

Emanuele  
**SEVERINO**

**Dall'Islam  
a Prometeo**

**Rizzoli**

*Il potere della tecnica - come essenza dell'Occidente e manifestazione estrema di quel nichilismo che è la sua vera natura - è da anni al centro della filosofia di Emanuele Severino. In questo libro l'autore affronta il tema nella prospettiva del cosiddetto "scontro di civiltà" tra Islam e Occidente. In verità, come dimostra Severino, l'Islam appartiene a pieno titolo alla tradizione occidentale; tuttavia, contrariamente al cristianesimo, non ha ancora fatto i conti con la razionalità tecnico-scientifica. Ma alla fine anche l'Islam - come ogni forma della tradizione occidentale - sarà costretto a cedere il passo alla potenza della tecnica e al suo apparato.*



**Emanuele Severino**

**DALL'ISLAM A PROMETEO**

*Prima edizione: ottobre 2003*  
*Proprietà letteraria riservata*

© 2003 RCS Libn S.p.A, Milano

ISBN 88-17-99514-2

# INDICE

## Avvertenza

1. Islam, capitalismo, tecnica
2. Islam e Unione Sovietica
3. Unificazione europea tra Est e Ovest
4. Globalizzazione, tecnica, islam
5. Ancora su cristianesimo, capitalismo, tecnica
6. Il cocchiere e lo thàuma
7. Verità e tecnica: pòlis e lògos
8. Theoria, columen
9. Eschilo e Prometeo
  - a) deixai tò neon boùleuma
10. Eschilo e Prometeo
  - b) téchnai e haimylai mèchanai
11. Edipo: episteme e téchné
12. Poesia e filosofia nell'età della tecnica
  - a) La loro separazione
13. Poesia e filosofia nell'età della tecnica
  - b) La loro unione
14. Libertà, laicismo, tecnica
15. Oltre l'uomo e oltre Dio
16. Divenire e teoria della relatività
17. Etica della tecnica ed etica dell'ambiente
18. Etica e tecnica

# **Dall'Islam a Prometeo**

## AVVERTENZA

Seguendo nuovi percorsi, anche queste pagine pongono al proprio centro la tecnica: dalle forme attuali della sua destinazione al dominio, alle sue radici lontane - nel pensiero greco.

Ma, anche in queste pagine, il percorso è guardato dagli occhi della filosofia - se ancora così si può chiamare il linguaggio che, nel mio discorso filosofico, tenta di indicare la *dimensione* già da sempre aperta al di là di ogni configurazione storica del pensiero filosofico.

Il materiale elaborato e ampliato in questo libro, e nei due che gli faranno seguito, proviene da occasioni diverse e nella maggior parte recenti (articoli apparsi sul «Corriere della Sera» e su varie riviste, conferenze, saggi, prefazioni, eccetera). Quel materiale si raccoglie tuttavia, in ognuno dei tre testi, attorno a un comune ambito tematico e si rivolge per lo più a un pubblico di non specialisti.

L'ambito tematico dei prossimi due libri può essere in qualche modo indicato dai rispettivi titoli (provvisori): *Problemi della coscienza cattolica* e *Il muro di pietra* (un'espressione di Dostoevskij che indica l'illusoria pretesa dell'uomo di costruire un sapere incontrovertibile in cui sia detta l'ultima parola intorno al mondo). Tradizione filosofica, cristianesimo, islam sono grandi muri di pietra.

Anche in questi altri due libri l'ambito tematico che a essi compete vien posto in relazione alla *dimensione* qui sopra indicata: la dimensione già da sempre aperta al di là di ogni muro di pietra e di ogni sua distruzione.

Emanuele Severino

1° gennaio 2003



# CAPITOLO 1. ISLAM, CAPITALISMO, TECNICA

## 1.

Verso la fine degli anni Ottanta scrivevo: «I Paesi arabi poveri sono i meno poveri dei Paesi sottosviluppati e possono assumersi il compito di battistrada nella pressione che i Paesi poveri esercitano e sempre più eserciteranno su quelli ricchi. E sembra che sinora questa pressione possa servire meglio gli interessi dell'Unione Sovietica che quelli americani, visto che l'Urss rimane pur sempre lo Stato dove viene teorizzata e perseguita l'emancipazione delle classi lavoratrici mondiali dallo sfruttamento capitalistico » (*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi 1988). E poiché già da trentanni sostenevo che non si sarebbe mai verificato uno scontro nucleare tra Usa e Urss perché entrambi volevano il mantenimento dell'equilibrio tra le loro forze, ne discendeva che, ponendosi alla guida dei popoli poveri, l'Urss esercitava insieme il controllo e il contenimento della loro pressione sulle società capitalistiche, che dunque venivano a trovarsi non già danneggiate, bensì *protette* dalla politica internazionale dell'Unione Sovietica.

Con la fine dell'Urss è venuta meno questa protezione - di cui il capitalismo ha a lungo goduto. La Russia ha riscoperto la propria omogeneità alle società occidentali. La conflittualità planetaria si è spostata definitivamente dall'asse Est-Ovest all'asse Nord-Sud. I Paesi arabi e l'islam si trovano alla testa del movimento mondiale di emancipazione dei poveri. Gli Stati Uniti non possono continuare a credere di essere l'unica potenza capace di decidere le sorti del Pianeta. È venuto il momento di affrontare in modo diverso il problema del rapporto tra ricchi e poveri. O si vuole che a un certo momento il Nord si debba difendere dal Sud praticando proprio quella risposta nucleare che durante la guerra fredda è stata soltanto un incubo di menti annebbiate?

Il termine «globalizzazione» indica oggi, per lo più, l'estensione all'intero Pianeta dell'economia capitalistica nel suo strutturarsi secondo le potenzialità della rete telematico-informatica. In questo modo di concepire il fenomeno della globalizzazione, capitalismo e tecnica sono considerati dimensioni complementari, compatibili e riconducibili allo schema mezzo-scopo - dove la tecnica è, appunto, il mezzo di cui il capitalismo si serve.

Da parte mia ho mostrato, in diverse occasioni e in modi diversi, che il rapporto tra capitalismo e tecnica - e, in generale, tra forze della tradizione occidentale e tecnica — ha un significato essenzialmente diverso. (Cfr. E. S., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, 1993; *Il destino della tecnica...*, Rizzoli, 1998; N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, 2001.)

Innanzitutto, capitalismo e tecnica non solo si distinguono, ma procedono in direzioni opposte. Qui richiamo soltanto la circostanza che lo scopo di ogni forma di capitalismo rimane pur sempre l'incremento del profitto; mentre lo scopo della tecnica è l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi e *pertanto* è l'incremento indefinito della *riduzione* di quella *scarsità* dei beni di consumo, che invece il capitalismo, per sopravvivere, è costretto ad *alimentare*. Il capitalismo si

serve pertanto di un mezzo - la tecnica - che ha uno scopo antitetico a quello del capitalismo stesso. Ma il capitalismo non può rinunciare a servirsi della tecnica, è anzi costretto a potenziarla continuamente, ossia è costretto a potenziare la propria distruzione.

La globalizzazione è dunque l'estensione a tutto il Pianeta non già del modo capitalistico di produrre ricchezza, ma del processo in cui, attraverso la distruzione del capitalismo e di tutte le forme della tradizione occidentale, la potenza della tecnica diventa lo scopo supremo dell'uomo (cfr. cap. 4).

Da mezzo della produzione capitalistica della ricchezza, la tecnica è destinata a diventare lo scopo di tale produzione e di ogni forza che - come il comunismo, la democrazia, il cristianesimo, l'islam — abbia inteso o intenda servirsi della tecnica per realizzare i propri scopi specifici (e tra loro conflittuali). In questo rovesciamento, dove il mezzo diventa fine e il fine diventa mezzo, si esprime nel modo più visibile il tramonto, inevitabile, della tradizione occidentale. A quest'ultima appartiene anche l'islam, in forza delle comuni radici religiose e filosofiche. Nel rovesciamento di mezzi e fini, di cui stiamo parlando, le radici religiose e filosofiche che accomunano le democrazie occidentali e l'islam sono dunque destinate a diventare mezzi di cui la tecnica si serve per la realizzazione del proprio scopo essenziale: l'incremento infinito della capacità di realizzare scopi.

Della tecnica, peraltro, intendono servirsi non solo le grandi forze del passato dell'Occidente, ma anche le loro degenerazioni e configurazioni estremistiche. Il mercato mondiale della droga, per esempio, è degenerazione del mercato capitalistico; l'estremismo islamico e cristiano è degenerazione dell'islamismo e del cristianesimo; così come, ieri, il socialismo reale è stato una degenerazione dell'umanesimo marxiano.

Quindi il tramonto inevitabile della tradizione occidentale è anche — anzi a maggior ragione - tramonto inevitabile delle sue degenerazioni e dei suoi estremismi.

D'altra parte, se l'islam non può essere confuso con l'estremismo islamico (lo stesso discorso va fatto a proposito del cristianesimo), ancora più profonda dell'opposizione tra l'islam (o il cristianesimo) e le sue forme estremistiche - o tra le forme della tradizione occidentale e le loro degenerazioni — è l'opposizione tra l'islam (o il cristianesimo) e la tecnica di cui oggi anch'esso (come il cristianesimo) intende servirsi, e che è il culmine a cui perviene lo sviluppo dell'Occidente.

Ancora più profonda di quella prima opposizione è cioè l'opposizione tra il passato e il presente della nostra civiltà. E al di sotto della guerra in atto tra il fondamentalismo islamico e il mondo occidentale esiste la conflittualità, essenzialmente più radicale, che oppone la tecnica alle diverse forme della tradizione occidentale (islam compreso).

La necessità che la globalizzazione capitalistica ceda il passo alla globalizzazione tecnologica significa che quella prima forma di globalizzazione diventa sempre più debole rispetto alla seconda, e che quindi il capitalismo, in quanto tale, è sempre meno capace di controllare la pressione che i popoli poveri esercitano da tempo su quelli ricchi.

Dapprima organizzata e guidata dall'Unione Sovietica, tale pressione è ora organizzata e guidata dal mondo islamico, soprattutto dalle sue forme estremistiche. Il tramonto inevitabile di quest'ultime, e innanzitutto del passato a cui esse guardano (solo se un essere vivente muore muoiono anche le malattie da cui esso è afflitto), significa che la tecnica, sempre più capace di soddisfare bisogni (pertanto anche quelli dei popoli poveri) perché sempre più capace di realizzare scopi, va sempre più costituendosi e manifestandosi come la forza capace di controllare, contenere e infine risolvere la spinta dei poveri contro i ricchi. La tecnica è cioè capace di soddisfare i bisogni che il

capitalismo, nella propria essenza, non può soddisfare. E oggi si è inclini a chiamare «pace» la soddisfazione dei bisogni.

Anche gli Stati Uniti sono una forza che, in quanto strettamente congiunta al capitalismo americano, intende servirsi dell'apparato scientifico-tecnologico come di un mezzo. Ma quanto si è detto sin qui consente di dire che il mondo non sta andando verso la *pax americana*, ma verso la *pax technica*.

## 2.

La questione decisiva, a questo punto, riguarda indubbiamente l'*inevitabilità* del rovesciamento nel quale la tecnica diventa, da mezzo, lo scopo di tutte le forze che intendono servirsi di essa; e, ancora più originariamente, l'*inevitabilità* del tramonto della tradizione dell'Occidente. Infatti l'*inevitabilità* di questi processi non è un dogma, una tesi semplicemente asserita. Nei miei scritti essa è anzi il tratto al quale viene dedicata la maggiore attenzione. «Inevitabilità» significa «necessità»; e il senso della necessità è il tema più arduo e complesso della riflessione filosofica. Quasi sempre si parla dei problemi del nostro tempo passando accanto a quel tema senza vederlo.

Oggi, nel tempo della guerra contro il terrorismo islamico, molti intellettuali fanno sfoggio del loro attaccamento «viscerale» alla civiltà minacciata e condannano chi evita la visceralità. Bisogna però ritenere che la loro non sia una rinuncia a pensare. D'altra parte l'*apbmb* di altri intellettuali è rinchiuso in competenze economiche, sociologiche, politologiche che non solo son convinte di non dover imparare da nessuno che cosa siano capitalismo, tecnica, guerra, politica, ma sono anche convinte dell'opportunità che il pensiero filosofico se ne stia da parte e non complichì le cose. Queste convinzioni dominano i mass media e la gente viene allevata, nel migliore dei casi, nella dotta ed efficace superficialità delle competenze scientifiche.

La tesi, sostenuta nei miei scritti, che la dominazione della tecnica guidata dalla scienza moderna è un processo «inevitabile», «necessario», vede nella tecnica qualcosa di essenzialmente più radicale di quanto non appaia nella concezione scientifico-tecnicistica della tecnica. Detto nel modo più breve (e dunque semplificante ed equivocabile): la tecnica può avere come scopo l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, e subordinare al proprio ogni altro scopo, solo se essa è consapevole dell'assenza di ogni limite assoluto al progetto di trasformazione del mondo; ma questa consapevolezza non le è data dalla razionalità scientifica, bensì dall'essenza della filosofia contemporanea, ossia da quella forma radicale e inevitabile della razionalità dell'Occidente, che — sia pur mantenendosi prevalentemente nascosta — mostra, quando si sappia scendere nel suo sottosuolo, l'*inevitabilità* del tramonto della tradizione occidentale.

In questo sottosuolo si deve scendere se si vuol cogliere il senso autentico della tecnica e della scienza - e dell'*inevitabilità* della subordinazione di ogni scopo allo scopo della tecnica. L'essenza della *tradizione* occidentale è la persuasione che l'uomo possa scorgere la verità assoluta, definitiva, innegabile (pur rimanendogli preclusa la totalità della verità). La verità così intesa è il limite assoluto di ogni agire. In quanto si mostra nel proprio sottosuolo, l'essenza della filosofia contemporanea è il manifestarsi dell'*impossibilità* della verità a cui la tradizione dell'Occidente si volge.

Altrove ho mostrato in che consista questa impossibilità. Qui ci si limiti al seguente rilievo.

Solo in quanto la verità così intesa tramonta irrevocabilmente, le forze che si riconoscono in essa possono consentire che i loro scopi siano subordinati allo scopo essenziale della tecnica. Per esempio, sino a che all'Est è stato inteso come verità assoluta, il marxismo ha assunto come mezzo la tecnica e si è rifiutato di subordinare i propri scopi al potenziamento di essa. Nemmeno all'Est si è scesi nel sottosuolo della filosofia contemporanea; ma l'impossibilità della verità assoluta, e pertanto della verità assoluta del marxismo (l'impossibilità che abita quel sottosuolo) non poteva non affiorare e non mettere in discussione il marxismo. Solo a questo punto la consapevolezza che esso ostacolava la potenza del mezzo di cui si serviva è diventata, all'Est, una critica e un rifiuto del marxismo, che in tal modo è potuto diventare qualcosa di subordinato al potenziamento della tecnica. E il discorso va esteso a tutte le forze che della tecnica intendono tuttora servirsi.

Ciò significa, da un lato, che la distruzione del senso tradizionale della verità, in cui consiste l'essenza della filosofia contemporanea, sta al fondamento del processo in cui la tecnica diventa, da mezzo, scopo; dall'altro lato, che quando nei miei scritti si parla di necessità della subordinazione di ogni scopo a quello della tecnica ci si riferisce al senso essenziale di quest'ultima, cioè alla sintesi di operatività scientifica e di forma contemporanea del pensiero filosofico, e non alla tecnica quale si configura all'interno della concezione scientifico-tecnicistico-riduttivistica di essa.

Per quanto riguarda il primo di questi due lati - anche da questa osservazione appare la scomodità della filosofia — va detto che, se la verità assoluta dell'Occidente è morta, è morta anche l'equivalenza dei valori promossi dalla modernità; ossia è morta anche la verità assoluta dell'«eguaglianza» e della «fratellanza»; ed è solo la «libertà» a restare in vita. Infatti la libertà è l'uccisione di ogni fede che voglia presentarsi come verità assoluta. «Eguaglianza» e «fratellanza» possono permanere sia come fedi alle quali ci si propone di restare più o meno fedeli, sia come mezzi di cui la tecnica può servirsi per l'incremento della propria potenza.

Come distruzione della verità della tradizione, la libertà è pertanto la stessa libertà della tecnica. Il senso autentico della libertà è oggi la libertà della tecnica; mentre l'«eguaglianza», la «fratellanza», come tutte le «virtù» individuali e sociali, diventando mezzi della tecnica acquistano un significato essenzialmente diverso da quello che compete loro in quanto scopi della tecnica — così come già ora l'etica che serve a produrre ricchezza è qualcosa di essenzialmente diverso dall'etica come scopo della ricchezza.

### 3.

Se qui non possono essere richiamati in modo determinato i motivi per i quali viene affermata l'inevitabilità del tramonto della verità della tradizione occidentale e l'inevitabilità della subordinazione di ogni scopo allo scopo della tecnica, si può però rilevare che la manifestazione di tale inevitabilità consente la *previsione* - secondo un senso essenzialmente più rigoroso della previsione scientifica. Mi trovo a ripetere che da trentanni a questa parte i miei scritti avevano previsto l'impossibilità di uno scontro nucleare Usa-Urss, il tramonto del socialismo reale, lo spostamento della conflittualità mondiale dalla direzione Est-Ovest alla direzione Nord-Sud, alcune forme di tale spostamento. Per quanto riguarda quest'ultimo punto riporto qui di seguito alcuni miei passi - tenendo presente che i modi specifici in cui si è sviluppata la violenza dell'integralismo islamico non erano certo prevedibili, ma, appunto, era prevedibile che il Sud del Pianeta avrebbe

esercitato una pressione crescente e sempre più violenta sui popoli privilegiati del Nord.

Come ho ricordato all'inizio, verso la fine degli anni Ottanta osservavo che «i Paesi arabi poveri sono i meno poveri dei Paesi sottosviluppati e possono assumersi il compito di battistrada nella pressione che i Paesi poveri esercitano e sempre più eserciteranno su quelli ricchi». Più recentemente, ma riprendendo considerazioni avviate già nei primi anni Settanta, scrivevo che la «globalizzazione» produce un *contraccolpo* sulla civiltà occidentale, che per estendersi ovunque «ha dovuto aprire vie di comunicazione e produrre mezzi di trasporto che più o meno direttamente favoriscono il movimento in senso inverso, quello migratorio dei popoli del Terzo Mondo che premono ai confini dell'Occidente». E aggiungevo: «Tale pressione costituisce un problema non soltanto etnico, ma anche e soprattutto culturale. È la religiosità non cristiana, in particolar modo quella islamica, a introdursi nei Paesi dell'Occidente insieme alle grandi masse migratorie. E l'islam è qualcosa di molto diverso dal cristianesimo. Non tanto per i suoi contenuti, ma perché la religiosità islamica (tra l'altro senza confronto più aggressiva di quella indu, buddista o taoista) non è stata ancora sottoposta a quel pensiero critico - di tipo filosofico, scientifico, e in genere culturale - che nell'età moderna e contemporanea ha fatto retrocedere il cristianesimo dalle sue posizioni di dominio e ne ha ridimensionato il valore e la portata». («Pro Brixia», pubblicazione della Camera di Commercio di Brescia, marzo 1998. Il seguito di questo scritto è riportato nel cap. 4, 2).

Osservavo inoltre che «la razionalità scientifico-tecnologica e il tipo di pensiero filosofico da essa presupposto sono destinati a portare al tramonto le grandi forme della tradizione occidentale, e innanzitutto quella cristiana» (*ibid*). Su questa destinazione si tratta di riflettere, e sull'essere essa stessa destinata a farsi sempre più chiara nella coscienza dei popoli. Ma il tramonto del cristianesimo è in atto da secoli (anche se occorrerà del tempo perché giunga al suo compimento); sì che mentre «il cristianesimo si trova in condizione di conoscere da vicino il suo avversario, cioè la modernità», «l'islam è ancora lontano da questa condizione. La diffusione dell'integralismo nel mondo islamico è una conferma di questa lontananza. Anche qui, dunque: è inevitabile che lo stesso islam, a contatto con la modernità scientifico-tecnologica e critico-filosofica dell'Occidente, perda terreno e si avvii al tramonto; ma anche in questo caso si tratta di un processo che richiede tempo» (*ibid*).

E concludevo dicendo che «non può essere un processo indolore, perché è il processo di decomposizione di un organismo che compie ogni sforzo, lotta con ogni mezzo per sopravvivere il più a lungo possibile - anche perché è ancora convinto di non essere lui a dover soccombere, ma il suo avversario, cioè quella ideologia della "modernità" occidentale che dall'islam è sempre stata considerata come l'elemento negativo e anzi "diabolico" per eccellenza» (*ibid*).

Al tempo della guerra del Golfo scrivevo (il testo è stato poi riportato nella *Bilancia*, Rizzoli, 1992, p. 95): «Il rapporto del mondo islamico con la tecnica è recente e quindi l'islamismo può credere - con una forza e un ingenuità che il cristianesimo, nonostante le speranze del momento, si è lasciato oggettivamente alle spalle - di potersi servire della scienza e della tecnica moderne per realizzare il suo mondo di valori. Ma anche per l'islamismo, come per le forze della tradizione occidentale, si prospetta un futuro - tuttavia non prossimo - dove le esigenze della razionalità scientifico-tecnologica diverranno preminenti rispetto all'istanza religiosa».

E ancora in questo testo del 1992 si diceva, a proposito della direzione di fondo del nostro tempo, che «i popoli ricchi del Pianeta (più ricchi a Ovest, di meno a Est, ma al di sopra del livello di guardia) riconoscono la convergenza dei loro interessi», cioè riconoscono che per loro «il vero pericolo non sta più nel conflitto tra capitalismo e comunismo, ma nella conflittualità crescente che si costituisce lungo l'asse Nord-Sud [...]. Indubbiamente, le potenzialità tecnologiche di cui oggi

dispongono le società avanzate saranno in grado di risolvere i problemi dell'intera razza umana. Ma si tratta di un evento che potrà verificarsi a lungo termine. I problemi e i pericoli riguardano il breve e medio termine, il tempo che intercorre tra la situazione attuale e l'esplicazione su scala planetaria delle possibilità salvifiche della tecnica. Ci si illude se si pensa che la relativa composizione del conflitto Est-Ovest abbia a inaugurare un lungo periodo di pace. Essa inaugura una nuova forma di guerra» (*ibidem*, pp. 85-86).

E dimostro che «quanto più cresce la pressione e la minaccia del Sud, tanto più i Paesi dell'Est avvertono che, tirate le somme, il loro destino è legato a quello delle società avanzate del Nord, e non a quello dei Paesi del Terzo Mondo Certo, l'esistenza delle popolazioni asiatiche dell'Urss complica il quadro. Ma non lo altera. Perché è vero che l'Urss ha in casa propria il Sud, e che dopo l'orgia di centralismo sovietico le varie nazionalità dell'impero avranno bisogno di sentirsi vive e di far sentire la loro voce; ma è anche vero che, in un mondo che va accorrandosi in grandi blocchi, le popolazioni asiatiche dell'Urss, dopo l'enfasi autonomistica, si renderanno conto che è molto più conveniente vivere facendo parte di un'Unione Sovietica incamminata verso le strutture sociali dell'Occidente» (*ibidem*, pp. 87-88). Oggi la Russia è alleata dell'America contro il fondamentalismo islamico e le repubbliche asiatiche e islamiche dell'ex Urss hanno avuto sul loro territorio basi militari americane contro i talebani.

Le citazioni potrebbero continuare a lungo. Ma si intendeva sollecitare, sulla loro base, la riflessione sulla «logica» che le ha rese possibili e che in queste pagine è stata solo sottintesa.

#### 4.

L'interpretazione qui richiamata della storia dell'Occidente non parla *dall'*Occidente: il luogo *da cui* parla sta al di là di questa storia - ma anche al di là della storia di ogni Oriente. A questo punto incomincia il compito più alto del pensiero: la decifrazione di quel luogo. Nei miei scritti esso viene chiamato «destino della verità» o «destino della necessità»: per distinguerlo dall'alienazione della verità e della necessità che, lungo la storia dell'Occidente, ha avvolto sia la tradizione, sia il suo inevitabile tramonto nella civiltà della tecnica.

## CAPITOLO 2. ISLAM E UNIONE SOVIETICA

### 1.

Esiste un gigantesco *piano inclinato* lungo il quale vanno scivolando, verso la propria fine, le forme della tradizione occidentale e le forze - capitalismo, democrazia, cristianesimo - che hanno vinto il socialismo reale. Sto indicando da trentanni i motivi che fondano questa tesi e che mi hanno consentito - l'ho già rilevato — di prevedere con decenni di anticipo l'impossibilità di uno scontro atomico tra Usa e Urss, la fine dell'Urss, l'avvicinamento tra Est e Ovest, lo spostamento della conflittualità planetaria dall'asse Est-Ovest all'asse Nord-Sud, la plausibilità che gli arsenali nucleari del Nord siano utilizzati contro la pressione esercitata dal Terzo Mondo sui popoli ricchi.

Aggiungiamo, a quelle del capitolo precedente, ancora un paio di citazioni.

Più di ventanni fa, scrivevo per esempio: «Il perpetuarsi dell'equilibrio attuale non esclude che la società sovietica possa svilupparsi in senso democratico e quella americana possa spingere a fondo il processo di partecipazione delle masse ai profitti delle imprese» (E. S., *Técnnne*, terza edizione, Rizzoli 2002). E, in seguito: «Oggi si ritiene "realistica" la possibilità di uno scontro atomico totale tra Usa e Urss. Eppure questo "realismo" è un'ingenuità rispetto alla previsione che i popoli privilegiati della terra usino la loro potenza non per distruggersi a vicenda, ma per sopravvivere in un mondo che sta diventando sempre più inabitabile» {*La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit.).

Non si tratta di vantarsi di tali previsioni; ma è insensato non tener conto della struttura concettuale che le ha rese possibili, e che oggi, con l'integralismo islamico in azione, consente di prevedere dove l'islam nel suo insieme stia andando.

In breve: è inevitabile che il *piano inclinato* che sta facendo cadere tutte le forme della nostra civiltà, faccia scivolare e cadere anche l'islam, conducendolo alla sua fine. Ciò che inclina quel piano è, da un lato, il cuore della modernità, ossia il pensiero filosofico degli ultimi duecento anni, che mostra l'inevitabilità e irrefutabilità della «morte di Dio»; dall'altro lato è la tecnica guidata dalla scienza moderna. Al di là della concezione scientifico-tecnicistica della tecnica, la dimensione autentica della tecnica è l'unità dei due lati. Il *piano inclinato* conduce tale dimensione al dominio del mondo.

Le forze che oggi intendono servirsi della tecnica sono infatti *destinate* a servirla. Non devono intralciarne il funzionamento, e quindi è inevitabile che la potenza della tecnica divenga il loro scopo e che esse divengano il mezzo da cui è resa possibile la crescita di potenza. Lungo il *piano inclinato*, stiamo andando verso un'epoca in cui la tecnica non serve più per realizzare il profitto, la democrazia, il cristianesimo; ma profitto, democrazia, cristianesimo (come già è accaduto per il socialismo reale) servono ad aumentare la potenza della tecnica.

De la tecnica intende servirsi anche l'islam. Intende servirsi della razionalità scientifico-tecnologica, tipica figlia della nostra civiltà, per salvaguardare e rafforzare i propri valori. (E ciò ha

dunque un significato ben più profondo della circostanza, terribile ma banale, che gli integralisti islamici si servono di prodotti dell'industria occidentale per colpire l'Occidente.) L'affinità tra islam e cristianesimo poi, è accentuata dal comune fondamento filosofico. Per la Chiesa Tommaso d'Aquino rimane il principale punto di riferimento; ma Tommaso è estremamente vicino ad Avicenna, che è tra i maggiori filosofi dell'islam.

Certo, come già si è osservato, in Occidente il cristianesimo è andato incontro, a differenza dell'islam, a una critica sempre più serrata da parte della cultura moderna, innanzitutto filosofica. È per questa critica — la quale si rivolge insieme ai fondamenti filosofici tradizionali del cristianesimo — che, in quest'ultimo, integralismo e intolleranza si son fatti sempre più (sebbene non ancora del tutto) in disparte o hanno assunto forme sempre meno violente. Alla cultura islamica è invece mancata l'esperienza della filosofia moderna. Se per l'islam esiste un «Satana» contro cui combattere, esso non è l'edonismo occidentale, ma il pensiero filosofico degli ultimi due secoli: il pensiero che mostra l'inevitabilità della «morte di Dio — laddove «islam» significa «sottomissione al volere di Dio».

La filosofia del nostro tempo non ha legittimato soltanto le forme di vita che risultano intollerabili alla coscienza islamica, ma ha spianato il terreno dove la volontà di potenza della tecnica è legittimata a progettare il dominio indefinitamente crescente sul mondo. Se Dio è morto, non può esistere alcun limite alla volontà di trasformare il mondo. Un legame profondo e indissolubile unisce la tecnica e la filosofia del nostro tempo; l'islam si illude di servirsi della tecnica contro quella civiltà dell'Occidente che, anche quando lo ignora, ha nella filosofia del nostro tempo la propria punta di diamante! Si illude, l'islam, di potersi servire dell'arma contro la mano che saldamente la impugna. La tecnica rispecchia la «morte di Dio» ed è quindi il cavallo di Troia contro chi vuole servirsene affinché sia fatta la volontà di Dio.

## 2.

Il problema dell'immigrazione — nella quale la componente islamica è rilevante - viene discusso per lo più sul piano economico, dove appare ovvio che anche oggi, come in passato, l'immigrazione nei Paesi ricchi è l'effetto visibile della povertà di quelli poveri. Tuttavia, si è spesso incapaci di comprendere quali siano le implicazioni di ciò che sembra ovvio. In generale, quando la fame diventa insopportabile e uccide milioni di persone, è inevitabile che, prima o poi, gli affamati che ancora hanno la forza di agire tentino di distruggere chi, essendo sazio, non consente loro di mangiare. Ed è inevitabile che, distruggendo e uccidendo, non provino alcun rimorso — specie quando sono convinti che della loro povertà sono in gran parte responsabili i popoli ricchi. (Ma lungo l'intera storia dell'uomo si son mai visti popoli che fossero ricchi e insieme buoni samaritani che rinunciano a tutte o a parte delle loro ricchezze affinché altri popoli non muoiano di fame?) Se ne può stupire solo chi crede che il proprio benessere coincida con la soluzione dei problemi del mondo. Anche l'immigrazione dei nostri tempi è un segno che gli affamati non si limitano più a morir di fame, ma incominciano a muoversi, ad agire per godere anch'essi delle ricchezze esistenti sulla Terra.

Guardando invece più da vicino la situazione storica del nostro tempo, si stenta a comprendere che, proprio perché l'Unione Sovietica ha guidato la ribellione dei Paesi poveri, proprio per questo, come si diceva nel capitolo precedente, l'ha anche contenuta, controllata, incanalata, frenata. Con la



morte dell'Unione Sovietica è morto quindi anche il grande freno che *protegeva* le società capitalistiche dalla «spinta dal basso» esercitata su di esse dai Paesi del Terzo Mondo. Un paradosso che è tale solo in apparenza, perché - anche questo vado scrivendo e dicendo da trentanni - la guerra fredda non è mai stata, come invece si è continuato a sostenere, la possibilità reale di uno scontro atomico tra Ovest e Est. Nessuno dei due avversari aveva la vocazione al suicidio. Ognuno dei due era interessato al mantenimento dello *status quo*. Guidando la rivolta dei poveri della Terra, l'Unione Sovietica era quindi vitalmente interessata a che tale rivolta non pregiudicasse l'equilibrio che si era instaurato tra socialismo reale e mondo capitalistico. Guidando la rivolta, la conteneva e la frenava: l'Urss ha protetto l'Occidente da un immane pericolo. Solo in apparenza è dunque un paradosso affermare che con la morte del socialismo reale è morta questa formidabile protezione, di cui le società capitalistiche si sono avvantaggiate nella seconda metà del secolo XX.

Tra l'altro, il fatto che la scomparsa dell'Urss sia stata anche il dissolvimento di una consistente protezione delle società capitalistiche dalla «spinta dal basso», ossia proveniente dall'esterno, presenta significative analogie con quanto, dopo la fine dell'Urss, è accaduto *all'interno* di tali società. In quest'ultime, e particolarmente in Europa, durante la guerra fredda la volontà di emancipazione delle classi non privilegiate, guidate dai partiti comunisti, poteva essere contenuta, controllata e frenata in nome della democrazia minacciata dal comunismo. Così ideologicamente connotata, quella volontà di emancipazione poteva essere arginata senza eccessive difficoltà; ma con la fine del comunismo tale volontà è diventata più pericolosa per l'*establishment*. In Italia l'elettorato moderato ha mostrato di avvedersene, premiando il centrodestra. A modo suo, cioè con un'impropria sovrapposizione di immagini, il centrodestra ha percepito il fenomeno dichiarando che il pericolo «comunista», in Italia, non è ancora finito. Propriamente, il pericolo è diventato maggiore, perché a voler star meglio non sono i «comunisti», ma la gente comune.

Se, con la fine dell'Unione Sovietica, la grande conflittualità planetaria si è spostata dall'asse Est-Ovest all'asse Nord-Sud, allora non «siamo in guerra» da quando i terroristi hanno fatto crollare le torri di Manhattan; siamo in guerra - in questa nuova forma di guerra - da quando è cessata la guerra fredda. La «spinta dal basso» sulle società ricche sta assumendo forme sempre più violente, perché la fame nel mondo è sempre più devastante, i popoli ricchi non sanno affrontare il problema, la Chiesa cattolica ostacola il controllo demografico.

Con la fine dell'Urss, che, come si è visto, insieme ai propri faceva anche gli interessi del mondo capitalistico - e tra i propri interessi c'era anche quello di guidare i lavoratori di tutto il mondo sfruttati dal capitalismo —, il mondo arabo e l'islam si sono trovati alla testa del movimento planetario di emancipazione dei popoli poveri — alla testa, sia pure in concorrenza col cristianesimo e soprattutto con la Chiesa cattolica, che perseguono il medesimo intento.

Con questo discorso non si intende ovviamente stabilire l'equazione tra islam e terrorismo. L'islam è una grande esperienza religiosa e culturale, e affonda le sue radici nello stesso sottosuolo del mondo occidentale: la filosofia greca. Ma proprio per questo è, per il mondo cristiano-capitalistico, un interlocutore estremamente più potente e profondo, e in questo senso più pericoloso, di quanto non possa esserlo la violenza del terrorismo arabo fondamentalista.

È presumibile che quest'ultimo, nella sua forma attuale, venga distrutto. Anni fa scrivevo: «I Paesi ricchi adotteranno ogni mezzo, dal tamponamento demografico a quello militare, per difendere il loro benessere. Ci si credeva *realisti* quando si pensava che i due Paesi più forti del mondo si sarebbero potuti distruggere a vicenda. Li si giudicava così idioti da annientarsi, con l'unico risultato di avvantaggiare i Paesi poveri che sarebbero rimasti al di fuori del conflitto. Ma, allora, non è molto più realistico prevedere che tutto il potenziale distruttivo del Nord - compreso quello atomico -

venga rivolto contro una minaccia del Sud che abbia superato il livello di guardia?» (*La follia dell'angelo*, Rizzoli, 1997).

Ma una volta risolto il problema sul piano militare rimane aperto il problema dell'«islam». Questa parola significa «sottomissione a Dio». Ma dopo la filosofia greca l'Occidente ha percorso molta strada. È giunto a scorgere l'inevitabilità della «morte di Dio»; e, anche se non lo si comprende, è su questo fondamento che la civiltà della tecnica sta sostituendosi alle forme tradizionali della nostra civiltà. La cultura filosofica dell'islam - come quella della Chiesa cattolica - è invece rimasta al pensiero greco. La tecnica ha la possibilità di risolvere i problemi della fame nel mondo; ma per l'imprevidenza dei popoli ricchi non può farlo subito. Nel frattempo, è inevitabile che il dialogo con l'islam, da parte dell'Occidente, venga ad avere alla propria base il problema del rapporto (a cui non si presta ancora attenzione) tra la tecnica, di cui anche l'islam si serve, e lo sviluppo che ha portato il pensiero filosofico dalla teologia greca al nichilismo contemporaneo. Nella misura in cui tale problema rimarrà al di fuori dei nostri interessi, quello sarà un dialogo tra sordi, cioè si configurerà sempre più come la premessa di nuove violenze.

### 3.

Il pacifismo urta oggi contro ostacoli giganteschi. I popoli sottosviluppati vogliono uscire dalla povertà. La loro pressione sui ricchi si è trasformata in guerra aperta. L'Iraq di Saddam Hussein, per esempio, ha sempre presentato le proprie aggressioni come lotta dei poveri contro i ricchi. (Sono i meno poveri dei poveri ad aver la forza di farsi sentire.) Per lungo tempo la guerra sarà qualcosa di inevitabile.

D'altra parte anche tra i ricchi c'è chi lo è di più e chi di meno. Ricchezza autentica è, insieme, capacità di distruggere chi la minaccia. In un mondo sempre più pericoloso, la potenza militare è essenziale alla ricchezza - anzi è la forma di ricchezza a cui, a differenza di molte altre, i popoli veramente ricchi non possono rinunciare. Dopo la Seconda guerra mondiale, Usa e Urss sono riusciti a stabilire una distanza incolmabile tra sé e tutti gli altri. Capaci di distruggersi a vicenda, sono anche diventati invincibili rispetto al resto del mondo. Certo, più ricchi gli Usa dell'Urss; ma entrambi con un arsenale nucleare capace di distruggere più volte l'umanità. Ciò non significava che non ci sarebbero state più guerre, ma che le guerre non si sarebbero più potute concludere con la sconfitta totale delle due superpotenze. Le sconfitte di quest'ultime sarebbero potute avvenire solo sul territorio altrui, come è stato in Vietnam o in Afghanistan.

Poi è venuto il crollo dell'Urss. E in Occidente qualcuno si è illuso di poter liquidare o di considerare liquidata la potenza militare dell'ex impero sovietico. È indubbio che l'economia russa versa tuttora in gravi condizioni - anche se sono dieci anni che se ne annuncia il funerale per il giorno dopo. L'arsenale nucleare russo è tenuto in piedi a fatica. Però continua a essere concorrenziale rispetto a quello americano. Inoltre è un pericolo mortale per l'Occidente che venga a prodursi il caos in una Russia che dispone di un così elevato potenziale distruttivo - e che quindi possiede anche l'arma del ricatto. La Russia è un interlocutore inevitabile. Continua a essere l'altro «polo» planetario. (Lo vado dicendo da quando l'Urss è uscita di scena.) Altrimenti, perché dovrebbero accadere fenomeni come l'allargamento del G7 alla Russia e non, poniamo, all'India o alla Cina

(almeno fino all'esplosione del terrorismo islamico) o alle «tigri asiatiche» dell'economia? Certo, in America la potenza militare si trova a nutrire l'economia, difendendola (la nutre, nel senso che difende ciò che di per sé è in salita), mentre in Russia l'economia ha il compito di difendere la potenza militare, nutrendola (la difende, nel senso che si trova a dover nutrire un'organismo di salute malferma).

Si pensa che i due arsenali atomici, costruiti in funzione di uno scontro planetario, stiano diventando obsoleti — soprattutto quello russo - rispetto alle nuove strategie di aggressione dei poveri al monopolio della ricchezza (guerriglia» terrorismo, smercio della droga, eccetera). Tuttavia il vecchio arsenale atomico rimane un deterrente di efficacia decisiva. Quelle strategie potrebbero infatti minacciare la sopravvivenza di Stati Uniti o Russia solo se fossero sostenute da Stati di una certa consistenza e dunque tali da poter essere attaccati nei modi consentiti dall'arsenale atomico tradizionale - che dunque è insostituibile, anche se dev'esser reso più agile.

Mantenere a livello vitale o in buona salute il cuore atomico della propria potenza militare è dunque, anche per la Russia, una mossa inevitabile. Chi è riuscito a diventare invincibile nel senso qui sopra indicato, vuole a ogni costo conservare questo privilegio. Anche a costo, per la Russia, di esigere i più pesanti sacrifici dalla popolazione. Dopo l'inizio libertario della sua carriera politica, lo ha capito anche Eltsin. Si tratta infatti di un ragionamento elementare, in cui non si esprime altro che la volontà di sopravvivenza di una grande e complessa società. È inverosimile che in Russia si sia incapaci di compiere questo ragionamento - e che in America e in Occidente si creda davvero a tale incapacità. Erano ingenuità le illusioni di chi riteneva che la Russia fosse ormai emarginata. La potenza militare non è certo la soluzione dei problemi della ricchezza e della povertà. Ma è l'argine che consente ai ricchi di mantenere i privilegi sino a che la tecnica non avrà liberato il mondo dalla miseria, riducendone la forza destabilizzante.

In virtù del suo arsenale atomico la Russia può continuare a voler appartenere al club relativamente ristretto dei popoli che si sono assicurati l'esistenza sul Pianeta. Deve quindi avvicinarsi sempre di più allo stile di vita di quest'ultimi, anche se l'eredità politica dell'Urss la induce ancora — e nonostante il suo recente allineamento con le democrazie occidentali contro il terrorismo islamico - a sostenere le rivendicazioni dei diseredati. La pressione dei popoli poveri su quelli ricchi è cioè una delle condizioni principali del processo che conduce la Russia ad abbandonare il proprio passato e a diventare sempre più omogenea all'Occidente. (Il comunismo marxista era il vero responsabile della paralisi dell'apparato tecnologico-industriale dell'Est). E poiché la pressione dei poveri è costante, l'occidentalizzazione della Russia tende a essere irreversibile — sia pure lungo un percorso non facile e a saliscendi. Proprio il perpetuarsi della guerra tra ricchi e poveri ha come sorprendente conseguenza l'evoluzione della società russa verso i «valori» dell'Occidente. Come si può credere che il pacifismo sia in grado di arrestare questo processo, che ha alla propria radice la volontà di emancipazione dei popoli poveri?

Quale poi sia il senso autentico e il prezzo di quei «valori» è l'importante discorso che a questo punto dovrebbe prendere inizio - il discorso sul senso e sul destino della tecnica.

#### 4.

Diventa comunque sempre più visibile il semplicismo della diagnosi che venne formulata in

occasione della caduta del muro di Berlino: il comunismo è finito; il capitalismo ha vinto. Il crollo del socialismo reale è stato l'evento più complesso e più denso di conseguenze della seconda metà del secolo appena trascorso. In relazione a questa complessità non è improprio domandarsi se la fine del secolo non sia anche la fine del mondo spirituale in cui si è sviluppata la storia dell'Occidente. In seguito al crollo del comunismo è venuta meno anche la sicurezza internazionale che, dopo la fine della Seconda guerra mondiale, si era basata sull'equilibrio di forza tra le due superpotenze: si è indebolito il controllo degli arsenali nucleari e della loro proliferazione; sì, che non soltanto il mondo spirituale della tradizione, ma lo stesso mondo fisico è oggi più a repentaglio di prima.

La fine del secondo millennio è un grande crocevia: il mondo è in pericolo anche per altri motivi, che vanno maturando da tempo e la cui importanza non è inferiore alla morte del socialismo reale. Il mondo è diventato troppo popoloso; e tuttavia la forma attuale della produzione economica lo sta distruggendo. La situazione è resa ancora più complessa dall'atteggiamento della Chiesa cattolica, il cui peso nel mondo è notevolmente cresciuto negli ultimi tempi. Da un lato, la Chiesa condanna ogni politica di contenimento delle nascite che non rispetti le regole della morale cristiana — e in questo senso sembra aggravare il problema della sopravvivenza—; dall'altro lato la Chiesa condanna una produzione economica indipendente dal bene comune dell'umanità — e in questo senso sembra favorire la soluzione di quel problema.

Dove stiamo andando, dunque? E in che modo ci stiamo muovendo? Il «passo» del duemila è sia il «valico» che stiamo attraversando, sia l'«andatura» che stiamo tenendo. Quando ci si chiede dove stia andando l'uomo e quale sia la sua andatura si sottintende la possibilità di considerare lo sviluppo storico come un tutto unitario e che quindi anche espressioni come «millennio», «epoca», «secolo» abbiano un significato unitario ed esplorabile al di là del loro elementare senso numerico. Ma già questo sottinteso è un problema di difficile soluzione.

Buona parte della cultura contemporanea ritiene che la complessità disorientante del nostro (e di ogni) tempo sia insuperabile; cioè non sia dovuta alla nostra incapacità provvisoria di sollevarci a una visione unitaria della situazione storica, ma sia nelle cose stesse, oggettiva, strutturale. In questa prospettiva lo stesso uso di parole come «secolo», «mondo», «duemila» è fuorviante. E appare inaccettabile e utopica la pretesa - che è propria di ogni filosofia della storia — di comprendere il senso unitario dello sviluppo storico.

Questo rifiuto di ogni filosofia della storia è peraltro uno dei modi significativi in cui si presenta la specializzazione scientifica, ossia il fenomeno che sta alla base dello sviluppo tecnologico e industriale del nostro tempo e che sta trasformando sempre più velocemente e profondamente la Terra. E questo fenomeno non può rifiutarsi di sottostare a un'indagine che ne mostri il senso, la genesi, i limiti, il futuro. Il clima culturale del nostro tempo — il clima della specializzazione scientifica - esclude che una comprensione unitaria della storia abbia carattere scientifico; ed esige che chi affronta il tema del nuovo millennio sia uno specialista, un esperto di un settore particolare del nostro tempo. La parola dovrà essere presa dallo storico, dall'antropologo, dal biologo, dallo psicologo, dal teologo, dal neurologo, dal sociologo, dal critico letterario, dall'economista, dal filosofo, eccetera. Ma ognuno di essi, in quanto specialista, si troverà di fronte a un dilemma: o riconoscere la parzialità della propria analisi, affidando al caso l'unificazione dei diversi contributi, o conferire - ma arbitrariamente - un carattere totalizzante alla propria diagnosi. Questo non significa che il dilemma sia insuperabile, ma che il «passo» del duemila è un problema — ineludibile — non solo relativamente alla via che ci sta dinanzi, ma anche, e innanzitutto, relativamente ai lumi e alle luci diverse che possono illuminare la via.

# CAPITOLO 3. UNIFICAZIONE EUROPEA TRA EST E OVEST

## 1.

Si dice comunemente che con l'euro è stato fatto il passo decisivo verso l'unificazione economica dell'Europa, ma che si è ancora lontani dall'unificazione politica. Tuttavia non si devono perdere di vista gli ostacoli giganteschi che fino a una decina d'anni fa - cioè fino al crollo del socialismo reale nell'Unione Sovietica e nei Paesi comunisti dell'Est - hanno impedito ogni mossa concreta in favore dell'unità europea. Con questo non si intende dire che davanti all'unificazione politica dell'Europa si apra ora una strada in discesa, ma è difficile negare che il clima della guerra fredda abbia costituito la barriera più resistente contro il processo di unificazione degli Stati europei.

Dopo la Seconda guerra mondiale, la pace nel mondo è stata prodotta dall'equilibrio di forze che per più di quarant'anni si è mantenuto tra Stati Uniti e Unione Sovietica - e che da tempo amo chiamare «duumvirato planetario». Luigi Einaudi parlava dell'«esperienza antichissima» da cui si impara che è la «forza» dello Stato a controllare e contenere l'anarchia sociale; e su questa base egli affermava che solo un «Superstato» europeo, gli Stati Uniti d'Europa, avrebbe avuto la capacità di impedire agli Stati europei la prosecuzione delle «carneficine» e dei «latrocini all'ingrosso», cioè lo scoppio di una nuova guerra nel Vecchio Continente. Ma, in genere, non si è percepito con sufficiente chiarezza che durante il periodo della guerra fredda la tensione Usa-Urss, ossia il duumvirato costituito dalle due superpotenze, ha dato vita appunto alla prima forma reale di «Super-Stato» planetario, provvisto della forza di mantenere l'ordine e quindi la «pace» mondiale. Una volta raggiunta una sostanziale parità di forze, Usa e Urss hanno avuto tutto l'interesse a mantenere lo *status quo*, l'ordine esistente, cioè la spartizione del Pianeta in due grandi aree di influenza. Al di là del loro irrimediabile contrasto ideologico, le due superpotenze hanno avuto un fondamentale scopo comune, cioè hanno dato vita a quella «risultante delle forze», a quella *concordia discors* che costituisce l'anima di uno Stato.

Ogni forma di Stato è una *concordia discorsi* in ogni forma di Stato esiste un conflitto non solo tra l'anarchia e la forza, o violenza, con cui lo Stato reprime l'anarchia, ma anche tra i vari organi, tra le varie istituzioni statali, tra le diverse formazioni partitiche esistenti nello Stato democratico. Intendo dire che come questa conflittualità interna non impedisce allo Stato di essere Stato, così la *concordia discors* del duumvirato Usa-Urss non ha impedito a quest'ultimo di realizzare a sua volta la forma essenziale dello Stato, cioè di essere - per usare di nuovo l'espressione di Max Weber — il «monopolio legittimo della violenza», dove la «legittimità» consiste da ultimo nella capacità dello Stato di farsi riconoscere dai propri sudditi come legittimo, ossia nella sua capacità di imporsi a essi. Sino a che il duumvirato Usa-Urss ha avuto la capacità di controllare e di guidare il Pianeta, tale duumvirato è stato l'autentico monopolio legittimo della violenza, al di là dei tentativi utopici dell'Onu di esercitare questa funzione.

In questo quadro, il processo di unificazione dell'Europa ha avuto un carattere fortemente destabilizzante. Avrebbe rotto l'equilibrio esistente; avrebbe rimesso in discussione la configurazione del monopolio legittimo della violenza; avrebbe scosso la stabilità del Super-Stato duumvirale planetario. In un Parlamento nazionale una sostanziale parità di forze è paralizzante. Ma a livello planetario la sostanziale parità di forze tra Usa e Urss - la capacità dei loro arsenali nucleari di distruggere l'avversario - è stata la condizione fondamentale della pace tra i due blocchi antagonisti. Gli appelli al disarmo che durante la guerra fredda hanno riempito le pagine dei giornali sono stati soprattutto delle ingenuità.

L'unificazione dell'Europa avrebbe rotto l'equilibrio esistente, soprattutto perché non si sarebbe potuta realizzare che all'interno del mondo capitalistico, e dunque nell'ambito del Patto Atlantico, lasciando l'Unione Sovietica in una condizione di eccessiva inferiorità. L'unificazione dell'Europa avrebbe cioè determinato un rafforzamento economico-militare così imponente del blocco capitalistico da non poter essere accettato dall'Unione Sovietica. Ma si sarebbe rivelato pericoloso anche per gli Stati Uniti d'America, per i quali sarebbe stata (già allora) di certo conveniente un'Europa militarmente più forte, ma economicamente e politicamente subordinata, cioè non in condizione di diventare, alla pari degli Usa, interlocutrice dell'Unione Sovietica. Durante la guerra fredda, inoltre, il rafforzamento del capitalismo europeo sarebbe stato pericolosamente concorrenziale rispetto a quello americano, impegnato in uno scontro per la vita o la morte.

L'unificazione europea, fino al crollo del socialismo reale, sarebbe stata fortemente destabilizzante e avrebbe costituito un grave pericolo per la pace. Questa, la convinzione che — si deve presumere - è stata presente nelle forze che si trovavano alla guida dello Stato duumvirale. Una convinzione, peraltro, accompagnata dalla certezza, poi smentita dai fatti, che l'unificazione europea aveva la possibilità di realizzarsi prima della fine della tensione Usa-Urss (e prima del crollo - auspicato o temuto — del socialismo reale).

Con il crollo del socialismo reale non sono certo venute meno tutte le resistenze - soprattutto da parte degli Stati Uniti, ma anche da parte della Russia - al processo di unificazione dell'Europa. Nella sua sostanza, la forma assunta oggi dal processo di unificazione europea non procede in direzione contraria agli interessi dell'America; ed è quindi meno vantaggiosa per una Russia che, nonostante la crisi economica, dà molti e chiari segni di voler ereditare dall'Unione Sovietica il ruolo di duumviro planetario — visto che la crisi economica non toglie alla Russia, ripetiamolo, la prerogativa di essere, insieme agli Stati Uniti, l'unica potenza capace di distruggere ogni avversario. Da questo lato la Russia sembra avere buoni motivi per ostacolare l'unificazione europea.

Di converso, è difficile negare che la situazione attuale apra una prospettiva che era del tutto impensabile durante il periodo della tensione tra mondo capitalistico e mondo comunista, ma che oggi è meno utopica di quanto possa sembrare a prima vista: il possibile avvicinamento tra Russia neocapitalistica e Europa, nel quale la prima porti in dote il proprio arsenale nucleare e la seconda la propria ricchezza economica. (Questa possibilità era già considerata una decina d'anni fa, in E. S., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, 1993. Allora sembrava una stranezza, ma oggi è una possibilità che in Italia vien presa in seria considerazione e per la quale sembrano adoperarsi -naturalmente senza citare le fonti - uomini politici di primo piano del centrodestra e del centrosinistra.) In un mondo sempre più pericoloso, dove gli emarginati premono ai confini dei privilegiati, la capacità di difendere militarmente i propri privilegi diventa un fattore di importanza altrettanto decisiva di quella che la forza militare ha avuto quando si è trattato di difendere il capitalismo dal comunismo.

Da tempo gli Stati Uniti consigliano all'Europa di pensare più seriamente al proprio rafforzamento militare. Un modo di perseguirlo, per l'Europa, sarebbe appunto quello - certamente osteggiato dagli Stati Uniti e non privo di pericoli - di valorizzare l'esperienza e le possibilità militari della Russia. E questo sarebbe possibile solo se a interloquire con la Russia fosse un'Europa economicamente e politicamente unita. Ma questo è appunto il tipo di unificazione europea che gli Stati Uniti non possono accettare.

## 2.

Se da scontro Est-Ovest, cioè tra sistema democratico-capitalistico e socialismo reale, la conflittualità mondiale è diventata scontro Nord-Sud, tra popoli ricchi e popoli poveri, e se gli eredi dell'Urss hanno ceduto all'islam il compito di guidare la rivoluzione dei poveri - giacché, nonostante i problemi della sua economia, la Russia si trova ora ad appartenere al club dei privilegiati che il comunismo marxista intendeva smantellare -, all'appuntamento con questa rotazione dell'asse conflittuale planetario l'Europa si presenta dunque ancora pericolosamente disunita. Sinora - si dice - c'è l'euro e poco più; si è formata tra i Paesi europei soltanto un'unione monetaria, indubbiamente di grande importanza, ma ancora così incerta da lasciar fuori la sterlina.

La disunione dell'Europa ha radici profonde. Come le città dell'antica Grecia e gli Stati italiani del Rinascimento, l'Europa è troppo ricca di tradizione per non sentirsi soffocata dall'unità politica. La ricchezza culturale parla a tutti, ma rafforza anche l'identità nazionale di coloro che l'hanno prodotta. I due processi tendono a scontrarsi: si può dire che la stessa ricchezza della tradizione e della storia europea abbia potentemente alimentato i due conflitti mondiali del secolo appena trascorso.

Inevitabile, l'attuale disunione dell'Europa, anche perché, insieme alla ricchezza della tradizione culturale, in Europa si concentra la maggiore ricchezza economica — e appunto per questo, durante la guerra fredda, un'Europa politicamente unita sarebbe stata un pericolo sia per gli Stati Uniti, sia per l'Unione Sovietica, perché, come già si è rilevato, la sua presenza avrebbe alterato e destabilizzato l'equilibrio costituitosi tra le due superpotenze.

E comunque è accaduto, poco più di cinquant'anni fa, e a ridosso della guerra civile spagnola, che gli europei si siano massacrati — nazione contro nazione e all'interno delle stesse nazioni — con una violenza superiore a quella di cui essi oggi si meravigliano vedendola all'opera nelle popolazioni dell'Africa, del Medio Oriente, dell'Asia. E i massacri dei Balcani sono di questi ultimi anni. La civilissima Europa, proprio la più civile di tutte le civiltà, ha sprigionato la forma più atroce dell'orrore.

Con questo *non* intendo dire che i valori della civiltà europea avrebbero dovuto o potuto impedire la violenza e la devastazione. Certo, i difensori e i sostenitori di quei valori ne sono convinti. Ma la grandezza, o, se si vuole, la superiorità della civiltà europea non consiste nella sua maggior capacità di arginare la violenza - non consiste in questo nemmeno là dove la celebrazione dell'amore e della non violenza è del tutto esplicita —, ma consiste nell'irripetibile capacità dell'Occidente, di cui l'Europa è la culla, di portare all'estremo la potenza di cui l'uomo può disporre. Ed è illusorio ritenere che l'estrema potenza possa esser separata e resa immune dalla violenza e dalla distruttività.

Eraclito affermava che la *guerra* è la madre di tutte le *cose*. Si tratterebbe invece di rendersi

conto che il senso attribuito alla «cosa» dal pensiero europeo, cioè il modo in cui esso concepisce l'esser cosa delle cose, è la madre di tutte le guerre dell'Occidente — combattute con una radicalità distruttiva essenzialmente superiore a quella di ogni precedente forma di conflitto.

La «cosa» è la madre di tutte le guerre perché, quando l'esser cosa delle cose è pensato (e appunto così l'Occidente lo pensa) come lo stare in un precario equilibrio tra l'essere e il nulla, e quindi come l'oscillare tra questi due, non è forse inevitabile, allora, che questo pensiero scateni la volontà di guidare, controllare e farsi signori di tale equilibrio e di tale oscillazione, modificando, costruendo, creando e distruggendo le cose, all'interno di un progetto che non le rispetta e non le lascia a sé stesse ma le reinventa totalmente e continuamente? E questa alterazione non è forse la guerra estrema, che dunque è fondamentalmente suscitata dal senso che l'esser cosa ha per l'Occidente, così come un tesoro abbandonato per strada suscita il furto?

Se ci si mantiene nella direzione indicata (da lontano) dalle considerazioni ora sviluppate, dire che l'Europa unificata dall'euro — o in generale l'Europa economico-finanziaria - non è ancora l'Europa dei popoli e dei «valori», oltre che un luogo comune è un profondo equivoco. Chiediamoci: la volontà di potenza che si esprime nel *denaro* dell'Occidente è proprio qualcosa di così lontano da quei *valori* dei popoli che si è soliti contrapporre?

L'istinto di arricchimento è diffuso tra tutti gli uomini; e ovviamente anche tra il capitalista e l'usuraio, che - lo pensava anche Marx — è una «forma antiquata sebbene continuamente rinnovata del capitalista». Lutero scrive che l'usuraio «vuol esser Dio su tutti gli uomini» e fa in modo che «ognuno riceva da lui come da un Dio, e sia in eterno suo servo» (*Lettera ai parroci*, 1540). Nel capitalismo, l'istinto di arricchimento - che pure nasce, secondo la tesi di Max Weber, come desiderio cristiano di salvezza nell'aldilà — giunge al culmine perché diventa infinito: la produzione economica non ha come scopo il consumo, ma la produzione stessa, cioè l'infinito incremento del profitto; e tale incremento consente il dominio del mondo. Soprattutto del capitalismo si deve dire che «vuol esser Dio su tutti gli uomini», in modo che «ognuno riceva da lui come da un Dio, e sia in eterno suo servo». Il capitalismo sta avvolgendo e impadronendosi dell'intero Pianeta perché in esso gli uomini vedono la suprema potenza esistente, il vero Dio. E gli si alleano.

Ma, nella civiltà europea e occidentale, che cos'è l'*etica*, nella sua essenza più profonda, se non l'alleanza con ciò che l'uomo etico ritiene la vera suprema potenza, al di là delle potenze apparenti e illusorie del mondo - l'alleanza, cioè, con il Dio della tradizione? L'uomo buono, come lo Stato buono, sono l'uomo e lo Stato che hanno stretto un patto di alleanza con ciò che per essi è la vera suprema potenza, ossia con la potenza di Dio. Nella tradizione occidentale l'etica sta al centro dell'esistenza. Tutti i «valori» della nostra tradizione sono valori etici. La volontà di potenza non è una prerogativa esclusiva del denaro e del capitalismo, ma appartiene anche all'essenza dell'etica e dei valori. Il denaro non è meno innocente dell'etica.

Anche se si stenta a comprenderlo, oggi, a riuscire a esser Dio su tutti gli uomini non sono più, tuttavia, né il denaro né il capitalismo (e tanto meno l'etica, religiosa o laica). Col denaro si può comprare tutto, ma non si produce nulla. Col denaro si possono comprare gli strumenti di produzione, ma il denaro non è uno strumento di produzione. Il denaro può comprare la tecnica, ma il denaro non è tecnica. La tecnica finanziaria macinerebbe il vuoto se non amministrasse la tecnica produttiva.

Oggi la tecnica va sempre più rivelandosi come la potenza suprema e quindi divina. La produzione per la produzione, l'incremento infinito della potenza, che caratterizza il capitalismo, è stato ereditato dalla tecnica. Che, come altre volte ho mostrato, non mira a realizzare questo scopo piuttosto di un altro, ma mira ad aumentare all'infinito la capacità di realizzare scopi. Erede del



denaro capitalistico, la tecnica, perché nemmeno questo denaro mira ad aumentare in una certa quantità, escludendo altre o certe altre quantità di aumento: questo denaro, come la tecnica, mira al proprio aumento indefinito, e quindi all'aumento indefinito della potenza che da esso deriva. Ma, appunto, questa potenza - che è la potenza della tecnica - non è il denaro capitalistico; si rende progressivamente indipendente da esso, come il sortilegio si rende sempre più indipendente dall'apprendista stregone.

L'Europa economica - l'Europa dell'euro — non è il desolato grigiore che provoca la nostalgia per i vividi colori della grande tradizione spirituale dell'Occidente. Anche lo «spirito» ha la stessa anima del denaro e della tecnica: l'anima della volontà di potenza. È l'anima che si sprigiona quando si incomincia a pensare che le «cose» stanno in provvisorio equilibrio tra l'essere e il niente: incomincia allora a crescere la febbre del dominio, che prima o poi le fa precipitare da una parte o dall'altra.

Il valore che per l'Occidente sta al fondamento di tutti i valori è il senso che l'Occidente attribuisce all'«esser cosa» delle cose, e cioè quel senso originario della «libertà», in cui consiste il *divenire* delle cose, dove esse sono appunto libere dall'essere e dal nulla. Libere dalla definitiva appartenenza all'uno o all'altro. Il valore supremo è dunque la guerra, la «libertà» essendo il regno della volontà di potenza e della guerra. E poiché lo «spirito» è uno dei grandi modi di esperire e di vivere le *cose*, la volontà di potenza e la violenza competono ai valori dello «spirito» non meno che ai valori economici.

### 3.

Ci si chiedeva in che modo dopo la guerra avrebbe potuto prender piede nei Balcani la pace. Dopo la guerra è restato l'odio: tra i popoli dell'ex Jugoslavia, tra Serbi e Albanesi, tra cristiani e musulmani, tra Serbi (ma non solo) e Paesi della Nato. L'odio e la volontà di vendetta non sono dissolti dalle esortazioni a volersi bene.

Durante la guerra dei Balcani si diceva che bisognava far rientrare nel gioco la Russia, a cui si era appellato anche il Vaticano. Ma la Russia - erede dell'Urss — non è mai uscita dal gioco. Lo vado sostenendo da quando ha incominciato a diffondersi lo slogan che ormai era rimasta in campo un'unica superpotenza. Come lo si poteva affermare, dal momento che la Russia continua a possedere un arsenale atomico capace di distruggere gli Stati Uniti? Se un povero e un ricco posseggono entrambi una pistola, il povero (la Russia), anche se è povero, può mandare all'altro mondo il ricco anche se costui sostiene di essere rimasto l'unico ricco fornito di pistola. Oggi, invece, gli uomini politici occidentali scoprono quello che non sapevano e parlano esplicitamente di aggregazione della Russia all'Europa e alla Nato - anche se l'aggregazione della Russia all'Europa produrrebbe, come abbiamo richiamato, una straordinaria sinergia, tra potenza economica europea e potenza atomica russa, una sinergia che non potrebbe lasciare indifferenti gli Stati Uniti. Anche su questo versante vacillerebbe la loro pretesa di essere l'unica superpotenza.

Certo, è negli interessi degli Stati Uniti che si creda nell'unicità del loro potere. Come alcuni settori del mondo capitalistico hanno interesse a far credere che il socialismo reale non abbia lasciato dietro di sé altro che macerie. Ma non si può tirar troppo la corda: a un certo momento la manipolazione dell'opinione pubblica diventa controproducente e finisce con l'equivalere alla politica dello struzzo. Già al tempo dell'ultima guerra nei Balcani il contributo della Russia alla pace

non poteva ridursi alle trattative diplomatiche con i Serbi e alla presenza delle sue truppe nel contingente militare che avrebbe dovuto assicurare la pace in quella regione. La presenza della Russia nei Balcani può avere una portata ben più decisiva. Il panslavismo è infatti un fenomeno politico-culturale che almeno da due secoli ha una vitalità non sottovalutabile. È il progetto - comune agli zar e all'Unione Sovietica — di unire i popoli slavi sotto l'egida della Russia. Oltre ai Russi, ai Bielorussi, agli Ucraini, slavi sono — sebbene molto spesso in conflitto tra loro - i Polacchi, i Cechi, gli Slovacchi e gli slavi meridionali come gli Sloveni, i Croati, i Bulgari e, appunto, i Serbi.

All'interno di questo quadro e di quanto si è detto prima sul ruolo della Russia contemporanea, è rilevante il fatto - a suo tempo quasi del tutto trascurato dalla stampa e dalla televisione - che poco dopo l'inizio dei bombardamenti della Nato in Serbia si fosse avviato il processo che nelle intenzioni dei promotori avrebbe dovuto condurre all'ammissione della Jugoslavia nell'Unione di Russia e Bielorussia. Anzi, l'ammissione, che era stata richiesta da Milosevic, venne approvata pochi giorni dopo dalla Camera bassa del Parlamento russo.

Certo, anche in concomitanza di questo episodio, la Russia fece sapere di non avere alcuna intenzione di inviare armi alla Serbia e che comunque sarebbe occorso molto tempo prima che la richiesta di Milosevic potesse avere qualche effetto (anche perché doveva attendere l'approvazione del Consiglio supremo dell'Unione). La Russia non aveva alcun interesse, in quel momento, a complicarsi la vita e a complicarla ai Paesi occidentali legando più strettamente a sé una Jugoslavia che era sotto le bombe della Nato. Se per ipotesi l'ammissione della Serbia all'Unione slava avesse fatto qualche passo, sarebbero stati comunque passi troppo prematuri: la Nato si sarebbe trovata in guerra con una Jugoslavia in qualche modo in procinto di diventare membro di una sorta di confederazione di cui avrebbe fatto parte la Russia. Il rischio della Terza guerra mondiale non sarebbe forse diventato concreto? Milosevic non può aver voluto resistere a oltranza alla Nato sperando - tra l'altro - di legarsi alla Russia in modo da modificare l'assetto formale dello Stato serbo? Certo, un tentativo utopico, questo, perché la sua realizzazione avrebbe pregiudicato la pace mondiale. E allora, le recenti guerre nei Balcani che hanno portato allo smembramento della Jugoslavia e alla costituzione di nuovi Stati come Slovenia, Croazia, Montenegro, Bosnia-Erzegovina non hanno forse avuto l'effetto oggettivo di impedire che buona parte dei Balcani gravitasse su Mosca?

Ma in futuro l'ammissione della Jugoslavia all'Unione di Russia e Bielorussia non diventerebbe un fattore decisivo, forse il più decisivo, per mantenere la pace nei Balcani? L'anarchia sociale è vinta dall'esistenza di uno Stato che sia veramente tale, cioè abbia il «monopolio legittimo della forza». Einaudi avvertiva, come abbiamo ricordato, che l'anarchia in Europa sarebbe stata vinta con l'istituzione di una Confederazione delle nazioni europee. Durante la guerra fredda l'anarchia mondiale è stata vinta dal Super-Stato in cui consisteva il duumvirato Usa-Urss. Nei Balcani l'anarchia politica, etnica e religiosa era arginata dallo «Stato» costituito dal regime di Tito. Una Serbia legata istituzionalmente alla Russia e alla Bielorussia potrebbe diventare la propaggine dello Stato dell'Est, cioè un argine, un fattore di stabilità nel fiume dell'odio.

L'ex cancelliere tedesco Helmut Kohl aveva proposto di far entrare i Balcani nell'Unione europea. Una proposta — in seguito avanzata da molti altri uomini politici - nella quale si esprimeva e si esprime appunto l'esigenza di vincere l'anarchia dei Balcani inscrivendoli in uno Stato vero e proprio, al di sopra delle nazioni e delle etnie. Ma si tratta di stabilire se sia realistico pensare che lo Stato da cui potrebbe essere vinta l'anarchia nei Balcani sia l'Europa, quell'Europa che attraverso la Nato ha partecipato alla devastazione della Serbia. La storia e gli eventi sembrano invece portare verso l'aggregazione dei Serbi allo Stato dell'Est — e solo se quest'ultimo si unisse all'Europa la

proposta di Kohl diventerebbe realistica.

#### 4.

La proposta di Kohl è comunque sommaria. Potrebbe essere pertinente per Sloveni e Croati, ma non per i Serbi. Perché non tener conto del particolare rapporto che sussiste tra Russia e Serbia, e nemmeno della tendenza della Russia a bilanciare il passo indietro che ha dovuto compiere con la dissoluzione del Patto di Varsavia?

La proposta di Kohl mirerebbe a unire i Serbi non con chi probabilmente essi vorrebbero, cioè con lo Stato dell'Est, ma con un'Europa che al seguito degli Stati Uniti ha distrutto la Serbia e che non ha per questo migliorato i propri rapporti con la Russia. Qui siamo dinanzi a uno degli aspetti più decisivi del destino dell'Europa. È difficilmente contestabile un'affermazione come quella di Robert D. Kaplan («New York Times», 8 aprile 1999), secondo la quale «l'emergenza umanitaria in Kosovo può essere una ragione sufficiente per l'intervento della Nato, ma per gli Stati Uniti ci sono in gioco ben altri interessi strategici. Ci sono da decidere infatti i lineamenti della futura Europa».

Ma la decisione più importante riguarda il rapporto dell'Europa con gli Stati Uniti da una parte e con la Russia dall'altra. Il grande problema è se il futuro dell'Europa abbia al proprio centro la perpetuazione dell'alleanza-dipendenza dell'Europa dagli Stati Uniti, oppure ravvicinamento dell'Europa alla Russia (e della Russia all'Europa) e la corrispettiva emancipazione dagli Stati Uniti -lungo una direzione politica che ha le sue radici nella *Ostpolitik* e che gli Stati Uniti hanno sempre avvertito (cfr. E. S., «L'Europa tra America e Russia», in *Il declino del capitalismo*, cit., 6). Di questa molteplicità di rapporti all'interno del mondo occidentale non tien conto, invece, Kaplan, per il quale «soltanto l'imperialismo occidentale - sebbene pochi preferiscono che sia chiamato così — può unire il continente europeo e salvare i Balcani dal caos» («New York Times», cit.).

Anche qualora si voglia ammettere l'esistenza di gravi errori politici e militari da parte della Nato nella guerra contro la Serbia, rimane comunque il fatto oggettivo che questa guerra è stata un imponente successo della politica americana, che, anche al di là delle sue intenzioni, è riuscita, se non ad allontanarla, non certo ad avvicinare l'Europa alla Russia. Difendendo i Kosovari, prevalentemente musulmani, contro il cristianesimo ortodosso degli Slavi, gli Stati Uniti hanno inoltre avvertito di dover in qualche modo risarcire il mondo arabo, ossia di dover ridurre il risentimento antiamericano provocato da operazioni come gli attacchi statunitensi contro Saddam Hussein - sebbene il risarcimento sia stato evidentemente insufficiente dal punto di vista del fondamentalismo islamico.

Ma il pericolo che gli Usa intendono soprattutto evitare è il processo che è stato ricordato qui sopra, quello cioè in cui la potenza economica dell'Europa tenda a unirsi al potenziale nucleare della Russia - e per di più di una Russia che sta avvicinandosi alla Cina. (Europa, Russia, Cina: quasi l'intero continente eurasiatico. Troppo, per le pretese di egemonia dell'America.) In questo senso, il fatto stesso che gli Stati Uniti siano riusciti a spingere l'Europa in una guerra contro la Serbia è stato per loro un grande successo, perché l'Europa, facendo guerra alla Serbia, si è mossa oggettivamente contro la

Russia. Per gli Usa, l'alleanza dell'Occidente con la Russia è positiva quando è un rapporto a due tra loro e la Russia, con l'Europa in posizione subordinata.

## 5.\*

\* Articolo pubblicato sul «Corriere della Sera» il 7 marzo 2003.

Da mezzo secolo gli Stati Uniti hanno posto tra sé e tutte le altre nazioni della Terra una distanza pressoché invalicabile: l'armamento atomico consente loro di distruggere qualsiasi aggressore. Anche l'Urss aveva questa chance. La Russia l'ha tuttora. Ma chi ha raggiunto questo straordinario privilegio può essere disposto a rinunciarvi? Assolutamente no, farà di tutto per conservarlo, anche a costi enormi.

La questione decisiva diventa dunque, per gli Usa, se stiano formandosi nazioni o popoli capaci di ferirli gravemente e intenzionati a farlo. La prima di queste due condizioni è posseduta, per esempio, da Russia, Cina, India; ma non la seconda. È invece probabile, non solo agli occhi degli Usa, che l'Iraq quelle condizioni le posseda entrambe. Anche perché l'aggressività dell'integralismo islamico si sta allineando a quella dell'Iraq. Difficile pensare, dunque, che di fronte alla probabilità di essere colpiti (e ben più gravemente dell'11 settembre), gli Usa rinuncino all'attacco preventivo. La probabilità non è sicurezza; ma gli Stati possono permettersi di ignorare le minacce probabili?

Durante la guerra fredda l'attacco preventivo non era possibile. L'attaccante avrebbe distrutto l'avversario ma ne sarebbe stato distrutto. Oggi gli Stati Uniti non possono ignorare il seguente ragionamento. Se, in futuro, gli Stati antiamericani fossero fronteggiati dagli Usa come è stata fronteggiata l'Urss, cioè evitando l'attacco preventivo, potrebbe accadere che uno di essi attacchi per primo e, pur sapendo di andare incontro alla propria distruzione, annienti una grande città americana come Chicago. Già uno scambio di questo genere sarebbe, per gli Usa, inaccettabile. Ma, nel mondo, di Stati di quel tipo ce ne possono essere quattro o cinque, e se gli Usa continuassero ad astenersi dall'attacco preventivo, alla fine della sequenza quattro o cinque grandi città americane potrebbero non esserci più. Se bastava la distruzione di una sola per rendere inaccettabile lo scenario, la distruzione di quattro o cinque lo fa diventare del tutto impraticabile. Rispetto alle distruzioni effettuabili nelle «megalopoli» americane, la distruzione dei Paesi attaccanti ipotizzabili, incomparabilmente più poveri e quindi meno esposti, sarebbe una risposta enormemente meno efficace. D'altra parte il fondamentalismo islamico si propone la distruzione dell'«impero del male», e non è utopia che, come è capace di trasformare in kamikaze gli individui, così possa, impadronendosi del potere, trasformare gli Stati stessi in Stati kamikaze (magari all'insaputa delle popolazioni).

Per la Chiesa e per l'Onu è «giusta» solo la guerra di difesa. Ma se è probabile che uno Stato sia attaccato, è ingiusto prevenire l'attacco e colpire per primi il probabile attaccante? Ed è vero che se Usa e popoli ricchi aiutassero veramente quelli poveri la conflittualità mondiale calerebbe di molto. Ma anche se questa improbabile generosità si mettesse subito in moto i suoi effetti avrebbero bisogno di molto tempo per farsi sentire: per lo meno del tempo in cui lo scenario sopra prospettato potrebbe realizzarsi. Cioè, per gli Usa, troppo tardi.

Anche l'amministrazione Usa conosce i gravi rischi dell'attacco preventivo; ma se non si mostra l'inconsistenza o la gratuità di quello scenario è forse verosimile che per evitare quei rischi gli Usa lascino aperta la possibilità di essere feriti mortalmente? Essi incominciano forse a percepire che la convinzione di essere rimasti l'unica superpotenza sta rivelandosi un'illusione, e non solo perché la

Russia è riuscita a conservare un arsenale atomico concorrenziale rispetto a quello americano, ma anche perché crescono i soggetti a cui per gli Usa è conveniente dar conto del proprio operato. Ma non è appunto questo disincanto incombente a indurire il loro atteggiamento?

Approviamo la guerra? No: tentiamo di indicarne le cause. Se non ci fossero, il mondo sarebbe sospinto da cieche forze del tutto irrazionali. Sarebbe preferibile?

## 6.\*

\* Articolo pubblicato il 4 giugno 2003 sul «Corriere della Sera».

Gli Usa vogliono controllare il petrolio del Medio Oriente soprattutto per impedire che venga usato contro di loro, cioè come fonte di finanziamento del terrorismo islamico. Appunto per questo Saddam Hussein era pericoloso. Il suo ministro degli Esteri Sabri aveva detto, poco prima dell'entrata degli Americani a Baghdad, che l'Iraq aveva consistentemente aiutato i movimenti islamici e che ora si aspettava di essere contraccambiato. Su queste colonne ho richiamato qualche tempo fa che chi, come gli Usa, ha raggiunto l'*invincibilità* è disposto a tutto — dunque anche all'attacco preventivo - pur di non perderla o di metterla a repentaglio.

D'altra parte «invincibilità» significa oggi possesso e gestione di un arsenale nucleare capace di distruggere qualsiasi avversario; sì che oggi «invincibile» è anche (ma soltanto) la Russia, nonostante i gravi problemi economici che la affliggono. Sta entrando in vigore l'accordo Start 2, stipulato nel 1993 per il 2003, che contempla la riduzione di due terzi dell'armamento nucleare Usa-Rus-sia; e se nel 1993 la Russia non fosse stata «invincibile» non avrebbe stipulato un accordo con gli Usa, ma avrebbe subito un *Diktat* statunitense che le avrebbe imposto il disarmo nucleare.

Negli ultimi dieci anni gli Usa sono stati e si sono considerati come l'unica superpotenza planetaria. E, certo, l'economia russa non può competere con quella americana. Da una parte c'è dunque una superpotenza «invincibile», dall'altra una Potenza «invincibile»; che però sta avviando con l'Europa un processo di integrazione che non può non preoccupare l'America. Integrazione tendenziale (e, certo, accompagnata da mille pericoli) tra capitale europeo e arsenale nucleare russo. Processo tendenziale verso una simbiosi che al tempo della guerra fredda avrebbe scatenato il terzo conflitto mondiale, ma che ora procede verso la costruzione della seconda super-potenza «invincibile».

Quando dieci anni fa scrivevo queste cose mi si ascoltava con stupore. Ma quel processo sta ora sotto gli occhi, e si chiama asse Parigi-Berlino-Mosca. L'anno scorso lo stesso presidente del Consiglio italiano aveva dichiarato di considerare positivamente un'Europa includente la Russia. Oggi l'Europa è divisa tra Usa e Russia; ma la situazione attuale segna un passo avanti rispetto ai tempi della guerra contro la Serbia di Milosevic, quando gli Usa erano riusciti a spingere gli europei in un conflitto contro un regime che, almeno in quanto serbo, era appoggiato dalla Russia — e cioè erano riusciti a raffreddare i rapporti tra la Russia e l'Europa intera.

La pressione dei popoli poveri contro gli Usa e le società occidentali è diventata acuta da quando la Russia ha lasciato all'islam la guida delle rivendicazioni planetarie contro i ricchi. Quando alla loro guida c'era l'Urss, esse erano anche frenate, contenute, cioè controllate in modo che non rompesse l'equilibrio che garantiva la pace e la sopravvivenza della Terra. Impensabile, durante la guerra fredda, un attacco del terrorismo islamico alle torri gemelle di New York.

Ma l'integrazione tendenziale di Russia e Europa avviene nel segno di un atteggiamento comune verso il mondo islamico, che (nonostante le complicazioni della guerra russa in Cecenia) è molto diverso da quello americano. Gli Stati Uniti mostrano di non aver bisogno dell'Onu. Troppo forti per sottostare a decisioni collegiali. L'Europa (questa volta tutta intera) e la Russia intendono invece riempire l'Onu con la propria forza, e in questo hanno il consenso di quasi tutti i popoli della Terra. Nonostante tutto ciò che si è detto in contrario, il vecchio bipolarismo non è mai morto. Cova piuttosto sotto la cenere e tende a ripresentarsi come contrasto tra Stati Uniti e un'«Onu» che vuol dire convergenza e al limite integrazione tra potenza economica europea e potenza nucleare russa.

È possibile che in questa forma inedita di bipolarismo si ripresentino le condizioni che riuscivano a contenere la pressione dei popoli poveri? E non è forse in questa forma inedita che può (ri)prendere forma lo Stato planetario, cioè quel «monopolio legittimo della violenza» che durante la guerra fredda era costituito dal bipolarismo Usa-Urss e senza di cui il *bellum omnium contra omnes* non ha più alcun freno?

# CAPITOLO 4. GLOBALIZZAZIONE, TECNICA, ISLAM

## 1.

I grandi scontri del secolo XX, destinati a prolungarsi nel presente e per molto tempo ancora, sono lotte all'ultimo sangue per il dominio del mondo. Totalitarismo e democrazie parlamentari, comunismo e capitalismo, cristianesimo e ateismo si sono contesi e si contendono l'intero Pianeta. Ognuna di queste forze ha inteso e intende avere una portata globalizzante — anche se oggi, dopo il crollo del socialismo reale, il termine «globalizzazione» è usato prevalentemente per indicare la capacità dell'economia capitalistica di imporre ovunque il proprio criterio di ordinamento della società e i propri valori. Rispetto alla globalizzazione capitalistica, quella cristiana e quella democratica sono in posizione molto arretrata: tenendo conto delle contaminazioni capitalistiche del comunismo cinese, le forme non democratiche e quelle non cristiane sono cioè presenti, in campo politico e religioso, in modo molto più consistente di quanto l'economia capitalistica sia ostacolata da forme non capitalistiche della produzione della ricchezza. E a sua volta il capitalismo, pur essendo contenuto e frenato dalle istanze democratiche e religiose, sta oltrepassando in modo sempre più dirompente i limiti che da esse gli sono imposti.

Si crede che questa capacità di dominio sia conferita al capitalismo dal suo essere la forma più efficace di amministrazione della tecnica — molto più efficace di quanto possa essere un'amministrazione democratica o cristiana della tecnica. Tanto che oggi si è inclini a considerare come un tutt'uno capitalismo e tecnica. E tale unità esiste certamente. Ma essa è anche l'aspetto esteriore di una dualità essenziale e di un dissidio profondo. Per essenza il capitalismo non è la tecnica, ossia non è lo strumento di cui esso si serve per promuovere l'incremento del profitto.

Si è già richiamato nelle pagine precedenti uno dei molti argomenti che sono in grado di giustificare l'affermazione della distinzione e anzi del contrasto tra capitalismo e tecnica.

Risentiamolo. Per incrementare il profitto il capitalismo è costretto ad alimentare la scarsità delle merci vendute, e propriamente una scarsità regolata, una loro disponibilità mediana - e variabile in relazione alle richieste del mercato, tra la disponibilità totale e la disponibilità nulla -, giacché un bene di consumo che, come l'aria, sia a disposizione di tutti non è una merce; e non lo è nemmeno un bene di consumo durevolmente introvabile. Ma per alimentare una produzione caratterizzata dalla scarsità controllata delle merci il capitalismo si serve delle possibilità tecnologiche offertegli dalla scienza moderna, mentre l'operatività tecnologica mira ad accrescere indefinitamente la capacità di realizzare scopi, ossia all'accrescimento indefinito della potenza, e pertanto tende a oltrepassare ogni limite nella produzione dei beni; sì che la tecnica mira a oltrepassare anche quel limite che consiste nella loro scarsità. Uno dei modi di alimentare la scarsità consiste infatti nel non attivare certe possibilità operative della tecnica, nel frenare la ricerca scientifico-tecnologica, che tendendo a rendere totalmente disponibile un bene di consumo tende per ciò stesso a togliergli il suo carattere di merce, ossia il suo carattere capitalistico. Il capitalismo si

serve cioè di uno strumento - la tecnica - che nella sua essenza tende alla soppressione dell'ordinamento capitalistico.

È quanto non si deve dimenticare quando si parla di globalizzazione economica. Il capitalismo sta diventando l'economia dell'intero Pianeta - ma servendosi della tecnica; ossia di uno strumento che, per essenza, tende a realizzare le condizioni stesse della soppressione del capitalismo, cioè le condizioni che tra le altre consistono nell'eliminazione della scarsità delle merci. Questa tendenza va prendendo sempre più piede e da sola costituisce un motivo consistente per affermare la differenza e la contrapposizione tra capitalismo e tecnica.

All'interno della situazione attuale di mantenimento della scarsità mediana dei beni di consumo e delle merci, il sistema capitalistico si serve della tecnica in modo che le possibilità operative di quest'ultima non solo allarghino e migliorino la produzione delle merci, ma incrementino la loro distribuzione con il potenziamento dei mezzi di comunicazione e oggi, soprattutto, con l'iscrizione del-l'agire capitalistico nella rete telematico-informatica. La globalizzazione economica richiede infatti la conoscenza globale dei fattori più o meno direttamente connessi alla produzione della ricchezza e al mercato; e poiché non esiste ormai più nulla che in qualche modo non possa diventare merce, la globalizzazione economica richiede l'allargamento indefinito della conoscenza del presente, del passato e delle forme di previsione del futuro. La rete telematico-informatica è appunto il luogo primario in cui tale allargamento può essere operato. La globalizzazione del sistema capitalistico si serve cioè della globalizzazione scientifico-tecnologica. E' proprio perché se ne serve, vi si fonda.

L'essenza della scienza moderna e della tecnica da essa guidata include il riconoscimento pubblico della potenza che scienza e tecnica sono in grado di sviluppare. Ogni forma di potenza richiede questo riconoscimento, che si esprime nei modi più diversi e che aspira a essere più o meno ampio. Già la «verità» del pensiero filosofico tradizionale (la quale è una delle *forme* fondamentali in cui viene concepita e praticata la potenza) aspira a essere un sapere universalmente riconosciuto, se non di fatto, certo di diritto. Il riconoscimento universale della verità del sapere ne è la globalizzazione. Nella stessa direzione si pone quella forma di religione filosofica che è il cristianesimo.

Scienza e tecnica si spingono a fondo in questa direzione, nel senso che, ormai, certamente rinunciano alla «verità» di ciò che affermano e fanno (e tale rinuncia è sollecitata soprattutto dalla critica che la filosofia contemporanea rivolge alla tradizione filosofica), e tuttavia richiedono che ciò che fanno sulla base di ciò che esse affermano - ossia le trasformazioni che esse riescono a ottenere nel mondo - sia universalmente riconosciuto non solo in linea di diritto, ma di fatto. Un'esplosione nucleare di cui si accorgesse soltanto la metà degli osservatori non avrebbe carattere scientifico.

L'universalità della «verità» a cui l'agire scientifico-tecnologico rinuncia è una globalità organica: l'universale è l' *unum adversus alia*, l'uno che è presente in tutte le altre cose e, appunto, le unifica. La globalizzazione scientifico-tecnologica è invece l'universalizzazione della specializzazione, ossia dell'atteggiamento, in cui si mantiene anche l'agire capitalistico, dove la parte è controllata e modificata nella misura in cui è separata dal tutto. Le merci, come le operazioni della tecnica, sono interscambiabili perché sono isolate. La globalizzazione della specializzazione economica si serve della globalizzazione della specializzazione scientifico-tecnologica. Ma servendosene, è destinata alla fine ad assoggettarvisi. L'essenza della globalizzazione non sta più nel capitalismo, ma nella tecnica.



## 2.\*

\* Si riproducono qui e nel paragrafo successivo, con alcune variazioni di carattere formale, due articoli pubblicati rispettivamente nel marzo 1998 e nel novembre 1999 sulla rivista «Pro Brixia», pubblicati dalla Camera di Commercio di Brescia. La prima parte dell'articolo del marzo 1998 è sostanzialmente riprodotta nel paragrafo 3 del Capitolo 1, e viene quindi qui omessa.

La globalizzazione si è realizzata nella forma economica e soprattutto tecnologica, e non in quella ideologico-religiosa. L'economia e soprattutto la tecnologia dell'Occidente hanno vinto dove il cristianesimo ha fallito. Il mondo islamico ha accettato la forma tecnologica della globalizzazione, e ha guardato con diffidenza quella economica, considerata troppo contigua all'ideologia della «modernità» da un lato, e dall'altro alla mentalità cristiana (lo stesso Occidente pensa la dipendenza dello «spirito del capitalismo» dall'«etica protestante»); e ha percepito la forma tecnologica come una sorta di limbo senza tempo e senza storia, sottratto all'influsso negativo delle ideologie dell'Occidente.

Ed era inevitabile che la globalizzazione avvenisse in questo modo. Il cristianesimo muove alla conquista del mondo portandosi dietro un insieme di convinzioni assolute, che intendono modificare le altre forme religiose e non esserne modificate. Vuole evangelizzare il mondo presentando il proprio messaggio come l'incarnazione della verità assoluta e innegabile e adoperandosi perché tale verità divenga lo *scopo* a cui deve mirare la vita di tutte le genti. Ogni altro scopo deve essere subordinato a questo. Le altre forme religiose devono essere distrutte in tutto ciò che hanno di incompatibile con la verità cristiana.

Il fallimento di questo progetto era inevitabile, anche perché le forme religiose non cristiane dell'Oriente e del Medio Oriente hanno una grandezza e una nobiltà che possono gareggiare con quelle del cristianesimo. Di gran lunga superiori, comunque, alle antiche religioni germaniche, sulle quali il cristianesimo riporta una non difficile vittoria (anche perché esso si presentava agli occhi delle popolazioni germaniche come nemico del loro nemico - l'impero romano). L'induismo, buddismo, taoismo, islamismo sono tutt'altro e arginano e in vari modi respingono il progetto di globalizzazione costituito dall'evangelizzazione del mondo.

La globalizzazione operata in nome dell'economia e soprattutto della tecnica «occidentali ha invece un carattere diverso. Il capitalismo, e ancor più la tecnica di cui esso si serve, *non* si presentano al mondo non occidentale come strutture che - secondo quanto accade nel tentativo di globalizzazione compiuto dal cristianesimo — vogliono diventare lo *scopo* di tutti i popoli della Terra. Capitalismo e tecnica si presentano come *mezzi*, e come *mezzi* incomparabilmente e più efficaci per il raggiungimento del benessere e di qualsiasi scopo.

Si presentano come *mezzi* che dunque non impongono uno scopo, ma si sottomettono agli scopi esistenti e servono a rafforzarne l'esistenza. Gli scopi possono continuare a essere quelli che da gran tempo guidano le società dell'Oriente e del Medio Oriente, le quali non sentono dunque minacciate le loro fondamenta e vedono soltanto i vantaggi dei nuovi mezzi. La chiusura che in tali società si era prodotta rispetto al cristianesimo non si ripropone rispetto al capitalismo e soprattutto rispetto alla tecnologia dell'Occidente.

Anche perché si serve della tecnica, il capitalismo lascia intravedere di essere a sua volta, al di

sotto della superficie, una struttura che non intende limitarsi alla funzione di mezzo, ma che mira a diventare lo scopo della vita sociale, sebbene questa vocazione nascosta sia mascherata dall'apparente neutralità del capitalismo rispetto ai valori ultimi dell'esistenza. Ma per quanto riguarda la tecnica, sembra proprio che non ci sia da dubitare della sua natura di puro mezzo, di puro strumento che si pone al servizio della promozione degli scopi, qualunque essi siano. La convinzione che la tecnica sia di per sé stessa neutrale — cioè che, come semplice mezzo, non abbia di per sé stessa scopi; e sia buona se usata bene (cioè come mezzo per la realizzazione di uno scopo buono), e cattiva se usata male — è ormai diventata un luogo comune. Di questo carattere della tecnica non dubita la cultura occidentale. Tanto meno hanno potuto e possono dubitarne le culture che non hanno avuto alcuna parte nel processo storico da cui emerge la tecnica dell'Occidente.

Per questo motivo esse hanno accettato incondizionatamente questa forma di tecnica — con la stessa fiducia con cui le grandi forze della tradizione occidentale non hanno sostanzialmente mai visto nella tecnica la forza decisiva che le avrebbe spinte irreversibilmente verso il tramonto. Quelle culture hanno accettato incondizionatamente il principio della loro rovina, perché è inevitabile che la tecnica si trasformi, da semplice mezzo per la realizzazione di qualsiasi scopo, nello scopo supremo dell'umanità, che sempre più decisamente vede nella tecnica dell'Occidente l'autentico sostituto della provvidenza divina.

È per questo motivo che si può prevedere l'esito dello scontro - che andrà accentuandosi - tra l'Occidente e il processo della sua islamizzazione, dovuta al contraccolpo migratorio della globalizzazione. Un esito negativo per l'islam - che ha ormai inoculato nelle proprie vene il principio della propria distruzione, ma che intanto si presenta come uno dei problemi più gravi che le società occidentali dovranno affrontare nel prossimo futuro.

### 3.

*Nota* — L'avvento del terzo millennio induce non solo a riflettere sulla situazione attuale del mondo, ma anche a privilegiare, rispetto ai punti di vista particolari e alle indagini di tipo specialistico, il tentativo di comprendere la tendenza fondamentale del nostro tempo, cioè la direzione verso cui l'umanità sta muovendosi nel suo insieme. Oggi però si diffida di questo modo di rivolgersi alla realtà. Si pensa che ormai l'unico modo legittimo di comprendere la natura e l'uomo sia quello della scienza, che consiste appunto nell'analisi specializzata intorno a campi particolari di oggetti, rigorosamente circoscritti e definiti - sì che tanto la natura quanto l'uomo si moltiplicano e presentano volti molteplici in relazione alle diverse forme della specializzazione scientifica.

D'altra parte, proprio perché si è costretti ad affermare questo carattere dominante della specializzazione scientifica, si è costretti a riconoscere che la civiltà umana sta muovendosi in una direzione *unitaria*, ossia è spinta da una tendenza fondamentale, compatta e compattante che la conduce appunto a privilegiare la conoscenza specializzata della scienza rispetto alle forme tradizionali di comprensione della realtà - le quali si fondano soprattutto, da ultimo, sulla sapienza filosofica e religiosa. La specializzazione e la frammentarietà della conoscenza costituiscono il tratto unitario, compatto e compattante del nostro tempo. Ciò significa che una qualche forma di comprensione unitaria della realtà è ineliminabile. La compattezza è la dominazione della frammentarietà e della specializzazione. Lo dico in relazione a una critica rivoltami tempo fa da Giuseppe De Rita, presidente del Cnel, sulla quale ritorniamo qui avanti.

La cultura del nostro tempo stenta a comprendere su quale fondamento scienza e tecnica stiano ponendosi sempre più perentoriamente alla guida dell'esistenza umana. La loro dominazione consiste nella dominazione dei loro scopi sugli scopi delle forze che hanno guidato e in qualche modo guidano tuttora la vita dell'uomo e che, per quanto riguarda l'Occidente, sono la filosofia, le religioni del Libro, le diverse forme di umanesimo, il capitalismo, il comunismo, l'economia, la democrazia, la politica. Gli scopi di queste forze — abbiamo già rilevato — sono particolari e reciprocamente escludentisi; mentre lo scopo dell'apparato scientifico-tecnologico è invece la crescita all'infinito della potenza di quest'ultimo; e poiché quelle forze sono in conflitto è per esse necessario accrescere sempre più la potenza dello strumento di cui si servono per prevalere le une sulle altre. La tecnica è ormai lo strumento supremo, ed è quindi inevitabile che finisca col diventare il loro vero scopo e che esse divengano gli strumenti di cui la tecnica si serve per aumentare all'infinito la propria potenza. La morale, per esempio, intende servirsi della tecnica. Ma si va verso un tempo in cui sarà la tecnica a servirsi della morale. (Analogamente, già oggi si dice che l'attività economica ha bisogno di servirsi della morale - ma non di servirla.)

Si continua a riflettere troppo poco sull'evento grandioso e perturbante che rende possibile l'assoggettamento alla tecnica. Mi riferisco al tramonto del senso che la «verità» possiede nella tradizione occidentale. A questo senso si rivolgono molti miei scritti. Ma, senza sollevarsi a quest'ordine di considerazioni, è possibile scorgere come sia già insufficiente il *modo* in cui comunemente ci si rivolge a tale assoggettamento, considerato di per sé stesso. Sofferamoci su un esempio.

In un articolo su «Il Sole 24 Ore», dedicato alla situazione del nostro Paese nel campo della tecnologia informatico-telematica (in M. R. Zincone, *Italia a rischio tecnologico*, in «Il Sole 24 Ore Informatica», 22 ottobre 1999, p. 1) si riportavano le seguenti considerazioni di Giuseppe De Rita, presidente del Cnel: «Quando abbiamo iniziato a studiare, questo mondo era compatto e compattante. Emanuele Severino diceva che il mondo sarebbe stato governato da grandi apparati: militare, finanziario, tecnologico. Sembrava un mezzo sovrastante a noi. Invece lo stiamo assimilando. Sta diventando uno strumento e non un sistema. Per questo i soggetti sistemici fanno più fatica a utilizzare internet. Le pubbliche amministrazioni che cercano di adeguare la Rete alle loro procedure, ma anche i sindacati che non riescono a “entrare” nel telelavoro perché lo considerano uno strumento da adeguare al sistema. Gli imprenditori che fanno commercio elettronico sanno invece come usare internet: in modo flessibile».

Probabilmente si trattava di un'intervista — con le inevitabili imprecisioni e approssimazioni di questo genere letterario. Credo, per esempio, che il «mezzo sovrastante a noi», di cui si parla nella terza frase, sia il «mondo compatto e compattante», in quanto «governato da grandi apparati», e propriamente - se si vuole esprimere adeguatamente il discorso del sottoscritto - dall'Apparato scientifico-tecnologico planetario, al singolare, che riunisce in sé tutti gli apparati particolari, sia pure di gigantesche proporzioni. (E credo che il mio quasi coetaneo De Rita, parlando del tempo in cui «abbiamo iniziato a studiare», non si riferisca ai suoi studi giovanili, ma a quelli del Cnel intorno alla tecnologia informatica.)

Ora, che il mondo sia destinato a essere governato dall'Apparato della tecnica (ma la tecnica, nel futuro remoto, è destinata a sua volta al tramonto) è una tesi che sostengo in base a certi argomenti; che De Rita però, a quanto mi risulta, non prende in considerazione e quindi non discute. Contrappone invece alla mia tesi l'affermazione che il mondo compatto e compattante, governato dalla tecnica, noi «lo stiamo assimilando» e «sta diventando uno strumento e non un sistema». Mi

sembra che «sistema» voglia dire, in questo contesto, la dimensione a cui gli strumenti devono adeguarsi. È, questo, il modo di pensare che caratterizza tutte le forme di umanesimo, per le quali «noi», gli umani, siamo il «sistema» capace di adeguare a sé tutti gli strumenti. L'illusione di ogni umanesimo e di ogni individualismo (democratico, socialista, cristiano, capitalistico).

Perché avremmo questa capacità di adeguare a noi il mondo della tecnica? Perché «lo stiamo assimilando». De Rita lo afferma in base a rilevamenti statistici e a «indagini sul campo». Si tratta però di capire che cosa significhi «assimilare» - un problema, questo, che nessuna statistica e nessuna «indagine sul campo» hanno la capacità di risolvere. Si assimila per esempio il vino. Ma poi si tratta di stabilire se, ad assimilazione avvenuta, a governare il bevitore sia il bevitore stesso oppure il vino — ossia lo stato mentale di ebbrezza che il vino produce. Che noi si stia assimilando il mondo della tecnica dice indubitabilmente che esso sta entrando in noi. Ma per essere governato o per governare? Gli argomenti che De Rita non prende in considerazione mostrano che la tecnica sta entrando negli individui e nelle grandi forze culturali dell'Occidente, islam compreso, per governarli, per servirsene.

Ma quegli argomenti mostrano anche che il mondo della scienza e della tecnica è «compatto e compattante» non nel senso della compattezza della «verità» a cui si è rivolta la tradizione occidentale (e alla quale da ultimo rinviano i «sistemi» di cui parla De Rita), ma nel senso, richiamato anche all'inizio di questa nota, che la specializzazione, la *frommen* fazione e la *non* compattezza del sapere e dell'agire, in cui consiste l'Apparato scientifico-tecnologico, formano la dimensione unitaria che è destinata a sottomettere a sé ogni altra dimensione della storia dell'Occidente. Essa è la dimensione dell'estrema «flessibilità», appunto perché non propone uno scopo rigido ed escludente, ma la crescita indefinita della capacità di realizzare scopi.

# CAPITOLO 5. ANCORA SU CRISTIANESIMO, CAPITALISMO, TECNICA

## 1.

*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904) di Max Weber sostiene che la nascita del capitalismo dipende dal cristianesimo: un certo tipo di uomo *protestante* si convince che il proprio benessere economico sia una conferma di essere predestinato da Dio alla salvezza eterna; pertanto si dà da fare per ottenere quel benessere, risparmia, forma un capitale, lo investe oculatamente nella produzione di beni di consumo e lo accresce ricavandone un profitto per poi reinvestirlo. Si arricchisce per salvare l'anima (o almeno per esser certo della propria salvezza).

Qualche anno fa è uscito in Italia, col titolo *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo* (Edizioni di Comunità, 1994) un libro di Michael Novak, teologo ed economista americano ormai ben noto anche da noi, che da tempo sostiene l'essenziale convergenza di *cattolicesimo* e capitalismo, e che dunque intende prendere le distanze da Weber (e confutare quanti pensano che quella convergenza non esista). Tuttavia, il discorso di Weber corre il rischio di essere equivoco, nello stesso senso in cui tale rischio è corso dalla tesi di Novak.

Intendo dire che in Weber non sembra venire esplicitamente alla luce che, sino a quando si arricchisce e si persegue il profitto per salvare l'anima — sino a quando, cioè, lo scopo dell'economia è questa salvezza —, il capitalismo non esiste ancora, anche se esistono già certe tecniche di produzione della ricchezza che poi troveranno il maggiore sviluppo nell'intrapresa capitalistica. E viceversa il capitalismo c'è già anche quando ci si serve ancora di forme feudali della produzione di ricchezza, ma lo scopo dell'intrapresa economica è il profitto. È infatti lo scopo di un'azione a determinare ciò che essa è. Arricchirsi per salvare l'anima non è un'azione economica, ma religiosa (anche se essa include procedure di carattere economico). E, viceversa, essere virtuosi per arricchirsi (a questo mira ogni *business ethics*, «etica degli affari» o «etica dell'impresa») non è un'azione morale, ma economica (anche se essa include a sua volta procedure o pratiche di carattere morale o religioso). Il capitalismo nasce quando l'imprenditore non pensa più all'accumulazione del profitto per salvar l'anima (come invece certe pagine di Weber potrebbero far pensare), ma impiega il proprio capitale per incrementare il profitto. Il rischio dell'equivoco, in Weber, consiste nel lasciare in qualche modo indeterminata la distinzione tra questi due opposti processi.

Dicevo che quello di Novak è analogo all'equivoco (tuttavia tendenziale) di Weber, perché quando Novak sostiene la convergenza di cattolicesimo e capitalismo egli intende, al seguito della dottrina sociale della Chiesa, che lo scopo ultimo del capitalismo non debba essere il profitto, ma il *common good*, il «bene comune», che per la Chiesa è l'insieme delle condizioni della vita sociale che consentono all'uomo di raggiungere la propria «perfezione» (cristiana). Ma come non sono capitalismo, e nemmeno azione economica, le pratiche che nel protestantesimo perseguono il profitto

per esser certi della propria predestinazione alla vita eterna, così non lo sono le pratiche che nel cattolicesimo perseguono il profitto per la realizzazione del bene comune. Il camminare per strada (che fuor di metafora corrisponde alla realizzazione del «bene comune») prevede l'uso delle scarpe (che corrisponde alla produzione del profitto); ma il camminare per strada non è una scarpa. Rispondo così a Novak, che — in relazione a un mio articolo sul «Corriere della Sera» del 15 gennaio 1997, dove richiamavo i motivi autentici dell'incompatibilità tra cristianesimo e capitalismo - ha desiderato farmi sapere che nel mondo cattolico esistono molte attività capitalistiche che non perseguono il profitto. Rispondo che, proprio perché tali attività assumono il profitto come mezzo e non come scopo — e dunque sono attività «non profit» —, esse non sono attività capitalistiche. Ma per la Chiesa l'*intera* attività economica deve diventare «non profit». E ciò significa - come ho detto altre volte - che per la Chiesa il capitalismo deve cessare di esistere.

In un libro molto utile Matteo De Girolamo, mostrando la sostanziale vicinanza di Novak a Luigi Sturzo (*Da Sturzo a Novak. Itinerari etici di capitalismo democratico*, Edizioni Dehoniane, 2001), ricorda l'approvazione di Sturzo per l'affermazione di Pio XI che la politica, dunque l'economia, appartengono alla virtù della carità. Perfino per il «liberale» o addirittura per il «liberista» Sturzo la pratica economica è «carità». Ma nemmeno Sturzo capiva che in questo modo non si ha più a che fare col capitalismo, e che - nonostante le migliori intenzioni - del capitalismo resta soltanto il nome.

Il rovesciamento che la Chiesa pretende dal capitalismo è tanto maggiore se si tiene presente che per essa la carità non può essere più, oggi, soltanto una virtù privata affidata alla buona volontà degli individui; non può più esserlo, perché la virtù privata richiede la «bontà» delle strutture pubbliche. La Chiesa, oggi, vede nel capitalismo la forma migliore di produzione della ricchezza, ma ritiene che la distribuzione della ricchezza debba essere operata innanzitutto dallo Stato, in cui deve innanzitutto prender corpo la virtù della carità. Per la Chiesa, le leggi dello Stato devono regolare quella distribuzione; e la loro violazione deve essere accompagnata da sanzioni (innanzitutto terrene). Anche per questo lato (come per la scuola, la morale sessuale, eccetera) la Chiesa progetta lo Stato come Stato cristiano. A loro volta capitalismo e democrazia progettano lo Stato, rispettivamente, come custode della dominazione del capitale sulla società e come custode del senso moderno della libertà. E si continua a non percepire la profondità dello scontro politico a cui questi progetti conducono.

## 2.

*New Economy*, economia nuova. Ma - una volta sconfitto il socialismo reale — non così nuova da uscire dalla vecchia cornice dell'economia capitalista. L'innovazione appartiene d'altronde all'essenza del capitalismo. Nel *Manifesto del partito comunista* Marx e Engels scrivevano appunto che «il costante rivoluzionamento della produzione, l'ininterrotto scuotimento di ogni condizione sociale, un'eterna incertezza e un movimento senza fine contraddistinguono l'epoca borghese da tutte le epoche precedenti». La *New Economy* è l'ultima forma assunta sinora dal rivoluzionamento costante della produzione in campo economico.

Si presenta d'altra parte con una ineludibilità superiore a quella delle precedenti innovazioni della produzione capitalista. Innanzitutto perché la globalizzazione del mercato richiede una conoscenza e pertanto una *memoria globale* fattori che lo determinano.

1) La forma capitalistica della produzione della ricchezza può vivere solo se riesce a perpetuare un incremento costante del profitto, che a sua volta richiede un'espansione continua del mercato.

2) Ma proprio perché richiede di espandersi oltre ogni limite regionale, il sistema capitalistico richiede anche che venga oltrepassato ogni limite che ostacoli, freni, impoverisca la conoscenza e la memoria degli elementi che condizionano e configurano il mercato e che da esso dipendono e ne sono influenzati - ed è difficile che sul Pianeta esista qualcosa che non possa essere considerato come un elemento siffatto.

3) Oggi, la rete telematico-informatica è appunto lo strumento più potente per realizzare la Conoscenza e la Memoria totale degli eventi del Pianeta; e la *New Economy* è sostanzialmente il sistema capitalistico in quanto si trova in relazione alle capacità conoscitive e rammemorative offerte dalla Rete (ossia in relazione a ciò che oggi, con motivazioni essenzialmente più radicali e adeguate di quelle presenti nel Rinascimento, può essere chiamato «mnemotecnica»).

Che internet moltiplichi il volume delle transazioni economiche in modo impensabile solo fino agli anni Ottanta è una conseguenza di quelle capacità, che dunque, in linea di diritto, stanno al fondamento dell'espansione della produzione capitalistica, e in linea di fatto vanno sempre più costituendosi come condizioni imprescindibili di tale produzione.

Ma internet è condizione della produzione capitalistica e del mercato perché, innanzitutto, è condizione della potenza della tecnica. Conoscenza e Memoria globale fornite dalla Rete sono condizioni indispensabili della potenza della tecnica, e quest'ultima è a sua volta condizione fondamentale della sopravvivenza e dell'espansione del sistema capitalistico. Ogni indebolimento della Conoscenza e della Memoria della rete telematico-informatica conduce pertanto all'indebolimento di tale sistema.

D'altra parte, rispetto alla rete telematico-informatica le forze che costituiscono il sistema capitalistico si comportano come rispetto a ogni altro strumento tecnologico utilizzato dalla produzione economica: tendono a impadronirsene. Si crede che tutti abbiano libero accesso alla Rete; ma in effetti quanti vi si muovono hanno accesso a spazi che sono già recintati e che tendono a espandersi a danno di altri spazi. Proprio perché c'è concorrenza nella produzione e nella vendita di ogni merce, c'è concorrenza anche nella produzione e nella vendita di quella supermerce che è il cosiddetto cyberspazio. E come ogni impresa evita che sulla propria merce sia applicata un'etichetta che ne indichi la pericolosità o l'inutilità, o che in qualsiasi altro modo se ne dichiari l'inutilità e nocività, così ogni impresa che riesca a controllare una porzione dello spazio telematico-informatico evita che i messaggi contenuti in tale porzione ne siano la squalifica e il deprezzamento, o promuovano messaggi trasmessi dalle porzioni possedute da imprese concorrenti. È quanto già accade nel rapporto tra le diverse emittenti radiotelevisive, o tra le diverse testate giornalistiche, che esaltano i propri prodotti e squalificano quelli altrui.

Senonché, sul piano telematico-informatico viene particolarmente in chiaro che la necessità di prevalere sulla concorrenza finisce col diminuire le potenzialità conoscitive e rammemorative della Rete che stanno alla base dell'Apparato tecnologico di cui il sistema capitalistico si serve. Si riducono la Conoscenza e la Memoria perché non si rende pubblico ciò che avvantaggerebbe la concorrenza. Sappiamo già che, quando la concorrenza viene esercitata in campo prettamente culturale e diventa scontro ideologico, i concorrenti tendono a occultare a proprio vantaggio una parte della realtà. I vincitori, per esempio, riscrivono la storia. I vincitori nelle varie fasi della lotta per il possesso dello spazio telematico-informatico non possono che consacrare e rafforzare

l'occultamento della realtà che essi hanno dovuto operare per prevalere sui concorrenti.

Ed eccoci al tratto essenziale del discorso. Anche sul piano telematico-informatico, per difendere, rafforzare e promuovere sé stesso rispetto agli antagonisti, un certo gruppo economico finisce per agire contro sé stesso. Può certo nascondere ai concorrenti e in genere agli avversari le conoscenze di cui ha il monopolio. Ma in questo modo, se rafforza nel breve o medio periodo il potenziale tecnologico di cui dispone, finisce col frenarne la crescita. La quale richiede infatti - come sopra si è richiamato - che venga oltrepassato ogni limite nella Conoscenza e nella Memoria dei fattori correlati alla produzione della ricchezza.

Intendo dire che quel gruppo economico inizialmente circoscritto si allarga sino a diventare l'Economia totale del Pianeta, e in questo caso non avrà più bisogno di occultare le conoscenze di cui dispone - ma non sarà nemmeno più un'economia dove la concorrenza determina la produzione e il mercato, ossia non sarà più nemmeno economia capitalistica oppure il monopolio privato delle conoscenze è anche la loro limitazione e il loro indebolimento. Impadronirsi di porzioni sempre più ampie e qualificate della Rete per incrementare il profitto significa non avere come scopo primario il potenziamento della Rete e quindi significa frenare tale potenziamento.

Gli interessi del singolo gruppo economico sono cioè destinati a trovarsi in contrasto con gli interessi del sistema economico globale perché sono in contrasto con la necessità di rafforzare il potenziale tecnologico globale a disposizione di tale sistema. Rafforzando la propria potenza mediante la privatizzazione delle conoscenze, tale gruppo impedisce che sulla Terra esista una potenza maggiore, ossia la maggiore potenza che possa essere ottenuta dalla partecipazione dell'intero sistema economico a quelle conoscenze.

E la conseguenza, per quanto apparentemente paradossale, è che la privatizzazione di internet - cioè l'uso capitalistico della massima organizzazione oggi esistente della conservazione e dell'incremento delle conoscenze -frena, riduce, indebolisce quella potenza della tecnica, che ormai è la condizione fondamentale della sopravvivenza e dell'espansione del sistema capitalistico. Non si dovrà dunque incominciare a pensare che l'uso capitalistico di internet - e cioè il fattore per cui esiste qualcosa come la *New Economy* — è destinato a spingere il capitalismo al tramonto?

### 3.

In questi tempi di *New Economy* è abbastanza consistente la tendenza a identificare la produzione di ricchezza, in cui il capitalismo consiste, e la tecnica. Non è forse, il capitalismo, una pura tecnica di produzione di ricchezza? E la tecnica, a sua volta, che altro è se non produzione di ricchezza?

Ma già dal punto di vista della logica elementare questa domanda retorica non funziona. Anche la pirateria e la mafia, da un lato, e l'economia pianificata del socialismo reale, dall'altro, sono produzione di ricchezza, ma non si può certo identificare il capitalismo alla pirateria, alla mafia e all'economia pianificata del socialismo reale.

La tendenza a identificare capitalismo e tecnica non è solo di certi «laici» che rimproverano alla Chiesa di porre sullo stesso piano l'ateismo filosofico del socialismo reale e la pura tecnica di produzione della ricchezza, in cui il capitalismo consiste - e che come pura tecnica non è né buona né cattiva, né amica di Dio né atea. Anche la Chiesa condivide quella tendenza, quando invita il capitalismo ad assumere come scopo non il profitto privato, ma il bene della società. Infatti, se nel



capitalismo si vede un'attività che può indifferentemente assumere come scopo sia il profitto privato, sia il bene comune della società - e così la Chiesa lo vede quando lo invita ad abbandonare lo scopo cattivo e a scegliere quello buono -, vuol dire che nel capitalismo si vede un semplice strumento che produce buoni risultati quando è usato bene, cattivi quando è usato male. Come accade per i coltelli o altre cose del genere, che secondo il luogo comune sono utili all'uomo quando li usa con assennatezza, ma dannosi quando li si adopera per ferire o uccidere il prossimo.

Qualche anno fa il governatore della Banca d'Italia Fazio, presente alle celebrazioni del giorno natale di san Tommaso d'Aquino, ha riproposto l'invito che la Chiesa rivolge al capitalismo: di non mirare al profitto privato ma al bene comune.

È vero: Fazio ha preferito dire che chi ha la responsabilità di governo, e cioè deve aver di mira il bene della società, non può trovarsi nella condizione di dover difendere certi propri ingenti interessi privati contro quelli pubblici. Ma qualora si fosse domandato a Fazio se a un grosso industriale *senza* responsabilità di governo sia lecito disinteressarsi del bene sociale e badare soltanto ai propri interessi, Fazio, che si dice seguace di Tommaso d'Aquino e della dottrina sociale della Chiesa, avrebbe dovuto rispondere, anche qui, negativamente; e altrettanto negativamente se la domanda si fosse riferita a un industriale un po' meno grosso; e così via, a proposito di industriali sempre meno grossi.

Intendo dire che è *del sistema capitalistico* nel suo insieme, e non semplicemente di un individuo, sia pure investito di responsabilità di governo, che il governatore della Banca d'Italia, se vuol andar d'accordo con la Chiesa, avrebbe dovuto parlare; cioè dare quella risposta negativa, e dire che lo scopo del sistema in parola non può essere il profitto privato. Anche lui, dunque, considera il capitalismo come una pura tecnica, che diventa buona o cattiva a seconda degli scopi che le vengono assegnati.

In questo modo, sia quei «laici» di cui parlavo all'inizio, sia la Chiesa, sia economisti cattolici come Fazio tolgono al capitalismo quella dignità di prospettiva filosofica che, nonostante i suoi egoismi, esso indubbiamente si merita, e che nessuno si sogna di negare al comunismo e al socialismo reale.

(Ritornando ancora una volta sul tema del rapporto tra capitalismo, tecnica e scarsità dei beni di consumo -cioè sui tema che, insieme ad altri che qui vengono lasciati da parte, consente di affermare l'irriducibilità del capitalismo alla tecnica —, si ripeta che il capitalismo non sorge per dare lavoro agli operai: dà lavoro agli operai per ottenerne un profitto; non produce cibi, vestiti e auto-mobili per sfamare, vestire, far circolare i cittadini, ma, daccapo, per ottenere un profitto dalla produzione e dalla vendita di quei beni di consumo. È chiaro che per ottenere questo risultato il capitalismo deve produrre dei «beni» che siano giudicati tali, cioè siano accettabili per gli acquirenti; ma c'è profitto solo se i prezzi dei beni hanno una certa consistenza, e i prezzi possono averla solo se ciò che il produttore vende non lo si trova davanti alla porta di casa o dietro l'angolo, sì che a nessun imprenditore è mai venuto in mente di vendere l'aria, perché tutti dispongono di aria. Forse, fra non molto, incomincerà a diventare «interessante» la vendita di aria non inquinata; ma, appunto, perché non ce ne sarà molta in circolazione. Una qualsiasi intrapresa capitalistica presuppone cioè, come abbiamo ormai più volte ricordato, la *scarsità* del tipo di prodotto che essa mette sul mercato. Quando la disponibilità di tale prodotto diventa massiccia, per i motivi più diversi — concorrenza a prezzi stracciati, disinteresse per l'acquisto di tale prodotto, eccetera -, quell'intrapresa fallisce. Ciò significa che il sistema capitalistico nel suo insieme, per non soccombere, deve alimentare e favorire la scarsità dei beni che esso produce. Deve cioè produrre beni, ma stando al di sotto del limite oltre il quale il bene prodotto diventerebbe una sorta di «bene naturale» alla portata di tutte le tasche, che

rimarrebbe per la maggior parte invenduto come la maggior parte dell'aria resta non respirata. La tecnica, invece, mirando all'incremento infinito della potenza, mira anche all'eliminazione di quella forma di influenza che è la scarsità dei beni.)

Per produrre beni, il capitalismo (come, ieri, il socialismo reale) *si serve* della tecnica guidata dalla scienza moderna. Già questa constatazione sarebbe sufficiente a mostrare la *differenza* tra capitalismo e tecnica. Il padrone non è il servitore. D'altra parte, si sa che nella storia della nostra civiltà lo scopo dei servi è stato il benessere del padrone. Poi, a un certo momento, i servi hanno incominciato ad avere *un proprio scopo*, che non solo era diverso ma opposto a quello dei padroni. *Avere un proprio scopo* significa infatti non essere più servi.

Anche il capitalismo intende servirsi della tecnica. Sino a che la tecnica serve come strumento, essa ha come scopo gli scopi delle forze che da essa si fanno servire. Ma anche la tecnica, come i servi, ha incominciato ad avere un *proprio* scopo che, appunto per il fatto di essere lo scopo proprio della tecnica, è diverso e in opposizione agli scopi delle forze che, come il capitalismo, intendono servirsi della tecnica. Abbiamo richiamato anche che lo scopo che è *proprio* della tecnica non è qualcosa che escluda altri scopi (come invece accade per ognuna di quelle forze). La formula che preferisco usare è che la tecnica, nel suo insieme, cioè come Apparato scientifico planetario, ha come scopo l'incremento della capacità di realizzare scopi. Nella sua essenza, la tecnica non ha come scopo il profitto capitalistico, ma è la volontà che vuole diventare sempre più potente, oltrepassare ogni limite, riempire ogni vuoto, ridurre ogni impotenza.

E proprio perché mira al superamento di ogni impotenza la tecnica mira insieme all'eliminazione di ogni scarsità. L'impotenza è il non poter disporre di qualcosa: coincide con la scarsità; ne è il genere. La tecnica non può essere dunque identificata al capitalismo: appunto perché va in direzione opposta a quella del capitalismo; perché il suo scopo richiede la vanificazione del capitalismo — così come lo scopo di quest'ultimo richiede la vanificazione dello scopo che è *proprio* della tecnica. Né il capitalismo né la tecnica si rassegnano a essere puri strumenti di produzione. Sia l'uno sia l'altra crescono sul terreno della grandezza della filosofia, ma hanno al proprio fondamento due diverse forme del pensiero filosofico, in conflitto tra loro. Si illude il capitalismo di poter continuare a servirsi della tecnica; ma un'illusione ancora maggiore è quella di coloro che non percepiscono nemmeno la differenza tra questi due grandi antagonisti.

#### 4.

Una sessantina d'anni fa, l'economista Joseph A. Schumpeter ha sviluppato una delle critiche più importanti ed efficaci delle ragioni addotte da Marx a sostegno della tesi del crollo inevitabile del capitalismo. Tuttavia - e dunque per ragioni diverse -, Schumpeter condivide con Marx la tesi che «lo stesso sviluppo del capitalismo distruggerà le fondamenta della società capitalistica», e che «una forma sociale socialista deve inevitabilmente sorgere da una altrettanto inevitabile decomposizione della società capitalistica». E' infatti inevitabile, a suo avviso, che l'iniziativa e l'audacia imprenditoriale, senza le quali non c'è capitalismo, si trasformino in *routine* e che con la «crescente meccanizzazione» della produzione industriale i profitti siano sostituiti dagli stipendi degli amministratori. E a chi lo accusava di essere disfattista — lui, uomo politico democratico di primo piano, amico del capitalismo e assolutamente contrario a ogni forma di rivoluzione comunista -, rispondeva che il suo intento era di mettere in luce le tendenze in atto e che il suo non era disfattismo,

perché anzi egli si proponeva di difendere il capitalismo, «così come nessun uomo normale rifiuterà mai di difendere la propria vita solo perché è intimamente convinto che comunque dovrà morire» (per tutte queste citazioni cfr. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, 1942).

Tuttavia il socialismo reale è crollato. E si può anche ritenere che, per questo aspetto, la diagnosi di Marx e di Schumpeter sia stata smentita. Da parte mia, vado peraltro indicando da tempo che le ragioni autentiche che hanno portato al tramonto il socialismo reale *sono le stesse che stanno portando al tramonto anche il capitalismo*: il capitalismo, insieme a tutte le altre grandi forze della tradizione occidentale, come la democrazia (e a maggior ragione ogni forma di totalitarismo), le varie configurazioni dell'umanesimo, il cristianesimo e lo stesso islamismo, che affonda le proprie radici nello stesso terreno dell'Eu-ropa, cioè la filosofia greca.

Al centro di questo discorso è il pensiero che l'essenza di ogni azione umana è determinata dal suo scopo. Se cambia lo scopo di un'azione, cambia l'azione stessa. Lo scopo dell'agire capitalistico è l'incremento del profitto; ma esistono forze consistenti che spingono il capitalismo a cambiare il proprio scopo e ad assumere come scopo il «bene comune» in senso cristiano, o nel senso conferito a questa espressione dai movimenti di sinistra, oppure il «bene comune» inteso come salvaguardia della Terra, sempre più devastata dalla produzione economica. Spingendo il capitalismo ad assumere uno scopo diverso da quello che lo definisce, quelle forze chiedono dunque, più o meno consapevolmente, la morte del capitalismo — e la chiedono, anche se con minore visibilità, non certo con minore intensità e radicalità di quelle esercitate a suo tempo dal comunismo.

Ma la forza che (prescindendo dalla tecnica) spinge con maggiore potenza il capitalismo a cambiare il proprio scopo, e dunque a morire, è *il capitalismo stesso*, e non per le ragioni addotte da Marx o da Schumpeter, ma perché (più a ragione che a torto) esso va sempre più convincendosi del proprio carattere distruttivo. Sulla base di questa convinzione, il capitalismo procede in una direzione dove o affida alla tecnica il compito di liberarlo dalla propria distruttività, mediante l'adozione su scala sempre più grande di energie non inquinanti, assumendo quindi come scopo l'efficienza della tecnica; oppure assume direttamente come scopo la salvaguardia della Terra; e in entrambi i casi (rinunciando allo scopo da cui è definito e subordinandolo a quegli altri due scopi) tende verso la morte di sé stesso.

Al fondamento di questa prognosi sta, si è visto, il principio (aristotelico) che le azioni consapevoli dell'uomo sono essenzialmente determinate dal loro scopo. Le implicazioni che nel mio discorso questo principio determina in ordine al capitalismo sono state criticate dall'economista Paolo Sylos Labini e, in un convegno di qualche tempo fa a Milano, dal politologo Edward Luttwak, ex consigliere della Casa Bianca. La loro tesi è in sostanza che la riflessione sulla produzione economica prende in considerazione solamente il processo economico nelle sue diverse fasi e nei suoi risultati, indipendentemente dalle «intenzioni», dagli scopi, dalle finalità che esso può avere alle proprie spalle e che possono averlo messo in moto. Ritengo che si tratti di un modo improprio di applicare alla scienza economica un tratto tipico della fisica moderna - che, certo, è nata con lo scopo di prescindere dagli scopi che possono guidare la natura, ma che non per questo deve essere il modello di ogni forma di riflessione scientifica, soprattutto quando l'oggetto della scienza è l'agire dell'uomo.

Se si vuol dar aria a una stanza, si va alla finestra e la si apre; se si vuol cuocere del cibo si prende una pentola e la si mette sul fuoco. Non si mette sul fuoco una pentola, se si vuol dar aria a una stanza; non si apre la finestra, se si vuol cuocere del cibo (o ci si va, se, cuocendo, si fa troppo fumo - nel qual caso si apre la finestra non per cuocere il cibo, ma per far uscire il fumo). La stanza più arieggiata e il cibo cotto sono, rispettivamente, gli scopi dell'azione dell'aprire la finestra e del

mettere la pentola sul fuoco. Ciò significa che, proprio perché ha questo suo scopo specifico, ognuna di queste due azioni si costituisce, si configura, si organizza così come di fatto si costituisce, si configura, si organizza. E quanto si sta dicendo di queste due azioni va detto di ogni azione, semplice o complessa che sia; e quindi va detto anche di quella forma molto complessa di azione che è l'agire capitalistico — considerato sia come singola intrapresa, sia come l'insieme delle intraprese che si propongono come scopo l'incremento del profitto. (Sì che la volontà di assegnare al capitalismo uno scopo diverso da tale incremento vuole, né più né meno, la morte del capitalismo.)

Tutto questo accade anche quando l'azione fallisce. Quando non si riesce a cuocere il cibo, chi mirava a cuocerlo (cioè il soggetto dell'azione) non andava, per cuocerlo, ad aprire la finestra. Capita certo anche questo, ma nei pazzi - giacché la pazzia può essere definita come l'uso intenzionale di mezzi impropri («impropri» nel senso che l'uomo ha ormai consolidato l'esperienza che aprendo le finestre non si ottiene la cottura dei cibi). Quindi va detto anche che, se un pazzo mette la pentola sul fuoco per dar aria alla stanza, la sua azione sarà e mostrerà di essere diversa dall'azione compiuta da chi, invece, mette la pentola sul fuoco per cuocere il cibo. Le due azioni hanno infatti scopi diversi.

Nella forma di azione che Aristotele chiama *póiesis*, la *realizzazione* del suo scopo è ovviamente qualcosa di diverso datazione in atto (ossia datazione che ancora non lo ha realizzato). Ma nell'azione in atto lo scopo è presente, sia pure solo «idealmente», ed è appunto esso a costituire, configurare, organizzare l'azione. Esso non è soltanto un ingrediente dell'azione, ma è l'unità, la forma di tutti gli ingredienti dell'azione. Sì che prescindere da esso significa prescindere dall'azione stessa.

Intendo dire - per ritornare alla critica rivoltami da Sylos Labini e da Luttwak — che una scienza economica la quale intenda prescindere dagli scopi dell'azione che produce ricchezza prescinde dalla stessa produzione economica, prescinde dal proprio oggetto: si toglie di mezzo da sé stessa; o, anche, considera qualcosa che non esiste e non può esistere, o che esiste soltanto all'interno dell'illusione che essa esista.

Resta dunque ferma la sequenza concettuale richiamata nella prima parte di questo scritto: poiché lo scopo determina l'azione, le forze che spingono il capitalismo ad assumere uno scopo diverso dal profitto pretendono che il capitalismo vada all'altro mondo. E la più potente di queste forze è il capitalismo stesso, che convincendosi sempre più della propria distruttività assume come scopo o l'efficienza delle tecniche che non distruggono la Terra, oppure, direttamente, la salvaguardia della Terra - e dunque, in entrambi i casi, rinunciando al proprio scopo originario, rinuncia a sé stesso.

# CAPITOLO 6. IL COCCHIERE E LO THÂUMA\*

\* Secondo le regole ortografiche della lingua greca, nei dittonghi l'accento si scrive sulla seconda vocale ma si pronuncia sulla prima, a eccezione del dittongo «ou» che si pronuncia «u». Per evitare ambiguità e facilitare la lettura, nella traslitterazione si è preferito segnare l'accento dove viene pronunciato.

## 1.

Il *turismo* è un fenomeno recente. È il cosiddetto «turismo di massa». Sappiamo che incomincia dopo la Seconda guerra mondiale, che ha un peso rilevante in una economia come la nostra e che la parola italiana «turismo» deriva dall'inglese *tourism*, costruita sul sostantivo *tour*. *Tour* significa, innanzitutto, «giro».

Quest'ultima parola (che ha come corrispettivo il latino *gyrus* e il greco antico *gyros*) è costruita in modo diverso da *tour*, ma in italiano esiste la parola «torno», che in espressioni come «me lo sono levato di torno», o «dattorno», significa appunto «giro». «Torno» è riconducibile all'inglese *turn*, che significa a sua volta «giro» ed è imparentata con la parola *tour*. Il giro traccia un circolo. Il circolo tracciato dal giro turistico ha un carattere mondano.

Il turista può essere un uomo religioso, ma il turismo non è un pellegrinaggio.

Il linguaggio è un grande specchio in cui si mostra il modo in cui gli uomini pensano il mondo - a volte cogliendo nel segno, a volte andando lontani dal bersaglio. Non è facile stabilire quanto siano stati felici usando la parola *tourism*. In genere, i neologismi sono affrettati; mostrano in modo affrettato quel che si pensa; quindi portano fuori strada.

Un «giro» è un percorso che si allontana sì dal punto di partenza, ma si allontana per ritornarvi. Quando si percorre un giro, si *ri-torna*, appunto. Nell'italiano antico si trova la parola «tomo» con il significato di «giro», «cammino», «viaggio». Propriamente, un «giro» non è mai un «vagare» senza meta — anche se la sua meta può consistere semplice-mente nel riportarsi al punto di partenza. Secondo questo punto di vista la parola «girovagare» è un controsenso.

Da millenni il punto di partenza dei giri degli uomini è la casa. Da millenni, in gran parte delle antiche forme di civiltà a noi note, la casa terrena simboleggia il luogo delle origini, quello cioè in cui gli uomini sono stati originariamente creati e che è stato originariamente abitato da essi ancor prima della loro vita sulla Terra. La casa terrena rappresenta, in queste forme di civiltà, la casa celeste, divina, da cui gli uomini escono o sono cacciati in seguito a una sorta di colpa, o di caduta, o di necessità, e in cui è necessario che essi ritornino dopo la loro peregrinazione terrena. I viaggi che l'uomo compie sulla Terra sono giri che rispecchiano il grande Viaggio e il grande Giro che li conduce con la nascita sulla Terra e con la morte li riporta là da dove sono venuti. Il «pellegrinaggio» nei luoghi santi è la forma di viaggio che ha un più forte valore simbolico, perché è vero che, se non hanno infortuni, i pellegrini ritornano alle loro case, ma il loro intento profondo non è di ritornare nelle loro case terrene, ma di tornare nel *tempo* sacro e divino delle origini,

rappresentato dal luogo santo, dal santuario, dal tempio, dalla città santa.

Si tende oggi a contrapporre il «mito dell'eterno ritorno» delle culture arcaiche al senso rettilineo e irreversibile del tempo che la cultura ebraico-cristiana ha portato alla luce. In quelle culture - indubbiamente - il tempo è un circolo che ritorna su di sé all'infinito, eternamente. Tempo ciclico, dunque, come i cicli delle stagioni. La caduta al di fuori della casa celeste e il ritorno in essa si ripetono all'infinito. Nella cultura ebraico-cristiana all'uomo vien data invece un'unica vita in cui resta decisa una volta per sempre la sua salvezza o dannazione. «È destino dell'uomo morire una volta sola» (*statutum est hominibus semel mori*) si dice nella *Lettera agli Ebrei* (9,27) - dove viene affermato in modo del tutto esplicito il carattere irripetibile della storia della salvezza: Cristo è venuto «non già per offrire tante volte sé stesso [...] perché altrimenti molte volte avrebbe dovuto patire dal tempo della creazione (*neque ut saepe offerat semetipsum [...] alioquin oportebat eum frequenter pati ab origine mundi*).

Indubbiamente esiste una differenza ineludibile tra l'eterno ritorno, cioè l'infinità dei Giri, e l'unico e irripetibile Giro della storia ebraico-cristiana della salvezza. Però questa differenza si ridimensiona drasticamente in relazione alla cultura dell'Europa moderna e soprattutto a quella degli ultimi due secoli. Oggi non si crede più che alle spalle delle nostre case e delle nostre città vi sia una casa o una città celeste da cui l'uomo è uscito e in cui deve fare ritorno. Con l'allontanamento di questa convinzione diventa quindi irrilevante che il Giro terreno sia compiuto una volta soltanto o una infinità di volte, in eterno. Non si crede più in un grande e sacro Giro. Più o meno consapevolmente si crede che, sì, l'uomo e il mondo ritornino là da dove sono venuti; ma più o meno consapevolmente si pensa che il luogo da cui l'uomo e il mondo provengono, e in cui ritornano (definitivamente o infinite volte), sia il *nulla*.

Al di là di ciò che i viaggiatori moderni pensano di sé stessi, il viaggio diventa allora uno dei rimedi più convincenti e praticati contro l'angoscia del nulla. Prima la casa era il luogo della stabilità e della sicurezza. Anche il mercante viaggiava per ritornare in questa forma sacrale della casa, e intendeva arricchire la propria dimora, impreziosirla, cioè renderla sempre più sicura e più casa. Venezia ne è una grande prova. Nell'età moderna la stabilità diventa monotonia e precarietà, l'atmosfera di casa lascia presagire quella della prigione dove l'uomo si lascia sorprendere senza difese dal nulla e si sente impotente di fronte a esso.

Chi non crede più in un Luogo sacro originario può sentirsi sicuro (può credere o illudersi di sentirsi sicuro) solo cambiando continuamente luogo. Non è un caso che nell'Europa moderna i viaggiatori che non si spostano per commerciare siano soprattutto uomini di cultura. Sono infatti nella cultura moderna a farsi innanzi, sempre più serrati (e sempre più disperati), la critica e il rifiuto delle civiltà tradizionali. L'uomo di cultura viaggia per sopravvivere. Il viaggio appartiene all'essenza del nostro modo di pensare. E il viaggio dev'essere sempre più veloce, affinché in esso non si riproducano i tratti della monotonia e della precarietà domestiche.

Radio, rotocalchi, settimanali, televisione, internet stanno portando davanti agli occhi delle masse lo spettacolo del mondo intero, cioè i diversi e contrapposti modi di pensare, i diversi e dissonanti costumi e, inevitabilmente, la crisi delle civiltà tradizionali e della fede che le sosteneva. È inevitabile che l'angoscia del nulla, da fenomeno di élite divenga fenomeno di massa e che, dunque, sempre più siano le masse ad aver bisogno di viaggiare per sopravvivere. Innanzitutto le masse che possono permettersi di spendere denaro. Non è un caso nemmeno che *tourism* sia parola inglese, appartenente cioè alla lingua di una delle aree geografiche più ricche della Terra.

Ma, appunto, dell'antico Giro sacrale dell'uomo, è rimasta soltanto la parola. Nella coscienza delle masse sta affiorando che non si tratta più di rispecchiare nel viaggio il giro che fa ritorno alla Casa, ma di allontanarsi il più possibile e il più frequentemente possibile da ogni casa. Chi è fermo è una preda più facile per il nulla che con un gran balzo gli piomba addosso. Ci si muove sempre di più per non essere smossi dalla vita. E non ci si avvede che il cocchiere è il nemico a cui si vuole sfuggire.

Giacché ogni viaggio, breve o lungo che sia, è ormai guidato, sulla terra dell'Occidente, dalla persuasione che quel che viene lasciato e quel che viene raggiunto si perdono prima o poi definitivamente nel nulla; sì che il nulla che sta al centro di tale persuasione fa da cocchiere in ogni viaggio che dal nulla stesso vorrebbe portare il più lontano possibile.

Il viaggio tende così a diventare l'abitazione stabile dell'uomo.

## 2.

L'uomo incomincerà perfino, si dice, ad abitare fuori dalla Terra nelle stazioni orbitali e nelle città spaziali sempre in movimento. Questo evento non si limita tuttavia a prolungare il cammino che va dalla barca all'aereo. Certo, a questi strumenti si aggiungono la stazione e la città spaziali. Ma accade anche qualcosa di essenzialmente più decisivo.

Chi abita un luogo lo mantiene stabilmente in proprio possesso, appartenendogli e da lì volgendosi al mondo che lo attornia. «Abitare» proviene dal latino *habitare*, che è frequentativo di *habere*, «avere», «essere padroni». In tedesco lo «stare» di «*star* bene presso qualcuno» è indicato dal verbo *haben* («avere»): poiché si tende ad abitare dove si sta bene, *haben* ripropone il rapporto tra *habere* e *habitare*. L'abitatore è il padrone. Ma non c'è padrone che prima o poi non si lasci sfuggire le cose da lui possedute. Se è un padrone umano, tutto quel che possiede gli sfugge quando è lui a lasciarle, morendo e andando nel nulla. Se è un padrone divino, è l'universo a sfuggirgli di mano e a proclamare che «Dio è morto».

Per rendere abitabile un luogo, l'uomo si serve di strumenti. I Greci chiamavano *téchnè* l'arte di usarli bene. All'inizio l'abitare è il fine di ogni agire umano; la *téchnè* è il mezzo. Anche quando ha attraversato oceani, deserti e cieli, l'uomo si è mosso per rendere più desiderabile il proprio modo di abitare la Terra, cioè il proprio modo di essere. Poi la *téchnè* dei Greci è divenuta la Tecnica della scienza moderna. Oggi la salvezza presenta tratti sempre più terreni. Piuttosto che da Dio gli uomini la attendono dalla Tecnica. La salvezza è la desiderabilità del luogo da essi abitato.

Ma quanto più la Tecnica diventa indispensabile all'abitare - quanto più diventa necessario non ostacolarne la crescita e la potenza -, tanto più essa si allontana dal proprio carattere di strumento e diventa lo scopo dell'uomo, ciò a cui tutto è subordinato. Gira la ruota dei mezzi e dei fini: i mezzi salgono in alto e diventano fini; i fini discendono e diventano mezzi, strumenti. Prima, l'abitare si serve della tecnica per diventare sempre più desiderabile; poi la Tecnica incomincia a servirsi dell'abitare per essere sempre più potente. E diventa sempre meno necessario abitare la Terra. Gli strumenti si logorano; gli scopi vengono salvaguardati.

Abitando oltre la Terra, l'uomo si illude di diventare l'abitatore e il padrone della potenza crescente della Tecnica. Il viaggio supremo, in cui sono ormai resi possibili tutti gli altri, è la nascita

di questa potenza. Giacché è la Tecnica che, inevitabilmente e a ragione, diventa la nuova abitatrice e padrona dell'essere - e si serve delle vecchie abitazioni dove l'uomo crede ancora (per quanto?) di aver trovato la salvezza. Ma anche questa nuova padrona è destinata a perdere tutto quanto possiede. In essa culmina la persuasione che ogni viaggio dell'uomo sia annientamento delle dimensioni da cui si parte e di quelle a cui si arriva. In ogni viaggio compiuto sulla terra dell'Occidente — che ormai è l'unica terra in cui vivono gli uomini -, sia che l'uomo si illuda di abitare e guidare la potenza della tecnica, sia che la Tecnica si costituisca essa come la legittima abitazione e padrona della Terra, il nulla rimane il cocchiere - come già lo era quando Dio si sentiva il padrone del mondo e l'uomo voleva completare il giro che dal mondo l'avrebbe ricondotto a Dio.

### 3.

Si parla da molto tempo delle «due culture» - quella umanistica e quella scientifica - e della grande distanza che le separa, della loro incompatibilità e perfino dei sospetti reciproci. Eppure si continua a chiamare «cultura» sia l'una sia l'altra. Il linguaggio continua a intravedere in esse qualcosa di comune. Che cosa?

Le parole che nelle lingue europee indicano la cultura risalgono tutte alla lingua latina, al verbo *colere*, che nel suo significato centrale significa «coltivare». Quando un campo è coltivato viene sottratto al dominio selvaggio delle forze e degli elementi della natura. La coltivazione è innanzitutto una protezione. Solo se è protetto e mantenuto nel dominio dell'uomo un campo può produrre ciò di cui l'uomo ha bisogno.

Anche la coltivazione dell'uomo ne è innanzitutto la protezione. Egli coltiva sé stesso, cioè si protegge contro il pericolo e la minaccia che incombono su di lui per il fatto stesso di vivere. Con la «cultura» l'uomo si difende contro le forze e gli elementi che irrompono nella sua vita portando il dolore e la morte. Per quanto ne sappiamo, la forma originaria di «cultura» è il «culto» religioso, dove l'uomo, per salvarsi, si inchina al divino e stringe alleanza con la sua suprema potenza. L'arte, la filosofia, la tecnica, la memoria storica, la scienza provengono dalla «cultura» originaria in cui il «culto» consiste. E nella storia della nostra civiltà sono tutte, a loro volta, forme di «culto» e di «cultura». In ognuna di esse l'uomo tenta di salvarsi.

Le diverse e contrapposte forme di cultura non perseguono dunque scopi contrastanti, ma si rivolgono tutte allo stesso scopo mobilitando mezzi diversi. Della scienza Nietzsche ha scritto che nasce dalla paura. Ma dalla paura nasce anche il canto dell'uomo — la musica e la poesia più antiche. Nietzsche non fa che applicare alla scienza moderna quanto Aristotele affermava della forma originaria del sapere scientifico - la filosofia. La filosofia, egli dice seguendo Platone, nasce dallo *thàuma*. Con superficialità si traduce questa parola greca con «meraviglia». La filosofia nascerebbe dalla meraviglia.

Ma *thàuma* significa qualcosa di ben più ampio e profondo della meraviglia come stato irenico. (In più occasioni i miei scritti si sono accostati a questo tema.) *Thàuma* è l'attonito tremore che accompagna il terrore e l'angoscia di fronte all'orrore della sofferenza e della morte. Per capire che cosa intende Aristotele con questa parola si deve ricordare che per lui la sapienza filosofica porta l'uomo nello stato *opposto* a quello dello *thàuma*, cioè dà all'uomo la felicità, sì che lo *thàuma* è lo stato dell'infelicità provocata dal terrore e dall'angoscia. La felicità *solleva* l'uomo, lo porta al di sopra del pericolo. Nella parola «sollevare» risuona il *solatium*, ciò che costituisce il baricentro



della *cori-solatio*. Boezio scrive appunto *De consolatione philosophiae*: La filosofia con-sola, solleva l'uomo; è la vera coltivazione dell'uomo. La filosofia è la suprema consolazione, secondo quanto si pensa all'inizio della storia dell'Occidente (e poi lungo l'intera tradizione occidentale), perché in questo inizio, per la prima volta, la filosofia pensa il dolore e la morte in relazione al *nulla*, ossia vede nel dolore l'annientamento del piacere e della felicità, e nella morte l'annientamento della vita, cioè della dimensione che contiene tutto il piacere e tutta la felicità che sulla Terra il mortale può avere. La filosofia consola rispetto all'estremo pericolo del nulla. Giunge a consolare perché innanzitutto essa, evocando il nulla, suscita insieme lo *thàuma* di fronte al nulla, l'attonito e angosciato stupore di fronte al tragico cocchiere dell'esistenza dell'uomo. (Non è un caso che la tragedia attica si faccia avanti proprio nel tempo in cui la filosofia ha incominciato a evocare il nulla.) Evocando il nulla, la filosofia evoca lo *thàuma*, il terrore da cui Platone e Aristotele ritengono che la filosofia abbia a nascere - evoca la propria origine, è origine della propria origine prossima. (Origine remota è il terrore che circonda e attraversa il mortale prima che egli abbia a volgersi verso l'assoluta negatività del nulla.)

La scienza moderna ha pensato di poter sostituire la filosofia nel compito di dare all'uomo la felicità. *Scientia est potendo*, si dice agli albori della scienza moderna. Giacché solo se si è potenti ci si può liberare dallo *thàuma*, sollevarsi al di sopra di esso ed essere felici. Si crede che la «coltivazione» dell'uomo operata dal «culto» religioso e dalla *consolatio* filosofica possa essere lasciata alle spalle. La cultura scientifica riesce a dare all'uomo una potenza che non fa rimpiangere quella ottenuta dall'uomo mediante l'alleanza al divino o alla verità filosofica. Sulla base della scienza moderna, la tecnica è diventata la forma suprema di liberazione dallo *thàuma* e dunque la forma suprema di cultura.

Eppure, come sono ancora lontane la scienza moderna e la tecnica dal comprendere sé stesse! Oggi è dominante sul Pianeta una cultura scientifico-tecnologica - o, meglio, un'interpretazione di tale cultura - che, guardando la propria capacità di dominare il mondo come nel passato non era mai accaduto, non solo ritiene che del passato ci si possa dimenticare, ma che sia necessario dimenticarsene affinché la memoria non indebolisca la potenza. La coltivazione planetaria dell'uomo si traduce in un sistema educativo che tende a ignorare il passato o a relegarlo nell'ambito delle curiosità che solo chi ha poco da fare si cura di appagare.

Quanto più questo atteggiamento prende piede nella cultura scientifico-tecnologica, tanto meno scienza e tecnica sono in grado di sapere che cosa siano la scienza e la tecnica. Per saperlo è necessario infatti conoscere la genesi, cioè il processo che nella storia dell'uomo occidentale ha condotto alla formazione di ciò che chiamiamo scienza e tecnica. Nemmeno un individuo sa chi egli stesso sia e che cosa sia, se perde la memoria del proprio passato. Nemmeno un popolo; nemmeno un'istituzione. In breve, possiamo dire che scienza e tecnica ignorano ancora il senso autentico del loro rapporto con la paura e con lo *thàuma* che l'uomo prova per il fatto stesso di vivere. E dunque ignorano di essere il modo nuovo in cui viene risolto il problema più antico ed essenziale. Dimenticando il passato, la cultura scientifico-tecnologica dimentica i confini e la portata del problema di cui essa è soluzione, e quindi perde di vista anche il senso della propria soluzione.

Non solo. All'inizio della nostra civiltà la filosofia pensa che per salvarsi dal terrore di fronte alle forze ostili del mondo l'uomo debba sapere, con una conoscenza incontrovertibile e dunque immutabile, che esiste un *Essere* immutabile, l'Essere divino, che è sempre salvo dal *nulla* e che conserva in sé tutto ciò che preme all'uomo — e innanzitutto l'uomo stesso. Il cocchiere non può

trascinare tutti i viaggi dell'uomo nell'abisso. Su questa immagine della realtà si fonda l'intera cultura della tradizione occidentale. E quando nasce, la scienza moderna intende si essere potenza, ma una potenza *limitata*, che cioè non può dominare l'Essere divino e violare le leggi che uniscono il mondo al divino.

Ma la filosofia del nostro tempo ha mostrato che non può esistere alcun Essere divino e immutabile, e che dunque *tutto l'essere* sporge provvisoriamente dal *nulla*. Il cocchiere trascina nell'abisso ogni viaggiatore. Questo tramonto della tradizione rimane al centro della storia dell'uomo occidentale. Qui, la filosofia del nostro tempo ha mostrato che tutto l'essere è in linea di principio dominabile, assoggettabile agli scopi che l'uomo via via si propone. La filosofia del nostro tempo ha cioè preparato e ormai tiene custodito il *campo da gioco* in cui la scienza e la tecnica possono giocare *senza alcun limite* il gioco della potenza, cioè possono sviluppare *senza alcun limite* la loro potenza.

Infatti, come sarebbero possibili tutte le navigazioni se non esistesse una forza che tiene aperte le distese marine? La filosofia dell'Occidente (ed è espressione pleonastica, perché la filosofia è il fondamento essenziale dell'Occidente, cioè soltanto all'Occidente appartiene qualcosa come «la filosofia») è ormai la forza che tiene aperta, illimitata, la distesa delle cose che escono dal nulla e vi ritornano; e rende quindi possibili le navigazioni della scienza e della tecnica che intendono controllare senza limiti l'oscillazione dal nulla all'essere. La cultura filosofica del nostro tempo è l'anima della cultura scientifico-tecnologica. E poiché la filosofia, abbandonando la tradizione, si è portata dietro tutte le altre forme di cultura e ne ha determinato il volto, si deve dire che l'intera cultura «umanistica» ha la stessa anima della cultura scientifica e tecnologica.

Ci aspetta e ci spetta l'esplorazione di quest'anima. Qual è la forza con cui ci si è imposta? Come nei miei scritti si va mostrando da tempo, il problema decisivo incomincia a questo punto.

# CAPITOLO 7. VERITÀ E TECNICA: PÒLIS E LÒGOS

## 1.

«Dalla salute della mente proviene la felicità che è cara a tutti e molto ricercata.» Così dice il coro del secondo canto intorno all'ara» nelle *Eumenidi* di Eschilo. La «salute della mente» - *hygieia phrenon* (vv. 535-36) è il «sapere che salva» (*sōphronein*, *ibid.*, v. 520) perché è la potenza che agisce «con verità»: *etêtymôs*, dice ancora Eschilo nell'*Agamennone* (v. 166). Dalla conoscenza della verità proviene la felicità del mortale e della *pòlis* (*Eumenidi*, v. 523). Già Eschilo concepisce la conoscenza della verità come *episteme* (*Agamennone*, v. 164)» ossia come sapere che sta fermo in sé stesso, assolutamente inamovibile e non smentibile. Il *lògos* autentico è l'*episteme* della verità.

Questo rapporto tra verità e felicità è il tratto essenziale del pensiero greco. Eschilo, per primo, lo rende completamente esplicito (cfr. E. S., *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Adelphi, 1989). Conoscendo la verità, la *pòlis* raggiunge la vera «potenza» (*kràtos*, *Eumenidi*, v. 528), cioè la felicità. Tutta la tradizione occidentale si muove all'interno di questo rapporto tra verità e felicità. La «politica» incomincia con la filosofia: non nel senso che prima della filosofia non esista il bisogno di regolare la società, ma nel senso che solo la filosofia intende come *verità* la regola suprema a cui la *pòlis* deve adeguarsi. La felicità è innanzitutto liberazione dal dolore, e tale liberazione è potenza. Ancora Kant definisce la felicità come la «condizione di un essere razionale nel mondo, a cui, in tutto il corso della sua vita, tutto avviene secondo il suo desiderio e la sua volontà», ossia tutto avviene secondo la sua potenza.

Tuttavia, *all'interno* della permanenza del senso greco del rapporto tra verità e felicità-potenza si produce un rovesciamento decisivo.

Con l'avvento del pensiero greco, la conoscenza della verità è il nuovo grande strumento per liberarsi dal dolore, che sostituisce lo strumento costituito dal pensiero mitico. Anche prima della filosofia la conoscenza del senso mitico del mondo è la sorgente della felicità: la conoscenza del senso ultimo degli eventi, svelato dal mito, è lo strumento - il mezzo — che consente ai gruppi umani di sopportare il dolore, di essere felici e potenti. Ma sino a che il senso del mondo non si manifesta come il *vero* senso del mondo, il dubbio che il senso mitico possa dare la felicità non può che crescere e diventare infine invincibile. Insidiato dal dubbio, l'uomo non può più essere potente e felice. Egli vuole pertanto raggiungere la *vera* potenza e la *vera* felicità, e per ottenerle è necessario che conosca il *vero* senso del mondo e che a esso adegui il proprio agire.

La «politica» è l'adeguazione della *pòlis* alla verità svelata dal sapere filosofico-epistemico. L'*episteme* della verità è dunque lo strumento appropriato, il mezzo supremo che consente di raggiungere vera potenza e vera felicità, e rispetto al quale appare l'inadeguatezza dello strumento mitico. La verità è il mezzo supremo per l'edificazione della città sapiente e felice. La verità è la potenza suprema nella quale l'uomo, per essere veramente potente, deve recarsi. In questa alleanza consistono la politica e l'etica della tradizione occidentale.

Ma una volta divenuto cosciente del fatto che la verità è il mezzo indispensabile per raggiungere la potenza della felicità, il pensiero greco incomincia anche a diventare cosciente delle condizioni che regolano il rapporto del mezzo al fine. Si rende conto che il mezzo è dominato dal fine: regolato, determinato, configurato, condizionato dal fine. E se il fine è la liberazione dal dolore, ossia è la felicità, la potenza, e l'*episteme* della verità è il mezzo, il pensiero greco avverte anche, in qualche modo, che la conoscenza della verità è dominata, regolata, determinata, configurata, condizionata dalla non-verità. Nella sua configurazione iniziale il pensiero greco porta alla luce il senso dell'incontrovertibilità assoluta *episteme* della verità; ma ponendo l'*episteme* della verità come mezzo per raggiungere qualcosa che non è l'*episteme* stessa della verità, e che pertanto è non-verità, la configurazione iniziale del pensiero greco — che relativamente al rapporto tra verità e felicità potente trova in Eschilo la sua espressione fondamentale - pregiudica e finisce col negare l'incontrovertibilità e l'assolutezza della verità.

Appunto per questo, nel pensiero greco, insieme al modo di intendere il rapporto tra verità e felicità ora indicato, se ne fa innanzi un altro, per il quale ciò a cui si deve innanzitutto «prestare ascolto» è il *lògos* della verità: *péithestai... toi lógoi*, dice Socrate nel *Critone*. Stando anzi a Diogene Laerzio, già Talete invita a «cercare una cosa solo, la sapienza» [*hén ti mâteue sophón*). E la «sapienza» è un sapere diverso dal mito, è il sapere a cui è necessario dare ascolto.

Ma prestare ascolto *innanzitutto* all'*episteme* della verità significa *non* prestare *innanzitutto* ascolto al desiderio di liberarsi dal dolore e di essere potenti e felici. Non più la ricerca della felicità, ma l'ascolto della verità diventa il fine supremo dell'uomo. La felicità, da scopo, diventa una conseguenza, non voluta per sé stessa, della conoscenza della verità; e quest'ultima, da strumento e mezzo per ottenere la felicità diventa il fine voluto per sé stesso. E solo come conseguenza può essere vera felicità.

Il *Fedone* platonico e il libro I della *Metafisica* di Aristotele sono tra i luoghi decisivi in cui si fa innanzi questo rovesciamento del rapporto tra verità e felicità (cfr. E. S., *La buona fede* Rizzoli, 1999, 5). La suprema «sapienza» (*sophia*), in cui consiste l'*episteme* della verità è voluta «per sé stessa» («*beautés hénéken*» (*Metaph.*, 982a, 15), e «non per qualche altro vantaggio» (*di'oudemian... chréian hetéram*, 982b, 24-25). Anche se Aristotele non stabilisce esplicitamente la connessione, la necessità che la suprema sapienza sia voluta per sé stessa e non in vista di altro è connessa e fondata sull'impossibilità che la conoscenza della verità sia un mezzo in vista di un fine che, essendo un «qualche altro vantaggio», rispetto alla verità, è altro dalla verità, ossia è non-verità. Il *lògos* della verità non serve alla *pòlis*, non è il mezzo per rendere potente e felice la *pòlis*, ma è la *pòlis* a dover servire alla conoscenza della verità, ossia a dover rendere possibile la vita sapiente.

Ciò non toglie che la *pòlis*, avendo lo scopo primario di rendere possibile la vita sapiente, e avendo per ciò stesso, come subordinato, «lo scopo di rendere possibile l'esistenza e la vita» (*toû éinâi te kài zen hénéka*, Platone, *Res Publica*, 369d) di «ciascuno di noi» (*hëmon hékastos*, *ibid.*, 369b), ossia di ogni individuo, finisca col porsi come scopo degli individui, sì che anche qui si produce un rovesciamento tra mezzo e scopo (teorizzato in seguito dalla filosofia moderna, ma praticato anche prima della sua teorizzazione), per il quale la *pòlis* — lo Stato — da mezzo diventa fine, e l'individuo da fine diventa *mezzo* per rendere possibile l'esistenza e la vita dello Stato.

Il rovesciamento del rapporto tra *lògos* e *pòlis* — dove dapprima lo scopo è la felicità della *pòlis* (e quindi dell'individuo), e il mezzo è il *lògos*; e poi il *lògos* diventa lo scopo e il mezzo è la *pòlis* - tende a rimanere lo sfondo dell'intera tradizione occidentale. L'imperativo morale kantiano, come comando di agire razionalmente, ripropone ancora una volta, nella storia dell'*episteme* il principio greco di dare ascolto al *lògos* della verità; e nella tesi kantiana che l'imperativo morale non ha come scopo la felicità, ma il proprio contenuto, ossia l'azione razionale, si ripresenta il rovesciamento per il quale lo scopo dell'uomo è l'ascolto della verità e non la felicità, che è una conseguenza di tale ascolto (per Kant la moralità «rende degni» della felicità proprio perché lo scopo primario dell'agire non è stata la felicità).

In ogni caso, la politica è tendenzialmente regolata dal sapere filosofico-ontologico-epistemico-metafisico-teologico. Anche il cristianesimo attribuisce alla fede i caratteri del *lògos* ed esige che la città terrena sia regolata dai principi della città celeste. D'altra parte, lungo la storia dell'Europa moderna si producono i primi grandi episodi di frattura tra *lògos* e *pòlis*: *episteme*, politica, etica rivendicano la loro autonomia rispetto alla fede, alla *pòlis* e all'*éthos* cristiani; la politica incomincia a separarsi dall'etica.

Ma la frattura essenziale avviene nel nostro tempo. L'*episteme* della verità assoluta e definitiva, in cui resta svelato l'Ordinamento divino del mondo, viene spinta al tramonto (secondo una *necessità* che costituisce l'essenza del pensiero contemporaneo, ma della quale questo stesso pensiero resta quasi sempre all'oscuro). La politica e l'etica perdono il loro fondamento. La *pòlis* non è più in relazione al *logos dell'episteme* ma a un *lògos* storico, ipotetico, revisionabile, provvisorio, il cui valore non può consistere in altro che nella sua capacità di trasformare il mondo conformemente ai progetti che i gruppi umani vanno proponendosi. E, tra le varie forme di sapere, il *lògos* della scienza moderna, in quanto unito alle procedure tecnologiche, mostra di possedere più di ogni altro questa capacità.

La separazione e la stessa distinzione tra scienza e tecnica è un aspetto del rapporto che la tradizione dell'Occidente ha istituito tra *episteme* della verità e azione politica e individuale. Sul fondamento di questo rapporto, si ritiene che la scienza abbia il compito di cogliere le vere leggi del mondo e che la tecnica sia, da un lato, la loro applicazione per raggiungere certi scopi in ambito economico, medico, militare, in quello dei mezzi di comunicazione, eccetera, e, dall'altro, sia l'insieme di procedure pratiche che rendono possibile la scoperta di quelle leggi. Ma questa concezione del rapporto tra scienza e tecnica, che in passato ha avuto larga diffusione anche in campo scientifico e vi gode ancora di un certo credito, è inevitabilmente condotta al tramonto dal processo che porta al tramonto la convinzione che sia possibile una *episteme* della verità. Poiché questa convinzione è destinata al tramonto, tramonta infatti anche ogni separazione e distinzione tra scienza e tecnica, perché la teoria scientifica non può più imporsi sulle teorie alternative per la sua verità, ma per la sua maggiore capacità di trasformare il mondo in conformità ai progetti che l'uomo intende via via realizzare, e appunto in questa capacità consiste la tecnica.

Con il tramonto del *lògos* della verità tramonta anche la forma fondamentale del rapporto della *pòlis* con la verità. Si fanno innanzi cioè molti modi di intendere la *pòlis*. Ciò non significa che prima di quel tramonto non esistesse una pluralità di modi di concepire e realizzare la *pòlis*: significa che, prima di tale tramonto, quella pluralità di modi era accomunata da un'unica forma fondamentale: l'intento di concepire e realizzare quel modo di essere *pòlis* che potesse vantare la prerogativa di essere il vero modo in cui la *pòlis* è guidata dal *lògos* della verità e ha come scopo la legislazione in cui esso consiste.

Col tramonto del *lògos* della verità quel vanto acquista sempre più il carattere della retorica e

dell'ideologia più o meno in buona fede, e i diversi modi di concepire e di realizzare la *pòlis* tendono sempre più a contrapporsi tra loro facendo appello non al *lògos* della verità, ma alla loro potenza - secondo un processo analogo, dunque, a quello che, col tramonto del *lògos* della verità, viene a presiedere la contrapposizione tra le diverse teorie scientifiche. L'azione politica non può più essere l'applicazione di principi politici che si fondano sulla conoscenza della verità, sì che il successo pratico è il criterio in base al quale si stabilisce il valore del giudizio politico. All'abbandono della distinzione tra scienza e tecnica corrisponde l'abbandono della distinzione tra teoria e pratica politica.

### 3.

I diversi modi di concepire la *pòlis* che restano in campo dopo il tramonto del *lògos* della verità appartengono al *lògos* storico, problematico, ipotetico del nostro tempo - il *lògos* senza fondamento (a cui si accompagnano e si contrappongono gli epigoni del *lògos* della tradizione occidentale). Il *lògos* senza fondamento è dunque anche in sé stesso una pluralità di *lògoi* antitetici — anche qui, nel senso qui sopra indicato, per il quale, col tramonto della verità, viene a esistere una molteplicità di modi di intendere e dar vita alla *pòlis*.

Tra i grandi *lògoi* del nostro tempo spiccano la concezione liberaldemocratica della società, il capitalismo, fino a ieri il socialismo reale, il cristianesimo e le altre grandi forme religiose del passato, l'atteggiamento etico ed estetico delle masse, la filosofia contemporanea (come luogo in cui viene in luce, come comun denominatore delle differenti posizioni, la necessità del tramonto dell'*episteme*). Ognuno di essi intende servirsi della tecnica, guidata dalla scienza moderna, per realizzare un certo tipo di uomo e di società - un certo tipo di *pòlis*. Ognuno di essi intende porsi cioè come il fine rispetto allo strumento in cui consiste la *tecnica* e che ormai si è rivelato come il più potente degli strumenti.

Ho richiamato nei capitoli precedenti quanto vado mostrando da tempo, cioè che il rapporto tra i *lògoi* senza fondamento e la tecnica è un processo, tuttora in atto, in cui lo strumento, il mezzo tecnologico, è destinato a diventare il fine, e ciò che pretende di porsi come il fine di tale mezzo è destinato a diventare il mezzo per realizzare quel nuovo fine, e comunque è destinato a venire subordinato al nuovo fine. È in atto un processo che, daccapo, è un rovesciamento del rapporto tra mezzo e fine, e in cui, per esempio, non sarà più la *pòlis* capitalistica a servirsi della tecnica, ma la tecnica a servirsi del capitale; e non sarà più la *pòlis* democratica a servirsi della tecnica, ma la tecnica a servirsi e a subordinare a sé la democrazia.

L'aspetto essenziale di questo discorso è l'*inevitabilità* di tale processo. Si continua a parlare - a temere o a sperare - di civiltà e di dominazione della tecnica, ma non si sa indicare la necessità e l'inevitabilità di tale dominazione - anche e soprattutto perché non si è in grado di scorgere che significato possano avere l'inevitabile e il necessario dopo il tramonto del *lògos* necessario e inevitabile della verità. Si tratta di comprendere - un compito, questo, al quale non ci si può qui nemmeno accostare, ma che in altri miei scritti è stato determinatamente affrontato — che il senso autentico e tendenzialmente nascosto della necessità e inevitabilità del tramonto dell'*episteme* della verità è il fondamento del processo in cui viene a rovesciarsi il rapporto tra la tecnica e le forze oggi dominanti del Pianeta, ossia tra la tecnica e i *lògoi* senza fondamento del nostro tempo, che si illudono di potersi servire pur sempre di essa.

Qui si può ripetere ancora una volta che la conflittualità tra quelle forze richiede che ognuna di esse sia essenzialmente interessata alla potenza dello strumento di cui si serve per prevalere, e pertanto - qualora non intenda cedere alle forze antagoniste - è essenzialmente interessata all'accrescimento di tale potenza quando tali forze si mostrino più potenti. Ogni forza non deve quindi evitare di ostacolare la crescita della potenza del proprio strumento, e quindi deve evitare che la propria configurazione pratico-teorica sia di ostacolo a quella crescita. Ma quando ciò avviene, lo scopo di tale forza *non* è più quello che essa intendeva realizzare servendosi della tecnica, ma è la potenza e l'infinito potenziamento della tecnica. È quanto è accaduto nello scontro tra capitalismo e socialismo reale, dove quest'ultimo ha dovuto evitare che la propria configurazione pratico-teorica ostacolasse l'apparato scientifico-tecnologico da essa amministrato — sì che la tecnica, che inizialmente aveva come scopo la realizzazione della società senza classi, ha finito - per mantenersi in qualche modo competitiva rispetto alla frazione di apparato scientifico-tecnologico amministrata dal capitalismo occidentale - col diventare lo scopo della *pòlis* sovietica, che dunque ha cessato di essere sovietica.

A questa subordinazione alla tecnica sono destinate tutte le altre grandi forze del nostro tempo - democrazia, cristianesimo, islam e capitalismo compresi. Ma, come appunto si aveva incominciato a rilevare, la subordinazione alla tecnica è possibile solo perché i *lògoi* che vi si sottomettono sono senza fondamento, cioè non si fondano sulla verità incontrovertibile dell'*episteme*, e al di sotto delle loro maschere riconoscono di non essere altro che volontà di potenza perdenti rispetto alla volontà di potenza della tecnica. E ciò è possibile perché il tramonto del *lògos* della verità non è un semplice fatto, ma qualcosa di necessario e di inevitabile - giacché se un *lògos* fosse la coscienza, non incrinata da dubbi, di essere l'*episteme* della verità, esso non si rassegnerebbe a rinunciare alla propria configurazione pratico-teorica allo scopo di mantenere e aumentare la potenza dello strumento di cui esso si serve per realizzare la vera forma della *pòlis*, ma accetterebbe la propria sconfitta e rovina, con la convinzione che si tratti di una sconfitta e di una rovina apparente o provvisoria, oppure della rovina tragica della verità.

#### 4.

Al rovesciamento del rapporto tra *lògos* della verità e potenza felice della *pòlis* corrisponde dunque il rovesciamento del rapporto tra i *lògoi* senza fondamento della *pòlis* e la tecnica. Nella storia dell'Occidente l'*episteme*, cioè la volontà di verità che ha come scopo sé stessa, è la prima forma di apparato che subordina a sé la potenza della *pòlis* e degli individui, e che quindi si presenta come potenza suprema. La verità a cui si rivolge la tradizione occidentale è infatti la «necessità» non violabile che domina da sempre e per sempre il divenire del mondo e che quindi esige che le si adeguino anche ogni agire e ogni tecnica dell'uomo. La stessa parola *lògos*, nel pensiero greco, indica il *légein*, cioè la capacità di «raccogliere» ciò che altrimenti se ne andrebbe via, trascinato da un divenire senza legge. *Lògos* è *Lex*.

Ancora una volta, è Eschilo, nel *Prometeo incatenato*, ad affermare che la «*téchnê* è troppo più debole della necessità» (*téchnê danânkês asthenestéra makroi*, v. 514; cfr. E. S., *Il giogo*, cit., VI, 1). Nel proprio sottosuolo - verso il quale solo raramente riesce a gettare della luce - il pensiero contemporaneo spinge *necessariamente* al tramonto la «necessità» del *lògos* della verità, e i *lògoi* senza fondamento restano sottomessi alla suprema potenza della tecnica, che dunque diventa il loro

scopo. Rispetto alla necessità del *lògos* della verità si deve allora dire (quando si sappia scendere in quel sottosuolo) che «la necessità è troppo più debole della *téchnê*». Come potenza suprema, la tecnica è l'ultima forma del *lògos*, ossia del *légein*, della forza che «raccoglie» in sé il divenire del mondo, dandogli la direzione che prevale su ogni altra.

Che la *pòlis*— nella sua forma totalitaria come in quella democratica - riesca a subordinare a sé la tecnica è un'illusione che deriva anche dal credito oggi riscosso dalla concezione ingenuamente scientifica e tecnicistica della tecnica, che è incapace di scorgere il senso autentico della potenza della tecnica. Un'illusione che avvolge soprattutto le sinistre mondiali, ma che è presente anche in certe forme del liberalismo illuminista (dalla definizione proposta da Simone Weil del socialismo, per esempio, alla definizione popperiana della società aperta). Come incremento infinito della propria potenza la tecnica, nel suo significato autentico, è in grado di andare incontro a ogni aspirazione di *trascendenza* (anche di quella religiosa) presentatasi lungo la storia dell'Occidente. Inoltre l'uomo trova nella tecnica la forma più profonda della propria anima - l'uomo, quale è stato definito in ogni ambito della cultura occidentale, ossia come centro di forza capace di organizzare mezzi in vista della produzione di scopi. Ancor prima del suo carattere matematico la tecnica è infatti la realizzazione più rigorosa di tale forza. Soprattutto, la tecnica è inseparabile dall'essenza del pensiero filosofico contemporaneo che, distruggendo il *lògos* della verità, distrugge ogni limite alla dominazione infinita del mondo e prepara il terreno dove la tecnica non solo è legittimata teoricamente a sviluppare il proprio dominio, ma è messa nella condizione *pratica* di svilupparlo. Il che significa che la potenza suprema, oggi, *non* è la tecnica in quanto separata, ma in quanto unita alla filosofia contemporanea. In quanto così separata, la tecnica non può riuscire a liberarsi dalla sua sudditanza rispetto alle forze che intendono servirsi di essa.

L'ingenuità delle destre mondiali è invece un'apologia delle prestazioni scientifico-tecnologiche, che, oltre a intendere la tecnica in modo riduttivo, la separa dal processo storico che dal *lògos* della verità conduce al *lògos* della tecnica. In questa situazione la *pòlis* è esposta alla possibilità del ritorno delle forme più dure e immature del passato che si vuole dimenticare. Per allontanarsi dal passato è necessario conoscerlo. Altrimenti è incombente il rischio di naufragare da un momento all'altro sulle più frastagliate delle sue coste.

Essenzialmente, la politica del futuro è coscienza della inevitabile subordinazione della politica al senso autentico della tecnica. Una subordinazione che non ha nulla a che vedere con la distinzione banale, oggi continuamente usata, tra «politici» e «tecnici» — giacché si tratta di comprendere che la progettualità tecnologica tende ormai a portarsi al fondo dei più «politici» dei progetti, e che viceversa l'ideologia della concezione tradizionale della politica può ancora determinare il più «tecnico» degli atteggiamenti.

La politica del futuro - che non è un progetto, ma un destino - è la capacità di risolvere i problemi che la politica, nel suo senso corrente, diventa sempre più incapace di affrontare. La politica del futuro riconosce l'inevitabilità della subordinazione della politica alla tecnica, ma proprio per questo è la più potente memoria storica del passato dell'Occidente e della necessità che conduce dal passato al presente, perché sa che dimenticare il passato significa non solo impoverire lo spessore concettuale della tecnica, ma limitarne la potenza *effettiva*, l'effettivo dominio sul mondo.



*Lògos* e *pòlis*: due parole greche. In un senso essenzialmente diverso da quello indicato da Heidegger, la storia dell'Occidente è infatti il dispiegamento del pensiero greco. La civiltà della tecnica — autenticamente intesa - è l'esito più rigoroso del *lògos*, ossia della potenza che raccoglie in un ordine e conferisce una direzione alla molteplicità fluente del mondo. E nella parola *pòlis* - legata a *polys*, *plus*, *poplus*=*populus*, *poplicus*, *publiais* - emerge appunto il senso della molteplicità diveniente che è disposta a essere ordinata e guidata.

Ciò significa che lungo la storia dell'Occidente ogni forma del *lògos* si riferisce al *divenir-altro* delle cose, e propriamente a quella forma radicale del divenir altro che è il *divenir essere* uscendo dal *nulla*, e il divenir nulla, uscendo dall'essere. Il problema del rapporto tra *lògos* e *pòlis* rimane dunque aperto sino a che non vien messo in questione il senso del *divenir-altro* - che in ogni forma della cultura e della prassi si continua a considerare come un'evidenza (o addirittura un'ovvietà) su cui non vale la pena di indugiare. La storia dell'Occidente - e ormai del Pianeta - culmina nella civiltà della tecnica; ma il senso della tecnica continua a rimanere oscuro sino a che il pensiero non si rivolge al fondamento di ogni tecnica, ossia al fondamento di ogni *lògos*, e gli chiede di dar conto della sua pretesa, mai discussa e tanto meno impugnata, di essere il fondamento dell'intero cammino dell'uomo sulla Terra.

# CAPITOLO 8. THEORIA, COLUMEN

## 1.

Nel libro X dell' *Etica Nicomachea* Aristotele definisce la felicità (*eudaimonia*) come «una certa qual contemplazione»: una sorta di «teoria» (*theória tis*) — «teoria» significando appunto «visione», «contemplazione». Non una contemplazione qualsiasi, ma quella che è propria della «sapienza» (*sophia*), ossia la contemplazione che è *episteme* della verità. La felicità è la contemplazione filosofica: è la filosofia.

Questa tesi per molti versi paradossale, e in cui viene comunque riproposto uno dei grandi temi del pensiero di Platone, non è in contraddizione con quanto si è rilevato nel capitolo precedente - cioè che poco dopo il suo inizio, e comunque in modo del tutto esplicito in Platone e Aristotele, la verità non è più intesa come in Eschilo, ossia come mezzo per raggiungere la felicità, ma è intesa come scopo rispetto al quale la felicità dell'individuo e della *pòlis* è soltanto mezzo, strumento. In Platone e in Aristotele, infatti, la felicità che è propria della contemplazione filosofica è il *culmine* che sovrasta una *stratifica-zione* che procede dalle forme più imperfette a quelle più perfette della felicità: dalla felicità e dai piaceri dell'anima vegetativa e desiderante, e dalla felicità e dai piaceri delle classi inferiori della *pòlis*, alla felicità suprema della visione della verità. Non è questo culmine della felicità, ma sono appunto quelle forme inferiori della felicità a diventare, da scopo della verità, mezzo per renderne possibile la contemplazione.

La felicità in cui tale contemplazione consiste compare (o è resa esplicita) in una seconda fase del pensiero greco, ed è essa ad assumere come mezzi le forme inferiori della felicità e a porsi come loro scopo. Dove le forme inferiori possono essere mezzi solo in quanto non si oppongono alla forma perfetta della felicità, cioè solo in quanto siano conformi alla verità e dunque siano esse stesse «virtù» - la «virtù» somma essendo appunto quella *theōria* della verità in cui consiste o a cui appartiene la felicità somma. E la felicità che non può essere lo scopo della verità è quella che, ponendosi come scopo, subordina a sé la verità, la determina e la configura e che quindi, limitando e contrastando la determinazione e la configurazione che la verità possiede di per sé stessa, non può essere «virtù».

Inoltre, le forme inferiori della felicità possono non opporsi alla somma felicità della verità solo in quanto in esse è presente una traccia della felicità somma, e cioè solo in quanto sono esse stesse una specie di «contemplazione» — giacché anche i piaceri del corpo e dell'anima vegetativa possono appartenere all'uomo solo in quanto egli ne è cosciente -, e in questa coscienza consiste appunto la «contemplazione». Aristotele rileva infatti che «quanto si estende la contemplazione, tanto si estende la felicità» - e la felicità «si estende» (*diatéinei*) appunto dalle sue forme inferiori al suo culmine -, e che «dove più è presente la contemplazione, quivi più è presente la felicità». (Rispetto alla felicità somma che è prodotta dalla *theōria* della verità, forme inferiori della felicità — e tuttavia condizioni necessarie affinché la forma somma si realizzi — sono per Aristotele non solo i

piaceri del corpo e dell'anima vegetativa, ma anche le forme di felicità prodotte dalle «virtù etiche» e quindi anche dall'«amicizia», dalla *philia* (che è, insieme, amicizia e amore.)

La stessa vita felice della *pòlis* diventa, da scopo della verità, *mezzo* (affinché la contemplazione della verità e dunque la felicità perfetta sia possibile), perché è a sua volta una forma inferiore della felicità; che tuttavia può essere mezzo solo in quanto anch'essa - e in qualche modo soprattutto essa - è conforme alla verità, sì che anche la felicità che ne deriva, per quanto inferiore, è felicità autentica.

D'altra parte Aristotele non può non scorgere, alla scuola di Platone, che anche la contemplazione della verità appartiene alla *pòlis*; sì che la *pòlis*, in quanto distinta da tale contemplazione, ossia dalla sapienza dei filosofi, non è la *pòlis* che invece include in sé tale contemplazione. È in quanto così distinta che la *pòlis* diventa mezzo per la produzione della contemplazione della verità; giacché, in quanto includente tale contemplazione, essa non è e non diventa mezzo, ma è lo scopo supremo della vita dell'uomo.

E dunque altro è la vita felice e sapiente della città, che è sapiente e felice perché è lo scopo della contemplazione di una verità che è ancora soltanto il mezzo mediante il quale tale sapienza e felicità sono prodotte; e altro è la vita felice e sapiente della città che è sapiente e felice o perché, in quanto distinta dalla contemplazione della verità, è peraltro conforme alla verità, ed essendo così conforme è condizione affinché la verità possa essere contemplata; oppure perché non è così distinta, ma include in sé tale contemplazione ed è pertanto lo scopo supremo della vita dell'uomo, la somma sapienza e dunque la somma felicità possibile sulla Terra.

## 2.

La tesi che la felicità sia *theōria* e che la felicità somma dell'uomo sulla Terra sia l'*episteme*, della verità, ossia la *theōria* in cui si mostra la verità, non è peraltro così lontana dal modo di pensare dei popoli, se si tiene presente che il linguaggio - costituendosi secondo una sapienza ben più antica di quella che mediante esso viene espressa - chiama *theōria* la visione della festa e cioè la *festa* stessa (una festa non contemplata dall'uomo, non essendo una festa dell'uomo); e la festa è il luogo originario della felicità umana sulla Terra. Per la glottologia *felix* e *festus*, (*fesiae*, *feriae*) hanno la stessa radice *fi*, corrispondente alla radice greca *the*, e su questa radice è costruito anche *femina* (gr. *thelys*, «femminile») in quanto indicante colei che allatta, la fonte del sostentamento, della sopravvivenza, del benessere.

La festa ripristina la felicità di chi è riparato e nutrito dalla madre (sì che in *fi-lius* risuona il corrispettivo di *femina*). E si può pensare che dalla radice indeuropea *\*dhe* provenga, oltre alle parole che indicano l'allattare, la felicità, la festa, anche la parola che nomina il divino: *theós* e anche quel fare, produrre, creare, porre nella stabilità, aiutando e istituendo (gr. *ti-the-mi*), che è proprio del divino quando si volge favorevole alle cose umane. In ognuna di queste parole si fanno sentire le altre. La *theōria* in cui consiste l'*episteme* della verità emerge dall'insieme dei significati che risuonano nella *theōria* in quanto festa.

Che per il pensiero greco la felicità sia *theōria* è anche una conseguenza della circostanza che ogni *theōria* è un'immagine del mondo. Come visione *del mondo* l'immagine ha il contenuto che le viene offerto dal mondo e che si estende nella misura in cui tale offerta si estende. Ma come *visione* del mondo l'immagine mostra anche un contenuto che proviene dall'immagine in quanto tale, dalla capacità di vedere in quanto tale. Da che si fa innanzi, l'immagine è cioè anche *interpretazione* del mondo e quindi *si solleva* al di sopra del mondo, al di sopra cioè del dolore e dell'angoscia della vita e del mondo.

Solo quando si fa innanzi la *theōria* della verità l'immagine è un'interpretazione vera. Prima, appartiene alla non-verità. Ma anche in questo caso essa è già un sollevarsi al di sopra del dolore e dell'angoscia, un cacciarli via da sé, sotto di sé. «Il dolore» dice l'inno a Zeus nell'*Agamennone* di Eschilo «si deve cacciar via con verità dalla mente»: è pertanto cacciato dalla «mente» *sotto* di sé; e la «mente» (*phrontis*) è appunto la dimensione della *theōria*, e anzi della *theōria* vera, la dimensione dell'*episteme* della verità. La vera cacciata del dolore dalla mente è la verità della mente, la vera immagine, che cacciando «via da sé» (*apò phrontidos*) il dolore lo caccia e lo lascia *al di sotto* di sé, costituendosi quindi come dimensione della felicità — giacché la lontananza dal dolore è il tratto fondamentale della felicità.

La festa arcaica è la suprema immagine della vita e del dolore, e in quanto immagine la festa caccia e lascia al di sotto di sé il dolore della vita. Già nella festa arcaica la lontananza dal dolore è il tratto fondamentale della felicità. L'uomo diventa festivo perché si identifica alla festa, cioè all'immagine più alta a cui egli possa pervenire. E identificandosi all'immagine somma della festa si identifica alla dimensione della felicità.

Già in quanto interpretazione l'immagine festiva è felicità. Ossia già in quanto distinta dal suo contenuto essa è un sollevarsi in alto, al di sopra del dolore della vita. Certo, tanto più debole, questa felicità, quanto meno sviluppato è il suo contenuto, ossia il contenuto dell'interpretazione; tanto più forte quanto più tale contenuto si sviluppa sino a diventare interpretazione vera, filosofia, *theōria* e festa della verità, e quanto più in essa il contenuto (l'universo, la totalità dell'essere) appare come disponibile all'alleanza dell'uomo con la potenza suprema del divino, cioè con la radice della liberazione e comunque della sopportazione del dolore e dell'angoscia. La festa arcaica è il terreno da cui provengono tutte le forme di rimedio evocate dall'uomo contro il dolore e l'angoscia. È andata cioè sempre più rafforzando il proprio carattere di immagine, ossia la propria potenza salvifica.

Il potenziamento del *contenuto* di tale immagine, passando attraverso l'elaborazione del mito e del messaggio religioso, culmina nella *theōria* dell'*episteme* della verità, che trova nell'idealismo classico tedesco la propria espressione più radicale — e per un lungo tratto di tempo questa *theōria* si fa accompagnare dalla scienza moderna nella misura in cui quest'ultima concepisce sé stessa come *episteme* della verità, e comunque come un aspetto imprescindibile di essa. Il potenziamento dell'immagine in quanto immagine, ossia della *forma* dell'immagine, è il potenziamento e l'interna articolazione delle capacità espressive dell'immagine, cioè il suo differenziarsi come canto, parola, figura, forma, colore: come «arte».

Nella festa arcaica «contenuto» e «forma» sono inseparabili, ma il loro potenziamento è insieme il loro distinguersi e infine la loro separazione; e dapprima il «contenuto» tende a porsi come scopo della «forma» (secondo quanto accade anche in quella proiezione religiosa dell'*episteme* che è il cristianesimo, dove la «forma» e l'arte sono qualcosa di accidentale rispetto alla salvezza eterna - anche se di questa dimensione accidentale il cristianesimo si è continuamente servito, e anzi se ne è continuamente servito proprio perché la considera accidentale); poi, col tramonto dell'*episteme* della verità, è la «forma» a porsi sempre più decisamente come scopo del «contenuto» che va perdendo la sua pretesa epistemica.

Nella forma più originaria e tra le più alte del tramonto dell'*episteme* - nel pensiero di Leopardi - il contenuto dell'immagine mostra che la suprema necessità è lo sporgere provvisorio dell'essere e dell'uomo dal nulla, la loro originaria e terminale nullità. Il dolore, l'angoscia, la morte corrodono e consumano ogni cosa: dal «contenuto» dell'immagine, che *non è più* contenuto epistemico, non può più provenire alcuna felicità, alcuna festa salvifica, alcuna integrità e incolumità per l'uomo; *tutto* l'uomo e tutte le cose hanno come principio il nulla e sono destinate al nulla. L'ultimo pallido e provvisorio rimedio, per l'uomo, può allora provenire soltanto dalla «forma» dell'immagine, dalle opere del «genio», dove «l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria» (*Zibaldone*, 259-61; cfr. cap. 9). Tale forza è la potenza dell'immagine in quanto immagine, ossia è la potenza della «forma» dell'immagine, alla quale è consegnata, prima della grande ombra della morte («sola nel mondo eterna»), l'ultima luce della festa e della felicità.

Qui, il «contenuto», in quanto contenuto non epistemico, non ha nemmeno più come scopo la «forma» dell'immagine, giacché il mezzo si logora, e il «contenuto», cioè la morte, la nullità originaria e terminale di tutte le cose, è ormai l'unica verità non logorabile e non evitabile: «sola nel mondo eterna» è la morte; la sua eternità incontrovertibile non può diventare un mezzo che abbia come scopo la «forma» dell'immagine.

D'altra parte, nell'opera del «genio» la potenza della «forma» dell'immagine riesce a far sì che nemmeno la «forma» abbia come scopo il «contenuto», diventando mezzo. La «forma» dell'immagine ha infatti come scopo lo spettacolo della nullità del tutto soltanto quando essa, la «forma», non è l'opera potente del genio, ma tende a diventare puro sguardo sul nulla, un'immagine cioè che si lascia invadere totalmente dallo spettacolo veduto, e che perdendo ogni spessore, ogni forza, ogni eco sia pure lontana della festa, della felicità e dell'opera del genio, si logora e diventa appunto un diafano «mezzo» che si dissolve rapidamente perché non può reggere la vista di ciò che esso lascia vedere.

Nel luogo originario del tramonto dell'*episteme* - cioè nel pensiero di Leopardi - «forma» e «contenuto» dell'immagine si implicano invece reciprocamente, e questo loro intreccio può tornare a proporsi, alla fine dell'età della tecnica - nel tempo cioè in cui la tecnica stessa non potrà più presentarsi come rimedio del dolore e della morte - come lo scopo dell'uomo e cioè come alternativa alla tecnica (cfr. E. S., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Rizzoli, 1990; e qui, cap. 9).

## 5.

Se il linguaggio come tale - prima ancora dei grandi miti e delle grandi sapienze che mediante esso si esprimono — mostra il legame tra l'immagine festiva (la *theōria*) e la felicità, è ancora il linguaggio come tale a mostrare la vicinanza tra il sollevarsi in alto (che mostra la propria forma più essenziale nel librarsi del l'immagine festiva) e la salvezza. Sollevandosi sopra i pericoli della vita, l'immagine festiva, in cui e con cui l'uomo si solleva e a cui si identifica, non lascia nulla laggiù, sotto di sé, di ciò che all'uomo importa - e all'uomo importa soprattutto sé stesso. E comunque tanto più la felicità si estende quanto più è ciò che l'immagine festiva riesce a portare con sé, e a conservare in sé, di ciò che all'uomo importa. Tale immagine è il luogo della felicità solo se porta con sé *tutto* ciò che l'uomo vuole *salvare* di sé. La felicità richiede che *tutto* l'uomo (tutto ciò che gli importa di sé) si sollevi e si spinga o sia spinto in alto, sopra il dolore; richiede la totalità, l'integrità, l'incolumità dell'uomo. Il greco chiama *hólos* ciò che è un *tutto*; e analogamente il latino arcaico lo chiama *sollus*. Ma *salvus* - a cui corrisponde in greco il gruppo di parole costruite sul tema *sao-*, donde *sdos*, «salvo», «forte» - appartiene alla stessa famiglia di *sollus*. E così *salus*, «salute»: la salvezza è salute, incolumità.

«Incolume» è colui che è *in-columis* e *\*columis* è formato in modo simile a *columen*, «ciò che è spinto e si mantiene in alto», sporgendo. L'immagine festiva è il *columen* per eccellenza - e questo «ec-cellere» è appunto formato da un presunto verbo latino *\*cello*, a cui corrisponde, e in modo esplicito, il verbo greco *kéllo*, che come il suo corrispettivo latino significa appunto «spingo». Nella sua specificità greca esso significa insieme lo spingere che fa approdare la nave e in questo senso ferma e assicura a terra - dove la terra è il sollevarsi, ossia il *columen* rispetto al mare, sì che *kéllo* nomina lo spingere *verso l'alto*, facendo approdare sul terreno sicuro, chi è minacciato dai marosi della vita, e, alla lettera, da quelli del mare. L'incolume è appunto il salvato, il tutto di ciò che preme all'uomo.

L'*in-columis* è dunque *in columine*, *in culmine*, sul «culmine» aperto dall'immagine festiva; e il *kéllēin* rende *ex-celsus* l'incolume: *celsus*, «elevato, «eretto», a partire da (*ex*) ciò che in basso vorrebbe trattenerlo a sé e inghiottirlo. *In-columine*: *in columns* salvo, in cima alla colonna che solleva e sorregge. Quando la filosofia intende l'incolumità come salvezza dall'annientamento, il supremamente salvo è il Dio che sta sulla colonna dell'essere, l'«Essere che è sempre salvo» dal nulla: *physis aièi sózoménè*, secondo l'espressione con la quale Aristotele indica l'*archè* dei primi pensatori greci.

## 6.

Infine, il duplice rovesciamento del rapporto tra felicità e verità e tecnica, considerato nel capitolo precedente, non dà luogo a passaggi immediati e definitivi. Già il rovesciamento dove la verità, da mezzo, diventa scopo della felicità (e cioè, per Aristotele, dove la felicità della contemplazione della verità diventa lo scopo delle forme inferiori della felicità e della contemplazione) non è un risultato stabile che, una volta raggiunto nella storia dell'Occidente, poi non sia stato più rimesso in discussione fino al tramonto della verità. È un risultato ondeggiante, dove le forze politiche, economiche, religiose dell'Occidente, pur riconoscendo che la verità non può

essere mezzo, ma è lo scopo, tendono ciononostante a servirsi della verità - che in tal modo (dal punto di vista della verità) diventa un mezzo per realizzare forme inautentiche della felicità (le quali, si è rilevato, differiscono dalle forme di felicità che sono subordinate ma non contrarie alla verità — come, quando la verità diventa mezzo per raggiungere la felicità, questa felicità è opposta, contraria alla verità). L'imperativo kantiano di non assumere l'uomo come mezzo ma come fine è un modo di esprimere l'imperativo di non assumere la verità come mezzo ma come fine. Infatti l'uomo è il luogo della contemplazione della verità; sì che è la verità stessa a diventare mezzo quando l'uomo viene utilizzato come mezzo. Ma anche quando tutto questo è stato riconosciuto dalle società occidentali l'uomo ha continuato a essere usato come mezzo.

Ma poi l'instabilità dell'evento in cui la verità è diventata lo scopo va crescendo, perché non solo si assume la verità come mezzo pur riconoscendo che essa deve essere lo scopo, ma la verità stessa, in quanto tale, viene messa in questione - e quindi vien messo in questione anche il suo carattere di scopo. Dapprima vien messa in questione la verità in quanto tale, in quanto non sia legata a una fede — e il cristianesimo pensa che la verità non può che essere verità cristiana. Poi, nell'età moderna, la verità torna a liberarsi della fede cristiana (e, anche se Cartesio lascia implicita l'implicazione, questa liberazione determina il significato essenziale del «dubbio metodico»). Infine la filosofia degli ultimi due secoli scorge che la verità della tradizione occidentale rende impossibile quel divenire degli enti, che per l'intero Occidente è l'evidenza suprema e assolutamente innegabile. La morte di Dio e della verità è la morte del senso fondamentale che alla felicità viene attribuito dalla tradizione occidentale.

A sua volta, il rovesciamento in cui le forze della tradizione diventano, da scopo, strumento della tecnica (le forze nelle quali in diversa misura e con diversa consapevolezza si prolunga la convinzione di conoscere la verità) è un processo tuttora in atto, dove tali forze credono ancora, e a volte anzi rafforzano questa loro persuasione, di potersi perpetuare come guida e scopo della tecnica — sebbene il senso della tecnica al quale esse guardano non sia quello autentico (dove la tecnica si unisce al risultato essenziale della filosofia contemporanea, ossia, alla cancellazione di ogni limite assoluto dell'agire), ma quello, ridotto, ingenuo, dove la tecnica non è altro che la tecnica tecnicisticamente e scientificamente intesa.

# CAPITOLO 9. ESCHILO E PROMETEO

## a) *dèixai tò néon bouleuma*

### 1.

Il problema più visibile del *Prometeo* di Eschilo è in quale modo si debba intendere l'esito finale dello scontro tra Zeus e l'Eroe. Infatti, da un lato, la distruzione del regno di Zeus è un evento che in futuro è destinato a realizzarsi; dall'altro lato questo evento non si realizzerà, perché Prometeo, liberato per volere di Zeus, insegnerà a Zeus come salvarsi dalla rovina arrecatagli dalle sue nozze. I versi 907-918 del *Prometeo* sono in proposito estremamente significativi. Dapprima (vv, 907-912) Prometeo dice che Zeus «sarà umiliato» (*éstaitapeinós*): viene il tempo in cui nozze infauste «Io gettano giù, annientato, dal potere e dal trono» (*autòn ek tyrannidos thrónón t'aiston ekbalèi*). Allora, «si avvererà totalmente» (*pantelos kranthesetai*, v. 911) la maledizione che il padre Kronos scaglia contro Zeus che lo sta spodestando. Allora, l'abbattimento e l'annientamento di Zeus «saranno totalmente compiuti», «completamente avverati». Ma subito dopo Prometeo aggiunge: «Lo scampo da tali pene nessuno degli dei potrebbe mostrargli in modo chiaro all'infuori di me. Io queste cose le conosco, e in che modo avvengono» (*toionde móchthòn ektropen oudèis theon dyna.it' àn autoi plen emoû dêixai saphos. Ego tàd' oida khoi tròpoi*, vv. 913-15). Lo scampo dall'abbattimento e dall'annientamento è dunque possibile per Zeus; non è un destino inevitabile.

E l'andirivieni del discorso di Prometeo tra questi due lati della contraddizione continua, perché subito dopo l'Eroe aggiunge che «nulla potrà aiutare Zeus a non precipitare con ignominia» (*oudèn gàr autoi tàut'eparkései tò mè ou pesêin atimös*, vv. 918-919). E alla corifea che gli replica che quanto egli sta predicando non è altro che quello che egli brama (v. 928), risponde che quelle che egli brama sono cose destinate a giungere a compimento (*hâper telèitai, pròs d'hà boulomai*, v. 929), e che «Zeus sosterrà pene ancora più intollerabili» di quelle che ora lui, Prometeo, sta patendo (*kài tonde g' héxei dyslophótérous pónous*, v. 931).

Questa oscillazione tra la rovina inevitabile di Zeus e la possibilità che egli sia salvato da Prometeo è visibile lungo l'intero sviluppo del *Prometeo incatenato*. Poco dopo l'arrivo delle Oceanine Prometeo afferma (vv. 167-171) che Zeus avrà bisogno di lui, che gli mostrerà (*dèixai*) da che cosa egli sarà abbattuto e annientato («spogliato dello scettro e degli onori»). L'Eroe dice qui che la causa della rovina di Zeus è *tò néon bouleuma*, «il nuovo *bouleuma*», *novum consilium*. *Bouleuma* è la decisione ponderata, l'agire soppesato con i pesi e le misure del ragionamento e dell'avvedutezza. Ma in che consiste questo *bouleuma* che annienterà Zeus? E perché è nuovo? Che si tratti dell'artificio delle nozze infauste è una risposta inadeguata - come apparirà da quanto segue.

Comunque, la necessità con cui viene ad accadere l'annientamento di Zeus si manifesta attraverso un nuovo *bouleuma*. Solo Prometeo lo sa mostrare: *dèixai tò néon bouleuma*. E non in un modo qualsiasi, ma in piena luce: *saphos - deixai saphos*, si dice nel verso 913. Per mostrare *saphos*, cioè



con la luce della sapienza nel modo della *sophia*, dove si trova, per Zeus, la salvezza (*ektrope*) dalla sua rovina, è necessario che Prometeo sappia mostrare con sapienza da che cosa è prodotta tale rovina, cioè sappia mostrare con sapienza (*saphos*) «il nuovo *boùleuma*» da cui, appunto, tale rovina scaturisce.

## 2.

Nel passo dove si parla del «nuovo *boùleuma*», Prometeo dice d'altra parte alle Oceanine: «io non gli indicherò il nuovo *bouleuma* prima che egli mi abbia sciolto dalle atroci catene» (*oùti... tod'ego katamènysò, prìn àn ex agrìon desmon chalàsèi*, vv. 172-176), «e abbia voluto pagare la pena di questa ignominia» (*poinàs te tinein tèsd\* aikias ethelesèi*, vv. 177-178) — «l'ignominia dell'incatenamento di Prometeo. Non si tratta di attendere l'arbitrio di Zeus: è necessario che egli voglia pagare la pena, ed è necessario (*chreon*) che egli sia spodestato e distrutto. Solo quando sarà liberato, Prometeo rivelerà da che cosa «è necessario» che Zeus sia spodestato: *pròs hou chreon nin ekpesein tyrannidos* (v. 996).

«Pagare la pena di questa ignominia» (*poinàs te tinein tesd' aikias*): questa espressione di Prometeo è l'eco perentoria della grande sentenza di Anassimandro: *katà tò chreon: didónai... autà dikèn kài tisin allelois tes adikias katà ten toû chrònou tàxin* («le cose pagano reciprocamente, secondo necessità e secondo l'ordine del tempo, il giusto castigo e la pena dell'ingiustizia»); rendono giustizia dell'ingiustizia. Anche Kratos, prima di incatenare e inchiodare Prometeo alla rupe della Scizia, si mantiene in quell'eco, ma riferendo a Prometeo quella sentenza: Prometeo, dice Kratos, «deve pagare agli dei la pena di questa colpa»: *toiâsdé tot hamartias sphè dei theois dounai dikèn* (vv. 8-9). Sia Prometeo sia Zeus devono pagare con necessità la pena per la loro colpa.

Ma, si è incominciato a rilevare, Prometeo dice che egli non mostrerà «il nuovo *bouleuma*», da cui è prodotto l'annientamento di Zeus, prima che Zeus, liberandolo dalle catene, non abbia voluto pagare la pena della sua colpa. Nell'eco della sentenza di Anassimandro, la pena da pagare è l'annientamento di chi ha commesso ingiustizia, ossia di chi ha prevaricato, e dominato da *hýbris* si è separato dall'*arche* di tutte le cose. Prometeo sta dunque dicendo qualcosa di apparentemente paradossale: sta dicendo che egli mostrerà con sapienza a Zeus (*dêixai saphos*) «il nuovo *boùleuma*» da cui scaturisce inevitabilmente la rovina di Zeus, e insieme sta dicendo che egli mostrerà a Zeus anche lo scampo da questa sua rovina (*móchthon ektropen*, v. 913): lo mostrerà, quando Zeus lo libererà dalle catene e vorrà pagare la pena della sua colpa, e cioè quando Zeus sarà annientato! Quando Zeus sarà annientato, Prometeo gli mostrerà come evitare l'annientamento!

## 3.

Tuttavia il paradosso è solo apparente: purché non si adotti la troppo comoda soluzione che attribuisce a Eschilo l'incapacità di ragionare. All'opposto, Eschilo apre la strada all'intera tradizione filosofica dell'Occidente (cfr. E. S., *Il giogo*, cit.). Egli non sta avvolgendosi in un'incongruenza, ma sta portando alla luce, da un lato, la differenza essenziale da cui prende inizio il

pensiero filosofico, cioè la differenza tra il senso mitico e il senso filosofico del divino, e, dall'altro lato, la differenza tra lo Zeus che è destinato con necessità all'annientamento, appunto perché è lo Zeus del mito, e lo Zeus che altrettanto necessariamente viene salvato da Prometeo, perché, come Prometeo, riesce a sollevarsi alla *sophia*, al *deixai saphos*, al «culmine della sapienza» - *phrenon tò pàn*, come si dice nell'inno a Zeus dell' *Agamennone* (v. 175) -, il «culmine della sapienza» che poi sarà chiamato «filosofia». D'altra parte, poiché la sapienza è sapienza di ciò che è, la cura (*philia*) per la sapienza è «mostrare con sapienza», ossia *deixai saphos*, ciò che è, la forma più alta dell'essere. Eschilo sta dunque portando alla luce la differenza tra lo Zeus del mito e lo Zeus che è la forma più alta dell'essere ed è il contenuto del culmine della sapienza, cioè del *deixai saphos*, della filosofia: lo Zeus che, come Prometeo, non è più dominato da *hybris*, ma dal culmine della sapienza, e dunque è lo Zeus filosofo.

Si tratta dunque di comprendere che «il nuovo *boùleuma*» da cui si origina l'annientamento dello Zeus del mito è qualcosa che viene mostrato all'in terno della somma sapienza: il *deixai tò nèon boùleuma* è il *deixai saphos tò nèon boùleuma*. E dunque si tratta di comprendere che anche la salvezza - l' *ektrope* — di Zeus è la salvezza dello Zeus filosofo, cioè dello Zeus che viene a trovarsi unito alla somma sapienza, e che, guardando la salvezza che gli viene mostrata nell' *ektropen deixai saphos*, è egli stesso filosofo e dunque si salva perché è filosofo.

Zeus è pertanto unito al culmine della sapienza in un duplice senso. Da un lato, il suo esser salvato da Prometeo è il suo stesso diventar capace di vedere quello che Prometeo sa già vedere e sa mostrare con somma sapienza - *deixai saphos*. Questo è lo Zeus che diventa filosofo come Prometeo. Dall'altro lato Zeus è unito al culmine della sapienza perché è il contenuto supremo di essa e coincide con l'*arche* di Anassimandro e di tutto il pensiero filosofico delle origini e della tradizione occidentale - e questo Zeus («se così vuol esser chiamato» si dice nell'Inno a Zeus) non può essere salvato da Prometeo, ma è sempre salvo, eterno, immutabile: è «il sommo rimedio» (*tò pân michar*) delle *Supplici* (v. 594), a cui si rivolgono i cantori dell'inno a Zeus, e che li salva perché mostra loro la sapienza che salva (*ton phronêin brotoùs hodosanta*, *Agamennone*, vv. 176-177); è lo Zeus che nel frammento 70 N2 delle *Eliadi* di Eschilo è l'etere, la Terra, il cielo, e «tutte le cose» (*tà pânta*) «e anche ciò che sta al di sopra di esse» (*khòti tò d'hypérteron*).

#### 4.

Per vedere più da vicino quanto qui è stato indicato, si incominci a rilevare che l'annientamento per il quale Zeus è gettato giù dal trono e dall'imperio e rimane «vanificato», *àistos* (*Prometeo incatenato*, v. 910), è l'annientamento di un'epoca storica, cioè del tempo nel quale si crede che Zeus sia la realtà e la *téchnè* più potente e nel quale questa fede, da cui tale epoca è dominata, attribuisce la potenza del suo credere al contenuto in cui essa crede. La lotta tra gli dei è la forma in cui Eschilo, consapevolmente, presenta la lotta tra i diversi modi in cui l'uomo concepisce il divino e su questa base domina il mondo. Eschilo pensa cioè che le grandi potenze, le grandi forme della *téchnè*, che vanno via via prevaricando sulla Terra, separandosi dall'*arche*, pagano vicendevolmente (*allelois*, dice Anassimandro) la pena della loro ingiustizia e si annientano a vicenda. Così, l'epoca della *téchnè* prevaricante di Prometeo, che rende potente l'uomo, viene annientata dall'epoca di Zeus, che è a sua volta l'epoca di una nuova *téchnè* (come dice esplicitamente Kratos all'inizio del *Prometeo incatenato*, vv. 48, 87). E l'epoca della *téchnè* di Zeus sarà a sua volta annientata

dall'epoca di un'altra *téchnè*.

Ma altro sono le *téchnai* prevaricanti delle diverse epoche storiche, altro è la coscienza della Necessità - *anankè* — che ogni *téchnè*, cioè ogni *hybris*, sia annientata da un'altra *téchnè*. La somma potenza produttiva e distruttiva non è la *téchnè*, ma la Necessità: la *téchnè* è il mezzo, lo strumento attraverso il quale la Necessità stabilisce la sorte dell'uomo. Anche per Eschilo *anankè* è *Dikè*: *dikè* è lo stesso apparire (*dikè*, *deiknymi*) di *anankè*. E la coscienza di questa Necessità è la somma sapienza della filosofia.

Se nel *Prometeo incatenato* non si vede altro che lo scontro tra le diverse *téchnai*, si comprende, si, perché la *téchnè* di Zeus possa essere annientata da una forza più potente; ma non si comprende perché Zeus possa essere insieme salvato da Prometeo. E, come si è incominciato a dire, rimane incomprendibile che Prometeo, per salvare Zeus dall'annientamento, esiga che Zeus paghi la pena della sua colpa, e cioè venga annientato.

Si esce da questo paradosso, comprendendo che Zeus è annientato in quanto *téchnè* prevaricante che non sa scorgere la Necessità da cui è dominata; ed è salvato in quanto giunge a scorgere tale Necessità, cioè in quanto è filosofo come Prometeo.

## 5.

Infatti il *Prometeo incatenato* mostra la trasformazione essenziale dell'Eroe. Non semplicemente nel senso che da libero diventa schiavo e gravato dalla sofferenza, ma nel senso che da Eroe della *téchnè* («tutte le *téchnai* sono date da Prometeo ai mortali»: *pàsai téchnai brotóisin ek Prométhéos*, v. 506) si trasforma in Eroe della somma sapienza. La somma sapienza (*sophià*) mostra «nella luce» (*saphos*), perché la luce somma consente di vedere la stabilità che compete a ciò che essa illumina, ossia il suo stare nel modo che non può essere altrimenti (*ouk endéchetai állos échein*, dirà Aristotele). E la luce illumina ciò che sta, perché essa stessa sta. I Greci chiamano *epi-stemè* la luce che illumina stabilmente ciò che sta. *episteme* illumina stabilmente la Necessità, cioè il Senso stabile del Tutto, l'*arche* divina di tutte le cose; e consente di sopportare il dolore e l'angoscia che provengono dall'instabilità delle cose e dell'uomo — l'instabilità per la quale gli eventi annientanti irrompono, imprevedibili, dal nulla. («Tutto ciò che mi si fa innanzi mi riempie di terrore»: *pàn moi phoberòn tò prosérpòn*, v. 127).

L'angoscia e il terrore - il *phoberòn* - che avvolgono Prometeo dinanzi al divenire del mondo sono lo stupore angosciato, lo *thàuma* da cui, dicono Platone e Aristotele, nasce la filosofia. Nel primo coro dell'*Antigone* di Sofocle si dice (vv. 332-333) che la più angosciante e inquietante - *tò deinótaton* — delle cose angoscienti e inquietanti è l'uomo; e Prometeo, dando tutte le *téchnai* ai mortali, ha reso l'uomo la più inquietante delle cose, cioè ha fatto dell'uomo ciò che per l'uomo è il culmine dello *thaùma*, cioè lo *thaumastótaton*. Raccontando il proprio esser l'origine delle *téchnai* dei mortali, Prometeo dice infatti alle Oceanine che il *thaumdzein* è l'atteggiamento che si addice a chi sta di fronte alla sua opera (*mou klyousa thaumàsèi pleon*, v. 476).

Ma l'*episteme* consente all'uomo di oltrepassare lo *thaùma* che egli prova di fronte all'imprevedibilità del divenire. La visione luminosa della Necessità, cioè del Senso stabile del Tutto, è infatti la *previsione* del significato essenziale che ogni possibile evento, sopraggiungendo, porta con sé. La previsione epistemica anticipa il futuro e domina la totalità del tempo. Il contenuto divino dell'*episteme* è la Legge suprema, *Dike*, a cui tutte le cose sono sottoposte con Necessità. Il

contenuto dell' *episteme*, è la Necessità, la cui potenza è inespugnabile. Nessuna *téchnê* può vincere la potenza della Necessità.

In quanto l'*episteme* è la suprema previsione, l' *epistasthai* dell'*epistemê*, muovendo dalla (*ek*) visione del divenire del mondo, si protende in avanti (*prò*), e dunque è un *pro-ek-epistasthai*, cioè un *prouxepistasthai*. Quasi le prime parole di Prometeo dicono: *pànta prouxepistamai skethrosytà méllonta* (vv. 101-102): tutte le cose future l'*epistémê* mi consente di prevedere saldamente. E aggiunge: «Nessuna sventura (*pema*) può giungermi impreveduta (*potàinion*). È necessario (*chré*) che la sorte che è destinata sia sopportata nel modo che è il più agevole, quando si conosce che la forza della Necessità (*tes anankês*) è inespugnabile»: *oudé moi potàinion pem' oudèn hexei. Ten peprôménên dè ehre âisan phéreïn hôs hrâista, gignoskonth\* hótì tò tes anânkês ést' aderiton sthénos* (vv. 102-105). L'*epistemê* è previsione di tutto il futuro, perché sa che tutte le cose e tutti gli eventi sono prodotti dalla Necessità inviolabile, cioè conformemente alla Necessità inespugnabile e divina, che, dominando il Tutto, annienta ogni prevaricazione - giacché è inevitabile che ogni potenza che si sia staccata dalla Necessità sia sopraffatta da una potenza maggiore, guidata dalla Necessità, e ritorni là da dove è venuta. (Anassimandro dice appunto che gli «enti si corrompono, andando a finire là da dove sono venuti», perché si fanno giustizia ed espiano vicendevolmente la loro ingiustizia.)

Prevedendo la totalità del futuro, nel suo esser guidata dalla Necessità e da *Dikê*, la visione della Necessità e di *Dikê* consente di sopportare il dolore e l'angoscia provocati dall'imprevedibilità degli eventi annientanti, cioè dalle *téchnai* che prevalgono sulle *téchnai* più deboli. Gli imprevedibili eventi annientanti sono il dolore che ancora resta da patire. «La previsione illuminante che nell'*epistemê* mostra ciò che ancora resta da patire rende sopportabile, dolce, giocondo lo stato di chi soffre»: *tòis nosoüsi toi glyky tò loipòn àlgos prouxepistasthai toros* (vv. 698-699). La filosofia - la previdente *epistémê* della verità - dà all'uomo la felicità. Eschilo anticipa questo fondamentale principio della tradizione filosofica. Per Eschilo la stessa parola «Prometeo» — *Pro-mèthéus* — significa il *prouxepistasthai*, la previdente *episteme* della verità.

## 6.

Ma chi, nel *prouxepistasthai* dell'*episteme* conosce che la Necessità che tutto governa è inespugnabile, sa anche che nessuna *téchnê* può prevalere sulla Necessità. Quando ignora la Necessità che è mostrata dall' *episteme*, la *téchnê* crede di non aver limiti, e diventa un «errore» (*hamartia*, v. 9). *Hybris*, la prevaricazione, è l'errore che si produce quando non si agisce alla luce dell'*epistémê*. E lo stesso Prometeo riconosce che la propria *téchnê* — la *téchnê* dell'uomo - è errore, e dunque riconosce di aver agito, aiutando i mortali, al di fuori della luce dell'*episteme* della verità. Appunto l'*epistémê* gli consente di saperlo. Dice alle Oceanine: «Di tutte queste cose» - cioè delle pene che avrei dovuto subire per la mia colpa e il mio errore — «io possedevo l'*epistémê*» (*ego dè tâuth' hàpant' èpistàmèn*, v. 265). «Volontariamente ho errato, volontariamente» (*hekon, hekòn hémarton*, v. 266). Egli ha agito consapevolmente contro la verità dell'*episteme*, e dunque è andato consapevolmente e volontariamente incontro alla pena. Pur vedendo la verità ( *video meliora*) ha praticato l'errore (*deteriora sequor*). L'*episteme* dà la felicità, ma anche nella luce dell'*epistémê* l'uomo può illudersi di avere una potenza e una felicità maggiore. In Prometeo questa illusione è l'amore per l'uomo, perché questo suo amore è l'amore che l'uomo ha per sé, è la sua volontà di

potenza.

Prometeo si trasforma da Eroe della *téchnê* in Eroe dell'*epistémè* non perché un tempo egli sia stato privo dell'*epistémè*. Egli stesso racconta di aver sconsigliato ai Titani la «violenza (*bia*), la «forza» (*ischys*) e la «prepotenza» (*karteróri*) (vv. 204 sgg.) nella lotta contro Zeus e di avere invece consigliato *haimylas mèchanàs*, «accorgimenti che seducono» e quindi persuadono, non violenti — *mèchanâi* che Prometeo non chiama *téchnai*, una parola, quest'ultima che in Eschilo tende a indicare soprattutto la potenza separata dall'*epistémè*, cioè la violenza. Prometeo consiglia ai Titani le *haimylai mèchanâi* e il *dólos*, che non può essere l'inganno e la frode, che sono violenza mascherata (violenza che si nasconde quando è debole, ma che nell'ombra continua ad agire), ma è l'astuzia, l'avvedutezza, la decisione ponderata, che è sommamente ponderata quando è guidata dall'*epistémè*.

Prometeo sconsiglia la *hybris* ai Titani; che però non lo ascoltano; e allora egli, insieme alla Madre, si allea a Zeus, che invece segue i consigli (*boulai*, v. 219) dell'Eroe e in tal modo riesce ad annientare i Titani e Crono. Prometeo è il vero artefice della vittoria di Zeus; ma non si può pensare - né il testo induce a pensarlo - che egli abbia consigliato a Zeus qualcosa di diverso da quello che aveva consigliato ai Titani. Nelle sue *boulai* egli consiglia le *haimylai mèchanâi dell'epistémè*. Gli accorgimenti dell'*epistémè* sono infatti seducenti e persuasivi, e pur voltando le spalle alla violenza e alla *hybris* conferiscono a chi li segue la vera potenza. Prometeo riconosce che il suo dono della *téchnè* ai mortali è «errore», ma non chiama mai errore le *haimylai mèchanâi con* cui egli fa agire Zeus - che tuttavia, una volta vittorioso, si dimostra ingrato con l'Eroe.

Stando nella somma sapienza dell'*epistème*, Prometeo e Zeus vedono la Necessità che ogni *hybris* sia annientata e agiscono conformemente a questa conoscenza, cioè in accordo con la Necessità - e in questo senso si può dire che sono Zeus e Prometeo a cacciare nell'oscurità del Tartaro (*kalyptein*, v. 220) Crono e i Titani. Ma poi Zeus, mostrandosi ingrato con Prometeo, dimentica o non vuole più seguire la somma sapienza dell'*epistémè* e dispiega la sua *téchnè* contro i mortali e contro Prometeo. Anche Zeus, pur avendo visto la verità dell'*epistémè* (*meliord*), segue l'errore (*deteriora*).

# CAPITOLO 10. ESCHIO E PROMETEO

## b) *téchnai e haimylai mèchanài*

### 1.

Prometeo si trasforma da Eroe della *téchnè* in Eroe della somma sapienza dell' *episteme* non perché, dunque, un tempo ne sia stato privo, ma perché ora egli non vuole più commettere l'errore della *hybris* - e vuole ripristinare l'antica alleanza con Zeus, nella forma in cui si era prodotta (vv. 191-192).

Quando Prometeo ha finito di ricordare «quali *téchnai* ed espedienti» (*hóias téchnas te kài pórous*, v. 477) ha escogitato in favore dei mortali, le Oceanine, che pur l'hanno rimproverato del suo errore (vv. 260, 507), dicono di sperare che l'Eroe, liberato dalle catene, venga ad avere «non meno forza di Zeus» (*medèn mèion ischysein Diós*, v. 510). Sperano cioè che Prometeo si liberi e venga ad avere quella *ischys* che egli aveva sconsigliato ai Titani di usare contro Zeus (e a Zeus di usare contro i Titani).

Prometeo risponde alle Oceanine che ciò che esse sperano (*tàuta*) «non è destinato a compiersi in questo modo (*tàutèi*) dalla Moira che porta a compimento gli eventi» (*ou tàuta tàutèi mòirà pò telesphóros krànai péprotai*), e che tuttavia, pur prostrato da infinite miserie e sciagure, egli riuscirà egualmente a liberarsi dalle catene (*myrlais dè pèmonàis dyais te kamphéis hode desmà phyngano*, vv. 511-513). Poiché egli dice che riuscirà a liberarsi, il modo in cui egli esclude che tale liberazione avvenga non può che riferirsi alla «forza» (*ischys*) con la quale, secondo le Oceanine, egli dovrebbe prevalere su Zeus. Ciò che esse sperano (*tàuta*) non è destinato a compiersi «in questo modo» (*tàutèi*), cioè attraverso un aumento tale della forza e della *téchnè* — della *hybris* - di Prometeo, che Io renda più potente della *téchnè* di Zeus. E Prometeo indica subito la ragione di questa sua affermazione. «Infatti -egli dice, la *téchnè* è troppo più debole della Necessità»: «*téchnè d'anánkès asthenestéra makroi* (v. 514).

L'andamento dei versi 511-514 può dunque essere reso nel modo seguente: io, Prometeo, riuscirò a sfuggire alle pene e alle catene non perché la Moira abbia stabilito che la mia liberazione avvenga nel modo che voi sperate, cioè in modo che la mia *téchnè* divenga più forte e più prevaricante di quella di Zeus; infatti la *téchnè* è troppo più debole della Necessità. O anche: poiché la *téchnè* è troppo più debole della Necessità, la mia liberazione non è l'effetto del rafforzamento della mia *téchnè* - che non è destino che la Necessità della Moira mandi a compimento -, ma è opera di questa Necessità. O anche: non è opera della Necessità che la mia *téchnè* prevalga su quella di Zeus; ma è opera della Necessità che io sia liberato dalla pena e dalle catene.

All'interno del *prouxepistasthai* dell' *episteme* Prometeo vede che «la potenza della Necessità è inespugnabile» (*gignoskontti hótì tò tes anánkès èst' aderiton sthénos*, vv. 104-105), e che invece la potenza di ogni *téchnèk* più debole della Necessità ed è destinata all'annientamento, e a questo

destino è soggetta anche la *téchnè* per ora vincente di Zeus: «Zeus - si dice nel verso 517 - è troppo più debole» (*asthenésteros*) della Moira e delle Erinni, «che reggono il timone della Necessità» (*anànkès... oiakostróphos* v. 515), e non potrà sfuggire al proprio destino (*oukoun àn ekphygoi ge ten peproménèn*, v. 518).

## 2.

I versi 519-525 suonano ambigui. Stando al loro significato più scoperto, essi dicono che Prometeo vuol mantenere segreta la sorte che toccherà a Zeus, perché solo mantenendo questo segreto egli, Prometeo, potrà liberarsi. Il clima di questi versi è comunque quello dei versi 167 e sgg., che sopra abbiamo considerato, dove Prometeo dice che Zeus avrà bisogno di lui, che gli indicherà «il nuovo *bouleuma*», la nuova decisione ponderata da cui avrà origine la rovina di Zeus. Prometeo glielo renderà noto, dopo esser stato liberato da Zeus. Quindi, per salvarsi, deve mantenere segreto il «nuovo *bouleuma*». Nei versi 523-24 Prometeo dice appunto che il *lògos* che riguarda la sorte di Zeus, e che dunque indica ed esprime il «nuovo *bouleuma*», è da tenere massimamente segreto: *synkaluptéos hóson màlista*.

Ma quando pronuncia queste parole Prometeo ha appena detto che la propria liberazione non potrà essere opera di una *téchnè*, ma della Necessità, che è più potente di ogni *téchnè*. Il «nuovo *bouleuma*», che annientando Zeus consente la liberazione di Prometeo, non può dunque essere un espediente della *téchnè*. E non può essere un siffatto espediente nemmeno la salvezza (*ektrope*) che soltanto Prometeo può dare a Zeus - giacché Prometeo, ormai, agisce facendosi guidare dall'*episteme*, e non dalla *hybris* che separa l'agire dalla Necessità. D'altra parte, nell'incontro con Io, Prometeo è tutt'altro che reticente nel profetizzare le nozze infauste che porteranno Zeus alla rovina. Quelli che egli mantiene segreti sono i particolari.

Però qui va richiamato soprattutto che per Prometeo mantenere segreto il «nuovo *bouleuma*» non è un vantaggio, perché egli salverà Zeus, come si è detto, solo quando Zeus lo avrà liberato dalle catene e avrà pagato la pena per la sua colpa (vv. 176-177), cioè sarà annientato (*aistos*, v. 910), e la maledizione del padre Crono sarà «totalmente avverata» (*pantelos kranthesetai*, v. 911). Quale capacità può avere Prometeo di condizionare la volontà di Zeus, mantenendo segreto il «nuovo *bouleuma*» che porta all'annientamento di Zeus, se, quando egli svelerà a Zeus il segreto che gli consentirebbe di evitare l'annientamento, Zeus avrà già dovuto pagare la pena della sua colpa ed essere annientato? Eppure nei versi 522-525 Prometeo dice che non svelerà il *lògos* del «nuovo *bouleuma*», perché solo «salvando il segreto» (*tónde gàr soizon*, v. 524) potrà essere liberato e sfuggire alla sua pena. Per Zeus non c'è scampo: se non libera Prometeo, sarà distrutto dal «nuovo *bouleuma*» che Prometeo non gli avrà rivelato; se libera Prometeo, paga insieme il fio della sua colpa e viene distrutto.

E tuttavia Prometeo deve parlare così, perché lo Zeus che ora è il suo interlocutore, dopo essersi trovato nella somma sapienza insieme a Prometeo, l'ha poi abbandonata e si fa guidare dalla *hybris*; e quindi non vede più che la *téchnè* è troppo più debole della Necessità e che la propria *téchni* è destinata all'annientamento, ma crede di poter vincere con la forza la resistenza di Prometeo. Questo Zeus è comunque destinato alla rovina. Per questo Zeus il nuovo *bouleuma* è costituito dai particolari delle nozze che lo annientano e che Ermete tenta invano di estorcere a Prometeo. Se l'Eroe svelasse il segreto favorirebbe la *téchnè* di Zeus, cioè gli sforzi di Zeus per sopravvivere e

prevalere. Ma Prometeo vuole salvare Zeus, uno Zeus diverso da quello dominato dalla *hybris*. Vuole che Zeus gli ridivenga amico, amico dell'*episteme*. Allo Zeus della *hybris* Prometeo nasconde *X episteme* (ossia ciò che un tempo Zeus aveva posseduto); e gliela nasconde proprio col continuare a parlarne: Zeus dominato da *hybris* non può capire, e cerca altrove il segreto che Prometeo gli mette sotto gli occhi. Questa più profonda ironia sta alla radice dell'ironia visibile dell'Eroe, che accompagna l'intero sviluppo del dramma.

Se le cose non stessero così, come sarebbe possibile che l'inevitabile banalità dei particolari della frode che scaturisce dalle nozze di Zeus susciti nel coro il sospetto che il loro contenuto sia qualcosa di «santo», *semnón* — una parola, questa, che ancora più direttamente di *deinón* indica il divino splendente, venerando e sacro? Nella sua risposta Prometeo non nega che quanto egli nasconde sia *semnón*.

E dice (vv. 522-525): «Non è ancora il tempo opportuno» per il *lògos* che mostra il nuovo *bouleuma* (*tónde -scil. lógon — d'oudamos kairòs gegdnèin*), «ma dev esser tenuto nascosto nel modo più profondo, perché salvandolo io sfuggo alle pene e alle turpi catene» (*allà synkalyptèos hóson mdlista: tónde gàr soizon ego desmoàs aeikeis kài dyas ekphyngàno*). Qui, come nel verso 513, Prometeo non usa il futuro ma il presente: *ekphyngàno*, io sfuggo. E per quanto riguarda il suo stato presente, Prometeo ha già detto all'inizio (vv. 100-105) che conoscendo, nell'*episteme*, che la forza della Necessità (*anànkés, sthenós*) è inespugnabile, è necessario (*chre*) che la sorte dolorosa inviata dalla Necessità (*pepróménèn àisan*) sia sopportata *hòs hràista*: nel modo che è il più agevole, cioè che più la rende sopportabile. La visione della verità dell'*episteme*, si dice nell'inno a Zeus dell'*Agamennone*, consente di «cacciare con verità dalla mente il dolore che rende folli» (*tò màtan apò phrontidos àchthos, chre balèin etetymos*, vv. 165-166). Non è allora questa potenza della verità, in cui appare il supremo principio di tutte le cose, ciò che soprattutto dev esser chiamato *semnón*?

Ma lo Zeus che è totalmente dominato da *hybris* non può vedere in alcun modo la verità dell'*episteme*, che dunque rimane per lui un segreto, cioè gli rimane essenzialmente nascosta, sebbene Prometeo continui a parlarne nel modo più esplicito — e sebbene lo stesso Zeus l'abbia conosciuta, al tempo dell'alleanza con l'Eroe contro i Titani. Svelare il segreto dell'*episteme* allo Zeus totalmente dominato da *hybris* non è e non sarà mai il tempo opportuno, il *kairós*. Non la potrebbe mai intendere. Questo Zeus, cioè il tempo in cui l'uomo crede in questa forma del divino, è destinato alla morte dalla sapienza che gli rimane nascosta e nella quale appare l'annientamento inevitabile di ogni *téchnè* e di ogni *hybris*. Non si dovrà dire allora che «il nuovo *bouleuma*» — al di là di ciò che esso significa agli occhi della *hybris* di Zeus - è, propriamente, la stessa *episteme* che annienta ogni forma mitica del divino?

### 3.

Ma il *prouxepistasthai* di Prometeo prevede che si faccia innanzi di nuovo quella forma di Zeus con la quale egli si era un tempo alleato — non sulla base della violenza, ma delle *haimylai mèchanai* cioè delle «persuasive escogitazioni» e dell'astuzia (*dólos*) dell'*episteme*. A Ermete,

Prometeo dice che «il tempo, maturando, insegna tutto» (*all' ekdidaskèi pànth' ho gérasòn chrónos*, v. 981). Ermete aveva affermato che Zeus «non conosce» (*ouk epistatai*) il lamento del dolore. Sulla bocca di Ermete la parola *epi-statai* ha il senso usuale del conoscere e dell'avere



esperienza. Ma non sulla bocca di Prometeo, che parlando dell'insegnamento del tempo prevede dunque che il tempo condurrà Zeus non solo nel dolore, ma anche nell'*epistēmè* del dolore. La maturazione del tempo appartiene alla forza inespugnabile della Necessità. (Anassimandro dice appunto che l'*adikia* è punita e *diké* è ristabilita *katà tèn toù chrónou tàxin*, «secondo l'ordine del tempo».) È necessario che il tempo annienti la potenza di Zeus e cioè lasci nel dolore l'epoca in cui gli uomini credono in tale potenza. Ma è anche necessario che sopraggiunga la nuova epoca in cui gli uomini si sollevano all'*episteme* del dolore, cioè riescono a sopportare il dolore guardandolo nella luce dell'*episteme* della verità.

Nell'alleanza iniziale di Prometeo e di Zeus contro i Titani e Crono, Prometeo dice di essere stato *tèn Diòs philon* (v. 304), «amico di Zeus». Qui la volontà di Prometeo coincide con quella di Zeus: *hekónth' hekónti*, si dice nel verso 218. Poiché le due volontà sono concordi nel volere le *haimylai michanài* dell'*episteme*, Eschilo sta dicendo che esiste un passato in cui non domina né la *téchnè* prevaricante di Zeus né la *téchnè* prevaricante dell'uomo, ma l'agire dell'uomo è vittorioso perché si muove nella luce della somma sapienza che conosce la giustizia di Dio, e per questa sua potenza l'agire dell'uomo è un agire divino, sì che è possibile dire che l'agire dell'uomo sia lo stesso agire di Zeus. Ma si può anche supporre che Eschilo stia dicendo che questo passato che anticipa il futuro felice dell'uomo è il simbolo che esprime il desiderio di tale futuro. Come è possibile che ciò che merita di essere non appartenga al più lontano passato?

Giacché Prometeo afferma che quando Zeus dominato da *hybris* avrà pagato la pena della sua colpa, e «in questo modo» (*tàutèi* v. 189), ossia per la forza invincibile della Necessità, sarà distrutto, allora Zeus, «allontanando da sé l'ira ostinata» (v. 190) — cioè allontanandosi da sé in quanto dominato da *hybris* e dunque destinato alla morte -, questo Zeus, dice Prometeo, «ritornerà un giorno, volendolo, in concordia e in amicizia con me, che lo vorrò»: *eis arthmòn emòì kài philóteta spéudòn spéudonti poth'héxei* (vv. 191-192); cioè Prometeo e Zeus ripristineranno quella reciproca concordia e amicizia che un tempo li aveva uniti e che non mira alla potenza prevaricante di una *téchnè*, ma è un nuovo *boùleuma*, la decisione ponderata di chi agisce alla luce dell'*episteme* della verità e che quindi riesce a «cacciare dalia mente con verità (*etétymos*) il dolore che rende folli» (*Agamennone*, vv. 165-166).

D'altra parte Prometeo dice di essere al di sopra dell'angoscia provocata dalla morte: egli sa di non essere destinato alla morte (*ti d' àn phobóimen hoi thanèin ou mórsimorr*, v. 933). Ma ciò che è destinato - *tò morsimon, peproménon* (v. 753) - è la Necessità, che appare come tale solo all'interno dell'*episteme*. Come per tutti i primi pensatori dell'Occidente, anche per Eschilo la Necessità è sia il Principio divino, l'*arche* di tutte le cose, sia il processo che le conduce al di fuori del Principio e ve le riporta. L'*episteme* mostra che nel Principio è presente ed è conservata la sostanza e l'essenza di tutte le cose, che dunque non è minacciata dalla morte. (Anassimandro dice appunto che le cose si corrompono ritornando là da dove sono venute: *ex hon dè he génesis esti tóis ousi, kài ten phthoràn eis tàuta ginesthai*.) La morte non annienta l'essenza delle cose, ma quanto in esse vi è di accidentale, ossia la dimensione che la loro *hybris* ha separato dal loro Principio e che ha reso sostanziale. Appunto per questo Prometeo dice che egli potrà sì patire tutte le pene e tutte le devastazioni, ma che Zeus non potrà annientarlo «del tutto»: *pantòs emé g'ou thanatòsei* (v. 1053). (Ma, insieme, Prometeo è immortale perché egli è la specie umana che, come specie, è riuscita a salvarsi dalla volontà di Zeus di annientarla).

Eschilo pensa che con la pena di Prometeo incominci ormai a tramontare l'epoca «prometeica» della *téchnè* della *hybris* dei mortali; e il *prouxepistasthai* dell' *episteme* gli consente di dire che è destinata all'annientamento anche l'epoca che crede nella dominazione della *téchnè* e della *hybris* invincibile di Zeus, ed è destinato a farsi innanzi, secondo l'insegnamento dell'*Oresteia*, il tempo dell'*epistemè* della verità. Prometeo dà voce a questo tempo, quando afferma che il suo interesse per lo Zeus prevaricante e ingiusto è «meno di nulla» (*emòì d'élasson Zènòs e mèdèn mélei*, v. 938). Il *lògos* diventa «semplice» quando si libera dalla nebbia del mito e diventa *episteme*; e Prometeo dice, nella semplicità (*haplòè*) di questo *lògos*, di «odiare tutti gli dei» in cui l'uomo crede di imbattersi al di fuori dell'*epistemè*: *Haploi lògoi tous pantas echthairó theous* (v. 975).

L'epoca dell'*epistémè* della verità è l'epoca della «vita intermedia» di cui parla l'ultima parte dell' *Oresteia*, e che non è né l'*anàrchetos bios*, senza l'ordine e senza la guida della verità, il *bios* che è proprio della *hybris* «prometeica», né il *despotoúmenos bios* (*Eumenidi*, vv. 515-526), cioè la vita oppressa dalla tirannia divina e umana. La «vita intermedia», nella città sapiente, è guidata dai *bouleuterion* (*ibid*, v. 570), l'assemblea di sapienti che mediante il «nuovo *bouleuma*» dell' *episteme* guidano la *pòlis* lungo la via della «felicità molto desiderata» (*polyeuktos ólbos*, *ibid.*, v. 537) e della vera potenza che il Dio dell'*epistémè* concede alla città sapiente (*pantì mésóì tò kràtos theòs opasen*, v. 529).

Mentre la Necessità della Moira annienta la *hybris* di Zeus, il vero Zeus che appare nell' *episteme* coincide con la Necessità della Moira; «Zeus che tutto vede e la Moira procedono insieme» si dice alla fine dell' *Oresteia*: *Zeus ho pantóptas hoùtò Mòirà te synkatéba* (*Eumenidii* vv. 1045-1046). All'annientamento di Zeus, che nel *Prometeo incatenato* è insieme la conservazione della forma epistemica di Zeus, corrisponde, nell' *Oresteia*, la sepoltura e cioè la distruzione delle Erinni, che è insieme la loro sopravvivenza come *Eumenidi*, «dalla buona mente».

Lo Zeus della *hybris* e del mito è annientato. Lo Zeus che si congiunge con Prometeo nell'*epistiathai* dell'*epistemè* è la *pòlis* sapiente, e vede l'unione del vero Zeus che procede insieme alla Moira ed è il vero *deinòn* - il *deinòn* che è «bene» (*tò deinòn èy*, *ibid.* 517). Per questa visione restano annientate le *téchnai* prevaricanti *anàrchetos bios* e del *despotoúmenos bios*, e la città sapiente è capace di sopportare con verità il dolore e di ottenere in questo modo la vera potenza. Prometeo, l'autentico cantore dell'inno a Zeus, è insieme la visione anticipatrice della *pòlis* che vive nella verità. In questo senso Prometeo è l'anima della *tradizione* dell'Occidente — l'anima che ormai si sta avviando al tramonto, perché nel nostro tempo la Necessità è diventata troppo più debole della tecnica.

## 1.

Per Freud l'*Edipo re* «riesce a scuotere l'uomo moderno non meno dei Greci», perché il suo «effetto tragico» «non si basa sul contrasto fra destino e volontà umana, bensì va ricercato nella peculiarità del materiale in cui tale contrasto si presenta», la peculiarità in cui tutti ci troveremmo, perché il parricidio e l'incesto di Edipo non sono altro che «l'appagamento di un desiderio della nostra infanzia» (*Interpretazione dei sogni*, cap. 5). «Il suo destino ci commuove - aggiunge Freud - soltanto perché sarebbe potuto diventare anche il nostro» (*ibid*).

D'altra parte, la «peculiarità — di cui parla Freud - del materiale in cui si presenta il contrasto tra destino e volontà umana» è significativa solo all'interno di questo contrasto, e, propriamente, solo all'interno del modo in cui nell'*Edipo re* si presenta il senso del destino — cioè della Moira, della Necessità - e il senso della volontà dell'uomo. Freud dà per scontato il senso che il destino e la volontà presentano nell'*Edipo re*. Anche se lo fosse, esso sarebbe pur sempre il terreno da cui prende significato la «peculiarità» di tutto il «materiale» che cresce in tale terreno.

Eppure il senso di quelle parole, nell'*Edipo re*, non è scontato; sebbene, certamente, Sofocle le eredita da Eschilo e dalla forma che la filosofia assume agli inizi del pensiero greco.

## 2.

Il secondo canto intorno all'ara dell'*Edipo re* di Sofocle ripresenta i tratti essenziali del pensiero di Eschilo: chi nel pensiero e nell'agire (*chersin e lógoi*, v. 883) rispetta le leggi della Moira e del «grande dio che non invecchia» (*mégas en toutois theós, oudè gèràskei*, vv. 871) — chi cioè non viola *Dikè* (non è *Dikas aphóbètos*, v. 885) -, costui non precipita dal fastigio nella rovina (*dia*, si dice nel verso 624 dell'*Antigone*) che scaturisce con Necessità (*eis anànkan*, v. 877) da *hybris* (vv. 873, 874). Sono, quelle, leggi immortali e nessun oblio (*làtha*, v. 870) può addormentarle e cancellarle — come invece (v. 366) ha addormentato, nascondendolo, il passato della vita di Edipo. Il Principio di tutte le cose, dice Eraclito, «che non tramonta mai, come potrebbe rimanere nascosto a qualcuno?» (*tò me dyndnpótepos àn tis làthou* frammento 16).

*Hybris* ignora la Necessità — *ananka* — da cui tutte le cose sono rette, e che, anche per Sofocle, è sia il principio divino (*arche; archà*, dice Sofocle) che «non invecchia» e che è signore eterno del tempo (*ageròs de chrónòì dynàstas*, *Antigone*, v. 609), sia il dominio che tale principio esercita su tutte le cose — il dominio, dice la sentenza di Anassimandro, che avviene «secondo necessità», *katà tò chreon*. Nel suo significato più profondo, anche per Sofocle, come per Eschilo, Zeus è questo principio.

Lo scontro tra la *sophia* di Tiresia e quella di Edipo (vv. 500-502) lascia incerti gli astanti relativamente alla colpevolezza di Edipo: «non esiste una vera sentenza» — *krisis ouk éstin alèthes* (v. 501); e quindi il coro richiama, in questo modo, ciò che nel Tutto è invece il contenuto della *krisis alèthes*, ossia la Verità che è lo stesso Senso supremo dell'essere e dell'uomo. *Krisis* è la parola che nel Frammento 8 (v. 15) di Parmenide indica appunto l'alternativa suprema della sapienza dell'essere.

Alla fine dell' *Antigone* il coro rammenta che «l'ingente sapienza» — non una qualsiasi, ma quella che si solleva al di sopra di tutte le altre: *polloì tòphronein* (v. 1348) - «è il principio della felicità» (*polloì tò phronein eudaimonias proton hypàrchei*, vv. 1348-50). Eschilo dice appunto, nelle *Eumenidi*, che «dalla salute della mente» - non da una salute qualsiasi, ma da quella che porta «al culmine della sapienza» (*phrenon tò pàn, Agamennone*, v. 175) - «sorge la felicità che è cara a tutti e che tutti intensamente ricercano» (*ek d'hyneias phrenon ho pàmphilos kài polyeuktos ólbos*, vv. 535-37).

Il «culmine della sapienza», la «vera sentenza», la «salute della mente», il «molto sapere» formano l'insieme di espressioni a cui si aggiungerà, imponendosi sulle altre, la parola «filosofia» - e, insieme, la parola *episteme*, così fortemente intessuta nel linguaggio di Eschilo. La somma sapienza della filosofia consente di sopportare «con verità» (*etètymós*) il dolore e l'angoscia (come si dice nell'Inno a Zeus dell' *Agamennone* di Eschilo), ed è quindi la fonte della felicità. L'intera tradizione filosofica dell'Occidente non abbandonerà più questo principio, che è ben lontano dall'essere un luogo comune o l'espressione di una saggezza popolare (Cfr. E. S., *Il giogo*, cit.).

### 3.

Nel momento saliente della tragedia Edipo dice: «Ahimè, come tutto è divenuto chiaro»: *Ioù ioù, tà pant'àn exekoi saphè* (v. 1182). *Tà pànta*, tutte le cose, sono il contenuto a cui si rivolge la filosofia; e l'esser «chiaro» — *saphes* — del tutto è la *sophía* della *philosophia*. Ma Edipo *tyrannos* è ben lontano dall'esser filosofo. Dimentica i mali della città e tutto il resto e finisce col rivolgersi unicamente a sé stesso, identificando il tutto alla sua vita - e quindi si avvolge nell'oscurità più profonda. Appunto per questo il suo venire a conoscere tutto del suo passato non lo conduce alla vera felicità — a cui il «culmine della sapienza» e la «salute della mente» invece sollevano —, ma lo getta nella disperazione più terribile. «Non c'è nessuno dei mortali all'infuori di me — egli dice alla fine della tragedia (vv. 1414-15) - che potrebbe sopportare i miei mali» ( *tàmà gàr kakà oudèis hoiós te píen emoü phéreìn broton*). Li sopporta, ma non perché riesca a sollevarsi al di sopra di essi, nella felicità che è prodotta dalla Verità: è perché li patisce nella disperazione estrema della nonverità che egli soffre più di ogni altro.

La conoscenza (*gnome*, v. 398) di Edipo risolve gli «enigmi» della Sfinge e della sua stessa vita, ma tali enigmi non nascondono la verità del Tutto, per svelar la quale occorre il grande sapere (*polloì tò phronèin*), cioè la *philosophia* che conduce alla felicità e alla salvezza. Solo in apparenza Tebe è salvata da lui. E dalla propria *gnomè*, che giunge a rintracciare l'assassino di Laio, egli è condotto alla rovina. Solo in apparenza egli giunge alla *krisis alèthes*, perché la «verità» a cui egli perviene è solo quella della *téchnè*, come quella di Tiresia.

Per risolvere l'enigma della Sfinge, dice Edipo a Tiresia, c'era bisogno della *mantèia* (v. 394), ossia di ciò che

Tiresia diceva di possedere e che Edipo stesso chiama *téchnè* (y. 357): c'era bisogno della *téchnè*, dice Edipo, di cui lui, Edipo, e non Tiresia, era padrone (*gnomèi kyrésas*, v. 398) — anche se Edipo stabilisce una differenza tra la forma della propria *téchnè*, basata sul ragionamento, e quella a suo avviso più estrinseca di Tiresia (l'interpretazione del volo degli uccelli). Come per Eschilo, anche per Sofocle la vera salvezza non è data dalla *téchnè*. Edipo è cieco ancor prima di accecarsi (vv. 408 sgg.).

#### 4.

La Necessità che regge tutte le cose è la potenza di Zeus, la *dynasis* invincibile che né l'uomo né il tempo possono scuotere, come dice il secondo canto intorno all'ara dell'*Antigone*. Anche Zeus è *deinón*: *pollà tà deina*, dice Sofocle: «molte sono le cose inquietanti», ma l'uomo, dice il primo canto intorno all'ara dell'*Antigone*, è la più inquietante di tutte: «nulla è più inquietante dell'uomo» (*pollà tà deinà k' oudèn anthropou deinóteron pélei*, v. 333).

L'uomo è il più inquietante, perché è la *téchnè* da lui posseduta a essere la cosa più inquietante. Essa può infatti venir volta o al male, oppure, quando si fa guidare dalla verità della somma sapienza, al bene: *totè mèn kakón, àllot' ep esthòn hérpei* (v. 366). Quando è volta al male, tutta intera la grande perizia tecnica dell'uomo, la sua capacità di percorrere ogni strada - *pantopóros* (v. 360) - si separa dalla Verità che appare nella somma sapienza; si separa dalla conoscenza della Necessità che domina il Tutto e diventa *hybris*, ossia ciò che, così separato, precipita con Necessità nella rovina.

La *téchnè*, dunque, anche per Sofocle, non può competere con la Necessità. Da un lato perché, a differenza della Necessità eterna e felice di Dio, è essenzialmente aperta alla possibilità di volgersi verso il male, separandosi dall'*arche* e diventando la *hybris* che è destinata alla rovina e all'annientamento; dall'altro lato, perché, anche quando si volge verso il bene (*ep' esthlón*), la *téchnè* dell'uomo, che pur sa percorrere tutte le strade - *pantopóros*-, lungo una sola non sa procedere, ossia è incapace — *àporos* - di percorrere quella che conduce lontano dalla morte, e l'uomo, «incapace, perviene al nulla che gli è destinato»: *àporos ep' oudèn érchetai tò méllon* (vv. 360-61),

L'uomo è il più inquietante, appunto per questo suo duplice essere esposto alla minaccia del nulla inevitabile. E' il più inquietante, per la sua debolezza di fronte al nulla. «La *téchnè* - dice Eschilo nel *Prometeo incatenato* — è troppo più debole della Necessità» (*téchnè d' anánkés asthenestàra makroi*, v. 514). Solo la conoscenza della Verità, l'autentica *krisis alèthes* della somma sapienza, è la potenza che consente all'uomo di sopportare l'angoscia che egli prova dinanzi a sé stesso, cioè l'angoscia che il suo essere il *deinótaton* produce in lui stesso.

Il *deinón*- l'oscillazione dell'uomo e delle cose tra l'essere e il nulla - è il contenuto della meraviglia angosciata: è lo *thàuma*, da cui Platone e Aristotele vedono nascere la filosofia. *Thàuma* - ripetiamo - non è semplicemente la «meraviglia»: è l'angosciato stupore che l'uomo prova di fronte a quel *deinótaton* che è lui stesso. Nell'uomo l'oscillazione tra l'essere e il nulla diventa estrema ed estremamente imprevedibile. Ma la somma sapienza, scorgendo le leggi supreme del Tutto, e scorgendo che la potenza della Necessità prevale sulla potenza della *téchnè*, rende prevedibili gli eventi più imprevedibili, e quindi rende sopportabile l'angoscia per l'imprevedibilità del divenire. Conoscendo l'Eterno, e cioè unendosi a esso, l'uomo ne diventa partecipe, e nella misura in cui ne è

partecipe, si salva dal nulla.

## 5.

Eppure la *téchnè* di Tiresia è più vicina di quella di Edipo alla *krisis alethes* della somma sapienza. Anche Tiresia infatti «comprende tutte le cose» (*pànta nomon*, v. 300) «del cielo e della terra», si volge cioè allo spettacolo che è proprio della somma sapienza. In lui, solo tra gli uomini, dice il coro, «cresce spontanea la verità» (*tàlèthès empéphyken*, v. 299). Si tratta dunque di una sapienza che gli compete anche se la sua *téchnè* ha fallito con la Sfinge.

La potenza della sua *téchnè* è messa in discussione prima da Edipo e poi dal coro (che quando giudica equivalenti la *sophia* di Edipo e quella di Tiresia intende la *sophia* ancora come *téchnè*). Il coro, infatti, al di sopra della *sophia* pone la *krisis alèthés*, alla cui luce le due *sophiai* non riescono a prevalere l'una sull'altra. Ma il coro non smentisce quello che aveva detto prima, cioè che in Tiresia la verità cresce spontanea. La Verità da cui Tiresia è abitato non è la *téchnè* da lui esercitata a volte senza successo.

Lo stesso Edipo riconosce questa differenza tra Verità e *téchnè* in Tiresia. Di fronte alle minacce di Edipo Tiresia mostra di non temerle ed Edipo gli chiede: «Dove credi di metterti in salvo?» (*pou... phéuxesthau* v. 355). Tiresia risponde: «Sono già salvo, perché mi nutre la forza della verità» (*pépheuga; tàlèthès gàr ischyon tréphd*, v. 356). La *téchnè* di Edipo non conduce alla salvezza e alla felicità; e anche la *téchnè* di Tiresia fallisce con la Sfinge e lascia la città nell'angoscia; ma la Verità del Tutto, che cresce spontanea in Tiresia, ha la «potenza» di salvarlo.

La «potenza della verità» (*tes alèthéias sthénos*, v. 369) di cui parla Tiresia è la potenza (*kyrieia*) di cui parla l'inno a Zeus dell'*Agamennone* di Eschilo, dove si dice che il sapere inviato da Zeus - *màthos* — «acquista potenza sul dolore» (*pàthei màthos... kyrios échein*, vv. 177-78); consente di avere potenza sul dolore e quindi di raggiungere la salvezza e la felicità (che non sono la cancellazione del dolore, ma la forza di sopportarlo). E l'inno a Zeus è uno dei luoghi dove più potentemente viene alla luce che il sapere inviato da Zeus è la *sophia* dell'*episteme* filosofica.

La conoscenza tecnica può invece arrecare dolore a chi la possiede. Così è soprattutto per Edipo. Quando Tiresia afferma che «il conoscere è terribile (*deinón*), se non giova a chi conosce» (*phronèin hàs deinòn énthà me téle lyei phronoúnti*, v. 316-17), egli non si riferisce all'*epistémè* della Verità, che lo rende salvo, ma appunto alla conoscenza tecnica; e, insieme - pur rivolgendosi esplicitamente alla propria conoscitiva -, allude anche alla *téchnè* «euristica» (*àristos euriskein éphys*, v. 440) di Edipo, che condurrà quest'ultimo alla rovina.

## 6.

Tiresia non rende però esplicito quel grande tratto della somma sapienza che sta al centro dell'*Edipo a Colono* e che invece è questa volta posseduto dal vecchio e miserabile Edipo, ormai vicino alla morte: la non volontarietà e la non consapevolezza dei crimini commessi li rende diversamente incriminabili. «Io non sapevo nulla» (*oudèn eidos*, v. 273), dice Edipo; il mio agire fu

«involontario» (*aékòn*, vv. 522, 964), «non ho scelto nulla» (*authaireton oudén*, v. 523); «come mi si può rimproverare con ragione un'azione involontaria» (*pós àn tò g akòn pràgm an eikótos pségois*, v. 977).

Per Sofocle, la coscienza di ciò che si sta compiendo ne determina il significato essenziale. L'azione pienamente malvagia è cosciente di violare le leggi «che non sono nate dalla stirpe mortale degli uomini e che nessun oblio può addormentare» e cancellare (vv. 867-68). Rendendo pienamente esplicito questo tema, Platone dirà che per compiere il male è necessario conoscere il bene e cioè la Verità, che è il bene supremo. A sua volta, l'azione è virtuosa non quando semplicemente si adegua alle leggi immortali senza vederne l'immortalità e la verità, ma quando conosce la loro inviolabile verità.

Anche per Sofocle, come per Eschilo e per tutto il pensiero filosofico delle origini (e poi per l'intera tradizione dell'Occidente), l'agire possiede «la santa purezza di tutte le parole e le opere» (*tàn éusepton hagnéian logon érgòn te pàntòn*, *Edipo re*, vv. 864-65), e non conduce l'uomo alla rovina, solo se è conforme alla Verità delle leggi divine e immortali del Tutto, ed è consapevole di questa sua conformità — e anche la conoscenza della Verità salvifica è inviata, come tutte le cose, dalla Moira. Nell'*dipo re*, appunto la Moira viene pregata, nel secondo canto intorno all'ara, di inviare la santa purezza dell'agire: come in Eschilo è Zeus che manda ai mortali la sapienza (*tòn phronèin brotoùs hodosanta*) e stabilisce che *màthos*, la conoscenza della Verità, acquisti potenza sul dolore (*Agamennone*, vv. 176-78).

## 7.

Ma l'involontarietà delle azioni di Edipo non fa sì che esse non siano orrende e colpevoli. A Colono Edipo continua a essere quello che era a Tebe, anche prima che si sapesse ciò che egli aveva compiuto: anche a Colono Edipo continua a essere, come gli aveva detto Tiresia, «odioso», *echthrós*, «ai morti e ai vivi» (vv. 415-16).

È vero che Edipo afferma, a Colono, di aver reso eccessiva, rispetto alla colpa, la punizione di sé stesso. Ma se l'involontarietà togliesse la colpa esisterebbe una contraddizione troppo ingiustificata e troppo visibile tra l'Edipo che a Tebe si punisce per la propria colpa e l'Edipo che a Colono rivendica l'involontarietà delle proprie azioni e il proprio essere come a esse estraneo. E infatti Edipo, a Colono, proprio mentre dice di aver ecceduto nella punizione di sé stesso, continua a chiamare «colpa», «peccato» (*tà hémartéména*, v. 439) ciò che egli ha compiuto.

Per Sofocle (e per l'intero pensiero delle origini) l'agire di Edipo è comunque «colpa», «peccato»; Edipo è comunque *miasma*, lordura (*Edipo re*, v. 87), violazione delle Leggi immortali. Comunque egli è *hybris*: anche se non lo ha saputo, anche se non ha saputo di aver ucciso il padre e di aver sposato la madre. *Comunque*: nel senso che la colpevolezza, la lordura e l'orrore di queste azioni rimangono, anche se le azioni non sono state compiute volontariamente; come l'orrore e la lordura della peste di Tebe rimane, e la peste è «colpevole», anche se non si può dire che la peste distrugga volontariamente i Tebani. Che la responsabilità richieda la volontarietà dell'agire è un dogma estraneo al pensiero greco delle origini. Il regno di *hybris* e dell'ingiustizia che viola le leggi immortali è più ampio di quello dell'azione cosciente e volontaria — e solo se è cosciente un'azione è volontaria.

## 8.

A questo più ampio regno di *hybris* e di *adikia* si rivolge la sentenza di Anassimandro per la quale «gli essenti» — *tà ónta*, tutti gli essenti che vengono e vanno - «secondo necessità rendono giustizia e pagano vicendevolmente la pena dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo» (*katà tò chreon: didónai gàr autà dikèn kài tisin allélois tes adikias katà ten tou chrónou tixin*). È quanto dice il secondo coro innanzi all'ara dell' *Edipo re*, riferendosi alla *hybris* dell'uomo. Chi non vuol esser dominato da *hybris* non solo si augura che chi non ha timore della Giustizia (*Dikas aphóbetos*, v. 885) sia colto da un «triste destino» (*kakà... moira*, v. 887), ma sa che «nulla sfugge (*me lathou* v. 904) al «potere sempre immortale» di Zeus (*athinaton aièn archan*, v. 905) - un linguaggio, questo, che si muove nell'atmosfera del linguaggio di Anassimandro (quale appare dall'informazione del libro I della *Fisica* di Aristotele) e del frammento 16 di Eraclito.

*Hybris* è separarsi *archi* sempre immortale di Zeus e di *Dikè* («l'antica Giustizia siede accanto a Zeus») si dice nell' *Edipo a Colono*, vv. 1381-82); dunque *hybris* è «ingiustizia» (*adikia*) della separazione. E, separata dall'*arche*, ogni *téchne* diventa *hybris*. Gli essenti, dice Anassimandro, «rendono giustizia dell'ingiustizia» (*didónai dikèn tes adikias*) ritornando là da dove sono venuti, cioè ricongiungendosi a ciò da cui si sono separati.

Nella *hybris* dell'ingiustizia involontaria il prevaricante si separa dall'*arche* perché è abbandonato a sé e alla sua cieca forza da Zeus (che è l'*arche*, *Dike*) che pur «avvolge tutte le cose e tutte governa» (*periéchein hipanta kai panta kybernàn*, come dice Anassimandro nella summenzionata indicazione aristotelica) e che provvede a punire il prevaricante annientandolo. Il sole, dice Eraclito nel frammento 94, non sorpasserà le misure che segnano la sua orbita. «Altrimenti le Erinni, ministre di *Dikè*, lo rintracceranno» (*Erinyes min Dikés epikouroi exeuresousiri*) e lo riporteranno nel suo corso.

## 9.

D'altra parte, all'interno di *hybris*, rimane la differenza tra colpa volontaria e involontaria. In un frammento della tragedia *Tiro*, Sofocle dice che «non è malvagio l'uomo che erra involontariamente» (*àkòn d'amarton outis anthropon kakós*), Il suo errore è *miasma*, ma non è malvagità. La parola *kakós* indica qui il *miasma* non malvagio. Conoscere la differenza tra queste due forme di *hybris* significa conoscere, si è detto, il senso autentico della verità; e la conoscenza di tale differenza viene in piena luce nell'*Edipo a Colono*. Cioè viene in piena luce quando Edipo giunge ad Atene. Solo Atene è la città che può comprendere Edipo, perché solo Atene comprende il vero senso del Tutto e del legame che unisce l'agire dell'uomo alla conoscenza della Verità.

La simmetria con le *Eumenidi* di Eschilo è profonda. Anche Edipo, come Oreste, giunge ad Atene per ricevere il supremo giudizio della città sapiente. Atene «più di tutte le altre città venera Dio» (*Athenas... theosebestàtas*, v. 260), perché è guidata dal tribunale sapiente. Eschilo lo chiama *bouleuterion* e Sofocle *euboulos* (v. 947), ossia che delibera ciò che è bene, e può deliberare il bene perché è giunto al «culmine della sapienza», all'*episteme* della verità (cfr. E. S., *Il giogo*, cit.). A



giudicare Oreste ed Edipo non sono gli dèi del mito, ma la somma sapienza umana che scorge la Verità del divino.

Nella festa finale dell' *Oresteia*, le Erinni, trasformate in Eumenidi, sono accompagnate da Atena sotterra, da dove proteggeranno la città sapiente. Anche Edipo è una Erinni che ormai si è trasformata in Eumenide; e anche Edipo, nel bosco sacro delle Eumenidi, chiamato da un messaggero divino, scende sotterra, da dove proteggerà Atene. Ormai, le parole che dice non sono cieche, ma «vedono tutto» (*pànth' horonta*, v. 74). Nel pensiero di Eschilo e di Sofocle Atene dà sepoltura alla cieca catena di *hybris* che chiama *hybris*; cioè seppellisce la forma inautentica della Necessità, la forma mitica che non riesce a scorgere la Verità della Necessità, ossia la necessità che le cose ritornino da dove sono venute, perché così pagano la pena dell'essersi separate dal loro principio divino. Ma Atene conserva nel proprio sottosuolo le Erinni trasformate in Eumenidi, nelle «benevole». Volendo il «bene», non vogliono più la cieca catena della vendetta, ma vogliono quel «bene» che è la Necessità in quanto appare nella luce della Verità. Conservando sotto la propria terra - nel fondo del proprio cuore - la Verità della Necessità, Atene ne riceve il maggiore dei beni e acquista la vera potenza. Anche Edipo, sepolto e conservato nella terra di Atene, ne diventa il protettore.

La grande festa con cui si conclude l'*Oresteia* è rievocata e rivissuta, alla fine dell' *Edipo a Colono*, da due brevi sentenze; una di Teseo, re di Atene, e l'altra, che chiude la tragedia, del coro. «Cessate il compianto, fanciulle — dice Teseo alle figlie di Edipo: coloro ai quali è comune la grazia degli dèi di sotterra non devono più affliggersi» (*Pàuete threnon, pàides, en hòis gàr charis he chthonia xyn apókeitai penthèin ou chre*, vv. 1751-53). E infine il coro: «E ora il vostro lamento non si levi più: la forza di quanto è accaduto è del tutto irrevocabile» (*All'apopàuete mèd'epì pléiò threnon enérgeite; pantòs gàr échei tàde kyros* vv. 1777-79).

Teseo dice alle figlie di Edipo di non piangere più perché a esse, protette da Atene, si estende la grazia che gli dei degli inferi fanno salire sulla città. La *hybris* delle Erinni e di Edipo è seppellita sotto la città sapiente e rimane la loro benevolenza (*euméneia*): rimane la legge di *Dikè*, che quando è rispettata nell'*euboulìa*, cioè nella volontà buona, nella sapienza della *pòlis*, non produce *hybris* e la conseguente rovina del prevaricante, ma porta a compimento gli eventi con forza irrevocabile e consente di sopportare il dolore — ossia è la grazia (*chàris*) che dà la felicità.

## 10.

Ma affinché possa volere il vero bene e cacciare il dolore con verità (*àchthos... balèin etètyμός*, dice Eschilo), l'*euboulìa* deve essere consapevole, volontaria (*hekon*) e dunque consapevole della verità, cioè dell'autentica *krisis alèthes* e dell'autentica «retta parola» (*orthòn èpos*, *Edipo re*, v. 505), che non può essere possesso privato di qualcuno, ma è la sapienza «comune» - *xynón*, dice Eraclito (frammento 2) - della *pòlis*.

Chi, consapevole (*hekon*) della verità è consapevolmente e volontariamente *éuboulos* e «giusto», *dikaios*, sopporta con verità il dolore. Nel secondo canto intorno all'ara delle *Eumenidi* di Eschilo si dice: *hekon d'anankas àter dikaios on ouk ànolbos éstai*, «chi, senza essere oppresso, è volontariamente giusto non sarà infelice» (vv. 550-51). Costui vive la felice «vita che è intermedia» (*pantì mésóì*, v. 529) tra la vita separata dall'*arche* di tutte le cose - *anarchetos bios* (v. 525) - e la vita che è oppressa e non procede in modo volontario e consapevole: *despotoùmenos bios* (v. 526).

La prima è la vita che impone la propria *hybris*; la seconda è la vita che subisce la *hybris* altrui.

D'altra parte, nemmeno l'*anarchetos bios* è autenticamente volontario e consapevole, perché *hybris* è sì volontà che può volere consapevolmente ciò che essa vuole, ma nella sua forma di consapevolezza non vuole certo l'agire guidato dalla

Verità e dalla Giustizia. Al di là delle intenzioni di Edipo, la sua vita a Tebe è *anarchetos bios*; quella dei suoi sudditi è *despotoumenos bios*. Due forme di vita, due *téchnai*, che alla fine si rivelano prive di potenza.

La «vita intermedia», che si fa guidare dalla Verità della somma sapienza e dalla Giustizia, è invece vita felice, e dunque veramente potente. Atene, a cui giunge supplice Edipo, è la *pòlis* sapiente che vive felice la «vita intermedia» e che quindi possiede la vera potenza che la rende vittoriosa. «Alla vita che sta completamente nel mezzo -dice Eschilo nelle *Eumenidi* — Dio dà per compagna la potenza» — *pantì mésti tò kràtos theòs opasen* (v. 529). Atene è la metafora della *Res publica* della tradizione dell'Occidente.

Non solo la *téchnè* è più debole della Necessità, ma la vita che si riduce a *téchnè*, separandosi dalla Necessità che è scorta nella somma sapienza, è più debole della vita sommamente e completamente intermedia, che è illuminata dalla Necessità che domina il Tutto, e che consapevolmente e volontariamente si fa guidare da essa.

Il nostro, invece, è il tempo in cui la *Res publica* della tradizione dell'Occidente tramonta, perché la Necessità è diventata troppo più debole della *téchnè*.

# CAPITOLO 12. POESIA E FILOSOFIA NELL'ETÀ DELLA TECNICA

## a) La loro separazione

### 1.

Nonostante tutto, la grandezza di Leopardi non è ancora riconosciuta. Non se ne scorge ancora il senso autentico. Gli stessi riconoscimenti incondizionati, oggi sempre più numerosi, dell'importanza della poesia e del pensiero di Leopardi hanno finito col portare fuori strada. Nietzsche, per esempio, porta fuori strada quando afferma che Leopardi è il maggiore prosatore del suo secolo. Non solo perché questo elogio ignora la potenza della poesia di Leopardi, ma soprattutto perché nasconde la potenza del suo pensiero, da cui peraltro il pensiero di Nietzsche strettamente dipende.

Eppure, anche se il rapporto Leopardi-Nietzsche è un episodio privilegiato, è in un sottosuolo essenzialmente più profondo che agiscono gli ostacoli decisivi alla comprensione del «pensiero poetante» di Leopardi. Questo pensiero, infatti, è qualcosa di essenzialmente più alto di un grande contributo filosofico: anticipa nel modo più esplicito e radicale l'essenza stessa dell'intera filosofia contemporanea. Si tratta di comprendere che appunto per questa anticipazione poesia e filosofia si uniscono in Leopardi secondo un legame che rimane unico nella storia della cultura occidentale. Sino a che non si scorge questa potenza estrema della filosofia di Leopardi non si può nemmeno comprendere l'estrema potenza della sua poesia.

Leopardi anticipa l'essenza della filosofia contemporanea con una forza che solo raramente sarà da quest'ultima di nuovo raggiunta. È attraverso la grande visibilità di Nietzsche nella cultura contemporanea che Leopardi è presente nel nostro tempo, con un'intensità incomparabilmente superiore alla propria visibilità. Ma l'essenza della filosofia contemporanea non è semplicemente un tratto di strada, sia pure di grande rilievo, che si aggiunga a quelli già percorsi, lungo la storia dell'Occidente, e che sarà seguito da altri. Nella propria essenza profonda e nascosta, la filosofia contemporanea è la *distruzione* di tutto il passato della cultura occidentale. Non solo: essa è la *distruzione necessaria, inevitabile, inarrestabile* dell'intera tradizione culturale dell'Occidente.

Le molte voci della filosofia contemporanea, apparentemente discordanti, si raccolgono, si uniscono e si accordano nella loro essenza profonda e *invincibile*; anche se l'invincibilità di questa forza tende a rimanere nascosta e solo attraverso rari spiragli viene alla luce — come quella di un uomo che solo di rado si renda conto di impugnare una spada invincibile. Il pensiero poetante di Leopardi è lo spiraglio - che si apre per primo, e il più grande — attraverso il quale viene potentemente alla luce l'essenza stessa della filosofia del nostro tempo.

La filosofia contemporanea è la *distruzione inevitabile* della tradizione occidentale, perché è la forma più rigorosa di fedeltà all'*anima* stessa di tale tradizione. L'anima dell'Occidente è la fede

nell'esistenza del divenire del mondo: è la convinzione che il mondo è abitato da cose che escono dal nulla e vi ritornano. Questa fede è evocata per la prima volta dal pensiero greco; e da questo momento è considerata — ossia considera sé stessa — come l'evidenza suprema e incontestabile. Questa fede (che in quanto fede è affermazione di cose invisibili) vuole che il proprio contenuto sia il visibile per eccellenza — l'e-vidente, appunto. Prima dei Greci il divenire del mondo -e dunque la nascita, il dolore, la morte - ha un senso essenzialmente diverso, perché la vita dell'uomo non si è ancora posta in relazione all'essere e al nulla.

Ma il pensiero greco è, insieme, l'evocazione del *rimedio* contro il pericolo del divenire, cioè contro il pericolo che questo stesso pensiero ha suscitato. Aprendo la strada all'intera *tradizione* occidentale, il pensiero greco è cioè, insieme, l'evocazione del rimedio contro il dolore e l'angoscia provocati dal divenire delle cose. E il rimedio è la persuasione che attorno e sopra il mondo del divenire stia l'eterno, l'immutabile, l'«Essere che è sempre salvo» dal nulla, come dice Aristotele nel libro I della *Metafisica*. La tradizione dell'Occidente è tale, appunto perché è revocazione del rimedio contro il divenire.

La filosofia contemporanea è la distruzione inevitabile della tradizione dell'Occidente, perché, nella sua essenza profonda, riesce a scorgere che il divenire del mondo, di cui tale tradizione è l'originario riconoscimento, rende impossibile l'esistenza di tutti gli eterni e di tutti gli immutabili che la tradizione ha evocato come rimedio contro il dolore e l'angoscia del divenire. La filosofia contemporanea è la fedeltà estrema all'anima dell'Occidente, perché è la fedeltà estrema al riconoscimento dell'esistenza del divenire.

In quanto apre e anticipa nel modo più potente e più esplicito l'essenza stessa della filosofia contemporanea, il pensiero di Leopardi, che dialoga in grande con i Greci e con l'intera storia dell'Occidente, è dunque il luogo in cui viene alla luce non solo l'inevitabilità della distruzione della tradizione occidentale, ma anche la fedeltà estrema all'anima dell'Occidente. Tale pensiero non è più «pessimista» di quello cristiano o della volontà di potenza scientifico-tecnologica: è più fedele alla radice comune, all'anima dell'Occidente. Anche se l'affermazione può sembrare eccessiva, il pensiero di Leopardi è l'autentico pensiero dell'Occidente; ossia è il pensiero che *all'interno della fede nel divenire* è destinato a essere e ad apparire come l'unica verità suprema e insuperabile - nonostante il tentativo della nostra civiltà di nascondere in ogni modo a sé stessa questa verità terribile. E la poesia di Leopardi è l'autentica intonazione del canto dell'Occidente: indica il modo in cui l'Occidente deve cantare e poetare, una volta che divenga consapevole della propria anima.

## 2.

Il pensiero poetante di Leopardi è tutto raccolto attorno alla visione dell'impossibilità, per l'uomo e per le cose, di salvarsi dal nulla. Per scorgere questa impossibilità è necessario che il nulla sia pensato e che l'uomo sia pensato in relazione al nulla. Una volta per tutte nella storia dell'Occidente, la filosofia greca porta alla luce il significato radicale del nulla: il nulla come assoluta negatività, assoluta assenza di essere. Leopardi scorge ben presto che la relazione dell'uomo e delle cose al nulla rende impossibile ogni eterno, ogni immutabile, cioè ogni «infinito». Quando, nell'estate del 1821, egli scrive che «il principio delle cose [...] è il nulla» (*Zibaldone di pensieri*, 1341), questo enunciato non appartiene alla fantasia arbitraria e irresponsabile dei cosiddetti «poeti», ma è l'esito di una delle riflessioni più potenti e grandiose dell'intera storia del pensiero

filosofico - ed è stupefacente che essa si manifesti nella mente di un giovane di ventitré anni.

La si può indicare così: proprio perché è l'uscire dal nulla e il ritornarvi, il divenire delle cose implica necessariamente la *differenza* tra l'essere e il nulla - la differenza del «nulla da ciò che è» dice appunto Leopardi (*op. cit.* 1636). Ma l'affermazione dell'esistenza dell'eterno implica necessariamente la cancellazione della differenza tra l'essere e il nulla, cioè la cancellazione del divenire, ossia della stessa evidenza. Per Leopardi, infatti, il paradigma di ogni eterno della tradizione occidentale è l'«idea» di Platone. Ma se l'idea esiste, essa contiene e anticipa l'essenza delle cose che nel divenire mostrano invece di uscire dal nulla. Se l'idea esiste, è possibile «giudicare delle cose avanti le cose» (*op. cit.*, 1342), «avanti» il loro uscire dal nulla; è cioè possibile «conoscerle al di là del puro fatto reale» (*ibid.*) del divenire. Il nulla da cui escono e in cui ritornano è cioè riempito dall'essere; la loro originaria nullità viene a coincidere con il loro essere. Resta dunque negata l'innegabile evidenza del divenire - Leopardi continua a nominare la «fatale e sensibile evidenza» della nullità originaria e terminale delle cose (*op. cit.* 141): resta negata quell'originaria evidenza del divenire che sta alla base dello stesso pensiero per il quale, al di là del divenire, esiste l'eterno. Poiché l'«idea» anticipa il senso essenziale delle cose, se l'idea esiste le cose non possono più provenire dal nulla - ossia da ciò da cui è invece evidente, ossia è un «puro fatto reale» che esse provengono -, ma provengono dal fondo eterno e divino che costituisce il loro senso originario ed essenziale, cioè non «provengono», non c'è divenire. Quindi: «Niente preesiste alle cose. Né forme o idee, né necessità né ragione di essere, e di essere così o così... *Tutto* è posteriore all' *esistenza*» (*op. cit.*, 1616), cioè nessuna essenza precede l'esistenza, perché altrimenti l'esistenza non sarebbe tale, cioè non sarebbe il costituirsi (*sistere*) venendo fuori *dal* (*ex*) nulla.

Per sopportare l'angoscia e il dolore del divenire del mondo, e insieme per rendere pensabile il divenire, affermando che al di sopra di esso esiste l'eterno, il pensiero greco è anche l'evocazione di una forma di sapienza a cui l'uomo non si era mai prima rivolto. Abissalmente diversa dalla sapienza mitica, essa è la volontà di possedere i tratti che le consentano di valere come il sapere assolutamente incontrovertibile e immutabile, che né uomini né Dei possono negare, né Dio, né mutazione di tempi e di luoghi, di costumi e di vicende. I Greci chiamano *episteme* questa sapienza, facendo potentemente fiorire il significato di questa parola. *Epi-stémè* significa «il sapere che *sta* (-*stème*), fermo e incrollabile, *su* (*epi*) tutto ciò che vorrebbe smentirlo e travolgerlo, cioè sta fermo sul divenire». Questo «stare» è la verità. Tutti gli eterni della tradizione occidentale sono innalzati sul terreno di quell'eterno che è l'*episteme* della verità.

Il divenire angoscia, perché per il pensiero dell'Occidente l'evento che irrompe, portando con sé l'annientamento - dolore e morte —, proviene dal nulla, e quindi è assolutamente imprevedibile. Proprio per questo l'*episteme* (i cui tratti formali saranno ereditati dalla fede cristiana — *fides qua creditur*) è la radice essenziale e primaria della salvezza, il bene supremo, la fonte della felicità. Anzi, il solo bene. Il solo male è il non sapere. Questo, non solo per Socrate ma per l'intera tradizione occidentale. Infatti, da un lato, l'*episteme* anticipa e prevede, nel proprio sguardo, il senso essenziale del Tutto, il senso a cui tutto deve adeguarsi, e quindi, vedendo e giudicando le cose prima ancora che esse abbiano a presentarsi nel divenire del mondo, l'*episteme* dissolve l'imprevedibilità angosciante del divenire. Dall'altro lato, il contenuto supremo dell'*episteme* è Dio, l'«essere che è sempre salvo» dal nulla; e l'eternità del divino è il luogo in cui è sempre salva, protetta dalla morte, l'essenza di tutte le cose e dunque anche dell'uomo. Dio è il Bene, perché è visto all'interno di quel bene originario che è lo sguardo inco rruitabile dell' *episteme*. Alla base dell'*episteme* sta la «visione» del divenire, ossia la fede nel divenire (nel senso greco del divenire), che interpreta sé

stessa come evidenza originaria, visione indiscutibile.

Leopardi scorge che questo modo di pensare, da cui è sorretta l'intera civiltà occidentale, deve essere rovesciato: proprio perché non può esistere alcun eterno, e dunque, e innanzitutto, nemmeno l'eterno in cui l'*episteme* consiste. L'*episteme* è appunto la pretesa impossibile di «giudicare delle cose avanti le cose e conoscerle al di là del puro fatto reale» (*op. cit.*, 1342). Nella pagina 231 dello *Zibaldone* — ma il contenuto di questo testo esprime la stessa struttura di fondo del pensiero di Leopardi — si dice che si deve pensare «tutto l'opposto», e cioè che l'unico male è l'*episteme* e l'unico bene è il non sapere, l'*amathia*, l'assenza del *mathos*. Si deve dire «tutto l'opposto» — scrive Leopardi — della sentenza di Socrate, riportata da Laerzio (in *Socrate*, 1,2, segm. 31), per la quale «esiste un solo bene, l'*episteme* (*èn mónon agathòn èinai ten epistemèn*), ed esiste un solo male, cioè l'ignoranza», il non sapere (*kài èn mónon kakón, ten amathian*). «Oggidì possiamo dire tutto l'opposto — aggiunge Leopardi —, e questa considerazione può servire a definire la differenza che passa tra l'antica e la moderna sapienza.» L'antica sapienza è appunto l'*episteme* della verità, che rende l'uomo felice. Ma l'unica verità, l'unica *episteme* oggi possibile è la visione della nullità delle cose e dell'infelicità umana — la visione che, presentando la nullità del tutto, rende l'uomo infelice e lo annulla. «Nessuna cosa credo sia più manifesta e palpabile, che l'infelicità necessaria di tutti i viventi. Se questa infelicità non è vera, tutto è falso» (*Dialogo di Timandro e di Eleandro*). L'unico bene e l'unica possibile felicità è dunque l'ignoranza della verità. L'unico male è la conoscenza della verità, cioè l'*episteme*.

Per Leopardi, la «moderna sapienza» è la filosofia moderna. Ma egli non ritiene decisiva la circostanza che la filosofia moderna, sia pure in modi diversi, riconferma lo sfondo metafisico-teologico-salvifico della filosofia antica e medievale. Per lui questa conferma è soltanto una forma apparente: al di sotto dell'apparenza la filosofia moderna gli si presenta come la tendenza verso la distruzione più radicale e perentoria di ogni *episteme* di ogni eterno e dunque di ogni rimedio contro il divenire. Ossia Leopardi vede già presente nel sottosuolo della filosofia moderna quel pensiero che poi diverrà l'essenza della filosofia contemporanea e che è lui per primo a portare alla luce: egli attribuisce alla «moderna sapienza» la straordinaria potenza distruttrice e invincibile *del proprio pensiero* — quella che solo raramente si ripresenterà, nella filosofia contemporanea, con la stessa intensità e radicalità.

### 3.

Poiché il pensiero di Leopardi è il modo in cui l'Occidente è destinato a pensare, anche la poesia di Leopardi ha l'intonazione a cui è destinato il canto dell'Occidente.

Già le prime pagine dello *Zibaldone* portano alla luce il legame essenziale che unisce la «poesia» al «piacere», cioè alla felicità. «Grandissima parte dell'opere utili procurano il piacere mediatamente, cioè mostrando come ce lo possiamo procurare; la poesia immediatamente, cioè somministrandocelo» (p. 21). E sin dall'inizio Leopardi pensa la poesia nel suo significato più profondo e più ampio, cioè come «opera», *poièsis*, appunto, che produce immediatamente il piacere perché *si solleva* al di sopra della ininterrotta catena delle «opere utili», che mirano sì al piacere, ma lo hanno sempre al di fuori di loro, e quindi lo «procurano mediatamente».

Le «opere utili» sono le «virtù» (*Palinodia al Marchese Gino Capponi*, vv. 165-169), le forze con cui l'uomo tenta «indarno» di salvarsi dal «gioco» terribile e «reo» del divenire. Anche la

poesia è una delle «mille virtù» (*ibid.*); ma, insieme, si solleva al di sopra di tutte le altre: apre la dimensione dove la «virtù» dell'opera coincide col «piacere» (lo «somministra [...] immediatamente»). Questo è possibile, perché la poesia apre la dimensione dell'«infinito», cioè dell'eterno, dell'immortale, dell'immutabile, del «celeste», a cui l'uomo vuole identificarsi. «Diletti incredibili e celesti» quelli della poesia autentica, che tuttavia è insieme «materiale e fantastica e corporale» (*Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, in *Opere*, Tomo I, a cura di Sergio Solmi, p. 775, 781), ossia è innanzitutto il canto con cui l'uomo più antico, unendo voce e parole al suono di uno strumento, consola sé stesso del dolore e dell'angoscia della vita. Poesia « lirica » (voce accompagnata dalla lira), il cui «genere» è il «primogenito di tutti, proprio di ogni nazione anche selvaggia, più nobile e più poetico d'ogni altro; vera e pura poesia in tutta la sua estensione; proprio d'ogni uomo anche incolto, che cerca di ricrearsi o di consolarsi col canto e colle parole misurate in qualunque modo e coll'armonia» (*Zibaldone*, 2434). Il canto solleva al di sopra della finitezza dell'uomo e dell'essere.

Una delle rare svolte, e di grande portata, del pensiero di Leopardi riguarda appunto il rapporto della poesia con l'infinito. Sin dall'inizio Leopardi scorge che l'infinito (l'eterno, l'immutabile, il necessario) è illusione. Ma in un primo tempo egli pensa che l'infinito sia il *contenuto* a cui si rivolge la poesia, il *tema* della poesia, che, peraltro, all'interno di essa non si presenta come illusorio e «immaginario». E poiché Leopardi - forse unico, con Eschilo e Platone - sa condurre nelle regioni più alte della poesia ciò che egli pensa che debba esservi condotto, una delle sue liriche più alte di questo periodo è *L'infinito*, dove l'infinito, l'«immensità» dell'eterno è appunto il *contenuto* del canto. La nullità di tutte le cose, che costituisce il contenuto proprio della ragione, è sospinta al di fuori del contenuto della poesia.

Leopardi pensa per ora che per essere poeta, cioè per aprire la dimensione dell'illusione e dell'inganno che, non saputa come tale, salva l'uomo dall'angoscia e dalla noia, il poeta non può essere filosofo. La poesia è tenuta separata dalla filosofia - anche se per Leopardi la filosofia scorge che è la poesia a costituire il rimedio (illusorio) contro il dolore del divenire. Come dice il *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*, quasi da sempre la poesia riesce a ingannare non l'intelletto ma la fantasia; ma per ingannare la fantasia è necessario che dinanzi agli occhi della fantasia non stia la nullità del tutto, ma l'infinità, lo splendore e l'eternità della vita.

In questo primo periodo, per Leopardi la poesia è «vera» non perché essa esprima la nullità delle cose, ma perché è «imitazione della natura», cioè imita l'inganno con cui la natura distoglie lo sguardo dell'uomo dalla sua infelicità, consentendogli di sopravvivere. La poesia è «l'ultimo quasi rifugio della natura», perché è «la facoltà di fingere e di mentire» e di «ingannare gli uomini», nella quale si prolungano per l'ultima volta le illusioni salvifiche della natura. Le voci della poesia «cantano - si legge nel *Discorso di un italiano* - le cose e le forme e le bellezze eterne e immutabili».

Ma poco dopo aver espresso questo modo di intendere il rapporto tra poesia e filosofia, ossia tra illusione e ragione, Leopardi scorge che nell'«opera del genio» — ossia nel cuore dell'«ultimo quasi rifugio della natura» - la separazione della poesia dalla filosofia è impossibile.

Separata dalla poesia, la filosofia è «filosofia moderna»; conoscenza sempre più «pura» e rigorosa della nullità dell'esistenza; ragione che tende a tenersi dinanzi agli occhi nient'altro che il puro spettacolo del nulla, e dunque tende ad annullare interamente non solo la vita, ma la sua stessa vita di ragione. Affidata unicamente a sé, «pura e senza mescolanza» (*Zibaldone*, 104), la ragione moderna dapprima vede in sé stessa la forma suprema della capacità di dominare il mondo e di difendere l'uomo dal pericolo del divenire; ma poi si rende conto che la nullità del tutto è anche la

nullità di ogni dominio e di ogni potenza; e, non vedendo altro che la nullità delle cose e sua propria, il suo stesso sguardo si estingue nel nulla — giacché non vi è più alcun ostacolo a che si annulli realmente uno sguardo che dappertutto non vede che il nulla.

La ragione che, dapprima, dopo aver distrutto l'antico rimedio teologico-metafisico, crede di costituire essa il nuovo rimedio contro il dolore del divenire e promette «... eccelsi fati e nove / felicità...» (*La ginestra*), è la ragione che culmina nel calcolo scientifico-matematico dell'età della tecnica, o «età delle macchine»; dove «oramai non gli uomini ma le macchine trattano le cose umane e fanno le cose della vita» (*Proposta di premi fatta dall' accademia dei sillografi*, in *Opere*, cit.). È dunque la ragione dell'età della tecnica che, alla fine, rendendosi conto della nullità della propria potenza, non oppone più alcun ostacolo e alcuna resistenza al nulla che la circonda per inghiottirla, e anzi si mostra come la più congruente alleata del «gioco» che la annienta come annienta tutte le cose.

A sua volta la poesia, nonostante il suo tentativo di rimanere separata dalla filosofia, non solo non riesce a ingannare l'intelletto, ma non inganna più nemmeno la fantasia dell'uomo moderno. Non può più avere come contenuto l'«infinito». Per il «pensiero» del poeta non può più essere «dolce» «annegare» e «nafragare» nel «mare» dell'«infinito». Nessuna poesia, ormai, può essere «contemporanea» all'età della tecnica (*Zibaldone*, cit., 2994-96). La moderna ragione filosofico-matematica porta alla luce la finitezza e la nullità dell'essere; «la matematica è contraria al piacere» (*op. cit.*, 246), annulla l'infinito della poesia. La poesia, che è tale solo in quanto separata dalla ragione, muore. E, a differenza di quanto Leopardi in un primo tempo ritiene, la poesia non può più rivivere. Quando avviene un «risorgimento» della poesia, non si tratta più della poesia dell'infinito, ma di un canto che è consapevole dell'«inganno» della vita e quindi dell'inganno stesso del canto (cfr. *Il risorgimento*, in *Opere*, cit.).



# CAPITOLO 13. POESIA E FILOSOFIA NELL'ETÀ DELLA TECNICA

## b) La loro unione

### 1.

Nell'età della tecnica può sopravvivere soltanto l'unità della poesia e della filosofia. Ma questi due termini, in quanto uniti, sono qualcosa di essenzialmente diverso da ciò che essi sono in quanto separati - un principio concettuale, questo, dove il pensiero di Leopardi ripropone l'essenza della dialettica hegeliana. L'unità di poesia e filosofia è un «opera» totalmente nuova, una «virtù» inaudita. È il pensiero di Leopardi a portarla per la prima volta alla luce. Perché l'unità di sapienza filosofica e poesia è, sì, già presente nell'età dei Greci — il pensiero poetante di Eschilo ne è la suprema espressione —, ma nell'età dei Greci la filosofia è la convinzione illusoria che l'essenza delle cose sia eternamente salva dal nulla. Zeus è «il sommo rimedio», dice Eschilo nelle *Supplici*. E, sì, nell'età della tecnica questa illusione svanisce, ma il disincanto della ragione è separato dalla poesia, e da ultimo non può più opporre alcuna resistenza al nulla in cui l'occhio della ragione si perde.

In Eschilo (e, in forme diverse, nel linguaggio di Platone) la grandezza della poesia proviene dalla grandezza di ciò che essa esprime e che essa vede come *vera* grandezza; la grandezza della poesia è un profumo del terreno che dalla poesia è cantato; un profumo di ciò che Platone chiama la «pianura della verità». La poesia di Eschilo consola, perché canta il terreno fertile e consolante della potenza salvifica e infinita di Zeus, che appare nella vera sapienza — al «culmine della sapienza», dice l'«Inno a Zeus» di Eschilo; canta il mondo, nel suo essere circondato dalla protezione e dalla giustizia divina. Innanzitutto, del pensiero di Eschilo si deve dire che per esso l'*episteme -màthos-* è l'unico bene e l'*amathia* l'unico male.

Il pensiero di Leopardi scorge invece che nell'unione di poesia e filosofia - nell'opera del «genio» — la grandezza della poesia non può più promanare da ciò che è cantato dalla poesia. Unita alla filosofia, infatti, la poesia non può più avere come contenuto l'infinito: il suo contenuto può essere soltanto il «deserto», il luogo dell'an-nientamento di ogni cosa; il luogo, mostrato dalla filosofia, dove «il nulla è il principio di tutte le cose». In questa unione con la filosofia, il «profumo» della poesia si leva, allora, *nonostante* il terreno da cui essa fiorisce e in cui ha le proprie radici. Nonostante il deserto. La poesia non riceve dal proprio terreno il potere di consolare, perché il suo terreno è il deserto; ma è essa a consolare il deserto; essa, che, dunque, è «il fiore del deserto»:

... Or tutto intorno  
una ruina involve,  
dove tu siedì, o fior gentile, e quasi

i danni altrui commiserando, al cielo  
di dolcissimo odor mandi un profumo  
che il deserto consola...

(*La ginestra o il fiore del deserto*, vv. 32-37)

Unita alla filosofia, la poesia non può più avere come contenuto l'infinito che non è verità, ma illusione. Il contenuto della poesia, ormai, è il deserto del nulla, l'annientamento, la nullità e l'infelicità del tutto. Ma se l'infinito esce dal contenuto della poesia, l'infinito permane nella *forma* o come forma del canto. Nell'unione di poesia e filosofia, l'infinito è la grandezza e la potenza stessa della poesia, il suo «profumo», che consolando il deserto riesce a levarsi «al cielo», cioè a sollevarsi al di sopra del nulla, portando con sé verso l'alto, con «vero amor» - per un poco, prima di ricadere - gli abitatori del deserto. Il potente «ardire» e la grandezza del canto, la sua capacità di sollevare l'uomo dall'angoscia e dal dolore, questo è l'unico infinito che può appartenere alla poesia dell'età della tecnica. L'infinito della forma poetica è la grandezza e potenza ardita del canto che, pur cantando il nulla, riesce a consolare il deseno dell'uomo.

## 2.

In questa trasformazione del senso della poesia, il canto intitolato *L'infinito* viene a trovarsi rivolto al canto stesso, «a sé stesso». Certo, Leopardi non lo scrive e nemmeno lo riscrive in questo senso; ma ormai esso, da poesia dell'infinito, è diventato *poesia della poesia*, poesia di quell'infinito che è la poesia stessa. Nella misura in cui il canto *L'infinito* si conserva all'interno del nuovo senso che Leopardi conferisce alla poesia, esso può farsi leggere anche in un modo nuovo - dove gli «interminati spazi» appartengono alla grandezza della poesia, sono tratti della poesia stessa e non del suo oggetto; e così sono, tratti dello sguardo o dell'occhio della poesia, e non di ciò che essa guarda, i «sovrumani silenzi», la «profondissima quiete», l'«infinito silenzio», l'«eterno», l'«immensità» del «mare» in cui «è dolce», per il pensiero, naufragare. In questa possibile trascrizione, rispetto alla «voce» della parola impoetica il canto della poesia è quiete e silenzio. Il canto consola non perché il cantore veda dinanzi a sé, come verità, la salvezza dal nulla, ma perché avverte la potenza viva e la viva e ardita grandezza con cui egli canta la morte, ossia l'impossibilità della salvezza.

Ma questa poesia della poesia, che qui si presenta come effetto di una trascrizione che può sembrare artificiosa, prende anche forma reale, per esempio in una poesia in prosa che è uno dei «pensieri» più alti e più decisivi dello *Zibaldone* (259-61), scritto il 4 ottobre 1820, e che parla della poesia del genio, cioè dell'unità di poesia e filosofia nell'opera del genio: «Hanno questo di proprio le opere di genio, che quando anche rappresentino al vivo la nullità delle cose, quando anche dimostrino evidentemente e *facciano* sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia ad un'anima grande che si trovi anche in uno stato di estremo abbattimento, disinganno, nullità, noia e scoraggiamento della vita, o nelle più acerbe e *mortifere* disgrazie [...] servono sempre di consolazione, raccendono l'entusiasmo, e non trattando né rappresentando altro che la morte, le rendono, almeno momentaneamente, quella vita che aveva perduta. E così quello che veduto nella realtà delle cose, accora e uccide l'anima, veduto nell'imitazione o in qualunque altro modo nelle opere di genio [...] apre il cuore e ravviva [...]. E lo

stesso conoscere l'irreparabile vanità e falsità di ogni bello e di ogni grande è una certa bellezza e grandezza che riempie l'anima, quando questa conoscenza si trova nelle opere di genio. E lo stesso spettacolo della nullità, è una cosa in queste opere, che par che ingrandisca l'anima del lettore, la innalzi, e la soddisfaccia di se stessa e della propria disperazione. (Gran cosa, e certa madre di piacere e di entusiasmo, e magistrale effetto della poesia, quando giunge a fare che il lettore acquisti maggior concetto di se, e delle sue disgrazie, e del suo stesso abbattimento e annichilamento di spirito). Oltracciò il sentimento del nulla, è il sentimento di una cosa morta e mortifera. Ma se questo sentimento è vivo, come nel caso ch'io dico [quando cioè l'opera del genio è accolta dall'animo grande, e cioè dal genio], la sua vivacità prevale nell'animo del lettore alla nullità della cosa che fa sentire, e l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria».

Questo testo — che è esso stesso uno degli esempi più alti dell'opera del genio - si rivolge all'unità di poesia e filosofia, perché, nell'«opera di genio», a indicare «evidentemente» la «nullità delle cose» e «l'inevitabile infelicità della vita» non può essere la poesia che, separata dalla filosofia, si rivolge al contenuto infinito e se ne appaga (sia pure illusoriamente) e vi «annega»: è la filosofia a indicare la nullità del tutto. La poesia del genio è la potenza e dunque la positività di questa indicazione del negativo; è il suo essere «certa madre di piacere» anche quando appare la verità terribile delle cose, la loro finitezza. La poesia del genio è «consolazione» che «raccende l'entusiasmo», «apre il cuore e ravviva», «riempie», «ingrandisce l'anima e la innalza» anche quando la filosofia, cioè il pensiero a cui la poesia è unita, mostra la nullità del tutto.

L'«entusiasmo» (*en theoi*) è uscire dai limiti della finitezza (l'aprirsi del cuore, l'ingrandire), innalzandosi, al di sopra del nulla, nel divino e nell'eterno, nell'infinito. L'innalzarsi dell'anima, di cui parla questo testo dello *Zibaldone*, è la consolazione del deserto, prodotta dal profumo della ginestra. Pur vedendo il deserto, la ginestra consola chi lo abita. Il fiore del deserto è il genio, cioè quell'unità di poesia e filosofia a cui così frequentemente si rivolge il pensiero di Leopardi. La ginestra guarda il deserto, ma insieme lo consola: come la «nobil natura» «... a sollevar s'ardisce / gli occhi mortali incontra / al comun fato [...] nulla al ver detraendo», ma insieme «tutti abbraccia / con vero amor». La nobile natura del genio è il fiore del deserto. L'ardimento del suo sguardo è inseparabile dall'«ardire» del suo linguaggio (l'ardimento del linguaggio essendo condizione essenziale della potenza della poesia - cfr. per esempio *Zibaldone* 2415-19). La consolazione e l'amore emanati dal suo profumo non si fondano sulla sapienza etico-metafisica della tradizione occidentale, ma scaturiscono dalla forza della poesia, dalla *poièsis* del canto, che, sia pure in modo precario, solleva al di sopra del nulla quanti sanno ascoltarlo.

Certo, anche l'infinito che nell'opera del genio appartiene alla *firma* della poesia è illusorio. Illusori anche la consolazione e l'amore suscitati dalla poesia. Il pensiero di Leopardi ne è pienamente consapevole; ma mostra anche che, nell'opera del genio — nell'unità di poesia e filosofia -, quanto più è vivo e potente, grande e magnanimo lo sguardo che vede la verità, cioè la nullità delle cose, tanto più la visione della verità richiede la non-verità, cioè l'illusione che avvolge tutto ciò che appare vivo, potente, grande, magnanimo, e che dunque avvolge la stessa grandezza della poesia. Il genio vede che è illusoria anche la grandezza del proprio canto, dalla quale peraltro gli è impossibile separarsi, proprio perché egli vede con potenza il carattere illusorio del tutto. La verità implica l'illusione: non nel senso che divenga illusoria la nullità incontrovertibile ed evidente delle cose, ma nel senso che, nell'opera del genio, «l'anima riceve vita dalla stessa forza con cui sente la morte». Per sopravvivere è necessaria l'illusione; nell'età della ragione moderna e della tecnica, dove ogni illusione è smascherata e dove appare la nullità di ogni cosa, l'unica illusione

possibile è l'illusione consapevole costituita dalla potenza e dalla grandezza con cui l'opera del genio smaschera le illusioni.

*Nota.* — Nell'introduzione *dell'Estetica* Hegel scrive: «Capita spesso che l'artista, preso dal dolore, addolcisca e smorzi l'intensità del proprio sentimento col rappresentarlo per sé stesso» (cioè guardandolo bene in faccia e rappresentandolo così com'esso propriamente e duramente è). «Già nelle lacrime, si trova un conforto... Ma ancor maggiore sollievo dà l'esprimere l'interno» (ossia il patimento che l'uomo ha dentro di sé) «in parole, immagini, suoni e figure» — cioè un sollievo ancor maggiore delle lacrime è procurato dalla capacità di esprimere il proprio dolore e la propria angoscia nelle opere dell'arte.

Negli stessi anni Leopardi scrive appunto: «Hanno questo di proprio le opere di genio» (ossia del genio artistico), che «quando anche dimostrino evidentemente e facciano sentire l'inevitabile infelicità della vita, quando anche esprimano le più terribili disperazioni, tuttavia [...] servono sempre di consolazione [...] e l'anima riceve vita (se non altro passeggera) dalla stessa forza con cui sente la morte perpetua delle cose, e sua propria». E aveva già scritto, delle lacrime che versava nei momenti di maggior sconforto: «Io piango perché sono più lieto» (*Zibaldone*, 84). Il pianto solleva dallo sconforto.

Non si tratta qui di stabilire un rapporto tra l'estetica di Hegel e quella di Leopardi, che nel loro insieme sono essenzialmente e comprensibilmente diverse. Ma i due passi qui sopra riportati dicono la stessa cosa: che l'espressione artistica del dolore dà sollievo e consolazione — e, in generale, che *ogni* espressione del dolore, per esempio il pianto, consola - sia pure in misura minore dell'arte.

Ma per Hegel la rappresentazione e l'espressione del dolore danno sollievo perché mediante tali forme l'uomo non ha più il dolore dentro di sé, ma lo vede «fuori di sé e incomincia a sentirsi libero» da esso. Quando il dolore non è rappresentato, occupa invece l'interno dell'animo e lo domina e travolge. Ma, una volta espresso, sta *davanti* a chi soffre e quindi incomincia a presentargli come qualcosa da cui il sofferente può prendere le distanze. La rappresentazione getta all'esterno il dolore e libera il sofferente.

Per Leopardi, invece, la rappresentazione e l'espressione del dolore consolano perché, si è visto, l'anima riceve vita dalla *forza* con cui sente l'assoluta debilitazione della morte: sì che la consolazione è massima là dove, come appunto accade nell'opera del genio artistico, la forza di questo sentire è massima. E - scrive Leopardi - sono più lieto, quando piango, perché la mone e il nulla delle cose «mi lasciava forza d'addolorarmi»; mentre quando la mone io la «sentiva maggiormente e ne era pieno, non mi lasciava il vigore di dolermene». La rappresentazione della vanità e della mone dà forza e vita.

### 3.

Tutto ciò che esiste è travolto dalla potenza «crudel» del fuoco distruttore del divenire («crudel possanza», *La ginestra*, v. 300; «natura crudel», *Palinodia al marchese Gino Capponi*, v. 170) e dunque ha una consistenza illusoria, è falso, oggetto di «credenze false» (*Dialogo di Tristano e di un amico*); «l'esistenza, per sua natura ed essenza, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità» (*Zibaldone*, 4174), e sono «palpabili» le contraddizioni che sono in natura»; l'esistenza è «contraddizione evidente e innegabile... contraddizione spaventevole; ma non perciò men vera» (*op.*

cit 4009, 4129); per vivere e sopportare questa verità l'uomo ha quindi bisogno delle illusioni e, alla fine dell'età della tecnica, quando appaia il carattere illusorio dei rimedi della ragione scientifico-tecnologica, ha soprattutto bisogno dell'illusione dell'arte, della finzione, della menzogna e dell'inganno della poesia (*Discorso di un italiano*). Per sopravvivere, l'uomo dev'essere nella sua natura un illuso, cioè un mentitore; e quando ogni illusione e menzogna è smascherata, l'uomo dev'essere innanzitutto un artista.

Mezzo secolo dopo Leopardi, Nietzsche ripete: «C'è un solo mondo, ed è falso, crudele, contraddittorio, corruttore, senza senso... Un mondo così fatto è il vero mondo... *Noi abbiamo bisogno della menzogna* per vincere questa "verità", cioè per vivere... L'uomo dev'essere per natura un mentitore, dev'essere prima di ogni altra cosa un *artista*» (*Opere*, Adelphi, VIII, 2, pp. 396-97).

Per Nietzsche, l'opera d'arte autentica, per esempio la «rinascita della tragedia» (*eine Wiedergeburt der Tragödie*), è il consolidarsi del «dionisiaco» della musica nelle forme eterne e persistenti dell'«apollineo»; ossia è un effetto del «desiderio di fissare in forme immutabili, di eternizzare, di *essere*» (come si dice nell'aforisma 370 della *Gaia scienza*). Se questo «desiderio di eternizzare» va inteso come un tratto che si manifesta non solo nella forma, ma anche *nel contenuto* dell'opera d'arte, allora proprio questo è il clima concettuale che viene abbandonato da Leopardi, quando egli non crede più che la poesia possa tenersi dinanzi, nel proprio contenuto, «le cose e le forme e le bellezze eterne e immutabili» e si rende conto che l'eterno, ormai, non può appartenere che alla *forma* della poesia. Nel contenuto della poesia deve venire in primo piano il gioco distruttore del divenire, ossia ciò che Nietzsche chiama il «dionisiaco». Ma Dioniso è pur sempre un Dio eterno: non è soltanto l'eternità del divenire, ma è anche l'eterno «sì alla vita», l'«eterno piacere del divenire», che nel superuomo accompagna la visione dell'annientamento delle cose; «quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*» (*Crepuscolo degli idoli*). Il «desiderio di eternizzare» si presenta come effettivamente realizzato.

Nietzsche crede di portarsi al di sopra di Leopardi, perché il «superuomo» non si angoschia di fronte al divenire annientante, ma ne gode. Ma il superuomo può godere dell'annientamento perché il suo godimento è «eterno»; perché egli è uno degli ultimi modi in cui si presenta la soggettività trascendentale dell'idealismo, o, meglio, perché è *costretto* a essere, in forma irripetibile (e quindi essenzialmente diversa dalla volontà di Schopenhauer), una delle ultime forme degli eterni e degli dèi evocati dalla tradizione metafisico-teologica dell'Occidente (cfr. E. S., *L'anello del ritorno*, Adelphi, 1999). In Leopardi, invece, la coscienza che «il principio di tutte le cose è il nulla» non consente eccezioni, non accetta eredità dal passato. Anche Hölderlin dialoga in grande con i Greci, ma per lui gli Dei fuggiti possono ritornare. Leopardi sa che ogni Dio è morto e non può ritornare. Quindi Leopardi non può nemmeno accogliere quell'ultima forma del divino che è il superuomo e l'«eterno piacere del divenire». È illusione anche l'intimità ed eternità della forma poetica, che peraltro è inseparabile, nell'opera del genio, dalla visione vera della nullità di tutte le cose, e dunque anche di quella cosa che è il genio e l'infinità e grandezza del suo canto.

L'autentico passo innanzi di Nietzsche rispetto a Leopardi è la dottrina del «eterno ritorno». Ma, se si è in grado di coglierne il significato autentico, si comprende che il pensiero di Nietzsche afferma l'eterno ritorno di tutte le cose per lo stesso motivo per il quale il pensiero di Leopardi afferma l'impossibilità di ogni eterno. Anche se ancora si stenta a comprendere questa grande struttura concettuale, Nietzsche afferma l'eterno ritorno perché egli scorge che nemmeno il passato può essere un regno - un Dio - immutabile ed eterno, rispetto al quale la volontà sia impotente e dal quale il divenire del mondo sia anticipato e preconditionato: poiché il divenire è l'evidenza suprema, la volontà deve poter di nuovo volere il passato e deve poterlo infinitamente rivolare. Per

quanto paradossale possa apparire, il fondamento della dottrina dell'eterno ritorno di ogni cosa è l'impossibilità dell'esistenza di ogni eterno (quell'impossibilità alla quale, peraltro, nemmeno Nietzsche può rimanere fedele, quando afferma l'eternità del superuomo).

#### 4.

Viene dunque ancora una volta in primo piano il carattere decisivo della negazione di ogni eterno; il carattere che costituisce l'essenza profonda della filosofia contemporanea, portata per la prima volta alla luce da Leopardi. Nel suo pensiero, l'antica potenza e l'antico rimedio dell'*episteme* e degli eterni contro il dolore del divenire si rivelano impotenti; e appare impotente anche il «forsennato orgoglio» della volontà di potenza che, nella moderna ragione filosofico-matematico-tecnologica, promette «eccelsi fati e nove / felicità». Ormai tutto questo è stato distrutto dal fuoco del divenire, o mostra di non avere alcuna capacità di resistergli. Leopardi pensa già il tempo che sta alla fine dell'età della tecnica. Rimane, «su l'arida schiena» del vulcano sterminatore, la ginestra che consola il deserto. Ultimo rimedio prima del nulla, rimane il canto del genio e la possibilità che, prima del nulla, esso divenga il canto dei popoli. Sono molti i segnali che il nostro tempo sta avviandosi verso il paradiso della tecnica, cioè verso l'angoscia estrema, prodotta dalla coscienza che tale paradiso non può più avere la verità dell'*episteme* e che dunque la sua felicità è insicura, cioè un «deseno». Leopardi indica nella poesia pensante che consola il deserto, la possibilità di un'ultima luce dell'Occidente, la possibilità di un'ultima illusione.

Pensatore e poeta della tecnica, Leopardi è il pensatore e il poeta della fedeltà estrema alla *fede nel divenire*, ossia alla convinzione che le cose ritornano nel nulla da cui provengono. Ma si deve proprio essere così definitivamente dominati da questa fede, così irreparabilmente convinti che il suo contenuto sia l'evidenza indiscutibile che non può essere in alcun modo messa in questione? Ma con questa domanda si guarda già oltre Leopardi — oltre l'Occidente.<sup>1</sup>

#### Note

<sup>1</sup> Per l'approfondimento dell'interpretazione qui avanzata rinvio ai miei libri *Il nulla e la poesia. Alia fine dell'età della tecnica: Leopardi, cit.; Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, 1997; *L'anello del ritorno, cit.; Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo; cit.* - che a loro volta rimandano al contesto complessivo del mio discorso filosofico.

# CAPITOLO 14\*. LIBERTÀ, LAICISMO, TECNICA

\* Risposta (con alcuni ritocchi formali) al seguente questionario proposto dalla rivista «Liberal»:

«1) Negli ultimi decenni un certo pensiero laicista che ha finito con l'essere dominante, ci ha abituato a pensare che il processo di estensione delle libertà individuali fosse l'unico metro di misura del progresso umano. Non si è però così smarrito il senso dell'altra metà della nostra libertà, che è costituita da verità ed evidenze etiche comuni? Esemplificando: se si è contrari alla fecondazione eterologa (o ad altri sviluppi dell'ingegneria generica fino alle pratiche della clonazione) si esercitano "normali" diritti di opinione che possono aspirare a raggiungere una "normale" maggioranza o si mette in atto un'opzione autoritaria e antidemocratica? Insomma: giuste o sbagliate che siano le diverse posizioni, la libertà di un popolo coincide necessariamente con la valorizzazione esclusiva della libertà individuale? In altri termini: in una nuova etica comunitaria la libertà dell'altro è solo un limite o è anche parte integrante della mia stessa libertà?

2) Queste domande diventano particolarmente rilevanti di fronte agli esiti dell'innovazione tecnologica, soprattutto negli ambiti che, appunto, fanno più diretto riferimento alla vita: la riproduzione umana e anche l'ambiente. Qui l'individuo fa infatti più diretta esperienza del suo essere connesso con l'altro. Ed è proprio qui che si pone più acutamente il problema del rapporto tra la libertà e il suo limite e, o meglio, il suo autolimito. Non è tempo allora, sul piano più strettamente filosofico, di mettere in discussione, anche da parte laica, le teorie che, soprattutto a partire dagli anni Sessanta, hanno inteso valorizzare in maniera esclusiva l'illimitata espansione del "soggetto desiderante"?

3) Forse è anche il tempo che da parte cristiana si riconosca tutto il valore racchiuso nel concetto di individuo, e che da parte laica si faccia altrettanto per quel che riguarda quello di persona. Più in generale sembra giunto il momento di fissare nette distinzioni tra il pensiero liberale laico e quello che potrebbe definirsi un laicismo integralista. Siete d'accordo? E su quali elementi teorici, nel caso, individuare un tale spartiacque?

4) Sulle questioni morali e sui valori non si formano coalizioni e programmi di governo- Ma non è anche vero che tali temi assumono oggettivamente una crescente importanza, una centralità nel dibattito pubblico e nelle scelte politiche? E non credete, quindi, che le forze sociali e politiche debbano esprimersi più direttamente su di esse?».

## 1.

Oggi si parla spesso di «libertà individuale» e di «progresso umano», ma quasi sempre si dà per scontato il significato di queste espressioni; e quando se ne tenta l'approfondimento si scende di poco sotto la superficie. Innanzitutto non ci si chiede come mai un'epoca così profondamente antimetafisica come la nostra si senta tanto a proprio agio all'interno di un concetto così metafisico come quello di «libertà».

Anche se ci si vuol limitare al significato politico della «libertà», esso presuppone che

L'«individuo» sia padrone delle proprie scelte, non le subisca e quindi non si trovi a vivere in una realtà nella quale gli eventi si producono in modo deterministico. Certo, anche il determinismo è un concetto metafisico, un concetto cioè che non si riferisce all'esperienza (ma si sa con che cosa si ha a che fare quando si parla di «esperienza»? ). Tuttavia già Kant aveva mostrato il carattere non empirico, e cioè «metafisico», della libertà. La quale, pertanto, non può essere per Kant una «realtà» che la conoscenza razionale debba riconoscere, ma è un «postulato» della ragione pratica, ossia è il contenuto di una «fede» da cui la ragione pratica non può separarsi, pur sapendo che è soltanto una fede.

Per capire perché l'antimetafisicismo del nostro tempo conviva così tranquillamente con la metafisica della libertà, bisognerebbe rivolgere l'attenzione a quell'evento grandioso - ma ormai ridotto a ritornello e a luogo comune — che è il tramonto (inevitabile) del senso che la nostra tradizione filosofica ha attribuito alla «verità»: la «verità», come Ordinamento immutabile a cui è sottoposto l'essere diveniente - la «verità» come Unità e cioè Connessione necessaria che lega tra loro gli stati e gli aspetti della realtà, all'interno della fede nell'evidenza del carattere contingente e diveniente della realtà mondana. Il senso tradizionale della «verità» è essenzialmente «metafisico» perché tale Unità necessaria non appartiene all'esperienza.

Se non esistono nessi necessari tra gli stati del mondo (ma appunto questa protasi si tratta di far uscire dal luogo comune), allora ogni stato è separato dagli altri, sciolto dagli altri, «libero». Lo stato del mondo in cui consiste la volontà dell'individuo non è dunque legato necessariamente al proprio contesto, ed è quindi «libero» in senso radicale. La «libertà», che non è un dato empirico, è pertanto, in questo suo significato fondamentale, una *conseguenza* della *distruzione* della «verità». La cultura «laica» non se ne avvede; la cultura cattolica si illude invece di aver diritto di proclamare che la libertà - tanto dell'individuo, quanto della democrazia - non può essere separabile da quella «verità» della tradizione, che invece è destinata al tramonto.

Se gli stati del mondo sono separati tra loro, perché la distruzione della «verità» è inevitabile, allora le forze che si propongono di unirli e separarli in modi nuovi — manipolando, trasformando, producendo, distruggendo le loro diverse configurazioni — non possono aver più alcun limite. Il «limite» per eccellenza era infatti la «verità». L'unica «evidenza» è ormai - per l'Occidente - l'«evidenza» del divenire e delle forze che intendono dominarlo. Ogni altra «evidenza» è ormai smascherata come risultato della volontà di presentare come «verità» incontrovertibile e Ordinamento assoluto ciò che la volontà vuole far esistere nel mondo.

Ho spesso parlato del carattere patetico di quella parte della cultura «laica» che dimostra con sufficienza la propria superiorità rispetto alla «verità assoluta» della tradizione, e poi si dispera e protesta se vengono violati i «diritti» e la «dignità» dell'individuo. A una forza (individuale, sociale, culturale, istintuale, eccetera) che riesca a prevalere «realmente» sulle altre non è più possibile muovere alcuna obiezione o rimprovero. Proprio per la sua capacità di prevalere, deve essere considerata - nella misura e per il tempo in cui essa prevale — come detentrica autentica del «diritto», della «dignità», dell'«eticità», della «verità».

Nel nostro tempo, la forza che riesce a prevalere su ogni altra è la tecnica guidata dalla scienza moderna. Il «progresso umano», ormai, non può più essere che lo scavalco delle forze meno potenti da parte di quelle più potenti. Purché non sia ridotta alle concezioni ingenuamente tecnicistiche, scientifiche e fisicalistiche dell'operatività tecnologica — e dunque purché si riesca innanzitutto a scorgere il nesso essenziale che unisce la tecnica alla filosofia contemporanea, ossia



alla radice della distruzione del senso tradizionale della «verità» —, il «progresso umano» coincide con la razionalità tecnologica.

Tutto questo non significa che la tecnica sia una dimensione assoluta e inoltrepassabile, che cioè non sia a sua volta destinata a dar conto di sé: significa che nessuna delle grandi forze della tradizione occidentale può essere il tribunale dinanzi al quale la tecnica debba giustificarsi. Il tribunale supremo, oggi, è la tecnica stessa, perché essa è in grado di subordinare alla propria volontà di potenza ogni altra forma di volontà di potenza.

## 2.

Si afferma che il «progresso umano» non può consistere soltanto nel progresso tecnologico, ma anche, o innanzitutto, in quello etico e nell'amore tra gli individui o tra i popoli. Ma questa tesi, da un lato, si mantiene all'interno di una concezione riduttivistica della tecnica, cioè all'interno, come si è detto, di un'interpretazione tecnicistico-scientifico-fisicalistica della tecnica; dall'altro lato dimentica che ogni etica può essere vincolante solo in quanto si fonda sul vincolo con il quale la «verità» della tradizione occidentale lega il mondo; e dunque questa forma di etica è a sua volta destinata al tramonto, è una volontà di «verità» che mostra il suo non essere altro che fede, volontà di potenza (perdente).

Ché se l'etica non intende essere vincolante - cioè non intende essere l'adeguazione dell'agire umano all'Ordinamento immutabile dell'essere, svelato dalla «verità» incontrovertibile —, allora ogni forma di etica, quindi anche l'etica dell'amore e della tolleranza, riconosce esplicitamente di essere quella *fede*, cioè quella forma di volontà di potenza, che nella tradizione intendeva presentarsi come il «vero agire» dell'uomo, ma che ormai potrebbe dettare la propria legge solo se riuscisse a imporsi sulle altre forme della volontà di potenza.

Tuttavia, ormai, la fede che riesce a muovere le montagne non è più quella della tradizione etico-religiosa dell'Occidente, ma è la forma di fede in cui consiste la tecnica. Le «verità ed evidenze eriche comuni» sono il riconoscimento pubblico e ormai planetario della capacità della tecnica di prevalere su ogni altra forza. La volontà della tecnica di aumentare all'infinito la propria potenza subordina a sé la volontà di realizzare scopi che richiedono l'annientamento degli scopi alternativi. La libertà suprema consiste pertanto nel trascendimento di ogni limite da parte della tecnica; e la libertà dell'individuo e della società libera è destinata a deporre l'illusione di poter controllare e dominare la suprema libertà della tecnica.

## 3.

L'«opzione autoritaria e antidemocratica» è la proiezione sul piano politico dell'assolutismo filosofico, cioè del significato tradizionale della «verità»; mentre la democrazia e le libertà individuali sono conseguenze del tramonto (inevitabile) di tale significato; sì che la libertà democratica è destinata a prevalere sul totalitarismo politico. Ma anche la democrazia e le libertà individuali sono a loro volta destinate al tramonto: nella misura in cui aneli esse si illudono di

potersi servire della tecnica per realizzare i loro scopi. Vado mostrando da tempo i motivi determinati per i quali la tecnica è destinata a trasformarsi, da mezzo, nello scopo delle forze che vorrebbero servirsi di essa per realizzare i loro scopi.

A quei motivi si deve guardare, se non si vuole trasformare in un dogma la tesi che afferma la dominazione inevitabile della tecnica sul mondo. Lo scontro tra «opzione autoritaria e antidemocratica», da una parte, e democrazia e libertà individuali, dall'altra, è dunque una battaglia di retroguardia rispetto allo scontro in cui la stessa democrazia e le stesse libertà individuali devono cedere il passo alla libertà della tecnica.

#### 4.

«In una nuova etica comunitaria la libertà dell'altro è solo un limite o è anche parte integrante della mia stessa libertà?» Si supponga che la cultura del nostro tempo sia in grado di sapere che cosa sia l'«altro». (Ma anche il concetto dell'«altro» - quando non intenda ridursi alla prospettiva comportamentistica — è essenzialmente metempirico, cioè metafisico: non meno del concetto di Dio; sì che anche qui si tratterebbe di mostrare perché l'antimetafisicismo del nostro tempo sia così legato alla metafisica dell'«altro».) Se non esiste una fondazione speculativa dell'esistenza dell'«altro» (cfr., per tale fondazione, E. S., *La Gloria?* Adelphi, 2001), l'affermazione di tale esistenza è un'interpretazione, o, anche, un postulato morale; ossia, daccapo, è una forma di volontà di potenza.

Altrimenti, che la libertà dell'altro sia «parte integrante» della mia stessa libertà è un principio che intende stabilire un nesso necessario tra la mia e l'altrui libertà, e che dunque appartiene alla dimensione tradizionale della «verità», destinata al tramonto. La libertà altrui è un limite della mia libertà nello stesso senso in cui Dio ne è un limite. La «morte di Dio» è anche la morte dell'«altro», inteso come limite assoluto della mia libertà, cioè come qualcosa che è un dovere assoluto rispettare. E nemmeno la mia può essere un limite assoluto dell'altrui libertà.

L'«altro» può essere solo un limite relativo, storico, fattuale, contingente. Con il tramonto della «verità», ogni parte del mondo è separata da tutte le altre, e dunque non può essere «parte integrante» di nessun'altra. L'integrazione può essere solo fattuale, contingente, storica, relativa. Nel tramonto della «verità», gli individui, come gli Stati, non possono essere altro che forze in lotta tra loro, che diventano integranti solo se servono alla sopravvivenza delle forze integrate; non possono essere che limiti gli uni rispetto agli altri, ma limiti che non hanno alcun diritto a non essere travolti. Ma, poi, gli individui vincenti, come gli Stati vincenti, sono a loro volta destinati a servire alla sopravvivenza dell'apparato della scienza e della tecnica, di cui individui e Stati si illudono di servirsi.

#### 5.

«Sulle questioni morali e sui valori non si formano coalizioni e programmi di governo», ma è anche vero che principi morali diversi e valori diversi non possono non far sentire la loro presenza nelle scelte quotidiane della politica. Il modo in cui il cattolicesimo affronta problemi come quelli dell'ingegneria genetica, della famiglia, della sessualità ha al proprio fondamento il senso che la

tradizione del pensiero occidentale ha assegnato alla «verità»; ossia la convinzione che esista un Ordinamento immutabile al quale l'agire individuale e sociale devono adeguarsi. Oggi il laicismo tende a vivere di rendita, limitandosi a star seduto nel luogo dove son riusciti a sollevarsi i pochi grandi padri della filosofia contemporanea, nello scontro gigantesco dove essi son riusciti a mostrare la *necessità* del tramonto della tradizione dell'Occidente. Stando seduto, il laicismo del nostro tempo volta le spalle allo scontro. Se si alzasse in piedi e si guardasse indietro vedrebbe l'*impossibilità* dell'Ordinamento immutabile che la «verità» della tradizione, nei suoi epigoni, intende ancora tener fermo; dunque vedrebbe l'*impossibilità* di ogni limite che tenti di arginare la volontà di potenza della tecnica; e dunque vedrebbe la *necessità* che i problemi qui sopra esemplificati siano affrontati in modo diverso da quello proposto dalla cultura tradizionale. Sino a che il laicismo sta seduto nel senso che si è detto - ed è «laicismo» proprio in quanto sta così seduto —, la collaborazione con le forze cattoliche è possibile, nel senso in cui è possibile la «collaborazione interdisciplinare». Se ne può auspicare e promuovere l'avvento, e si possono ottenere, a destra e a sinistra, formazioni di governo che vedano la partecipazione di forze laiche e di forze cattoliche. Ma la situazione politica non potrà che essere instabile; come instabile è ogni miscela di olio e aceto; come instabile è la volontà di tenere uniti gli opposti.

Ma è anche inevitabile che a un certo punto il nostro tempo acquisti coscienza della propria natura, della propria essenziale *distanza*, anche politica, dalle forze che ancora intendono tenere in vita il grande ma morto passato dell'Occidente; e che quindi si addivenga, alla fine, a quel chiarimento politico per il quale gli antagonisti (gli essenzialmente distanti) non vengano a trovarsi entrambi presenti in ogni schieramento, ma gli schieramenti politici vengano a formarsi sul fondamento della consapevolezza del senso essenziale della storia dell'Occidente e della distanza essenziale tra il suo passato e il suo presente, e su questo fondamento si costituisca il senso non patologico dell'alternanza al potere. Un concetto ancora democratico, questo dell'alternanza. Ma se la democrazia (come il cristianesimo e il capitalismo e il resto) deve rinunciare a servirsi della tecnica, non per questo la tecnica rinuncia a servirsi della democrazia (e del resto).

## 6.

Che la tecnica si allontani sempre più dalla propria funzione di mezzo, e si costituisca come fine, nel senso indicato dai miei scritti, non è soltanto un auspicio o un timore che qualcuno vada coltivando nella sua mente; non è soltanto una meta che qualcuno proponga di raggiungere o di evitare. È una necessità, una destinazione; un evento inevitabile e irrevocabile. (Nei miei scritti si riflette questa necessità: se ciò non accadesse non sarebbe il caso di perdere tempo con essi.) La tecnica diventa fine, nel senso che è necessario che essa, da servo, divenga il signore che subordina a sé tutti i vecchi signori, cioè tutte le forze (capitalismo, socialismo reale, democrazia, cristianesimo, islam, umanesimo, nazionalismo, eccetera) che tentano di servirsi di essa come mezzo per realizzare i loro fini reciprocamente escludentisi. Che la tecnica divenga scopo significa che tutte le forze e le forme umane diventano mezzi (servi) per aumentare all'infinito la sua potenza.

La necessità del processo che conduce alla signoria della tecnica è autentica solo in quanto si mostra unita ai motivi per i quali essa è affermata e che non possono essere semplici opinioni. A tali motivi si rivolgono da tempo i miei scritti. Qui si richiami ancora una volta che la tecnica di cui in essi si parla non è la tecnica quale si mostra all'interno della concezione scientifico-fisicalistico-

tecnicistica della tecnica, ma è l'unificazione della tecnica guidata dalla scienza moderna e del centro del pensiero filosofico del nostro tempo - il centro (decisivo ma per lo più inesplorato) in cui, per chi sappia guardare, appare l'impossibilità di ogni limite assoluto all'agire dell'uomo, e dunque all'agire della tecnica.

La tecnica di cui si parla nei miei scritti non ha cioè nulla a che vedere con la «disumanità» della megamacchina alla quale la tecnica è per lo più identificata. Come trascendimento di ogni limite, e dunque come invenzione assoluta, è infatti capace di soddisfare le più profonde esigenze spirituali dell'uomo, come quella della religione, dell'arte, della filosofia dell'Occidente (che mostrano la loro essenza appunto nella volontà di trascendere ogni limite in cui si voglia ridurre la vita dell'uomo). Le lamentazioni e le proteste contro la prevaricazione e disumanità dell'agire tecnologico provengono da una cultura che ha la stessa anima della tecnica, ma che sta rivelandosi una volontà di potenza perdente rispetto alla forma vincente di volontà di potenza in cui la tecnica, appunto, consiste.

La tendenza fondamentale del nostro tempo è il processo inevitabile che conduce alla dominazione della tecnica. È impossibile invertire questa tendenza - anche se il processo in cui essa si esprime è ondeggiante, ha alti e bassi, in cui può persino sembrare che quanto va declinando (il cristianesimo, il capitalismo, l'islam, la stessa democrazia, che vanno al tramonto in senso analogo a quello che ha estromesso il socialismo reale) stia recuperando terreno o continui a dominare.

# CAPITOLO 15. OLTRE L'UOMO E OLTRE DIO

## 1.

Il senso della potenza è determinato dal senso di ciò su cui essa è esercitata. E la potenza è esercitata sulle «cose». Il senso della «cosa» - il senso dell'esser cosa della cosa - determina dunque il senso della potenza. Ma come dev'essere intesa quest'ultima affermazione?

L'Occidente si è imposto ormai su ogni altra forma di civiltà. Oggi domina il Pianeta attraverso il sistema capitalistico e attraverso la tecnica guidata dalla scienza moderna; ha tentato e tenta tuttora di portare l'umanità intera all'interno dell'orizzonte cristiano; e anche il socialismo reale ha mirato a rendere planetario il comunismo marxista. La ricchezza e varietà della cultura e della storia dell'Occidente sono ineguagliabili e sfuggono ormai alla capacità degli individui di raccogliere nella propria coscienza. Tuttavia è possibile scorgere il *tratto unitario* che raccoglie in sé l'infinita ricchezza di eventi in cui consiste ciò che chiamiamo «Occidente» e «storia dell'Occidente». Lo si può scorgere solo se, innanzitutto, si comprende che ciò che è capace di raccogliere e unificare un insieme infinito e assolutamente differenziato di eventi deve essere qualcosa di *semplice*. E che *cosa* c'è di più semplice, rispetto all'estrema complicazione della nostra cultura, se non, appunto, il significato a cui si riferisce la parola «cosa»?

Noi pensiamo che la domanda più radicale che possiamo porci sia: «Che cosa è questo?» (Che cosa è l'uomo, che cosa è Dio, che cosa è la felicità, che cosa è una stella o un albero, che cosa è il cristianesimo, la scienza, il capitalismo, il comunismo, la tecnica?) Senonché in tale domanda noi, abitanti attuali dell'Occidente, ci chiediamo soltanto *in che modo* questo sia una cosa: non ci chiediamo quale significato abbia la parola «cosa». Ci sembra inutile chiedercelo. E ci dimentichiamo che la parola «cosa» *non* ha avuto sempre lo stesso significato — come appare nei linguaggi dell'uomo, dove si rispecchiano i diversi modi con cui i popoli hanno inteso l'esser cosa delle cose.

Eppure il semplice in cui consiste l'esser cosa è la più insondata delle profondità. Questa semplicità sottrae a ogni sguardo dell'Occidente il proprio significato più profondo, e in tale sguardo essa si presenta come qualcosa di assolutamente «naturale», se non addirittura di ovvio.

Sei secoli prima di Cristo la filosofia greca incomincia a concepire la *cosa* come «ciò-che-è», l'«essente», ossia come ciò che esce dal nulla e vi ritorna. Se esiste un essente che non è mai un nulla, cioè è «eterno», come per esempio Dio, esso è eterno non in quanto è un essente, ma in quanto è un certo essente *privilegiato* che a differenza degli altri ha la forza di resistere al nulla. La filosofia greca, per prima, pensa l'esser cosa in relazione al significato radicale dell'essere e del nulla. Questo significato inaudito dell'esser cosa è il grembo in cui cresce l'intera storia dell'Occidente: pensiero filosofico, arte, romanità, cristianesimo, Chiesa, Stato moderno, umanesimo, cultura illuministico-liberale, scienza, capitalismo, comunismo, tecnica.

Anche quando non se ne rende conto, ognuna di queste forme dell'Occidente pensa che le cose

siano «essenti» e le vive come essenti, cioè si propone di far passare dal nulla all'essere quelle che reputa degne di essere, e dall'essere al nulla quelle che invece giudica indegne. E ognuna di tali forme si propone questo piano o direttamente o evocando certe forze - per esempio la forza di Dio - ritenute capaci di dominare gli essenti. Il senso che l'Occidente attribuisce alla *cosa* è essenzialmente legato alla volontà di potenza.

Ciononostante, la convinzione che una cosa sia ciò che, sporgendone provvisoriamente, è destinato al nulla, è la radice più profonda dell'angoscia e della disperazione. Anche le forme più «ottimistiche» della cultura occidentale alimentano l'angoscia e la disperazione. La tradizione filosofica e cristiana crede per esempio di vincere l'angoscia e la disperazione pensando che la verità definitiva e incontrovertibile — mostrata dalla ragione o dalla rivelazione - esiste, e che in essa appare, al di sopra del divenire delle cose, l'Essente immutabile, eterno e divino, da cui tutte le cose provengono e in cui tutte ritornano.

Ma le speranze suscitate da questo modo di difendersi dall'angoscia dileguano e lasciano nella delusione più profonda - la delusione che avvolge il nostro tempo: quando ci si rende conto in modo sempre più chiaro e perentorio che non può esistere, al di sopra del divenire, alcuna verità immutabile e alcun Essere eterno; quando cioè si capisce che se l'eterno esistesse il divenire delle cose non potrebbe esistere, ossia non potrebbe esistere la dimensione che agli occhi dell'intero Occidente appare come l'unica verità indiscutibilmente evidente.

In ogni sua forma, l'Occidente dapprima sospende il mortale — e ogni cosa - sull'abisso del nulla e poi tenta di distogliere lo sguardo dell'uomo dall'abisso, cioè tenta di illuderlo che certi rimedi — filosofia, religione, arte, politica, organizzazione sociale, scienza, tecnica - gli consentono di non precipitare nel nulla. Ma sono rimedi che possono solo velare più o meno temporaneamente o intensamente l'orrore del nulla, perché non possono scalzare il fondamento da cui essi stessi scaturiscono e che è insieme la radice essenziale di ogni angoscia e disperazione dell'Occidente: la persuasione che le cose, emergendo provvisoriamente dall'abisso del nulla, sono destinate a ritornarvi.

## 2.

Eppure, al di là del senso che il mortale attribuisce all'esser cosa delle cose, è già da sempre manifesto, prima di ogni forma storica dell'esser cosa, il senso autentico del-l'esser cosa. Il *destino* autentico della cosa non è lo sporgere provvisoriamente dal nulla. Una cosa è l'apertura di un certo significato. Proprio per questo non è un nulla. Pertanto non può mai essere stata e non può mai diventare un nulla. Il destino di ogni cosa è di *essere*. Ogni cosa, ogni istante, ogni stato delle cose, ogni evento è eterno. Nessuna tecnica divina o umana può farlo uscire dal nulla e farvelo ritornare. La volontà di potenza dell'Occidente, che costruisce il senso della cosa, è la Follia estrema. (L'Oriente non è la salvezza, ma l'incubazione della Follia.)

I miei scritti tentano di portare alla luce del linguaggio il destino autentico dell'esser cosa. Che però non può apparire all'interno di un sapere qualsiasi. Il sapere in cui appare il destino della cosa è infinitamente più innegabile di ogni sapere filosofico, religioso, artistico, scientifico; e non è il prodotto di un uomo o di un Dio o di un processo storico o naturale, ma appartiene esso stesso al destino, ossia a ciò che riesce a *stare* senza annientare alcunché, nemmeno l'errore che si illude di annientare il destino. Al centro del destino appare il senso autentico dell'innegabilità, e dunque

dell'eternità innegabile di ogni cosa. Anche di quella cosa che è l'apparire delle cose e in cui consiste l'essenza dell'uomo. La Gioia è l'eterno apparire dell'eternità del Tutto. Nella propria essenza più profonda l'uomo è la Gioia.

### 3.

La domanda «Che fare?», in apparenza così innocente, accattivante, e ripetuta, è un nido di vipere, uno dei mostri della Follia essenziale che avvolge i mortali. Certo, i filosofi dell'Occidente si danno da fare, ma riescono a ottenere tanto quanto ottengono gli «uomini pratici» dell'Occidente (e dell'Oriente): cioè nulla. «Fare» è, per definizione, fare l'impossibile. Lo si capirà? Comunque, chiedersi: «Che fare?» è chiedersi come e in che direzione ci si debba muovere per realizzare l'impossibile, ossia per raggiungere l'irraggiungibile. Un doppio nido di vipere, se fosse possibile, e una doppia mostruosa Follia, quella domanda, se essa è rivolta alla filosofia autentica (giacché l'autenticità appartiene alla filosofia, non al filosofo; anzi, non appartiene all'individuo umano chiunque egli sia).

La grande tecnica alla cui dominazione il mondo è destinato *appartiene* alla Follia essenziale del mortale, ne è anzi la forma più rigorosa e non è quindi qualcosa di eliminabile da parte delle forme incoerenti e perdenti della Follia, alle quali appartengono le grandi forze che intendono servirsi della tecnica e signoreggiarla. La grande filosofia dell'Occidente, come filosofia in cui si esprime l'essenza della grande Follia, ha oggi il compito di mostrare la necessità dell'avvento della dominazione della tecnica, mostrando innanzitutto l'impossibilità di ogni immutabile e di ogni «Dio» che si costituisca come limite del «fare» umano. La filosofia di Leopardi, Nietzsche, Gentile si è assunta questo compito. È la grande dottrina del nichilismo.

La tecnica è tutt'altro che il semplice automatismo: essa è colma di sapienza, è piena della sapienza della filosofia e soprattutto della filosofia del nostro tempo. Questa pienezza non è uno stato già raggiunto: è ciò a cui il nostro tempo è destinato. Ed è anche chiaro che questa pienezza è costituita dalla sapienza della Follia. Dire che la tecnica, nel suo significato più profondo, mira all'incremento indefinito della propria potenza significa che essa è creatività assoluta, quell'assoluta creatività che ha sostituito la creatività di Dio. In ogni caso la creatività è il fare, è la Follia del fare. Ogni fare è Follia perché vuole che le cose divengano altro da ciò che esse sono. La Follia ignora che le cose, diventate altro da sé, *sono altro da sé*; e la Follia estrema, che è insieme l'estrema violenza, è pensare che qualcosa sia altro da ciò che essa è, e trattarla come altro da ciò che essa è. È pensare che l'uomo sia pietra e trattarlo come una pietra.

Al di là della storia dell'Occidente (e dell'Oriente), cioè della storia della Follia, e quindi del nichilismo - al di là del mortale —, si apre già da sempre lo sguardo del destino della verità, che vede la Follia *come* Follia e il nichilismo *come* nichilismo. Forse si può ancora chiamare «filosofia» il linguaggio che indica quello sguardo; forse la parola «filosofia» non è più adatta a nominare quel linguaggio. Nello sguardo del destino appare, di ogni essente, il suo esser già da sempre destinato al proprio essere già da sempre eterno; e, di ogni evento (ossia di ogni essente che sopraggiunge, eterno, nella luce dell'apparire) il suo essere destinato al sentiero lungo il quale va aparendo.

Il «mortale» vive credendo che la terra — ossia il luogo in cui gli essenti vanno via via aparendo - sia il terreno sicuro con cui egli ha sicuramente a che fare. Il «mortale» è cioè

l'isolamento della terra dal destino della verità. L'isolamento della terra è l'apparire della morte e del dolore. Ma l'isolamento della terra è destinato al tramonto. Il povero, non meno del ricco, l'ignorante, non meno del dotto, l'uomo d'azione, non meno del «contemplativo» che «rinuncia» all'azione, il politico, non meno dell'individualista appartengono alla terra isolata. Il tramonto della terra isolata se li lascia tutti alle spalle. Non c'è, tra essi, un privilegiato o un «giusto» a cui, per primo, sarà aperta la porta del cielo.

Eppure ognuno di essi non è quel che crede di essere, cioè, appunto, un «mortale»; ma è già da sempre, eterno, oltre il proprio esser mortale, oltre il proprio esser uomo. È Oltre-uomo — ma in un senso essenzialmente diverso da quello a cui guarda Nietzsche quando, con questa parola, indica la forma suprema della volontà di potenza. Anzi, ognuno di essi è oltre il Dio che di volta in volta essi vanno immaginandosi. Ognuno di essi è Oltre-Dio.

*Nota.* - La tecnica è una macchina che trasforma l'uomo e la vita politica in semplici mezzi? Sono ormai molti a crederlo. Anche M. Cacciari (*Duemilauno. Politica e futuro*, Feltrinelli 2001). G. Vattimo scrive che quello di Cacciari «echeggia» il mio discorso sulla tecnica («La Stampa», 7 aprile 2001). È vero solo in parte. Cacciari ritiene, con Heidegger, che il «pensiero» abbia la possibilità di uscire dal giogo della tecnica. Ma - chiedo — qual è il fondamento di questo «pensiero» che dovrebbe riabilitare uomo e politica?

Mostro da tempo che tale fondamento è il senso che l'Occidente (Heidegger incluso) assegna al *divenire* delle cose: su questo fondamento si costruiscono i grandi pensieri dell'Occidente sull'umano e il divino; e la tecnica è il dispiegamento più rigoroso di tale fondamento; si che è un'illusione scorgere nel «pensiero» (e in qualsiasi forma di «umanesimo») la salvezza dalla tecnica. Illusione, anche quando, con Heidegger, si intende il «pensiero» come il «lasciar essere» gli enti nel loro divenire.

In genere, i critici della tecnica incominciano col separare il «pensiero» dalla tecnica; poi trovano che la tecnica ha bisogno del «pensiero». Una concezione della tecnica, questa, oggettivamente alleata ai tecnocrati, che sono pienamente appagati da una tecnica che non abbia nulla a che vedere col «pensiero». Quei critici non comprendono che il «pensiero» dell'Occidente è originariamente «tecnica», perché la fede dell'Occidente nel divenire delle cose - cioè nel loro oscillare tra l'essere e il nulla - è il fondamento della mobilitazione delle forze che intendono guidare e dominare tale oscillazione - e appunto in questa fede (prima ancora che nel suo carattere matematico) consiste l'essenza della tecnica.

A differenza di quanto quasi sempre si crede, l'idealismo classico e soprattutto l'attualismo di Giovanni Gentile sono profondamente uniti all'essenza della tecnica. Lo mostravo già nel Convegno romano del 1975 dedicato a Gentile. Cacciari scrive che la Rete è l'incarnarsi dell'«intelletto generale» dell'averroismo. L'«Atto» gentiliano è stato spesso accostato all'averroismo. Da noi, per esempio, l'han fatto A. del Noce e C. Arata.

D'altra parte ci si può chiedere, a proposito del «pensiero» di Gentile e della sua essenziale solidarietà alla tecnica (cfr. Fabio Farotti, *Senso e destino dell'attualismo gentiliano*, Pensa Multimedia, 2000): la fede dell'Occidente, che vuole che il divenire sia qualcosa di esistente, lo vuole allo scopo di dominare tecnicamente il mondo; oppure la fede che invece vuole il dominio tecnico del mondo, lo vuole allo scopo di togliere ogni limite al divenire, cioè allo scopo di restituire al divenire (diceva Nietzsche), la sua «innocenza»? L'alternativa è apparente. Non c'è alternativa, ma implicazione reciproca dei due tratti.



#### 4.

Viene giustamente messa in evidenza la molteplicità di significati della parola «valore»; e anche il disorientamento che ne deriva. Questa situazione non implica tuttavia l'inesistenza di un tratto comune e fondamentale, nel significato di quella parola. Esso si mostra con sufficiente chiarezza e al di fuori di lunghi e tortuosi percorsi: «valore è tutto ciò che è *voluto* dall'uomo». Non si resta indifferenti di fronte a ciò che si considera un valore: lo si vuole. Qualcosa è valore perché è voluto. Si attribuisce valore a qualcosa perché lo si pone come oggetto possibile della volontà.

Diversissimo, nella storia dell'uomo, non è il senso del volere - e pertanto del valore -, ma il contenuto che di volta in volta viene voluto, e il modo, le circostanze, i luoghi e i tempi, l'intensità con cui è voluto, e, ancora, il tipo umano che come individuo o come gruppo sociale esercita il volere, e le sue convinzioni più o meno esplicite, il suo stato affettivo e i motivi per i quali qualcosa è voluto.

Con questo non si intende affermare che il significato del «volere» sia univoco, ma che la complessità semantica del «valore» è sottesa da una complessità molto più ridotta, che alla fine è riconducibile a un unico grande tratto — il volere -, dove la volontà appare come la *fedè*, posseduta da chi vuole, di essere il fondamento di certe trasformazioni del mondo - a partire da quelle del corpo che chi vuole considera come il proprio corpo (E. S., *Destino della necessità* Adelphi, 1980). L'attenzione si concentra usualmente non su quel tratto, ma sui diversi significati dei contenuti e dei modi del «valore», perché si ritiene che da essi debbano provenire le maggiori sorprese, e non dalla circostanza - considerata come un'inutile e povera genericità — che il valore sia il voluto.

Tanto che si dà quasi sempre per scontata l'opposizione tra «nichilismo» e «valori»; e anche quando si sostiene il carattere positivo del nichilismo e per esempio si afferma che il nichilismo è il valore vincente rispetto a quello perdente e dominante in passato, si sottintende pur sempre che esiste un nichilismo negativo e inaccettabile, che è il rifiuto del valore vincente e che pertanto è un disvalore.

La morte, il vuoto, il nulla sono ciò che essenzialmente non è voluto dall'uomo; e pertanto sono il non-valore per eccellenza. Tuttavia a volte li si vuole per evitare che si aggiunga loro il preludio terribile del dolore che a essi conduce. Meglio morire subito che patire, prima della morte, il dolore che non si sa sopportare. In questo senso il nichilismo, inteso come volontà di annientamento, coincide col valore. Ma, appunto, questa coincidenza è conseguenza della persuasione di fondo che la morte, il vuoto e il nulla sono il non valore essenziale, sono l'essenzialmente non voluto, che si tenta di rendere più sopportabile anticipandone la realizzazione, cioè tentando di evitare almeno il dolore che si patirebbe se la vita continuasse. Anche in questo caso si pensa dunque che il valore sia la vittoria sul nulla, che però è vista come irraggiungibile. Anche in questo caso si pensa che tra valori e nichilismo vi sia un'opposizione essenziale.

Quando si afferma il valore del vuoto, non si scorge ancora *che è il valore in quanto valore — cioè in quanto è il voluto — a essere il nulla, il vuoto, la morte*. Non si scorge cioè che nichilismo e valore hanno la stessa anima. Al di sotto dell'affermazione «nichilistica» che il vuoto è valore sta l'atteggiamento autenticamente nichilistico, ossia la fede nell'esistenza dei valori, cioè la fede che l'essere sia qualcosa che si mantiene a disposizione delle diverse forme della volontà. Al di là della fede che il valore è il vuoto appare la verità del pensiero che il vuoto è appunto il valore.

Si tratta infatti di scorgere che le maggiori sorprese, nell'indagine sul senso del «valore»,

provengono dal senso che la volontà possiede *in quanto tale*: e cioè che la volontà in quanto tale appartiene all'*essenza* del nichilismo — sì che è il «valore» stesso, in quanto oggetto della volontà, ad appartenere a tale essenza (cfr. E. S., *op. cit.*; e E. S., *Essenza del nichilismo*, seconda edizione, Adelphi, 1982). Si tratta di comprendere che proprio perché si vuole - e non perché si vuole questo piuttosto che quello (l'amore piuttosto che l'omicidio) - si vuole il nulla, cioè si dispiega il nichilismo.

Nietzsche e Heidegger hanno, sì, scorto la vicinanza di nichilismo e valori, e tuttavia hanno entrambi tenuto fermo che, al di là della volontà malata che non sa sciogliersi dall'abbraccio con ciò che per essi è «nichilismo», esiste una volontà sana, «autentica», che per Nietzsche vuole, nel superuomo, l'eterno ritorno di tutte le cose, e per Heidegger è la volontà che tenta di far vivere, di contro al «nichilismo» del «pensiero calcolante», il «pensiero meditante».

Anche per Nietzsche e Heidegger la volontà autentica è cioè qualcosa che si contrappone a ciò che essi intendono per «nichilismo». Tale volontà è «autentica» perché è il modo «autentico» di trasformare la Terra, facendola *diventare altro* e dunque facendola *essere altro* da ciò che essa è. Nemmeno Nietzsche e Heidegger riescono a scorgere che all'*essenza* del nichilismo è essenzialmente unita proprio la volontà che qualcosa divenga altro da sé e pertanto *sia altro da sé* — la volontà che dunque presenta questa configurazione anche quando è «autentica». La volontà vuole il nulla perché, *in quanto volontà*, vuole l'impossibile. Anche la «volontà buona» e la «buona volontà» a cui si rivolge la tradizione culturale dell'Occidente e dell'Oriente posseggono quella configurazione.

La volontà che qualcosa divenga e sia altro da sé si fonda sulla fede nell'esistenza del divenir altro da sé da parte delle cose, cioè sulla fede che nella cultura dell'Occidente si presenta come fede che gli essenti divengono e pertanto *sono non essenti*. Nella sua *essenza autentica* il nichilismo è il pensiero che l'essente sia il non essente, cioè sia il nulla: il pensiero che l'essente sia quell'assolutamente altro da esso che è il nulla.

Questo pensiero è essenzialmente incluso nella fede -che considera sé stessa come l'evidenza suprema - che le cose siano un divenir altro da sé e che la volontà dell'uo-mo sia una delle forze che riescono a farle diventare altro da sé e a farle essere identiche al nulla. Tale pensiero — la volontà che l'essente sia nulla - guida ormai, in quanto tecnica, l'intera storia del Pianeta e su di esso si regolano tutte le azioni e tutte le opere. Questa volontà sta ormai alla radice di ogni forma del *volere* e dunque di ogni forma del *valore*.

# CAPITOLO 16. DIVENIRE E TEORIA DELLA RELATIVITÀ

## 1.

Nella fisica di Einstein si è vista la presenza, centrale e dominante, del pensiero di Parmenide. Einstein non si è mai opposto a questa interpretazione. Per Karl Popper, anzi, la maggior parte della fisica teorica contemporanea si manterrebbe nell'ambito del pensiero parmenideo. Scrive: «Gli storici della scienza o della filosofia che sono riluttanti ad attribuire a un grande pensatore come Parmenide una dottrina così rigorosamente non empirica come il carattere illusorio del mondo del mutamento (e una dottrina così difficile da accettare come la dottrina che la coscienza è l'unica realtà dell'universo che effettivamente patisce mutamento) possono forse essere meno riluttanti quando vedono che grandi scienziati come Boltzmann, Minkowski, Weyl, Schrödinger, Gödel e, soprattutto, Einstein, hanno concepito le cose in un modo simile a Parmenide e si sono espressi in termini singolarmente simili» (*Il mondo di Parmenide*, Piemme, 1998, p. 232). E aggiunge: «La possibilità che l'apparentemente folle idea di Parmenide, la negazione della realtà del mutamento, possa effettivamente definire i veri limiti di tutta la razionalità e di tutta la scienza, e confinarci alla ricerca di ciò che è invariante, deve essere presa in seria considerazione» (*ibid*).

Filosofi della scienza e scienziati si sono resi conto che la teoria della relatività particolare conduce molto lontano dal senso comune, anche per la tesi che non solo le cose presenti, ma anche quelle future e quelle passate sono «reali». Il pensiero di Parmenide, da parte sua, mostra l'impossibilità che vi sia un tempo in cui l'«Essere» non sia più e non sia ancora, sì che nel passato e nel futuro l'«Essere» è nello stesso modo in cui è nel presente.

Anche il filosofo della scienza Hilary Putnam afferma, a proposito della teoria della relatività, che «si deve concludere che le cose future sono reali anche se non esistono ancora» e che «analogamente tutte le cose passate sono reali anche se non esistono adesso» («Matematica, materia, metodo», in *Sul tempo e la geometria fisica*, 1975) — anche se poi egli non indica come possa essere concepibile il concetto di una «cosa reale» che peraltro «non esiste».

Ma la nostra cultura è incapace di cogliere la grandezza del pensiero di Parmenide. Non vi riesce la filosofia; non vi può riuscire nemmeno la scienza. Popper ha il merito di aver richiamato l'attenzione, in campo epistemologico e nel clima della filosofia neopositivistica e analitica del nostro tempo, sul carattere decisivo del pensiero di Parmenide; ma pur mostrando molto coraggio in questo suo avventurarsi nel gran mare dei rapporti tra il pensiero di Parmenide e la cultura dell'Occidente, rimane alla superficie dei problemi e dei significati. Per lui Parmenide ha un peso decisivo perché provoca, per reazione, «la più grande teoria fisica mai concepita» (K. Popper, *Il mondo di Parmenide*, cit., p. 116), cioè l'atomismo.

Ma per Popper è anche fuori discussione che Parmenide intende «provare» un'affermazione non-tautologica, quale sarebbe l'inesistenza del mutamento, sulla base dell'affermazione tautologica che

«solo ciò che è (esiste), è (esiste)»; mentre «noi oggi sappiamo che questo tentativo è impossibile e che un'asserzione non-tautologica non può essere correttamente dedotta da un'asserzione tautologica» (*op. cit.*, pp. 165-66).

Popper non sente il bisogno di mostrare perché l'affermazione dell'inesistenza del mutamento debba avere un carattere non-tautologico. È infatti inevitabile che anche alle sue spalle agisca il pensiero che guida l'intera cultura e l'intera civiltà dell'Occidente (e che d'altra parte è presente in forma implicita anche nelle diverse forme della cultura orientale), per il quale l'esistenza del divenire è l'evidenza originaria e dunque è impossibile che l'affermazione dell'inesistenza del divenire abbia un carattere tautologico.

Il pensiero greco, per la prima volta, interpreta il divenire come l'uscire dal nulla, da parte degli enti del mondo, e il loro ritornare nel nulla. Per il pensiero che a partire dai Greci guida l'Occidente, che un ente sia stato nulla (cioè non sia stato), o torni a essere nulla (cioè torni a non essere), e dunque che un ente esista dopo essere stato nulla e prima di tornare a esserlo, non è qualcosa che possa essere saputo analizzando il concetto di quell'ente, ma può essere saputo soltanto sul fondamento dell'esperienza. Kant dirà appunto, riproponendo questo tratto fondamentale del pensiero greco — che peraltro si perpetua lungo l'intero pensiero dell'Occidente —, che l'«essere» (l'«esistere») non è un «predicato reale», ossia che il giudizio esistenziale non è analitico, non è una tautologia, ma è sintetico.

Su questa base, che un ente divenga (si muti) non può essere dunque un'affermazione tautologica, perché altrimenti l'uscire dal nulla e l'entrare nell'essere, da parte dell'ente che diviene, sarebbero predicati che possono essere conosciuti sul fondamento dell'analisi del concetto dell'ente diveniente. In questo orizzonte di pensiero non può essere pertanto un'affermazione tautologica nemmeno la negazione dell'esistenza del divenire, perché altrimenti i giudizi esistenziali sarebbero analitici, cioè porrebbero l'«essere» come predicato dell'ente sul fondamento dell'analisi del concetto dell'ente.

Il pensiero di Parmenide - la cui immane grandezza è insieme la grandezza immane della sua ambiguità — guarda anche in una direzione del tutto diversa da quella verso cui l'Occidente si rivolge.

La tesi che l'inesistenza del mutamento è un'affermazione non-tautologica è proprio così fuori discussione?

E la tautologia ha soltanto il significato che le viene assegnato dalla logica formale?

È inevitabile che le diverse forme della filosofia analitica si muovano all'interno di ciò che la logica formale intende con la parola «tautologia». Nella tautologia, così intesa, il soggetto è identico al predicato; pertanto la tautologia è connessione necessaria di soggetto e predicato e la negazione della tautologia è qualcosa di contraddittorio, ossia di impossibile. Ma la logica formale, nonostante l'intenzione di prescindere dai contenuti, si fonda tacitamente sul contenuto essenziale dell'Occidente, cioè sull'ontologia greca. Anche alle spalle della logica formale agisce il principio che l'affermazione dell'essere e del non essere di un ente, e dunque l'affermazione dell'esistenza o inesistenza del divenire, ha un carattere sintetico, cioè non-tautologico.

Qui ci si limiti a richiamare che è innanzitutto il pensiero di Parmenide a intendere il mutamento come la situazione in cui l'Essere non è, ossia come la situazione in cui l'Essere è nulla. Ma Parmenide scorge che il mutamento dell'Essere implica un tempo in cui l'Essere, ancora, non è, e un tempo in cui l'Essere, ormai, non è più. Che l'essere non sia, cioè sia nulla, è, in Parmenide, la definizione stessa dell'impossibilità. La nullità dell'Essere è cioè la definizione stessa

dell'inesistenza. Ma affermare che il mutamento non esiste significa affermare che la nullità dell'Essere è inesistente, ossia che l'impossibile è inesistente, cioè che l'inesistente è inesistente. E questa affermazione non è forse una tautologia?

Ma ci si deve anche chiedere: chi è in grado di comprendere, nelle diverse forme della cultura dell'Occidente (e, a maggior ragione, dell'Oriente) il carattere *tautologico* dell'inesistenza del divenire? E chi è in grado di comprendere il significato autentico della «tautologia»?

Nella sua interpretazione del carattere parmenideo della fisica contemporanea Popper scorge la connessione tra problema della «realtà del mutamento», problema della «realtà del tempo» e problema della «freccia del tempo» o della «direzione del tempo» (*op. cit.*, pp. 226 sgg.). A suo avviso il punto di partenza del parmenidismo della fisica contemporanea è la «geometrizzazione» o «spazializzazione» del tempo, alla quale perviene Ludwig Boltzmann in relazione al problema della curva dell'incremento dell'entropia: la coordinata temporale è da lui assunta come coordinata spaziale e come oggettivamente priva di direzione: non esistono alcun «prima» e «dopo» oggettivi.

Ma anche il parmenidismo della fisica contemporanea va incontro, per Popper, a una obiezione insormontabile: «Chiunque sostenga una concezione parmenidea o dell'universo compatto della realtà oggettiva deve naturalmente introdurre una teoria soggettiva del tempo che trasformi il tempo, e il mutamento, in illusioni della nostra coscienza. Così l'illusione o la coscienza diventano un'aggiunta del mondo reale. Ma ciò determina enormi — e gratuite — difficoltà. Infatti l'illusione del mutamento è, a sua volta, un'illusione *reale*: *facciamo* esperienza del mutamento. Ma questo significa che la nostra coscienza, in realtà, muta. Come possiamo collocare questo mutamento in un mondo oggettivamente immutabile? Un film esiste tutto in una volta, ma, con lo scopo di determinare in noi l'illusione del movimento o del mutamento, esso deve scorrere attraverso un proiettore - ossia deve muoversi e mutare. E se c'è mutamento nel mondo, allora il parmenidismo va abbandonato o radicalmente rivisto» (*op. cit.*, pp. 236-37).

A questa obiezione Einstein non sa rispondere. È lo stesso Popper a ricordarlo in più occasioni. La scienza e la fisica non dispongono infatti delle determinazioni categoriali che potrebbero condurre verso la risposta» Per quanto riguarda il testo del Poema di Parmenide, la questione è estremamente più complessa. Anche qui dobbiamo limitarci ad alcune considerazioni di fondo.

## 2.

Platone mostra, nel *Sofista*\*, che l'essere non può essere, come in Parmenide, una unità semplice e indivisibile, ma è necessariamente l'unità del molteplice; cioè ogni elemento del molteplice è *ente*, sintesi di una determinazione e del suo essere. A partire da Platone, tuttavia, e lungo l'intera storia dell'Occidente, l'affermazione di questa sintesi, come si è rilevato, non ha un carattere tautologico: il pensiero di Platone è la radice della tesi secondo la quale il giudizio esistenziale non può avere un carattere analitico; e questa tesi sta anche alla radice della scienza moderna e di quelle stesse fisiche che per Popper si manterrebbero nell'orizzonte del pensiero parmenideo.

Ma, al di là della fede nel divenire che guida l'intera civiltà dell'Occidente - e dunque su un fondamento abissalmente diverso perfino da quello che suggerisce di considerare gran parte della fisica contemporanea come una espressione del modo di pensare di Parmenide -, appare l'autentico senso dell'eternità dell'essente in quanto essente, e cioè l'eternità di ogni essente. A questo senso

dell'eternità dell'essente in quanto essente si rivolgono i miei scritti.

La loro consonanza con il parmenidismo della fisica contemporanea è quindi del tutto apparente — anche perché ormai la fisica non può che essere sapere ipotetico-deduttivo, e d'altra parte, è sì inevitabile che sul fondamento della fede greca nel divenire non possa esistere alcuna verità non ipotetica e incontrovertibile, ma è anche inevitabile che questa conseguenza sia completamente rimessa in gioco quando si scorge l'impossibilità assoluta, l'assoluta follia del senso greco del divenire.

Qui si rilevi soltanto che proprio perché l'essente in quanto essente è eterno, e dunque la totalità dell'essente è eterna, la coscienza non ha i caratteri che Popper e i suoi stessi avversari, a incominciare da Einstein, le attribuiscono quando si ritengono costretti a constatare che almeno essa subisce quel mutamento che invece dovrebbe esserle precluso se ogni essente è eterno e immutabile.

La fede nel senso greco del divenire spinge a credere che la coscienza sia innanzitutto l'esperienza del divenire, così inteso. Tale fede spinge a credere che si fa esperienza dell'uscire dal niente e del ritornare nel niente, da parte di certi aspetti degli enti divenienti. Certo, per tale fede quando una casa è costruita, non tutto, di essa, esce dal niente: preesistono per esempio i materiali, il luogo in cui essa è costruita, eccetera; ma è necessario che, quando la casa è costruita, qualcosa di essa esca dal niente, perché se non vi fosse alcunché di essa, che esce dal niente quando essa è costruita, la casa sarebbe già prima di essere costruita. Così pensa la fede nel divenire.

Senonché - e questo discorso sta al centro dei miei scritti - l'uscire dal niente e il ritornare nel niente, da parte di certi aspetti decente che diviene, non è e non può essere un contenuto dell'esperienza. Quando e nella misura in cui un ente è annientato, in questa stessa misura esso esce anche dall'esperienza, e l'esperienza non mostra che ne sia di ciò che non si mostra più in essa, così come la volta del cielo non mostra che ne sia del sole dopo il tramonto.

Che ciò che non appare più nell'esperienza sia andato nel niente non è cioè un dato immediato dell'esperienza, ma è una «teoria», una «interpretazione»: come sono interpretazioni sia la teoria mitica che dopo il tramonto la vita del sole sia minacciata e vada protetta con i sacrifici, sia la teoria tolemaica che dopo il tramonto il sole continui la sua corsa, sia la teoria copernicana che il sole si sottragga allo sguardo in seguito al movimento della Terra.

L'affermazione che la totalità dell'essente è immutabile non richiede dunque, come sostiene Popper, «una teoria soggettiva del tempo che trasformi il tempo, e il mutamento, in illusioni della nostra coscienza», che pertanto dovrebbero esser riconosciute come qualcosa di reale, e almeno nelle quali il mutamento sarebbe dunque reale. Il divenire, inteso come uscire dal nulla e come ritornare nel nulla, *non appare* nell'esperienza, e pertanto non è nemmeno qualcosa che debba esser riconosciuto come un'illusione o una malattia dell'esperienza e della coscienza. Illusoria è l'incapacità di scorgere la struttura autentica della coscienza e dell'esperienza; e tale illusione è l'errare, la Follia in cui si esprime la fede nel senso greco del divenire - sebbene anche l'illusione, l'errare, la Follia siano degli essenti, e in quanto essenti siano anch'essi eterni come ogni essente. L'affermazione dell'eternità dell'essente non richiede alcuna teoria soggettiva del tempo che costringa a riconoscere che esiste un luogo - la coscienza del tempo - dove viene smentita l'affermazione universale dell'eternità dell'essente.

Se (e poiché) la totalità dell'essente è immobile ed eterna, e se è impossibile che nell'esperienza si mostri l'uscire dal niente e il ritornarvi, da parte dell'essente, l'inevitabile variazione degli spettacoli che appaiono nell'esperienza e nella coscienza non può dunque essere altro che l'apparire

e lo scomparire degli enti eterni, e anche di quegli eterni che sono lo stesso comparire e scomparire degli eterni. Il senso autentico del divenire e del tempo è il comparire e lo scomparire dell'eterno. Il tempo non divora e non annienta i suoi figli, ma è il testimone degli eterni, il luogo, esso stesso eterno, del loro apparire e scomparire. Il tempo è l'apparire dell'eterno. In tale apparire consiste l'essenza dell'uomo.

Ciò significa che la coscienza non può nemmeno essere intesa come qualcosa che giri attorno alla totalità immobile ed eterna dell'essente, così come, nella concezione copernicana (che è una forma emergente della fede nel senso greco del divenire), la Terra gira attorno al Sole che è immobile rispetto a essa. Il sapere scientifico non può scorgere che la coscienza del divenire non diviene (non può divenire secondo il divenire di cui è coscienza); e che la coscienza della totalità del divenire che è attualmente manifesto non può in alcun modo divenire. Si è dimenticata di questo essenziale teorema anche la filosofia del nostro tempo. La stessa filosofia di Kant e dell'idealismo classico, che pure ha reso esplicito tale teorema, ne ha poi compromesso il senso e l'incontrovertibilità intendendo greccamente il divenire, cioè intendendolo come processo in cui certi aspetti di ciò che diviene escono dal niente e vi ritornano.

La fede nel senso greco del divenire è anche fede che esistano forze capaci di far uscire gli enti dal niente e di farveli ritornare; ossia è anche fede nell'esistenza di mezzi e di fini. Per questa fede, pertanto, anche la coscienza è un mezzo, uno strumento, una forza capace di produrre rappresentazioni. E nel sapere scientifico questa concezione che vede nella coscienza uno strumento e una forza produttiva è ormai divenuta dominante. Non meraviglia pertanto che Popper ritenga che se la totalità dell'ente è eterna e dunque è come un film che nella bobina esiste «tutto in una volta», la coscienza debba essere come un proiettore in cui il film deve pur scorrere e mutare secondo quel divenire che invece dovrebbe essere reso impossibile dalla tesi dell'eternità della totalità dell'ente.

Infine, la struttura autentica della coscienza - per la quale la coscienza non è uno strumento, un mezzo, una forza produttrice, un proiettore, ma è l'apparire non diveniente degli essenti che compaiono e scompaiono - sta al fondamento di qualsiasi forma di conoscenza, scientifica o non scientifica, e dunque sta al fondamento di qualsiasi modo di intendere la coscienza stessa. Sta al fondamento anche quando il sapere dell'Occidente non sospetta neppure di reggersi su questo fondamento. E se la struttura autentica della coscienza è il senso autentico del tempo, su tale struttura si fondano dunque tutte le concezioni, tutti i volti che il tempo è andato via via mostrando lungo le diverse forme della civiltà umana.

### 3.

Max Planck afferma che «la base di tutta la fisica» è costituita dai due seguenti enunciati: 1) «esiste un mondo reale esterno e indipendente da noi»; 2) «questo mondo non può essere immediatamente conosciuto». «Ma - egli aggiunge — questi due enunciati sono in qualche misura tra loro in conflitto e pertanto rendono esplicito l'elemento irrazionale che inerisce alla fisica e alle altre scienze. Tale elemento è il motivo per il quale la scienza non potrà mai assolvere il proprio compito una volta per tutte» (*Vorträge und Erinnerungen*, Wissenschaftliche Buchhandlung, 1945). Planck ripropone qui uno dei temi essenziali della filosofia moderna, cioè del luogo dove essa perviene consapevolmente alla profondità e complessità che le compete.

Indipendentemente dalle motivazioni a cui Planck può riferirsi, il «conflitto» tra quelle due tesi è

determinato dalla circostanza che, nella tradizione filosofica prekantiana e soprattutto preidealistica, l'*esistenza* di un mondo esterno reale e indipendente dall'uomo è il contenuto di un' *affermazione* immediata - ossia di un grande e inveterato presupposto che, proprio perché tale, non avverte la necessità di essere fondato e quindi si costituisce come una certezza immediata; mentre la seconda tesi, essendo negazione dell'immediata conoscibilità di tale mondo, non può non essere, insieme, *negazione* dell'immediata conoscibilità dell'*esistenza* di esso; ossia non può non essere negazione della prima tesi.

Inoltre, la contraddizione in cui consiste l'«elemento irrazionale», che Planck vede appartenere a ogni scienza, è tolta dall'idealismo, in quanto esso è negazione del presupposto in cui consiste la prima di quelle due tesi. Pertanto, l'obiezione di Planck alla pretesa della scienza di «assolvere il proprio compito una volta per tutte» ha forza soltanto in relazione a una fase intermedia dello sviluppo della riflessione filosofica moderna sul rapporto tra pensiero ed essere, e quindi ha forza soltanto in relazione a quelle forme del sapere scientifico che su quella fase si fondano - col che *non* si intende affermare che nella scienza moderna non sia presente l'elemento irrazionale e la contraddizione, e che la scienza sia in grado di assolvere il proprio compito una volta per tutte.

L'obiezione di Planck si riferisce comunque anche al pensiero di Einstein, nel quale, appunto, si afferma immediatamente l'esistenza del mondo esterno e insieme se ne nega l'immediata conoscibilità. Si riferisce anche al pensiero di Einstein, perché tale mondo, per la teoria della relatività, oltre a essere esterno e indipendente dall'uomo, è anche *immutabile*: per questa teoria, oltre all'esistenza di quel mondo, immediatamente conoscibile è anche l'esistenza e il contenuto del mondo dell'esperienza, di cui tuttavia la teoria della relatività mostra il carattere illusorio (appunto perché essa mostra l'immutabilità della realtà in sé stessa). Sì che il *divenire* e il *tempo*, che sono i tratti fondamentali del mondo dell'esperienza, e che all'interno di tale mondo si presentano, anche per tale teoria, come verità ed evidenze innegabili, per questa stessa teoria vengono insieme a mostrarsi come non-verità e illusione.

Anche alla teoria della relatività si può quindi obiettare che sul fondamento della non-verità dell'illusione non è possibile pervenire alla verità (costituita dalla fisica relativistica). Questa obiezione è rafforzata dalla circostanza che all'illusione appartengono anche gli esperimenti e le procedure concettuali con le quali la fisica relativistica giunge ad affermare l'esistenza del blocco quadridimensionale e immutabile in cui la realtà consisterebbe in sé stessa.

Un'obiezione, questa, che per un certo verso è analoga a quella da me a suo tempo rivolta al tentativo filosofico di Gustavo Bontadini (da lui esperito nell'ultima fase del suo pensiero) di giungere all'affermazione dell'Essere immutabile e divino assumendo come fondamento l'esistenza del divenire degli essenti, peraltro da lui riconosciuta - sotto la pressione dei miei scritti - come contraddizione e non-verità. Un'analogia *sui generis*, perché nella teoria della relatività il processo fondativo giunge a mostrare la non-verità del proprio fondamento e quindi ha come *risultato* il togliimento di sé medesimo. In quel tentativo filosofico, invece (un tentativo che va considerato come una delle esperienze più significative della filosofia del nostro tempo), il processo fondativo muove da una dimensione (la dimensione dell'esistenza del divenire) che proprio *all'inizio* di tale processo è riconosciuta come contraddizione e non-verità, e pertanto già il cominciamento di tale processo è togliimento di sé medesimo.

D'altra parte, se nella teoria della relatività il tempo e il divenire sono illusione — «la distinzione tra passato, presente, futuro ha solo il significato di un'illusione, per quanto tenace» afferma Einstein (*Corrispondenza con Michele Besso*, Guida, 1995) -, questa teoria finisce con l'accettare (peraltro in coerenza con sé stessa) anche il concetto di «universo in espansione», in cui il



principio della conservazione dell'energia viene tenuto fermo come principio della conservazione dell'energia-materia (secondo la formula  $E=mc^2$ )-, sì che l'espansione dell'universo si presenta come il progressivo condensarsi dell'energia, inizialmente pura, in forme o stati sempre più complessi di materia (quark, elettroni, eccetera).

Ora, nella fisica non relativistica le forme dell'energia costante non sono, esse, costanti: la loro produzione (che è l'espansione stessa dell'universo) è il loro provenire dal loro non essere; la loro produzione è la loro creazione; e l'entropia dell'universo è il loro annientamento. Ma secondo la stessa teoria della relatività l'espansione e l'entropia dell'universo implicano la distinzione tra passato, presente, futuro, e quindi non possono che essere illusioni, per quanto renaci. Se invece la teoria della relatività intende tener ferma la realtà dell'espansione e dell'entropia dell'universo, quest'ultimo non può essere il blocco quadridimensionale immutabile di ispirazione eleatica.

Anche la teoria della relatività, come l'intero pensiero dell'Occidente, crede pur sempre, illudendosi, che il divenire degli essenti sia qualcosa di immediatamente evidente, sebbene lo intenda non come contenuto della verità, ma (conformemente alle tesi della scuola eleatica e forse dello stesso Parmenide) come contenuto dell'illusione. Cioè non si rende (e non può rendersi) conto che l'uscire dal nulla, da parte degli essenti, e il loro ritornarvi è — come da tempo i miei scritti vanno mostrando — il contenuto di una fede, di una volontà interpretante che sovrappone e impone il proprio dettato, arbitrario anche se convinto che «i filosofi hanno avuto un'influenza dannosa sul progresso del pensiero scientifico, spostando certi concetti fondamentali dal dominio dell'empirismo, dove essi erano sottoposti al nostro controllo, alle altezze intangibili dell'*a priori* [...]». Ciò è particolarmente vero per i nostri concetti di tempo e di spazio, che i fisici sono stati obbligati dai fatti a far discendere dall'Olimpo dell'*a priori*» (Einstein, *ibidem*). Eppure l'essenziale influenza della filosofia sul pensiero scientifico agisce non tanto sul piano specifico dove la fisica esercita la propria competenza, ma nel sottosuolo di tale piano, cioè proprio là dove il senso del divenire e il criterio del «prima» e del «poi» — ossia l'oscillazione degli essenti tra l'essere e il niente - si presentano, all'intero pensiero dell'Occidente, come qualcosa che «non può essere ulteriormente analizzato», e che invece è l'*a priori* fondamentale secondo cui l'Occidente interpreta il divenire, e che nessun pensiero scientifico è in grado di smascherare come la Follia essenziale.

Appunto questa Follia sta alla radice dell'evento che non è semplicemente l'«influenza dannosa» della filosofia «sul progresso del sapere scientifico», ma è la dimensione della non-verità in cui l'intera storia dell'Occidente è andata manifestandosi. Proprio i cosiddetti «fatti» (e il connesso «dominio dell'empirismo») che, come scrive Einstein, obbligherebbero i fisici «a far discendere dall'Olimpo dell'*a priori*», i nostri concetti di tempo e spazio, sono, proprio essi, l'incarnazione più radicale - e più mascherata - di quell'Olimpo.

La scienza e la tecnica possono restare indifferenti di fronte a un discorso che - mostrando la Follia dell'Occidente (e, anzi, dell'intera vicenda del mortale sulla Terra isolata dalla Non-Follia) - mostra la Follia della scienza stessa e della stessa tecnica? In apparenza sì. La potenza della scienza e della tecnica sul mondo è cresciuta sino a prevalere su ogni altra forma di potenza, da quando la scienza ha rinunciato a essere *episteme*, cioè quel sapere incontrovertibile che appartiene all'essenza della tradizione filosofica. Sembra che come il sapere scientifico può rimanere indifferente di fronte al suo essersi allontanato *dall'episteme* e al suo costituirsi come sapere ipotetico-deduttivo — e tale indifferenza è in buona parte fondata sulla constatazione che questo suo allontanamento ha incomparabilmente aumentato la sua potenza —, così quel sapere possa rimanere indifferente a un discorso che parla della «Follia» della fede nel senso greco del divenire e pertanto della «Follia»

della scienza. D'altra parte, non è forse un'antica esperienza del mondo umano, e perfino del mondo animale, che l'errore, la menzogna, l'inganno, l'illusione, il delirio e la follia sono utili alla sopravvivenza e accrescono la potenza di chi li pratica o ne è posseduto?

D'altra parte, la Non-Follia mostra che il divenir altro, da parte delle cose, è l'impossibile; e che quindi la volontà — che appunto vuole il loro divenir altro — vuole l'impossibile. La volontà in quanto tale vuole l'impossibile; e quindi è l'impossibile anche ciò che è voluto dalla scienza e dalla tecnica. Ciò che la volontà «ottiene» è quindi ciò che la volontà *crede, ha fede* di ottenere, ma che è impossibile che essa ottenga - sì che il suo credere di ottenere è un *illudersi* di ottenere.

Se con la parola «ragione» si intende la verità della Non-Follia, allora la volontà è, in quanto tale, irrazionalità assoluta; e anzi è irrazionalità assoluta ogni forma storica di ragione, che, da un lato si presenta come essenzialmente unita alla volontà, e, dall'altro, è fede nel divenir altro delle cose. Questa assoluta irrazionalità è il senso autentico di ciò che Max Planck (come sopra si è richiamato) chiama «l'elemento irrazionale che inerisce alla fisica e alle altre scienze», vedendo in esso «il motivo per il quale la scienza non potrà mai assolvere il proprio compito perché la volontà in quanto tale non ha mai potuto e non potrà mai assolvere alcuno dei propri compiti. La potenza è la fede che la potenza esista». (Tutti temi, questi, a cui i miei scritti si sono determinatamente rivolti.)

# CAPITOLO 17. ETICA DELLA TECNICA ED ETICA DELL'AMBIENTE

## 1.

Nell'antica lingua greca *éthos* significa «costume» («abitudine», «indole»). La parola *etica* indica quindi, innanzitutto, il «costume», il modo in cui un popolo abitualmente vive e che è insieme la prescrizione (la norma) che impone di vivere conformemente a tale modo. A un certo punto della storia dei popoli, in Grecia, la filosofia si è chiesta quale fosse la «verità» di queste prescrizioni e ha pensato che la prescrizione suprema sia la vita conforme alla verità. Nella tradizione dell'Occidente questo pensiero e l'agire da esso guidato formano il senso primario dell'«etica», dove la verità è la potenza suprema e l'etica è l'alleanza con la potenza suprema della verità. Poiché nella tradizione occidentale a stare al centro del contenuto della verità è per lo più il divino, quell'alleanza è anche l'alleanza con la potenza suprema del divino.

Gli ultimi due secoli della storia dell'Occidente sconvolgono questa grande forma di comprensione del mondo. Soprattutto nel pensiero filosofico, si vede che la «verità» della tradizione è morta; e che quindi «Dio è morto» - e questa morte è insieme la morte del senso tradizionale dell'etica. Non si tratta semplicemente del «fatto» che dopo il modo di pensare e di vivere della tradizione se ne faccia avanti un altro: lo sconvolgimento è un «diritto» del pensiero dell'Occidente, ossia è (all'interno di tale pensiero) inevitabile.

In genere non si comprende questa inevitabilità. Non si comprende il senso della radicale *verità* della morte della «verità» della tradizione occidentale. Non si comprende nemmeno che tale inevitabilità determina, essa, in modo decisivo, la stessa potenza effettiva dell'operare tecnico che nell'età moderna e soprattutto contemporanea è andato sempre più imponendosi sulle altre forme dell'operare umano.

Nella sua essenza, per lo più nascosta, il pensiero filosofico degli ultimi due secoli mostra infatti che - proprio perché la «verità» e il divino della tradizione sono tramontati — non può esistere alcun limite assoluto all'agire dell'uomo; e pertanto quel pensiero legittima e consacra il libero dominio sulla totalità delle cose da parte della tecnica. Proprio per questa legittimazione e consacrazione la tecnica diventa la forma più potente dell'agire.

La tecnica diventa la forma più potente dell'agire perché quel pensiero la assicura dell'inesistenza di ogni limite assoluto. Se tale assicurazione mancasse, la tecnica limiterebbe sé stessa, frenerebbe le proprie iniziative, si confermerebbe nel rango di semplice mezzo nelle mani delle forze della tradizione che le assegnano limiti inviolabili - come appunto accade là dove l'elemento umano da cui la tecnica è amministrata è invece convinto dell'esistenza di quei limiti.

Solo in quanto la filosofia del nostro tempo è il *riconoscimento* (inevitabile) della potenza suprema della tecnica, la tecnica è la potenza suprema. Anche in questo senso resta confermato che la potenza è tale se viene *riconosciuta*. Sul piano della riflessione, un grande antecedente di questa

connessione è la dialettica che per Hegel regola il rapporto tra Servo e Signore — la dialettica che perviene, appunto, al «riconoscimento» (*Anerkennung*) del Signore da parte del Servo.

L'inevitabilità di quel *riconoscimento* è l'inevitabilità che la tecnica, nella sua unione all'essenza del pensiero filosofico del nostro tempo, costituisca la dimensione autentica dell'*etica* del nostro tempo. L'etica mantiene infatti il proprio tratto iniziale, cioè il suo porsi come alleanza con la suprema potenza; solo che ora la potenza suprema non è più la «verità» e il divino della tradizione, ma la tecnica guidata dalla scienza moderna.

Questa circostanza non autorizza alcuna forma di avventurismo tecnologico. Non accade cioè che, una volta riconosciuta come la potenza suprema, la tecnica possa agire come se le fosse consentito qualsiasi arbitrio. Certo, col tramonto della «verità» ogni azione, anche la più violenta, diventa «innocente» — secondo il senso che l'etica della tradizione conferisce all'«innocenza». Ma le forme storiche di disumanità e crudeltà provengono dalla volontà di realizzare *certi scopi che ne escludono altri*, e che appunto per questa esclusione danno luogo alla violenza e al dolore.

Quella volontà escludente ha provocato l'orrore estremo del XX secolo, usando la tecnica moderna. Ma quest'ultima, come tale, si dirige in una direzione opposta a quella di ogni volontà escludente che intende servirsi della tecnica. Nella sua essenza autentica (nell'essenza cioè che le compete in quanto unita all'essenza del pensiero del nostro tempo) la tecnica, infatti, non si propone scopi escludenti e in linea di principio ha quindi la possibilità di evitare la sofferenza che proviene dall'esclusione. Come tale, la tecnica si propone cioè come scopo la crescita indefinita della propria capacità di realizzare scopi. Sostituisce l'onnipotenza divina, ma lascia al divino la volontà escludente, cioè la volontà di realizzare un certo mondo invece di infiniti altri che dal divino sono lasciati definitivamente nel nulla.

L'alleanza con la potenza della tecnica - cioè l'etica della tecnica - consiste nella volontà di non chiudere l'agire in un certo scopo particolare: consiste nella volontà di non escludere altro che il carattere escludente degli scopi. In quanto determinata da questa volontà e dalla coscienza dell'impossibilità di ogni limite assoluto, la tecnica è l'apertura dell'etica della libertà assoluta, che è la forma suprema di etica a cui è destinato l'intero sviluppo dell'Occidente e, ormai, dell'intero Pianeta- Ogni altra forma di etica è destinata cioè a diventare una dimensione subordinata all'etica della tecnica.

Le grandi forze del mondo contemporaneo si sono illuse e si illudono di servirsi della tecnica come di uno strumento a cui viene assegnato uno scopo esterno — che cioè viene guidato da una dimensione etica che gli è esterna e di cui tali forze si sentono portatrici. Capitalismo, democrazia, cristianesimo, umanesimo laico, islamismo e, ieri, socialismo reale possono illudersi in questo modo perché non scorgono il legame essenziale che unisce la tecnica e il pensiero filosofico del nostro tempo.

La permanente conflittualità tra queste forze - che incarnano appunto le contrapposte volontà escludenti - richiede, in ognuna, che i valori etici da essa incarnati non intralcino e non indeboliscano l'apparato tecnico di cui essa si serve. Se non vuol soccombere di fronte alla forza antagonista che sacrifica una parte dei propri valori pur di far prevalere il loro insieme (sempre più impoverito), ognuna di esse è a sua volta costretta ad adeguarsi alle esigenze della volontà di potenziare sempre di più l'apparato tecnico. Il quale diventa dunque lo scopo delle forze che si illudono di servirsi di esso come semplice mezzo. Il supremo imperativo etico del nostro tempo è la realizzazione di tale scopo. L'etica della tecnica prevale su ogni altra.

Richiamiamo il senso generale del discorso.

Nonostante il prestigio che scienza e tecnica hanno oggi acquistato, ha preso piede la convinzione — quasi un luogo comune — che il progresso economico-scientifico-tecnologico non sia accompagnato da un analogo progresso etico.

Tuttavia l'opposizione tra etica e tecnica non è scontata. Entrambe, infatti, intendono aumentare la potenza dell'uomo; e per entrambe il senso della potenza è da ultimo sostanzialmente omogeneo. Risale cioè al modo in cui, all'inizio della civiltà occidentale, la filosofia ha pensato la potenza in relazione all'*essere* e al *nulla*. Nella nostra civiltà l'aumento della potenza è la definizione stessa del «progresso».

Lungo l'intera tradizione dell'Occidente, guidata dal pensiero filosofico, l'uomo si crede potente solo se si sente accordato e adeguato al *vero* senso del mondo. In tale accordo e adeguazione consiste la configurazione classica dell'etica. (Eschilo è tra i primi ad affermarlo.)

Ma a un certo momento si fa avanti, negli ultimi due secoli, la certezza che non esiste un «vero senso del mondo». Il senso autentico del progresso richiede infatti che l'aumento della potenza sia, insieme, la *liberazione* dell'uomo moderno dai vincoli costituiti dall'esistenza di un «vero senso del mondo». E se non esistono vincoli, ogni azione - anche la più distruttiva - diventa innocente: non nociva.

Non esiste un «vero senso del mondo»; esiste la libera creazione del senso delle cose e della vita. E l'etica si frantuma in una molteplicità di etiche tra di loro in contrasto, ossia in una molteplicità di volontà che intendono creare sensi del mondo tra loro antagonisti.

L'etica kantiana tenta di svincolarsi dal rapporto col «vero senso del mondo» (ossia dal rapporto con la metafisica), e fa leva sul tema evangelico della «buona fede». Non si scorge però che la buona fede è fede, e che anche la fede è una forma di volontà di potenza. D'altra parte, anche il contenuto della buona fede non è sempre lo stesso: si è in buona fede in molti modi, che sono a loro volta conflittuali.

Il fenomeno oggi decisivo, non solo per quanto riguarda il rapporto tra etica e progresso, è che la forma di potenza oggi vincente è la tecnica. Se si riesce a scorgere l'essenza autentica della tecnica, si deve dire non solo che la tecnica sta avviandosi a diventare la forma suprema di etica, ma che il progresso tecnologico sta diventando la forma autentica del progresso etico. Questa affermazione è sconcertante, ma non ci si può illudere di eliminarla facendo ricorso ai valori etici del passato. Etica e progresso non hanno allora un destino comune, di cui bisogna incominciare a sondare il significato?

## 2.

Trentanni fa è stata pubblicata l'indagine del Club di Roma sulle tendenze mondiali della produzione economica, dell'inquinamento, dell'incremento demografico, del consumo delle risorse. Risultato dell'indagine (intitolata *I limiti dello sviluppo*): se tali tendenze non verranno rapidamente modificate, l'umanità giungerà in un tempo relativamente breve al collasso economico e alla propria distruzione.

Le critiche a questa tesi sono state innumerevoli e anche in buona parte meritate (soprattutto per aver trascurato le tecniche capaci di produrre energie non inquinanti). Ma il problema della «salvaguardia dell'ambiente» e dello «sviluppo sostenibile» è divenuto sempre più centrale e angosciante. In occasione della Giornata mondiale dell'Ambiente, nel giugno del 2002, Gary Gardner, direttore della Ricerca del Worldwatch Institute (uno dei maggiori organi mondiali per la ricerca

ambientale), parlando delle difficoltà di far capire alla gente e alle istituzioni il pericolo che l'umanità sta correndo, ha dichiarato che il maggiore ostacolo è «la mancanza di esperienza diretta, sulla nostra pelle, degli effetti devastanti della degradazione ambientale. Non appena il termometro comincerà a salire vertiginosamente uccidendo uomini e animali e l'erosione delle spiagge travolgerà atolli e coste, la gente si sveglierà, perché toccata di persona. Ma allora sarà troppo tardi». Il problema dell'ambiente e dell'«etica dell'ambiente» si concentra nel significato di questo «troppo tardi». Troppo tardi per tutti, sembra dire Gardner. (O per qualcuno? E, in questo secondo caso, per chi se non per i Paesi del Terzo e Quarto Mondo - visto che è nell'ordine delle cose che i ricchi abbiano la forza di differenziare il proprio destino da quello altrui?)

È comunque significativo che, quando sono al governo i repubblicani e la destra, gli Stati Uniti siano contrari a ogni programma di risanamento ambientale. Nel 1992, il presidente Bush senior aveva avuto pressioni dall'area più conservatrice affinché gli Usa non partecipassero nemmeno alla Conferenza di Rio de Janeiro sui problemi dell'ambiente. Uno dei motivi di fondo di questo atteggiamento era la convinzione che la produzione economica capitalistica non distrugge in modo rilevante le risorse della Terra.

Come argomento di appoggio valeva la constatazione che la produzione economica dei Paesi dell'Est comunista e postcomunista era (e lo era davvero) molto più inquinante di quella capitalistica. Per venire a questi ultimi tempi, è vero che ogni Paese contribuisce, quasi sempre in modo gravissimo, alla devastazione della Terra, ma è anche vero che stanno rimanendo soltanto gli Stati Uniti a non firmare gli accordi di Kyoto per la riduzione progressiva delle emissioni di anidride carbonica.

Ma esistono anche altre ragioni di questo atteggiamento degli Usa. Una produzione economica non inquinante esige una riconversione industriale molto costosa. Questa circostanza sussiste ceno per ogni economia, non solo per quella statunitense; ma solo gli Stati Uniti possono oggi permettersi di scaricare sugli altri il costo del risanamento della Terra.

Nel giugno del 2002 Bush junior ha dato sì l'allarme, riconoscendo l'esistenza del pericolo — e smentendo in tal modo la scienza economica ufficiale (spesso allineata agli interessi della grande industria), che invece lo ha quasi sempre sottovalutato o addirittura ignorato —, e tuttavia gli Usa hanno continuato ad avversare i Protocolli di Kyoto. Riconoscono che il pericolo esiste, ma hanno sinora la forza di scaricare sulle altre economie il costo che si deve pagare per evitarlo.

E hanno tale forza non solo perché, addossandosi quasi interamente (anche nel loro interesse) i costi derivanti dalla loro funzione di polizia internazionale, possono pretendere una sorta di spartizione delle spese, ma anche perché gli altri Paesi industrializzati, a parte le dichiarazioni di intenti, sinora non stanno affrontando costi elevati nemmeno in relazione all'ambiente.

Gli Usa possono differire la loro assunzione di responsabilità circa la questione ecologica anche perché una parte consistente delle loro industrie ad alto inquinamento opera al di fuori del territorio nazionale. Gli effetti dannosi di questo settore della produzione economica non sono pertanto immediatamente percepiti dall'opinione pubblica americana, dove gli individui che la formano hanno sinora potuto ritenersi relativamente al sicuro. Fino a che «sarà troppo tardi»?

È difficile che gli individui abbandonino le loro abitudini di vita, come sarebbe richiesto dalla volontà di salvaguardare la Terra modificando la produzione economica, l'incremento demografico, i consumi. Abitudini individuali e interessi economici sono solidali e si alimentano a vicenda.

Eppure, il crollo delle torri gemelle di New York è un'apocalisse che, esplosa sotto gli occhi di tutto il mondo, potrebbe far cambiare il modo di pensare intorno al pericolo che la Terra e l'uomo vadano distrutti a causa della forma attuale della produzione economica. Quell'apocalisse ha

mostrato infatti che la sicurezza della maggiore potenza mondiale era basata su un sistema di procedure che aveva continuato a differire le misure necessarie per realizzarla effettivamente: finché è stato «troppo tardi» per l'immagine di potenza che il mondo aveva degli Usa (oltre che per le migliaia di persone che hanno perso la vita - ma che sono pur sempre una minoranza «irrilevante» rispetto alle società minacciate dal terrorismo islamico).

Con l'apocalisse provocata dal terrorismo la gente è diventata cioè più disposta a capire che come è stato troppo tardi per la sopravvivenza di quell'immagine di sicurezza dei popoli ricchi del Pianeta, così potrebbe essere troppo tardi per l'umanità intera che consistenti gruppi umani incominciassero a sperimentare diretta-mente sulla propria pelle gli «effetti devastanti della degradazione ambientale».

Non è certo, questo, l'unico spiraglio verso l'effettiva volontà di non distruggere la Terra. Degli altri si potrà parlare in altra occasione. Ma tutti sono contrastati da un ostacolo dominante che è insieme il motivo più profondo della riluttanza del mondo economico ad adottare le misure necessarie per ridurre la propria distruttività.

Una quindicina d'anni fa avevo osservato (cfr. *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, cit.) che se la scienza economica ufficiale è incline a sottovalutare il problema ambientale, si sta d'altra parte diffondendo, anche in area capitalistica, la convinzione che la forma attuale della produzione economica, lasciata a sé stessa, finisce col distruggere la Terra. Oggi questa convinzione, anche nel mondo del capitale, è estremamente più diffusa. E ciò provoca uno sbandamento profondo nella coscienza che l'economia di mercato ha di sé stessa.

Essa avverte infatti, più o meno confusamente, di trovarsi di fronte a un dilemma dal quale potrebbe uscire solo rinunciando a sé stessa. Riproponiamolo: o la forma attuale della produzione economica prosegue inalterata, e conduce alla distruzione della Terra e quindi di sé stessa; oppure tale forma si pone come scopo la salvaguardia della Terra, e anche in questo caso distrugge sé stessa, perché lo scopo è l'anima dell'agire, e cambiarlo - assumere cioè come scopo non più l'incremento del profitto ma la salvezza della Terra - significa perdere la propria anima, morire.

L'istinto di sopravvivenza appartiene anche ai sistemi sociali e fa loro percepire dove si trova il pericolo. Nessuna meraviglia, allora, che il capitalismo, per sopravvivere, differisca il più possibile il momento in cui, per salvare la Terra, e pertanto sé stesso, dovrà rinunciare alla propria anima, cioè a sé stesso. L'etica della tecnica, anche qui, è destinata a prevalere.

# CAPITOLO 18. ETICA E TECNICA

## 1.

La dinamica del rapporto che intercorre tra le grandi forze culturali e istituzionali del Pianeta, da un lato, e il capitalismo, dall'altro, è analoga alla dinamica del rapporto tra il capitalismo e la tecnica (intesa nel suo significato autentico, non riduttivo). Come il capitalismo è destinato a subordinare a sé quelle forze (anzi questo processo è già in fase molto avanzata), così la tecnica è destinata a subordinare a sé il capitalismo (e, insieme, tutte quelle altre forze).

Il capitalismo rimane un tentativo (più o meno avanzato, più o meno realizzato) sino a che esso assume come scopo la dimensione religiosa, oppure quella etica o politica. Nella storia dell'Europa moderna gli Stati intendono servirsi della produzione economica capitalistica, mentre il capitalismo intende servirsi degli Stati. Oggi è questo secondo intendimento ad aver avuto partita vinta - anche se Marx riteneva che il capitalismo avesse vinto la partita già nel secolo XIX, e anche se le formazioni «statali» tendono a ricostituirsi a un livello superiore (Usa, Unione europea, Csi), dove la volontà di potenza, cioè la volontà dei popoli ricchi di sopravvivere e di dominare tende daccapo a servirsi del capitalismo per mantenere la distanza che essa è riuscita a porre tra sé e i popoli poveri. Ma questa volontà di potenza dei Superstati si lascia sempre più alle spalle il proprio tratto «politico», «statale», per assumere sempre più decisamente i tratti della tecnica.

È dunque in atto un processo di rilevante complessità dove, per un verso, il capitalismo prevale sulle forme tradizionali della potenza e, per l'altro, è già in atto il processo che conduce alla subordinazione del capitalismo alla tecnica. Non solo, ma è già in atto anche il processo in cui il capitalismo va costituendosi e rivelandosi, tra le forze tradizionali, come quella che più radicalmente ed efficacemente lavora alla distruzione di sé stessa (cfr. E. S., *Il declino del capitalismo*, cit.).

Per la conoscenza scientifica è ancora un problema aperto se la produzione capitalistica della ricchezza (che è ormai la forma attuale della produzione economica planetaria) conduca o meno alla distruzione della Terra. Tuttavia l'*esistenza* di tale problema non è un problema. In ogni campo della cultura se ne discute. Se ne discute anche nell'ambito delle istituzioni e della produzione economica (fermo restando che la produzione economica del socialismo reale e dei Paesi che ne sono gli eredi si è comunque rivelata ancora più dannosa dell'attuale produzione capitalistica). Non è facile stabilire se Bush junior intenda riproporre il clima della Conferenza di Rio de Janeiro, che venne boicottata da suo padre e dove l'atteggiamento degli Stati Uniti fu di dare per scontata la piena compatibilità tra la forma attuale della produzione industriale e le istanze ecologiche. Quando divenne presidente degli Stati Uniti, Clinton dichiarò invece che economia sana e ambiente sano erano «obiettivi complementari, non contraddittori», perché l'economia americana avrebbe avuto tutto l'interesse a produrre tecnologie non inquinanti. In questo modo, tuttavia, anch'egli riconosceva l'esistenza del problema e ne proponeva una soluzione. Si trattava di promuovere un'economia ben



organizzata, cioè non dannosa per il cosiddetto ecosistema e dunque sostanzialmente compatibile con le istanze ecologiche.

Ma, nonostante la sconfitta del partito democratico americano, da tempo si sta diffondendo nel mondo la *convinzione*, più o meno suffragata dal punto di vista scientifico, che la forma attuale della produzione capitalistica non sia ben organizzata, cioè sia dannosa per l'ambiente. In relazione ai parametri della scienza tale *convinzione* potrebbe essere un errore, ma è un fatto reale (anche dal punto di vista di quei parametri). In quanto reale, condiziona la realtà. La condizionerebbe, cioè, anche se si rivelasse arbitraria, inutilmente allarmistica, falsamente apocalittica.

Nel nostro tipo di civiltà si deve indubbiamente tener ferma la necessità che lo stato del Pianeta sia decifrato in base a criteri scientifici e non a impressioni, e che le critiche oggi rivolte alla tecnica siano motivate e non diano luogo ad allarmismi pericolosi; tuttavia anche le convinzioni errate appartengono alla realtà e la determinano in proporzione alla loro consistenza. Il pazzo (posto che quella convinzione sia una pazzia) non vede la realtà; ma se la pazzia si diffonde, tale diffusione è un rilevante coefficiente della realtà, del quale non si può pertanto non tener conto. All'interno dello stesso mondo capitalistico va prendendo piede la convinzione che la forma attuale della produzione capitalistica porti alla devastazione della Terra, ossia della base naturale dell'uomo e dello stesso agire capitalistico, e quindi porti alla devastazione della tecnica, cioè dello strumento di cui il capitalismo si serve, e porti dunque alla distruzione del capitalismo stesso. Ciò significa che la critica vincente rivolta contro la produzione capitalistica non proviene più dall'etica tradizionale (che invece si mostra sempre più impotente di fronte alla dominazione capitalistica del Pianeta), ma dallo stesso mondo capitalistico. Infatti quella convinzione spinge il capitalismo ad assumere uno scopo diverso da quello per il quale il capitalismo è capitalismo.

Anche se il Club di Roma ha esagerato nelle sue diagnosi pessimistiche intorno alle sorti del Pianeta e non ha tenuto conto di variabili importanti, quali la possibilità di usare energie non inquinanti, tuttavia il consumo irreversibile delle risorse, l'incremento eccessivo della popolazione mondiale, l'inquinamento crescente sono tendenze scientificamente riscontrate. Il disaccordo riguarda i valori che tali tendenze assumeranno. Il disaccordo tra fisici ed economisti è di questo tipo. L'economia ufficiale ritiene che il problema economico sia separabile da quello ecologico e che si possa fare della buona scienza economica lasciando da parte le istanze ecologiche. M. Friedman, tra l'altro consigliere economico di Reagan, diceva che erano più inquinanti le feci dei cavalli che non gli scarichi della circolazione automobilistica - l'ho ricordato già in altra occasione - e che dunque il problema ecologico era un'invenzione campata in aria. W. Leontiev è stato invece molto sensibile alle implicazioni ecologiche dell'economia.

## 2.

Comunque, se si diffonde la *convinzione* che la produzione capitalistica conduce alla morte della Terra, e da questa convinzione è conquistato anche il mondo capitalistico, allora o tale produzione è realmente letale, e il capitalismo è costretto ad assumere uno scopo diverso dal profitto, ossia da ciò da cui il capitalismo resta definito, e assumendo uno scopo diverso distrugge sé stesso; oppure la produzione capitalistica della ricchezza non è realmente letale, ma il mondo capitalistico, credendo che lo sia, è daccapo costretto ad assumere uno scopo diverso dal profitto, cioè la salvaguardia della Terra, e quindi, anche in questo caso, è costretto a distruggere sé stesso.

Il dilemma può assumere anche questa forma: o il capitalismo, non convincendosi del proprio carattere distruttivo, perviene realmente alla distruzione della propria base naturale, e distrugge sé stesso; oppure il capitalismo si convince della propria distruttività e che quindi lo scopo della produzione economica deve essere innanzitutto la salvaguardia della Terra, e anche in questo caso, assumendo questo nuovo scopo, distrugge sé stesso.

L'agire capitalistico - come ogni forma dell'agire — è infatti determinato essenzialmente dal proprio scopo, e lo scopo del capitalismo è l'incremento del profitto. Quando sostiene che la produzione della ricchezza è il «consumo», e non il profitto, la scienza economica moderna non guarda allo scopo del capitalismo, che non può essere quello evangelico, o altruistico, di soddisfare i bisogni dell'uomo, ma guarda alla conclusione del ciclo economico - al consumo, appunto —, per la quale è reso possibile il reinvestimento del capitale, ossia la riproduzione della volontà di incrementare il profitto (non potendo ovviamente esserci reinvestimento se le merci prodotte dall'investimento non sono state consumate). Ma la conclusione del ciclo economico non ne è lo scopo, così come il rientro a casa dopo una passeggiata non è lo scopo della passeggiata - giacché se qualcuno, uscendo a passeggio, si proponesse come scopo di rientrare in casa, costui, con la sua passeggiata, intenderebbe realizzare le condizioni che gli rendono possibile quello scopo - vicino all'anomalia psichica - che è il rientrare in casa.

Poiché lo scopo del capitalismo è l'incremento del profitto, le forze dell'etica tradizionale che premono perché il capitalismo cambi direzione — e assuma uno scopo diverso, cioè la salvaguardia della Terra e dell'Uomo — mirano alla distruzione del capitalismo. Ma sono anche destinate al fallimento sino a che a esse non si aggiunga il capitalismo stesso — e, soprattutto, sino a che il capitalismo non sarà costretto a cedere il passo alla tecnica. Prima che il capitalismo mostri esplicitamente di essere il maggiore nemico di sé stesso, sono infatti i valori spirituali della tradizione occidentale a mettere sul banco degli accusati la produzione industriale del nostro tempo. Si ritiene che soprattutto l'«etica» debba assumere il compito del giudice.

Tuttavia ci si rivolge all'etica - lo fanno anche la scienza e l'intrapresa economica —, proprio quando l'etica della tradizione occidentale è al tramonto. Le forme tradizionali di etica sono molteplici, ma — abbiamo già rilevato — hanno quasi tutte in comune il loro tratto fondamentale, cioè la convinzione che l'agire umano sia «etico» quando si adegua alla «verità» incontrovertibile indicata dal pensiero filosofico e, poi, cristiano, e che in questa e per questa adeguazione l'uomo sia salvo, cioè raggiunga la vera potenza. Ma poiché il nostro è il tempo della distruzione di questo senso della verità, il nostro è il tempo della distruzione del senso tradizionale dell'etica, (al quale è riconducibile anche il cristianesimo). Oggi esistono molte forme di etica perché quel loro fondamentale tratto comune è tramontato, cioè non si riconosce più che l'agire umano debba adeguarsi, affinché l'uomo sia salvo e potente, alla verità incontrovertibile e definitiva. Si sono moltiplicati i tribunali che devono giudicare la consapevolezza della produzione economica, perché si nega che possa esistere una sentenza inappellabile.

Separata dalla verità definitiva, l'etica diventa una molteplicità di etiche, ossia di forze, il cui valore è dato da ultimo dal grado della loro potenza, e quindi dalla loro capacità di persuadere l'uomo. A sua volta, la volontà di profitto, che sta alla radice e alla sommità dell'economia capitalistica, si presenta essa stessa come una forma di etica. L'universalismo etico è legato al senso tradizionale dell'etica; e l'egoismo («vizio privato») che presiede alla formazione del mercato può essere considerato come la virtù che sta al fondamento del consorzio civile e dunque di ogni forma di virtù. Il vizio privato è pubblica virtù. E «virtù» significa originariamente «forza», «potenza». (Lo dicono sia la parola latina *virtus*, sia l'antica parola greca *arete*)

Anche in queste pagine stiamo dicendo che, da ultimo, non le forme tradizionali dell'etica, ma la tecnica è la «virtù» che ha oggi non solo la forza di portare il mondo capitalistico sul banco degli accusati, ma di fargli cambiare direzione per evitare che esso conduca alla distruzione della Terra. Ma l'inevitabile subordinazione di ogni etica all'etica della tecnica è preparata e prefigurata dall'inevitabile subordinazione di ogni etica all'etica capitalistica.

Pur non rendendosene conto, la Chiesa, il cristianesimo, l'islamismo, la democrazia, i movimenti politici di sinistra si rapportano al capitalismo in modo non meno conflittuale di quello messo in atto dal socialismo reale. Oggettivamente ne vogliono la morte, ma insieme lo vogliono tenere in vita come mezzo insostituibile per la realizzazione di ciò che per tali forze deve essere l'autentico scopo primario dell'uomo. Tuttavia, ridotto alla funzione di mezzo, sebbene al momento insostituibile, il capitalismo è uno strumento modificabile: non gli si può consentire di distruggere la Terra, come non gli si può consentire di evadere dal suo esser mezzo e diventare scopo.

A sua volta l'etica capitalistica, assumendo come scopo primario l'incremento del profitto, è la negazione oggettiva dell'etica cristiana, islamica, democratica, delle sinistre. Senza rendersene conto, tende alla loro soppressione, appunto perché esclude che lo scopo primario della propria azione sia il «bene comune», o comunque qualcosa di diverso dal profitto. Inoltre, il capitalismo non considera come mezzi insostituibili il cristianesimo, la religione, la democrazia e gli ideali di solidarietà - anche se oggi è diffusa la convinzione che il buon funzionamento dell'impresa richieda la presenza di comportamenti «etici». Ma in questo modo ci si illude di servirsi delle forme di virtù che vengono sostenute nell'etica tradizionale: ci si illude, perché sottratte al loro scopo originario (il «bene comune» della società, la salvezza dell'anima, la coerenza interiore, eccetera), tali forze vengono sostanzialmente alterate, trasformate e stravolte nel loro significato essenziale, appunto come il capitalismo viene sostanzialmente stravolto e distrutto quando è assunto come mezzo per la realizzazione di scopi diversi - come la salvaguardia della Terra - da quello che originariamente gli compete.

### 3.

Se si prescinde dall'etica della tecnica, il conflitto tra le diverse forme di etica che dominano nel nostro tempo tende a risolversi in favore del capitalismo. Quando si crede che un mezzo - uno strumento — sia insostituibile, lo si può modificare solo entro certi limiti. Ci si può proporre di evitare che la produzione capitalistica distrugga la Terra, ma non fino al punto di far scendere il profitto al di sotto del livello che gli consente di essere il mezzo e lo strumento più efficace per la produzione del «bene comune» o di altro. Proprio per poter realizzare i loro scopi, le etiche non capitalistiche non solo devono tutelare la salute e l'efficienza del mezzo da esse usato -cioè la forma capitalistica della produzione della ricchezza -, ma devono anche evitare che i loro scopi intralcino il buon funzionamento di tale mezzo. Se non evitassero questo intralcio e non tutelassero la salute del mezzo, soccomberebbero nel conflitto con le forze etiche antagoniste.

Ma - sappiamo — tutelare la salute del mezzo fino al punto che lo scopo non ne intralci il buon funzionamento significa sollevare il mezzo al rango di scopo e detronizzare gli scopi che con tale mezzo si vorrebbero realizzare. Proprio in quanto le forze etiche che si oppongono al capitalismo lo assumono come mezzo insostituibile della produzione della ricchezza, il capitalismo è destinato a

diventare il loro scopo e a subordinare a sé gli scopi che definiscono tali forze — le quali, distolte dai loro scopi, tendono quindi a corrompersi. I giudici che vorrebbero mettere il capitalismo sul banco degli accusati vengono a trovarsi essi su questo banco, e il capitalismo diventa il giudice che emette la sentenza.

È vero che le diverse forme di etica, pur auspicando che il capitalismo abbia a presentarsi con un «volto umano», considerano il capitalismo come lo strumento più potente oggi a disposizione dell'uomo, e dunque lo giudicano, in sostanza, come lo strumento insostituibile per produrre ricchezza. Anche l'etica del cristianesimo condivide questo giudizio - e per la Chiesa non ci sono dubbi che il capitalismo, come strumento di produzione della ricchezza, sia incomparabilmente più efficace dell'economia pianificata del socialismo reale. Ma in questa situazione è inevitabile che il capitalismo, proprio perché è considerato lo strumento insostituibile, deponga il proprio carattere di mezzo per la promozione degli scopi perseguiti dalle varie forme di etica e assuma invece il carattere di scopo fondamentale di tali forme - che quindi diventano qualcosa di diverso da ciò che esse erano e vanno incontro alla morte. In generale: se per realizzare certi scopi ci si serve di uno strumento che da chi lo usa è ritenuto insostituibile, è fatale che invece di assumere quegli scopi come scopi primari, si assuma come scopo primario il rafforzamento di tale strumento. Le forze etiche che premono sulla produzione capitalistica per orientarla in senso etico sono dunque destinate al fallimento.

L'etica ha ammonito il capitalismo di non sfruttare gli operai, ma il mondo capitalistico non ha mai dato ascolto alla voce dell'etica. Se a un certo momento gli operai non sono stati più così intensamente sfruttati, ciò è avvenuto perché si è constatato che con la produzione mediante macchine l'incremento del profitto — cioè lo scopo primario dell'intrapresa - cresceva più rapidamente; sì che quella forma di miglioramento delle condizioni di lavoro e di vita dell'operaio, dovuta all'introduzione delle macchine, è stato un sottoprodotto di quello scopo primario. Non è stata l'etica a far acquistare un «volto più umano» al capitalismo, ma l'interesse stesso del capitalismo. Giacché altro è un «capitalismo» che abbia come scopo primario la propria «umanità» — e che pertanto non è capitalismo -; altro è il capitalismo il cui scopo primario sia il crescente incremento del profitto e che per realizzarlo adotta procedure che accidentalmente (non intenzionalmente) conducono al miglioramento delle condizioni di vita dell'operaio. Altro è produrre profitto per essere «umani»; altro è essere «umani» per produrre profitto. (Come altro è essere ricchi per essere buoni, altro è essere buoni per essere ricchi.)

#### 4.

Eppure, quanto è stato richiamato sin qui è ben lontano dall'essere la conclusione del discorso, perché, nonostante la tendenza a considerare il capitalismo come una struttura che include in sé la tecnica, la tecnica guidata dalla scienza moderna non può essere confusa col capitalismo. Nella coscienza che quest'ultimo ha di sé stesso, la tecnica è lo strumento essenziale e insostituibile di cui l'intrapresa si serve per l'incremento del profitto. Pertanto ci si deve preparare a riconoscere che il modo in cui la tecnica si presenta come il mezzo insostituibile col quale il capitalismo mira all'incremento del profitto, è analogo a quello con il quale il capitalismo si presenta attualmente come il mezzo insostituibile delle forze che intendono servirsi di esso per realizzare i loro scopi.

Infatti anche l'agire della tecnica ha uno scopo primario da cui è definito; giacché se ogni forza

diversa dalla tecnica — capitalismo compreso — mira a realizzare uno scopo specifico che intende prevalere sugli scopi delle altre forze e a escluderli, la tecnica ha invece come scopo ultimo ed essenziale l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi, qualsiasi essi siano. (E questo è un ulteriore motivo per tener ferma la differenza tra capitalismo e tecnica.)

Anche la tecnica è una forza etica. Anzi, la «virtù» della tecnica è la più potente perché è destinata a diventare lo scopo fondamentale di tutte le forze etiche del Pianeta e di tutte le azioni dell'uomo. La tecnica è l'etica suprema del nostro tempo. Ogni etica ha inteso ottenere la massima potenza consentita all'uomo, appunto perché nella tradizione dell'Occidente l'agire umano raggiunge la massima potenza reale - che differisce da quella immediata - adeguandosi alla verità incontrovertibile, cioè al senso immutabile del mondo, che viene indicato dal sapere incontrovertibile della filosofia (o della rivelazione cristiana - «la fede muove le montagne»). Con il tramonto della verità immutabile, la potenza massima consentita all'uomo è prodotta dalla tecnica — che appunto per questo è la suprema istanza etica del nostro tempo.

La volontà di servirsi del capitalismo come mezzo si fonda spesso sulla convinzione che la produzione capitalistica sia un semplice strumento nelle mani di chi si propone scopi, cioè si fonda sul misconoscimento della consistenza etico-ideologica del capitalismo e sulla sua riduzione a tecnica — della quale, daccapo si ignora l'essenziale e supremo valore etico. Ma per realizzare il proprio scopo, il capitalismo assume come mezzo insostituibile la tecnica, e quindi il capitalismo è a sua volta destinato a rinunciare al proprio scopo. Un processo, questo, che non riguarda soltanto il capitalismo, ma tutte le forze che intendono servirsi della tecnica.

La tecnica è il supremo strumento di salvezza oggi a disposizione dell'uomo. Soprattutto essa può e deve essere via via modificata, perché deve essere sempre più potenziata. Ma non può essere sostituita. A sua volta, il capitalismo si trova sempre più costretto a tutelare e rafforzare lo strumento che gli consente di vivere, e a evitare di indebolirlo. Per sopravvivere deve evitare di indebolire la tecnica, cioè la forza che, proprio perché mira all'incremento della propria potenza — cioè a un fine diverso da quello del capitalismo —, mira a eliminare la scarsità dei beni di consumo e tende quindi a distruggere la base stessa su cui il capitalismo si regge. Il capitalismo deve rafforzare ciò da cui è distrutto; e dovendo indebolire ciò a cui deve la propria vita, diventa il maggiore nemico di sé stesso.

Il capitalismo può giocare la carta delle energie e delle forme di produzione economica non inquinanti. Ma in questo modo affida interamente sé stesso alla tecnica, che soprattutto a questo punto del processo è destinata ad avere in pugno le sorti del proprio padrone. Lo scopo ultimo, fondamentale del capitalismo - e dell'uomo - è destinato a diventare la salvaguardia dello strumento che già ora consente la sopravvivenza dell'umanità sulla Terra, e innanzitutto dell'umanità privilegiata - che non indietreggerà di fronte a nulla per conservare il monopolio dello strumento della salvezza. Tuttavia un capitalismo che, adottando le energie non inquinanti, vuole salvare la Terra per salvare sé stesso è diverso da un «capitalismo» che voglia salvare sé stesso per salvare la Terra - e cioè voglia salvare la Terra per salvare la Terra. In questo secondo caso il capitalismo rinuncia a sé stesso. Ma anche nel primo caso il capitalismo perviene alla propria distruzione, sia perché, come si è detto, ripone nella tecnica «sostenibile» il fondamento della propria salvezza, cioè assume come scopo primario la salvezza della tecnica, sia perché è inevitabile che per salvare innanzitutto sé stesso il capitalismo subordini e quindi sacrifichi al proprio scopo primario la salvezza della Terra, e quindi rimetta in marcia il processo che, *sibi permissus*, conduce alla distruzione della Terra, e che, qualora lo si voglia evitare, conduce al dilemma sopra formulato — cosicché diventa inevitabile che si avveri il primo dei due casi qui sopra indicati, e cioè che il

capitalismo, per evitare la catastrofe, finisca col voler salvaguardare la Terra, e cioè finisca col distruggere sé stesso. In ogni caso si profila una situazione in cui o per forze estranee, o per iniziativa del capitalismo stesso, quest'ultimo è costretto ad assumere come scopo qualcosa di diverso dallo scopo da cui esso è definito.

Tra quelle forze estranee, la forza, cioè la «virtù» della tecnica, prevale su ogni altra, cioè riesce là dove le altre falliscono. La virtù tecnica, la potenza tecnica è dunque l'autentica «virtù»: è l'etica autentica che può far dirottare l'attuale movimento economico verso forme non distruttive della Terra. Non le virtù della grande tradizione occidentale o orientale, non le virtù della religione, della morale, della politica, dell'umanesimo, ma la *virtus*, la potenza in cui la tecnica consiste, ha la capacità di operare questo dirottamento. Solo la «virtù» della tecnica può portare sul banco degli accusati la «virtù» del capitalismo e avere la forza di distruggerla.

Ma in questo modo - sappiamo - il pensiero critico si trova di fronte al maggiore dei suoi compiti: l'indagine sul significato autentico della tecnica e innanzitutto l'indagine sul significato del processo che ha condotto alla morte della verità e che sta quindi rendendo possibile la subordinazione del grande passato dell'Occidente alla potenza della tecnica.

Nel suo significato originario, «virtù» significa — si è detto - «forza», «potenza». All'interno della tradizione occidentale l'etica e la politica conferiscono, rispettivamente, all'individuo umano e alla *pòlis*, la maggiore potenza, perché li uniscono alla suprema potenza di Dio. In questo senso la teologia cristiana parla di «virtù cardinali» e «virtù teologali». La potenza fisica e psichica dell'agire umano (ovunque essa si espliciti, dunque non solo in campo etico, politico, religioso, ma anche nell'economia, nel diritto, nell'arte, eccetera) ha successo solo se è iscritta nella «vera» potenza, e pertanto solo se presuppone l'apertura del senso della «verità». In tale apertura consiste l'avvento della filosofia. In seguito, il cristianesimo ha attribuito alla fede in Gesù le caratteristiche che per il pensiero greco debbono essere possedute dalla «verità»: incontrovertibilità, definitività, indubitabilità, totalità.

Ma il pensiero del nostro tempo conduce al tramonto la «verità» della tradizione occidentale. «Dio è morto.» La potenza e la forza della «virtù» non possono più fondarsi sulla «vera potenza»; le diverse forme di «virtù» diventano tra loro conflittuali; la «virtù» è definita non più dalla sua verità, ma unicamente dalla sua capacità di annientare le potenze antagoniste. Oggi la «virtù» suprema, capace di subordinare a sé gli scopi di ogni altra forma di «virtù», è ormai la Tecnica guidata dalla scienza moderna - e tuttavia irriducibile, nel suo significato più profondo, alla concezione, scientifica, fisicalistica, tecnicistica della tecnica.

Ma al fondamento della fede nella «virtù», che sorregge l'intera storia dell'Occidente e ormai del Pianeta, sta il modo in cui, sin dall'inizio, la filosofia greca ha inteso la potenza: come capacità non solo di far diventar altro le cose e gli eventi del mondo, ma di farli diventare quell'assolutamente altro che è il loro esistere («essere») e non esistere. Gli abitanti dell'Occidente sono gli abitanti della virtù suprema (di cui sono forme anche l'etica, la politica, la religione). Non sospettano neppure che quella fede sia fede e che sia la violenza estrema - *l'estrema Follia*.