

IL SUICIDIO DELL'EUROPA DALLA COSCIENZA INFELICE ALL'EDONISMO COGNITIVO

Pietro Barcellona*

La tecnicizzazione dell'anima: post-umanesimo e alienazione

1. La percezione del tempo e la forma della comunicazione

Ogni epoca ha una diversa percezione del tempo e ad ogni percezione del tempo corrisponde una diversa percezione dell'identità. Ciò significa "entrare" in una dimensione riflessiva, perché solo in una tale dimensione la suddetta domanda si può porre. Ma appena essa si pone, si ha la consapevolezza che la percezione iscritta nella trama del tempo subisce le variazioni della percezione sociale del tempo.

Ciò inaugura il rapporto tra la coscienza e la percezione.

La percezione, contrariamente a quello che si pensa, non istituisce un rapporto immediato e istintivo con ciò che sta di fronte, ma un addensarsi di esperienze già strutturate secondo un senso. La percezione è qualcosa che va ben al di là della sensazione (il caldo o il freddo, il piacere o il dolore); la percezione è un'istituzione sociale.

In realtà, la percezione, per il suo carattere relazionale, è presente in tutta la storia della socializzazione, cioè entro l'ambito umano nel quale si sta ponendo la domanda "chi sono io"?

La percezione, pur appartenendo a due dimensioni, il tempo e lo spazio, è soprattutto percezione della temporalità.

La percezione della temporalità, ossia il rapporto tra la domanda "chi sono io?" e il mondo che mi sta di fronte, è ciò che chiamiamo *visuto*. L'insieme delle sensazioni percepite, elaborate e strutturate, possiede dunque una trama temporale. La domanda "chi sono io?" devo poterla declinare non soltanto nel momento in cui la sto formulando, ma quando torno stasera a casa o domani mattina nel momento in cui mi sveglio. Il rapporto tra la trama temporale e la domanda "chi sono io?" è intriso di una questione identitaria decisiva. L'identità è legata alla percezione temporale, alla continuità del soggetto interrogante. Per esempio: non posso dire "sono Pietro Barcellona" e quindi declinare in un'identità la

* Istituto di Filosofia del Diritto, Università di Catania, Italia.

mia esistenza, se non colgo una continuità delle mie percezioni, cioè se in qualche modo non le raccolgo in un'unità.

Il libro di Merlini è interamente dedicato al tema del mutamento epocale nella percezione del tempo. In passato, la percezione del tempo era la storia. La storia era la dimensione nella quale, come ha sottolineato Merlini, gli uomini e le donne europee hanno "abitato"; noi siamo collocati all'interno della tradizione culturale dell'Ottocento e del Novecento, basato sull'immagine degli uomini che abitano la storia, giacchè la storia rappresenta il contenitore del rapporto tra l'immediatezza finita (il fatto di essere contingenti e mortali) e la proiezione del tempo verso una meta: la salvezza, la rivoluzione o il cambiamento. Ogni idea di proiezione nel futuro ha avuto la possibilità di essere progettata dagli attori sociali e individuali perché è stata contenuta nella storia. In altre parole, la storia è stata la direzione di marcia dentro la quale i nostri cammini hanno acquisito un senso.

Oggi, però, come sostiene Merlini, si ha l'impressione che la storia sia finita, non nel senso "volgare" di Fukuyama, ma perché nessuno oggi può seriamente sostenere che in ogni accadere quotidiano siano iscritti un orientamento e una meta, come accadeva nel caso della rivoluzione comunista, del ritorno del Messia o della salvezza umana. Oggi, infatti, risulta difficile sostenere che la storia abbia un senso.

Non abitiamo più la storia ma il mercato. Abitare il mercato vuol dire abitare un tipo di comunicazione diverso dalla comunicazione storica legata al *continuum* delle esperienze e del racconto. Oggi domina il tempo dell'istante, una sorta di presente puntiforme rappresentato da un succedersi di frammenti senza alcuna connessione. Questa, ad esempio, è l'immagine di Internet: un luogo privo di un centro e di una periferia, privo di un inizio e di una fine, somigliante, da questo punto di vista, a una totalità i cui punti sono sempre tutti equidistanti. Il tempo puntiforme, da noi percepito attraverso l'uso del cellulare, è il tempo della comunicazione permanente e ci dà la sensazione di essere sempre in connessione. Abbiamo tutti l'angoscia di non riuscire a parlare con un Altro quando "non c'è campo". L'esser-fuori dalla connessione equivale ad uscire dal mondo. Ad esempio, nel campo del lavoro non essere continuamente reperibili significa non essere disponibili al lavoro. L'illusione di essere sempre in connessione in realtà interrompe la comunicazione e l'ascolto, la connessione in rete in realtà disconnette la comunicazione e tutto ciò che l'ha tradizionalmente caratterizzata. La dimensione diacronica viene distrutta, si perdono le coordinate spazio-temporali, con conseguenze anche sull'autodistanziamento che è alla base del rafforzamento dell'io. Io mi rafforzo se continuamente mi autodistanzio, un io che si risolve nella presentificazione è destinato

soltanto alla performance: o riesce a dare il massimo possibile nell'istante della sua presenza o non è. L'io in connessione è in apparenza più libero e dilatato, mentre in realtà risulta più debole e più esposto. Per lui la presenza diventa una performance e perde le caratteristiche della durata.

Lo spazio della rete, che integra la nostra esistenza nel mondo, rischia in tal modo di diventare l'unico spazio possibile della nostra esistenza nel mondo. Un'enfatizzazione narrativa del mondo virtuale come nuova dimensione della liberazione è una mistificazione. La connessione, d'altra parte, è una continua sconnessione: chiamiamo, interrompiamo e riprendiamo. Esistono diversi punti di comunicazione: internet, cellulare, telefono fisso. Abbiamo, persino fisicamente, l'idea della frantumazione della comunicazione, nonostante avvertiamo un'istanza di connessione. Essere connessi per essere frantumati. In questa dimensione, la percezione del tempo, e quindi, del presente, per esempio dal punto di vista dei vissuti, comporta il venir meno delle biografie e il dominio dei *curricula*.

La biografia è il racconto della propria esperienza istituita a partire da una identità; il *curriculum*, invece, è un insieme di funzioni e ruoli, connessi o sconnessi secondo logiche che non hanno alcun rapporto con i vissuti.

La trama delle relazioni si è completamente modificata e le stesse coppie oppositive, che attengono alla comunicazione tradizionale, vengono modificate. L'immagine del mondo viene, in un certo senso, ridotta a una continua accelerazione del presente che si ripete, si reitera, si ripropone senza *continuum*, ma producendo ininterrottamente una sorta di volatilità. Il tempo sembra volatilizzarsi e ciò comporta la distruzione delle relazioni costruite sulla base della temporalità e della durata.

Nella riflessione di Papi, per l'appunto, il mutamento della percezione del tempo produce mutamenti nel modo in cui vengono declinati l'identità e l'io rispetto agli altri. Al riguardo, Papi ricorre a tre esempi: il modo di percezione della famiglia, della scuola e del lavoro. Mettiamo da parte il discorso sulla famiglia, che è divenuto alquanto complesso con l'incremento esponenziale di famiglie plurigenitoriali, pluriparentali, di fronte alle quali risulta difficile costruire un'analisi simile a quella freudiana, basata sul complesso di Edipo. Pensiamo ai processi di apprendimento nella scuola, ridotti per lo più a processi di apprendimento dell'inglese e dell'uso del computer; oppure alle infinite tipologie di lavoro. Ciò non vuol dire soltanto la fine della forma della fabbrica o del fordismo, ma la fine dell'idea stessa di lavoro. La prestazione istantanea, la continua necessità della *performance*, è

l'esatto contrario del lavoro tradizionale, dove si realizzava e si proiettava l'esistenza dell'Io.

2. Comunicazione e informazione: la connessione informatica

La domanda che si pone, strettamente collegata a queste considerazioni, è la seguente: chi siamo noi nell'epoca della comunicazione discontinua? Ma il fatto stesso del domandare implica un'ulteriore domanda: "da dove parli?"

Per rispondere a tale domanda riporto un passaggio del libro di Merlini:

"Se è vero che essere in una pratica del mondo, potremmo dire in una sua abitudine, significa dare al mondo la direzione che quella determinata pratica seleziona come legittima, ragionevole e persuasiva, è anche vero che una selezione non è mai estranea ai racconti, ai discorsi, alle qualità degli attori sociali, in riferimento ai quali si producono porzioni di mondo."

Le pratiche rappresentano l'insieme delle azioni, dei comportamenti quotidiani, mai riducibili a pura fatticità, ma sempre densi di significazione. La pratica da cui parliamo noi è l'esperienza di questa nuova forma di comunicazione. Parliamo da questo luogo, parliamo dall'esperienza, riuscita o non riuscita, di questa forma di comunicazione. In questa pratica sperimentiamo che le selezioni di senso con cui abbiamo orientato la nostra esistenza, per esempio l'appartenenza ad un partito politico, ad un'organizzazione religiosa, hanno perso di significato, perché la pratica della comunicazione, così come viene strutturata oggi, determina una rottura continua dei segmenti e quindi ci costringe ad un'unica esperienza, quella della discontinuità, o meglio di una continuità puntiforme e priva di direzione.

Allora la domanda successiva, relativa al luogo in cui è possibile fare una riflessione sulle pratiche connesse alla società della comunicazione, concerne lo spazio in cui avviene questa comunicazione: lo spazio virtuale. Esso si differenzia dallo spazio mentale, che si istituisce non appena si formula la domanda iniziale "chi sono io?", e che – come abbiamo visto – implica una percezione che è già istituzione sociale, sviluppatasi nel corso della nostra esperienza all'interno della storia. Oggi invece è mutata l'accezione stessa della percezione: abbiamo una percezione puntiforme legata ad una dimensione del tempo frantumato, che non si realizza all'interno di uno spazio mentale, ma di uno spazio virtuale.

Cos'è lo spazio virtuale? Si tratta dello spazio percorso da flussi informatici organizzati, di volta in volta, mettendo all'opera l'insieme delle informazioni e dei luoghi di provenienza. In realtà, lo spazio virtuale è poco studiato dai giuristi, poiché lo si considera uno spazio immaginario. Ma, come scrive molto efficacemente Merlini, lo spazio virtuale è uno spazio reale, benché sia diverso dal reale che conosciamo. Un'impresa virtuale, dove si realizzano le connessioni di lavori che si svolgono in diverse parti del mondo, non è affatto un'impresa fantasticata, ma un'altra forma d'impresa. Allo stesso modo, la moneta virtuale non è affatto una non-moneta, ma una moneta diversa.

Bisogna provare a decifrare lo spazio virtuale perché una comunicazione del tipo che Merlini descrive può allocarsi unicamente in questo tipo di spazio. Lo spazio della "connessione sconnessa" è lo spazio del virtuale, dove i flussi informatici si incrociano, si intrecciano, e tutto sembra trasformarsi in un processo di organizzazione e disorganizzazione dell'informazione. È fatto d'informazione anche il luogo in cui avviene una forma inedita di cooperazione, perché le informazioni, in qualche modo, interagiscono tra loro a prescindere dall'intenzione di chi le mette in rete, dando vita, come viene descritto in molti libri, ad una forma di intelligenza collettiva; è come se nello spazio virtuale non ci fosse lo spazio mentale dell'Io, a cui siamo abituati a pensare, ma ci fosse invece all'opera un'altra forma di intelligenza – l'intelligenza collettiva o *general intellect*, per usare il termine di Marx –, che collega le informazioni e la mette in opera.

Oggi il tempo dominante è il tempo del mercato, basato esclusivamente sull'assenza di relazioni interpersonali. In definitiva, lo spazio virtuale dovrebbe essere interamente esplorato e ciò richiede la destrutturazione delle vecchie categorie. Per esempio, in passato, siamo stati abituati a parlare di *nomos* del mare e *nomos* della terra; oggi, come si definisce il *nomos* nello spazio virtuale?

Mi sembra che la diagnosi appena fatta comporti il superamento di tutte le coppie oppositive o dei dualismi con cui noi abbiamo costruito il nostro modo di organizzare il mondo. Mircea Eliade, per esempio, sostiene che la prima operazione che fanno gli uomini è distinguere tra il sacro e il profano, e che poi entro il profano distinguono il reale e il fantastico. Questa distinzione, ripete anche Castoriadis, è un'affermazione con cui abbiamo fatto sempre i conti. La distinzione tra reale e fantastico – in cui, si badi bene, il reale è storico-sociale, ossia ciò che di volta in volta viene rideterminato da una società – è una distinzione essenziale, perché chi vive solo in una dimensione fantastica viene considerato un delirante, e viene in genere curato; anche le patologie sono definite sulla base di queste coppie oppositive. Invece

adesso sembrerebbe che il reale e l'immaginario non siano più districabili.

Razionale e irrazionale, mente e corpo, tutte le coppie tradizionali sono abolite. In particolare, è abolita la percezione di trovarsi sempre altrove rispetto al luogo in cui si è: la percezione dello scarto. Lo scarto, per ricorrere ad un esempio, dell'«io» che parla e non è riuscito a dire ciò che voleva. Insomma, l'impossibilità di essere ridotti alla sola dimensione del parlare, dell'apparire ma di essere, allo stesso tempo, di fronte a qualcosa che abita dentro di noi. Scarto è anche il rapporto tra la mente e il corpo, tra la coscienza e l'inconscio, se volessimo usare le categorie freudiane. Lo stesso modo di autorappresentarci, fondato su questa irriducibilità, come se noi fossimo al tempo stesso una cosa e il suo contrario – il mio mondo onirico e il mio mondo diurno –, adesso sembra impossibile.

Nella parte finale del suo libro, Merlini usa l'espressione "tutto si è appiattito in un'utopia incarnata", con la quale intende sostenere che oltre la realtà esistente non c'è più nient'altro da pensare. Abbiamo fatto i conti con tutto quello che poteva essere detto? Siamo nell'epoca che non lascia spazio ad un'altra epoca? Si tratta di domande alla quali soprattutto i giovani devono cercare di rispondere, in particolare i giovani costretti a confrontarsi con un'università antiquata, continuamente tesa a riproporre modelli analitici e categorie esplicative legate all'abitare i vecchi luoghi della storia e delle coppie distintive. Pur senza aderire acriticamente alle mode distruttive, non possiamo non dire che gli statuti dei saperi attuali debbono essere tutti rivisti.

Oggi viviamo nell'epoca del digitale, ed io vivo sempre nel registro dell'associazione, dell'analogia. Le analisi di Merlini si riferiscono alle pratiche, cioè al vissuto quotidiano. Viviamo in una realtà sociale in cui si assiste ad un vero e proprio blocco del pensiero (il pensare inteso nel senso della produzione di rappresentazioni significative che permettano di comprendere, afferrare progetti, eventi, oggetti ecc.). In altre parole, un blocco del pensiero determinato dal fatto che non si riesce a fare l'esperienza del vuoto.

Penso ad un'affermazione sul rapporto tra vuoto e pensiero dello psicoanalista Davide Lopez: senza il vuoto non si pensa. Le persone ossessionate, come un depresso che pensa solo a cose terribili, può uscire da questa gabbia solamente se riesce ad attraversare il vuoto. La paura del vuoto impedisce di pensare, perché non permette di modificare il registro dei pensieri. Detto altrimenti, non si possono pensare cose diverse se prima non c'è il vuoto. Si tratta di una pratica diffusa anche tra gli orientali, per esempio con l'esercizio della

meditazione trascendentale dello Zen, mediante cui si cerca di pensare il vuoto, perché solo nel vuoto accadono i pensieri.

Il tempo della presenza piena è il tempo che non conosce l'assenza. In realtà, il senso esclusivo della presenza contrasta con il ragionamento svolto. Infatti, rispondere alla domanda "chi siamo?", implica dire da dove veniamo, inventarsi un passato. Il tempo della presenza, se fosse davvero una presenza piena, impedirebbe la stessa formulazione della domanda fatta all'inizio. Una presenza piena non ci consentirebbe di domandare chi siamo, perché rispondere a tale domanda significa rispondere implicitamente alla domanda "da dove vengo?".

In realtà, per fortuna, le cose non sono così semplici. Come dice Carlo Sini: "una volta inventata la storia non si esce più dalla storia". Questo presente così pieno e quest'epoca della comunicazione che ha soppiantato con lo spazio virtuale tutti gli spazi in cui siamo collocati, non è forse una nuova grande narrazione? In qualche misura lo accenna, all'inizio della sua ultima riflessione, il sociologo Ulrich Beck, che considera la globalizzazione come l'epoca del cosmopolitismo dispiegato: appunto un'altra narrazione.

La riflessione sulle problematiche appena accennate ha avuto come effetto l'istituzione di una pratica discorsiva che sta smentendo le pratiche irriflesse in cui siamo immersi. I cambiamenti sono, spesso, legati a mutamenti di sguardo.

La questione ci riporta al tema della "memoria" e dell'inevitabile *venire da un passato*: la configurazione della memoria può essere considerata disponibile a una pura successione di eventi distinti o implica uno spazio e un tempo continui? Al riguardo, c'è una discussione interessante sul terreno psicoanalitico tra la "vecchia" teoria di Freud sulla memoria come ricapitolazione, cioè intesa come un continuo riassumere, e la "nuova" visione, che considera la memoria come un *bricolage* costruttivo. Tale ricostruzione risulta arbitraria o possiede un proprio substrato? Si tratta di un punto decisivo, poiché ripropone la questione del rapporto tra l'artificialità, il soggettivismo, il costruttivismo, il realismo e l'oggettività.

Si torna a parlare con insistenza di rapporto tra natura e artificio di biologia e culture per definire lo statuto antropologico dell'individuo. Esiste una natura? Non so se possiamo dare una risposta. Esiste sempre un fatto che ci ha preceduto, esiste un momento della nascita, un momento in cui sono venuto fuori dall'utero di mia madre. Questo "fatto" non può essere definito, ma è sempre implicato. In ogni invenzione del passato è implicato un accadimento reale e quindi l'invenzione del passato non è solamente arbitrio. Anche la riflessione riguardante la nostra epoca e le pratiche in cui siamo immersi lascia

sempre una traccia, che verrà domani interpretata in un altro contesto e con un altro senso, ma rimarrà sempre un passato remoto.

3. La razionalità computazionale

Lo studio della società della comunicazione diventa indispensabile qualora s'intenda costituire uno spazio europeo, perseguendo l'obiettivo di produrre una società capace di utilizzare la ricerca, l'elaborazione e la trasmissione delle informazioni. La conoscenza alla quale si allude, va subito aggiunto, non è la consapevolezza e la riflessione su se stessi e sul senso dell'agire umano, ma la cosiddetta *conoscenza* utile e idonea a realizzare un aumento della potenza produttiva di beni-merci. Questa conoscenza, che tendenzialmente confina con la tecnica e la logica computazionale, cioè della produzione di modalità operative/organizzative dell'attività lavorativa, è oggettivamente depositata in ogni esperienza produttiva ed è naturalmente sociale in quanto connessa funzionalmente alla cooperazione dei diversi lavori particolari e parcellizzati.

La potenza sociale di questo tipo di conoscenza legata organicamente al processo produttivo e lavorativo, come molti anni or sono ha scritto Bravermann in un libro che fece storia, è di fatto o di diritto appropriata dal capitale. Tutto ciò era visibile già nell'epoca della rivoluzione industriale, ma è reso sempre più evidente nell'epoca della rivoluzione informatica.

Ciò comporta innanzitutto un cambio di paradigma rispetto alla società tradizionale, intesa come società di uomini riflessivi. Il tratto distintivo dell'uomo riflessivo risiede nella propensione guidata dalla coscienza a riflettere sul proprio agire. In tal modo, l'individuo riflessivo è caratterizzato da un insuperabile sdoppiamento, che invece sembra completamente assente dal paradigma stesso della società della conoscenza. In essa, l'informazione viene utilizzata, scambiata e immessa in un circuito puramente funzionale. All'interno di tale quadro, che apparentemente delinea la società della conoscenza, ma esclude ogni spazio riflessivo, sembra che l'Europa stia finalmente cercando la propria tradizione e la propria identità culturale. Si tratta però soltanto di un'illusione.

In questo quadro restano irrisolti alcuni nodi problematici, tra cui la riduzione del mondo a mera informazione e la riflessione del vivente nello scambio di informazioni. Il compito dell'informazione consiste, infatti, nel costituire l'unità a partire dalle diverse rappresentazioni di cui oggi disponiamo: l'atomo, la molecola, la particella.

La vita stessa è scambio di informazioni. Persino il codice immunitario funziona sulla base di una selezione di informazioni derivanti dall'esterno e controllate attraverso un meccanismo selettivo, che poi le rende utilizzabili. L'informazione, in altri termini, è una sorta di meccanismo che attiva processi automatici di conoscenza. Essa non può essere ridotta ad interpretazione: è utilizzabile o meno, è positiva o negativa.

Il modello di razionalità implicata nella società della conoscenza si configura come razionalità fornita prevalentemente di una funzione predittiva, secondo procedure e sistemi di calcolo: una razionalità computazionale, per dirla con Bruno Romano. Così l'informazione diventa risorsa di potere, risorsa economica. Si pensi a che cosa rappresenta oggi l'informazione nel mercato borsistico.

In questo senso, lo spazio europeo perde la sua fisicità e sulla scorta di Internet - grande mito dell'epoca contemporanea - diventa spazio virtuale, ossia una sorta di rete, dalla quale si diramano informazioni, successivamente selezionate, utilizzate, ritrasmesse.

Al di là degli aspetti critici appena evidenziati, secondo me, un primo problema consiste nella ridefinizione delle categorie con cui è stato interpretato il mondo globalizzato (proprietà, sovranità, nazionalità). La stessa categoria di soggettività ha subito una trasformazione radicale poiché il punto d'intersezione dell'informazione non è più il soggetto moderno. Un ulteriore problema può essere individuato nell'incipiente omogeneizzazione dei linguaggi nella rete, dove l'inglese si afferma come unica lingua.

Le implicazioni derivanti dalla società della conoscenza sono innanzitutto la formulazione di una teoria generale: la teoria sistemica luhmanniana, svolta epistemologica nel sistema tradizionale di conoscenza, in quanto sostituisce alla dicotomia Io-mondo, la coppia sistema-ambiente. In tale teoria i poteri, ridotti a sottosistemi, risultano privi di autonomia dal punto di vista morfologico e sono sottoposti alla medesima logica.

In secondo luogo, vi è un'implicazione antropologica comunemente sintetizzata dal termine biopolitica, che sottende l'idea secondo cui il corpo si trova di fronte al sistema privo dei mediatori classici, ovvero lo spazio sociale e quello simbolico.

Un ulteriore implicazione riguarda l'unificazione tra processi vitali e processi sociali: il processo sociale perde progressivamente la sua connotazione specifica, finendo per identificarsi con il processo vivente. In passato, secondo l'interpretazione canonica di Darwin, la selezione della specie avveniva sulla base della maggiore forza fisica dimostrata attraverso la lotta. Viceversa, oggi il neodarwinismo evolutivista - sposato dalla maggior parte dei neuroscienziati - si basa su una capacità

intellettiva molto simile a quella del computer, cioè una razionalità predittiva in grado di aumentare la propria capacità di calcolo attraverso l'accumulazione di informazioni. Tale neodarwinismo costituisce, secondo me, la grande seduzione passiva dell'ipermodernità.

Una valutazione critica del processo di rappresentazione del vivente e dell'umano appena descritto, da quale punto di vista, da quale luogo può essere effettuata? E, soprattutto, in quale rapporto si colloca tale trasformazione della rappresentazione del mondo con la tradizione europea, nient'affatto fondata sullo schematismo neonaturalista, ma attraversata da una continua lacerazione tra lo e mondo? In effetti, la tradizione europea trova le sue origini nella cultura giudeo-ellenistica basata sull'idea di discontinuità tra lo e mondo. Ciò nonostante, gli innumerevoli tentativi di conciliazione esperiti nel passato sono stati smentiti dalle guerre, foriere di distruzioni di massa.

Alla luce di quanto esposto, le suddette domande diventano decisive soprattutto dal punto di vista pratico, giacché l'uomo contemporaneo inizia a considerare normale la manipolazione tecnica della vita.

4. La posta in gioco: il controllo del vivente

Il problema della vita, o meglio del potere sulla vita, ovvero del rapporto tra vita e potere, che per un lungo periodo della storia umana è stato relegato alla dimensione privata e domestica della riproduzione, nonché agli aspetti biologico-naturali dell'evoluzione, è diventato la posta in gioco del nostro tempo. Mentre l'epoca precedente è stata caratterizzata dal dominio della natura, oggi quest'ultimo si presenta come dominio della vita. Il dominio della natura significa mettere a profitto un terreno, costruire una città; il dominio della vita consiste invece nel sostituire la natura nei meccanismi del vivente. Ci si riferisce qui non tanto alle questioni dell'eutanasia e dell'aborto, quanto al tema della produzione della vita a mezzo della tecnica, ovvero attraverso tecniche di manipolazione e di appropriazione del vivente.

Si tratta di una novità assoluta, non solo perché si infrange il tabù della sacralità della vita umana, come sono stati infranti altri tabù nella storia, ma perché si afferma un processo di frantumazione dell'individuo. A questo proposito, Sara Ongaro, nel volume *Le donne e la globalizzazione*, esprime una serie di opinioni contro-corrente. Il controllo della maternità non rappresenta a suo avviso un'evoluzione della libertà delle donne, ma è un fatto che aumenta invece l'uso del corpo delle donne in termini economici, e perciò risulta ascrivibile alla categoria della mercificazione della vita, con due implicazioni. La prima

consiste nella considerazione dell'individuo non più come un tutto organico, in cui gli aspetti psicologici ed intellettuali sono tutt'uno con il corpo, ma come soggetto divisibile in più parti, per cui oggi diventa possibile vendere i propri prodotti organici, dallo sperma agli ovuli. Ciò trasforma – nella visione moderna di proprietà – il concetto di bene giuridico, che non riflette più una visione naturalistica dell'utilità, ma al contrario è una creazione del potere giuridico, presupponendo che un segmento del processo riproduttivo, prima non concepibile isolatamente, divenga oggi separato e quindi appropriabile.

La seconda implicazione è rappresentata dal processo di inserimento del ciclo vitale nella logica della mercificazione capitalista. Si rovescia così il rapporto tra le due sfere della produzione e riproduzione enunciato nella tradizionale visione marxiana, secondo cui la riproduzione, quale fenomeno di crescita dell'umanità, sarebbe sottoposta alle leggi della produzione. Oggi, al contrario, la sfera realmente "produttiva" di ricchezza e profitto appare quella riproduttiva, il cui controllo sta diventando il campo di battaglia strategico delle grandi imprese. Sempre secondo l'autrice, quando si fa penetrare il diritto, la moneta, la logica economicista dentro un certo ambito delle relazioni umane, questo ambito cambia natura, entra nel campo del mercato e della mercificazione. Infatti, a differenza di ciò che trasmettono i messaggi dominanti, non sono la generosità o il desiderio di genitorialità che governano la sfera riproduttiva, ma gli interessi dei grandi gruppi economici, in base ai quali è persino immaginabile che si possano produrre figli senza che ci siano due persone fisiche concretamente in rapporto. Perciò, la sfera riproduttiva può essere considerata il "petrolio del futuro". Di pari passo, si sta sviluppando il controllo del processo vivente della natura, attraverso il sistema dei brevetti sui prodotti, in particolare sulle sementi, da parte delle multinazionali. Viene introdotta una logica mercificatoria, e quindi capitalistica, in tutto ciò che prima era considerato natura e vita. Siamo di fronte a una trasformazione antropologico-genetica dell'uomo, che è in grado di manipolare i processi vitali: la posta in gioco è la vita.

È possibile sostenere, con la Ongaro, che tale processo trasformativo riguarda particolarmente la condizione della donna, che si trova ad essere oggetto di una nuova soggezione storica, poiché tutti gli esperimenti che riguardano la riproduzione della vita (utero in affitto, donazione di ovuli) passano attraverso il corpo femminile. Così la donna, mentre pensa di emanciparsi nella propria condizione avanzando il diritto ad avere un figlio, diritto aberrante poiché si configura come pretesa di appropriazione verso qualcuno che non ha diritto di parola,

sta in realtà diventando ella stessa un oggetto nelle mani degli attori dominanti il processo di manipolazione del vivente.

Inoltre, l'attuale condizione di nuova soggezione femminile assume ulteriori caratteri:

la diffusione su larghissima scala del lavoro delle donne, che rappresenta ormai nel terzo e quarto mondo l'80% del totale; la forma di sfruttamento di massa del lavoro nella globalizzazione è quindi più femminile che maschile;

il fenomeno della prostituzione di massa, quale vero e proprio processo di oggettivazione mercificata delle donne; i dati sulla tratta e sullo sfruttamento sessuale femminile sono impressionanti;

l'introiezione avvenuta nella cultura occidentale di un modello di disprezzo del lavoro domestico: la donna casalinga ha perso identità e dignità, con un incremento dei casi di depressione, alcolismo e suicidi. Vi sono casalinghe che muoiono di tristezza, perché la società nella quale un tempo il lavoro familiare femminile godeva di prestigio e di autorità, oggi considera tale attività limitante e degradante;

la fuga delle donne verso attività di tipo maschile, nelle fabbriche come nei ruoli manageriali, che implica la sottomissione alle logiche della competenza e della competizione, caratteristiche del mercato del lavoro maschile;

la diffusione nelle società occidentali del lavoro femminile di cura, non finalizzato alla produzione: una forma di servitù nuova, che supplisce alle assenze delle responsabilità familiari nelle situazioni di bisogno e solitudine; un prendersi cura di condizioni terminali da parte di donne che sostituiscono altre donne in fuga dalle proprie funzioni tradizionali di collante affettivo nella famiglia e nella comunità.

Un processo realmente rivoluzionario investe quindi il corpo femminile, che diviene una sorta di laboratorio vivente della trasformazione del capitalismo, orientata a sostituire la produzione di beni inanimati con la produzione di processi viventi. I processi di mercificazione della vita riguardano anche il sistema dei brevetti, la commercializzazione delle intelligenze, rendendoci tutti apparentemente più liberi, in realtà molto più sottomessi.

In tutti i campi siamo di fronte a un processo di trasformazione di così ampia portata che pone una serie notevole di problemi dal punto di vista filosofico: come si fa a costruire quale soggetto della conoscenza un individuo che va in frantumi? Più si prosegue in questo campo, più ci si accorge dei rischi connessi alla decomposizione dell'idea "tradizionale" dell'uomo. Essa mette in discussione in modo crescente questo famoso soggetto, titolare della rappresentazione e del metodo, perché esso è andato in pezzi, e non sappiamo fino a che punto le cose che pensa e

dice sono frutto della sua elaborazione personale e non invece il risultato di una sua trasformazione in mero prodotto di manipolazioni informatiche. Il vero problema è ormai la conoscenza della realtà, il suo metodo. Nelle epoche precedenti, gli avvenimenti erano trasmessi dalle testimonianze dirette. L'attuale battaglia per il controllo del processo vivente sta ponendo problemi enormi alla filosofia, al diritto e alla politica. Tutto è rimesso in discussione, a partire dalla definizione delle grandi categorie di soggetto, verità, morale, natura, cultura.

In realtà la biotecnologia ha modificato in radice il concetto di vita, mettendo nelle mani dell'uomo non solo un potere manipolativo, ma la possibilità di creare *ex novo* un progetto vivente.

Riporto un brano di Roberto Marchesini, che fornisce un'ottima analisi del progetto del post o trans-umanesimo.

"L'aspetto più innovativo del transumanesimo consiste nell'ammettere che animali, alieni, esseri artificiali, ibridi cyborg o teriomorfi, intelligenze disperse possano costituire accanto all'uomo un'unica comunità edonistico-cognitiva, avendo a disposizione un vasto repertorio di possibilità in cui metamorfizzare. Queste potenzialità vengono viste inoltre in modo dinamico e temporaneo, ossia come passaggi transitivi e transitivi a disposizione dell'individuo: servono cioè ad accontentare la fame di piacere e di conseguenza propria del post-uomo. Ricorre nella proposizione transumanista l'idea di una soggettività a tutto tondo, in grado cioè di acquisire a pieno titolo i fili del proprio destino.

Molte delle domande retoriche che ricorrono nei proclami transumanisti dimostrano questa tensione. Perché morire quando è proprio nella maturità che si liberano le migliori disposizioni dell'uomo? Perché soffrire o rimanere vincolati nelle strettoie attitudinali – quali la paura, l'ansia, l'irritabilità – adeguate nel contesto filogenetico ma oggi divenute solo fonti di inutile sofferenza? Il teorico del transumanesimo si ribella all'appiattimento dell'uomo sulla sua condizione originale, considerando questo atteggiamento un conservatorismo superfluo e dannoso. Il nuovo strumento di salvezza non è più la fede, il rifugio in una realtà metafisica immune e al di fuori del dominio normativo della natura naturans, bensì la tecnologia, nuova fucina di soteriologie individuali e, come abbiamo visto, egoteistiche. È interessante valutare il rapporto del tutto peculiare che i transumanisti instaurano con la natura, letta come una dimensione tracimante di difetti e renitente a farsi emendare dalla tecnologia. Non più madre né matrigna, la natura a disposizione del postumano, dell'essere cioè che avrà completato la sua fase transizionale, ha assunto un ruolo ancillare, è diventata una sorta di sacerdotessa – pacificata, addomesticata, resa fedele e complice – al servizio del post-uomo."

Come è facile constatare, l'“edonismo cognitivo” è il contrario della “coscienza infelice” che segna la storia dell'Europa dalle sue origini, dall'affermazione greca “meglio non essere mai nati” al lamento leopardiano “funesto a chi nasce è il dì natale”. Il concetto di “coscienza infelice” comprende il dolore individuale che accompagna la crisi della soggettività moderna. Questo dolore è la realtà più elementare che descrive la letteratura moderna come risposta critica all'insufficienza o alla contraddizione del mondo e della vita, che il razionalismo filosofico del XVII e del XVIII secolo avevano cercato di “rinnovare”. Ma proprio nella misura in cui assume questa esperienza del dolore, la filosofia che analizza l'insufficienza storica del soggetto razionale moderno non può essere trattenuta nella sua stabilità ermeneutica. Il dolore oppone sempre resistenza all'oggettivazione che lo determina, e non c'è infelicità senza ribellione. Le figure della coscienza infelice anticipano, in qualche modo, le figure della coscienza ribelle, poiché la critica della soggettività razionale che presentano, contiene già gli elementi di una nuova soggettività.

La sofferenza umana non è una realtà isolata nella sua solitudine o nell'imprigionamento sociale. Possiede una dimensione istituzionale, spirituale, sociale. Ciò vale anche per Hegel quando, per esempio, si riferisce all'anima cristiana come figura specifica della coscienza infelice, giacché la sua realtà strutturale e interiore è, al tempo stesso, determinante come caratteristica di un'epoca data. Ugualmente storica è, in questo senso, l'analisi del dolore nella figura del servo hegeliano, che forma e trasforma il mondo, che dissolve la realtà naturale per convertirla in umana, ma compie tutto ciò come atto che deriva da una volontà estranea, e soffre questa umiliazione e questa alienazione.

Bruno Romano, riflettendo sulla manipolazione della vita, mette a fuoco il legame tra la spiegazione dell'uomo in termini scientifici e il compimento del nichilismo nel post-uomo. Nella sua visione, il post-uomo sarebbe l'essere estraneo che risulta dall'insieme di natura e protesi tecnologiche, la figura che segna la trasmutazione dei diritti dell'uomo nei diritti della sensazione funzionanti come leggi della globalizzazione. In questo quadro, viene richiamato il contributo di Heidegger sulla struttura del fenomeno della noia. Secondo Heidegger, il mondo raggiunge uno stato di sazietà che provoca una condizione di noia metafisica, ossia la perdita della passione del conoscere e del vivere; una sorta di ozio cieco e paralizzante, che non è solo mancanza di fantasia e perdita di visione futura, né corrisponde al “male di vivere” del giovane letterario. Questa noia è un appagamento ottuso. La spiegazione scientifica dell'uomo nel post-umanesimo priva il diritto - e soprattutto il giudizio giuridico - di qualsiasi senso sufficientemente

argomentabile. Nelle cose e nei viventi post-umani, oggetto del conoscere scientifico, non si osserva alcuna modalità su cui il diritto abbia davvero presa. Ciò viene in qualche modo collegato da Romano al nichilismo. Io dissento completamente da questa posizione, perché in questo modo si fa coincidere il nichilismo con la tradizione della filosofia della crisi, con la perdita di ogni valore oggettivo e assoluto.

La critica al nichilismo emerge anche nel dibattito politico corrente: le polemiche di Baget Bozzo contro la sinistra contestano ad essa una presunta assenza di limiti, un relativismo etico che rifiuterebbe qualsiasi criterio morale, concedendo una libertà assoluta nelle scelte individuali. Baget Bozzo riconduce naturalmente questo nichilismo a Nietzsche, eppure tale collegamento appare arbitrario. Infatti, contrariamente alla filosofia precedente, che si sentiva garantita dalla capacità della rappresentazione umana, Nietzsche era convinto insieme a tutta la filosofia critica che noi non abbiamo accesso alla verità. Che cosa può conoscere l'uomo e come può conoscere? Questo è il problema del metodo e dell'accesso alla verità che si è posto assai prima di Nietzsche. Tuttavia, il nichilismo non necessariamente implica una posizione eticamente nichilista. Nonostante la convinzione della impossibilità di accesso alla verità, si può ritenere di essere nel regime della *doxa*, ovvero dell'opinione, senza che questo significhi irresponsabilità ed illimitata liceità. Il regime della *doxa* è anzi il regime della responsabilità. Se non sono sicuro che esista Dio, non considero ciò come un'autorizzazione a uccidere. Al contrario, si accresce la motivazione personale per assumere decisioni favorevoli alla vita. In altri termini, in assenza di riferimenti a principi ultraterreni da seguire, le responsabilità di cui si fa carico l'uomo sono maggiori. Mentre chi crede nella rivelazione può decidere confortato dalla Parola, vivendo la grazia di un rapporto intuitivo, di tipo mistico-religioso, con la verità, chi non ha questa prospettiva non per questo deve esprimere disprezzo verso la vita; può diventare anche un uomo che tragicamente si assume la responsabilità di prendere delle decisioni che sono favorevoli alla vita.

Si offre qui lo spunto per una riflessione più generale. Mentre nella tradizione dell'Occidente il concetto di nulla acquisisce un significato negativo a partire dal suo stretto rapporto con l'idea di fine e quindi di morte, nella visione orientale è invece un concetto positivo. L'aspirazione di un vero buddista è quella dell'annichilimento di se stesso nel cosmo per entrare nell'armonia generale dell'universo. Nella nostra cultura, al contrario, il senso di nulla come morte ha senso solo se noi assumiamo come premessa che c'è un Io che muore. Infatti, se si parte dalla "fantasia onnipotente" secondo cui noi siamo l'Io al centro dell'universo, in questa visione per certi versi distorta quando questo Io

muore si scatena l'angoscia. La nostra è una filosofia che nasce dall'angoscia della morte.

Nelle civiltà orientali, che non hanno una visione della soggettività uguale alla nostra, le teorie della reincarnazione rinviano alla percezione di un *continuum* vitale animistico tra il mondo degli umani e il mondo dei non umani. Al contrario, la civiltà occidentale – che discende dalle due grandi tradizioni ebraica e greca, dove l'Io è protagonista di un percorso di salvezza – senza il soggetto non esisterebbe. Pertanto, il fenomeno della morte dell'Io ha una valenza drammatica: al dileguarsi dell'Io, si dilegua l'intero mondo ideale occidentale. Peraltro, non è realizzabile un percorso di accesso a civiltà diverse semplicemente sul piano intellettuale o mediante la pratica meditativa, come sembra emergere dal successo delle filosofie orientali nel nostro tempo. Entrare in una cultura diversa richiede un processo iniziatico, che prevede un'esperienza di incontro e implica un processo di contaminazione anche affettiva mediante la quale si trasmette un sapere diverso.

Le trasformazioni di civiltà a cui si è accennato coinvolgono anche il campo delle scienze giuridiche. Si può richiamare la tesi di Natalino Irti, il quale, in uno scritto su *Nichilismo e metodo giuridico*, avanza una critica alla visione tradizionale che considera il metodo giuridico uno strumento per la conoscenza del diritto, utilizzabile come un utensile con il quale il soggetto tratta l'oggetto. La teoria generale, infatti, ritiene che qualsiasi norma sottoposta al trattamento del metodo si purifica ed entra nella dignità logica del diritto. Irti sostiene che tale impiego del metodo tradizionale tradisce l'intenzione di salvare un mondo ormai tramontato, e che, all'aurora di un mondo nuovo, le norme giuridiche al pari di qualsiasi bene sono prodotte, vengono dal nulla e possono essere ricacciate nel nulla. In questa nuova visione, le norme non avrebbero alcuna ragion d'essere se non quella dell'adeguamento funzionale alla contingenza. Ciò è confermato dalla teoria dei sistemi, che attribuisce valore ad un elemento non sulla scorta della sua natura sostanziale, quanto in base alla funzione da esso svolta all'interno del sistema. Tale visione funzionalista, naturalmente, dipende dalla contingenza, poiché se una cosa non ha valore per sé, non ha neanche sostanza, e ciò che non ha sostanza non è necessario; quello che non accade secondo necessità accade secondo il caso e quindi risponde alla contingenza.

In conclusione, nel percorso della nostra riflessione si è partiti dal problema delle biotecnologie come vera posta in gioco della nostra epoca; il tutto è stato messo in relazione con l'attuale nuova fase del capitalismo, che ha finito di produrre merci tradizionali per puntare al controllo del processo vivente; infine, questo tema ha fornito lo spunto per arrivare ai confini del discorso sul metodo, poiché ciò che consente

la manipolazione della vita è la convinzione che la vita stessa non ha valore, all'interno di una visione nichilista che travolge ogni idea di diritto e quindi anche ogni idea di metodo, dato che il concetto di metodo presupporrebbe che il diritto abbia una sua essenza, una sua durata ed una sua persistenza oltre la contingenza dell'accadere.

5. La riproducibilità tecnica della vita e il nuovo capitale

Massimo De Carolis, in un recente libro intitolato *La vita nell'epoca della riproducibilità tecnica* – sorta di parallelo con l'opera di Benjamin sulla riproducibilità tecnica dell'opera d'arte –, evidenzia come la tecnica non solo stia entrando nel ciclo del vivente, ma tenda ad impossessarsene, a dominarlo, usarlo. In questo campo, al di là delle intenzioni apparentemente filantropiche, si assiste a forme abnormi di finanziamento rispetto ad altri settori della ricerca come, per esempio, quelli riguardanti la povertà nel mondo.

Per questi motivi, acquista importanza la riflessione sull'avvento del post-umano, che tende a svalORIZZARE la vita umana fino al punto da considerarla nulla. Il post-umano, secondo Romano, poggia su due presupposti: la manipolazione e la costruzione di mondi artificiali o virtuali (*cyberspazio*).

Che cosa accade in una società in cui la conoscenza della vita, del ciclo biologico, e non l'erogazione della forza lavoro, rappresenta la risorsa che produce direttamente profitti? L'invenzione del mondo virtuale si muove in direzione della manipolazione della mente, cioè della ricostruzione dei processi elettro-chimici, il cui scopo è la riproduzione delle funzioni del cervello. Allo stesso modo in cui la manipolazione della vita sta mettendo in dubbio uno dei presupposti della tradizione occidentale, cioè la sacralità del processo procreativo, l'intelligenza artificiale sta mettendo in dubbio la rilevanza del cervello. Ciò comporta, naturalmente, una serie di ricadute sul diritto. Come immaginiamo il soggetto di diritto, o le stesse norme, in un contesto regolato da interventi tecnologici sulla vita e da processi sostitutivi delle funzioni cerebrali degli uomini con artifici svolgenti le stesse funzioni? Il matrimonio tra intelligenza artificiale e neuroscienze sta progressivamente evidenziando che il processo appena descritto si configura come naturale ed evolutivo. Si tratta di una trasposizione del darwinismo sul terreno dell'intelligenza risultante dalla riproducibilità tecnica dei processi mentali.

A tal riguardo, un recente volume di un filosofo della mente, Dennett, intitolato *L'evoluzione della libertà*, evidenzia come il processo di cui

sopra costituisca in realtà il risultato dell'evoluzione naturale che sta per produrre il super-uomo, protesi perfetta tra corpo umano e macchina intelligente. Post-umano, infatti, non è altro che l'uomo inserito nel processo evolutivo e potenziato dal rapporto con la macchina. Una forma di intelligenza superiore prodotta dagli uomini stessi, dalla connessione delle intelligenze all'opera nella rete.

Secondo questa visione, che cosa rimane della tradizionale rappresentazione dell'uomo come essere razionale compatto ed essenzialmente libero? Si tratta di una domanda fondamentale che comporta dei riflessi sul mondo normativo, il quale ha senso solo in presenza della libertà dell'uomo. Il vero problema diventa, dunque, la libertà.

Il libro di Dennett è inquietante perché fino ad oggi abbiamo pensato alle norme come ad una sorta di limite alla libertà, alla violenza. Le norme, in altre parole, hanno avuto la funzione di addomesticare la libertà originaria, quella di cui scrisse anche Hobbes. Il mondo umano è regolato dalla libertà, contrariamente a quello naturale, dominato dalla necessità.

Il determinismo, secondo Dennett, non va letto rigidamente secondo il principio di causalità, ma evolutivamente come un progetto della natura. Tale progetto, per realizzare l'obiettivo primario dell'aumento della vita – intesa come tutto ciò che si contrappone all'inorganico –, sfrutta una sorta di razionalità immanente, intesa come calcolo delle possibilità rispetto a una situazione definita. Il determinismo è, in un certo senso, legato a una necessità che non produce l'ineluttabile; anzi, l'ineluttabile diventa assolutamente eluttabile – continua Dennett – se si considera la vita di ogni organismo all'interno di un quadro di possibilità. Se ci pensiamo, tale possibilità la si ritrova anche in natura: per esempio, un coniglio inseguito valuta la possibilità di nascondersi in una buca oppure di fuggire lungo una prateria. La sua valutazione avviene sulla base di un apprendimento che lo porta a calcolare le probabilità di successo rispetto allo scopo della sopravvivenza. In realtà, anche nel mondo naturale esistono comportamenti razionali; anzi, lo stesso codice vitale per eccellenza, quello immunitario, è un codice che seleziona secondo convenienze.

Il sistema immunitario funziona a prescindere dalle nostre intenzioni, ricevendo gli *input* negativi dall'ambiente e selezionando le risposte sulla base dei processi di apprendimento. In tale ottica, il darwinismo può essere letto non come la legge del più forte, ma come il funzionamento razionale della natura, che, in una situazione complessa, rende possibili determinate scelte secondo un calcolo di convenienza. La verità – come pensa Castoriadis – è che la ragione calcolante è un tipo di intelligenza

che si ritrova pure in natura; ecco perché essa non può venir pensata come l'ottusità in opposizione alla lucentezza della ragione.

Secondo Dennett, la natura ha progettato che tale capacità di ragionamento calcolante debba evolvere verso un livello superiore: quello umano. In realtà, il mondo umano possiede qualcosa in più, come il linguaggio, che gli permette di produrre cultura, ossia memoria; la cultura non è però contrapposta alla natura, bensì ne è un prodotto che serve a memorizzare l'esperienza degli uomini. Ne deriva che gli esseri umani, avendo a disposizione il linguaggio e le parole, possono creare una specie di memoria collettiva che aiuta la specie nella sua totalità a produrre sempre di più calcoli e previsioni per incrementare le possibilità di vita. Addirittura, il libro di Roberto Marchesini *Post-human* sembra alludere a una possibile eternizzazione dell'uomo.

Il sogno delle neuroscienze è di immaginare una sorta di fusione tra natura e intelligenza artificiale tale da determinare il trascendimento del biologico. Il biologico viene prolungato nella cultura, giacché reca in se stesso immanenti le leggi dell'intelligenza artificiale, cioè l'intelligenza calcolante. Una tale visione dell'intelligenza calcolante è paragonabile ad una specie di processo universale autopoietico, cioè di autosviluppo delle possibilità di vita.

In questo senso, Varela e Maturana, hanno certamente fornito un contributo notevole al progresso delle neuroscienze, teorizzando l'autorappresentazione del mondo come un insieme correlativo e rovesciabile di sistemi e ambienti, definita da Luhmann "teoria del sistema sociale". Secondo tale impostazione, ogni sistema rappresenta un organismo, un'unità. "Io" sono un "sistema", ma se vado dal medico, che deve valutare le turbolenze che affliggono il mio organismo, sono il suo "ambiente".

Nella logica luhmanniana la coppia sistema-ambiente sostituisce totalmente la coppia umanistica soggetto-oggetto. Ogni sistema si sviluppa secondo funzioni legate al principio dell'autoconservazione, della sopravvivenza. La legge del codice immunitario, dunque, è la legge universale dell'evoluzione della vita. Infatti, si tratta di un elemento che trasforma la complessità indeterminante e caotica in complessità interna al sistema che può governare, come logica, il mondo.

Come funziona un sistema? Un sistema è una struttura normativamente chiusa ma cognitivamente aperta, cioè in grado di adattare i suoi comportamenti ai nuovi input provenienti dall'ambiente. In questo modo recepisce la complessità ambientale ma la riduce a misura di se stesso. Il sistema, quindi, è un riduttore di complessità che permette la sopravvivenza dell'identità sulla base di un codice normativo (identitario) e di un'apertura cognitiva tale da permettergli di intessere

un rapporto con la complessità dell'ambiente. È chiaro che la trasposizione dal campo delle neuro-scienze al sistema sociale comporta la fine del soggetto, della conoscenza, del cognitivismo e dello stesso metodo.

Nel saggio citato su *Nichilismo e metodo giuridico*, Irti scrive: "l'accettazione del caso, dell'occasionale, è una sola risposta dinanzi al tramonto delle antiche false unità [...] Bisogna lasciarsi vivere nella contingenza". Sulla scia di queste considerazioni conclude: "noi giuristi non siamo innanzi a questo mondo, ma dentro questo mondo, dove domina la dimensione planetaria della tecno-economia e dove tutti debbono lasciarsi misurare da criteri omologanti e rendersi conforme ed uniforme, perché insieme con la identità dei luoghi è perduta l'identità degli uomini considerati oramai semplici funzionari del mercato o dell'economia". Il metodo risulta pertanto inutile perché non ha senso cercare la norma giusta o la giustizia dietro la norma, ma bisogna limitarsi a capire le funzioni, restando all'interno di questo quadro.

Mentre in passato, ad esempio, la responsabilità si fondava sulla morale, sulla colpa, oggi prevale una sua concezione come sistema di allocazione del rischio che, dunque, non tiene conto né del soggetto-uomo né tantomeno di una superiore normatività. Allo stesso modo, le neuroscienze identificano la mente con il cervello sulla base di una visione evolutiva del determinismo, cioè capace di interpretare adattamenti.

Dennett ricorre ad un esempio divertente. Siamo nella legione straniera e un commilitone odia talmente un suo compagno, che per liberarsene mette il veleno dentro la sua borraccia, sapendo che il giorno seguente dovrà inoltrarsi nel deserto. Dopo mezz'ora arriva un altro e riempie la borraccia di sabbia, così quando il malcapitato cercherà di bere troverà la sabbia. Ma costui era davvero molto odiato, tanto che a volerlo morto c'è anche un terzo legionario, il quale ovviamente ignora quel che hanno fatto i primi due. Per sbarazzarsi del commilitone fa dei buchi nella sua borraccia. L'indomani, il poveretto s'addentra nel deserto e quando ha sete apre la borraccia, la rovescia e scopre che è vuota. Chi è l'autore del delitto? Chi ha messo il veleno, chi ha messo la sabbia o chi ha bucato la borraccia?

Un vero e proprio rompicapo dal punto di vista giuridico. Tale esempio serve a dimostrare che l'esistenza di sovra-determinazioni non significa che esista un principio di causa necessitante ma molteplici cause. In questo caso, si parla di causa sufficiente ma non necessaria. Il determinismo, quindi, può coesistere con una causa sufficiente perché può "giocare" sulla molteplicità dei fattori causali. Si tratta di un determinismo non rigido ma compatibile, per certi aspetti, con un'idea di

libertà selettiva, cioè finalizzata allo sviluppo di calcoli sempre più perfezionati e funzionali alla sopravvivenza. Tale discorso corrisponde, dal punto di vista sociale, alla teoria sistemica (Luhmann); dal punto di vista filosofico, alla teoria di Toni Negri, il quale sostiene la sola esistenza del singolo nel sistema e, riprendendo il discorso di Foucault sulla bio-politica, del solo corpo e non del potere.

A questo punto sorge una domanda: le teorie sono frutto della verità o sono invece strategie? Le teorie, come sostiene Gargani, sono vere e proprie strategie di disciplinamento dell'esperienza, di neutralizzazione della società. In questo senso, le stesse neuroscienze e la manipolabilità della vita non sono nient'altro che forme di neutralizzazione della mente, dell'anima, della psiche, di ogni principio di autorappresentazione dell'uomo come diverso dall'animale. Si tratta delle neutralizzazioni di due categorie classiche della tradizione occidentale: la mente e la società.

Secondo me, stiamo assistendo ad un attacco ad ogni forma di mediazione, ad un tentativo di rendere l'individuo sempre più isolato di fronte al dispiegamento di un'onnipotenza difficilmente controllabile.

S'impone allora una riflessione. Sono portato a diffidare di teorie che non si pongono in conflitto con l'ordine esistente, giacchè la loro funzione pratica – seguendo Gargani – consiste nello stabilizzare l'ordine istituito. In tal senso, la funzione della critica teorica dovrebbe consistere nella capacità di individuare un paradigma alternativo alla teoria dell'evoluzione, in cui i processi umani si spiegano con la discontinuità.

Finora ci siamo limitati ad un ragionamento di strategia discorsiva e di interpretazione. Adesso dobbiamo fare un discorso più teorico: distinguere l'evoluzione come fatto dall'evoluzione come teoria.

Possiamo accontentarci di una teoria evolutiva che spiega la totalità dei processi umani o dovremmo viceversa opporle un paradigma della discontinuità? Indubbiamente deve trattarsi di una discontinuità forte, alternativa al determinismo flessibile, capace di metabolizzare il caso attraverso un processo di adattamento. Un'epidemia di SARS sicuramente provocherà molti morti, ma allo stesso tempo permetterà ai soggetti più forti di sviluppare nuovi anticorpi, mediante i quali resistere ad un futuro, eventuale, attacco di SARS. Pertanto è necessario pensare ad una forma di discontinuità radicale, cioè all'esistenza di un processo di conversione antropologica degli uomini nelle diverse epoche.

L'uomo ha un immaginario assolutamente disfunzionale, cioè non funzionalizzato alla sopravvivenza. Tale scoperta, in un certo senso, risale alle osservazioni di Freud sul comportamento del bambino con il succhiotto e alla deduzione che gli uomini sono capaci di provare un

piacere di rappresentazione opposto al piacere di organo. Nello specifico, il piacere di organo, legato alla funzione nutrizionale (es. il cucciolo che succhia il latte), si distingue dal piacere di rappresentazione, disfunzionale alla sopravvivenza (es. bambino che passa l'intera giornata col succhiotto). Anzi, bisognerebbe attaccare il bambino al seno, onde evitare che muoia di fame.

L'immaginazione degli animali è funzionale al nutrimento, al contrario di quanto accade nell'uomo. Un uomo che viva esclusivamente nella realtà immaginaria è incapace di sopravvivere. L'immaginazione umana è lo psichismo.

L'uomo ha bisogno di essere introdotto nel mondo reale attraverso un processo di socializzazione. Ne deriva, quindi, che la cultura non è un prodotto naturale ma un'elaborazione sociale, che permette alla psiche selvaggia e incontrollabile di assumere le vesti dell'individuo ed entrare in rapporto col mondo. Tale socializzazione si dà in forme diverse a seconda delle tradizioni culturali. Già Erodoto sottolineava la diversità dell'alimentazione dei Greci rispetto a quella dei Persiani e il loro modo di concepire le relazioni sessuali opposto a quello degli Egiziani.

L'esistenza di un meccanismo del tipo "codice immunitario" e di un processo evolutivo avrebbe favorito una società umana globale simile a quella delle formiche. La realtà dimostra che non è affatto così: per esempio, il processo evolutivo europeo e quello cinese rispecchiano differenti visioni del mondo.

Come si spiega? Se si trattasse esclusivamente di mero determinismo, sia pure flessibile, si sarebbe dovuto sedimentare nel corso dei millenni e avrebbe dovuto comportare una sorta di omogeneizzazione universale. La globalizzazione, per esempio, potrebbe rappresentare un'ipotesi di standardizzazione, eppure la realtà dimostra che le culture resistono e diventano sempre più arcaiche. Qualsiasi aspetto della vita si prenda in considerazione (alimentazione, accoppiamento, educazione dei bambini), si evidenzia la persistenza di diversità all'interno delle società a partire dalle concezioni del tempo e della storia. L'eterogeneità delle forme di vita, delle forme di civiltà, di costruzione immaginaria e socializzazione sono allora dei veri e propri processi culturali. L'immaginario costituisce la connotazione di fondo di un'epoca: per esempio, la modernità, contrariamente ad altre, è stata l'epoca della centralità del lavoro.

Risulta pertanto paradossale che la massima aspirazione degli uomini occidentali, edificatori di una civiltà specifica a partire dal rapporto io-mondo e dall'idea di libertà creativa, sia oggi quella di ridursi a parte integrante di un processo puramente biologico.

L'uomo occidentale sta costruendo una teoria della libertà apparentemente illimitata ma che si rovescia in assenza di libertà o, meglio, in una libertà senza forme.

In definitiva, l'Occidente, in un primo momento, ha inventato un paradigma creativo, il rapporto io-mondo; successivamente, di fronte all'angoscia della morte, dell'Io, ha prodotto un'immensa storia di neutralizzazione.

6. Per una lettura del processo: la neutralizzazione della mente/coscienza

La manipolazione della vita è una ennesima manifestazione del dominio maschile, che prima ha cercato di appropriarsi della natura, ora della vita. Infatti, l'uomo della tradizione occidentale si è sempre contrapposto alla natura, pensando se stesso come qualcosa di relativamente diverso. E gli innumerevoli tentativi di ridurre la vita umana a quella del resto del vivente sono stati vani, perché la caratteristica dell'esperienza occidentale è proprio l'irriducibilità reciproca di uomo e natura: la prima con le sue leggi immutabili; il secondo, invece, variabile, e dunque non riconducibile alle stesse leggi della natura. Allora bisognerebbe capire perché tale irriducibilità ha segnato solo la società occidentale. Per esempio, se i Greci non avessero inaugurato la distinzione tra diritto e religione, tra mondo profano e mondo sacro, non avremmo mai avuto la tecnica intesa come accumulazione di saperi, di mezzi non implicanti una valutazione dei fini.

La creazione della coscienza ha rappresentato un vero e proprio elemento di discontinuità della civiltà occidentale. Se non avessimo la coscienza e l'Io, non penseremmo neppure alla morte, perché in una visione cosmologica o unitaria dell'universo la morte non fa problema e non ha il senso che le attribuiamo noi. La stessa filosofia non sarebbe affatto immaginabile in un mondo in cui sacro e profano si mescolano. In un mondo così strutturato potrebbero esistere la teologia, la teodicea, cioè visioni del mondo in cui la democrazia non è affatto pensabile.

Per Vernant, l'invenzione, ad opera dei Greci, della *polis* intesa come rappresentazione della convivenza di persone uguali in uno spazio orizzontale, comporta la rottura con il palazzo, emblema della società micenea, organizzata in modo gerarchico. La stessa configurazione dello spazio, quindi, è una creazione umana. In altri termini, lo spazio è una rappresentazione corrispondente alla costruzione del senso comune della civiltà in cui viviamo.

Oggi ci troviamo in una fase completamente diversa, in cui domina un'altra concezione dello spazio. Si tratta di vedere se siamo al di fuori della modernità (post-moderno) oppure siamo all'apice del progetto moderno (iper-moderno).

La modernità, come sostiene Weber, ha istituito il politeismo dei valori, cosa molto diversa dal politeismo degli dèi, figure che erano parte integrante della vita pubblica della *polis*. La forma moderna di politeismo comporta il fatto che nella vita personale ciascuno è il legislatore di se stesso, non soltanto dal punto di vista della responsabilità verso i terzi ma anche rispetto alle leggi morali. Il politeismo dei valori diventa particolarmente acuto a mano a mano che si sviluppa la società capitalistica.

L'atto inaugurale della civiltà occidentale è la separazione dell'io, che, trovandosi di fronte a se stesso, si accorge che non può autodefinirsi. La coscienza, in realtà, implica che si assuma se stesso come oggetto di riflessione; ma nel momento in cui assumo me stesso come oggetto di riflessione mi accorgo di essere estraneo a me stesso.

Se voglio sapere chi sono, debbo affidarmi ai saperi: la medicina dirà una cosa, la sociologia un'altra, l'epistemologia e il diritto altro ancora, ma nessuna di tali discipline risponderà alla domanda "chi sono io?". Nel tentativo di oggettivarsi, la coscienza è costretta a muoversi secondo la grammatica soggetto-oggetto, per cui l'oggetto non coincide mai col soggetto, o quantomeno non dovrebbe. La discontinuità del rapporto io-mondo pone, dunque, il problema di come entrare in comunicazione col mondo. Se sin dall'inizio non ho un mondo, si pone il problema di come entro in rapporto col mondo.

Questo dualismo è alla base del volume di Cacciari *Della cosa ultima*, la cui riflessione iniziale riguarda proprio il rapporto io-mondo in Husserl, l'ultimo filosofo che cerca ancora di raggiungere la verità. Ma come fa l'io a entrare in rapporto col mondo? Quando dico "bicchiere" pronuncio una parola che non è garantita nella sua corrispondenza alla cosa. La parola e la cosa non sono infatti identiche, il linguaggio crea una duplicazione. Si tratta di una dimensione che l'uomo inventa, e, secondo me, non è spiegabile fisiologicamente. In altre parole: il linguaggio è un dono di Dio o una creazione degli uomini; è un salto oltre il livello biologico perché funge da *medium* tra la cosa e l'io. Gli animali hanno un rapporto automatico con il mondo: per esempio, il rapporto tra l'osso e il cane è un rapporto immediato. Al contrario, noi abbiamo un rapporto mediato anche con le stesse funzioni organiche. Quando dico "vado a mangiare" sto mettendo il diaframma della parola tra il sé e il masticare.

Naturalmente, fin dagli albori la filosofia ha interrogato il linguaggio, come testimoniato da uno dei primi problemi posto dai Greci: la parola

corrisponde alla cosa? I Greci hanno distinto, quindi, l'apparenza dalla sostanza. In effetti, quando affermo che la parola non corrisponde alla cosa, dico qualcosa di più: per esempio, che la cosa può non esserci. Il linguaggio possiede una valenza simbolica. Con ciò intendo sostenere che gli uomini riescono, dopo avere istituito il dolore della separazione dell'Io, a compensare simbolicamente tale mancanza.

La parola colma l'assenza; la parola ha la funzione straordinaria di rendere possibile il governo dell'assenza, cioè della mancanza, e svolge una funzione primaria nel processo di socializzazione. Per questo ha ragione Cacciari quando scrive che il linguaggio è il trascendentale dell'Occidente: esso non è infatti riducibile all'aspetto puramente segnico, cioè non serve, come nella logica computazionale dei computer, a dire che un segno implica una risposta, in un rapporto di necessità tra il segno e la risposta.

Nel saggio *La terra senza il male* Galimberti sostiene che quando l'uomo si separa dalla terra, diventa Io, compie un'operazione diabolica, perché il *diabolos* è ciò che divide, separa. Il simbolo, invece, è ciò che ricongiunge. Allora l'Occidente, dopo aver compiuto un'operazione diabolica separando l'Io dal mondo, si è posto attraverso il linguaggio il problema della ricomposizione. Il simbolo, in realtà, costituisce la rappresentazione di un'assenza di mondo, inizialmente non percepita come tale.

Che cosa produce l'assenza di mondo? Il mondo con cui abbiamo a che fare è sempre un mondo storico, la società in cui siamo immersi, non è mai il mondo ultimo. In *Della cosa ultima* Cacciari scrive che nel momento in cui si è posta tale domanda il fenomeno può non coincidere con la cosa, poiché esso rappresenta solo la superficie. Gli uomini hanno vissuto in due mondi contigui: il mondo della biologia e quello dello spirito.

La parola impegna perché, come abbiamo detto, ha un valore trascendentale, e chiunque la pronuncia è "come se" promettesse la sua corrispondenza con la realtà. Oggi, viviamo in una società nella quale le parole stanno perdendo il loro significato simbolico, stanno diventando segni manipolatori, imbrogli, menzogne. Ciò costituisce il tradimento dell'Occidente.

Tale tentativo di unificazione è stato più volte esperito, specialmente nella modernità. L'esistenza di qualcosa di ultrasensibile, come la metafisica, in qualche modo produce fastidio, perché l'uomo occidentale è uno strano personaggio in scena: da un lato, è padrone dei suoi atti; dall'altro, vorrebbe essere irresponsabile, vorrebbe essere sempre assolto. Allora, se le cose accadono secondo natura, l'uomo non ha

bisogno di interrogarsi. Viceversa, se le cose avvengono per volontà, si è responsabili delle cose fatte.

La separazione tra l'Io e il mondo pone il problema della storia, della responsabilità, della città. Lo spazio mentale in cui si producono il simbolico e il linguaggio ci costringe a deviare. Si consideri la separazione del bambino nei confronti della madre. Il rapporto non può essere annichilito ma deve essere trasformato attraverso la mediazione: per esempio, al posto del seno la madre racconterà fiabe. Lo spostamento simbolico avviene sempre attraverso le mediazioni, le quali rappresentano una messa in scena di una relazione che sostituisce quella che viene meno. L'uomo occidentale, per certi versi, si è precluso l'accesso all'immediato, si è emancipato, ha creato la cultura dell'Io ma ha perso il mondo, nel senso che non ha un rapporto immediato col mondo. L'assenza di tale rapporto implica la preclusione di ogni forma di mediazione. Invece, i simboli sono già una forma di mediazione tra l'assenza e la presenza.

Il fatto che possiamo parlare di cose inesistenti è straordinario: ci permette, da un lato, di parlare dell'ultrasensibile; dall'altro, di parlare astraendo dalla presenza. Quando dico, per esempio, "guerra", tutti sanno che cosa sia, anche se nel luogo in cui ci troviamo non c'è in atto una guerra. La potenza del linguaggio è tuttavia il suo limite, perché ne possiamo restare prigionieri.

L'arte è un tentativo di cortocircuitare la separazione tra Io e mondo, di entrare in un rapporto immediato. L'arte, allo stesso modo della religione, è qualcosa che va oltre: tutta la mistica occidentale è una conseguenza della lacerazione originaria. La lacerazione tra Io e il mondo, i due poli che hanno prodotto la cultura della mediazione, avviene con Cartesio, il quale inaugura l'epoca in cui l'Io vuole liberarsi dal mondo e lo fa in due direzioni opposte: annichilendo l'Io dentro la natura o la natura dentro l'Io. In questo caso le due posizioni, pur essendo antitetiche, diventano simmetriche, perché comportano il venir meno della mediazione, la quale è stata sempre il frutto di una conflittualità, di una tensione, di un'angoscia, in qualche modo, il farmaco di una malattia.

La malattia dell'Occidente, la lacerazione originaria, ha avuto come farmaco la sua cultura, che ha alla base la colpa di Adamo ed Eva, la perdita dell'età dell'oro o la rottura dell'armonia cosmica. L'intera cultura occidentale nasce da una catastrofe, cioè dalla separazione dell'Io dal mondo. Secondo Hillman, la malattia è la condizione di salute dell'Occidente ammalatosi producendo questa separazione (strategia dell'anima), vivendo la colpa di essere cacciato dal paradiso terrestre. La mitologia greca e la Bibbia sono due forme di racconto metaforico e

allegorico della condizione umana intesa come rottura di un'armonia. L'Occidente ha cercato di guarire questa malattia attraverso la produzione continua di una cultura farmacologica. Da questo punto di vista, anche il diritto è un farmaco. Infatti, Hobbes pensa al diritto e allo Stato per porre fine alla guerra, per guarire l'uomo dall'insicurezza, dall'angoscia di essere aggredito o di diventare aggressore: lo Stato produce il diritto uguale. Il *Leviatano* di Hobbes è il farmaco delle guerre di religione, la *polis* greca è il farmaco delle lotte di fazione.

Progressivamente tali mediazioni hanno cominciato a inquietare, perché la modernità si autopena immaginando l'esistenza di un percorso doloroso dell'umanità. Per esempio, i Greci e gli Ebrei sono due popoli attraversati da un'inquietudine che nasce dalla consapevolezza di una perdita; incarnano culture dinamiche in cui il progresso non è altro che la secolarizzazione, la trasformazione in ideale mondano dell'ideale religioso.

La modernità si pensa come un nuovo inizio. La domanda inaugurale di Cartesio sulla scoperta della ragione come fonte della verità costituisce il tentativo di realizzare la pienezza della storia. Tutto il pensiero moderno, paradossalmente, è il pensiero in cui la storia incomincia e, al tempo stesso, finisce, perché raggiunge il suo compimento. Se dovessimo descrivere tale paradosso ricorrendo ad una metafora diremmo: la modernità è un bambino nato adulto. La modernità è un'ennesima forma di ricerca dell'armonia, che però cede a una fantasia di onnipotenza, in cui l'uomo pensa di ridurre il mondo a sé, di conciliarlo. Il massimo tentativo di conciliazione è la filosofia hegeliana, per cui la storia dell'uomo è la storia dello spirito, che attraversando e superando la frantumazione nei piccoli Io, alla fine realizza l'autocoscienza universale. Secondo Hegel, la coscienza limitata è infelice: eppure, attraverso l'autocoscienza, può superarsi nel sapere assoluto, dove il particolare e l'universale coincidono.

Questa conciliazione, tentata da Hegel e da Marx, sembrò realizzarsi storicamente per i due filosofi, attraverso Napoleone oppure attraverso il proletariato: il portatore del miracolo può essere l'imperatore ma anche la classe operaia, poiché entrambi sono imitazioni di Cristo, simboleggiano il ritorno dell'Unico, dell'unità, in contrapposizione alla divisione che lacera le società. Ma il fallimento della filosofia hegeliana lo si percepisce nella storia, in quanto l'Occidente è teatro di due sanguinose guerre mondiali che lasciano annichilito lo spirito europeo.

Oggi il tentativo di conciliazione avviene su un altro versante: la natura sta risucchiando l'Io. Secondo alcuni, come Romano, ciò costituisce il risultato del nichilismo. Secondo me, si tratta di una versione iper-realistica della modernità. La realtà sta diventando una

costruzione addirittura neuro-scientifica del mondo e l'uomo sta progressivamente perdendo l'anima, perché tende a divenire la stessa cosa della natura, del robot. I due processi delle neuro-scienze, la manipolazione della vita e della mente, cioè il tentativo di riprodurre meccanicamente i processi mentali e le capacità di calcolo dell'uomo attraverso i robot, sono il versante rovesciato del tentativo di conciliazione fatto dall'Europa. A mio avviso, però, l'uomo occidentale può curarsi solo mantenendo inalterata la tensione tra l'Io e il mondo. Se la risolve a favore dell'uno o dell'altro, è perduto.

Il processo attualmente vincente cerca di eliminare ogni forma di mediazione, perché vuole stare in pace nella conciliazione. Se l'uomo è direttamente riconducibile a un processo naturale – il post-umano parla di edonismo cognitivo, cioè della possibilità di produrre il proprio piacere come col computer si producono i programmi –, la mediazione finisce col dissolversi.

La bio-politica, l'idea di Foucault che l'uomo si trova come corpo nelle mani di un sistema, annulla la sfera sociale, neutralizza tutte le differenze, le asimmetrie. Dopo la neutralizzazione della storia e della politica, si tenta ora di neutralizzare la mente, nel senso che la si riduce al cervello. Ma io non sono solo un corpo: sono anche un'anima. Laicamente la mente rappresenta l'anima.

Romano scrive: "La questione dell'identità del se stesso, della soggettività – anche giuridica – esercitata dal parlante, viene spiegata dalle tesi delle neuroscienze sull'asimmetria tra la condizione del corpo, che - come indicato - ha poche variazioni, ed il 'film' continuamente mutevole che scorre nelle immagini cerebrali, prodotte dalla connessione tra i neuroni, ovvero dalle sinapsi". E poi cita J.Le Doux, autore di un volume intitolato *Il Sé sinaptico*, il quale a sua volta scrive: "La maggior parte di ciò che il cervello fa è svolta dalla trasmissione sinaptica tra neuroni e dal recupero dell'informazione codificata da una pregressa trasmissione attraverso le sinapsi". Se questo è vero, dunque, quello che faccio e dico non è una manifestazione della mia personalità e della mia coscienza, ma un movimento neuronale. Ciò rappresenta la negazione della mente. Tale negazione nella modernità è stata preceduta dalla negazione o neutralizzazione della verità sostituita dalla certezza e dal metodo.

Che cos'è diventato il metodo scientifico? Popper sostiene che le teorie sono valide fino a quando non vengono falsificate: al contrario della verità, le teorie vengono costruite secondo un meccanismo di ipotesi e sperimentazioni. Il metodo di Popper è considerato liberale perché non vincola in assoluto, mentre la verità sarebbe vincolante. Se la verità si manifesta, non possiamo sfuggirle: la verità è cogente, è

come la luce, non possiamo far finta di non vederla. La verità si vede. Ma dopo il fallimento della sintesi hegeliana, la verità, divenuta inaccessibile, è stata rimpiazzata dal metodo.

La questione del metodo nella scienza giuridica emerge come istanza puramente procedurale che neutralizza la verità. Il metodo giuridico, per esempio, nella teoria pura di Kelsen, costituiva un espediente formale per arrivare all'essenza della normatività senza contenuti. Infatti, secondo Kelsen, le norme sono valide se concatenate secondo una rigorosa derivazione: la dottrina pura del diritto è una grande invenzione procedurale, un accordo su ciò che consideriamo diritto. Il metodo, dunque, è l'esatto contrario del rapporto con la verità. Ricorrendo ad un esempio: se la giustizia si presentasse davanti ai nostri occhi ci annichirebbe, ci lascerebbe sgomenti. Siccome la giustizia non appartiene al mondo terreno, inventiamo una procedura detta metodo, tale da consentirci di dire "questo è il diritto". Ma se affermo che il diritto si riduce alle decisioni della maggioranza, non ho affatto detto che cosa è giusto e che cosa no; mi sono limitato semplicemente a dire che cosa vincola.

Con l'affermarsi delle neuro-scienze, il metodo diventa un'esperienza retorica. Solo se riusciamo a capire e ad interpretare il mondo in cui viviamo, possiamo percepire che anche i problemi giuridici comportano un'opzione. Per esempio, posso dichiarare la mia contrarietà alle manipolazioni genetiche non in quanto costituiscono un peccato contro la vita o contro la religione, ma perché ritengo che alla base del grande racconto dell'Occidente vi sia la dialettica tra genitori e figli, la quale ha consentito non solo la nascita della tragedia greca, ma anche della letteratura, patrimonio culturale che intendo difendere. Soltanto la capacità di mettere in campo valori permetterà all'individuo della tradizione europea di resistere.

La guerra come continuazione della politica con altri mezzi si svolgeva rispettando regole predefinite. Queste ultime implicavano la determinazione di un avversario e di un obiettivo, come per esempio la liberazione o la conquista di un territorio. In ogni caso, la guerra non poteva essere contro tutti o contro un'astrazione. Al contrario, oggi la guerra ha un avversario indeterminato come il terrorismo e quindi, a differenza di quella teorizzata dalla filosofia politica europea, non è più a termine ma *infinita*. Infatti, le parole d'ordine di Bush sono *libertà infinita, giustizia infinita*. La filosofia che sta dietro lo scatenamento della tecnica militare, pur essendo figlia dell'Europa, ha dimenticato le sue origini, cioè la capacità di autolimitarsi per contenere le differenze entro lo "spazio simbolico" del linguaggio che consente di "trasformare" le pulsioni aggressive.

7. La distruzione dello spazio simbolico e il "matrimonio" tra cervello e computer

La specificità della condizione umana è, per molti aspetti, la produzione di un linguaggio non riducibile al solo valore dei segni. Per esempio, il punto interrogativo non è solo un segno che stimola la risposta, ma anche un valore simbolico, capace di rappresentare le cose non visibili. Se adesso parlo di mio nipote, quest'ultimo è presente anche se non è qui. Il carattere simbolico del linguaggio umano consiste nel rendere presenti le cose assenti, e quindi anche nel produrre immagini. Ne deriva che la specificità del linguaggio umano è il suo essere anche simbolico.

Sicuramente l'uomo è un essere che entra in un rapporto con i simboli, i quali rinviano a ciò che non si vede o addirittura a ciò che non c'è. Parliamo di Dio e proviamo a darne definizioni, nonostante non sia affatto visibile; in termini simbolici, si potrebbe dire che Dio è la rappresentazione presente dell'autorità assente. Il carattere simbolico del nostro linguaggio è evidente in ogni momento, anche se adesso si sta progressivamente perdendo in seguito all'uso dei sistemi incorporati nei computer funzionanti con caratteri segnici piuttosto che simbolici. Il linguaggio dei computer è, in gran parte, segnico: ad ogni input corrisponde una reazione precisa, automatica. La caratteristica del linguaggio simbolico consiste invece nel lasciare uno spazio indeterminato a chi riceve il messaggio, affinché lo possa interpretare; ma ancora più evidente è il carattere simbolico tendenzialmente costruttivo di interpretazione del linguaggio umano, soprattutto quando si tratta di esprimere sentimenti.

Il linguaggio nessuno può apprenderlo da solo e non si può neanche autoprodurre. Infatti noi abitiamo il linguaggio, ma i linguaggi sono tradizioni. Si tratta, cioè, di creazioni originarie di gruppi umani, e perciò nessuna lingua può essere creata individualmente. Nonostante la sua artificialità, il linguaggio è prodotto dal collettivo in modo anonimo e plurale, senza l'esistenza di un soggetto creatore. Certo i poeti innovano, ma inventano combinazioni di parole nuove all'interno di una tradizione linguistica. Possiamo anche fare una convenzione linguistica con cui stabiliamo che un pacchetto di sigarette lo chiamiamo tavolo; a quel punto, sappiamo che dicendo tavolo ci riferiamo al pacchetto di sigarette. Ma per stabilire una convenzione del genere è necessario avere alle spalle il linguaggio che parliamo, altrimenti non potremmo metterci d'accordo. Se ne deduce che l'uomo è un essere culturale, ma

la cultura non è soltanto sapere, è anche valutare, prescrivere: il linguaggio umano non è mai puramente denotativo, ma sempre valutativo e prescrittivo. Indubbiamente esiste anche una dimensione descrittiva, ma il fatto stesso di descrivere una sedia comporta una valutazione (la sedia serve per non stare in piedi) e anche una prescrizione (non si possono tirare le sedie).

Quando le proposizioni descrivono gli oggetti, compiamo dunque al tempo stesso l'operazione di valutarli rispetto all'uso che ne possiamo fare e di prescrivere, a chi si trova in contatto con gli oggetti, un rapporto con gli stessi. In questo senso, il linguaggio e la cultura rappresentano, per molti versi, un enigma, perché non c'è nessuna tradizione culturale all'interno del mondo vivente, anche di quello più vicino a noi. I primati più sviluppati magari vivranno in coppia, avranno strutture gerarchiche, in alcuni casi addirittura esiste un embrione di consultazioni, ma non esiste affatto cultura, perché fanno la stessa cosa ovunque si trovino, in qualsiasi contesto, da sempre. Gli esseri umani sono passati dall'età della pietra all'età del computer, mentre le formiche non sono passate dall'età del formicaio a quella del grattacielo.

Gli uomini non dispongono di un codice istintuale, che gli permetta, come agli altri esseri viventi, di regolarsi e adattarsi all'ambiente in modo costante e meccanico. In quanto esseri indeterminati, necessitano di un codice che si acquisisce nelle relazioni di gruppo. Ciò vuol dire che i gruppi si autoistituiscono come società, ma, nello stesso tempo, definiscono lo statuto dei propri membri, e possono farlo in termini organicistici, come fabbricanti dell'alveare umano o, come gli occidentali, in termini di soggetti giuridici, liberi, indipendenti e razionali, capaci, a loro volta, di produrre autonomamente progetti normativi alternativi all'assetto del gruppo in cui vivono: capaci, cioè, di contestare l'ordine esistente.

L'indeterminatezza negli esseri umani s'accompagna alla potenzialità. Ma quest'ultima non è in grado di entrare in rapporto con l'esterno senza la mediazione di altri uomini.

Il ritorno massiccio della naturalizzazione del mondo comporta che il mondo non venga più rappresentato come espressivo di una vicenda culturale in cui esistono la storia, il tempo, la dimensione della psicologia in termini individuali e collettivi. Questa rivincita del naturalismo – non solo nella psicologia e nella linguistica ma anche e soprattutto nelle scienze sociali – era già iniziata a partire dalla seconda metà degli anni '70 del Novecento. In quel decennio, l'individualismo metodologico, secondo cui tutto può essere spiegato a partire dagli individui e non da metarealtà che vanno oltre l'individuo, celebrava nuovi fasti contro l'opposta tendenza di matrice progressista che aveva dominato la scena

nei trent'anni precedenti. Per esempio, abbiamo assistito alla progressiva svalutazione della macroeconomia, intesa come l'economia dell'insieme, che attualmente è diventata econometria, cioè calcolo di modelli, mentre trionfa la microeconomia, cioè lo studio del funzionamento di una singola unità produttiva.

La stessa cosa si sta verificando in campo storico: a partire dall'esperienza della grande scuola delle *Annales*, si studiava la storia di lungo periodo, per esempio la trasformazione dell'Europa dal mondo feudale fino alle grandi realtà imperiali. Invece, oggi si studia la microstoria, come per esempio, la storia della produzione di oggetti artigianali di rame, o delle ceramiche di Caltagirone. Il pur importante studio delle ceramiche di Caltagirone fa perdere la visione d'insieme. Oggi anche la medicina prende in considerazione gli aspetti nucleari della composizione, cioè ha assunto l'uomo per frammenti.

La tendenza alla singolarizzazione, che impedisce di vedere la totalità, unendosi alla rivincita del naturalismo, ha come ricaduta pratica l'impossibilità di cambiare la società e progettare una società diversa. In fondo, la società sembra essersi liquefatta, come ci ricorda Ciaramelli.

C'è in questo esito una singolare convergenza tra i fattori della singolarizzazione, che negano ogni significato allo spazio sociale, allo spazio politico e allo spazio simbolico, e i critici di ogni dualismo fra io e mondo, fra mente e cervello e più in generale fra natura e cultura.

Adesso è opportuno riesaminare più da vicino alcuni degli argomenti su cui si basa questo vero e proprio attacco all'idea che la coscienza di sé nella forma riflessiva dell'autocoscienza e della declinazione dell'io possa rappresentare "qualcosa" di irriducibile al biologico, al sistema neuronale, alle sinapsi, e via dicendo.

Ebbene questi motivi possono raggrupparsi attorno a due nuclei tematici: 1) l'impossibilità di argomentare *scientificamente* una distinzione fra vita interiore/interna e comportamento, giacché una tale distinzione condurrebbe a una sorta di solipsismo fantasmatico; 2) l'impossibilità di ipotizzare l'efficacia del "mentale" sul fisico e viceversa.

In questa prospettiva, l'idea dell'io sarebbe un mero residuo metafisico che appartiene alla cultura umanistica, la quale a sua volta non sarebbe all'altezza di risultati delle neuroscienze. Gli studiosi dei sistemi viventi, infatti, hanno progressivamente illuminato gli enigmi che nelle società tradizionali lasciavano spazio ai "fantasmi" e si accingono a chiarire *scientificamente* ogni "mistero residuo" sul funzionamento dei meccanismi della rappresentazione del sé nel mondo animale e umano.

Mi limito a elencare i miei dubbi su queste conclusioni:

A) la *scienza non è in grado di garantire la propria scientificità*, giacché essa è un campo di saperi storicamente istituiti e per di più

caratterizzati da cesure che non consentono di ricostruire una storia della scienza nei termini di una progressione lineare della competenza cognitiva finalisticamente sorretta da una *legge evolutiva*;

B) l'influenza della scienza sul mondo fisico si è verificata anche quando la *teoria scientifica* è stata successivamente dimostrata *erronea*: anzi questa è già una prova dello scarto fra la nostra rappresentazione e la realtà mondana, ma anche del loro *misterioso corrispondersi*, come sottolinea Carlo Sini. L'interazione fra spazio mentale e spazio fisico è appunto un problema posto all'interno di una specifica storia di una specifica civiltà: l'Europa;

C) la competenza cognitiva appartiene all'ordine del vivente che si struttura secondo lo schema del rapporto fra sistema e ambiente, cioè secondo una specifica modalità di funzionamento che si fonda su una "chiusura" cognitiva relazionale, anche se interattiva, mentre l'autocoscienza e la declinazione dell'io aprono la porta al problema dell'indeterminazione del "senso" e dello "spazio simbolico" che non è riducibile a un puro meccanismo razionale come quello della logica computazionale,

D) da quando è stata "inventata" la strategia dell'anima ha luogo ciò che Sini ha definito la *duplicazione del reale* in spazio mentale e spazio fisico. L'io ha dato inizio a una "storia", illusoria o effettiva non importa, che ha determinato i presupposti dell'agire individuale e collettivo: la città, la politica, la filosofia, ecc.;

E) il principio dell'individualizzazione è dunque la base di un paradigma di civiltà che ha elaborato una forma di pensiero *fondativo* dell'organizzazione di una società totalmente diversa da altre forme di aggregazione: le società umane, infatti, non sono per niente omogenee e le differenze non sono spiegabili come diversi stadi dell'evoluzione.

È proprio qui che si radica la distinzione fra "evoluzione" e "creazione". L'evoluzione appartiene all'ordine del vivente giacché ogni organismo ha un codice di comportamento che è contestualmente normativo e cognitivo essendo finalizzato all'imperativo della mera sopravvivenza e riproduzione. Normatività e cognitività sono in ogni essere vivente strettamente correlate e reciprocamente condizionate al mantenimento dell'identità funzionale dell'organismo. Perciò l'accadere nell'ambiente di un evento non previsto – il caso – può essere evolutivamente metabolizzato mediante processi adattivi tendenzialmente illimitati entro lo spazio definito dell'imperativo (normatività) della sopravvivenza. La cognitività del sistema vivente è sempre aperta al "nuovo", ma vincolata funzionalmente a tale imperativo.

Il vivente umano, che sul terreno biologico partecipa certamente di questa logica, è tuttavia privo di un originario codice normativo, giacché non è vincolato alla funzione della mera sopravvivenza, ma anzi è caratterizzato da un'eccedenza pulsionale che lo rende strutturalmente inadatto a vivere. La normatività dell'individuo vivente deve essere istituita socialmente per acquisire la determinazione identitaria che struttura poi il campo delle funzioni cognitive. In altre parole, l'eccedenza pulsionale e l'originaria disfunzionalità della "psiche" rendono necessaria la "creazione" di scopi e "valori", distinti dal mero sopravvivere, che costituiscono il fondamento normativo dell'individuo umano. Il codice normativo umano, dunque, non è dato, ma creato dagli stessi uomini e prende "corpo" in ogni nuova vita. Proprio a causa di questo carattere il codice normativo umano può essere distrutto e ricreato senza alcuna possibilità di istituire fra il prima e il dopo alcun rapporto evolutivo.

Tuttavia, e qui sta il rischio della condizione umana, non c'è nessuna garanzia extra-umana che la Scienza non possa, in futuro, predeterminare tecnicamente la dimensione normativa producendo una sorta di robotizzazione del cervello. Paradossalmente, però, questo progetto presuppone che "alcuni uomini" decidano di sopprimere l'umanità dell'uomo. Come scriveva Wiener, dietro la "macchina" c'è sempre qualcuno che "comanda".

Il problema sul che ne è dell'umano e sul chi decide di questa destinazione è quanto viene negato da coloro che, sulla scia di Deleuze, attraverso la formula della biopolitica, esaltano la coincidenza di singolare e impersonale, di norma e vivente. Come nell'ultimo libro di Roberto Esposito, che testualmente scrive:

"Una impersonale singolarità, o una singolare impersonalità, la quale, anziché farsi imprigionare nei confini dell'individuo, li apre a un movimento eccentrico 'che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità'. In tale passaggio s'intravede qualcosa che, se non arriva ancora a delineare la figura di una biopolitica affermativa, ne anticipa più di un tratto. (...) Quando Deleuze parla di una 'sorta di beatitudine' come di una condizione che sta al di là della distinzione tra il bene e il male perché precede, o forse segue, il soggetto normativo che la pone in essere, allude anch'egli a una 'norma di vita' che non sottoponga la vita alla trascendenza della norma, ma faccia della norma l'impulso immanente della vita. Il richiamo all'impersonale, come solo modo vitale del singolare, non è estraneo all'oltrepassamento di una semantica della persona rappresentata fin dall'origine della nostra cultura nel suo statuto giuridico – almeno

quanto il diritto è stato, e continua ad essere, funzionale all'individualità intangibile della persona. E' questo nodo biogiuridico tra vita e norma che Deleuze invita a sciogliere in una forma che, anziché separarle, riconosca l'una nell'altra, trovi nella vita la sua norma immanente e ridia alla norma la potenza in divenire della vita. Che un unico processo attraversi senza soluzione di continuità l'intera estensione del vivente – che qualsiasi vivente debba essere pensato nell'unità della vita – significa che nessuna parte di essa può essere distrutta a favore di un'altra: ogni vita è forma di vita e ogni forma va riferita alla vita".

Ciò che resta enigmatico in questi passaggi è di quale norma si tratti, giacché questa norma può essere concepita come il risultato dell'istituzione-creazione di una regola, attraverso l'autodeterminazione e la deliberazione (che nasce da una volontà interpretante e progettante) o come una *legge naturale* che, al pari della legge di gravità, definisce e descrive un modo di funzionamento della "natura" che non ha niente di normativo in quanto coincide con la necessità delle funzioni (e cioè con il principio immanente della riproduzione, mediante le differenziazioni funzionali, necessaria alla sopravvivenza del sistema vivente, (in senso lato). Le cosiddette leggi naturali esprimono una *necessità* e non consentono neppure di configurare la trasgressione, le norme umane implicano, invece, la *libertà* e perciò possono e sono violate.

In realtà la prospettiva di Deleuze-Esposito perviene a una coincidenza di organico e inorganico che non lascia nessuna dignità ontologica alle differenze di cui si dichiarano paladini, giacché le differenze di cui si occupano si riducono alla presenza del "caso" nel processo evolutivo (di cui ha già parlato Monod in un suo celebre libro). Se si assume la coincidenza fra norma e vita, fra ordine e natura è difficile capire come si possa uscire dal determinismo sia pure inteso in modo flessibile come Dernet. Tutto ciò che esprime volontà soggettiva non designa altro che effermeri epifenomeni di un processo oggettivo e oggettivante (nei termini della teoria sistemica di Luhmann) e cancella ogni possibilità di "giudizio", affidando a neuroscienziati e tecnocrati la funzione di "illuminare" le dinamiche del processo naturale. Nello spazio della *necessità naturale* tutto ciò che accade è per ciò stesso "giustificato". Non hanno senso né la filosofia, né la politica che non sono pensabili senza lo scarto fra io e mondo e la figura della "mediazione".

8. Crisi della "rappresentazione" e strategie di potere.

Restano da approfondire alcune implicazioni di questa convergenza tra neo-naturalismo evolutivo e singolarizzazione assoluta. Il primo ritrova nella "natura" il progetto dello sviluppo dell'intelligenza umana, fino al superamento di ogni distinzione fra umano e vivente, mentre la seconda sopprime ogni spazio di mediazione fra individuo singolare e mondo. In fin dei conti, non solo il mondo coincide con se stesso, ma anche il singolo è immediatamente mondo in quanto parte del funzionamento della cooperazione cognitiva del *general intellect*.

Cancellato ogni scarto fra soggettivo e oggettivo, la convergenza tra queste due tendenze dissolve il problema stesso della "rappresentazione", che avrebbe consentito di istituire forme di "corrispondenza" fra interno e esterno, fra diritto e economia, fra pubblicità e arte.

In un articolo significativamente intitolato "Chi disegna i confini dell'arte", Massimo Carboni, poneva la domanda finale: *È ancora vero che l'arte è una cosa troppo seria perché la si possa ridurre a moda più o meno ipertecnologica-giovanilistica, a tendenza meramente sociologica? L'arte è ancora un'esperienza in cui ne va di ...?*

È ovvio che la radicalità di queste domande richiederebbe una riflessione a trecentosessanta gradi sulla condizione esistenziale della contemporaneità. Bisognerebbe cominciare a chiedersi che tipo di discorso è il discorso sull'arte e chi è "legittimato" a farlo. Perché di questo occorrerebbe cominciare a ragionare prima di porsi di fronte a un'"opera" e provare a "dire" che reazioni suscita in chi la "guarda": godimento, ripugnanza, indifferenza, ecc.

Il primo paradosso della situazione contemporanea è, infatti, che più il tema *opera d'arte* cessa di avere una sua specificità struttural-sostanziale (un in sé dell'opera d'arte), più diventa "normativo" il discorso sull'arte, sviluppato dai professionisti della cosiddetta "critica", istituendo così, nonostante l'assoluta liberazione dai modelli e dalle precettistiche, un nuovo dualismo fra "giudice", in quanto titolare del giudizio critico, e giudicato, artista, opera.

In questo paradosso si consuma definitivamente quell'illusoria immediatezza e singolarità puntiforme che dovrebbe caratterizzare il mondo dell'arte contemporanea secondo gli apologeti del divenire "fluidico" del mondo (dopo le grandi Narrazioni della modernità) di tal che, nella contemporaneità, arte sarebbe tutto ciò che arbitrariamente (viene definito dai critici o) si auto-definisce tale.

I sostenitori della fine di ogni "rappresentazione" perché non c'è nulla prima della "figura" che si produce sempre come "evento originario",

trascurano il fatto banale che, finché si usano parole per descrivere oggetti, le proposizioni linguistiche che provano a definire modalità di esistenza e a descriverne le fattezze, si assumono implicitamente il compito di valutarne il significato e (giacché ogni valutazione presuppone una misura) di riferirlo a una qualche regola di giudizio.

Si tratta, perciò, di capire perché oggi si occulta o si nega questo insopprimibile procedimento logico-mentale, giacché se si assumesse l'assoluto e puntiforme soggettivismo dell'autore dell'opera e del titolare del giudizio critico, l'unico risultato dovrebbe essere l'abolizione di ogni discorso sull'arte e l'indifferenza reciproca di artista e critico. Anzi il silenzio totale sull'arte e sull'opera da parte di entrambi.

A meno che l'idea dell'arbitraria autoposizione del cosiddetto artista e dell'altrettanta arbitraria emissione del giudizio critico non implichi altro che la totale autoreferenzialità del "sistema dell'arte" rispetto alle altre articolazioni di esperienza e giudizi, attività e riflessioni che rientrano in altrettanti sistemi autoreferenziali, sancendo la relativa indifferenza reciproca e nei confronti dei "mondi vitali" abitati nell'esperienza quotidiana.

Ad esempio, come i giuristi sarebbero i soli legittimati a dire cos'è diritto all'interno del sistema giuridico, così i critici d'arte sarebbero i soli legittimati a definire cos'è arte. Ciò che l'attualità contemporanea sancirebbe non è dunque la fine dell'arte, ma la ricollocazione dei fenomeni che si designano con questo nome all'interno di un sistema relativamente chiuso di proposizioni linguistiche specialistiche monopolizzato dal potere di una cerchia di figure che controllano l'accesso di ogni input esterno e lo riducono al proprio codice di funzionamento.

Il limite evidente di questo esito è però che lungi dal realizzare la liberazione da ogni "presupposto" e l'immediatezza singolare del fare artistico, lo assoggetta alla mediazione dei pre-giudizi della cerchia dei critici o degli abilitati a emettere giudizi, sottraendo il sistema dell'arte ad ogni confronto con l'esperienza comune del godimento estetico (che si produce nei vissuti individuali e collettivi di una determinata società).

L'apologia del "figurale" che si affranca dai vincoli tradizionali della rappresentazione (e del figurativo) è, in realtà, il trionfo della normatività della misura che funziona da codice di riferimento all'interno del sistema e l'onnipotenza dei suoi "custodi", e non già la fine di ogni normatività come polo della inevitabile tensione fra "modello" (eidos) e pratica che caratterizza tutta la storia dell'Occidente da quando è stata inventata la riflessività, (e, cioè, lo scarto fra coscienza e significato delle pratiche, fra parole e cose, ovvero lo scarto che caratterizza l'esperienza linguistica del simbolico occidentale).

Giacché questo è il punto: la tradizione dell'Occidente è, come dice Carlo Sini, consegnata alla *strategia dell'anima*, a quell'inaudito gesto di declinare l'io in quanto separato dal mondo, cancellando ogni cosmologia e istituendo lo scarto fra coscienza e corpo, fra psiche e natura, e tutte le opposizioni che declinano l'irriducibilità dei "poli" che strutturano l'esperienza dell'uomo occidentale.

Da allora, da questa invenzione della civiltà greca, l'io è condannato alla "rappresentazione", giacché non può mai esperire l'immediatezza della coincidenza di parola/linguaggio e "cosa". Solo che la rappresentazione non è l'imitazione della natura o il riflesso mimetico dell'inconscio o di qualche altra "entità" autonoma: è sempre "messa in scena", messa in forma dello scarto e delle pratiche che provano a mediare l'irriducibilità del "dualismo" originato dall'invenzione dell'io, che ha istituito la discontinuità fra mondo e coscienza.

Non è una pura coincidenza che filosofia, politica e tragedia appaiono contestualmente nella polis greca. La filosofia, infatti, istituisce la riflessività e il pensiero consapevole che sta di fronte al mondo e interroga il senso dell'essere. Essa diventa il linguaggio dell'io riflessivo, lacerando la continuità "sacra" della configurazione cosmologica tipica delle culture in cui la vita è collocata entro uno spazio "naturalistico-religioso" (come quelle orientali), ma paga il prezzo della "duplicazione" del mondo "creando" lo scarto irrimediabile fra le proposizioni linguistiche (le parole) con cui "organizziamo" il reale e la profondità abissale e indicibile dell'animalità naturale del vivente non umano.

Come scrive Sini:

"Duplicazione dell'aldilà e dell'aldilà, cui corrisponde l'opposizione del corpo e dell'anima. In tal modo la filosofia ha anche inteso "risolvere" quel fondo oscuro e minaccioso che fa rabbrivire e genera sussulti nell'"umano": eliminazione del profondo che va a fondo, sicché la filosofia dovette poi, sempre di nuovo, ambire e cercare di "fondarsi" in qualche modo, senza poter mai trovare pace in alcun fondamento". Trasformazione dell'ethos umano nel senso di un "bisogno psicologico" e di un'"istanza morale" che rompe l'unità originaria di esperienza e visione, scindendola nei due astratti poli delle passioni e dei valori".

L'arte, specialmente la tragedia, e la politica si ritrovano in questo spazio della distanza fra io e mondo: la prima come estremo tentativo di mettere in scena, attraverso i linguaggi mitici, la "memoria ricostruttiva" della scena originaria, ormai inaccessibile per sempre, e la seconda per creare lo *spazio sociale* tra il microcosmo e il macrocosmo ormai presente come il cielo stellato sopra di noi.

Costretti a vivere sul crinale dello scarto fra l'umano e il non umano (naturale e divino) possiamo solo provare a mettere in scena l'intuizione di ciò di cui nulla è dicibile, sapendo che si tratta sempre di controfigure.

La "scena originaria" (non solo in senso freudiano ma più propriamente mitologico) è quella che nel "racconto" dei greci si colloca nella "preistoria" della nostra civiltà.

Scrive Sini:

"Eros era allora un grande dio, e anzi il primo degli déi. Con l'appellativo di protagonos, di primo nato. Eros si trova infatti ancora citato in un frammento del poema di Parmenide; e nel frammento 57 (20-25) dell'Ipsipile di Euripide, frammento invero assai lacunoso, il protagonos Eros viene significativamente posto in relazione con la luce invisibile (faos askopon) della Signora degli déi (potnis theon), cioè con Demetra.

L'importanza di questo frammento euripideo consiste nel fatto che anche Fanes, il misterioso dio dell'orfismo, è abitualmente indicato come protagonos, come primo nato, e che anch'egli, come dice il suo nome, ha a che fare con la luce che abbaglia e che insieme rende visibile. Si conferma così l'identificazione di Eros con Fanes, avanzata da diversi studiosi, come ricorda Giorgio Colli nel primo volume della Sapienza greca. Che significa tutto ciò?

Fanes, divinità tipica deell'orfismo, è "colui che appare rilucente": egli è quindi il fainomenon per eccellenza, cioè l'essenza di tutto ciò che appare (fainetai). Pressoché lo stesso viene detto di Eros, per esempio nella celebre cosmogonia narrata da Aristofane negli Uccelli. Eros "il desiderabile" sboccia dall'uovo cosmico generato da Erebo e dalla Notte; egli appare "con il dorso rifulgente per due ali d'oro, simile a rapidi turbini di vento. E costui di notte mescolandosi con Caos alato, nell'ampio Tartaro, fece schiudere la nostra stirpe, e per prima la condusse alla luce".

La luce è la luce dell'arte dove sempre, anche in quella più astratta, si mostrano la maschera di Eros (Fanes) e dei suoi arcaici viluppi. Fanes: «si manifesta, si mostra e si dà a vedere, ma insieme ha qualcosa di abissale, di oscuro, di notturno che non si manifesta. Eros, dunque, si manifesta e insieme si cela». Per questo la "rappresentazione artistica" "mostra" senza rimandi esterni a nulla, e il pensiero, come scrive Castoriadis, crea orizzonti senso e figure:

"Le figure create hanno forzatamente un rapporto, ed un rapporto fecondo (altro termine misterioso) con ciò che è: altrimenti esse non ci tormenterebbero. (Si dirà che esse ci tormentano perché siamo come siamo, l'argomento sarebbe ammissibile: esse hanno dunque a che fare

con qualcosa che è, ciò che siamo, e questo non lo sapevamo prima che fossero create).

Ma questo è un rapporto storico. Anche la filosofia, nella strana continuità/discontinuità delle figure così create, è un progetto socio-storico. Questo fatto banale, dal significato inesauribile, è misconosciuto anche quando è riconosciuto e con lo stesso moto. Così Hegel e in modo simile e diverso Marx, si situano nella storia solamente per uscirne, tentano di esaminarsi dal di fuori, credono di potersi guardare le spalle. Essi pensano l'appartenenza di ogni pensiero, compreso il loro, a un momento della Storia, ridicolarizzano coloro che vorrebbero saltare al di là della loro ombra. Allo stesso tempo, dicendo così e dicendolo come lo dicono, restano del tutto presi dal fantasma dell'uscita dalla storia".