

Forme di futuro. Una tipologia

di Andrea Tagliapietra

(1. Il futuro presente della tecnica; 2. Il futuro passato delle culture tradizionali; 3. Il futuro futuro della profezia e la funzione dell'immaginazione; 4. Futuro e mobilitazione totale)

1. Il futuro presente della tecnica

Ogni epoca ha il futuro che si merita. Non solo perché, banalmente, ogni periodo storico determina, con l'operato e le idee degli individui che lo abitano, il proprio avvenire, ossia ciò che effettivamente accadrà in seguito. Ma soprattutto in quanto ogni epoca si specchia in un'immagine di futuro che le appartiene: nelle speranze, nei «sogni ad occhi aperti», come li chiamava Ernst Bloch, di un'intera generazione, ma anche nelle prognosi, nei pronostici, nelle profezie e nelle previsioni che gli uomini incessantemente elaborano su ciò che li attende, nei contenuti del futuro, ma anche nel modo stesso di intenderlo e di configurarlo in relazione al tempo della vita.

Nell'era della scienza e della tecnica anche il futuro diviene oggetto di calcolo. Padroneggiare il tempo significa poterne misurare con esattezza le scansioni. Con l'età moderna, la comparsa di orologi meccanici di precisione va in parallelo con l'invenzione delle prime macchine di calcolo (*computus*), che si prefigge di liberare la mente di eccellenti pensatori dal lavoro computistico di routine. Non a caso, la prima calcolatrice moderna fu progettata, nel 1623, dall'orientalista e matematico di Tubinga Wilhelm Schickard per coadiuvare le ricerche cronologiche ed astronomiche di Giovanni Keplero. Analogo significato, ricco di implicazioni religiose, hanno il progetto della *machine d'arithmétique* di Pascal o gli studi sul calcolo infinitesimale di Leibniz. In Inghilterra la parola "computer" compare, all'inizio, nelle "regole per il tempo dei calendaristi", *the calendars of the computers*. Essa riappare, nel 1704, nella *Favola della botte* di Jonathan Swift, che, in qualche modo profeticamente, attacca la computistica (*computation*), facendosi beffa di quegli studiosi moderni che, a differenza degli antichi, altro non fanno se non catalogare, combinare e registrare, senza mai leggere, raccontare, né tantomeno pensare.

Dal XVIII secolo la storia del *computus* diviene storia della tecnologia: cronometria ed industrializzazione procedono di pari passo. Gli orologi si trasformano, infatti, in "cronometri", *time-keepers* come dicono gli inglesi, in grado di afferrare la precisione del secondo, mentre l'organizzazione del lavoro, la rete dei trasporti e delle comunicazioni, e il sistema bancario divengono impensabili senza la normalizzazione del tempo e la

meccanizzazione numerica che li predispone al controllo. Per il grande censimento statunitense del 1890, Herman Hollerith, un esperto di statistica americano, costruisce il primo *Electric Tabulating System*, con contatori a forma di orologio e schede perforate. Qualche anno più tardi, la macchina di Hollerith - al quale si deve, fra l'altro, la decisione di marcare il tempo, per risparmiare spazio nelle schede, con le sole ultime due cifre della data, causa remota del *Millennium Bug* che inquietò il mondo, almeno quello dell'informatica, nel passaggio fra l'anno 1999 e il 2000 - viene chiamata *statistical computer*, il nonno degli attuali computer.

Nel calcolo la previsione si trasforma in esercizio di esattezza e di precisione. Lo scienziato sa già dove il modulo lunare atterrerà prima che il razzo parta o persino prima che venga costruito, il computer elabora modelli di *futuro virtuale*, anticipando il flusso e la portata delle maree, indicandoci il cammino e l'intensità delle perturbazioni, ma anche i limiti e l'usura di una macchina, il "punto di rottura" di un utensile o di un materiale. *Prevedere* sembra essere il destino della tecnica, inscritto nel suo stesso mito. Nel nome di Prometeo, il Titano che, secondo la mitologia greca, donò agli uomini «indifesi e muti» le tecniche, risuona l'etimologia di *pro-métis*, il "previdente", ossia "colui che è in grado di vedere il futuro", "colui che pensa in anticipo".

Il tempo della tecnica è, cioè, strutturalmente proteso verso il futuro nel senso dello scopo, della *méta* che porta a compimento un'azione, del bersaglio su cui si fissa lo sguardo e si prende la mira. Il tempo della tecnica è il tempo del progetto, che attinge nel recente passato i mezzi per la realizzazione dei fini in un futuro strettamente connesso al presente, un *futuro prossimo*, perché solo in questo modo si sarà in grado di misurarne l'efficacia e, quindi, la relativa verità. Di qui anche la ragione epistemologica della categoria moderna dell'accelerazione e della sua persistenza in seno al tratto contemporaneo della modernità. L'accelerazione non rappresenta una vertiginosa fuga senza fine *verso* il futuro, a cui ci si consegna, quanto piuttosto l'angoscia febbrile di *avvicinare* il più possibile il futuro al presente per poter intravedere la verifica del progetto. In poche parole, l'investimento affettivo che sorregge il pensiero strumentale della tecnica non è mai in grado di compiere il salto dalla quantità alla qualità, trasformando l'incalzare inflattivo e impaziente delle aspettative frammentate nella continuità narrativa di quella speranza che intreccia le sue radici figurali con la virtù dell'attesa per antonomasia, vale a dire la pazienza.

Il futuro della tecnica è, così, un futuro che, malgrado la potenza esponenziale del calcolo e l'esattezza della previsione, appare assolutamente condizionato dal presente, anzi è una sorta di portentosa amplificazione strumentale del presente. L'immagine del futuro che ci restituiscono, con sconsolante ripetitività, i futurologi e i "cacciatori di tendenze", coincide, di fatto, con l'aspettativa di una qualche innovazione tecnica in continuità con quelle esistenti: un computer più potente, un rivoluzionario uso di internet,

un telefonino di nuova generazione, un'auto all'idrogeno, una "casa computerizzata" (come quella che, a quanto pare, possiede già Bill Gates), un prodigio della medicina genetica, magari un cane robot o un videogame più realistico.

Le rappresentazioni del futuro che la nostra cultura e il nostro stile di vita sembrano potersi permettere vanno tutte a confluire nei desideri, apparentemente a buon mercato, della tecnica, dove ogni innovazione è un rimedio che annuncia ed attende un altro rimedio, e così via, all'infinito. Alla tecnologia è affidato, in esclusiva, il compito di determinare qualsiasi eventuale cambiamento del nostro modo di vivere e la trasformazione stessa della società, che ci appare, per altro, sostanzialmente immodificabile nelle sue linee strutturali, nei suoi valori acquisiti e stabilizzati. Di conseguenza, immaginare il futuro diventa improvvisamente un esercizio noioso, futile e banale, di corto respiro. «Fare gruppo, cibi genuini, shopping etico e cashmere a go go, anche negli arredi... Ecco come non restare spiazzati nel 2002»: così un noto settimanale di costume italiano riassumeva gli scenari del futuro prossimo di quell'anno, ma che potrebbe essere stato scritto anche oggi. Tuttavia, il tempo della tecnica, accanto alla continuità delle aspettative, introduce nell'idea di futuro un elemento di insopprimibile aleatorietà che, come si è visto, è implicito nel carattere ipotetico del sapere scientifico. Per quanto la tecnica moltiplichi vertiginosamente le sue capacità di calcolo e l'efficacia dei suoi strumenti, è nella naturale precarietà del progetto il fatto che il bersaglio possa essere mancato e lo scopo fallito.

2. Il futuro passato delle culture tradizionali

Questa percezione dei limiti previsionali della tecnica è magnificamente sintetizzata, malgrado la sua remota distanza temporale, da quel verso del *Prometeo incatenato* di Eschilo che dice «la tecnica è troppo più debole della necessità»(v. 514). Per le culture tradizionali, come la società greca del V secolo a.C. in cui viveva Eschilo, l'attività fabbrile e produttiva della tecnica si innesta sul decorso temporale della natura, guidato dal decreto inderogabile della necessità. Così, al futuro della tecnica, incerto, precario e nient'affatto rassicurante, si contrappone il futuro necessario e fatale del destino, l'autentico *futuro passato* (impiegando questa espressione, diversamente da Koselleck, per descrivere non la modernità, ma l'epoca premoderna). Inoltre, il moto stesso del tempo, come racconterà Platone nello splendido mito di Crono del *Politico*, non è irreversibilmente proiettato verso il futuro, ma, alla conclusione di ogni ciclo, *catastroficamente*, inverte direzione – è precisamente questa *inversione* che nomina, alla lettera, la catastrofe -, «e i capelli bianchi dei vecchi tornano neri, le guance dei barbuti si fanno lisce, riportando ognuno nella stagione della trascorsa primavera, mentre i corpi degli adolescenti, giorno e notte, divengono sempre più lisci e

piccoli, e così ritornano verso l'infanzia, diventando, nel corpo e nell'anima, simili a bambini appena nati. Infine, giunti sulla soglia della vita, ormai consumandosi completamente, si dissolvono del tutto (*exephanizeto*)» (*Politico* 270e 1-9). È, a ben pensarci, ciò che accade a Benjamin Button nell'omonima vicenda raccontata da Francis Scott Fitzgerald nel 1921 e portata sullo schermo da David Fincher nella recente pellicola *Il curioso caso di Benjamin Button* (2008).

Del resto, per le culture tradizionali il futuro, di per se stesso, non possiede affatto quel segno assolutamente positivo che ha assunto agli occhi dei moderni e della loro ideologia del progresso. Anzi, le grandi genealogie del mondo, dal mito greco dell'età dell'oro, narrato da Esiodo ne *Le opere e i giorni*, al mito biblico dell'Eden, descritto dal libro della *Genesi*, rappresentano il procedere verso il futuro in termini di decadenza, di disgregazione e di caduta. Il paragone fra il tempo del mondo e il tempo dell'uomo, poi, induce molte culture tradizionali a tradurre il futuro, come scriveva Eschilo, nel «tempo che invecchia», ossia in una graduale perdita della pienezza, dell'integrità e della ricchezza delle origini.

C'è una ballata di Hebbel che narra la storia di un ragazzo a cui capita tutto ciò che teme. Infallibilmente, la più nera delle sue previsioni o anche la più banale degli accidenti, si avvera, con precisione e regolarità ossessive. Nell'epoca omerica, l'infelice dote del “ragazzo della landa” di Hebbel pare incarnarsi nel celebre personaggio di Cassandra. Secondo il mito, il dio Apollo, innamorato di Cassandra, promise di insegnarle ad indovinare il futuro se ella gli avesse concesso il suo amore. Cassandra accettò l'offerta del dio ma, una volta appresi i segreti della profezia, si sottrasse a lui. Allora Apollo, per vendicarsi del suo rifiuto, non le tolse il dono profetico, ma solo quello della persuasione, vale a dire la prerogativa di essere creduta.

Tuttavia, il contenuto negativo delle profezie di Cassandra, non solo non riesce a mettere in guardia chi ne è oggetto, bensì possiede la straordinaria facoltà inversa, ossia di togliere gli uomini dall'indugio, facendoli precipitare verso la catastrofe inutilmente preannunciata. La profetessa grida invano che il ventre del cavallo è pieno di guerrieri armati: Troia non attende segnale più chiaro per accogliere entro le sue mura il tremendo dono avvelenato degli Achei.

Il meccanismo dei *profeti di sventura* sembra avere un potenziale dissuasivo di realizzazione che funziona *in negativo*, ossia che, paradossalmente, spinge verso il compimento stesso della profezia. Come nel contenuto dei “sogni profetici” studiati da Freud nella *Psicopatologia della vita quotidiana*, la profezia di sventura fa intravedere un vero e proprio desiderio di avveramento che va in direzione della catastrofe che coscientemente si vorrebbe evitare. Ecco allora che quella che potremmo chiamare *sindrome di Cassandra* rivela l'aspetto più inquietante della profezia negativa, ovvero il suo essere uno dei volti della coazione a ripetere che ci costringe, nei nostri destini individuali come in quelli collettivi, a riprodurre

regolarmente, in circostanze assimilabili fra loro, gli stessi sbagli. Ne consegue che la storia, nella sua conclamata incapacità, perfettamente moderna - dal momento che, in essa, come ci ha spiegato Reinhart Koselleck, le strutture della realtà si danno sempre meno o non si danno più come sedimentazione dello spazio d'esperienza (*Erfahrungsraum*), bensì come orizzonte di aspettative future (*Erwartungshorizon*) - di svolgere la funzione di *magistra vitae*, si rivela essere l'autentica sistemazione disciplinare della sindrome di Cassandra.

Del resto, un singolare cortocircuito logico sembra instaurarsi fra l'*atto mancato* della profezia negativa e gli *atti in-compiuti* che mirano a realizzare le utopie positive. Infatti, se questi ultimi richiedono l'adesione militante della speranza, ciò accade proprio perché la vera utopia è sempre possibile, mai necessaria. Il carattere realmente profetico dell'utopia è "debole", o fa leva su elementi "negativi" che precedono la sua realizzazione, come accade nell'*Apocalisse*, dove molte tribolazioni anticipano la venuta del Millennio. In chiusura della sua celebre *Utopia*, il testo che ebbe la ventura di diventare eponimo di un genere letterario, se non di una forma di pensiero, Thomas More afferma di desiderare la realizzazione del mondo utopico che ha appena finito di descrivere, con una formula che smussa e addolcisce la portata ancor troppo risoluta della speranza cristiana: «io me lo auguro», egli dichiara, «più che non lo spero».

Invece, nonostante l'*atto mancato* della persuasione, che pare accompagnare le profezie di sventura e, in genere, tutte le utopie negative, l'accettazione del loro responso sembra coinvolgere, in realtà, gli strati più profondi e inconsci del nostro essere. Qui compare il nesso strutturale fra questo tipo di profezia e il determinismo, che rende del tutto ininfluenza il problema della persuasione dei suoi destinatari. Se il contenuto della profezia è assolutamente necessario, se esso, cioè, ha la stessa inevitabilità del passato, ossia di ciò che è già accaduto, allora poco importa che i Troiani credano a Cassandra. Anzi, è altrettanto necessario che si comportino come se non le credessero.

La perversione di ciò che a volte, fra i moderni, passa sotto il nome di "filosofia della storia" sembra affinare il dispositivo della sindrome di Cassandra. Molte delle profezie dei filosofi della storia sono, infatti, aspettative inconse e non ci vuole un grande sforzo per essere d'accordo con Adorno quando diceva che «il fascismo come dittatura di malati di persecuzione, realizza tutti i terrori delle sue vittime». In realtà, la tendenziale crudeltà e l'ostinazione di certe ideologie storiche non vengono che anticipate dal carattere deterministico di quelle profezie che rivelano la loro sventura *a priori*, ben prima di compiersi, in quanto presuppongono la negazione della libertà costitutiva dell'uomo. Ma allora gli uomini, per essere veramente liberi, dovrebbero uscire dalla contraddizione di chi, come il ragazzo della poesia di Hebbel, teme ciò che inconsapevolmente desidera.

Nell'antichità, per esempio, è perché il futuro si pone sotto il registro pessimistico della paura e dell'angoscia, se non della diminuzione e del declino, che s'interrogano le stelle e si formulano i pronostici innanzi alle viscere degli animali o al volo degli uccelli. Le predizioni e gli oracoli, ben prima di Nostradamus, hanno per contenuto principale la previsione della catastrofe e di quel *disastro* che ha, nell'etimo, il presagio di una "cattiva" (*dis*) "stella" (*astrum*). Al futuro necessario del tempo cosmico e naturale e non al futuro aleatorio del calcolo razionale della tecnica guardano le discipline come la mantica, la divinazione o l'astrologia, nel tentativo di prevedere con certezza infallibile, mediante un'*ars combinatoria simbolica* che svolge gli stessi requisiti funzionali del calcolo, ciò che sarà, limitando l'irresistibile inquietudine che altrimenti verrebbe generata dalle idee di libertà e di precarietà umane, valutate dalle culture tradizionali prevalentemente secondo il registro della negatività e del male.

L'astrologia, sorta nella Babilonia dei Caldei più di un millennio prima della nascita di Cristo, diverrà "scienza" ampiamente condivisa dalla cultura greco-romana a partire dal periodo ellenistico, fondendosi con la visione del mondo fatalistica dei filosofi stoici. Chi, all'epoca di Giulio Cesare, non crede alle stelle, al loro potere di determinare la vita umana o, quanto meno, di orientarne il corso? Ben prima che Adorno definisse gli oroscopi sui giornali una «superstizione di seconda mano», Pico della Mirandola, alla fine del XV secolo, definiva l'astrologia «la frode più pericolosa di tutte». È lei «a rendere gli uomini meschini, tormentati, inquieti, a farli da liberi servi e a dare esito sfortunato a quasi tutte le loro azioni».

3. Il futuro futuro della profezia e la funzione dell'immaginazione

Si potrebbe dire che solo innanzi all'aumentata capacità di calcolo della scienza moderna, che ne riduce progressivamente e presuntivamente l'aleatorietà, i pronostici dell'astrologia cedano il campo, poco a poco, all'efficacia delle previsioni scientifiche, condividendone tuttavia lo scopo, ossia quello di esorcizzare la vertigine della possibilità del futuro autentico. Infatti, accanto a questi due tipi di futuro, quello progettuale della tecnica e quello fatalistico dell'astrologia e delle altre discipline classiche della prognostica (cartomanzia, lecanomanzia, chiromanzia, ecc.), la cultura occidentale ne annovera almeno un altro. Si tratta del futuro escatologico della profezia biblica.

A differenza del futuro previsto della scienza e del futuro pronosticato dell'astrologia, il futuro della profezia biblica intende spezzare il rapporto di dipendenza con il passato prossimo o remoto, annunciando l'irruzione nel presente di una novità assoluta e ultimativa. «E vidi cielo nuovo e terra nuova» annuncia *l'Apocalisse di Giovanni*, marcando una soluzione di continuità che troveremo, debitamente secolarizzata o rioccupata, nel *futuro*

sognato da tutte le grandi rivoluzioni della storia dell'umanità. Il futuro dei profeti è, infatti, un futuro che implica l'idea di libertà e di cambiamento, il gioco plastico della volontà, del desiderio consapevole e di quella prassi innanzi a cui si spalanca l'orizzonte del possibile.

Solo il futuro dei profeti è un futuro realmente futuro. A Giona, che costituisce il vero e proprio contrappunto figurale di Cassandra, Dio, prima ingiunge di profetizzare la distruzione di Ninive, ma poi muta consiglio, risparmiando la città e smentendo il suo stesso profeta. Cassandra dice la verità, ma non viene creduta, Giona viene creduto, ma la sua profezia avrà un esito diverso, farà essere qualcosa di nuovo, che non ha precedenti nel passato. Le profezie di Cassandra non cambiano il mondo, pur essendo vere o, anzi, non riescono a cambiarlo proprio per quello. Le profezie dei *nebiim* biblici come Giona, invece, trasformano il mondo in quanto negano il presente e l'inerzia della presunta verità necessaria, ossia il peso del passato, in nome della libertà creatrice del futuro. Le profezie di Cassandra sono vere nel senso di un presente che si realizza, per moto retrogrado, adeguandosi all'immodificabilità normativa del passato. Viceversa, la profezia di Giona *non è vera* perché ostacola, contraddice e rifiuta l'adeguamento del presente al passato, rilanciando la parola di Dio oltre se stessa e oltre la destinalità del vaticinio, verso l'avvenire, lungo la via di fuga della liberazione. Per far questo il futuro profetico, a differenza delle prognosi razionali della tecnica e di quelle prerazionali delle discipline classiche della prognostica, come l'astrologia e la chiromanzia, non utilizza lo strumento automatico e inerziale del calcolo, matematico o simbolico che sia, bensì la modalità intenzionata e intenzionale del *racconto*.

Si ritiene che il racconto e la dimensione narrativa siano costitutivamente legati alla prospettiva temporale del passato, in quanto registrazione di eventi accaduti. Ma il narrare e il raccontare hanno altrettanto a che fare con il futuro in quanto attesa di eventi non ancora accaduti, ovvero di eventi possibili. Ora, l'interesse delle culture umane per il passato come sedimentazione di esperienze, di accadimenti e di identità simboliche da tramandare e a cui si chiede di "esser veri" secondo il *pathos* che sarà proprio, in seguito, delle discipline storiografiche, si accompagna, ben presto, nell'avventura storica di molte società umane, al *pathos* dell'"esser possibile", che si sperimenta nella produzione immaginativa del racconto che si suol dire "di finzione" – ma qui il *fingere* rovescia l'idea di *non-verità* in quella di *verità compossibile*, ovvero del *non-(ancora)-vero* che *potrà-esser-vero* - e che genererà, nell'ambito della cultura occidentale, ma non solo in essa, quel fenomeno articolato e complesso che chiamiamo *letteratura*. L'immaginazione letteraria e poi, più generalmente, narrativa, all'opera nei vari ambiti del teatro, del cinema e ovunque lo sviluppo degli intrecci simbolici della cultura converga nell'atto poetico di raccontare/raccontarsi una storia, si regge sulla pratica dell'*immedesimazione nel diverso*. È perché il narratore e il suo pubblico sono in grado di immedesimarsi in orizzonti *altri*

e *diversi* – temporali, spaziali, affettivi, persino sensoriali - che la narrazione, come diceva Coleridge, sospende momentaneamente l'incredulità, ma meglio sarebbe dire la credulità immediata nel mondo *così com'è*, per dar vita ad un *alter mundus*, anzi, a parecchi *altri mondi* in cui proviamo emozioni, desideriamo, pensiamo *differentemente*, cioè in modo diverso, anche di poco, rispetto alla realtà che precede il racconto e in cui il racconto stesso accade.

Ma nell'epoca della tecnica in cui stiamo vivendo, non solo le scienze argomentative, ma anche quelle storiche, affascinate dall'automatismo irriflesso implicitamente eteronomico del calcolo, sembrano disdegnare il ruolo della narrazione, secondo un declino del raccontare e della figura stessa del narratore che erano già stati opportunamente rilevati da Benjamin e Adorno. Gli stessi storici contemporanei, vuoi perché si inebriano feticisticamente con la presunta oggettività della *documentalità*, vuoi perché, al contrario, vengono sedotti dalla vertigine presentificante e attualizzante del proliferare delle interpretazioni, fanno di tutto per limitare al massimo il ricorso alla narrazione. Così, appare con evidenza il nesso fra l'atto del raccontare e il rapporto che il passato intrattiene con il futuro. Infatti, il documento o la sua interpretazione storicistico-ermeneutica, proiettati nella prospettiva del presente, non ci restituiscono mai la caratteristica apertura dell'evento in direzione dei suoi futuri possibili, mentre le grandi narrazioni storiche, ma anche i grandi capolavori letterari, come i drammi e i romanzi storici, riescono, a volte, nell'impresa di raccontare un passato affacciato sul possibile, rispetto a cui il futuro, *non è quello che è stato* e che, quindi, è divenuto il presente reale, ma la gamma aperta di tutto quello che *avrebbe potuto essere*.

Uno dei maggiori scrittori della nostra epoca, il portoghese José Saramago, ha dedicato a quest'intimo paradosso che fa del futuro e non del passato, come in generale si crede, il vero generatore di senso della narrazione storica, uno splendido romanzo. Nella *Storia dell'assedio di Lisbona* Saramago racconta la singolare vicenda di un timido revisore editoriale che, un giorno, modifica di proposito le bozze di un libro di storia, introducendovi un "no", anzi un "non", che altera completamente il significato della vicenda: «i crociati *non* aiutarono il re Alfonso Henriques nella riconquista di Lisbona». Scoperto dai redattori della casa editrice, il revisore viene sfidato a scrivere una storia dell'assedio di Lisbona, avvenuto nel XII secolo, durante la seconda Crociata, quella del 1147-1149 (conclusasi, malgrado le prediche di Bernardo di Chiaravalle e la partecipazione dell'imperatore tedesco Corrado III e del re di Francia Luigi VII, in un totale insuccesso, sì che l'unico modesto obiettivo raggiunto dai cristiani parve, alla fine, proprio la liberazione della capitale lusitana), in cui tutto sarebbe accaduto *come se* quel "non", pronunciato nel XX secolo, fosse stato effettivamente detto. Attorno ad ogni evento – suggerisce Saramago – si danno convegno tre fantasmi: quello di ciò che è stato, quello di ciò che fu sul punto di essere e quello di ciò che avrebbe potuto essere altrimenti. La

banalità della storia, il più ingenuo “credo” storiografico, si ferma alla contemplazione incantata del volto pietrificante del primo spettro, ma l'autentica vertigine del tempo si prova quando lo sguardo legge nei fatti le possibilità mancate, nonché il gioco del caso nella determinazione degli avvenimenti. Restituendo alla storia quello che Robert Musil chiamava il *sensu della possibilità*, il passato oltrepassa il presente e si collega al futuro, facendolo crescere: il passato è il mare, il presente è la schiuma dell'onda che arriva sulla spiaggia, ma il futuro è quella spiaggia dove la risacca del tempo vede infrangere i suoi flutti, lasciando arabeschi sempre diversi sulla superficie dorata della sabbia.

Il *futuro sognato* dell'Occidente si è chiamato profetismo, messianesimo e millenarismo (il *futuro perfetto*, ossia “compiuto”, della cultura ebraico-cristiana), ma anche, per influsso della tradizione classico-rinascimentale, utopia, il *non-luogo* del futuro come *spazio perfetto*, come dispiegamento delle possibilità di un ordine sociale giusto, latente nella vita in comune degli uomini. Ma oggi le azioni di questo futuro sognato sono in gran ribasso rispetto a quelle del *futuro previsto* della scienza e della tecnica al soldo del fondamentalismo economico del tardo capitalismo. Il futuro è solo addizione e moltiplicazione e la sua positività si misura mediante gli indici d'incremento positivi dell'economia finanziaria e del PIL globale. Nel futuro non sappiamo più scorgere quella portentosa *responsabilità proiettiva* della nascita che vincola il padre a non espropriare l'avvenire del figlio, ossia quella fiduciosa *cura del nuovo* che congiunge saldamente il blochiano *principio speranza* al *principio responsabilità* di Jonas.

Il *futuro presente* della nostra generazione sta ipotecando non solo il presente ma anche il futuro delle generazioni che verranno, nonché l'idea stessa di futuro, secondo una modalità che già Kant, nel suo scritto sull'illuminismo, definiva «un crimine contro la natura umana (*ein Verbrechen wider die menschliche Natur*)». Si realizza ciò che al tempo dell'illuminismo storico era stato percepito attraverso la già evidente disequazione fra l'accelerazione dei progressi della tecnica e la sostanziale stasi dell'immaginazione morale, che abdica alle sue funzioni riconfigurative a vantaggio del meccanismo del calcolo razionale. Così, ci avvisa Sénac de Meilhan nel 1787, l'uomo «sarà come una pendola dal meccanismo messo a giorno, vale a dire le cui molle siano ben visibili, di modo che ogni suo movimento potrà essere seguito dall'occhio. Allora tutto sarà ridotto in assiomi, in massime costanti: nessuno potrà sottrarsi all'introspezione generale degli altri».

Le grandi utopie sociali, che immaginavano la capacità dell'uomo di trasformarsi e di trasformare il modo stesso di vivere insieme, hanno lasciato il posto alla piccola utopia della tecnica che inventa strumenti prodigiosi, ma lascia l'uomo così com'è, nella sua solitudine e nella sua angoscia. Spesso, anzi, si limita solo a centuplicarne la crudeltà, il potere di far male e di distruggere. Ecco allora l'utopia del futuro diventare distopia, ossia utopia

negativa. La *Città del Sole* di Campanella o la *New Atlantis* di Francesco Bacone si mutano nel *1984* di Orwell o nel *Mondo Nuovo* di Huxley, ma anche nella piovosa metropoli, dove gli androidi sono più umani degli uomini, del racconto di Philip Dick, portato sul grande schermo in *Blade Runner* (1982), il capolavoro di Ridley Scott.

4. Futuro e mobilitazione totale

Utopie e distopie della modernità hanno, del resto, un minimo comun denominatore, che ci impone di ritornare al nome più attuale della catastrofe, ossia alla folgorante intuizione jüngeriana della *mobilitazione totale*. La mobilitazione totale è, infatti, un concetto-quadro in cui ritroviamo raccolta un'intera famiglia di idee dominanti dell'età contemporanea: l'uomo-massa, la centralità del lavoratore, il culto della tecnologia, il feticismo della macchina, l'efficientismo giovanilista, la comunicazione come organizzazione capillare del consenso, la specializzazione metodica dei saperi, la fede in uno sviluppo infinito ed in un incremento illimitato della produzione, l'annullamento dell'etica nella tecnica e della politica nell'economia, la razionalità come calcolo, la società come meccanismo.

La mobilitazione totale è lo stato di guerra permanente del mondo con il mondo, che solo occasionalmente si traduce nelle guerre guerreggiate di cui si occupano le cronache, e che è necessario all'azienda-mondo per mantenere uomini e macchine sotto pressione, impedendo che il ritmo rallenti, che il PIL globale diminuisca, che il processo di immane concentrazione delle ricchezze nelle mani di pochi si arresti e si scorga, nell'esplosione della crisi che già stiamo vivendo, una via di fuga per gli abitanti umani e non-umani del pianeta.

Anche i grandi movimenti di liberazione del mondo contemporaneo assumono, alla luce del concetto di mobilitazione totale, una tinta insospettabile. Il femminismo, l'anticolonialismo, l'internazionalismo delle istituzioni e i vari processi di emancipazione sociale contribuiscono, infatti, malgrado loro, ad estendere la mobilitazione totale su masse sempre più vaste di nuovi soggetti. Così, entrati nel terzo millennio, il mercato globale realizzato è il volto truccato, ma non per questo irriconoscibile, del ferreo dispositivo della mobilitazione totale.

Tuttavia, proprio dalla portata planetaria di questo trionfo, l'osservatore disincantato cerca di trarre i sintomi dell'inizio del suo declino, orientandone l'analisi in direzione di una disincantata speranza. Se ha ragione il filosofo, con le parole rubate al poeta, nel dire che «là dov'è il pericolo, cresce anche ciò che salva», alla mobilitazione totale il futuro contrapporrà, proprio in virtù di quel principio di economia che soffoca il presente, l'immagine della *smobilitazione parziale*. Come una foresta che si riprende, poco a poco, porzioni di terreno coltivato, lasciate incolte a

maggese, il mondo dell'apparato tecnico-produttivo, pena il collasso definitivo del pianeta e, dunque, anche di se stesso, dovrà cedere settori, ambiti e strutture alla smobilitazione. Il fare verrà riorientato non alla produzione di oggetti per riempire e saturare lo spazio, ma a quella di spazi, di vuoti di cose e di corpi intesi come giardini in cui lasciar crescere le possibilità nella forma feconda di magnifiche e infinite narrazioni. Il consumo per la produzione e la produzione per il consumo spezzeranno il loro terribile anello e la fabbrilità umana, l'antica pazienza della mano, tornerà a prendersi cura delle cose più proprie. Invece di sostituire il mondo si accetterà una buona volta il compito più saggio e durevole, quello di aggiustarlo.

In una simmetria con il concetto-quadro di mobilitazione totale, la smobilitazione parziale riconfigurerà, allora, una nuova famiglia di idee guida. All'idea di produzione illimitata si sostituiranno, sempre più spesso, quelle di rigenerazione, di ricupero e di riciclaggio. La centralità del lavoratore e del lavoro produttivo come qualificazione essenziale dell'individuo dovrà essere rivista radicalmente. All'uomo-massa subentrerà una rivalutazione del gruppo, della comunità ristretta, delle nuove forme della famiglia. Al culto della tecnica intesa come perfetta esteriorità dello strumento si contrapporranno, sempre più spesso, le pratiche di autoperfezionamento del sé. L'interazione uomo-macchina andrà di pari passo con le varie tecnologie dell'anima, con l'intreccio tra virtualità e realtà. Alla forza invasiva e pervasiva della comunicazione corrisponderà una riscoperta dell'intimità e del valore del segreto. Alla razionalità univoca del calcolo matematico e del cosiddetto pensiero indirizzato verrà sempre più frequentemente associata la polivocità del pensiero laterale e simbolico, dell'intuizione, dell'abduzione, del salto analogico fra discipline e saperi.

Il paradigma della smobilitazione parziale indurrà a prendere coscienza della malattia d'infinito che l'impresa faustiana della scienza moderna custodisce in sé come una fede religiosa. È ipotizzabile, quindi, che la necessità di fare i conti con la crescente limitazione delle risorse naturali e, inoltre, con i limiti intrinseci della specie umana, condurrà a pensare sempre più intensamente alla finitezza dell'uomo e al fondo comune della sua natura animale. Allora, su questa finitezza potranno crescere, forse, un'etica e una politica non più incentrate, come nell'epoca della mobilitazione totale, sulla volontà di potenza, bensì sul principio di responsabilità, su di una nuova *misura*, non più imposta e subita, ma autonomamente e consapevolmente assunta perché trovata nell'accordo fra la natura interna, che ci abita, e quella esterna, di cui ci prendiamo *cura*. L'*homo sapiens* compirà, infine, la sua lunga speciazione culturale e solo così diverrà, come inconsapevolmente profetizzò Linneo nelle pagine della sua illuministica tassonomia, *homo sapiens sapiens*.

Andrea Tagliapietra

Nota bibliografica – Scopo delle righe seguenti è di consentire al lettore di recuperare i riferimenti del testo, tuttavia risparmiando sul tradizionale rinvio delle note e non appesantendo, di conseguenza, la lettura.

§ 1.

L'immagine del “sogno ad occhi aperti” o del “sogno desto” come emblema dell'attività immaginativa, costruttiva e proiettiva della speranza è onnipresente nell'opera di Ernst Bloch, valga per tutti l'inizio del capolavoro blochiano dal titolo *piccoli sogni ad occhi aperti*: «La vita di tutti gli uomini è attraversata da sogni ad occhi aperti, una parte dei quali è solo fuga insipida, anche snervante, anche bottino per imbrogliatori; ma un'altra parte stimola, non permette che ci si accontenti del cattivo presente, appunto non permette che si faccia i rinunciatari. Quest'altra parte ha nel suo nocciolo la speranza, ed è insegnabile. Può essere ricavata dagli sregolati sogni ad occhi aperti; può essere attivata senza cortine fumogene. Non c'è mai stato uomo che abbia vissuto senza questi sogni ma l'importante è conoscerli sempre meglio e così mantenerli verso la direzione giusta, senza che ci ingannino ma in modo che anzi ci aiutino. Magari questi sogni divenissero ancora più densi: ciò significherebbe che essi si arricchiscono di uno sguardo sobrio; certo perché inizi l'alba, non perché si sclerotizzano [...] Magari, allora, i sogni ad occhi aperti diventassero davvero più completi, cioè più chiari, meno arbitrari, più noti, più capiti e più in relazione con l'andamento delle cose. Così che il grano che vuol maturare possa venire aiutato e raccolto» (Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1959; tr. it., *Il principio speranza*, in 3 voll., a c. di E. De Angelis e T. Cavallo, intr. di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, vol. 1, pp. 5-6). Per la questione del calcolo/*computus* rinvio al bel libro di Arno Borst, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlin 1990; tr. it., *Computus. Tempo e numero nella storia d'Europa*, il nuovo melangolo, Genova 1997. Per Jonathan Swift il riferimento è a *A Tale of a Tub* (1704), tr. it., *Favola della botte scritta per l'universale progresso dell'umanità*, tr. a c. di G. Celati, Einaudi, Torino 1990, in particolare pp. 109-114.

§ 2.

Francis Scott Fitzgerald, *The curious case of Benjamin Button* (1921); tr. it., *Il curioso caso di Benjamin Button*, a c. di N. De Filippis e C. Weir, Guanda, Parma 2009. La citazione di Theodor Wiesegrund Adorno è tratta da *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1951, parte terza (1946-1947), § 103; tr. it., *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, tr. di R. Solmi, intr. di L. Ceppa, Einaudi, Torino 1979, p. 193, in cui il filosofo tedesco parla della ballata *Il ragazzo della landa* (*Der*

Heideknabe (1844) di Friedrich Hebbel (1813-1863) (in Id., *Sämtliche Werke, historisch-kritische Ausgabe*, in 12 voll., Behr, Berlin 1904, vol. VI). Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901), in Id., *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt a. M.; tr. it., *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Psicoanalisi e vita quotidiana*, a c. di M. Fiumanò, Mondadori, Milano 1991, pp. 37-334, in particolare pp. 315-317. Per quanto riguarda Reinhart Koselleck il rinvio d'obbligo è a *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; tr. it., *Futuro passato. Sulla semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986 e, in particolare, ai saggi *Historia magistra vitae. Sulla dissoluzione del topos nell'orizzonte di mobilità della storia moderna*, pp. 30-54, e "Spazio di esperienza" e "orizzonte di aspettativa": due categorie storiche, pp. 300-322. Sull'astrologia si veda Theodor Wieselgrund Adorno, *The stars down to earth. The "Los Angeles Times" Astrology Columns* (1952-1953), ora in Id., *Soziologische Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975, vol. 2; tr. it., *Stelle su misura. L'astrologia nella società contemporanea*, Einaudi, Torino 1985 e Giovanni Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (1494), a c. di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1946-1952, vedi anche M. Bertozzi (a c. di), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Atti del Convegno di studi (Mirandola, 16 aprile 2004 – Ferrara, 17 aprile 2004), Olschki Editore, Firenze 2008.

§ 3.

Per l'*Apocalisse* rinvio alla traduzione di Massimo Bontempelli, da me introdotta: *Apocalisse di Giovanni*, Feltrinelli, Milano 1992, per quanto concerne Samuel Taylor Coleridge, la celebre frase sulla «willing suspension of disbelief for the moment (volontaria sospensione dell'incredulità momentanea)» è tratta dal capitolo XIV della *Biographia literaria* (1817). Per quanto concerne l'eclisse della narrazione nella cultura moderna si vedano i saggi di Walter Benjamin su *Il narratore* (1936), tr. it. in Id., *Opere complete. VI. Scritti 1934-1937*, Einaudi, Torino 2004, pp. 320-342 e Theodor Wieselgrund Adorno, *La posizione del narratore nel romanzo contemporaneo* (1954), tr. it. in Id., *Note per la letteratura 1943-1961*, Einaudi, Torino 1979, pp. 38-45. Voglio ricordare il riferimento di José Saramago, *Historia do cerco de Lisboa. Romance*, Caminho, Lisboa 1989; tr. it., *Storia dell'assedio di Lisbona*, a c. di R. Desti, Bompiani, Milano 1990 e, ovviamente, di Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1933; 1942); tr. it., *L'uomo senza qualità*, in 2 voll., a c. di A. Rho, Einaudi, Torino 1994.

Per Hans Jonas rinvio a *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979; tr. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993.

Per il celebre testo kantiano sull'illuminismo vedi Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in "Berlinische Monatsschrift", 1784, IV, pp. 481-494; ora in *Kant's Gesammelte Schriften*, (voll. I-IX: *Werke*;

voll. X-XIII: *Briefwechsel*; voll. XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; voll. XXIII-ss.: *Vorlesungen* [a c. della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]), Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900-ss. , vol. VIII, pp. 33-42, p. 39; tr. it., *Risposta alla domanda: che cos'è illuminismo?* in AA. VV., *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a c. di A. Tagliapietra, tr. di S. Manzoni e di E. Tetamo, Bruno Mondadori, Milano 2001, pp. 16-41, in particolare pp. 30-31; per Sénac de Meilhan (1736-1803), *Considérations sur l'esprit et les moeurs* (1787), tr. it. parziale in AA. VV., *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, cit., pp. 341-345, p. 342.

§ 4.

Ernst Jünger, *Die Totale Mobilmachung*, in Id. (a c. di), *Krieg und Krieger*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1930, pp. 9-30 (in volume singolo: Verlag für Zeitschrift, Berlin 1931), poi in Id., *Blätter und Steine*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg 1934; tr. it., *La mobilitazione totale*, in Id., *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, pp. 113-135. Martin Heidegger, che a *La questione della tecnica* (M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1954; tr. it., *La questione della tecnica* in Id., *Saggi e discorsi*, a c. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27) ha dedicato, nel 1953, la conferenza che sta alla base di uno dei suoi saggi più noti, ricco di preziose e originali intuizioni, non ha potuto evitare l'ambiguità in base alla quale la tecnica - indicata, di volta in volta, con i nomi di «disvelamento», «produzione», «imposizione» e «provocazione» - viene definita, sulla scorta di un celebre verso di Hölderlin (*Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch* ("Ma là dove c'è il pericolo, cresce/ anche ciò che salva")), come il luogo umbratile dove «il pericolo cresce», ma, al contempo, dove «cominciano ad illuminarsi le vie verso ciò che salva». Il riferimento all'opera di Linneo è al *Systema naturae, sive, Regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera et species*, Haak, Lugduni Batavorum 1735.