

## **Niente di nuovo nel mondo?** **Mwmoria dell'avvenire, futuro negato ed eclisse del politico**

di Romano Gasparotti

Siamo davvero arrivati alla fine della storia? L'era della pianificazione globale non ci riserva altro che un eterno presente? Le uniche novità eventuali sono quelle indicate, già nel 1998, alla voce "rischi", dalla World Transhumanist Association? Ovvero: *grey goo* dovuta a nanomacchinari autoreplicanti all'infinito, che si nutrono di qualsiasi cosa, sfuggiti ad ogni controllo; *black goo* dovuta all'azione di nanomacchinari distruttivi rispetto ai quali non sono stati ancora predisposti gli adeguati dispositivi immunitari a livello globale; superintelligenze programmate in modo sbagliato, che finiscono per sterminare ogni altra forma di vita intelligente; agenti patogeni capaci di provocare l'estinzione del genere umano prodotti dall'ingegneria genetica; effetto serra impazzito; il violento impatto di asteroidi sulla terra; esplosioni subatomiche causate da esperimenti di accelerazione di particelle sfuggiti al controllo?

### 1. La negazione del futuro quale condizione di ogni forma del fare

Secondo una tesi largamente condivisa, la modernità nasce e si sviluppa come secolarizzazione del cristianesimo. Con ciò l'*eschaton* teologico-religioso si traduce nell'ideologia fideistica del progresso, ossia nell'indubitabile persuasione, secondo la quale, attraverso il connubio di scienza e tecnica e le azioni autonome di un *Homo faber* non più totalmente assoggettato alla volontà e al progetto dell'Uno-Dio, l'umanità sia destinata alla progressiva emancipazione e liberazione dal peso dei principali problemi materiali e spirituali. All'interno di tale prospettiva, come scrive S. Natoli, "l'uomo diventa l'organizzatore del futuro"<sup>1</sup> ed essendosi sostituito a Dio quale organizzatore del tempo, aspira ad assicurarsi il futuro, cercando di neutralizzare l'imponderabilità e l'imprevedibilità, che quest'ultimo in quanto tale riserva. Le tecnoscienze non si dedicano ad altro che al continuo perfezionamento di questo scopo.

Nel corso del "secolo breve" è venuto meno il cieco ottimismo che l'ideologia del progresso aveva manifestato all'acme del positivismo, sostituito dall'ansia e dal timore crescenti, che l'incedere del tempo a venire possa riservare l'eventualità di una degenerazione o addirittura possa esporre il genere umano a rischi esiziali, anche se tale apprensione non ha fatto altro che rafforzare e potenziare ulteriormente la ricerca dei dispositivi più efficaci di assicurazione del futuro e di immunizzazione nei confronti dell'eventualità in quanto tale.

Come scrivono Ghisu e Tagliapietra, nell'editoriale di questo numero:

Si potrebbe guardare all'intera età moderna come all'immane tentativo di colonizzare il futuro, assunto come la dimensione temporale privilegiata di quel *progetto continuo* a cui pare destinarsi l'animale non stabilizzato che chiama se stesso "uomo". In questa prospettiva la modernità sembra essere, allora, un altro modo per dire il luogo del perfezionamento e della realizzazione dei disegni più ambiziosi ed eterogenei, tutti accomunati dallo scarto qualitativo tracciato tra l'*oggi* e il *domani*.

L'immane *progetto continuo* di conquista e colonizzazione del futuro accompagna l'uomo moderno, nella misura in cui esso si è "stabilizzato", ovvero si è naturalizzato, attraverso la tecnica, come un essere unilateralmente *stante*, che apparentemente desidera sì sempre il nuovo, ma solo "a patto che sia previsto e rassicurante" (come sostiene ancora l'editoriale).

Eppure, l'uomo europeo fa originariamente la sua comparsa nella "terra del tramonto", come un essere del tutto incapace di *stare* e quindi perennemente esposto all'errare e intimamente necessitato alla continua metamorfosi. Uno dei suoi archetipi è la figura di Proteo, il Vecchio del mare, capace di divenire "ogni cosa che in terra si muove, e acqua e fuoco, che prodigioso fiammeggia" (*Odissea*, IV, vv.417-418).

Il suo essere originariamente *dikranos*, "dalla doppia testa", come suggerisce Parmenide (nel fr.6 del suo *Poema*), non lo rende affatto "signore delle tecniche (*mechanóen téchnas*)" (Sofocle, *Antigone*, v. 365), ma lo espone all'*amechanía* dovuta al fatto che egli non può contare sulla capacità di usare efficacemente ed *esclusivamente*, "a senso unico", la totalità delle potenzialità, dei mezzi e degli strumenti di cui pure dispone.

Doppia è la testa del mortale, doppia è la sua parola, così come duplice è anche la sua essenza, come testimonia il mito platonico dell'androgino. Non semplicemente uno, ma uno-di-due e due in uno: questa sarà per sempre la cifra, il *symbolon*, della natura mortale nata dalla terribile punizione di Zeus e, da quel momento, divinamente protetta e ispirata solo dal gran demone di Eros<sup>2</sup>. Ma il mortale non nasce solo come animale erotico. Egli è anche l'unico essere vivente dotato di *logos*, il quale, in seguito alla punizione del mitico androgino e ai successivi interventi plastici di Apollo – per restare ancora al *Simposio* platonico – ha l'organo sessuale, gli occhi e la fronte (sede dell'intelletto), che guardano nella stessa unica direzione: innanzi, verso il dopo. Da qui la "consapevole *attesa del futuro* (*die überlegte Erwartung des Künftigen*)", che Kant pone come momento fondamentale dell'irresistibile costruzione della ragione umana.

Alle soglie della nascita di Europa, Pindaro aveva ammonito: "Ciechi sono i pensieri degli uomini, quando cercano la via con gli artifici dell'intelligenza, ma senza le Muse". Eppure, il *logos* che contraddistingue i mortali, una volta isolatosi e fissatosi nella sua forma puramente logico-discorsiva, manifesta tutta la sua inclinazione all'*ybris*, che si esplica come vocazione *astratta* all'isolamento della parte rispetto al tutto e come propensione all'unità semplice, all'ipostatizzazione, all'unidimensionalità, all'unilateralità, alla logica oppositiva e diairetica dell'*aut ... aut*. E così l'unodualità del *symbolon* finisce per essere lacerata dall'imporsi di quella *ratio* logica depurata da ogni altra componente, che governa la totalità dividendo e opponendo, separando il sì dal no, in modo che, nella scansione binaria dell'irriducibile *aut ... aut*, secondo il quale la totalità del reale viene così decisa, ognuna delle due teste del *dikranos* procede per conto proprio, spezzando

sul nascere ogni possibile *rythmos*. Come se il mortale non fosse un *symbolon* e come se avesse veramente una testa sola...

La vocazione all'astrazione e la declinazione monocranica dell'animale dotato di *logos* è anche responsabile della separazione originaria di *chronos* da *aion* e della contrapposizione del tempo linearmente orizzontale e crono-logico, rispetto alla verticalità del tempo escatologico, il quale finisce per essere proiettato verso una trascendenza del tutto astratta, la quale si rovescia in una altrettanto astratta immanenza.

A partire da questo plesso di separazioni, per l'umanità metafisico-moderna cui apparteniamo, ciò verso cui il mortale non può non essere rivolto, ossia il futuro, viene ad essere saldamente assicurato dalla logica essenzialmente proairetica del progetto, la quale, peraltro, inevitabilmente comporta l'irriducibile "scarto qualitativo" (per riprendere ancora le parole dell'editoriale) tra quanto viene deliberato ora e quanto accadrà poi. In ogni caso, nessuno spazio resta aperto per il futuro quale pura possibilità. La prometeizzazione dell'uomo della tecnica sembra essersi davvero compiuta. "Tutto ciò che accadrà (*ta méllonta*) io esattamente conosco in anticipo (*proepistamai*) e nessun accidente inaspettato può cogliermi" fa dire Eschilo a Prometeo, nel prologo del *Prometeo incatenato* (vv. 101-103).

E allora, se, alla luce della concezione lineare e progressiva del tempo-*chronos*, il 'poi', rispetto all'ora' ancora non è – e quindi rappresenta il *novum* – e se, col sopraggiungere del 'poi', il 'prima' non è più – e quindi è definitivamente passato-*perfectum* – lo sguardo prometeico aspira a cancellare l'irriducibile diversità e la reciproca negatività del 'poi' rispetto al 'prima', nell'imporsi di uno sguardo preveggenza, il quale vorrebbe essere incontrovertibile (*proepistemi*) e tale da non farsi mai sorprendere da nessun imprevisto accidente e da nessuna reale novità.

Questa è, per l'uomo prometeico, la condizione necessaria di ogni forma del fare. L'uomo della tecnica, infatti, si accinge al fare solo nella persuasione che quanto poi risulterà compiersi attraverso la messa in opera della *téchne*, manterrà ed esibirà la stessa forma che l'artefice ha anticipato prima, nella sua mente progettante. Nessun fare tecnico sarebbe mai possibile se la forma del risultato - destinato ad apparire 'poi' - non fosse anticipabile prima, quale idea, nella mente dell'artefice. Proprio in questo senso, diceva Aristotele, l'arte è attività eminentemente teoretica, dal momento che ogni *téchne* – in quanto "disposizione creativa accompagnata da *logos* verace" (Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 1140 a) - implica un *theorein*, ossia una pre-visione dell'idea di ciò che apparirà in opera e muove, quindi, da una preventiva teoria scopica (la quale dovrà essere coniugata con le indispensabili abilità esecutive e fabbrili, che si acquisiscono attraverso l'apprendimento e si confortano attraverso la pratica costante e l'esercizio).

Il fatto è che non solo la *poiesis*, ma anche ogni *praxis* ha come *arché* un tale *theorein* proaireticamente inteso. Di conseguenza - in relazione alla questione del futuro rimosso - una tale struttura originaria delle forme del fare implica, in ciò che appare come risultato, la radicale negazione di ogni reale *novitas* e presuppone, invece, che la deliberazione di fare e il compimento dell'opera costituiscano un *unum* garantito dal permanere della medesima forma idealmente anticipata dal progetto.

Aristotele, però, a proposito della *téchne*, aveva precisato che:

Ogni *téchne* riguarda la produzione e il ricercare con la teoria e l'abilità come possa

prodursi qualcuna delle cose che possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi fa e non in ciò che è fatto; la *téchne*, infatti, non riguarda le cose che sono o che si producono necessariamente, né quelle per natura, che hanno il loro principio in se stesse”(Aristotele, *ivi*, 1140 a, 13-16).

Che cosa comporta il fatto che la *téchne* riguardi il produrre ciò che può esserci tanto quanto non esserci? L'inevitabilità di quello “scarto qualitativo” e dell'irrimediabile *scacco rappresentativo*, che, nonostante la vocazione prometeica dell'*Homo faber*, affliggono e inficiano le azioni e le produzioni dell'uomo ad una testa sola. Da un lato, infatti, l'animale dotato di *logos* è convinto di essere in possesso dello stesso sguardo preveggenze di Prometeo capace di conoscere esattamente in anticipo ciò che sarà, sino a prefigurare compiutamente prima, nel progetto, quanto, poi, apparirà in opera. Ma, dall'altro lato, il medesimo *homo* progettante e calcolante non può non esplicitare il suo fare nella dimensione mondana e finita dell'apparire sensibile scandita dalla processualità del tempo cronico, che la sua mente logica ha preventivamente separato dal suo intimo e originario legame con *Aion*. Deve, perciò, di necessità, fare i conti con il sopraggiungere di ciò che è messo in opera, il quale non è la semplice riproduzione, né tantomeno il supplemento, “di ciò che era presente al suo inizio nell'idea del lavoratore”, per citare il I libro del *Capitale* di Marx<sup>3</sup>. Ciò in cui, a detta di Marx, il peggiore degli architetti si distingue dalla migliore delle api riflette il pregiudizio platonizzante, che sarà denunciato da M.Heidegger quale atto di nascita e tendenza fondamentale del pensiero metafisico occidentale, vale a dire la persuasione secondo la quale la piena *realitas* della cosa stia nell'idea. In modo che, nel possedere l'idea, avendola formalmente concepita nella mente, il soggetto progettante ritiene di essersi assicurato tutto l'essenziale di ciò che verrà effettivamente ad apparire nel mondo dei fenomeni. Ma che cosa propriamente è presente ‘prima’ nella mente del soggetto artefice ed agente? La presenza ideale anticipata è un puro *eidos*, ossia una forma universale, mentre il risultato o l'opera sono un particolare ente determinato (*synolon* di materia e forma, se vogliamo usare la terminologia aristotelica). E questo *synolon*, ovvero la determinata cosa, che appare individualmente esistente, *non è* la pura forma universale in quanto tale. *Questa* determinata cosa esistente, che è venuta ad apparire, è altro rispetto alla pura ed astratta forma universale, che il soggetto ha anticipato nella sua mente e vuole a tutti i costi ri-conoscere nell'opera. Essa accade come qualcosa di nuovo e di diverso – ecco lo scacco rappresentativo - rispetto alla pura forma universale mentalmente anticipata nel progetto. Nonostante ciò, l'*Homo faber* meta-fisicamente si aspetta di rivedere - nell'orizzonte fenomenico e soggetto al tempo-*chronos* dell'apparire sensibile degli enti determinati e contingenti - la stessa forma universale idealmente anticipata, la quale, peraltro, in quanto tale, di diritto appartiene alla dimensione immutabile ed eterna dell'intelligibile<sup>4</sup>.

E' prima di tutto l'arte ciò che mette in crisi tale progetto prometeico e la stessa illusione platonica dell'uomo metafisico. Aristotele, infatti, afferma che ogni *poiesis* implica un movimento “da altro ad altro”: da chi fa, dal *poietés*, all'opera che è altro sia rispetto al *poeta* sia rispetto all'azione produttiva stessa. E la necessità di tale movimento smaschera e denuncia l'irriducibile alterità del *poema*, dell'opera operata, rispetto alla forma universale del contenuto della visione ideale, che vuole anticiparla e la prefigura. D'altro

canto, è inoppugnabile che nessuna “disposizione creativa accompagnata da *logos* verace”, nessun *theorein*, nessuna pre-visione – ricaviamo ancora da Aristotele - sarebbero in grado, di per se stessi e da soli, di muovere alcunché. La pura anticipazione ideale e il calcolo razionale di ciò che apparirà in opera, da soli, sono del tutto impotenti rispetto all’ apparire attuale dell’opera stessa<sup>5</sup>. C’è bisogno di altro, di una forza irriducibile ai calcoli e ai progetti del *logos*.

Dal punto di vista aristotelico, la *poiesis* e la *praxis* condividono la stessa *arché*. Quale? La *proairesis*. E come funziona la *proairesis*, che nella *téchne* è principio di *poiesis* e nella *phronesis* è principio di *praxis*? La definizione aristotelica parla esplicitamente di unità di *logos* verace e di *orexis*, cioè di desiderio, appetito, *conatus*. La *proairesis* è, dunque, l’*arché* di ogni forma dell’agire umano e, come indica letteralmente la parola, essa è l’originario pre-afferramento calcolante-progettante-desiderante “di ciò che è in nostro potere”(Aristotele, *Etica nicomachea*, 1111b,30), nel ben fermo presupposto che l’uomo sia “principio delle azioni”(ivi, 1112b, 31), “ne è il genitore, come lo è dei propri figli”(ivi, 1113b, 18-19) e che “ogni uomo decide intorno alle cose che possono essere realizzate da lui stesso”(ivi, 1112a, 33-34).

La *proairesis*, pertanto, non è applicabile alle cose passate, a ciò che dipende dal caso, agli enti necessari, eterni e incorruttibili, alle cose che, pur mutevoli, si producono sempre nello stesso modo. Essa riguarda solo le “cose possibili(*ta dynatá*)”, che “possono sia essere che non essere”(ivi, 1140a, 12-13)<sup>6</sup>.

In questo modo, “la *proairesis* vuole, mediante un calcolo, assegnare un futuro alle cose di cui dispone: essa decide il futuro”<sup>7</sup>. E in questo decidere preventivamente il futuro, secondo Severino, essa opera come mera fede e come volontà di potenza, dal momento che, se ciò che accade a compimento di ogni azione è un puramente possibile, non vi è alcun evidente nesso necessario tra l’ora’ della decisione e quanto effettivamente accadrà ‘poi’. Ciò che effettivamente appare, da un punto di vista rigorosamente fenomenologico, è, per esempio, un braccio che dapprima è fermo e poi si stende e quindi afferra qualcosa, ma che il protendersi del braccio sia l’effetto necessario della decisione formulabile logicamente nell’affermazione “Adesso stendo il braccio per afferrare la penna” non è affatto un dato evidente. Esso è il contenuto dossico della persuasione poggiante sul ritenere che l’uomo sia principio del risultato delle azioni di cui è responsabile e sul credere che quanto accade, quando egli deliberatamente agisce, non sia frutto del caso o della volontà divina, bensì dipenda esclusivamente dalle *sue* decisioni. Una tale persuasione, come rileva ancora Severino, presuppone all’origine la preventiva separazione e l’ astratto isolamento del campo di ciò che l’uomo ritiene perfettamente dominabile rispetto al tutto e quindi riflette in pieno l’*ybris* della *ratio* fondamentalmente astraente dell’uomo ad una testa sola. Nessuna forma di evidenza, ma solo questa fede - nell’accezione paolina di *argumentum non apparentium* - consente di escludere che l’aver afferrato la penna sia un gesto dovuto al puro caso o sia mosso dall’iniziativa di qualche dio o sia un atto assolutamente spontaneo, per affermare, invece, con certezza, che esso è il frutto di una *mia* determinata decisione, che ne costituisce l’*arché* e l’*aitía*.

Ma la dottrina aristotelica dell’azione presenta anche un altro punto critico. La *proairesis*, per poter effettivamente *muovere*, come si è detto, non può essere solo espressione del puro *logos*. Tant’è vero che essa comporta il necessario intervento dell’*orexis* e

quest'ultima è un elemento *alogon*, del tutto irriducibile al *logos*. Ogni decisione *ha in vista* lo scopo cui essa tende (ossia qualcosa di buono o che appare come tale), che ne costituisce il motore, ma tale pre-visione, da sola e di per se stessa, non è in grado di muovere effettivamente alcunché. Per questo, affinché l'azione si realizzi in atto, c'è bisogno dell'impulso, dello sforzo, del *conatus* di una pura forza. E ciò che dà forza e capacità di muovere alla *proairesis* è l'*orexis*, che è del tutto irrazionale. Anche se essa va "persuasata" dal *logos*, in una sorta di "dialogo". Se non vi fosse questo dialogo e se l'*orexis* non si lasciasse persuadere dal calcolo del *logos*, ogni decisione risulterebbe impossibile. Si troverebbe, infatti, irrimediabilmente impotente, in quanto lacerata da un lato tra un calcolo dei mezzi in vista dello scopo incapace di disporre efficacemente dei mezzi per conseguire lo scopo stesso e, dall'altro, una forza del tutto cieca e totalmente incapace di *vedere* i mezzi, gli scopi e l'orizzonte stesso in cui essa si agita. Ma se l'*orexis* è in grado di dialogare con il *logos* sino a lasciarsi addirittura persuadere da esso, ciò significa che essa non è affatto irriducibilmente *alogon*, ma, in qualche modo, partecipa della medesima natura del *logos*<sup>8</sup>. E allora, se, *in actu exercito*, l'*orexis* partecipa già essenzialmente della natura logica e se il *logos* da solo non è in grado di muovere e produrre alcunché, come potrebbe mai la decisione umana mettere in atto e mandare ad effetto le azioni e i risultati previsti? E come potrebbe la *proairesis* del soggetto umano preafferrare e anticipare il futuro di ciò di cui crede di disporre?

Ciò comporta forse la conclusione che, allora, non solo nelle arti poetiche, ma anche nella più elementare delle azioni umane, sarebbe necessario ammettere l'intervento di una forza sovrumana attribuibile all'irresistibile potenza di un demone o di un dio?

Una simile domanda appare del tutto insensata per la mente logica dell'uomo monocranico. Almeno dall'epoca di Galileo in poi, ovvero da quando la scrittura matematica – il frutto più potente ed efficace della mente logica – ha consentito all'uomo di trasfigurare le antiche (aristoteliche) forme in forze perfettamente rappresentabili, calcolabili e operativamente riproducibili, sarebbe risibile invocare o fare appello a divinità e ad altre entità sovrumane. Tutto sembra entrato a far parte dell'orizzonte di ciò che è "in potere" dell'uomo, come aveva ben compreso Nietzsche. Ed è così che il futuro è stato compiutamente colonizzato ... Anche se tale colonizzazione ha avuto un prezzo da pagare. Quale? In primo luogo la dissoluzione del *symbolon*, dell'uno-di-due, che l'uomo è e lo sradicamento dell'animale logico, non più *dikranos*, dal *rythmos* e dalla danza del cosmo. L'uomo ad una testa sola appare in grado di programmare e pianificare ogni cosa, grazie ai suoi calcoli, ma, come ha scritto C.Sini, nel saper fare questo e per saper fare questo, è dovuto uscire definitivamente dal coro, divenendo letteralmente "*irritus*, cioè *in-ritus*, ovvero in-utile, vano, non valido e *iners*, cioè *in-ars*, ovvero in-erte, senza arte"<sup>9</sup>. Egli è del tutto incapace di danzare e "ciò che non danza è ciò che non fa accadere il rito della festa"<sup>10</sup>. La conseguenza è che il lasciar essere il due-di-uno in quanto tale, senza spezzarne preventivamente la dualità – dividendo e opponendo – resta un autentico problema, il quale fa segno verso quel passato smarrito, che sta alla radice degli imponderabili futuri possibili negati all'uomo occidentale.

Come ha scritto Derrida: "Non c'è a-venire senza qualche memoria o promessa messianiche, di una messianicità più antica di ogni religione, più originaria di ogni messianismo"<sup>11</sup>.

In cosa consiste il *proprium* del futuro, che è stato rimosso? Nell'eventualità di ciò che accade. La colonizzazione e preassicurazione del futuro, nell'odierno universo globale della calcolabilità di tutto, hanno obliterato la pura eventualità dell'evento, il quale, invece, per sua natura, dovrebbe "annunciarsi come im-possibile; quindi annunciarsi senza essere previsto, annunciarsi senza annunciarsi, senza orizzonte d'attesa, senza *télos*, senza formazione, senza forma(...).Da qui il suo carattere sempre mostruoso, impresentabile e mostrabile *come* immostrabile."<sup>12</sup>.

## 2. Fine della storia?

Congedatosi il "secolo breve", nell'era della cosiddetta globalizzazione, il destino ineluttabile di un eterno presente privo di futuro è emerso allo scoperto, sino ad influenzare importanti settori della cultura attualmente dominante. E' nota la tesi di F.Fukuyama sulla "fine della storia"<sup>13</sup>. Dopo la caduta del muro di Berlino, la fine dell'utopia del comunismo e il tramonto di ogni prospettiva realmente alternativa all'universalità del libero mercato non consentono l'emergere di alcuno scenario possibile verso il quale dirigersi e approdare, che non sia il sistema liberal-democratico ad economia neocapitalistica. Alle spalle di questa volgarizzazione di Fukuyama(già consulente del Dipartimento di Stato degli USA) vi sono le riflessioni di A.Kojève, che Fukuyama considera il più grande interprete di Hegel del XX secolo.

In una nota al suo Seminario del 1938-39 sulla *Fenomenologia dello Spirito*, aggiunta nel 1946, Kojève aveva scritto che la fine della storia intesa come fine del tempo umano comporterà "l'annientamento definitivo dell'individuo libero e storico"<sup>14</sup>, ovvero dell'uomo propriamente detto, cioè dell'uomo essenzialmente votato "all'Azione negatrice del dato"<sup>15</sup>. Non vi sarà più, quindi, "il Soggetto *opposto* all'Oggetto"<sup>16</sup> e così non vi sarà più azione nel senso pieno del termine, il che comporterà anche "la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni sanguinose"<sup>17</sup>. Con ciò scomparirà anche la filosofia, perché la filosofia, per Kojève, è espressione del desiderio del Soggetto in quanto *opposto* all'Oggetto ed è ciò che ispira l'azione negatrice del dato. Un tale annientamento totale dell'uomo, della sua azione negatrice e della filosofia stessa, alla fine della storia, non sarà affatto, però, profetizza Kojève, una "catastrofe cosmica" e nemmeno una "catastrofe biologica". Perché? Perché l'uomo resterà in vita "come animale che si trova *in accordo* con la Natura e con l'Essere dato"<sup>18</sup> e, assieme a tale pura animalità finalmente in perfetto accordo con la natura, verrà conservato "tutto ciò che rende l'uomo felice: l'arte, l'amore, il gioco"<sup>19</sup>. Kojève, però, correggerà quest'ultima sua affermazione, una volta resosi conto del fatto che non solo l'arte, l'*eros* e il gioco hanno reso *umanamente* felice l'uomo della storia, ma anche che la stessa questione dell'aspirazione alla felicità riguarda l'uomo desiderante ed agente e quindi l'uomo storico. E, in una ulteriore nota aggiunta allo stesso testo, nel 1968, poco prima dell'improvvisa morte, Kojève emenderà ulteriormente le sue conclusioni, sostenendo che, con la fine della storia, l'uomo non si annienta affatto per tornare puro animale, bensì è destinato a trasformarsi in uomo post-storico totalmente impegnato nella "stilizzazione delle sue forme di vita(sul modello della civiltà giapponese)"<sup>20</sup>, ovvero dedito a "*staccare* le 'forme' dai loro 'contenuti'"<sup>21</sup>, non più per trasformare la realtà,

bensi “per *opporre* se stesso come ‘forma pura’ a sé e agli altri considerati come ‘contenuti qualsiasi”<sup>22</sup>

Che cosa aveva indotto Kojève a cambiare più volte idea sugli scenari dischiusi dalla fine della storia e sull'uomo post-storico?

Va premesso che Kojève prende alla lettera l'affermazione hegeliana, secondo la quale la storia finisce con Napoleone imperatore, dal momento che Napoleone rappresenta il sapere assoluto perfettamente realizzatosi nella sua verità, nella storia e come storia, in maniera tale da non essere più suscettibile di perfezionamenti e sviluppi di sorta. Per questo “non vi sarà più niente di nuovo nel Mondo”<sup>23</sup>.

Sin dall'inizio della “guerra fredda”, Kojève si era sempre più reso conto del fatto che la fine della storia è una realtà già qui presente. Dopo che Napoleone, il vero eroe della *Fenomenologia dello Spirito*, ha realizzato sul suo trono la “rivelazione del profondo”, ovvero il *concetto assoluto*, tutto ciò che succede dopo, secondo Kojève, comporta semplicemente l'incremento nello spazio su scala planetaria di quella potenza universale già compiutamente realizzatasi, anche se non ancora sull'intero pianeta. Le stesse due guerre mondiali, sono interpretate, in questa prospettiva, come accadimenti che hanno contribuito ad eliminare dal mondo gli ultimi residui ancora pre-napoleonici e ad allineare le province periferiche e le civiltà ancora arretrate del globo con le posizioni dei Paesi più avanzati. Resta fermo il fatto che non c'è più incremento temporale possibile, ma solo un processo residuale di estensione nello spazio. A conferma di questa idea, nel corso di alcuni viaggi, all'epoca della guerra fredda, Kojève si era convinto che i Russi e i Cinesi fossero degli “americani ancora poveri”<sup>24</sup>, ma destinati “ad un rapido arricchimento”, che li avrebbe portati a declinare a loro modo il modello americano. L'*american way of life* appare, perciò, in un primo tempo a Kojève, come lo stile di vita più consono al mondo post-storico in quanto prefigurante “il futuro ‘eterno presente’ dell'umanità tutta intera”<sup>25</sup>. L'inevitabile e fatale aderire anche dei sistemi cinese e sovietico all'*american way of life* avrebbe, insomma, disvelato la prospettiva di un eterno presente, in cui i membri di una società senza più classi – tutti uguali nella loro individualità in quanto tutti ugualmente liberi consumatori – sarebbero stati in grado di soddisfare ogni loro desiderio e bisogno, riducendo progressivamente al minimo indispensabile, sino forse ad estinguerlo del tutto, il lavoro necessario, un po' come nella mitica età dell'oro raccontata da Esiodo. E tuttavia un viaggio in Giappone avvenuto nel 1959, fece cambiare idea a Kojève. Il Giappone gli sembra addirittura aver anticipato di secoli, rispetto all'occidente, la fine della storia, subito dopo aver liquidato il feudalesimo, inaugurando un'epoca lunghissima priva sia di guerre civili che di guerre contro l'esterno. Un modello, quello giapponese, profondamente diverso rispetto a quello americano ancora fondato sulla triade umano-storica Religione-Morale-Politica. Attraverso espressioni quali il teatro del No, la cerimonia del Te e l'arte delle composizioni floreali, il Giappone avrebbe creato una cultura *snob* allo stato puro, decidendo di vivere “in funzione di valori totalmente *formalizzati*, cioè completamente privi di qualsiasi contenuto ‘umano’, nel senso di ‘storico’”<sup>26</sup>. Nessun animale, scrive Kojève, sa essere veramente *snob*, perché lo snobismo rappresenta la suprema astrazione rispetto ad ogni naturalità e animalità. Da qui il cambiamento di idea e la convinzione che il destino dell'uomo post-storico sia quello di una “giapponesizzazione” globale.



Secondo l'interpretazione del pensiero hegeliano, che sta a fondamento di queste riflessioni di Kojève, l'identificazione del tempo – da lui definito “il concetto medesimo che è qui( *Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist*)”<sup>27</sup> – al concetto stesso dischiude il tempo storico, cioè il tempo della storia umana quale storia universale. Ma fondare il tempo storico sull'identità di concetto e tempo comporta la precomprensione della storia universale quale storia del Logos umano che rivela l'essere. Così sintetizza, al proposito, Kojève stesso:

L'Uomo è movimento dialettico o storico(=libero) rivelante l'Essere mediante il Discorso unicamente perché vive in funzione dell'avvenire, che gli si presenta sotto forma di un progetto o di uno scopo(*Zweck*) da realizzare mediante l'azione negatrice del dato”<sup>28</sup>

Prendendo spunto da quanto il suo maestro Alexandre Koyré aveva ricavato dagli scritti hegeliani jenesi sulla *Realphilosophie*, Kojève sostiene che il tempo storico, per Hegel, è “caratterizzato dal primato dell'Avvenire”<sup>29</sup>. In che senso? E' un tempo, che, inizia dal futuro, si presentifica, diviene passato, per poi ritornare futuro, secondo lo schema di una linea, che irresistibilmente si curva e si fa circolo. Questa struttura si giustifica, secondo Kojève, a partire dal fatto che l'uomo storico è essenzialmente l'uomo del desiderio. E se il desiderio è sempre rivolto a ciò che ancora non esiste e se, perciò, io desidero ciò che mi manca e quindi ciò che ancora non ho e non è presente, ne consegue che il desiderare rende presente il futuro quale assente. Con ciò il desiderante si viene a trovare in una condizione di insoddisfazione e inquietudine(nell'accezione letterale), la quale spinge il soggetto all'azione, onde conquistare e possedere ciò che gli manca e quindi rendere presente il futuro. Tale azione, secondo Kojève, si realizza sempre attraverso una negazione, ovvero negando la forma di ciò che, in questo movimento, viene ad essere dato. Per esemplificare, la fame quale desiderio di cibo rende presente l'assenza dell'alimento mancante, in modo tale da suscitare un'azione, la quale si realizza negando, cioè trasformando il cibo appetito, consumandolo e assimilandolo. Il dato reale negato, che in origine era futuro, diventa così *perfectum*, cioè si fa passato, anche se questo passato, in realtà, è lo stesso futuro che aveva suscitato il desiderio nel presentarsi della sua assenza. Dunque, secondo Kojève, il tempo inizia dal futuro e il futuro si media attraverso il passato. Ma il passato, a sua volta, storicamente acquista senso solo in quanto reintonzionato al futuro e illuminato da esso. E' lo stesso Kojève a usare il classico esempio di Giulio Cesare, che si accinge a passare il Rubicone: tutto ciò che ha compiuto Giulio Cesare, prima di giungere a tale cruciale soglia della sua esistenza e della storia, acquisterà senso in relazione a ciò che sta per accadere. A dimostrazione del fatto che il tempo muove sempre dal futuro, il quale, in seguito all'esplicarsi dell'azione, si fa passato, in modo che quest'ultimo ritrovi ogni volta il suo significato alla luce di ciò che verrà.

Non si può non rilevare, a proposito di tali argomentazioni kojeviane, che, affinché una tale perpetua vicenda del farsi circolo della linea del tempo storico abbia senso, è necessario presupporre lo sfondo stabile ed immutabile di un orizzonte trascendentale, ovvero dell'orizzonte trascendentale di un eterno presente, in cui tutto ciò si svolge. All'interno di questo orizzonte trascendentale è allora la presenza del futuro che si fa

presenza del passato, così come è la presenza del passato che si organizza in funzione della presenza dell'avvenire. Solo che, nel dispiegarsi storico delle azioni umane, secondo l'interpretazione hegeliana di Kojève, l'orizzonte trascendentale di tale eterno presente non appare né è consaputo concretamente in quanto tale dal soggetto desiderante ed agente, il quale è imprigionato nell'ottica parziale dell'hegeliano *Verstand*, dell'intelletto astratto. Solo con la fine della storia si realizza la conoscenza razionale – nel trionfo della *Vernunft* – del contenuto concreto dell'intera vicenda storica, poiché tale eterno presente è ormai giunto alla sua compiuta autotrasparenza. Ma a questo punto, vi sarà ancora un Discorso ed esisterà ancora l'uomo dotato di *logos*? E che ne sarà dei mortali? Essi si accoppieranno come le bestie in calore, giocheranno come giocano i cuccioli animali, costruiranno le proprie case come gli uccelli costruiscono i nidi e i ragni tessono le loro tele, parleranno il “linguaggio delle api” e faranno musica come le rane e le cicale? Oppure diventeranno tutti radicalmente *snob* come i giapponesi? Allorché cerca tratteggiare gli scenari dischiusi alla fine della storia – da uomo raziocinante attraverso il *logos* discorsivo e non certo utilizzando il linguaggio delle api – Kojève si trova in imbarazzo e i toni profetici, che talvolta la sua riflessione assume, sembrerebbero indurre a ritenere che forse la storia non sia finita con Napoleone Bonaparte...

### 3. La politica che non c'è

#### 3.1.

Nel sistema neocapitalistico globalizzato, che Fukuyama vede come unico protagonista (senza possibilità di alternative di sorta) degli scenari post-storici e post-umanistici, la stessa politica, dopo aver reciso ogni legame con le tradizioni ideali del passato e con ogni ispirazione di tipo etico, si presenta, a sua volta, come tecnica funzionale, la quale, come scrive U. Galimberti, è capace di orientarsi solo “tra ruoli, funzioni, correnti di aspettative, ambienti e sistemi, dove gli individui entrano e escono come elementi interscambiabili e perfettamente fungibili”<sup>30</sup>, dovendo “funzionare come una macchina (...) con proprie leggi scarsamente influenzabili dalle culture circostanti, anche perché le culture che contano sono specialistiche o di competenza, assolutamente incapaci di incorporare tradizione e storia”<sup>31</sup>. Di conseguenza, se, come disse Ernst Bloch (e come l'editoriale di questo numero opportunamente riprende), ogni passato lascia in eredità alle generazioni a venire il futuro delle promesse non mantenute, l'odierna tecnopolitica – che non si esercita più sulla “piazza di Atene”, ma quasi esclusivamente sugli scenari massmediatici della “società dello spettacolo” (G. Debord) – nell'estirpare ogni memoria, rinuncia ad ogni “sguardo su un mondo possibile, a meno che la possibilità non si risolva nei risultati resi possibili dalla tecnica”<sup>32</sup>. Del tutto incapace, quindi, di futuro.

Fukuyama sostiene la tesi dell'inevitabilità della democrazia alla luce della fine della storia e nel trionfo incontrastabile del capitalismo neoliberista globalizzato. Ma a quale modello di democrazia si riferisce?

A proposito dell'irresistibile ascesa dell'*Homo democraticus*, poco più di centocinquanta anni prima di Fukuyama, Alexis de Tocqueville<sup>33</sup>, al suo ritorno dal suo soggiorno negli Stati Uniti, aveva acutamente rilevato, tra i rischi già presenti allora nella

democrazia americana quale democrazia compiuta, le scarse garanzie esistenti nei confronti di una inedita forma di tirannia intesa quale tirannide della maggioranza. Di una maggioranza continuamente blandita da poteri *soft* – ben accetti in quanto liberamente scelti dal popolo – i quali, mentre garantiscono efficacemente la sicurezza e la protezione, a cui tutti tengono in modo particolare, si adoperano per soddisfare qualsiasi bisogno anticipatamente previsto, mettendo in atto un’opera di totale addomesticamento del desiderio e del bisogno, attraverso una tela di ragno fatta di regole minime, minuziose e sempre più complicate. Se, da un lato, in America la democrazia ha la prerogativa, secondo Tocqueville, di aver eliminato compiutamente ogni eccedenza del potere fuori o al di sopra del corpo sociale, dal momento che il popolo regna come “Iddio nell’universo”, dall’altro la medesima perfetta declinazione americana del “dogma” della sovranità popolare – proprio così lo chiama Tocqueville – palesa un serio ed evidente rischio. Quello di una “globalizzazione”(sui generis) intesa quale esplosione globale di una folla di uomini tutti uguali in quanto tutti egualmente protesi verso il soddisfacimento dei loro insindacabili bisogni e piaceri, dove l’unico *cum* in grado di fare comunità è il reciproco opporsi di entità atomiche reciprocamente trascendenti e prive di “patria”, dal momento che ogni individuo condivide con gli altri i medesimi spazi fisici, ma è incapace di *vedere* e di *sentire* l’altro da sé.

Anche in queste considerazioni di Tocqueville c’è di mezzo un circolo<sup>34</sup>, come nelle riflessioni kojeviane sul tempo in Hegel. Negli Stati Uniti non esiste potere al di fuori o al di sopra del corpo sociale, perché il popolo – che regna come Dio nell’universo – è l’inizio, la causa, il fine e la fine di ogni cosa. Tutto inizia e promana dal popolo, tutto è finalizzato al bene del popolo e tutto culmina e finisce nel popolo. E tuttavia, come Tocqueville testimonia, il popolo – che è inizio, causa e fine di tutto – tende ad apparire come il mero coesistere spaziale di individui atomici tutti uguali in quanto astrattamente trascendenti e separati gli uni rispetto agli altri, del tutto incomunicanti gli uni con gli altri e addirittura *invisibili* gli uni agli altri.

Infine, Tocqueville intravede già anche un altro rovescio della democrazia compiuta americana: la riduzione della politica a mera tecnica volta a produrre il soddisfacimento dei bisogni della folla preventivamente anticipati. E’ evidente che, con ciò – ovvero stante la perfetta circolarità del popolo assoluto e nella garanzia del pieno soddisfacimento di tutti i bisogni previsti e anticipati – la democrazia compiuta degli americani si è preclusa ogni apertura verso le possibilità di un autentico futuro.

### 3.2.

Eppure, per le radici greche dell’uomo occidentale, assieme all’arte, ma in modo più pregnante, perché universalizzante, è proprio la politica ciò cui spetta la radicale apertura al futuro, ovvero ciò a cui possono essere affidate quella memoria e insieme quella promessa archimesianiche, senza le quali, a detta di Derrida, non ci può essere alcun autentico avvenire.

Il libro A della *Metafisica* ha una conclusione politica. Termina, infatti, con la citazione di un brano omerico tratto dall’*Iliade*, in cui Ulisse, persuaso da Atena e reggendo lo scettro regale portato via ad Agamennone, sgrida gli uomini del volgo con queste parole:

E' certo che qui non potremo regnare tutti noi Achei! / Non è affatto un bene la sovranità dei molti (*polykeoiranie*): uno solo comandi, / uno solo sia il re, cui il figlio di Crono, dalla mente tortuosa, diede / scettro e leggi, affinché a tutti provveda. (*Iliade*, II, 203-206)

Il passo sottolinea come la fonte della sovranità politica sia Zeus, colui che dà “scettro e leggi” ad ogni monarca. Ma Zeus sta all’origine della sovranità politica in quanto egli è il Signore di tutti gli dei e in quanto è diventato tale, dopo esser riuscito ad aver ragione di suo padre Cronos, il quale inghiottiva tutti i suoi figli avuti da Rea, non appena erano usciti dal grembo materno, perché voleva rimanere signore e re *ad infinitum*, senza farsi spodestare da alcuno dei suoi discendenti. Rea, non tollerando più questa orribile situazione, chiese allora aiuto ai propri genitori Gea e Urano, i quali le consigliarono di andare a partorire l’ultimo nascituro – che era Zeus stesso – nell’isola di Creta, dove Gea riesce a nascondere immediatamente il neonato in una caverna, mentre Rea porge a Cronos una pietra avvolta in fasce e pronta per essere ingoiata. Zeus, una volta cresciuto sano e forte, affronterà il padre e, con la forza e con l’inganno, lo costringerà a vomitare tutti i figli fagocitati, dopodiché prenderà pieno possesso delle prerogative regali.

Questo mito racchiude un messaggio politico forte. Cronos, nel nome stesso, indica il tempo nel suo infinito scorrere processuale. Il gesto compiuto da Zeus, pertanto, presenta l’imporsi della sovranità politica letteralmente quale *decisione del tempo*. La politica si apre là dove si pone una fine al corso del tempo, ossia là dove si interrompe (anche violentemente) l’ordinaria successione del ‘prima’ e del ‘poi’. E’ in quell’attimo (*exaiaphnes*) che, allora, qualcosa veramente accade. Qualcosa di impossibile, di letteralmente mostruoso, perché al di fuori di ogni orizzonte di anticipazione, al di là di ogni attesa, senza *télos* e senza forma: l’avvenire sottratto ad ogni temporalizzazione crono-logica.

E’ significativo rilevare, a questo proposito, che, quando, nel dialogo platonico del *Politico* – il testo che inaugura la riflessione filosofica occidentale sulla politica – i principali interlocutori, ossia lo Straniero e Socrate il Giovane, nel tentativo di giungere a delimitare da vicino l’essenza dell’arte politica, non ritengono affatto soddisfacente la prima definizione provvisoriamente proposta (quella di pastore di uomini), lo Straniero dichiara che è necessario prestare “molta attenzione” ad un mito: quello relativo al contendere (*eris*) tra Atreo e Tieste<sup>35</sup>. Socrate il Giovane, allora, domanda: “Forse tu alludi al prodigio dell’agnello d’oro?” (PLATONE, *Politico*, 268e). Secca è la risposta dello Straniero: “Niente affatto”. Egli si riferisce, invece, al fatto “dello scambio tra il tramontare e il sorgere del sole e degli altri astri” (ivi, 269a). Ciò che è assolutamente straordinario – “alla base di ogni meraviglia” (ivi, 270b) e quindi filosofico per eccellenza – non è il prodigio dell’agnello d’oro, bensì l’evento mostruoso e impossibile del “contraccolpo del tutto”. Vale a dire del fatto che l’universo, dapprima procedente secondo un moto circolare uniforme e continuo, ora improvvisamente “ritorna ruotando, da solo, in opposta direzione” (ivi, 269 c), ma non nel semplice sostituirsi di un moto con un altro, bensì manifestando assieme, *in uno*, entrambi gli opposti movimenti. Che cosa accade in questa “rivoluzione”? Il testo platonico racconta che:

ogni essere mortale(...) si faceva più giovane e più tenero: i capelli bianchi dei vecchi diventavano più scuri, le guance dei barbuti, facendosi lisce, riportavano ciascuno nella stagione della trascorsa primavera, i corpi degli adolescenti, giorno e notte, si rendevano più lisci e più piccoli (...) ed essi, nel corpo e nell'anima, diventavano simili a bambini appena nati e di qui, ormai consumandosi completamente del tutto scomparivano"[ivi, 270 e]

In questo contraccolpo di sé con sé del cosmo, gli opposti appaiono manifestarsi assieme, nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto, sino al punto che l'universo "rigirandosi in sé stesso e scontrandosi con sé stesso(*symballon*) patisce insieme il contraccolpo dell'impulso dell'inizio e di quello contrario della fine"(ivi, 273a).

Questo mito, in generale, pone a confronto l'originaria età perfetta degli dei - i quali reggevano saldamente il timone dell'universo e lo guidavano nella perfezione del suo ruotare - con il tempo degli uomini, che inizia allorché gli dei, ritirati, lasciano libero il timone del cosmo e il mondo, così abbandonato a se stesso, diviene "padrone assoluto del proprio procedere"(Platone, *Politico*, 274 a). L'evento straordinario e mostruoso del contraccolpo cosmico accade nel catastrofico "frammezzo"(*Zwischen, between*) tra il tempo perfetto degli dei e il tempo umano.

Riflettere, lavorare sull'origine nascosta di quanto narrato in questo mito, sostiene Platone, significa "dimostrare che cos'è il re"(ivi).

Nel cosmo perfetto delle origini, quello saldamente retto dal divino, di un sovrano e dell'arte politica non c'è alcun bisogno. In quel tempo erano gli dei, infatti, che, come pastori, "portavano al pascolo" gli uomini allora immortali, i quali erano abituati a *trovare* soddisfazione ad ogni loro desiderio senza sforzo e senza fatica alcuna, per quanto avessero bisogno della divina protezione e cura. Il politico, in tale condizione, è qualcosa di affatto impensabile e comunque per nulla necessario. Quando insorgono, dunque, la necessità e la possibilità della politica? Esse accadono proprio in concomitanza con l'evento "grandioso" e terribile del contraccolpo cosmico, che spezza ogni temporalità e ogni discorso in atto.

L'errore che, nel dialogo platonico, l'autocritica dello Straniero ammette di avere inizialmente commesso, consiste nell'aver troppo presto chiamato "arte regia" e "arte politica" l'arte di allevare il gregge di bipedi e di avere cura di essi. Applicando una prima volta il procedimento della *diairesis* (messo a punto nel *Sofista*), ne era scaturita, infatti, la definizione del politico quale "pastore divino" di uomini. Ma tale definizione "è ancora troppo grande per un re", constata lo Straniero. Dunque, la politica non ha affatto essenzialmente a che fare con la divina cura e protezione degli uomini. Non quindi quello dell'allevamento e della pastorizia, bensì tutt'altro modello si addice alla politica, dimostrerà Lo Straniero. Quale? Quello della tessitura basato sulla *symploké* e sul *synarmonizein*, nel senso dell'eraclitea armonia di ciò che massimamente diverge, nell'impossibilità, quindi, di separare e opporre i contraddittori. Perciò, la più bella trama e il migliore di tutti i tessuti realizzabili dall'arte politica - afferma Platone nella conclusione del dialogo - è quello del ricondurre ad una "vita comune" tutto ciò che è reciprocamente diverso e tende a divergere, al di là di ogni *aut aut* e nella sospensione di ogni legge dell'esclusione.

Ciò conferma che la politica, alle sue origini, non ha per nulla in primo luogo a che fare

con la cura degli uomini, né con il soddisfacimento dei loro bisogni previsti e anticipati. E nemmeno con la loro sicurezza. Tutto ciò riguarda ancora il mitico e antepolitico passato dell'età degli dei – la quale non c'è più e, per i mortali, non c'è mai stata – quando esistevano solo esseri immortali. La politica degli uomini e per gli uomini è, invece, in primo luogo, ciò che, decidendo, interrompendo, il corso del tempo e del discorso, rende la *polis* il luogo dell'ospitalità incondizionale (per riprendere l'espressione di Derrida), nel senso più radicale del termine, in cui le porte sono sempre aperte all'av-venire di ciò che radicalmente è im-possibile.

### 3.3.

C'è un altro mito che Platone racconta riguardo al politico. Si trova nel *Protagora*. E' giunto, per le stirpi mortali dei viventi, il fatale momento della nascita. Sorge il problema di scegliere chi dovrà distribuire le facoltà naturali a tutte le stirpi. I principali candidati sono due: Prometeo ed Epimeteo, colui che, avendo, come suggerisce il nome, solo la "mente del dopo", riesce a comprendere i fatti solo a posteriori, essendo del tutto incapace di pre-vederli. E' proprio quest'ultimo, che chiede di occuparsi direttamente della distribuzione, lasciando a Prometeo il compito di controllare il risultato finale. Date queste premesse, l'esito è scontato: l'imprevidente Epimeteo inizia la distribuzione a cominciare dagli animali bruti, in modo tale che, giunto all'uomo, non ha più nulla da spartire. Viene allora chiamato a rimediare *in extremis* Prometeo, al quale, però, non resta che l'amara constatazione del fatto che: "Tutti gli altri esseri viventi dispongono armoniosamente di tutto e l'uomo, invece, è nudo, scalzo, privo di riparo per la notte e privo di armi." (Platone, *Protagora*, 321c). Poiché si approssimava il "giorno fatale", in cui l'uomo avrebbe fatto la sua comparsa uscendo dal grembo della terra, Prometeo deve trovare una soluzione. Ecco che allora, non sapendo cos'altro escogitare, decide di rubare ad Efesto ed Atena il fuoco, la "sapienza che sta nella tecnica" e le tecniche, mettendo il tutto a disposizione dell'uomo nudo, inerme e privo di riparo. Quest'ultimo domiciliare reso possibile dal *logos*, dalla *téchne* e dall' *entechnos sophia*, non fonda, però, alcuna *polis*, non consente affatto ai molti, ai differenti, di fare una città. I doni di Prometeo consentono una forzosa convivenza (*synoichía*), che si palesa come del tutto inospitale. Essa consiste, infatti, nell'apertura e predisposizione di uno spazio comune sì, ma esiziale, di reciproca offesa tra gli uomini.

[Gli uomini] cercavano allora di radunarsi e di salvarsi fondando città, ma ogniqualvolta si radunavano, si recano offesa l'un l'altro, proprio perché mancavano dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. (Platone, *Protagora*, 322a, b-c)

La situazione appare talmente grave, che sono gli dei medesimi a temere per la sopravvivenza della specie umana, cosicché interviene Zeus, il quale " inviò Ermes, affinché portasse agli uomini il rispetto (*aidós*) e la giustizia (*dike*), perché agissero da ordinamento della *polis* e da vincoli di amicizia." (ivi, 322c).

Non bastano il *logos*, le tecniche, la sapienza, le *forme della comunicazione*, per salvare la stirpe umana da se stessa, dalla quotidiana lotta mortale di ognuno contro tutti e dal rischio dell'autosoppressione. C'è bisogno di un'ulteriore "tecnica", per quanto del tutto *sui generis* e di ordine superiore, quella "regia" della politica, la quale sia in grado di instaurare, nella *polis*, uno spazio veramente ospitale, a partire dal rispetto-pudore e dalla

giustizia.

Pur condividendo lo stesso linguaggio comunicativo-rappresentativo, pur al riparo delle stesse mura saldamente costruite e pur sapendo opportunamente usare le *téchnai*, gli uomini sono in grado di affermare e tutelare la propria identità di mortali solo nel respingere da sé, nell'escludere dal comune e unico spazio vitale ogni altro, esponendosi, a loro volta, all'esclusione da parte di tutti gli altri. Nello spazio inospitale di un tale convivere tecno-logico (nell'accezione letterale del termine), se e dove c'è l'uno, non può esserci anche l'altro. Ognuno dei molti, che convivono e comunicano al riparo delle stesse mura, si rapporta agli altri come se la sua identità individuale esigesse il possesso esclusivo della scena comune dell'abitare, nella quale, pertanto, nessun altro potrebbe contemporaneamente porre dimora. Ma questo non è, allo stato puro, l'esito inevitabile della struttura originaria del *logos* astratto proprio dell'uomo ad una testa sola?

Ebbene, Platone, attraverso questo mito, ci insegna che ogni convivere basato esclusivamente sulle risorse e sui dispositivi di carattere tecno-logico-comunicativo finisce per consegnare gli umani, del tutto inermi, agli effetti nefasti ed esiziali della violenza, che Benjamin definirà mitico-rappresentativa e "impura". In una condizione che non è affatto politica. Non è ancora politica.

#### 4. Tecnocrazia, polizia e politica

Paradossalmente potremmo concludere da tutto ciò che la *synoichía* tecno-comunicativa, nella quale tuttora viviamo, sta *prima* della *polis* autenticamente politica, la quale, rispetto ad essa, rappresenta il futuro che non c'è: un futuro, però, affatto inanticipabile, non calcolabile e non programmabile dal progetto prometeico affidato ai calcoli della pura mente logica. "Prima" della politica e al di fuori di ogni autentica politica starebbero, quindi, tanto le forme di "cura degli uomini" - secondo il modello platonico della divina pastorizia - quanto quelle "democratiche" di soddisfacimento anticipato dei loro bisogni, quanto ancora ogni forma di *governance* di tipo tecnocratico. A proposito di quest'ultima, Jacques Rancière ha recentemente parlato di "stato di polizia" (dove il termine "polizia" non è usato nel suo significato ristretto e corrente):

La polizia è in primo luogo un disciplinamento dei corpi che definisce la pluralità dei modi del fare, i modi dell'essere e i modi del dire, che fa sì che determinati corpi siano assegnati per via del loro nome a un determinato posto e a una determinata funzione(...). La polizia non è tanto un 'disciplinamento' dei corpi quanto una regola del loro apparire, una configurazione delle *occupazioni* e delle proprietà degli spazi in cui queste occupazioni vengono distribuite.<sup>36</sup>

Rispetto alla *polizia*, la politica è tutt'altra cosa. Che cosa, secondo Rancière?

[La politica] rompe la configurazione sensibile, in cui si definiscono parti e frazioni o la loro assenza(...). L'attività politica è quell'attività che sposta un corpo dal luogo che gli era stato assegnato, o che cambia la destinazione di un luogo; fa vedere ciò che non aveva modo di essere visto, fa sentire un discorso laddove ne risuonava solo l'eco, fa sentire come discorso ciò che era inteso soltanto come un rumore(...) manifesta, in

ultima istanza, la pura contingenza dell'ordine, l'uguaglianza di qualsiasi essere parlante con qualsiasi altro essere parlante.<sup>37</sup>

Anche attraverso queste riflessioni di Rancière, ciò che risulta confermato è il fatto che la politica – intesa come decisione del tempo e radicale apertura all'avvenire dell'impossibile – è essenzialmente ciò che è capace di manifestare pubblicamente, per quanto mai in maniera definitiva, e di salvaguardare l'imperativo di lasciar essere il *monstrum* dell'inanticipabile, ovvero l'eventualità dell'evento in quanto tale.

E allora, se l'arte, come scrisse Pavel Florenskij, è icona del mondo venturo e se l'opera d'arte, come scrisse Andrea Emo, “è ciò che riesce a restare perpetuamente futuro, come rimane perpetuamente futuro anche il passato”<sup>38</sup>, è la politica che riesce a universalizzare quale esperienza *comune* – tessendo e intrecciando la sfera del privato e quella del pubblico - tale apertura al futuro, che è insieme memoria vivente del passato.

Questa preziosa indicazione la ricaviamo proprio dalla rammemorazione delle radici greco-filosofiche di Europa, alla luce dell'elaborazione del monito pindarico( “Ciechi sono i pensieri degli uomini, quando cercano la via con gli artifici dell'intelligenza, ma senza le Muse”).

Nell'intrascendibile eterno presente senza memoria a cui, invece, ci riportano oggi i calcoli e i programmi della *ratio* unilaterale ed astratta dell'uomo ad una testa sola e la globalizzante *governance* tecno-poliziesca che le è solidale, se l'arte fortunatamente continua a interrompere i discorsi<sup>39</sup> e a decidere i tempi, la politica – ossia ciò a cui dovrebbe essere affidata l'origine della possibilità di un futuro - è ciò che ancora non c'è.

Quello che resta – in tale eclisse mondiale della politica - è solo l'astratta contrapposizione tra l'*occidente* di una democrazia antepolitica e l'*oriente* apolitico dei regimi fondamentalisti e teocratici. Quest'ultimo presunto *alter ego* dell'occidente democratico – che spesso è stato esplicitamente additato come nemico<sup>40</sup> – indubbiamente si mostra refrattario ai doni politici di *aidós* e *dike*, i quali dovrebbero fondare l'ordinamento della *polis* secondo le leggi dell'amicizia e dell'ospitalità. Ma come si mantiene immune rispetto a ciò? Santificando, cioè avendo trasformato preventivamente in *sanctus*, il sacro, ovvero ciò che rinvia alla radice greca dell' ἅγιος, del *sacer*<sup>41</sup>. E l'Altro è *sacer* in quanto arriva e ci appare davanti in se stesso in modo tale che, al cospetto di esso, non si può che retrocedere, che fare un passo indietro, che lasciar spazio alla sua irriducibile distanza, a prescindere dal fatto se esso sia da ritenersi e da calcolarsi *sanctus* in quanto caro agli dei o protetto dagli dei stessi.

Il rispetto e il pudore<sup>42</sup> di fronte al sacro rimandano, per la tradizione europea moderna nata dalle radici greche, a quella che Kant ha definito *die Religion des guten Lebenswandels*, ovvero alla religione – intesa secondo l'etimo del *relegere* di ciceroniana memoria – della “buona condotta di vita”, l'unica davvero morale, per Kant, la quale non ha nulla a che vedere con la *religio*(dal verbo *religare* in questo caso) del mero culto (*die Religion des blossen Cultus*). La religione morale della retta condotta di vita, infatti, implica una “fede riflettente(*reflectirende*)”, per la quale: “Non è essenziale, né, per conseguenza, necessario, che ciascuno sappia ciò che Dio faccia o abbia fatto per la sua salvezza; ma è certo necessario che ciascuno sappia ciò che egli stesso abbia da fare per essere meritevole di questa assistenza”<sup>43</sup>. *Come se* un Dio unico, personale e



tale da pensare e provvedere al nostro benessere e alla nostra salvezza – in fondo come gli dei pastori di uomini prima della nascita dei mortali e prima del dono della politica – non esistesse o fosse morto per sempre<sup>44</sup>.

Ma un tale *relegere* e una tale “fede riflettente” fondantesi sul *retractare* di fronte a ciò che è *sacer* – e in ciò moralmente compatibile con il pudore, ovvero con l'*aidós* senza il quale non si dà autentica politica – se, nei regimi teo-cratici del nostro “oriente”, è assente, perché di là dall'essere recepito e acquisito, in occidente è stato da subito dimenticato. E così la profonda solidarietà globale tra l'apolitico oriente fondamentalistico e immunitaristico e l'impolitico occidente cattolicistico – nella sua matrice onto-teo-logica(per dirla con Heidegger) – costituisce il tratto più inquietante di ciò che blinda il nostro eterno presente.

Senza futuro e in attesa della politica.

---

<sup>1</sup> S.Natoli, “La catastrofe del tempo”, in P.Barcellona- R.De Giorgi – S.Natoli, *Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post-modernità*, Dedalo, Bari 2003, p. 21

<sup>2</sup> Alla riflessione sulle varie principali implicazioni della natura di *symbolon* dell'uomo abbiamo dedicato il libro R.Gasparotti, *Filosofia dell'eros. L'uomo, l'animale erotico*, Bollati Boringhieri, Torino 2007

<sup>3</sup> K.Marx, *DAS KAPITAL. Kritik der politischen oekonomie*, Erster Band, I, O.Meissner, Hamburg 1867, trad.it. *Il Capitale*, Libro primo, a cura di D.Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1977, terza sezione, capitolo quinto, p. 212

<sup>4</sup> Su ciò rinviamo a M.Donà, “Il fare perfetto. Dalla tragedia della tecnica all'esperienza dell'arte”, in M.Cacciari – M.Donà, *Arte, tragedia, tecnica*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 67-112.

<sup>5</sup> E' questo, tra l'altro, il motivo per cui, sempre a proposito della *poiesis*, lo stesso Platone, in alcuni dialoghi, riprende la convinzione greco-arcaica, secondo la quale: “Incapace di poetare è il poeta, se prima non sia ispirato dal dio e non sia fuori di senno, e se la sua mente non sia totalmente rapita”(Platone, *Ione*, 533e). Il che rende l'apparire dell'opera un dono divino del tutto gratuito ed imprevedibile.

<sup>6</sup> Come commenta E.Severino: “(...) affinché l'uomo decida(...) è necessario che chi decide ritenga(*oietai*), sia convinto che le cose decise sono portate all'esistenza(*genésthai*)dalla decisione stessa, ossia che la sua decisione domina la dimensione delle cose decise.(...)La *proairesis* non è cioè il puro volere(*boylesis*), ma è la decisione che calcola le cose che assume sotto il proprio dominio e la cui esistenza e non esistenza essa vede in proprio potere”(Destino della necessità, Adelphi, Milano 1980, p. 365). Pertanto, scrive ancora E.Severino: La decisione è costituita: 1) dalla convinzione che certi mezzi sono i più idonei alla realizzazione dello scopo; 2) dalla convinzione che tali mezzi dipendono da chi decide, ossia che da chi decide dipende il loro diventare produttivi dello scopo; 3)dalla convinzione che

---

tali mezzi stanno incominciando a diventare(stanno per diventare) produttivi dello scopo; 4) dalla convinzione che lo scopo sarà realizzato(sta per essere realizzato)(ivi, p. 370)

<sup>7</sup> E.Severino, *Op.cit.* p.366

<sup>8</sup> Se vi è un dia-logo, esso non può avvenire tra ciò che è *logos* e *l'alogon*, ma solo tra due forme del medesimo Logos. Quest'aporia aristotelica si riproporrà come una delle costanti del pensiero occidentale, tant'è vero, che la si ritroverà, nella tarda modernità, in Freud, dove la terapia psicoanalitica è possibile, in quanto tale, solo se, in qualche modo, la coscienza può persuadere le originarie pulsioni inconsce.

<sup>9</sup> C.Sini, *Le arti dinamiche. Filosofia e pedagogia. Figure dell'enciclopedia filosofica*, libro sesto, Jaca Book, Milano 2004, p. 32

<sup>10</sup> Ivi

<sup>11</sup> J.Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione*, in "La Religione", Annuario filosofico europeo, a cura di J.Derrida e G.Vattimo, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 51

<sup>12</sup> J.Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003, trad.it. *Stati canaglia*, Raffaello Cortina, Milano 2003, p. 204

<sup>13</sup> Cfr. F.Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York 1992, trad.it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992

<sup>14</sup> A.Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la "Phénoménologie de l'Esprit" professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris 1947, edizione italiana, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F.Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 541

<sup>15</sup> Ivi

<sup>16</sup> Ivi

<sup>17</sup> Ivi

<sup>18</sup> Ivi

<sup>19</sup> Ivi

<sup>20</sup> Ivi, p. 544

<sup>21</sup> Ivi

<sup>22</sup> Ivi

<sup>23</sup> Ivi,p.53

<sup>24</sup> Ivi, p.542

<sup>25</sup> Ivi.p.543

<sup>26</sup> Ivi

<sup>27</sup> Cfr.A.Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. 1. Les Présocratiques*, Gallimard, Paris 1968, trad.it. *Introduzione al Sistema del Sapere. Il Concetto e il Tempo*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 53

<sup>28</sup> A.Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, *Op.cit.* pp. 662-663

<sup>29</sup> Ivi. p. 457

<sup>30</sup> U.Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 455

<sup>31</sup> Ivi, p. 456

<sup>32</sup> Ivi

<sup>33</sup> Cfr. A.De Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, I-II, Gosselin, Paris 1842, trad.it. *La democrazia in America*, a cura di G.Candeloro, Rizzoli, Milano 2003.

<sup>34</sup> Derrida rileva in tale circolarità democratica propria del popolo *absolutus* imperante nell'America descritta da Tocqueville, il trionfo metafisico dell'ipseità dell' Uno-Dio, nell'esclusione di un'altra "verità" della democrazia, che, invece, risulta rimossa: quella del rispetto incondizionato per l'Altro inteso quale radicalmente dissimile, asimmetrico ed eteronomico(cfr. J.Derrida, *Op.cit.* p. 36)

<sup>35</sup> Atreo e Tieste erano due fratelli, figli del re miceneo Pelope, i quali aspiravano entrambi alla successione sul trono di Micene. Quando le Parche segnarono il momento fatale della morte del re, un oracolo confermò ai micenei che la scelta del nuovo sovrano sarebbe stata ristretta ad uno dei figli di Pelope. Poiché i maschi erano due, bisognava individuare un criterio per scegliere il più degno, il "migliore". Il più furbo dei due era Tieste, il quale propose che venisse designato re colui che

---

possedeva un agnello dal vello d'oro. Qualche tempo prima, uno strano agnello dal manto tutto d'oro era miracolosamente apparso nel gregge del fratello Atreo, per volontà del dio Hermes.

Atreo, perciò, intendeva esibire la presenza dell'agnello d'oro nel suo gregge, che egli aveva gelosamente conservato, onde ottenere così la corona. Ma l'agnello d'oro non c'è più. Il fratello Tieste era riuscito, infatti, a sottrarglielo con l'inganno, facendoselo consegnare da Erope, la moglie di Atreo, di cui Tieste era divenuto l'amante. Il nome Atreo, come ricorda lo stesso Platone nel *Cratilo*, nella lingua greca, significa al tempo stesso "l'indomabile", "l'intrepido" e "il funesto". Perciò, la contesa per la successione venne vinta, attraverso quell'inganno, da Tieste, mentre Atreo fu esiliato. Interverrà, però, Zeus in persona, il quale, indignato per l'ingiustizia (*adikia*) perpetrata, decise di invertire il corso delle stelle e di far sorgere il sole a occidente per farlo tramontare ad oriente. Al cospetto di tale inquietante e tremendo *monsruum*, i Micenei capirono di aver sbagliato la scelta, cosicché chiamarono alla guida della città Atreo, esiliando Tieste, il quale tuttavia non si rassegna e continua ad accampare pretese, il che non faceva stare tranquillo Atreo, il quale, nel frattempo, aveva scoperto che il fratello gli aveva portato via sia la moglie che l'agnello d'oro. Un bel giorno, allora, Atreo convoca a Micene Tieste, per un banchetto di riconciliazione. Solo che il pasto consisteva nella carne bollita e nelle viscere arrostiti dei figli del fratello stesso! Non appena Tieste si accorse della provenienza delle pietanze, vomitò, rovesciò la tavola imbandita con un calcio e, prima di svenire, lanciò una terribile maledizione su tutta la famiglia. Si racconta che anche allora il Sole avesse fatto invertire il corso al suo carro.

<sup>36</sup> J.Rancière, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Galilée, Paris 1995, trad.it. *Il disaccordo*, Meltemi, Roma 2007, p. 48

<sup>37</sup> *ivi*, pp. 48-49

<sup>38</sup> A.Emo, *Quaderni di metafisica 1927-1981*, a cura di M.Donà e R.Gasparotti, Bompiani, Milano 2006, p. 785.

<sup>39</sup> Il riferimento va a P.Celan, *La verità della poesia. "Il meridiano" e altre prose*, trad.it. Einaudi, Torino 1993. L'opera d'arte nasce immersa nei discorsi e non può che presupporre la tendenza del discorso a prolungarsi all'infinito come conversazione tra un 'io' e un 'tu' o un 'voi', "la quale (...) potrebbe essere continuata all'infinito, se non accadesse qualcosa". Ma "qualcosa accade" e là si dà la *poesia*, quando qualcosa *inter-viene*, nel senso letterale, "mentre dura la conversazione", imponendosi "brutalmente" su di essa e interrompendone il corso.

<sup>40</sup> Cfr. R.Gasparotti, *I miti della globalizzazione. "Guerra preventiva" e logica delle immunità*, Dedalo, Bari 2003

<sup>41</sup> Cfr. E.Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, II, ed.it. a cura di M.Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, 2, Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1988, pp. 179 e ss.

Benveniste osserva che, mentre la sacralità nel senso del *sacer* è considerata qualcosa di naturale, nel senso che è intimamente connaturata alla cosa ritenuta sacra in quanto tale, il senso del *sanctus* presuppone e fa appello ad una legge e /o ad una istituzione, le quali impongono o attestano o certificano, che qualcosa sia da ritenersi santo in quanto caro agli dei o protetto dagli dei. Dunque il senso del sacro – *sacer* in latino, *heilig* in tedesco – rinvia alla *religio* intesa come derivante da *Relegere*, la quale si contrappone all'accezione latino-cristiana della *religio* da *religare*, la quale, invece, inclina verso la fede intesa come *Glaube*, ossia non come un ritrarsi di fronte a ciò che è Sacer, bensì come un aderire, un attenersi, un conformarsi a ciò che è posto come divino o come vero sulla base di un principio di autorità.

In questo quadro, la Chiesa cristiano-cattolica, fatta eccezione per la parentesi del Concilio Vaticano II, si pone come depositaria non solo delle verità della fede, ma dell'armonia e dell'unità presupposta della verità della fede e della verità della ragione, la quale è universale. Su tale decisiva questione rinviamo alla lucidissima analisi di E.Severino, *"Risposta alla Chiesa"*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 317-390.

<sup>42</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloße Vernunft*, Jena 1793, trad.it. *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di Marco M.Olivetti, Laterza, Roma-Bari 2004(1980), p. 56

---

<sup>43</sup> Sul tema del pudore non possiamo che rinviare al bellissimo libro di A. Tagliapietra, *La forza del pudore. Per una filosofia dell'inconfessabile*, Rizzoli, Milano 2006.

<sup>44</sup> Proprio l'esatto contrario dell'insegnamento kantiano è sostenuto dal cattolicesimo della Chiesa di Roma, tant'è vero che, ormai dissoltisi gli effetti del Concilio Vaticano II, l'attuale pontefice Benedetto XVI, dal presupposto che la Chiesa sia depositaria dell'unità della verità della fede e dell'universale verità della ragione, conclude che quindi anche coloro che non possiedono la fede, devono vivere ed agire *velut si Deus daretur*, ossia come se Dio esistesse.