazione del *non-sovrano* e del *non-potere* contro la sovranità-mondo, fuori della quale si insediano ed espandono i territori e i soggetti della libertà. Tale possibilità squarcia il continuum della storia, al di là e ben oltre il *terrore* e la *paura*,

riaprendo le opportunità e le occasioni stesse del vivente umano e non-umano. Ma di questo dovremo occuparci altrove.

### 5. Paura, minaccia e speranza

Ritorniamo alle figure/simbolo della paura e del terrore che s'accompagnano all'idea e alla prassi di sovranità; e della sovranità-mondo, in particolare. La situazione barocca appare chiara e ce lo ricorda Benjamin, ancora una volta magnificamente: "Dove c'è scettro, c'è terrore"<sup>22</sup>. E qui il terrore consta esattamente nella paura di perdere lo scettro, o per una congiura o sotto l'incalzare di sedizioni. Si insediano a questo livello di profondità antropologica le ragioni che fanno del Principe l'incarnazione perfetta, se non eccelsa, dello spirito melanconico. L'"uomo melanconico", fin dalle definizioni teoriche aristoteliche, è la personalità dualistica per eccellenza: carattere scisso e irrisolto tra genialità e cupezza, creatività e autodissoluzione, contemplazione e furia<sup>23</sup>.

Ma, ora, la melanconia si trova ad essere, in gran parte, revisionata e riadattata dalla dialettica dei poteri globali. Dallo strato antropologico profondo della melanconia viene rimosso il terrore, rielaborato nei termini dell'esperienza della perdita. A sua volta, la perdita viene simbolicamente asportata, attraverso l'estensione onniglobale della presenza. Nello spazio/tempo globale, i poteri globali si fanno onnipresenti ed è attraverso l'onnipresenza che ricacciano indietro e sublimano la paura e la perdita che ora tentano di agire unicamente come minaccia verso l'esterno. Nelle architetture del mondo esterno i poteri globali passano, quindi, alla costruzione e ricostruzione del nemico, la cui distruzione funge da rilevatore immediato della loro propria dismisura. Diventati onnipresenti, incutono terrore che ora agiscono unilateralmente, non essendo più disponibili a subirlo passivamente. Si trasformano, pertanto, in una macchina *ariflessiva* e *reattiva*. Ariflessiva, nel senso che viene in loro meno il pensiero e l'azione dell'autotrasformazione critica. Reattiva, nel senso che l'automodellazione avviene in loro prevalentemente per linee esterno/interno: gli input di comando diventano la risposta autoritaria agli output individuati come lacerazione o messa in crisi della dismisura sovrana.

*Dalla paura alla minaccia*: sta qui il passaggio chiave che la sovranità-mondo realizza a confronto della sovranità barocca. Detto in termini ancora più chiari: la paura interna (la detronizzazione) viene convertita in minaccia esterna (l'aggressione permanente). Per non avere più paura, i poteri minacciano e cercano di tenere in pugno il mondo sotto la spada dell'intimidazione. I minacciati sono ancora più intimoriti e arrischiati dei paurosi e degli insicuri normali. Alla normalità della paura e dell'incertezza si aggiunge il surplus dell'aggressione intimidatrice, dall'ambito simbolico a quello materiale. E tale surplus diviene status normale. Si delineano qui i contorni di una macchina di potere che riconduce invariabilmente la sua complessità e multiformità ad una struttura metapoietica espulsiva. In prima istanza, rileviamo l'espulsione di questa struttura antropomorfa profonda e la sua proiezione verso l'esterno, per farle mettere radice nel mondo. In seconda, registriamo l'espulsione del non-conforme, dell'altero e del diverso da tale struttura che tenta di farsi mondo. La struttura metapoietica dei poteri globali si rappresenta nei termini dell'*assolutamente significante*, declinando ciò che le è esterno come *assolutamente insignificante* e l'ostile come *assolutamente irrilevante*. La sovranità non è più afferrata dallo smodato desiderio barocco di rappresentare la storia; ora, totalmente prigioniera dei suoi deliri, cerca di sostituirsi alla storia, per proteggersi dalla paura e agire attivamente la minaccia.

Nell'epoca della riproduzione virtuale del reale e della riproduzione reale del virtuale, la sovranità-mondo coniuga la storia come catastrofe perenne. Se la sovranità barocca aveva provveduto a dichiarare l'irredimibilità dello spazio/tempo storico, votato e vocato all'immanenza assoluta dell'assoluta caducità<sup>24</sup>, la sovranità-mondo cerca disperatamente di attribuire un senso alla esperienza del vuoto, tentando di surrogare l'assenza di trascendenza col pieno della sua presenza. Se già con la morte di Socrate e col barocco muore definitivamente la tragedia, per lasciar posto esclusivamente al dramma<sup>25</sup>, ora è il dramma medesimo che si volatilizza nelle sembianze della guerra, della paura, della minaccia e del terrore. Il dramma lascia ora il posto ad un'apocalisse senza redenzione. Della dialettica apocalittica viene conservato il giudizio universalistico; ma da essa è risolutamente espunta qualunque possibilità di transito verso il trascendente. L'apocalisse ora si quotidianizza come firmamento nero imperforabile e invalicabile.

Quella in cui l'umanità si trova inabissata non è una tragedia (non v'è catarsi) e nemmeno un dramma (non v'è melanconia); ma un'apocalisse senza cuore e senza orizzonte. La perdita dell'orizzonte si incarna in una terra cosmica ed una sovranità-mondo che, internandosi in sé, riconoscono solo il loro proprio confine, perdendo irrimediabilmente tutti gli altri. Ma questa perdita è un tremendo atto di forza e, insieme, una devastante pratica di violenza simbolica: è l'*hybris* negativamente categorizzata dalla sapienza greca. Terra e sovranità senza limiti significano esattamente potenza e violenza sconfinata. Niente può qui sconfinare, se non l'esercizio del potere e la sua violenza simbolica. Il momento escatologico, pur interno alla terra cosmica e alla sovranità-mondo, ripiega su se stesso e si implementa nei puri termini dell'autoespansione illimitata, subdolamente postasi come un immanente trascendentalizzato: cioè, come spazio/tempo infinito incontrollato e incontrollabile, non arginabile e inaggrabile. Allignano in questo sostrato simbolico-antropomorfo sia il paradigma della "fine della storia" (nelle sue varie declinazioni) che la teocrazia del mercato: tanto per fare solo due esempi macroscopici. Teoremi, questi, esemplificativi di un corollario ancora più esiziale: l'assoluta impossibilità ed inanità della ribellione. Il regime simbolico che dissolve in sé tutte le linee di confine trova giustificazione solamente alla sottomissione al comando ed al comando sulla sottomissione. Nuove forme di signoria e nuove forme di servitù si tengono strette in una danza lugubre.

Se il dramma mette in scena la storia che si mostra e avanza con la fisionomia allegorica della rovina<sup>26</sup>, la perdita dell'orizzonte trasforma il palcoscenico della storia in castrazione del simbolo. Siamo ora situati non al di qua e non al di là della bellezza, non prima e non dopo il sublime; bensì circondati da cataclismi simbolici, la cui multiversità di senso ci viene fatta ingoiare acriticamente, non senza averla prima metabolizzata socialmente come sostanza lineare, amorfa e inerte. Paura e minaccia diventano gli strumenti primari e, insieme, ultimativi di tale metabolizzazione: esse agiscono come elementari forze di distruzione/ricostruzione simbolica che serrano l'umanità in un cappio, esaltando la dismisura della sovranità. Le macerie contro cui imbattiamo e con le quali conviviamo vengono contrabbandate come fato necessario, destinalità incombente e irreparabile, in forza di cui è richiesta una dismisura sovrana ancora più sproporzionatamente grande. Come direbbe Benjamin, qui il simbolo riassume in sé gli esseri umani, anziché rinviare agli altri (esseri umani) e alla infinita varietà di significato e di senso della vita. È, questo, lo stile della sovranità-mondo. Stile che va al di là della benjaminiana secolarizzazione del tempo come "preciso presente"<sup>27</sup>. No, qui il presente è globalizzato come infinità: vale a dire, come tempo del continuum. Non è tempo preciso: cioè, tempo della trasformazione. Piuttosto, compare come uniformità accelerata e, insieme, dilazionata come calendario dell'iterazione di processi simbolici disanimati.

La castrazione simbolica che abbiamo appena descritto è il compimento catastrofico della logica unilineare con cui le culture occidentali prevalenti (da Parmenide in avanti) hanno codificato e metabolizzato il simbolo quale contrassegno dell'Uno e negazione dell'Altro. Ma, come sin dal XVI secolo ben sapevano i Guaraní ed ha riscoperto Jung, il simbolo è "la terra dell'uno e dell'altro insieme"<sup>28</sup>.

Prendiamo, ora, "sul serio" i Guaraní, in una prospettiva di senso che si protende oltre il registro narrativo del discorso antropologico-psicoanalitico. Assumiamo, in prima battuta, il simbolo come *terra*. Immediatamente, ci tocca precisare che esso non è la terra dell'uno *divisa* dalla terra dell'altro; meglio ancora, è terra *non divisa*, perché terra che *non divide*. Innanzitutto, non è divisa dal suo opposto: il *cielo*. Il simbolo, allora, è confluenza archetipica di terra e cielo, luce e tenebra, giorno e notte, contingente e orizzonte. L'ambito entro cui insiste è di tipo cosmico: nascono da qui la sua polisemia di senso e la sua irriducibilità alla

Ma possiamo, con ciò, dire che il simbolo sia altro dal *concetto*, il suo doppio, se non il suo opposto escludente? Se è vero che è la crisi del concetto a far scattare il valore euristico del simbolo, altrettanto certo è che il pieno dispiegamento del simbolo non certifica la morte del concetto. Piuttosto, ne doma la pretesa di onniscienza e onnipotenza, riconducendolo ad uno status di flessibilità normativa e fallacia epistemologica. Se il concetto non può più essere elevato come sovrano demiurgico dell'architettura della vita umana, ancor meno lo può essere il simbolo. Nella terra "dell'uno e dell'altro insieme" rientrano sia il concetto che il simbolo. Non fosse altro per l'evidenza che è, pur sempre, da una persistenza di tipo concettuale che deriva la necessità della giusta messa in valore del simbolo. Il concetto come "regno del noto" non è opponibile al simbolo come "regno dell'ignoto"; e viceversa. Per l'essenziale ragione, che non è dato stabilire linee di confine certe tra noto e ignoto: noto e ignoto sono reciprocamente l'uno nell'altro e convivono nel medesimo intercampo.

Il simbolo non rivendica per sé una funzione ontologica e nemmeno intende istituire un primato. Anzi, svolge un'operazione di detronizzazione della sovranità del concetto, di cui combatte l'onnipotenza e, insieme, lo spirito melanconico. La *desovranizzazione* del concetto operata dal simbolo non è che il processo primordiale, se non archetipico, dello spodestamento del Principe e del Leviatano che governano, prolungando la paura in minaccia. Simbolo e concetto riconquistano l'orizzonte l'uno e per l'altro: per il Sé e per l'Altro. Si giocano qui le possibilità della speranza di reagire alla melanconia, per uscire dal dispotismo dei segni e dei concetti che sta dietro, sotto e oltre la monopolizzazione del potere, comunque esercitata. Non rimane che lasciarsi andare alle infinite trame del simbolo e inventare nuovi linguaggi che si aprano in discorsi ed aprano i discorsi, nelle forme del dialogo e del conflitto di volta in volta inventate e mutate. Qui i linguaggi che si fanno discorsi e i discorsi che non cessano di aprirsi stanno sempre tra noto e ignoto. Ecco perché, in tale prospettiva, simbolo (polisemico) e concetto (desovranizzato) giocano un ruolo assieme e non sono contrapposibili.

Come minimo, quanto appena detto comporta l'esigenza di ripensare quella "crisi della ragione" assurta a leit-motiv del dibattito epistemologico e filosofico degli ultimi decenni del secolo scorso. Ripensare quel dibattito, per conservarne gli umori creativi, accomiatandosi, invece, da paradigmi che, forse, troppo sbrigativamente hanno attribuito al concetto in quanto tale un'azione tirannica, demolitiva degli impulsi vitali ed espropriatrice della conoscenza vera e autentica.

Che la ragione non possa più valere come punto di riferimento privilegiato e orizzonte della vita umana e della stessa riflessione appare, ormai, un dato difficilmente controvertibile. Ma la crisi dei fondamenti e degli universali, a cui noi stessi abbiamo fatto positivo cenno, non comporta perciò stesso la vulnerazione delle facoltà razionali in quanto tali. Piuttosto, indica (questa volta, sì) la crisi della ragione speculativa, metafisica, calcolante, misurante e uniformatrice. Che queste siano le uniche modalità di esistenza della ragione è difficile a sostenersi. Con la crisi dei fondamenti e degli universali, si nebulizza non la ragione in quanto tale; bensì colano a picco i modelli di razionalità dominanti nella cultura occidentale, dall'antichità alla contemporaneità.

Su un versante per intero positivo, la "crisi della ragione" comporta la caduta euristica dei significati totalizzanti e del pensare e significare onninglobante. Con il che entrano in fibrillazione tutte le equipollenti identità organicistiche. Non a caso, "crisi della ragione" e "crisi dell'identità" si richiamano indissolubilmente e ognuna funge come causale di sovralimentazione dello stato di sofferenza dell'altra. Ma la perdita di identità dei significati della ragione metafisica e misurante non comporta, di per sé, la caduta di tensione di tutti i significati e gli enunciati razionali possibili. E questo è già vero con Eraclito, i cui modelli di razionalità e conoscenza sono stati sterilizzati, a partire dalla "teoria delle idee" platonica e dalla metafisica aristotelica.

Ma chiediamoci: "Quando la ragione occidentale pensa la sua crisi?". Allorché - e in maniera alquanto sospetta - dall'abisso in cui è precipitata misura, con il proprio, il fallimento della sua "struttura originaria", la cui catastrofe era ineluttabile<sup>29</sup>. Se questo è vero, qui si esprime non già la crisi della ragione in quanto tale; bensì lo scacco dell'itinerario trionfante della filosofia occidentale. Parimenti, viene qui alla luce la debolezza intrinseca della "struttura originaria" di quell'itinerario. Ne viene che occorre deviare sia dalla "struttura originaria" che dall'impoverimento unilateralizzante che di essa è stato progressivamente perpetrato. Parlare in questi termini di "crisi della ragione" appare più corretto e, insieme, produttivo: non liquida la razionalità e nemmeno la esalta; ne ricerca, semplicemente, le forme vive accanto e all'interno di altre forme di vita. Siamo dentro il labirinto: non soltanto del simbolo, ma anche del concetto.

Se ci ritraiamo dall'esperienza coattiva della perdita dell'orizzonte, impattiamo frontalmente contro il labirinto dei concetti, dei simboli e delle pullulanti e proteiformi realtà dello spazio/tempo che abitiamo. Siamo di nuovo posti di fronte all'orizzonte. Riguadagnare l'orizzonte vuole propriamente dire tornare ad avere memoria del confine e del fatto elementare che viviamo sui e tra i confini. Una volta squarciata la corazza protettiva e intimidatrice che la foderà, ben presto, rileviamo che la globalizzazione è la gravitazione di un labirinto in espansione: confini che si squarciano, accavallano, intersecano, combinano, confliggono, scompongono, intrecciano ecc.. Vivere, abitare, comunicare e sperare significa essere gettati nel cosmo come forme gravitanti di questo labirinto di confini mobili. Del resto, ognuno di noi è mappa costitutiva di confini interni e si interpone relazionalmente e media socialmente come un *interconfitante*. La detronizzazione del sovrano e la desovranizzazione del concetto ci restituiscono alla memoria: cioè, ci riconsegnano alla esperienza interiore ed esteriore del confine. Ricostruisco-

no, quindi, il nostro rapporto di empatia con il dolore e la gioia che ci circondano, precedono e seguono. La caducità e l'inermità si scoprono in tutta la loro crudele insensatezza: figure e maschere del dominio. Riaffiorano ora gli infiniti possibili e gli infiniti confini: figure e metafore della libertà.

Nell'incontro e nella convivenza difficile tra il simbolo sovrabbondante (di senso) e il concetto desovranizzato, il flusso dell'esistere riprende e la vita ricomincia dalle sue possibilità occultate e conculcate. Lo spazio/tempo riacquisisce le sue dimensioni simboliche, semantiche ed esistenziali. Il tempo chiuso si dischiude, per non essere più solo durata del dolore e dell'orrore; lo spazio globale perde il suo carattere onnivoro e ultimativo, per diventare topologia dei confini che intercomunicano senza invadenze. La speranza è il rientro nello spazio/tempo che ci è stato sottratto, per abitarlo. Rientrare nel mondo, per abitarlo, è esattamente lo sperare. Nel mondo si sta ora come abitanti; non più come entità senza un rilievo, un valore e un significato propri. Ce lo indica già Eraclito: risvegliarsi è rientrare nell'universalità, nel tutto governato attraverso tutto. Ma per quanto cammino si possa fare, ci ammonisce ancora Eraclito, non si potranno mai raggiungere i confini dell'anima. La speranza è la ripresa del cammino dell'anima e della voce del cuore, dai punti/istanti più dolorosi della propria e dell'altrui vita e della vita del mondo. Essa è il risveglio del cammino.

## 6. Felicità, esilio e parola

Così definito il quadro di insieme, possiamo con maggiore puntualità affrontare alcune delle questioni più delicate fin qui sollevate e che, essenzialmente, trovano ancoraggio nei temi del dolore, del mito e della tecnica.

Per E. Severino, essere uomini significa essere *coscienti* del *dolore*<sup>30</sup>. E qui il dolore non compare tanto nella sua accezione fisiologica, quanto nei suoi attributi esistenziali. Il dolore, per gli umani, nasce dal carattere condizionato del loro essere. Si potrebbe dire: esso è intrinseco alla loro fragilità ed estrinsecato dalla loro limitatezza. Ma, ora, avere coscienza del dolore non significa affrancarsene: esso non è sradicabile dall'esistenza umana. Nelle società antiche, l'elaborazione del mito è stato lo strumento specificamente umano per l'elaborazione del dolore. Poiché il dolore è *irrimediabile*, la vita umana, nel suo primo vagito, si è costituita come *rimedio* al dolore. Le stratificazioni culturali riprodotte da tutte le formazioni sociali dell'antichità non fanno altro che disegnare e innovare il repertorio dei rimedi posti al dolore. Per millenni, le forme della vita umana sono state, in gran parte, determinate dai modi con cui gli umani hanno rimediato al dolore.

A questo livello di profondità, con acume, Severino scorge una prima rilevante frattura nella storia della cultura occidentale: il passaggio dal mito alla filosofia. Il mito pone in scena il carattere tragico della vita; la filosofia si incarica di occultarlo. L'occultamento del tragico (della vita) avviene attraverso la sua cacciata (dalla vita): la filosofia, soprattutto con Platone, si pone come la retta via che, attraverso la verità, conduce alla felicità. Con un'operazione di perfetto rovesciamento, verità e felicità rimpiazzano il dolore come attributi esistenziali della condizione umana. Di fronte al dolore, per vincerlo e ricacciarlo via, si erge il discorso giusto: la verità delle virtù che conducono alla felicità. Nella prospettiva aperta dalla filosofia platonica, la verità illumina e dà senso alla vita, strappandola dall'angoscia del dolore e dal sortilegio del male: diviene il mezzo che conduce al fine della felicità. Essa, cioè, guida gli umani verso la felicità.

La felicità, dunque, diventa il rimedio filosofico al dolore. Ma, come non manca di avvertire Severino, la verità come mezzo e guida del discorso filosofico è anche uno strumento tecnico: a ben vedere, è la *tecnica della verità* che guida e orienta il discorso della felicità. Solo dopo aver operato questo strappo originario, la tecnica può essere ritenuta il destino dell'Occidente. Possiamo anche dire che, in un certo senso, è la verità - l'illuminazione filosofica - ad aver tecnicizzato il mondo. Sembrano, perciò, unilaterali tutti quegli approcci che categorizzano il dualismo assoluto filosofia/tecnica<sup>31</sup>. Il dominio assoluto della tecnica è stato insediato dal dominio assoluto dell'idea. Meglio ancora: l'ibridazione di filosofia e tecnica si è specificamente posta come rimedio *soppressivo* del dolore. Nascono anche da qui le sopravvalutazioni moderne e contemporanee intorno al farmaco come cura.

Con la scomparsa del tragico e del dramma viene, così, meno l'esperienza autentica e profonda del dolore. Per sciogliersi dalla stretta del dolore, gli umani si sono spinti nella braccia voraci della idea pura e della tecnicità perfetta. Rimosso il dolore dal loro orizzonte di aspet-

tativa, si sono trovati, di colpo, precipitati negli incubi della vita quotidiana: dalla guerra di strada del medioevo alla guerra totale dell'attualità. Con la globalizzazione, questo processo di lunga lena mette in scena delle vere e proprie allucinazioni collettive. Rivolta alla tecnica la loro disperata invocazione di salvezza, gli umani si trovano da essa precipitati nel vortice del totalitarismo dell'implosione del senso<sup>32</sup>. La tecnica è stata divinizzata e, proprio nella qualità di nuovo Dio, viene deputata della salvezza del mondo. Esattamente al contrario, la divinizzazione della tecnica edifica l'inferno sulla terra. Il senso implode; la tecnica esplose. Come già rileva Severino, teologia e tecnologia qui si incastrano perfettamente e, aggiungiamo, partoriscono dei mostri. La deificazione della tecnica è l'elevazione secolare della tecnologia alle forme del divino.

Il tentativo prometeico di guadagnare agli uomini la potenza della tecnicità assoluta degli dèi è la punta estrema verso cui ha potuto spingersi il sacrificio, di fronte al *dolore* del *non sapere* e del *non potere* degli umani. Il mito è questa narrazione tragica: dà voce e immagine all'impotenza della condizione umana e la rielabora, rendendola vivibile e riscattabile. In esso, il senso non implode; ma illumina e purifica. Grazie al mito, il dolore è attraversato dal riscatto. La messa in catene di Prometeo non significa l'onnipotenza del dolore e la sconfitta irrimediabile degli umani; piuttosto, segna il declino del titanismo del pensiero tragico. Dalla tragedia si aprono feritoie, per un pensiero ed una prassi che, fatto ritorno dagli dèi agli uomini, sappiano porre il cosmo al centro delle loro attenzioni. Il mito è anche una cosmogonia e, soprattutto per questo, ha aiutato gli umani a vivere nel e contro il dolore, elaborandolo come situazione ineludibile e problema irrisolvibile. È innegabile: come puntualmente colto da Jung, l'uomo del mito si è rivelato ben più saggio dell'uomo della tecnica.

Prometeo si stacca dalle tradizioni; agli occhi degli dèi, ciò costituisce la colpa estrema, poiché messa in discussione è la loro autorità suprema. Come dice Jung: in Prometeo, il più alto grado di coscienza di sé si traduce in colpa<sup>33</sup>. Come evitare la colpa, senza perdere in consapevolezza? Sta qui la domanda ricorrente, rispondendo alla quale fuoriusciamo dal mito, senza sconfinare nella tecnica della verità e nella verità della tecnica. Bene, questa domanda non bisogna mai smettere di porsi: si tratta di avviarsi oltre l'insana pretesa di trovare, per essa, risposte risolutive. Al fondo, è questo stesso domandare perenne a costituire le risposte mai ultimative e sempre in farsi che spostano in avanti, all'indietro ed in profondità la vita degli umani. L'errore tragico di Prometeo e del pensare/agire titanico risiede nella presunzione che la consapevolezza estrema di sé sia la porta di accesso all'attingimento pieno delle facoltà del divino. È, così, che egli cade nella colpa: pensare sé come dispensatore supremo del bene e l'umanità come immagine degli dèi. Così non era e non è. La generosità del sacrificio manca il suo scopo. La tragedia di Prometeo nasce da qui e qui si consuma e muore.

Il distacco dalle tradizioni non è la premessa per la scalata al cielo, in risalita e ridiscesa dall'Olimpo, allo scopo di deificare l'uomo e/o umanizzare il mondo; piuttosto, la mossa strategica che rende l'umanità partecipe, non già superiore, al vivente umano e non-umano. Le tradizioni vanno superate e conservate, in un incessante movimento di *critica* e *cura*: le origini, costantemente rimesse in questione, non vanno mai perdute; come mai smarriti vanno gli approdi storici del possibile, continuamente ricostruiti e riposizionati. L'origine si riannoda con la meta e, in questo movimento, è modificata essa stessa, perché incessantemente mutano e si riaprono tutti i tempi e gli spazi della vita. La tragedia di Prometeo è la metafora del naufragio di quel principio primo che si disloca contestualmente come principio ultimo, ponendosi come intrascendibile dell'esistente e sua regola di conformità.

Attraverso l'audacia di Prometeo e il suo tragico scacco la simbolica e la semantica del mito si confessano e, in un qualche modo, svelano l'inconfessabile sete di dominio progettuale dell'esistente che forgia la volontà degli esseri umani. Da questo punto di vista, Prometeo è il padre diretto dell'"oltre-uomo" di Nietzsche; evidenza che testimonia quanto il filosofo tedesco, nonostante i suoi intenti, non sia riuscito ad affrancarsi del tutto dall'epos greco. La tecnica fattasi verità e la verità fattasi tecnica, invece, esercitano un potere di condizionamento assoluto sulla simbolica e la semantica. Nel paradigma prometeico il simbolo soffre, ma parla; in quello della tecnica, è ridotto alla condizione di ancella: tace e obbedisce. Su questo crinale, come ben ci avverte Severino, nella deificazione secolare della tecnologia si consuma una frattura ben più profonda di quella segnata dal passaggio dal mito alla filosofia: l'attribuzione alla tecnica del potere mitico della salvezza trasforma l'originaria *verità* in *fede*<sup>34</sup>. Ma quella della fede è una condizione di *non verità*: emerge, così, il carattere di non verità di ciò che, pure, si intende salvare<sup>35</sup>. La fede rimanda, invariabilmente, alla potenza: cioè, alla non verità del potere. La

tecnica come *scopo* che *realizza scopi* è il nuovo Dio; la pura e semplice realizzazione di scopi è il ritrovato che cancella il dolore e si pone come surrogato della felicità e delle virtù.

Secondo Severino, la tecnica porta a compimento il destino nichilista dell'Occidente, sospingendo verso l'apice e sublimandola quella dialettica originaria che, dal *Sofista* di Platone, continuamente fa scorrere tutte le "cose" dal niente verso l'essere e dall'essere verso il niente<sup>36</sup>. La tecnica è qui nichilismo estremo ed alienazione perfettamente compiuta. Ed alienazione del soggetto umano medesimo, dalla tecnica asservito. Niente più della tecnica riduce gli "enti" a *prodotti*: cioè, creati dal nulla e verso il nulla condotti. Niente più della tecnica riduce i soggetti stessi in "enti": cioè, in prodotti. L'intuizione di Severino è fondamentale, poiché ci consente di demistificare uno dei luoghi originari della metafisica occidentale, entro il cui ambito è l'essere medesimo ad essere forgiato e concepito come *téchne*; il che segna anche un importante spartiacque rispetto all'ontologia esistenziale di Heidegger<sup>37</sup>. Da questo tratto originario, aggiungiamo, promana il carattere violento dell'ontologia dell'essere e di qualunque altra ontologia<sup>38</sup>. Possiamo dire: l'ontologia reca impressa entro di sé il marchio della violenza, in quanto è specificamente riduzione dell'essere a produzione: ontologicamente, la vita umana e non umana è un prodotto. L'Altro è, allora, ciò che non si lascia ridurre allo status di prodotto: in quanto tale, o non entra mai in produzione, oppure è da essa espulso. Ma, a ben guardare, la stessa rimozione dell'Altro è un'operazione produttiva: il processo tecnico attraverso cui si decide *quali* "enti" mettere in produzione è, contemporaneamente, *produzione dell'esclusione* dell'Altro, non semplicemente base della spirale consumistica. E l'esclusione dell'Altro si spinge ben avanti ed in profondità nel processo produttivo, fino a divenire produzione bellica. Col che, di nuovo, tutto ritorna con coerenza nel circolo chiuso essere/nulla, della cui raggiera, più che mai nella globalizzazione, traggono profitto la teologia del mercato e la teocrazia del terrore.

Da questo angolo di osservazione, la produzione di massa costituisce l'astuzia più raffinata attraverso cui il dolore viene convertito in consumo ed il consumo in (pseudo)felicità. L'edonismo consumistico delle società ad alto coefficiente di sviluppo, soprattutto dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, supplisce alla carenza di creazione poetica: là dove la vita è ridotta al produrre, è messa in catene la poiesi, intesa come attività creativa non riducibile alla strumentalità della produzione/riproduzione<sup>39</sup>. Ciò conferma e spiega meglio il processo di cattività del simbolo, di cui il logos si è reso protagonista. La schiavitù del simbolo e la messa in catene della poiesi sono due processi strettamente collegati, non separabili, se non per comodità di analisi ed esposizione. La dominazione tecnica del mondo nasconde la sua insensatezza e l'insensatezza del mondo in cui viviamo, falcidiando l'eccedenza del simbolo e sterilizzando la non strumentalità dell'agire poetico. Il non senso si fa, così, senso; o meglio: l'implosione del senso e la perdita dell'orizzonte si mascherano e diffondono come tempi e luoghi dell'umano e del non-umano. Il rapporto col mondo diventa di puro consumo; ma consumando, si smette di vivere e di riflettere. Il mondo che consumiamo, in realtà, ci consuma, senza che nemmeno ne avvertiamo il rischio tremendo. L'Altro è aborrito, proprio perché non è consumabile; soltanto quando lo abbiamo assimilato e neutralizzato culturalmente, siamo disposti a consumarlo e a farci consumare da lui. Tutto deve sempre rientrare nella spirale infernale del consumo, escrescenza estrema del cerchio essere/nulla. Nell'epoca presente, questa dialettica terribile raggiunge il culmine: come una colata lavica inarrestabile, intende sottomettere a sé lo spazio globale in tempo reale.

Stando così le cose, di fronte al dolore e al male che abitano il nostro tempo, la mistica della riconquista del senso si rivela un'arma troppo spuntata. Se non regrediamo dalla implosione del senso (e dal totalitarismo che ne è la causa) ai nascosti e sottostanti processi di schiavitù del simbolo e di cattività della poiesi, siamo destinati a rimanere prigionieri del cerchio infuocato del dominio della tecnica. Altrimenti detto: il senso non è salvabile, se non si fuoriesce dall'ambito dei meri mezzi e non si assume la consapevolezza estrema che è proprio il senso il *prodotto per eccellenza* della struttura metapoietica che domina il mondo oggi. Quando la produzione assume le modalità della *produzione di senso*, il mero appello al senso non costituisce e nemmeno prefigura opzioni valide. È nel senso medesimo, così come costruito dagli esseri umani sin dall'antichità, che va ricercato il limite estremo. Se dai Greci all'epoca romantica, il male è ancora una figura esterna, antagonizzata come "destino" o "fato", nell'epoca del dominio della tecnica le figure del male si interiorizzano nelle forme e nei mezzi stessi che l'umanità ha forgiato, per dominare il mondo: la tecnica è ora il virus dell'umanità<sup>40</sup>. In quanto ragione costitutiva dell'essere e della civiltà, la tecnica fa ricadere le ragioni e le regioni del male in un universo interamente umano: quello dei prodotti. È nel regno dei prodotti che ora si agitano e

nascondono le figure del male che diventa, perciò, una presenza ancora più inquietante, sottile e metafisica. La produzione di massa, anziché generare i prodotti della felicità e/o la felicità come prodotto, irradia i centri diffusivi dell'angoscia, per eccesso di macchinismo e consumismo. L'angoscia contemporanea nasce, in gran parte, dal terrore ancestrale di perdere il possesso della tecnica e la fruizione dei suoi prodotti materiali e simbolici. L'umanità, soprattutto quella che abita le regioni dello sviluppo tecnologico, teme di essere estromessa dal circuito del consumo, interiorizzato come la "valle dell'Eden". L'infelicità, costruita con i codici simbolici della tecnica, è assunta per intero come indigenza, nel senso di mancato o insufficiente consumo. Il macchinismo consumistico è il surrogato della felicità o, per meglio dire, il velo di ignoranza steso sull'infelicità. Ecco perché oggi nel mondo della tecnica siamo tutti *in esilio*.

Si tratta di rompere, dunque, l'esilio della tecnica e cominciare a pensare/costruire la felicità dentro e oltre questo esilio. Ciò inizia a diventare possibile, se sradichiamo la riflessione e l'attenzione dall'essere. Si afferma, allora, l'urgenza di ripensare la storia dell'Occidente. E pensarla non più solo come "storia dell'essere" che tende al niente; ma anche come struttura del caos cosmico, di cui la metamorfosi vivente, non già la sequenza essere/niente, è la chiave di lettura principale. Anche essere e niente sono strutture della metamorfosi; ma strutture *posizionali* e non *transizionali*<sup>41</sup>, in quanto riproducono all'infinito gli stessi regimi, variandone esclusivamente l'allocatione gerarchica.

Concentrando l'indagine sul campo simbolico, ci resta da precisare che l'esilio nella tecnica e della tecnica si stratifica culturalmente e storicamente come progressiva interiorizzazione e mondanizzazione della colpa, di cui il "peccato originario" biblico è l'archetipo. In questa tradizione teologica, come è noto, la sofferenza è l'emanazione della colpa: si soffre, perché si è colpevoli. Senza colpa non vi è *sofferenza*; bensì *angoscia*. La teologia cristiana, però, prevede anche l'angoscia innocente, quella senza peccato che, per molti versi, tormenta Giobbe. In genere, chi soffre ne conosce i motivi, perché sa di essere in colpa. Chi è angosciato, invece, non conosce i motivi del soffrire; non avendone cognizione, si sente perseguitato da entità ostili e superiori. Nasce da qui il dilemma dell'incolpevole Giobbe che precipita nella sofferenza, senza riuscire a ravvisare la colpa che ne è all'origine. Nondimeno, in Giobbe, mai viene meno la fiducia in Dio<sup>42</sup>. Contestuale alla angoscia è, pertanto, la domanda: "Ma perché soffro? per quale colpa?".

Nel dominio incontrollato della tecnica si soffre non solo senza conoscerne i motivi, ma senza più nemmeno domandarsi il perché. La sofferenza si dilata angosciosamente e l'angoscia diventa condizione della sofferenza. Così, l'angoscia metafisica prende il sopravvento. Ciò in tanto avviene, perché rimosso è il problema della colpa. La sofferenza è qui la proiezione necessaria non della colpa interiore, ma la conseguenza possibile dell'aggressione esteriore. La tecnica è l'involucro ovattato che protegge dall'aggressione e, insieme, proietta nel mondo esterno un progetto di dominio totale. La colpa si interiorizza nella tecnica che, poi, la rimuove e, nel contempo, la mondanizza. Ne consegue un regime carente di vita così designabile: è colpevole chi non è premiato dal primato della tecnica. Si delimitano i contorni di una situazione, in un certo senso, metafisica, in quanto il meccanismo che esclude dal premio i colpevoli si afferma come orizzonte primo e ultimo, dimensione intrascorribile della condizione umana. Dalla colpa rimossa trascorriamo al "premio" corrisposto dalla rimozione: l'esilio nel dominio della tecnica; fenomeno, questo, anch'esso a sfondo "metafisico". Come è cancellata ogni traccia di colpa, così viene occultato l'esilio, a cui la tecnica costringe. Anzi, l'esilio viene esperito come felicità: più si è esiliati nella tecnica, più si crede di aver attinto lo status di felicità. Nella globalizzazione, essendo la rimozione della colpa incommensurabile, l'esilio è integrale. E dunque: la felicità, in quanto maschera dell'esilio, è solo degradazione e degenerazione. Più si consuma tecnica, più si è consumati da essa. In questo consumo, più ci si crede felici e più, invece, si è infelici: in esilio, nel cuore stesso della vita.

Il terrore a cui ricorrono i poteri globali ha questo solido terreno di coltivazione. Ciò illustra piuttosto bene anche i motivi che ne fanno un'entità sempre più impalpabile e difficilmente designabile, a misura in cui si carica di un sentimento di angoscia metafisica. Qui il rimedio non è fornito dalla metafisica, ma dall'identificazione (sociologica) dell'Altro come autore della minaccia angosciante, in virtù della quale, come Giobbe, si sente la propria vita appesa ad un filo. Il sentimento dell'angoscia viene agito dai poteri globali, esattamente, come devalorizzazione compiuta della vita umana (personale e collettiva). Essi fanno sapiente uso della tonalità filosofico-affettiva del nichilismo: il *niente* apocalittico e metafisico è la migliore condizione di partenza, per l'affermazione su scala planetaria del loro dominio. Più il sentimento del niente in-

vade il mondo, impossessandosene, più i poteri globali giustificano e alimentano la loro propria insindacabile sovranità, postulandosi come l'unico vero "essere" opposto al "niente" e, nel contempo, come il più terribile "essere" generatore del più terribile "niente". In tutti e due i casi, essi si mostrano come entità orribili: onnipotenti e spietate, capaci di produrre qualunque catastrofe e di neutralizzare qualsivoglia male. Sono diventati Behemoth e Leviathan insieme, rifusi e rifondati nella stessa figura antropomorfa e nella medesima unità di spazio e di tempo.

Sedizione (Behemoth) e ordine (Leviathan) sono le strutture che, fondendosi, incarnano la sovranità-mondo. Contrariamente a quanto sarebbe dato pensare, i luoghi entro cui questo biformismo massimamente si esercita non sono di ascendenza politica; bensì estetica ed esistenziale. L'esilio della tecnica non solo crea pseudo-felicità di massa, ma declina e organizza a livello planetario l'*economia della felicità*. L'economia della felicità assurge alla dimensione di super branca dell'economia del consumo, sostituendo l'economia del benessere, dato che la customizzazione della produzione non si regge più sulla produzione di oggetti seriali *durevoli*. La felicità, al contrario del benessere, non è uno status durevole; ma una condizione precaria che richiede una riproduzione puntuale, attraverso l'offerta di prodotti e consumi gratificanti, di generazione sempre più evoluta. La globalizzazione accetta la sfida dei padri costituenti americani e la supera, stravolgendone il senso: in luogo del diritto alla *ricerca* della felicità, subentra l'*offerta* della felicità che diviene il bene di consumo più ambito e riprodotto. Qui si è e si diventa felici soltanto all'interno del canale dell'offerta, consumandone i prodotti materiali e immateriali e l'arcano simbolico che li qualifica. La produzione di oggetti seriali *volatili* è la chiave di volta dell'economia della felicità: dalla cura del corpo e della mente alla cura del sé. Già oggi, l'economia della felicità fattura mille miliardi di dollari l'anno, superata soltanto dall'industria dell'auto e dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione<sup>43</sup>. In questi termini rinnovati, per i poteri globali, la felicità diventa la questione politica per eccellenza, quanto più si contrappone al "nulla" e, simmetricamente, si pone e viene posta come qualificazione principale dell'"essere".

Sull'abisso dello spettro della felicità offerto e imposto dall'esilio della tecnica, si erge la necessità impellente di un pensiero/prassi oltrepasante che è pensiero/prassi della speranza e, insieme, pensiero/prassi problematico. Situarsi oltre l'agonia della tragedia e i dilemmi dell'angoscia: questo il passaggio che si para innanzi a noi e che dobbiamo aprire e varcare. Dall'inferno dell'anima, dal dolore della carne e dalle contorsioni della riflessione occorre risalire, non solo per restituire il respiro all'oscuro, al simbolico, al mistico e all'irrazionale, soffocati dalla razionalità filosofica; ma anche e soprattutto per non rimanere prigionieri della nostalgia del *mai stato* o dell'*altrimenti possibile*. Occorre riaprire tutti i dialoghi interrotti o bloccati del tutto tra il certo e l'ignoto, tra l'Io e l'Altro. Diversamente, ci ridurremmo all'ennesima operazione di facciata che cambia gli enunciati, ma non i codici. Non basta strappare la parola al linguaggio, se, poi, essa non apre nuovi linguaggi; se essa medesima non si rivela inciampo, intralcio, perché parte più interna e vulnerabile del *male di esistere*. Per la parola - e sommamente per la parola poetica - tutto è mistero: il nulla, l'uno, il molteplice, l'origine, il silenzio, il sacro ecc.

La parola manca di visione: è vero. Ed è circondata dalla realtà: è parimenti vero. La parola, come gli umani, è sempre vista e mai vede. Come gli umani è, dunque, sempre perseguitata. Come, con profondo rigore, ci mostra Maria Zambrano, la persecuzione è la prosecuzione dell'*essere sempre visto, senza mai riuscire a vedere*<sup>44</sup>. La parola non sa mai niente e niente conosce. Essa non fa altro che rimediare a questa impossibilità. Al fondo, questa è la sua ragion d'essere vera. Dal nostro punto di vista, essa non è *rappresentazione*, ma *rimedio* conoscitivo del non sapere e del non potere. Allora, non è principio di individuazione, ma esposizione delle domande già inoltrate: non le identifica, ma le rende visibili. Tra identificazione e visibilità rimane uno scarto: ciò che è visibile, non per questo è identificato ed è identificabile. All'inverso, è proprio il visibile che, a volte, è meno identificabile dell'invisibile. Nella mancanza di identificazione che ne qualifica lo statuto la parola non è riducibile a domanda: essa non si forma davanti a qualcuno che può rispondere; è già risposta alle domande silenziose e inascoltate che tutti ci hanno indirizzato e che sono lì, in attesa del dialogo. Essa, cioè, è sempre sola, anche davanti a se stessa. Rompe la solitudine, con l'ascolto e la risposta; ben prima della domanda. La parola ascolta; perciò, chiede. Ascolto e domanda costituiscono il suo cuore vibrante e la ragione di tutte le sue sofferenze. Nell'ascolto/domanda che è proprio della parola si coltiva la speranza: ascoltare tutti significa rispondere a tutti, sperando che la risposta arrivi a segno e partorisca le domande nuove, in noi, in chi ci ascolta, in chi ci interroga e in chi interroghiamo. La parola, in estrema sintesi, chiama l'altro attraverso se stessa e se stessa attraverso l'Altro.

Ecco perché, per Ingeborg Bachmann, il mancare delle parole equivale al mancare del mondo e la mancanza di mondo indica la mancanza di parole nuove. La parola non è solo monologo dell'angoscia, ma anche dialogo della speranza. La poesia dice: "Lasciatemi morire!". Ma il verso, nel desiderio di morte, cova una insurrezione.

(...)  
 Non è morire, è insorgere  
 la parola. Senza comprensione  
 per lo sfruttamento  
 porre fine a questo sfruttamento: Venga la rivoluzione.  
 Venga, che venga dunque.  
 Io dubito. Ma venga  
 la rivoluzione. anche del mio cuore.  
**Ingeborg Bachmann**<sup>45</sup>

Nella parola che desidera morire sta la vita che rinasce e che ci chiama ad un cammino più difficile, attraversando oscurità impervie. La solitudine della parola cerca l'abbraccio della vita: sa bene che questa non è lo "smalto del nulla". Tanto più oggi, nel deserto dell'angoscia planetaria, la parola chiama all'ascolto di voci sotterranee e all'avvistamento di volti nascosti. Passa (anche) per la parola l'evocazione degli stranieri che ospitiamo dentro di noi e che, tuttavia, siamo restii ad accogliere senza riserve, pur essendo loro una delle sorgenti vitali intorno cui la nostra identità si è da sempre formata. Ben venga, allora, la rivoluzione del cuore.

## 7. Celebrazione della morte e morte della vita

La simbolica della globalizzazione è inquietante; e lo abbiamo appena visto. E tuttavia, rimaniamo ancora ben lontani dai nuclei caldi della problematica, se non spingiamo ancora più a fondo l'indagine sul rapporto sfuggente e doloroso intercorrente tra la vita e la morte.

Lo sguardo che siamo soliti lanciare verso la morte ha effetti pietrificanti, prima ancora che i nostri occhi possano posarsi su di essa. Il panico con cui ne patiamo l'irrompere ci impedisce di vederla in faccia. Ci pensiamo sempre come vivi; mai come morti. La morte, anzi, la espungiamo dalla vita. In un certo senso, possiamo definirci mortali, in quanto esseri morenti che hanno irrimediabilmente smarrito la presenza della morte. I riti e i miti della grande nemica prendono luogo da questa rimozione ancestrale.

I mortali sono viventi destinati a morire che, tuttavia, non intendono consegnarsi alla morte. Lo smisurato potere della tecnica altro non è che il tentativo di insediare uno sconfinato potere della vita sulla morte. Anche l'arte reca in sé il rischio letale di manifestarsi come trionfo della durata della vita oltre la morte. Dove questo rischio si realizza, l'arte diventa una sorta di protesi della vita, oltre la vita stessa. Ciò *che* è si consegna a ciò *che resta* e solo ciò che resta può qui sperare di averla vinta sulla morte. Qui dura ciò che resiste alla morte, ciò che ne aggira l'ombra e il silenzio; non già ciò che vive accanto e ben dentro la morte. Vita e morte vengono dissociate: non dialogano più, se non per dichiararsi guerra<sup>46</sup>. L'ombra e il silenzio non ci parlano più: diventano la minaccia suprema e angosciante. Diventiamo sempre più incapaci di porci in ascolto di ciò che è estraneo al consumo dei nostri linguaggi, i quali tolgono parola alla morte e fanno parlare unicamente la vita che abbiamo rinserrato in una miniatura mutilata. Con l'avvento dell'informatica e della microelettronica negli ultimi decenni del '900 e l'esplosione delle nuove tecnologie della comunicazione e dell'informazione tra la fine del secolo scorso e l'inizio del nuovo, la vita miniaturizzata è stata commutata in virtualità spettacolare. Fuori di questo spettacolo, tanto rutilante quanto svuotato di energia vitale, tutto è alterità assoluta e silente. Più miniaturizziamo la vita e più l'impacchettiamo con la morte, senza esserne nemmeno consapevoli. Nella vita miniaturizzata, più ci illudiamo di essere vivi e più, in realtà, siamo spettri viventi.

Parte da qui un movimento iridescente che tenta di mandare ad effetto un ingannevole stato di levità universale. Nella filosofia dominante che governa i processi di globalizzazione in atto, questo movimento ha la funzione precipua di eludere in via definitiva il tema della finitezza della vita, dilatata come spazio/tempo del bene assoluto, in alternativa alla morte, avversata come spazio/tempo del male assoluto. La logica e la logistica che governano la globalizzazione sono incapaci di pensare la finitezza della vita, finendo col posizionare, loro malgrado, la morte

come infinità invalicabile. Un infinito vitale si scontra qui con un infinito funerario. Il terrore di mettere coerentemente in tema la finitezza della vita fa il paio con l'incapacità non solo di tematizzare, ma addirittura di intravedere la finitezza della morte. L'ostilità illusoriamente dichiarata alla morte è, invece, contrarietà alla vita; la passione superficialmente dichiarata alla vita è, invece, celebrazione della morte. Pulsioni sadiche e autodistruttive si combinano e fissano l'orizzonte cupo dell'era globale: l'epoca che presume di aver aggirato la morte, in realtà, non riesce più a vivere. Anche per questo, la guerra e il terrore ne marchiano il campo di esistenza.

In un contromovimento rispetto alla metafisica platonica, è come se l'anima della globalizzazione volesse liberarsi dalla sua tomba: il corpo<sup>47</sup>. Non a caso, uno dei paradigmi che meglio accompagna genesi e sviluppo della globalizzazione è quello del *post-umano*<sup>48</sup>, nato sulla scia degli studi sull'intelligenza artificiale che, a loro volta, hanno preso origine dalle teorie matematiche della comunicazione, elaborate sul finire degli anni Quaranta del secolo scorso da C. Shannon e W. Weaver. Nelle categorie del post-umano, spazio e tempo si assolutizzano, affrancandosi dai limiti del biologico e del genetico. L'incrocio tra meccanismi cibernetici e organismi biologici si regge sul postulato che la mente umana sia la sede di pure e semplici unità di informazione che, in quanto tali, sono trasmissibili in tempo reale come dei normali bit e, addirittura, trasferibili nel cervello dei computer, vere e proprie menti viventi artificiali.

Siamo stati generalmente abituati a pensare l'umanità come un *costrutto storico*<sup>49</sup>. I codici del post-umano, sia quelli a declinazione ottimistica che quelli di segno critico, mettono in crisi siffatta elaborazione, ritenendola falsificata dall'ibridazione tra organico e inorganico, tra natura e cultura, tra biologia e tecnologia, tra desiderio e macchina ecc. Definitivamente smontato è qui il dualismo cartesiano e post-cartesiano che ha sempre opposto corpo a mente, corpo ad anima e così via discorrendo. Con il che si compie irrevocabilmente la parabola della metafisica platonica: il corpo non è più la tomba dell'anima; bensì una sua coestensione macchinalmente e intellettivamente perfettibile.

Se tra tecnica e umanità non si interpone più una contraddizione e la tecnica è posta, invece, come sviluppo estremo e impensato dell'umanità, diventa immediatamente chiaro che l'umanità stessa è configurabile come sviluppo impensato della tecnica. L'ibridazione tra umano e tecnica è tale che sembrano superate le linee di confine tra le due dimensioni. L'anima non ha più una tomba, allora; il corpo, allora, non è più un mero contenitore organico marcescibile. L'invenzione dell'anima come giustificazione della trascendenza e dell'oltrepassamento della linea d'orizzonte della morte<sup>50</sup> svela qui il suo anacronismo.

Nell'intercampo della globalizzazione, dalla morte di Dio trascorriamo alla *morte della morte*. L'epoca globale si spaccia come anima del mondo, proprio per il suo essere infinità spaziale ed eternità defluita nell'istante. Il suo corpo non è più fatto solo di materia organica; ma è anche un fascio nervoso di bit emotivi, pulsionali, comunicativi e decisionali. La globalizzazione crede, così, di conquistarsi la durata eterna: diventare anima liberata dalla tomba del corpo. Se l'autocoscienza infelice consegna gli esseri umani alla consapevolezza della morte come destino, l'autocoscienza ebraica di sé della globalizzazione tenta di infrangere la destinalità della morte, ponendosi come un universale eterno nel tempo e nello spazio. Contrariamente da quanto potrebbe sembrare a tutta prima - e sbandierato da ideologie e retoriche di comodo -, ciò segna il tramonto definitivo dell'individualismo sovrano: non la singolarità dell'individuo e della sua vita ha valore per l'autocoscienza trionfante della globalizzazione; bensì la sopravvivenza seriale della massa e delle dimensioni e composizioni di massa, in proporzione diretta alla loro riduzione a puri soggetti/oggetti di consumo. Il conflitto non è più tra la sopravvivenza della specie e quella dell'individuo; bensì tra la regole del mercato globale e le forme di vita che si ribellano alla riduzione a unità di calcolo finanziario-economico.

L'autocoscienza trionfante della globalizzazione deve, in altri termini, espellere l'Altro dal suo raggio di orizzonte e dal suo campo visivo: per non vedere la sua propria morte, essa non deve e non può vedere l'Altro. Solo, così, la morte dell'Altro non la colpisce, né la inquieta. Anzi, la morte dell'Altro è la conferma ulteriore della sua superiorità e del suo primato. L'Altro è l'estraneo, l'assente, chi resta sempre fuori campo: ossia, chi è destinato alla morte. Ha in destino la morte proprio perché è fuori dal campo che solo esprime la vita e la sua eterna evoluzione. Ciò spiega meglio come si possano eliminare dalla faccia della terra centinaia di migliaia di persone in assoluta tranquillità di spirito e di coscienza. Quelle persone rientrano nella categoria dei *morti viventi*: si ritiene che non vivano già più e il loro destino di morte è, conseguentemente, metabolizzato come la salvezza della (propria) vita. L'autocoscienza infelice diceva:

"Se l'Altro muore, sono anch'io destinato alla morte"; al contrario, l'autocoscienza tronfia della globalizzazione declama: "Se l'Altro muore, io vivo". Vengono, con ciò, rimossi gli interrogativi cruciali del *perché* vivere e del *perché* morire. La vita e la morte, nell'autocoscienza tronfia della globalizzazione, vedono immiserirsi il loro senso. La vita diviene una *disperazione positiva*: una coazione ad essere a tutti i costi e contro tutti i costi. La morte si trasforma in una *disperazione spersonalizzata*: un'ecatombe di esseri già nientificati e, quindi, oggettivati nel calcolo dei rifiuti globali.

Dietro l'autocoscienza ebbra della globalizzazione si cela una lunga storia della filosofia occidentale sull'insignificanza della morte. Tale storia parte da Epicuro ("Dove c'è la morte non può esserci la vita") e arriva fino a Wittgenstein ("Quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte non ci siamo noi") e Sartre (la morte è "pura fatticità esterna")<sup>51</sup>. In breve, la coesistenza di vita e morte è ritenuta impossibile; da qui viene dedotta l'impensabilità della morte.

Ma la morte non solo *conferma* la vita; può anche *smentirla*, conferendole un senso che mai per l'innanzi aveva avuto; come accade a Ivan Il'ic<sup>52</sup>. Essa, dunque, non è pura insignificanza o fatticità coattiva. Si vive e si muore sempre: dove si vive è il tempo e il luogo di dove si muore; dove si muore è il tempo e il luogo di dove si vive. Ogni essere umano è sempre nello *spazio di mezzo* tra vita e morte: mai completamente della vita; mai completamente della morte. Anche quando è ridotto a carcassa putrescente, un mortale non perde la libertà e i limiti della propria vita perduta. Il senso del movimento è, così, designabile: *ciò che è resta*; non più: *ciò che resta è*. Ma, per (continuare ad) essere, ogni mortale ha bisogno della cura amorevole dell'Altro: l'*Altro contemporaneo* e l'*Altro generazionale* sono essenziali alla sua vita e alla sua morte. È la rimozione dell'Altro che rende insignificante sia il vivente che il morente: senza e fuori dall'Altro, impensabile non è soltanto la morte, ma la vita stessa<sup>53</sup>.

Eppure, c'è del vero nell'osservazione intorno alla generosità della natura, per aver dispensato le specie non umane dal pensiero della morte<sup>54</sup>. La *normalità* della morte renderebbe qui *anormale* pensarla ossessivamente. Il pensiero compulsivo appare come una combinazione di egoismo e narcisismo. Chi incardina la propria vita sull'immagine di sé, ben difficilmente riesce ad accettare che quell'immagine possa dissolversi irreparabilmente, davanti agli occhi degli altri, prima ancora che ai suoi. L'immagine dovrebbe garantire l'immortalità dell'io, proiettato per gli altri come una figura eterna. Senonché la morte, con il corpo individuale, decompone l'immagine stessa dell'individuo. L'assillo della morte significa e mette in scena l'ossessione della propria immagine perduta. Chi perde la propria immagine nello specchio di Narciso, ancora di più non tollera che sia perduta agli occhi degli Altri.

L'immaginario si fa scena e la scena restituisce la vita come immagine pura ossessionata dal pensiero della morte: pura virtualità disincarnata e disanimata. La virtualità dell'ossessione narcisistica è priva di corpo e di anima: tomba di se stessa. L'incapacità di pensare la normalità della morte ci rende immemori del carattere straordinario della vita; così come ci rende ignari che la straordinarietà della vita non è che l'altra faccia della normalità della morte. Il pensiero della morte è, in genere, avviato mestamente verso l'autocoscienza infelice, perché soccombe alla prova a cui è sottoposto. Le specie non umane non sono chiamate a questa prova, ma ad altre, non meno difficili e terribili. Pensare la morte, senza smarrire la vita e senza, nel contempo, ritenersene proprietari: ecco la prova a cui gli umani sono chiamati. La consapevolezza della vita come evento straordinario richiede l'attraversamento del dolore della morte: cioè, la coscienza del transito verso la fine. In ciò gli umani acquisiscono la consapevolezza che non sono padroni della propria vita, sulla quale non hanno da esercitare alcun diritto di proprietà.

Chi acquisisce la coscienza di non poter padroneggiare la vita come signore assoluto, non può assolutamente esaurirsi nella spirale depressiva della coscienza infelice. La vita non si ferma, ma si compie con la morte, in cui precipitano e si svelano tutti i non-senso e il senso. La morte non copre; ma palesa. Le forze che spingono alla creazione e alla distruzione, cessano di scontrarsi, ma convergono nello stesso punto. La vita chiude il suo ciclo con la morte e proprio con la morte ha altro da dire e altro dice. La maledizione: "Tu non dirai più nulla e più nulla godrai!", non colpisce più. La morte non tappa la bocca alla vita, come la vita non oscura mai la morte. Tutto il detto e tutto il fatto si prolungano nel non detto e nel non fatto: è la morte a dare parola al non detto e al non fatto. La morte interroga gli altri e la medesima vita spenta. Essa è una domanda sulla vita e sul come è stata spesa. Il quesito: "E dopo?", cessa di terrorizzare e non occupa più per intero la scena. Di fronte alla morte, la domanda che ora insorge è un'altra: "E prima?". L'asse direzionale degli interrogativi si inverte: la morte interpella gli arresti e le possibilità inesprese del presente e del passato. Il *possibile vivente*, non l'*impossibile*

*sopravvenuto*, costituisce l'orizzonte del suo operare. Il *prima* riorienta il *dopo*. Il prima e il dopo sono sempre nella vita ed è la morte stessa a ricondurre sempre alla vita. Da prima e da dopo si torna sempre al *qui*, da dove sempre si ricomincia. Diversamente da quanto ritenuto da Cioran, non si è veramente felici, ignorando il tormento della coscienza della morte; all'opposto, l'esperienza della vita non può prescindere dalla scossa morale inferta dalla coscienza della morte, come ci ha ben mostrato Tolstoj.

Analizzando la morte e la vita fuori dalle logiche dei costi e dei ricavi, arriviamo ad uno dei nodi più delicati del paesaggio culturale del Novecento europeo, dal quale ripieghiamo verso i luoghi formativi della modernità. In ballo, in prima istanza, è nientemeno che il rapporto tra felicità e sicurezza, realtà e desiderio: vale a dire, la psicoanalisi freudiana. Come è noto, Freud sostiene che gli uomini civili hanno rinunciato a parte della loro felicità, in cambio della sicurezza<sup>55</sup>. Da qui deriverebbe, in seconda istanza, l'equazione modernità = civiltà. Il posizionamento dell'equazione sarebbe contestuale alla nascita della società moderna, a quello scambio patrizio tra lo Stato che promette sicurezza e i cittadini che, in cambio, cedono parte della loro libertà. Il passaggio, volendo esemplificare in massimo grado, è da Hobbes a Freud: *da* quanto di freudiano troviamo anticipato in Hobbes *a* quanto di hobbesiano troviamo ancora miscelato in Freud; e viceversa. Espressioni assai qualificate del pensiero politico postmoderno e della sociologia critica rimangono tuttora ancorate a questi cardini teorici, producendo dei veri e propri corollari della tesi freudo-hobbesiana, secondo cui la società postmoderna altro non sarebbe che l'esplosione di quella dissimmetria tra libertà e sicurezza inaugurata dall'evo moderno<sup>56</sup>. Per usare un lessico freudiano, la morte della morte costituisce uno dei punti cruciali del rimosso<sup>57</sup> che, per tanta parte, accompagna e definisce l'epoca globale che stiamo vivendo; come abbiamo. a più riprese, cercato di tratteggiare.

## Note

(\*) I §§ 1-6 sono stati scritti a marzo-luglio del 2004 e sono comparsi come saggio unico in "Società e conflitto", n. 29/32, 2004/2005; il § 7 è inedito ed è stato scritto nel maggio-giugno 2005.

<sup>1</sup> Cfr. Ant. Petrillo, *La città delle paure. Per un'archeologia dell'insicurezza urbana*, Napoli, Elio Sellino Editore, 2003.

<sup>2</sup> A titolo indicativo, si rinvia ai materiali ospitati dal 1989 sulla rivista "Giano".

<sup>3</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della religione*, Bari, Laterza, 1980, p. 17.

<sup>4</sup> K. Kraus, *Gli ultimi giorni dell'umanità*, Milano, Adelphi, 1996.

<sup>5</sup> Questa interpretazione di Kraus è già proposta da R. Calasso, *La guerra perpetua*, saggio posto a conclusione di K. Kraus, *op. cit.*; cfr., in part., pp. 766-767.

<sup>6</sup> K. Kraus, *op. cit.*, p. 618.

<sup>7</sup> Come è noto, la prima perspicua definizione di "insecurizzazione" si deve a J.-L. Mathieu, *L'insecurité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995. La categoria è stata molto presente nel dibattito critico italiano intorno al "comunitarismo securitario": cfr., in proposito, il testo di Ant. Petrillo citato nella nota n. 1.

<sup>8</sup> Su una linea, a volte, di divergenza assoluta dalla prospettiva di indagine che stiamo qui cercando di costruire è la posizione (del resto, assai ben argomentata) di Giovanna Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jurgen Habermas e Jacques Derrida*, Roma-Bari, Laterza, 2003. Per la Borradori, la globalizzazione si muoverebbe ancora nel framework universalistico inaugurato dall'Illuminismo. Responsabilità della filosofia sarebbe, quindi, quella di ritradurre i valori universalistici dell'illuminismo nel mondo globalizzato. Filosofi, pur dissimili, come Habermas e Derrida vengono accomunati proprio all'interno del compimento del "progetto (incompiuto) della modernità". Non discutiamo la liceità dell'accostamento, del resto acuto, tra il razionalismo critico habermasiano ed il decostruzionismo derridaiano. Ciò che nell'approccio non convince è il presupposto: il postulato secondo il quale l'Illuminismo sarebbe ancora il nostro orizzonte di senso, contro cui combatte il terrorismo internazionale, nel tentativo di frantumarlo, per affermare i suoi valori teocratici. L'evidenza storico-culturale ci dice, all'opposto, che l'ideale illuministico è precipitato in crisi per ragioni fisiologiche e sotto l'urto di "pressioni interne"; non già a fronte di attacchi di "nemici esterni". Inoltre, proprio la razionalità illuministica non è disgiunta da dosi di autoritarismo non sempre illuminato; come già Kant, Hegel, Marx, la "teoria critica" e le ricerche post-strutturaliste di Foucault, per richiamare solo alcuni

eminenti esempi, ci hanno ben mostrato. Ma non è questo il luogo, per discutere partitamente tali tematiche.

<sup>9</sup> Si veda, sull'argomento e in generale, il recente e bellissimo libro di G. Marramao, *Passaggio ad Occidente. Filosofia della globalizzazione*, Bollati Boringhieri, 2003. Sull'esigenza di *sporgere dal differente* per entrare in contatto e vedere *la differenza*, cfr. altresì le acute osservazioni svolte da U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>10</sup> Come, rifacendosi a Nietzsche e soprattutto a Jung, ci mostra con profondità e finezza U. Galimberti, *op. cit.*.

<sup>11</sup> Le considerazioni sui temi dell'"essere" e dell'Altro qui, come altrove nel testo, semplicemente enunciate poggiano sulle argomentazioni svolte in A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2005; in specie, il cap. 1.

<sup>12</sup> E. Jünger, *La mobilitazione totale*, "Il Mulino", n. 5, 1985 (ma 1930), pp. 753-770.

<sup>13</sup> Per una ricognizione sfaccettata degli aspetti ideologici ed escatologici insiti nella guerra, con particolare riguardo al primo conflitto mondiale, cfr. l'eccellente AA.VV., *Ideologa della guerra. Temi e problemi* (a cura di F. Masini), Napoli, Bibliopolis, 1987.

<sup>14</sup> Per un'analisi ravvicinata della problematica, sia concesso rinviare ad A. Chiocchi, *La guerra come regolatore universale. La seconda guerra del Golfo e la prima guerra preventiva*, "Società e conflitto", n. 27/28, 2003; anche la categoria di "sovranità-mondo", più avanti richiamata, è stata elaborata in tale lavoro, in part. nel § 4. In seguito, il testo è stato inserito in A. Chiocchi, *Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2004, di cui costituisce il cap. 3.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 2001.

<sup>16</sup> La semplice ammissione fatta dai militari anglo-americani ai rappresentanti della Croce Rossa Internazionale, in visita alle prigioni irachene, che il regime detentivo disumano riscontrato era previsto dalla "procedura" vale come una inequivocabile assunzione di responsabilità. Se la tortura diviene procedura, è chiaro che è "regola di trattamento" dei prigionieri. Ammettere di averla proceduralizzata, significa attribuirsi la pubblica responsabilità.

<sup>17</sup> Sull'argomento, si rinvia alle puntuali osservazioni di M. Mengens, *Idea di patria e coscienza di popolo nelle poesie di guerra dal 1817 al 1914*, in AA.VV., *Ideologia della guerra*, cit.

<sup>18</sup> Già Marx aveva qualificato l'oro come il "dio delle merci" (*Il Capitale*, Libro I, cap. 1, Torino, Einaudi, 1975). Nella globalizzazione, il mercato mondiale è assunto quale centro teocratico di regolazione del flusso non solo delle merci, ma delle informazioni, delle comunicazioni e delle stesse migrazioni umane. Le culture e i paradigmi politico-economici dominanti lo hanno trasformato in un vero e proprio feticcio. Nelle teoriche e prassi che ne discendono, più che nel marxiano feticismo delle merci (*Il Capitale*, Libro I), ci imbattiamo nella teologizzazione del mercato come autorità somma, in una combinazione perfetta di sacralizzazione e secolarizzazione.

<sup>19</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Torino, Einaudi, 1980, pp. 44, 47.

<sup>20</sup> Per la precisione, Benjamin rinvia alla schmittiana "Teologia politica: quattro capitoli sulla teoria della sovranità", poi in *Categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 27-86. I riferimenti benjaminiani a quest'opera di Schmitt (del 1922) si trovano alle pp. 48 ss.

<sup>21</sup> Questa linea di ricerca si basa sull'analisi condotta in A. Chiocchi, *Prigionieri della guerra. La geopolitica universalistica*, "Focus on line", n. 22-23, 2003; in part. il § 2. Successivamente il lavoro è confluito in A. Chiocchi, *Frontiere mobili. Guerra e relazioni internazionali dalla fine del XX secolo all'inizio del XXI*, cit., di cui costituisce il cap. 4. Per tutti i discorsi correlati sul carattere di dismisura della sovranità, sia consentito rinviare ad A. Chiocchi, *Dismisure. Poteri, conflitto, globalizzazione*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2002.

<sup>22</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, p. 143. L'espressione è di Gryphius e Benjamin la riporta, per sviluppare il suo discorso, assai profondo, sulla componente melanconica che caratterizza afflittivamente la figura del sovrano, partendo qualche pagina prima (p. 140) dalla "Melancholia I" di A. Dürer (1514). Inoltre, nella sua ricostruzione, Benjamin non omette di riferirsi ai "Pensieri" di B. Pascal (p. 142), in cui viene espressa la consapevolezza della malattia della meditazione che affligge l'esistenza, inclinandola verso uno status melanconico. È della complessa "esperienza melanconica" che Benjamin fornisce una penetrante descrizione, dalle prime definizioni aristoteliche all'alto Medioevo e fino all'epoca barocca (pp. 140-161). Non pare che Benjamin fosse a conoscenza dello scritto freudiano sulla melanconia, pubblicato per la prima volta in

"Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse", n. 4, 1917. Rimane, però, da osservare che l'associazione freudiana della malinconia al lutto non rende il discorso attraente, da un punto di vista benjaminiano. La componente luttuosa precipita, in Freud, il melanconico nella "attesa delirante di una punizione" che diviene l'altra faccia della completa "perdita di interesse" per il mondo esterno. Nel profilo ripreso e ricategorizzato da Benjamin, invece, il melanconico non perde mai i suoi attributi positivi di "sovranità decisionale" e "creatività costruttiva", rimanendo prototipo della personalità scissa e dimidiata. Il saggio di Freud *Lutto e melanconia* si può trovare in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976, pp. 115-134.

<sup>23</sup> Soccorrono ancora le acute osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*. Sul punto, rimane ineludibile R. Klibansky-E. Panofski-F. Saxl, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino, Einaudi, 1983. Come è noto, i principali testi classici sulla melanconia sono: "Problemata XXX" attribuito ad Aristotele (trad. it. Aristotele, *La malinconia dell'uomo di genio*, Genova, Il Nuovo Melangolo, 1994); R. Burton, *Anatomia della melanconia*, Milano, Rizzoli, 1981 (ma 1621). Per studi più recenti, si rinvia indicativamente a: R. Wittkover, *Nati sotto Saturno. La figura dell'artista dall'Antichità alla Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi 1968; W. Lepeines, *Melanconia e società*, Napoli, Guida 1981; A. Brilli, (a cura di), *La malinconia nel Medio Evo e nel Rinascimento*, Urbino, Quattro Venti, 1982; J. Hillman, *Trame perdute*, Milano, Cortina, 1985; S. W. J. Starobinski, *Storia del trattamento della malinconia dalle origini al 1900*, Milano, Guerini 1990; F. Rella, *Negli occhi di Vincent.. L'io nello specchio del mondo*, Milano, Feltrinelli, 1998; A. Mancini, "Un dì si venne a me malinconia...". *L'interiorità in Occidente dalle origini all'età moderna*, Milano, Angeli, 1998; P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, il Mulino 1999; B. M. Frabotta (a cura di), *Arcipelago malinconia. Scenari e parole dell'interiorità*, Roma, Donzelli, 2001; R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Milano, Feltrinelli, 2003.

<sup>24</sup> Si leggano, in proposito, le profonde e struggenti osservazioni di W. Benjamin, *op. cit.*, pp.162-253. Osservazioni che, dedicate all'allegoria e al simbolo, sono giustamente ritenute la parte teoreticamente più feconda del saggio, con il tentativo benjaminiano di definire una "teoria della conoscenza" aconcettuale, basata sulla "conoscenza per visioni" a mezzo dell'allegoria. Teoria che ha costituito anche per noi un riferimento prezioso.

<sup>25</sup> Decisive risultano, ancora, le analisi di Benjamin richiamate nella nota precedente. Qui Benjamin si aggancia alle considerazioni genialmente svolte da F. Nietzsche: *La nascita della tragedia e La filosofia nell'età tragica dei Greci*, ambedue in *Opere 1870-1895*, 2 voll., Roma, Newton Compton, 1993. Acute osservazioni, su questo campo problematico, sono articolate da G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Sopravvivere alla cultura*, Palermo, Sellerio, 1980; in part., pp. 205-212.

<sup>26</sup> W. Benjamin, *op. cit.*, pp. 183-184 e *passim*.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>28</sup> Sull'argomento, cfr. le bellissime pagine scritte da U. Galimberti, *op. cit.*; in part., pp. 13-32. Per la definizione junghiana del simbolo, oltre che all'opera appena citata di Galimberti, si rinvia, perlomeno, a C. G. Jung, *Tipi psicologici*, Milano, CDE, 1990.

<sup>29</sup> Continuano a rimanere decisivi, sul punto, E. Severino, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1981; Id., *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1982.

<sup>30</sup> E. Severino, *Tecnica e architettura*, Milano, Cortina, 2003, p. 25.

<sup>31</sup> Sulla tecnica, oltre alle opere di E. Severino già richiamate, si rinvia al pregevole e assai profondo U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2002. Non sempre il discorso di Galimberti converge con quello di Severino; come non sempre il nostro discorso converge con quello di Severino e quello di Galimberti. Per la sterminata bibliografia sul tema, si rinvia all'opera appena richiamata di U. Galimberti.

<sup>32</sup> Sulla specificità di questo processo, cfr. U. Galimberti, *op. ult. cit.*, pp. 680-715.

<sup>33</sup> C. G. Jung, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Milano, CDE, 1991, p. 278. Non a caso, l'ostilità dei Titani (non solo di Prometeo) a Giove è celebrata come "introduzione" alla storia del genere umano, già nella tradizione Orfica: cfr. K. Kerényi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, CDE, 1987, pp. 174-175; tutto il cap. XIII del libro è dedicato a "Prometeo e il genere umano", pp. 174-191. Sul mito di Prometeo, evidentemente, il riferimento primario rimane Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie*, Torriana (Fo), Orsa Maggiore Editrice, 1989, pp. 105-146.

<sup>34</sup> E. Severino, *op. ult. cit.*, p. 77. Il tema è toccato da Severino anche in *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, CDE, 1988, già nel primo capitolo che affronta, in termini

critici, il tema dei "limiti dello sviluppo". Qui egli riconduce il concetto di *fede* alla nozione weberiana di "sopravvivenza dell'umanità", ritenuta (appunto) una "fede" che si scontra con altre "fedi" (pp. 24-25). Se tra "diritti uguali", come ben ci ha insegnato Marx, vince sempre il diritto del "più forte", nel conflitto tra fedi vince quella che ha più "forza" di persuasione e di colonizzazione. Il carattere di verità di una fede, fin dall'inizio, poggia sul potenziale di forza implicita che essa è in grado sprigionare. Riportiamo questo passaggio chiave di Severino: "In una situazione in cui domina la fede nell'impossibilità di una qualsiasi verità definitiva, ciò che fa decidere lo scontro tra le diverse fedi di cui quella dominante è cosciente non è la loro verità incontrovertibile - giacché esse sono fedi, proprio perché non sono verità incontrovertibili -, ma è la loro forza pratica, cioè, da un lato, la loro forza di persuasione, dall'altro lato la capacità del loro contenuto di persuadere che esso consente il dominio sulle altre fedi e sul mondo. Dove, come nella nostra civiltà, si crede che la scienza sia l'unica forma autentica di sapere, la fede più forte è quella nella cui maggiore forza si ha fede, E l'organizzazione scientifico-tecnologica dell'esistenza è appunto la fede nella cui maggior forza si ha fede e che quindi domina e conduce al tramonto ogni altra fede" (p. 25).

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> Per una ricostruzione del quadro di insieme e delle linee di articolazione principali del pensiero di Severino, oltre alle opere già citate, si rinvia a: *Gli abitatori del tempo*, Roma, Armando, 1978; *Legge e caso*, Milano, Adelphi, 1979; *Téchne*, Milano, Rusconi, 1979; *Destino della necessità*, Milano, Adelphi, 1980; *La filosofia del futuro*, Milano, Rizzoli, 1989.

<sup>37</sup> La circostanza è acutamente individuata da U. Galimberti: "Qui Severino ha visto meglio di M. Heidegger, perché, a differenza di Heidegger, ha colto nella stessa concezione greca dell'essere, che l'essere era già pensato fin dall'inizio come *téchne*" (*Psyche e techne*, cit., nota n. 11, p. 349). Sicché non può meravigliare che, mentre per Severino la tecnica è coerentemente il campo dell'alienazione, per Heidegger costituisce ancora "l'ambito del disvelamento" (cfr., soprattutto, M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976). Se la critica severiniana ha, come crediamo, fondamento, non è "il regime della verità" e del "disvelamento" a caratterizzare la tecnica, come ancora reperiamo in Heidegger; al contrario, la verità che si costruisce come tecnica e, più ancora, la tecnica che si irradia come verità allestiscono il *regime del potere*: vale a dire, il dominio della non verità. Come ci ricorda, con efficacia, U. Galimberti: "... nell'orizzonte dischiuso dalla tecnica, la verità non è più svelamento, ma *pratica di dominio* (op. ult. cit., p. 349; ma, più in profondità, pp. 356-369).

<sup>38</sup> Sia concesso, per lo sviluppo di questo discorso, rinviare ad A. Chiocchi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del morente*, cit.; cfr., in part., il cap. 1.

<sup>39</sup> Per l'argomentazione dell'assunto, sia consentito rimandare a A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995 (in part., cap. 2, §§ 2, 10, 13); Id., *Movimenti. Profili culturali e politici della conflittualità sociale in Italia negli anni '60 e '70*, Mercogliano (Av), Quaderni di "Società e conflitto", 1997 (in part., cap. 2, §§ 1-2). In tutti e due i testi, sul tema, viene assunto come principale riferimento teorico G. Marra-mao, *Metapolitica*, "Laboratorio politico", n. 1, 1983.

<sup>40</sup> Cfr. U. Galimberti, op. ult. cit., p. 689.

<sup>41</sup> Sul punto, si rinvia al § 1.

<sup>42</sup> Intorno alla figura di Giobbe e al tema dell'angoscia, cfr. il bel libro di G. Mura, *Angoscia ed esistenza*, Roma, Città Nuova, 1982.

<sup>43</sup> D. Taino, *Ma è possibile essere felici? Il tormento dell'Occidente (ricco)*, "Corriere della Sera", 5 luglio 2004, p. 16.

<sup>44</sup> Cfr. Maria Zambrano, *L'uomo e il divino*, Roma, Ed. Lavoro, 2001.

<sup>45</sup> Ingeborg Bachmann, *Non conosco paese migliore*, Parma, Guanda, 2004, p. 13; i versi citati chiudono l'abbozzo lungo "Ingresso nel partito". Il libro in questione è una raccolta postuma di frammenti e abbozzi, scoperti dai due fratelli della Bachmann: dato alle stampe a Monaco nel 2000, è stato tradotto da Silvia Bortoli e appena pubblicato.

<sup>46</sup> Negli anni '60 del secolo scorso, N. O. Brown ha avuto il merito di gettare un occhio dis-sacrante su questa problematica: cfr. *La vita contro la morte*, Milano, Edizione CDE, 1989. A questo testo ci richiameremo ripetutamente nello sviluppo delle nostre argomentazioni.

<sup>47</sup> Platone: "... il corpo è pur sempre la tomba dell'anima, il luogo dove per il momento è sepolta" (*Cratilo*, 400 b-c).

<sup>48</sup> Per una prima panoramica su questo affascinante campo tematico e i contesti che più direttamente gli sono correlati, cfr. R. Braidotti, *In metamorfosi. Verso una teoria materialistica*

*del divenire*, Milano, Feltrinelli, 2003; A. Caronia, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Roma-Napoli, Theoria, 1985; M. Costa, *Il sublime tecnologico. Piccolo trattato di estetica della tecnologia*, Roma, Castelvecchi, 1998; G. Deleuze-F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma, Istituto Enciclopedia Italiana, 1980; D. J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Milano, Feltrinelli, 1995; G. O. Longo, *Il simbiote. Prove di umanità futura*, Roma, Meltemi, 2003; T. Macrì, *Il corpo postorganico*, Milano, Costa & Nolan, 1996; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002; H. R. Maturana-F. J. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Venezia, Marsilio, 1985; M. Perniola, *Il sex appeal dell'inorganico*, Torino, Einaudi, 1994; C. E. Shannon-W. Weaver, *La teoria matematica delle comunicazioni*, Milano, Etas, 1971; A. R. Stone, *Desiderio e tecnologia. Il problema dell'identità nell'era di Internet*, Milano, Feltrinelli, 1997; R. Terrosi, *La filosofia del postumano*, Genova, Costa & Nolan, 1997; N. Wiener, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani*, Torino, Bollati Boringhieri, 1966.

<sup>49</sup> Per inciso: il primo a mettere in discussione il postulato è stato M. Foucault, *Le parole e le cose*, Milano, Rizzoli, 1967.

<sup>50</sup> Su questo complesso e profondo tema, cfr. il bellissimo U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2004.

<sup>51</sup> Di Epicuro rileva *Lettera a Meneceo*, in *Scritti morali*, Milano, Rizzoli, 1994; di Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, Einaudi, 1968; di Sarte, *L'essere e il nulla*, Milano, Il Saggiatore, 1964.

<sup>52</sup> L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, Milano, Se, 1986.

<sup>53</sup> Sul punto, sia consentito rinviare ad A. Chiochi, *L'Altro e il dono. Del vivente e del moriente*, cit.

<sup>54</sup> Cfr., per tutti, E. M. Cioran, *La più antica delle paure*, in L. N. Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ic*, cit.

<sup>55</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Boringhieri, 1971.

<sup>56</sup> Cfr., per tutti, la ben argomentata posizione di Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.

<sup>57</sup> Come è risaputo, lo studio freudiano classico sull'argomento è: *La rimozione* (1915), in *Metapsicologia*, Roma, Newton Compton, 1976.