

Sfidati da una nuova situazione culturale¹

PASCUAL CHÁVEZ VILLANUEVA²

La missione salesiana nella Scuola e nella Formazione Professionale - in questo momento storico e nella specificità del contesto occidentale europeo - se vuole essere carismaticamente coerente non può non misurarsi con due provocazioni forti ed attuali, articolate con linguaggi tra loro omogenei, sebbene emergenti da quadri assiologici di riferimento profondamente distanti.

Una provocazione è di matrice ecclesiale e viene dal magistero di Papa Francesco, con la sua esortazione all'audacia della missione, al coraggio dell'incontro con la diversità, alla responsabilità verso la casa comune del creato, all'assunzione del migrare come cifra antropologica e teologale dell'esistere, e non come sua congiuntura sfavorevole ed eccezionale.

L'altra provocazione matura nell'attuale contesto psicosociale e di nuovo si anima di un'apologia della differenza, sovente esibita muscolarmente come titolo insindacabile di rispetto, di un'esortazione alla migrazione come emblema di una costituzione antropologica fluida, di una riconciliazione con la natura come condizione di superamento delle lacerazioni tipiche del soggetto moderno.

1. La sfida post-umana

L'autocomprensione che l'umano ha di sé in questo avvio di millennio pare significativamente segnata dall'urgente necessità che l'umanità intera ha avvertito di elaborare - a seguito di tre eventi epocali - tre sfide particolarmente impegnative e di indole rispettivamente civile (il terrorismo fondamentalista, con l'attentato alle Twin Towers del settembre 2001), economica (i dissesti economico-finanziari generati dalla crisi dei mutui *subprime* del 2006), e sanitaria (l'epidemia da Covid-19 che ancora non è stata superata a livello globale).

La potenza di queste sfide, proporzionale agli eventi che le hanno innescate, sta rimodulando l'immaginario collettivo dell'uomo contemporaneo nelle sue coordinate

¹ Il testo è parte di un contributo dal titolo "Il servizio dei salesiani d'Italia a favore dei giovani nella scuola e nella formazione professionale". Per una lettura della versione integrale del testo, comprensiva di tutte le note, si rimanda al sito www.cnos-fap.it, nella sezione "Il punto su".

² Rettor Maggiore emerito della Congregazione Salesiana.

antropologiche, sociali, civili, etiche e religiose, ed è impossibile da sopravvalutare: il progetto politico-culturale della modernità - che con i conflitti mondiali del secolo passato aveva già subito una radicale problematizzazione - mostra di nuovo, in forma inedita, e proprio all'inizio del nuovo millennio, la sua precarietà.

Per leggere le dinamiche fondamentali di questo tempo occorre allora sostare sulle torsioni della vicenda moderna che autorevoli interpreti asseriscono ostinatamente alle prese con sé stessa e con le proprie sconfitte tanto nel postmoderno, inaugurato dalle crisi belliche e postbelliche del secolo passato, quanto nel *post-umano*³, prodotto contemporaneo delle mutazioni imposte al postmoderno dagli eventi critici di inizio millennio.

Per comprendere l'affanno del moderno merita una menzione la nota sentenza di Sigmund Freud che - con la scoperta dell'inconscio - ritiene di aver assestato il terzo schiaffo, dopo quelli inferti da Copernico e Darwin, al narcisismo dell'uomo, avendolo costretto a riconoscere di abitare non il centro, bensì la periferia di sé (essendo l'*ego* una mera modificazione dell'energia dell'inconscio) oltre alla periferia del mondo (vista la darwiniana parificazione casuale della specie umana alle altre specie terrestri) e la periferia dell'universo (dato il superamento copernicano dell'eliocentrismo)⁴.

Nonostante l'opinione di Freud, circa il ridimensionamento delle illusioni dell'*ego* prodotto dalle rivoluzioni copernicana, darwiniana e psicoanalitica, la promessa del soggetto moderno non manca di ragioni per accreditarsi almeno fino ai conflitti mondiali del XX secolo.

Del resto, tra fine Ottocento e inizio Novecento, le fortune dell'applicazione tecnica delle scoperte scientifiche, la seconda rivoluzione industriale, l'arricchimento ingiusto assicurato dalle avventure coloniali, i progressi della medicina, in Occidente plasmano una narrazione - ancora dura a morire - di un umano ostinatamente e illuministicamente impegnato nella propria autoaffermazione.

³ Per l'identificazione del postmoderno rimangono canoniche le indicazioni del noto saggio di LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Milano, Feltrinelli, 1981. In questo contributo, per la riflessione sul transito dal postmoderno al post-umano, saranno privilegiati gli studi: FIMIANI M. - KUROTCHKA V.G. - PULCINI E. (ed.), *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004; BARCELLONA P. - T. GARUFI, *Il furto dell'anima. La narrazione post-umana*, Bari, Dedalo, 2008; POSSENTI V., *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Torino, Lindau, 2013; BRAIDOTTI R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, Roma, DeriveApprodi, 2014; CARONIA A., *Dal cyborg al postumano. Biopolitica del corpo artificiale*, Milano, Meltèmi, 2020; GRION L., *Chi ha paura del post-umano? Vademecum dell'uomo 2.0*, Milano-Udine, Mimesis, 2021.

⁴ FREUD S., affermazioni comparse, senza firma e in lingua ungherese, sulle pagine della rivista *Nyugat* (Occidente) edita a Budapest (cfr. *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, «Nyu-gat» 10 [1917/1], pp. 4752).

Questa sicurezza antropologica, profondamente coerente con l'ubriacatura della soggettività moderna, ha parte non piccola anche nella cultura della guerra che tanto ha sedotto la prima metà del XX secolo⁵, innescando una crisi epocale che, per complesse ragioni teoriche e psicosociali ha conosciuto una elaborazione molto modesta⁶.

È molto significativo, infatti, constatare come la catastrofe bellica, mentre produce lo scacco dell'ideale moderno, nel conclamato fallimento della sua *polis*⁷, non ne oscura definitivamente la promessa. Così, a dispetto dell'esito eversivo dell'invenzione moderna dello Stato Assoluto - principio degli inferni statolatrici del XX secolo - l'Occidente non ha voluto rivedere radicalmente le opzioni problematiche del suo ideale istituzionale, politico, civile e, in ultima analisi, antropologico e teologico.

Dopo le tragedie del primo Novecento, la modernità conosce solo un revisionismo coatto ed equivoco, che, nel secondo Novecento, non incrina la persuasione dell'indole vincente delle intuizioni illuministiche più fortunate: la burocratizzazione giuridicizzata della sicurezza, la sacralizzazione della ragione

⁵ Un autore fondamentale per la comprensione – in prospettiva giuridico-politica – della continuità tra l'ideale illuminista di soggettività/cittadinanza e destino dell'Occidente nella prima metà del XX secolo è Carl Schmitt (1888-1985). SCHMITT C., (MIGLIO G. - P. SCHIERA ed.), *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Bologna, Il Mulino, 1972. Il volume raccoglie saggi pubblicati dall'Autore tra il 1922 e il 1963.

⁶ ADORNO TH.W., *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 1980, p. 331.

⁷ L'utilizzo del termine *polis* vuole sottolineare la sottoscrizione di due tesi fondamentali: 1. L'invenzione specifica della modernità è una *polis terrena*, emancipata dalla trascendenza religiosa e orientata a immanentizzare, in forma storico-politica, l'orizzonte escatologico tipico dell'esistenza individuale e comunitaria della cristianità medioevale. 2. Il termine *polis* – con il suo riferimento ellenico – è intenzionalmente alternativo al termine *civitas* – di ascendenza romana e successivamente cristiana. Tanto il progetto della *polis* è particolaristico, quanto *universalistico* è quello della *civitas*; l'esclusività della *polis* si deve al *ghenos* (stirpe) quale criterio d'appartenenza, mentre l'inclusività della *civitas* si deve all'universale apprezzabilità del *bene comune*, quale fine comunitario accessibile alla ragione umana in quanto tale. La disposizione fondamentale della *polis* non può che essere il *polemos*, che ne assicura la difesa dalle *poleis* nemiche, mentre la *concordia-pax* è l'assetto cui intrinsecamente si orienta l'apertura della *civitas*. Se la differenza tra *polis* e *civitas* è un marcatore della differenza tra cultura greca e mondo romano, il cristianesimo radicalizza ulteriormente l'apertura universalistica della *civitas*, in nome della comune origine creaturale e destino escatologico di ogni uomo quale figlio di Dio. La modernità, nella creazione dello Stato, dilata i confini della *polis*, radicalizzandone però il *particolarismo polemico*, l'autarchia, l'autoreferenzialità, incubando quel destino di belligeranza che dilanerà l'epoca moderna fino alla metà del XX secolo. CURI U., *Alle radici dell'idea di città: la polis e la civitas*, in *Abitare la città*, «Bene comune» (2018/7-8), pp. 8-13, <https://www.benecomune.net> (consultato in data 18/02/2022); DIOTALLEVI L., *Il cattolicesimo italiano agli inizi del XXI secolo come 'religione a bassa intensità'. Una trasformazione ancora in corso e non ancora irreversibile*, in *Una fede per tutti? Forma cristiana e forma secolare*, Milano, Glossa, 2014, pp. 97-156.

calcolante, la determinazione soteriologica della tecnica, l'esclusività del diritto al possesso egoistico.

Tali intuizioni, che non vedono minato il loro credito, alla fine del XX secolo cessano soltanto di porsi al servizio di progetti di palingenesi universale, e si consegnano – molto modestamente – agli appetiti egoistici e privati dell'individuo, ormai divenuto *post-moderno*:

«I regimi totalitari del XX secolo ci hanno fornito numerosi esempi di quanto fosse pericoloso affidare allo stato il compito di occuparsi della felicità dell'individuo. Tuttavia, la vittoria finale delle democrazie ha avuto un effetto sorprendente: nella misura stessa in cui questo regime politico non pretende di essere un'incarnazione del bene sovrano, le speranze di felicità terrena o di realizzazione dell'individuo non vengono più riposte in una struttura politica, qualunque essa sia. Proprio per il fatto che ha vinto, la democrazia non accende più gli animi. L'autonomia individuale è uscita corroborata da queste prove e ormai viene richiesto allo stato soltanto di allontanare gli ostacoli alla felicità degli individui, non di assicurarla loro; lo stato non è più portatore di speranza, ma semplicemente fornitore di servizi. Pur non avendo a disposizione un quadro religioso comune e non credendo alla rivoluzione che potrebbe portare la felicità a tutti, gli uomini non rinunciano al desiderio di rendere la propria vita più bella e maggiormente ricca di significato; ma ora seguono vie che hanno scelto individualmente»⁸.

Forse si spiega così la lunga incubazione moderna del soggetto narcisista⁹, che determina la *torsione postmoderna del moderno* e contrassegna gli ultimi anni del secolo breve¹⁰.

Il nuovo millennio però *moltiplica dall'esterno* i fattori di crisi di una soggettività che il narcisismo condanna ad abitare il perimetro angusto dell'*io minimo*¹¹, alle prese con la propria intristita residualità¹².

Così, il dubbio che attanaglia *dall'interno* esistenze alle prese con un piacere dalla «funzione più terapeutica e anestetica che edonistica»¹³, trova amplifica-

⁸ TODOROV T., *Lo spirito dell'illuminismo*, Milano, Garzanti, 2009, pp. 82-83.

⁹ LASCH C., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Vicenza, Neri Pozza, 2020.

¹⁰ HOBBSAWM E.J., *Il secolo breve, 1914-1991*, Milano, Rizzoli, 2006.

¹¹ LASCH C., *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Milano, Feltrinelli, 2004.

¹² Un articolo sintetico di Sequeri nel 1998 indicava molto acutamente i fattori *interni* di crisi della soggettività postmoderna, incalzandone l'astenia - quindi l'impraticabilità esistenziale - a partire proprio dalla contraddizione del suo analfabetismo affettivo, proporzionale all'ossessione per il godimento. SEQUERI P., *La spiritualità nel postmoderno*, «Il Regno-Attualità» 43 [1998/18], pp. 637-643. Per molti aspetti consonante con la diagnosi di Sequeri - sebbene estraneo a riferimenti alla teologalità cristiana - il classico: BENASAYAG M. - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2009.

¹³ SEQUERI P., *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Milano, Vita e Pensiero, 2002, p. 117.

zione *dall'esterno* a seguito di vicende planetarie particolarmente destabilizzanti per la violenza civile, i tracolli finanziari o l'impatto di patologie endemiche.

Per questo - nella consapevolezza della semplificazione che abita ogni metafora - se i tre schiaffi patiti, secondo Freud, dall'ego moderno concorrono alla fortuna del postmoderno, le destabilizzazioni politico-civili, economico-finanziarie e socio-sanitarie subite dalla postmodernità sono forse i moltiplicatori di una crisi di risultato della quale è ormai comunemente identificato come *post-umano*.

Di qui, seppur in modo necessariamente sobrio e approssimativo, la necessità di leggere questa stagione di post-umanesimo alla luce degli eventi che ne hanno innescato lo sviluppo, eventi che a loro volta hanno i caratteri di problematizzazioni - fattuali e radicali - del credito accordato nella stagione moderna a strumenti fondamentali di securizzazione antropologica: la *polis* con la formalizzazione del suo assetto giuridico-istituzionale, l'economia nella sua conversione/consunzione finanziaria, l'esorcizzazione medicalizzata della sofferenza.

2. Le Twin Towers e l'implosione della polis moderna

L'evento che, quanto a carattere traumatico, si è guadagnato un opprimente primato all'alba del nuovo millennio è certamente l'attentato terroristico alle Torri Gemelle dell'11 settembre 2001. Un ventennale processo metabolico è stato obbligato a misurarsi con le dolorose novità per la convivenza civile inaugurate da quella barbarie e ad elaborarne la portata sconvolgente.

Sul tema fanno riflettere le parole di Andrè Glucksmann:

«Manhattan mette in mostra una Hiroshima bis con un potere di annientamento radicalmente democratizzato. L'arma assoluta non è più saggiamente riposta nei silos che si presume siano controllati da potenti pseudo-controllabili. Anche il nostro vicino di pianerottolo potrebbe ormai rimuginare un'imprevedibile operazione suicida che ci lascerebbe basiti, come quegli studenti di Amburgo dopo aver saputo che uno dei loro compagni si era deliberatamente schiantato contro le *Twin Towers*. Questa insicurezza planetaria è senza precedenti. A sottolinearne la portata è una breve frase di George Bush, nel famoso discorso sullo Stato dell'Unione in cui egli ha vituperato *l'asse del male*. Quasi inavvertite dai critici come dai sostenitori, quelle poche parole ammettono ciò che nessun Presidente degli Stati Uniti ha mai osato dire né concepire: *"Time is not on our side"*, il tempo non lavora per noi. Fino a quel giorno gli americani camminavano nella storia *"With God on our side"*, come cantava (ironicamente), Bob Dylan. Fine. È finita, come riconosce un Numero Uno, perfettamente impermeabile alle sirene dei sorrisi di contestazione. I bambini nelle scuole potranno anche intonare *"God bless America"* e il dollaro continuare a far riferimento all'Essere Supremo e ad

averne rispetto, ma niente da fare: la Provvidenza divina, tecnologica o finanziaria non garantiscono più, contro tutto e tutti, il cammino dell'America e del pianeta verso la felicità: ogni mattina saremo alla vigilia della fine dei tempi. Un così grande scuotimento delle certezze secolari suscita reazioni di panico e tentativi disperati per tamponare l'angoscia e sfuggire alla realtà»¹⁴.

Glucksmann - con argomentazioni molto provocatorie, anche se non ovunque convincenti - illustra l'implosione, con le Torri Gemelle, di un sogno di sicurezza che avrebbe filigranato l'avventura politica occidentale, sogno del quale sarebbe ora evidente l'illusorietà.

Per Glucksmann, la storia da sempre ha dovuto familiarizzare, proprio malgrado, con il terrorismo¹⁵ e con l'imprevedibilità nichilista; con l'attentato del 2001 si inaugura però l'incomprensibilità di una *equazione a cinque* incognite: x colpisce y, ma non vi è giustificazione per il fatto che x sia x; ugualmente y è colpito senza ragioni che derivino dalla sua identità; assolutamente imprevedibile è il mezzo terroristico, immotivato il momento, inesistente il movente. Al sogno di una convivenza retta dalla razionalità si oppone il trionfo dell'irrazionalità nichilista, che, una volta prodottasi, istituisce - di nuovo senza ragioni - il principio della propria replicabilità.

Significativo però è quanto Glucksmann suggerisce quale antidoto a un'insidia tanto radicale: la definitiva liquidazione della trascendenza, quale cielo della civiltà, data l'indole deresponsabilizzante delle sue garanzie soteriologiche ed escatologiche, che producono una diluizione dello scandalo storico del male¹⁶.

Al di là delle perplessità suscitate dal ragionamento di Glucksmann, con la sua temeraria contraddizione del principio affermato da Dostoevskij per bocca di Ivan Karamazov - «[...] *se Dio non esiste tutto è permesso*» -, l'analisi del pensatore francese è assai utile per l'illustrazione della questione resa inaggrabile dalla barbarie terroristica, con la sua sedicente giustificazione religiosa: vi è una implicazione tra evocazione del nome di Dio e qualità umana della *polis*?

¹⁴ GLUCKSMANN A., *Dostoevskij a Manhattan*, Firenze, Liberal Libri, 2002, p. 10. Di notevole interesse anche Id., *La terza morte di Dio*, Roma, Liberal, 2004 e Id., *Occidente contro Occidente*, Torino, Lindau, 2004.

¹⁵ Emblematicamente Glucksmann riferisce l'impresa di Erostrato, un oscuro greco che nel 356 a.C. incendiò il Tempio di Diana, una delle sette meraviglie del mondo. Pronto a tutto, pronto a morire per superare Alessandro Magno in immortalità. GLUCKSMANN A., *Il riarmo spirituale*, «Una Città», p. 98 [2001] - traduzione di un'intervista apparsa su *Le Figaro*.

¹⁶ Glucksmann si serve di Dostoevskij per illustrare la sua convinzione: la fede di Aleša Karamazov addolcisce lo scandalo del male, fiduciosamente riferito a una trascendenza salvifica che saprà trarvi del bene; l'incredulità di Ivan invece è un propellente per la ribellione storica, unica speranza - secondo Glucksmann - perché il male sia arginato nella città terrena, l'unica che è di fatto data all'uomo, con la responsabilità di renderla abitabile. GLUCKSMANN A., *Quando il dio della violenza uccide la fede. Le stragi degli innocenti, dalla Cecenia al Ruanda, alimentano l'incredulità degli europei*, «Corriere della Sera» 12.06.2004.

Glucksmann risponde in modo lapidario: liquida come strumentale la motivazione religiosa dei fondamentalisti ma insieme giudica dannoso per la *polis* il riferimento alla trascendenza, perché inibitorio quanto all'impegno civile nella lotta contro la violenza.

Ma non è forse questa una delle cifre più cospicue della modernità? D'obbligo qui è il riferimento a un dramma di Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), *Nathan il saggio* (1779)¹⁷, che forse rappresenta la più piana ed emotivamente persuasiva delle apologie del relativismo irenistico religioso moderno, moralmente, politicamente e civilmente giustificato.

Lessing, nella sua opera, circostanza drammaturgicamente e traduce politicamente le ragioni di un suo celebre convincimento: «Se Dio tenesse chiusa nella sua destra tutta la verità e nella sinistra il solo impulso sempre tendente alla verità, seppur comportasse di errare eternamente, e mi dicesse: scegli! Io mi getterei con umiltà alla sua sinistra e direi: Dammi Padre! La verità pura è per te soltanto!»¹⁸.

Lessing - impressionato dalla divisione della cristianità d'Occidente con la sua lunga scia di conflitti sanguinosi - ritiene sia d'obbligo sacrificare alla sacralità della *polis*, fondata sull'equanimità morale della sua *ratio*, la domanda religiosa dell'intelligenza umana, e sancisce così il tramonto dell'ideale antropologico medioevale sostanziato di conoscenza del vero Dio¹⁹ e λογική λατρεία²⁰.

Il sogno di Lessing però patisce storicamente innumerevoli smentite: la fede religiosa ostinatamente resiste tanto alla risoluzione etica che alla paralisi e relativizzazione cognitiva, e una *polis*, devota della propria assolutezza e di una ragione universale astuta con i mezzi, ma ignorante dei fini, finisce per non avere le risorse per difendersi da se stessa.

Se il XX secolo ha fornito una conferma di questa conclusione, con le catastrofi dei totalitarismi nazionalistici e degli imperialismi coloniali, il XXI secolo ha mostrato come la comprensione assistenzialistica dello Stato, minacciato dall'egoismo privato dei suoi cittadini, replica le precarietà di un progetto incongruente nel suo fondamento e ne amplifica l'affanno, di fronte alla sfida

¹⁷ LESSING G.E., *Nathan il saggio*, Milano, Garzanti, 2009. *Nathan* è una significativa opera drammaturgica di Lessing pubblicata nel 1779. Qui, con singolare potenza espressiva, sono rinvenibili i tratti più significativi della *polis* vagheggiata dall'Illuminismo.

¹⁸ LESSING G.E., *Eine Duplik*, Braunschweig, 1778, p. 11. La riproduzione dell'originale tedesco è accessibile on-line: <https://books.google.it/books?id=8XgHAAAAQAAJ&printsec=frontcover&re>.

¹⁹ Una illuminante presentazione del senso medioevale dei doveri religiosi dell'uomo si può trovare in STRUMIA A., *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Siena, Cantagalli, 2006.

²⁰ Rom 12,1. L'espressione richiama la centralità del *logos* nella vita cristiana intesa come incessante impegno di conoscenza e culto del vero Dio.

del multiculturalismo, della convivenza pluri-religiosa, della *nouvelle vague* del nichilismo *light*²¹.

Non è questo il luogo per una considerazione filosofico-politica delle complesse contraddizioni della statualità moderna e postmoderna, ma il portato delle brevi note svolte è evidente: la narrazione moderna e postmoderna sulla convivenza civile, sul carattere pubblico insindacabile della sua razionalità formale contrapposto a quello rigorosamente privato degli investimenti assiologici individuali ha prodotto frutti tossici, e l'esplosione del terrorismo fondamentalista ha costretto le comunità dell'Occidente a prenderne atto.

3. L'inganno dei mutui *subprime* e la crisi del parassitarismo finanziario

Se l'attentato del 2001 alle *Twin Towers* impone all'Occidente una riflessione sul sogno di sicurezza della *polis* moderna nelle sue molteplici configurazioni, i limiti e le possibilità assunte in essa dall'economia sono messe in discussione dalla crisi finanziaria degli anni 2006-2008.

Che la dimensione economica dell'esistere sia economicamente irriducibile, non è un ossimoro: la riflessione di Karl Marx, proprio malgrado, ha incontrovertibilmente mostrato come i processi economici siano autentici cantieri antropologico-sociali nei quali l'uomo matura aspetti fondamentali dell'autocomprensione di sé e del senso del suo esistere.

Se la riflessione di Marx – con gli errori ideologici del suo materialismo storico – sottopone ad una serrata critica l'economia di sussistenza e le schiavitù della sua versione imposta dalla rivoluzione industriale, e la crisi del 1929 censura l'illusione liberista di una capacità autoregolativa del mercato, i tracolli delle Borse del 2006 hanno materializzato l'insidia dei processi di finanziarizzazione dell'economia e gli esiti della pretesa, dell'ideologia utilitarista, di pensare la *polis* come un mercato globalizzato.

Non è nelle possibilità di queste note affrontare una riflessione tecnica sulla crisi finanziaria del passato decennio²², ma è certamente necessario accostarne il significato in riferimento alla narrazione antropologica della contemporaneità postmoderna e post-umana.

²¹ BÖCKENFÖRDE E.W., *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia, Morcelliana, 2006, pp. 69-70.

²² REINHART C.M.-K.S. ROGOFF, *Questa volta è diverso. Otto secoli di follia finanziaria*, Milano, Il Saggiatore, 2010.

Secondo Michael J. Sandel, ciò che i dissesti finanziari hanno reso conclamato è il circuito perverso innescato da un'economia orientata a surrogare l'etica²³ e a diventare la vera ed esclusiva *koiné* della *polis* globale, tutto in nome dell'utile, considerato l'unico movente dell'agire umano:

«L'utilitarismo si propone come una scienza dell'etica, fondata sull'idea di misurare, aggiungere, calcolare la felicità. Valuta le preferenze senza giudicarle, in quanto le preferenze di ciascuno hanno pari importanza, e da questo spirito di neutralità nasce gran parte della sua attrattiva, mentre il suo impegno a fare della scelta morale una scienza informa di sé gran parte del ragionamento economico dei nostri giorni. Per riuscire a sommare le preferenze, però, è necessario misurarle con una scala di valori unica: è l'idea benthamiana dell'utilità a offrirci questa moneta comune. Ma è possibile che tutti i beni morali siano espressi in un'unica moneta corrente del valore, senza che nel passaggio si perda qualcosa?».²⁴

Le conseguenze più profonde dell'ideologia utilitarista sono state sottovallutate per decenni e questo spiega perché, al momento della deflagrazione delle loro contraddizioni, il mondo si sia trovato impreparato, smarrito e privo di risorse efficaci di contenimento e reazione. Di qui la necessità di una considerazione complessiva delle ragioni per le quali, con ingenua baldanza, la comunità umana ha affidato i propri destini all'idolo del mercato:

«Gli anni precedenti la crisi finanziaria del 2008 sono stati un momento di esaltazione della fede nei mercati e della *deregulation* – un'epoca di trionfalismo dei mercati. L'epoca iniziò nei primi anni ottanta, quando Ronald Reagan e Margaret Thatcher sostennero che fossero i mercati, e non i governi, ad avere in mano le chiavi della prosperità e della libertà. Tale credo perdurò negli anni novanta con il pensiero *liberal* non ostile ai mercati di Bill Clinton e Tony Blair, che ha attenuato e al tempo stesso consolidato la fiducia nei mercati come principale mezzo per conseguire il bene pubblico. Oggi questa fiducia è in dubbio. L'era del trionfalismo dei mercati sta volgendo al termine. La crisi finanziaria non ha solamente instillato il dubbio sulla capacità dei mercati di allocare il rischio in maniera efficiente, ha anche suscitato la diffusa percezione che i mercati si siano allontanati dalla morale e si debba riavvicinarli a essa in qualche modo. Ma che cosa ciò significhi, o come dovremmo muoverci al riguardo, non è ovvio. Alcuni sostengono che la crisi morale alla base del trionfalismo dei mercati sia stata l'avidità, che ha portato a correre rischi in modo irresponsabile. La soluzione secondo questo modo di vedere è tenere a freno l'avidità [...]. Si tratta, nel migliore dei casi, di un'ipotesi parziale. Anche se è certamente vero che l'avidità ha giocato un ruolo nella crisi finanziaria, vi è in ballo qualcosa di più grande. Il più grave cambiamento in atto negli ultimi tre decenni non è stato

²³ Sandel riferisce l'operazione a Bentham (1800-1884) fortunato propugnatore del credo utilitarista. SANDEL M.J., *Giustizia. Il nostro bene comune*, Milano, Feltrinelli, 2015, p. 44. L'argomentazione di Sandel poggia sui testi originali di BENTHAM J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Torino, UTET, 1998, I.13, pp. 9394.

²⁴ SANDEL M.J., *Op. Cit.*, p. 51.

l'aumento dell'avidità. È stato l'espansione dei mercati e dei valori di mercato in sfere della vita a cui essi non appartengono. Per affrontare questa situazione, non basta inveire contro l'avidità; occorre ripensare il ruolo che i mercati possono giocare nella nostra società. Serve un dibattito pubblico su che cosa significhi tenere i mercati al proprio posto. Per affrontare tale dibattito, occorre riflettere a fondo sui limiti morali dei mercati. Occorre chiedersi se esiste qualcosa che il denaro non può comprare»²⁵.

Per apprezzare la lucidità della diagnosi di Sandel, è forse necessario sondarne le implicanze più regressivamente che prospetticamente, almeno dal punto di vista teorico²⁶: questo significa incalzare la pretesa assiologicamente egemonica del mercato *a monte*, piuttosto che riflettere, in ragione dei suoi danni, come circoscriverne moralmente il dilagare *a valle*.

Considerato per quanto ha teoricamente alle spalle, l'universalismo utilitaristico sembra amplificare una contraddizione che - a dispetto della grande considerazione nella quale è tenuta la sua riflessione - il pensiero di John Locke (1632-1704) ha formalizzato ormai quattro secoli fa.

Locke cerca di giustificare razionalmente «[...] come gli uomini possano giungere ad avere la proprietà di qualche parte di ciò che Dio ha concesso agli uomini in comune, e ciò *senza un contratto espresso fra i membri della comunità*», perché ciascuno, alle cose «[...] che egli trae dallo stato in cui la natura le ha prodotte e lasciate, [...] ha congiunto il proprio lavoro, e cioè unito qualcosa che gli è proprio, e con ciò le rende proprietà sua. Poiché son rimosse da lui dallo stato comune in cui la natura le ha poste, esse, mediante il suo lavoro, hanno, connesso con sé, qualcosa che *esclude il diritto comune di altri*»²⁷.

Locke sottovaluta la contraddizione che il suo pensiero giuridico stabilisce tra l'assetto naturale della realtà - nella sua destinazione universale, deducibile dal carattere gratuito e provvidente dell'azione del Creatore - e la sua rideterminazione legale: il diritto di proprietà assicura la possibilità di *escludere* altri dal godimento di un bene. Il carattere esclusivo della proprietà riflette l'angustia della sua riferibilità all'individuo, già pensato nella sua emarginazione - dunque fuori dalla prospettiva di comunità della persona -, alle prese con una libertà proporzionata all'estensione della propria sfera di possesso.

All'esclusività del possesso lockeano, orientato a garantire - fuori da ogni relazione - un'insindacabile diritto al godimento, corrisponde quel carattere algido

²⁵ SANDEL M.J., *Quello che i soldi non possono comprare. I limiti morali del mercato*, Milano, Feltrinelli, 2013, pp. 14-15.

²⁶ Questo è quanto - in chiave propositiva - compie il magistero della Chiesa attraverso i pronunciamenti di Papa Francesco.

²⁷ LOCKE J., *Due Trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982, II, V, 25.27, pp. 248-249. L'originale di Locke è del 1662.

della relazione civile più preoccupata di autoimmunizzarsi dai rischi dell'alterità piuttosto che di scommettere sulla sua ricchezza²⁸.

Emblematico, da questo punto di vista, un passaggio di Adam Smith (1723-1790), propugnatore di un liberismo ottimista che forse dovrebbe far pensare:

«Non è dalla benevolenza del macellaio, o da quella del birraio o del fornaio che noi ci attendiamo il nostro pranzo, ma dal loro interesse personale. Ci rivolgiamo non al loro senso di umanità ma al loro interesse [*self-love*], e non parliamo mai loro delle nostre necessità ma dei loro vantaggi»²⁹.

Luigino Bruni commenta così le affermazioni di Smith:

«La logica di questo passaggio si pone al cuore non solo dell'economia liberale classica, ma rappresenta ancora oggi una chiave di lettura importante per comprendere l'umanesimo che si nasconde dietro la fiducia nell'estensione dei mercati e nella globalizzazione. Smith vuole infatti sottolineare l'indipendenza dalla "benevolenza dei nostri concittadini" come una virtù positiva, associata alla nuova forma di socialità introdotta dall'economia di mercato. Le relazioni di mercato ci permettono di soddisfare i nostri bisogni senza dover dipendere dall'amore degli altri, poiché, dipendendo tutti impersonalmente e anonimamente dalla "mano invisibile" del Mercato (con la M maiuscola), non dipendiamo *personalmente* da alcuno, non dobbiamo incontrarci in modo personale (e potenzialmente doloroso) con nessuno»³⁰.

Bruni presenta con chiarezza il nodo fondamentale della questione, il *peccato originale* della versione di economia liberale che la *polis* moderna ha plasmato, ritenendola coerente con il proprio paradigma civile: autonomizzare vitalmente e immunizzare giuridicamente gli individui dai rischi della relazione con l'altro.

La *polis* moderna, postmoderna e post-umana si è votata così all'idolo dell'utilità, che ha partorito il cannibalismo finanziario, difendendo la versione mercatista di una libertà garantita dal possesso, e di un possesso garantito dall'esclusività del godimento³¹.

Una simile concezione di *economia* - già congedatasi dal significare la buona regola della *casa*, orientata alla promozione del bene delle persone che vi vivono - non può non diventare rapace, e sognare crescenti soddisfazioni della propria

²⁸ GENTILE F., *Filosofia del diritto. Le lezioni del quarantesimo anno raccolte dagli allievi*, Padova, CEDAM, 2006, pp. 61-65.

²⁹ SMITH A., *The wealth of nations*, Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 26. L'originale è del 1776. La citazione è ricavata da BRUNI L., *La ferita dell'altro. Economia e relazioni umane*, Trento, Il Margine, 2007, p. 40.

³⁰ BRUNI L., *Op. Cit.*, p. 40.

³¹ Sequeri in poche battute mostra la verità che sostiene l'ubiquità del codice mercatista e l'ossessione per l'espansione e la crescita economica, veri *mantra* del dibattito pubblico contemporaneo.

rapacità nella volatilità rarefatta della finanza, con il suo infinito potenziale predatorio. Così:

«[...] l'assegnazione di valore economico è sempre più scivolata dalla remunerazione del lavoro reale alla premiazione della crescita monetaria. La forma di distribuzione più vasta, a copertura di quello scarto indecente, è la produzione del tempo libero di massa (cultura-spettacolo, intitolano i quotidiani la sezione informativa apposita). La crescita occidentale, ormai in difficoltà anche con la fatica del godimento, gode sempre più di se stessa. E si consuma in liquidità. La potenza della trasformazione in idolo della crescita senza lavoro reale e destinazione umanistica, che aspira a controllare tutto e a rimanere fuori controllo per tutti, è visualizzata nell'icona della crescita di Paperon de' Paperoni, che gode esclusivamente del possesso, nel quale si tuffa come in un bagno rigenerante: il godimento del godimento disponibile. *L'accumulo* finanziario, come modello di produzione della ricchezza di godimento *virtualmente* disponibile, trova il suo omologo nella pura *enormità* del possesso, che attesta *potenza* del godimento. Nel nostro piccolo, sembra a tutti noi un modello risolutivo: la rabbia è che ci tagli fuori dall'obiettivo. Sbagliamo a pensare così. Quell'enormità di potenza virtuale del godimento ne produce l'impotenza reale. È già l'effetto di una cultura del parassita perfetto. Perché meravigliarsi del fatto che ormai ne siamo infestati (lo attesta il patetico allarme, sempre più frequente, sul 'calo del desiderio')?». ³²

La giustificazione normativa del parassitarismo finanziario, fin nel suo carattere sfacciato, non ha trovato come ostacolo un sussulto morale, ma - con linguaggio freudiano - una sorta di *vendetta del rimosso*: il dispositivo antropologico personale della fiducia, esorcizzato dalla costruzione economica moderna è - a dispetto delle apparenze - pietra d'angolo del successo della finanza, e la sua evaporazione è la radice della crisi³³.

La catastrofe, proprio da questo punto di vista, risulta - insuperabilmente - istruttiva: se l'aleatorietà dell'universo finanziario può autonomizzarsi dalla gravità mondana dell'economico e produrre profitto senza realizzare beni, questo gli è comunque consentito esclusivamente dal mediatore spirituale e comunionale della *fiducia*; senza fiducia è infatti impossibile qualsivoglia forma di *credito* e nella fiducia, materialmente ingovernabile, riemerge con ostinazione il testimone della vocazione umanistica dell'economia, tradita dalla *polis* moderna e postmoderna.

³² SEQUERI P., *Contro gli idoli postmoderni*, Torino, Lindau, 2011, p. 39.

³³ Uno studio, cui già si sono riferite queste note, individua due denominatori comuni [tecnici] delle crisi economiche - di differente contesto e matrice - succedutesi nella storia degli ultimi secoli: all'insorgenza di ogni crisi, l'illusione della sua differenza rispetto alle precedenti, che ha sempre indotto a sottovalutarne i prodromi e a non prendere misure proporzionate di contenimento, e la «*natura incostante della fiducia*», che, venendo a mancare, è sempre stato il detonatore delle crisi medesime. REINHART C.M.-K.S. ROGOFF, *Questa volta è diverso...*, cfr. in particolare pp. 23-28 e pp. 306-307.

4. La pandemia da Covid-19 e la sfida biopolitica

Il terzo evento di portata globale, al cospetto del quale la costruzione della *polis* moderna, e delle sue successive avventure e revisioni, ha mostrato tutte le sue crepe, è la pandemia da *Covid-19*.

Non poteva esservi forse dramma che più di questo fosse in grado di porre l'Occidente di fronte alle sue contraddizioni: senso, possibilità e limiti della scienza, della salute e delle norme che la tutelano, della libertà, della convivenza e mobilità globale, della digitalizzazione delle relazioni, e tutto in uno scenario di squilibri e disuguaglianze portate al parossismo proprio dall'egalitarismo democratico con il quale il virus ha colpito.

Sembra condivisibile l'opinione di chi ritiene che in questo terremoto siano state portate in giudizio «cinque rappresentazioni - né buone né cattive, ma ambivalenti - della nostra organizzazione sociale: società del *rischio*, della *connessione*, della *libertà*, della *potenza* (tecnica), dell'*insicurezza*»³⁴.

Del *rischio*, *Covid-19* avrebbe mostrato l'insopprimibilità, anche in una civiltà fornita di risorse preziose per cautelare la fragilità umana dalle inclemenze della natura; nelle criticità della *connessione* avrebbe mostrato vacuità e pericolo delle simmetriche apologie di globalismo e localismo, che attraversano il dibattito pubblico; della *libertà* avrebbe evidenziato l'insostenibilità, in un costume contrario ad ogni forma di disciplina normativa, rubricata pretestuosamente come controllo autoritario; della *potenza* (tecnica) avrebbe manifestato l'inesorabile cinismo, il coefficiente di sopraffazione sociale implicato nell'apologia immorale del diritto di disporre a qualunque costo e in faccia all'impotenza di chi è meno fortunato; dell'*insicurezza*, infine, avrebbe smascherato il carattere di indicatore di un rapporto morboso con la morte e delirante con l'immortalità biologica³⁵.

Se vorticoso e multifocale è stata la destabilizzazione, operata da un evento per nulla imprevedibile³⁶, di questo colpiscono l'univocità della vittima - la figura moderna di relazione interumana - e l'inappellabilità della sentenza pronunciata sul suo capo:

³⁴ GIACCARDI C. - M. MAGATTI, *Nella fine è l'inizio. In che mondo vivremo*, Bologna, Il Mulino, 2020, p. 15.

³⁵ GIACCARDI C. - M. MAGATTI, *Op. Cit.* Gli Autori dialettizzano questa attenta diagnosi con considerazioni propositive, ove auspicano un tempo di revisione comunitaria, di radicalità proporzionale alla drammaticità della pandemia, perché quelle cinque rappresentazioni dell'organizzazione sociale, in modo condiviso, siano *convertite in obiettivi* e, rispettivamente, il rischio nella *resilienza*, la connessione nell'*interdipendenza*, la libertà nella *responsività*, la potenza nella *cura*, l'insicurezza nella *pro-tensione*.

³⁶ GIACCARDI C. - M. MAGATTI, *Op. Cit.*, pp. 25-29. Non va confusa l'imponderabilità degli accidenti della pandemia con l'unanime persuasione del mondo scientifico che un evento di questo genere facesse parte dell'orizzonte temporale prossimo.

«La modernità ha operato per liberare le persone dalle relazioni naturali, sostituendole con relazioni artificiali. Rendendole artificiali, le ha ritenute plasmabili e trasformabili a piacere dagli individui. Le ha considerate come puri prodotti culturali, trattandole come se fossero semplicemente delle proiezioni dell'Io, come frutto di sentimenti ed emozioni soggettive. Ed è qui che trova la sua sconfitta»³⁷.

Va sottolineato pertanto non solo come il fondamento delle convivenze nate dal crogiolo antropologico, politico, e giuridico della modernità sia stato colpito dal virus più dei corpi vulnerabili al contagio, ma pure quanto le armi rivelatesi insostituibili nella battaglia di contenimento e resilienza, combattute per contrastare il morbo, siano state tutte contrassegnate da un duplice carattere: formazioni di senso aliene rispetto alla costruzione moderna e ad essa sopravvissute per la loro vigoria ontologica, a dispetto di quella modernità che, mentre contraddittoriamente le demoliva, parassitariamente se ne nutriva.

A partire da questa evidenza è forse condivisibile la formalizzazione di una tesi:

«Se la modernità ha sinora potuto operare, ciò è stato possibile perché si è basata su relazioni sociali che non si sono del tutto conformate ai valori e ai principi proclamati dalla stessa modernità: per esempio, l'economia ha retto perché, quando è stato necessario, ha potuto perseguire un minimo di bene comune fuori delle regole individualistiche e competitive del mercato; la democrazia politica è rimasta in piedi perché si è basata su alcuni valori e diritti umani importati dalla tradizione (prevalentemente cristiana), che essa però non era in grado di garantire; le relazioni informali nei mondi vitali hanno mantenuto una certa solidità perché sono rimaste ancorate a dei valori a sfondo religioso che tuttavia la modernità non ha legittimato»³⁸.

Il legame civile, la relazione tra le persone, è dunque il grande tema che la pandemia ancora una volta ha posto sotto i riflettori: il pensiero moderno di questo fondamentale antropologico non solo ha mancato la comprensione, misconoscendone il fondamento, ma ha diffuso illusioni, equivoci e menzogne.

Ad ulteriore riprova di questa evidenza si offre all'attenzione di tutti l'attualissima e dolorosa divisione sociale ingenerata, paradossalmente, dalla disponibilità del vaccino, prodotto per contrastare la pandemia.

Si è addensata nel *web* - con pericolosi rigurgiti nelle piazze - una complessa galassia di circoli negazionisti e complottisti, che hanno elaborato una contro-narrazione e presentano la pandemia come una *fiction* spettacolarizzata, per interessi opachi, da poteri forti, oppure l'ordigno di una nuova guerra ingaggiata a scopo speculativo da multinazionali, case farmaceutiche, superpotenze ed altro ancora.

³⁷ DONATI P., *Epifania di relazioni e opportunità di trascendenza*, in DONATI P. - G. MASPERO, *Dopo la pandemia. Rigenerare la società con le relazioni*, Roma, Città Nuova, 2021, pp. 9-70.

³⁸ DONATI P., *Op. Cit.*, p. 12.

Di qui poi si è innescata una coerente battaglia contro il vaccino, presentato – sempre con abbondanza di sedicente documentazione scientifica – come il vero pericolo per la salute di tutti.

Infine, sulla scorta di queste premesse, sta conoscendo ampia diffusione il convincimento circa l'illegalità delle prescrizioni sanitarie, per il loro carattere lesivo della sfera delle prerogative individuali quanto alla salute, al diritto di autodeterminazione del singolo, all'inviolabilità della coscienza soggettiva.

Se il negazionismo costringe a qualche domanda sulla società del condizionamento e sulla vulnerabilità della mente nella società digitale³⁹, e le simmetriche idolatrie e demonizzazioni del vaccino impongono qualche riflessione socio-epistemologica sulle controverse fortune della scienza nel nostro mondo⁴⁰, l'intolleranza nei confronti delle prescrizioni sanitarie mostra il *deficit di pensiero fondativo* su questioni di importanza capitale quali comunità, bene comune, diritto, dovere, norma⁴¹.

Molte argomentazioni, diffuse tra i gruppi radicalmente ostili a ogni politica sanitaria, riflettono movenze e persuasioni dell'approccio *archeologico* di Foucault alle questioni sociali, tipizzato dalla critica genealogica del potere, quale anima di ogni sapere⁴² e «dinamica instabile di condizionamenti e soggettivazioni»⁴³.

Nell'ostinazione di diversi gruppi d'opinione a bollare ogni disciplina e obbligo sanitario come prevaricazione si possono misurare così gli effetti di una *vis* decostruttiva che nella sua mira anti-ideologica ha insegnato all'Occidente a negare l'argomentabilità metastorica di ogni assiologia e, al tempo stesso, a denunciare - senza l'ausilio di alcun parametro positivo - ogni formazione sociale, giuridica, istituzionale come concrezione violenta di potere⁴⁴.

³⁹ CARR N., *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina, 2011, p. 173. Sul tema sono stimolanti le osservazioni di HAN B.C., *Psicopolitica. Il neo-liberalismo e le nuove tecniche del potere*, Milano, Nottetempo, 2016. Per un inquadramento non *ad effetto* della questione, è prezioso il contributo sul senso complessivo della rivoluzione digitale di FLORIDI L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.

⁴⁰ Uno scavo molto ardito sul senso ultimo dell'impresa scientifica nella sua destinazione tecnica è offerto da GARUFI T., *La fine della metafisica e la dissoluzione dell'umano*, in BARCELONA P. - T. GARUFI, *Op. Cit.*, pp. 187-208.

⁴¹ MASPERO G., *Dal deserto della pandemia alla rigenerazione della società con la matrice trinitaria*, in DONATI P. - G. MASPERO, *Op. Cit.*, pp. 71-138.

⁴² FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, p. 31.

⁴³ BAZZICALUPO L., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Roma, Carocci, 2010, p. 41. FOUCAULT M., *Volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 1999, p. 90.

⁴⁴ Emblematiche le espressioni con le quali Foucault, presentando il senso complessivo del suo lavoro, introduce un corso del 1976 al *Collège de France*. FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France [1975-1976]*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 15. Foucault

L'operazione non può essere sottovalutata nelle sue implicanze: una critica agita fuori dalla luce di un parametro positivo, che permetta di discernere luci e ombre di un assetto sociale, politico, familiare, non sa che perpetuare se stessa, divenendo demolitrice fino al nichilismo⁴⁵.

Se quanto illustrato ha qualche plausibilità, la pandemia sarebbe istruttiva per le reazioni sociali suscitate dalle politiche che ne hanno tentato il contenimento: tanto il moderno ha costruito una società su fondamenti problematici e ne ha giustificato ideologicamente la promessa, altrettanto postmodernità e post-umanesimo condividono il disagio nei confronti di ogni forma di ordine comunitario e cercano legittimazioni alla loro insofferenza attraverso metodiche teoriche di critica sociale sempre più imbarazzanti e ispirate a costrutti evidentemente unilaterali.

Può essere di qualche utilità riferire un passaggio di Foucault nel quale viene spiegata l'ossessione della società per la sorveglianza e la punizione, dovuta alla sua omologia con la prigione, che dello spazio sociale sarebbe una mera riproduzione intensiva:

«Come potrebbe la prigione non essere immediatamente accettata, quando, rinchiodando, raddrizzando, rendendo docili, non fa che riprodurre, salvo accentuarli un po', tutti i meccanismi che si trovano nel corpo sociale? La prigione: una caserma un po' stretta, una scuola senza indulgenza, una fabbrica buia, ma, al limite, niente di qualitativamente differente»⁴⁶.

A partire da questa identificazione - giustificata dallo scavo archeologico - della società con la prigione, le pratiche sociali vengono da Foucault ridotte a ingranaggi di trasmissione del potere repressivo alle prese con la conferma di se stesso:

«Prigione e polizia formano un dispositivo gemellato: in coppia assicurano in tutto il campo degli illegalismi la differenziazione, l'isolamento e l'utilizzazione di una delinquenza. Negli illegalismi, il sistema polizia-prigione ritaglia una delinquenza maneggevole. Questa, con la sua specificità, è un effetto del sistema; ma ne diviene anche un ingranaggio e uno strumento. In modo che bisognerebbe parlare di un insieme di cui i tre termini (polizia-prigione-delinquenza) si appoggiano gli uni sugli altri e formano un circuito che non si è mai interrotto, la sorveglianza di

intende radicalizzare la critica: dopo aver reso friabili - rivelandone l'intento repressivo - istituzioni, pratiche e discorsi attinenti alla salute mentale, alla sessualità, ai legami familiari, alla cura, vuole vincere la resistenza delle costruzioni teoriche che nei secoli hanno giustificato l'esercizio dell'autorità per il bene della società, rivelando, di quelle come di questa, il carattere violento e repressivo.

⁴⁵ CATUCCI S., *Introduzione a Foucault* [Maestri del Novecento Laterza 22], Bari-Roma, Laterza, 2019, pp. 5-6.

⁴⁶ FOUCAULT M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 253.

polizia fornisce alla prigione soggetti che hanno commesso una infrazione, questa li trasforma in delinquenti, bersagli e ausiliari dei controlli di polizia che rinviando regolarmente alcuni di loro in prigione»⁴⁷.

Ancora Foucault, più regressivamente, arriva a mostrare la matrice della violenza del potere - istituzionalizzata dalla legalizzazione della sorveglianza e della normalizzazione - nella verità sanguinaria di ogni prossimità interumana:

«La guerra non è mai scongiurata perché, innanzitutto, ha presieduto alla nascita degli Stati: il diritto, la pace e le leggi sono nati nel sangue e nel fango delle battaglie. E si tratta di battaglie e rivalità che non erano affatto - come immaginavano filosofi e giuristi - battaglie e rivalità ideali. Non si tratta, insomma, di una sorta di selvatichezza teorica. La legge non nasce dalla natura, presso le sorgenti a cui si recano i primi pastori. La legge nasce da battaglie reali: dalle vittorie, dai massacri, dalle conquiste che hanno le loro date e i loro orrifici eroi; la legge nasce dalle città incendiate, dalle terre devastate; la legge nasce con quei celebri innocenti che agonizzano nell'alba che sorge. Tutto ciò non significa, tuttavia, che la società, la legge e lo Stato siano una sorta di armistizio in queste guerre, o la sanzione definitiva delle vittorie. La legge non è pacificazione, poiché dietro la legge la guerra continua a infuriare all'interno di tutti i meccanismi di potere, anche dei più regolari. È la guerra a costituire il motore delle istituzioni e dell'ordine: la pace, fine nei suoi meccanismi più infimi, fa sordamente la guerra. In altri termini, dietro la pace occorre saper vedere la guerra: la guerra è la cifra stessa della pace. Siamo dunque in guerra gli uni contro gli altri; un fronte di battaglia attraversa tutta la società, continuamente e permanentemente, ponendo ciascuno di noi in un campo o nell'altro. Non esiste un soggetto neutrale. Siamo necessariamente l'avversario di qualcuno»⁴⁸.

Dopo queste considerazioni risulta chiaro come l'evento pandemico, con le polarizzazioni civili e sociali che ha innescato, stia ricordando all'Occidente non solo la problematicità della figura di relazione promossa nella sua *polis* - già terremotata dalle violenze fondamentaliste e dai tracolli finanziari - ma anche la disperazione della sua intelligenza, incapace di discernere luci e ombre delle proprie invenzioni comunitarie e istituzionali.

L'approccio genealogico e la cultura del sospetto sovrappongono brutalmente la *polis storica* e la *narrazione moderna* che ne ha incoraggiato l'edificazione, invocando la decostruzione di entrambe; l'impresa però vorrebbe compiersi nella persuasione che ogni *realtà* come ogni *discorso* si risolvano inscindibilmente in una concrezione di potere e di menzogne della quale diffidare in regime di radicale scetticismo.

⁴⁷ FOUCAULT M., *Op. Cit.*, pp. 311.

⁴⁸ FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società. [1975-1976]*, Milano, Feltrinelli, 2020, p. 49.

In ultima analisi, forse più di ogni altro evento epocale, le politiche sanitarie rese necessarie dalla pandemia hanno suscitato reazioni che inchiodano l'Occidente alla responsabilità delle sue contraddizioni: la disaffezione per la *polis* moderna che convive con l'affezione egoistica per il benessere da essa assicurato; l'approccio decostruttivo a ogni formazione sociale, istituzionale e culturale, promosso da una ragione diffidente di ogni possibilità di conoscenza; la sacralizzazione scienziata di persuasioni irrazionali e la demonizzazione nichilistica di ogni approssimazione alla verità ultima delle cose.

5. L'infinita finitezza dello *human enhancement*

Il quadro presentato offre forse qualche giustificazione alla parte introduttiva di queste note: se l'ideale moderno non è transitato indenne attraverso rivoluzioni epocali che lo hanno coinvolto - cui Freud allude nei termini di *schiaffi* -, la rimodulazione postmoderna dell'illuminista moderna dell'*ego* non ha ripensato la *polis* moderna e i suoi abitanti, piuttosto ne ha miniaturizzato le aspirazioni. Così, con crescenti regressioni, la soggettività ha cancellato ogni riferimento alla trascendenza: quella oltremondana prima, ma anche quella mondana poi - con l'indifferenza rispetto ad ogni ideale cosmopolita e di progresso terreno non particolaristico -, e, infine, quella soggettivo-progettuale, azzerata dalle lusinghe del godimento⁴⁹.

Di qui un'evidenza: le tre crisi generate dal terrorismo, dalla tempesta finanziaria e dalla pandemia si sono abbattute su un *io minimo*, già impaurito e povero di risorse spirituali e di mezzi teorici essenziali a comprendere la propria angustia.

Formato a pensare la comunità come organizzazione egoistica, violenta e predatoria, l'umano si è adattato a viverci come brama residuale, che subordina ogni interesse all'esclusività del proprio benessere, pur costatandone crescentemente la precarietà⁵⁰.

Non si comprende altrimenti la fortuna ostinata del *post-umano*, che conferma il riduzionismo *postmoderno* e, non potendo accanirsi su altro, si accanisce sul soggetto - già *disossato* - alludendo con drammatica disinvoltura alle possibilità di un nuovo *umanesimo senza uomo*:

⁴⁹ Fanno molto riflettere le considerazioni informate e spietate di una psicanalista francese, che documenta - con codice freudiano - la censura contemporanea di ogni ideale di trascendimento dell'*ego*, operato da una *sacralizzazione collettiva dell'Es*, protesi proteiforme del principio di piacere. TERNYNCK CH., *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Milano, Vita e Pensiero, 2012, p. 81. FREUD S., *L'Io e l'Es. Inibizione, sintomo e angoscia*, Torino, Newton Compton, 1980.

⁵⁰ SEQUERI P., *Contro gli idoli postmoderni*, pp. 77-78.

Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto, infatti, non costituisce una mancanza, non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura di uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. [...] A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso⁵¹.

Fondamentale, per intercettare la sfida di questo *umanesimo post-umano* è però la considerazione degli strumenti elettivi cui esso continua ad affidare le proprie sorti, che - con distinguo assai meno accurati di quanto non appaia - sono ancora quelli moderni, sebbene rivisitati attraverso le ambivalenze e distorsioni della postmodernità: la politica ridotta a clientelismo, la scienza orientata tecnocraticamente, l'economia riqualificata finanziariamente, l'ecologia modellata narcisisticamente e tutto nell'orizzonte di una sempre più accentuata sacralizzazione dell'arbitrio individuale.

A dispetto però del proclama foucaultiano circa la scomparsa del soggetto⁵², il post-umano ha tutti i caratteri di un grande e complesso cantiere antropologico, dove addirittura l'umano vorrebbe celebrare il proprio *enhancement*, in un orizzonte che, quando viene dettagliatamente a parola, non può non suscitare qualche sconcerto.

Il post-umano descrive infatti il sé come:

«[...] una porzione di forze che è, parlando spazial-temporalmente, abbastanza stabile da sostenere e da sopportare il flusso, costante, benché non distruttivo, della trasformazione. [...] Si tratta di un campo di affetti trasformativi, la cui disponibilità ai cambiamenti di intensità dipende primariamente dall'abilità di sostenere l'incontro con e l'impatto di altre forze e affetti. Si tratta di un vitalismo radicalmente materialista e anti-essenzialista, adeguato all'era tecnologica, che non può essere rimosso ulteriormente dall'illusione della moltiplicazione ostinata delle incarnazioni dell'immaginario contemporaneo tecnocratico o cyborg. La visione del soggetto deleuziana, incarnata e vitalistica, ma non essenzialista, è una visione che si auto-sostiene e che è davvero debitrice nei confronti del progetto di un'ecologia del sé. Il ritmo, la velocità e la sequenza degli affetti, così come la selezione delle forze, sono determinanti per il processo del divenire. Lo schema della ricorrenza di questi cambiamenti segna i passi successivi del processo consentendo così l'attualizzazione

⁵¹ FOUCAULT M., *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano, Rizzoli, 1967, p. 368.

⁵² Va forse puntualizzato che non sarebbe corretto attribuire a Foucault l'ingenuità di una proclamazione della scomparsa dell'antropologia. CATUCCI S., *Introduzione a Foucault*, p. 101.

di quelle forze che sono adatte a dare forma, e, quindi, ad esprimere, la singolarità del soggetto»⁵³.

Questo spaccato antropologico, di un'originalità forse solo modesta, mostra orgogliosamente la sua ascendenza: l'*Übermensch*, con il quale Nietzsche, parricida della modernità, celebra la dissoluzione dell'*io* nell'anonimato della *Wille zur Macht*, predicato senza soggetto, di un trascendimento senza teleologia, mera effervescenza orgiastica della fedeltà alla terra⁵⁴.

Compulsata la genealogia dell'*umano post-umano*, potrebbe essere di qualche utilità puntualizzarne ora l'esplicito precipitato antropologico: sondare le radici del fascino, insieme alla strutturale ambiguità, di questo complesso cantiere psicosociale è infatti la premessa indispensabile ad una sollecitudine culturale ed educativa consapevole dello spirito del tempo attuale.

⁵³ BRAIDOTTI R., *Meta(l)morfosi*, in FIMIANI M. - KUROTSCHKA V.G. - PULCINI E., *Umano, post-umano. Potere, sapere, etica nell'età globale*, Roma, Editori Riuniti, 2004, pp. 79-114.

⁵⁴ NIETZSCHE F.W., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in ID., *Opere 1882-1895*, Roma, Newton Compton, 1993, pp. 231-416.