

## LE SCIENZE SOCIALI NELL'ETÀ DELLA TECNICA\*

FULVIO ŠURAN  
Rovigno

CDU 316.2:17+32+93“654”  
Saggio scientifico originale  
Ottobre 2005

*L'attuale livello di sviluppo raggiunto dall'apparato scientifico-tecnologico richiede delle riflessioni riguardanti quelle discipline umanistiche, quali la politica, l'etica e la storia, che dai primordi dell'umanità hanno cercato di dare un'interpretazione confacente alla natura umana. Oggi possibilità e pericoli sono iscritti nella tecnica che, come tale, modifica anche la natura dell'uomo, perché cambia la dimensione dell'auto-comprensione che non è più la conformità alla natura, quanto la sua capacità di auto-limitazione, a partire dalla quale l'uomo può altresì pervenire a una diversa comprensione di sé; scoprendo che il mondo di riferimento è quanto mai mutato. Esserne inconsapevoli significa abitare questo mondo con i rischi che sempre accompagnano l'incoscienza, e con una lettura della dimensione umana che il mondo della tecnica più non concede.*

### 1. Introduzione

Se vogliamo comprendere la società contemporanea, specialmente quella occidentale alla quale apparteniamo, ci dobbiamo, in qualche modo, rivolgere al passato. Solo in tal modo è possibile rendersi conto che l'attuale uso che l'uomo contemporaneo fa dell'apparato scientifico-tecnologico<sup>1</sup> non è nient'altro che l'evolversi di un prodotto originario caratterizzante un'esplicita “ragione” di fare il mondo che è anche di essere nel mondo, propria a tutto il genere umano.

Tecnica d'uso che, anche se originariamente si presenta quale strumento di sopravvivenza, in effetti già dagli albori dell'umanità possiede in nuce tutte le

\* Il presente saggio rappresenta la prima parte di un lavoro di più ampio respiro, comprendente una seconda parte che comparirà nel prossimo numero delle Ricerche Sociali (n° 14). Ivi verrà discussa la posizione della comunità nazionale italiana (CNI) è, più specificatamente, l'efficacia dell'agire socio-politico ed etico dell'Unione Italiana (UI) nell'età della tecnica.

<sup>1</sup> “Téchne deriva da ‘héxis nou’ che significa: esser padrone e disporre della propria mente”, da Platone, Cratilo, 400 b; 414 b-c.

caratteristiche di una, più che umana, “volontà di avere ragione” sull’ambiente circostante. Il che in definitiva si presenta come un’umana volontà di potenza, in quanto si esprime come tale. E questo principalmente e in primo luogo come soluzione, più o meno efficace, del liberarsi dalla sofferenza e dal dolore in tutti i suoi generi che, dall’inizio dei tempi, da quando l’uomo ha preso coscienza di se come collettività e come individuo, più che mai ha angosciato la mente umana in tutti i suoi aspetti<sup>2</sup>. Quindi, l’uomo concepisce la tecnica come un’efficace sussidio strumentale che alla sua volontà di avere ragione permette di avere ragione sulle avversità, reali o irreali che siano. Insomma, quale uno, tra i tanti possibili, strumento di salvezza, e che con il tempo - a dispetto del mito, della filosofia e della religione - si dimostrerà come il più efficace.

Questo è quanto mai evidente ancora oggi, dove, in piena età informatica, il cosiddetto uomo tecnologico o economico si definisce ancora in qualità dell’aristotelico *zoon politicon* e, partendo da questa concezione, pensa all’attuale evoluzione della tecnica come ad un apparato scientifico-tecnologico che sta ancora controllando. Quindi come un certo tipo d’aiuto (ovvero *tehne*, o se si vuole tecnica), quanto mai necessaria per districarsi dalla stessa “necessità (ananke) che regola la natura e la scansione del suo ciclo che nessun progetto umano può infrangere e di fronte al quale ogni espediente tecnico incontra il suo limite”<sup>3</sup>, fin tanto che questo “invalicabile” limite, in un cosiddetto dato momento storico non viene superato da un altro efficacemente migliore espediente tecnico. E questo anche se l’attuale efficacia dell’apparato scientifico-tecnologico, in quanto attualmente dominante, comprende in sé la totalità stessa dell’attuale realtà propria all’essere umano. E “la dove il mondo della vita è per intero generato e reso possibile dall’apparato tecnico, l’uomo diventa un funzionario di detto apparato e la sua identità viene per intero risolta nella sua funzionalità, per cui è possibile dire che nell’età della tecnica l’uomo è presso-di-sé solo in quanto è funzionale a quell’altro-di-sé che è la tecnica”<sup>4</sup>.

Ci si deve rendere conto che la contemporanea visione del mondo, messa in atto nell’età della tecnica, e che per noi rappresenta un qualcosa di ovvio e di indubitabile, in quanto propria all’attuale sviluppo dell’apparato scientifico-tecnologico, attualmente rappresenta la più reale e giusta, in quanto dominante, comprensione della realtà del mondo comprensibile. E questo anche se l’uomo contemporaneo continua ad illudersi che certi limiti ritenuti invalica-

<sup>2</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 51, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>3</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 52, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>4</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 41, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

bili, in quanto, dal suo senso comune, sono per lo più ritenuti quanto mai necessari se non indispensabili, anche se non più immutabili, alla sopravvivenza della stessa natura umana. Per cui sono, indipendentemente dalla sua attuale concezione scientifico-tecnologica della realtà, ritenuti in modo inconfutabile la norma sulla quale edificare le proprie leggi e le proprie morali.

E questo indipendentemente dal fatto che è quanto mai sempre più evidente che anche l'assetto di questi limiti, di per sé ritenuti quanto mai indispensabili e insuperabili per l'uomo in quanto essere privilegiato perché umano, sono stati col tempo, e questo dipendentemente dagli interessi propri ad un dato periodo storico, man a mano modificati e altresì adattati agli scopi di quel dato momento storico. Scopi che rientrano, comunque si interpreti la situazione, sempre nell'ambito dell'allora dominante apparato scientifico-tecnologico.

Situazione che, concezione dopo concezione, ha portato all'attuale comprensione del mondo, il che riguarda la stessa natura umana che, particolarmente per l'attuale sviluppo scientifico-tecnologico delle società occidentali, è più che mai lontano dalle sue origini sciamaniche le quali differenziavano la realtà di per sé eterna in un Mondo Superiore, di Mezzo e Inferiore.

Ed è così che noi oggi ci troviamo ad esperire due distinte tipologie, quella abituale consona all'uomo tradizionale, ancorato al passato e alle sue tradizioni, e quella più propria all'attuale dimensione occidentale scientifico-tecnologica dell'uomo contemporaneo. Il quale si trova più che mai proteso verso un futuro incerto ed indeterminato. Comunque di per sé essenzialmente bionico. Tipologie che, anche se contrastanti tra loro, le troviamo comunque spesso presenti e coese nello stesso uomo contemporaneo, si tratti di un uomo comune o di uno scienziato. Caratteristica peculiare di questi individui è che se per certi versi e certi punti di vista, possono sentirsi e ritenersi dei credenti, ovvero religiosi o ancorati alla tradizione, in altrui campi invece si comportano da atei.

Questa situazione, all'apparenza contraddittoria, si fa più che mai evidente quando ci si addentra nel complesso campo dell'attuale esistenza sociale. Dove, l'essere umano, sia questi scienziato o non, ha a che fare con una nuova prospettiva riguardante la comprensione della sua identità sociale, sia questa individuale che collettiva, ovvero nazionale. Questo perché se "nell'età pre-tecnologica era possibile riconoscere l'identità di un individuo dalle sue azioni, perché queste erano lette come manifestazioni della sua anima, a suo volere intesa come soggetto decisionale, oggi le azioni dell'individuo non sono più leggibili come espressioni della sua identità, ma come possibilità calcolate dall'apparato tecnico, che non solo le prevede, ma addirittura le prescrive

nella forma della loro esecuzione. Eseguendole, il soggetto non rivela la sua identità, ma quella dell'apparato, all'interno del quale l'identità personale si risolve in pura e semplice funzionalità"<sup>5</sup>. Per cui, con la scomparsa di quel sistema di valori su cui si basa l'uomo contemporaneo, vanno inevitabilmente tramontando anche le "categorie umanistiche, a partire dalle nozioni di individuo, identità, libertà, comunicazione, fino al concetto di anima, la cui arretratezza psichica ancora non consente all'uomo d'oggi un'adeguata comprensione dell'età della tecnica"<sup>6</sup>. Quindi, l'attuale distinzione sociale non rappresenta più un scientificamente accettabile perimetro oggettivo o orizzonte esistenziale alla dominante concezione scientifico-tecnologica della natura umana.

In definitiva si tratta di un concetto sempre più cedevole, se messo sotto gli strumenti predominanti dell'attuale comprensione scientifico-tecnologica, che, in definitiva, si dimostrano essere degli strumenti molto più forti ed efficaci della stessa natura umana.

Attualmente ci troviamo quindi in un periodo storico nel quale il rapporto si è capovolto, non è più l'originaria natura umana, in questo caso concepita secondo i termini della tradizione umanistica, che la guarda come un qualcosa d'inviolabile, a definire e a delimitare la inizialmente umana progettualità tecnica ma è sempre più la concezione di quest'ultima a determinarne l'attuale sua comprensione sia storica che sociale. "Così la tecnica da mezzo diventa fine, non perché la tecnica si proponga qualcosa, ma perché tutti gli scopi e i fini che gli uomini si propongono non si lasciano raggiungere se non attraverso la mediazione tecnica"<sup>7</sup>. Questa trasformazione della tecnica da mezzo a fine comporta una rivalutazione di tutti i valori con il conseguente crollo di numerosi impianti categoriali con cui l'uomo aveva finora definito se stesso e la sua collocazione nel mondo.

È quanto mai sempre più evidente che "chi si attarda non abita più la storia, la cui scansione epocale offre l'età della tecnica non più in successione con altre che l'hanno preceduta, perché la trasformazione non ha inciso sulle cose, ma sul rapporto che l'umanità ha sempre conosciuto come impotenza del suo progettare rispetto all'invalidabilità del limite"<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 43, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>6</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 43, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>7</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 37, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>8</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 52, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

Ed è questa la ragione per cui, in un mondo sempre più incerto, certi valori tradizionali, percepiti dall'apparato scientifico-tecnologico come limiti alla propria estensione, come per esempio il nazionalismo o il cristianesimo, si fanno più che mai aggressivi in nome di un umanesimo per dir poco inefficace ed obsoleto.

La ragione è che non esiste più la certezza di una validità tecnica d'uso e non di fine, propria a quelle dimensioni tradizionali che, fino a "ieri", erano indice di una data stabilità "naturale", e che facevano sì che l'uomo si sentisse in qualche modo sicuro, in quanto si è andato disgregando il suo limite rassicurante. Questo perché dove il limite, di qualsiasi limite si tratti, è ignoto, ignoto rimane anche il criterio di definizione di una data dimensione esteriore o interiore che sia, per cui oggi non è più possibile pensare e fare, nel senso di una data certezza ontologica, quello che era possibile nelle epoche pre-tecnologiche, che precedono l'attuale preminente dominazione dell'Apparato scientifico-tecnologico.

Si tratta di epoche nelle quali l'uomo era più che sicuro del suo essere ontologico e del suo fare terreno, il che avveniva seguendo un ordine dall'alto, ovvero dato aprioristicamente, e quindi di per sé indubitabile. Si trattava del tempo della tradizione quando, l'individuo non riconosceva la sua identità ma solo l'appartenenza al gruppo con cui si identificava, il che dipendeva dal riconoscimento collettivo. Per cui, per una previsione razionale riguardante il proprio futuro (quale storia dei popoli), bastava rivolgersi al proprio (mitico) passato collettivo delle origini, tempo nel quale era più che ovvio che ogni popolo aveva la propria storia. Storia che si costituisce nell'atto stesso della sua narrazione, che ordina l'accadere degli eventi inserendoli in una trama che a questi dia un senso e per chi narra abbia un senso. Però, il carattere afinalistico della tecnica, che non si muove in vista di fini ma solo di risultati che scaturiscono dalle sue procedure, abolisce qualsiasi orizzonte di senso, determinando così la fine della storia come tempo fornito di senso, (umano o divino che sia). Attualmente l'uomo è totalmente alla dipendenza dell'apparato scientifico-tecnico, per cui è un essere storico, e questo perché non dispone di altra memoria se non di quella mediata dallo stesso apparato, che per lo più consiste nella sempre più rapida cancellazione del presente e nella mitologizzazione del passato e questo per un futuro pensato solo in vista del proprio autopotenziamento. Quindi la storia, tutta la storia compresa quella delle nazioni, attualmente per il dominante Apparato scientifico-tecnologico non rappresenta altro che una "narrazione" mitica, ovvero una raccolta di "cieche speranze".

<sup>9</sup> Eschilo, *Prometeo incatenato*, v. 250.

## 2. Il declino della dimensione nazionale

Già dagli albori della civiltà l'uomo, per differenziarsi dall'animale aveva, per sé, coniato il termine "anima" quale sua essenza più vera. In effetti questa parola, presa nel suo significato filosofico, esprime più che mai l'"incompiutezza" della natura umana, in quanto fa dell'uomo un animale "non ancora stabilizzato"<sup>10</sup>.

L'espressione culturale del termine "anima" coglie in modo più che mai significativo l'insufficienza biologica che è all'uomo propria in quanto essere naturale. L'uomo si è ben presto reso conto di non possedere tutti quegli attributi o istinti che all'animale garantiscono, senza sforzo alcuno, la sopravvivenza biologica, quanto delle iniziali pulsioni d'istinto che era necessario completare per poter sopravvivere tramite l'invenzione di un sempre più complesso usufrutto di azioni tecniche che gli permettevano di supplire a tale carenza iniziale.

Ed è in tal senso che la funzionalità tecnica, propria all'essere umano rappresentava quella compensazione "inventata" che gli permetteva di far fronte alla sua naturale incompiutezza. Si tratta di una specificità tipicamente umana, per cui gli si può affibbiare la definizione di "homo faber" (Giordano Bruno). Dove il termine "faber" ben si associa a quello di "anima" nell'altrettanto umano significato di memoria e quindi anche di ripetizione di quelle determinate azioni che all'uomo permettono di esistere e di definirsi essere umano<sup>11</sup>.

In effetti tutta la tradizione filosofica occidentale – basti pensare all'antichità a Platone e ad Aristotele, al medioevo ad Agostino d'Ipona e a Tommaso d'Aquino, all'età moderna a Kant, a J. G. Herder, a A. Schopenhauer, a F. Nietzsche e, nel ventesimo secolo a A. Gehlen ed a E. Bergson - con i concetti di "anima", "intelletto", "ragione", "coscienza" e "spirito", guarda all'uomo principalmente nel suo originario rapporto di discontinuità e di rottura rispetto a tutta la realtà circostante. E questo per lo più nei riguardi di quella carenza di pulsazioni istintuali che fanno sì che la stessa natura – secondo la sua interpretazione - lo differenzia definitivamente dall'essere biologico-animale. In quanto questa natura non gli concede un ambiente naturale garantito da dei margini di sicurezza biologica, propria al resto del mondo animale e necessaria per sopravvivere in qualità di essere vivente.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, p. 68, Adelphi, Milano 1972.

<sup>11</sup> I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolito*, in *Scritti politici*, p. 126, UTET, Torino, 1956.

Ed è più che mai nell'epoca contemporanea che l'umano operare logico-razionale, di cui dispone quale essere senziente, a rappresentare la condizione indispensabile della sua passata ed attuale esistenza-dominazione.

Dove, in origine, quel modo di connettere, che siamo soliti chiamare ragione, non si presentava che quale interiorizzazione dello schema di un dato operare pratico, e quindi tecnico, senza di cui l'essere umano, in qualità di essere razionale, non avrebbe in alcun modo potuto, anche creando dei limiti di stabilità, sussistere al mondo. Si tratta, quindi di un tempo tecnico e quindi ragionato che, nel diciottesimo secolo prende e si avvolge nelle sembianze del tempo storico, cioè, di nuovo, di un limitare se stessi entro dei margini di sicurezza, in questo senso di tipo nazionale o in-grup, che lo differenzia da altri gruppi, a lui aut-grup.

Che cosa significa in effetti il termine nazionalismo se non un ragionare entro dei limiti di sicurezza, stabilendo in tal senso delle connessioni di collegamento di tipo etnico-linguistico, nazionale, razziale, religioso o altro che sia, tra singoli individui? Le cui connessioni, che si trovano alla sua base, non sono altro che quelle di una data limitazione di sicurezza e stabilità collettiva, in cui un determinato gruppo umano si identifica e fa propria per ottenere una certa sicurezza esistenziale in quanto vi si identifica. Sicurezza che è più che mai data da un rassicurante ma altresì limitato ragionare ed operare tecnico proprio a quel gruppo umano, che, ad un determinato stadio di sviluppo filosofico e scientifico-tecnico, non solo si differenzia dal restante mondo animale, o a dir si voglia naturale, ma altresì possiede una propria identità collettiva contrapposta ad altre, da lui, per definizione ragionata, etno-linguisticamente diverse collettività umane. Dove, in questa dimensione di sicurezza collettiva, ragionare, cioè essere coscienti di sé in quanto appartenente ad un gruppo (in-grup) non significa altro che stabilire delle connessioni che fanno sì che un determinato individuo faccia parte di un gruppo, il che gli permette di sopravvivere in quanto appartenente a tale gruppo.

E quali sono le connessioni all'origine del nazionalismo se non quelle tipiche di un gruppo umano che, ad un certo livello del suo sviluppo scientifico-tecnologico, cerca in ogni modo non solo di differenziarsi dalla sottostante natura ma altresì, dagli altri gruppi umani, visti, dipendentemente dall'ambiente nel quale si convive, come inferiori o quale pericolo al loro habitat naturale e quindi alla loro sopravvivenza.

Si tratta, in effetti di in-grup che si è nel tempo identificato in un contesto nazionale e che, attraverso diverse prove ed errori, ovvero guerre e conquiste o

sottomissione, hanno fatto proprie un dato limite nazionalmente inteso. In tal modo approdano a delle razionalmente determinate azioni efficaci che, per i loro collaudati vantaggi, vengono reiterate fino a diventare nel tempo quel dato nesso che porta ad una data regolarità che, con il tempo, diventa una qualità che è propria alla comunità nella quale un determinato numero di individui si identificano. Regolarità che, in un certo senso, viene determinata anche, se non principalmente, dalla regolarità dello stesso ambiente, più o meno ostile, nel quale quel determinato gruppo si trova.

Regolarità che, nell'essere umano, non è sorretto dall'istinto proprio agli animali, ma che si presenta come costante di una data azione propria ad un dato gruppo umano. Questa regolarità, propria ad un dato tipo di vita, il che principalmente dipende dallo stesso ambiente nel quale quel dato gruppo umano si trova a vivere e ad agire, dopo un certo periodo, che noi definiamo storia, produce una costante nella successione continua di determinate azioni efficaci all'ambiente nel quale si trova a vivere, quale suo limite inoltrepassabile e di determinate regolarità, in quanto proprie a quel dato gruppo umano.

Il che dopo un determinato lasso di tempo si sa presentare come nazionalismo che, proprio in quanto narrazione, si presenta come "storia dei popoli", e quindi quale "sigillo della necessità" di quel dato gruppo umano. Quindi visto come un vincolo inoltrepassabile della regolarità di un dato tipo nazionale.

Ed è questo il patto originario o, come abbiamo visto, narrazione, che un dato gruppo umano stipula tra se stesso e il proprio ambiente. Questo porta a non stupirsi se la ricerca ad un'agognata regolarità di un'identità nazionale spinga il comportamento individuale a portarsi in sintonia a quello collettivo, fino a ricercare, se non ad inventare, una propria costante d'esistenza collettiva, senza la quale la seguente concezione di stampo nazionale non possiede alcuna sua azione efficace.

Nella comprensione della costante, propria al genere umano, ma di per sé distinta da gruppo a gruppo, è comunque presente la radice dell'originale operare tecnico, in quanto porta nella sua massima evidenza una 'storicamente' data ragione, di per sé limitata sia nello spazio che nel tempo. Questa, esplicandosi nel 'tempo' diventa, col tempo o storia, quel luogo idealizzato dalle regolarità conosciute e acquisite da un determinato gruppo umano, che, proprio per i contenuti impressi nel (suo) tempo storico, si distingue dagli altri gruppi umani, anche se originariamente simili in tutti i sensi per le loro identiche caratteristiche peculiari.

Qui non si tratta di un dato comportamento che rappresenta il prodotto della

ragione umana, quanto della stessa ragione non più solo umana, anche se inizialmente rappresenta quel prodotto tecnico proprio al comportamento umano appartenente ad ogni gruppo. Anche perché, per quel che riguarda un'innata strategia di difesa, l'essere umano non possiede un proprio codice codificato, ovvero naturale.

Ed è proprio questo suo comportamento razionale che fin dalle origini ha fatto sì che i diversi gruppi umani che non avrebbero in alcun modo potuto sopravvivere alle difficoltà esistenziali, in quanto, come abbiamo visto, mancanti di una loro propria identità biologica, riescano a crearsi quell'habitat 'naturale' sempre più umano.

Anche se secondo la terminologia classica, nella nostra fattispecie quella greca, l'uomo veniva codificato quale "animale contraddistinto dal possesso della ragione", è chiaro che questi, in quanto concepito quale essere naturale privo d'istinti, necessita, per sopravvivere, più che mai di un, a lui mai dato naturalmente, operare tecnico. In tal modo la ragione umana, quale insieme di regole per lo più estratte dalle costanti di un dato operare tecnico umano, per lo più si fa e si sviluppa nel suo progressivo perfezionamento evolutivo, e questo dipendentemente dalla sua efficacia realizzativa di fini. Infatti l'uomo, in quanto essere biologicamente imperfetto è più degli altri animali, anche quelli a lui simili, esposto al mondo circostante in una sua continua ricerca di regolarità naturale: nel senso di pace e felicità. Dove "il successo di questa ricerca è la condizione della sua vita che, accumulando regole, mette a capo a quel deposito della memoria che, sotto il nome di 'anima', 'intelletto', 'ragione', 'coscienza', 'spirito', riconosciamo come tratto specifico dell'uomo"<sup>12</sup>. Memoria che progressivamente accumulandosi sotto forma di tempo storico rappresenterà la sua coscienza.

In effetti queste sono tutte caratteristiche che fanno parte dell'uomo quale essere che sta fuori dalle regole della natura, anche se al suo inizio questi è quanto mai carente di un suo specifico corredo biologico che è proprio degli animali, per cui l'essere umano è ai suoi inizi caratterizzato da una mancanza di adattamenti e da qualsiasi specializzazioni di tipo naturale.

Mancanza che d'altro canto rende l'essere umano più che mai aperto al mondo circostante in quanto infinito e sconosciuto. Quindi, agli albori dell'umanità il mondo si presenta "come quello spazio non orientato dove non si danno segni, orizzonti, rinvii che si offrano immediatamente alla sua non spe-

<sup>12</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 94, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

cializzata percezione”<sup>13</sup>. Ed proprio in questo suo esistere<sup>14</sup> al di fuori da ogni mondo-ambiente-determinato alla sua specie a costringere l'essere umano, se vuole sopravvivere, ad edificare una propria dimensione, anche se all'inizio limitata, dove poter in qualche modo umanamente abitare.

Mondo umano, quindi, che in quanto mondo non perfetto, si presenta come una regione di vita che, conseguentemente alla sua caduta dal mondo animale, viene realizzata unicamente dalla sua capacità di operare tecnicamente. Il che è possibile solo tramite la creazione di nuovi e sempre più efficaci strumenti (organon), i quali, in definitiva, vista la sua caduta, non sono altro che le copie ingrandite delle sue funzioni che gli permettevano la sopravvivenza e, in seguito, il suo dominio sul mondo circostante. Il suo essere-nel-mondo non è quindi un adattarsi all'ambiente circostante, quanto un “essere-nel-mondo-per-fare”<sup>15</sup> il mondo il più possibile ‘a propria immagine e somiglianza’, anche se inizialmente quale specchio di dio. Il tutto per potersi esprimere secondo la propria valutazione storica.

In questo senso l'ambiente modificato nel ‘tempo’ diventa sempre di più ‘umano troppo umano’ (F. W. Nietzsche), in quanto rappresenta il fedele riflesso della creatività umana, dipendentemente dalla sua fase storica. Ovvero di tutto ciò che l'uomo con i suoi sentimenti, i suoi pensieri, le sue paure e le sue speranze ha proiettato, e continua a proiettare, nella natura, comunque sempre a lui ignota. Ecco perché lo scopo originario diventerà quello di dominarla più che di rendersela intima, e questo sempre entro i limiti della sua sicurezza, ed è per questo che ha usato e sfruttato la tecnica rendendola compatibile alla propria natura umana e facendole parlare la sua stessa lingua.

### 3. I limiti della politica

Questo suo “essere-nel-mondo-per-fare” il mondo si fa altresì sempre più accentuato anche in quella dimensione più prettamente umana, ovvero nella politica. Il che è sempre più evidente nel binomio dell' ‘agire politico’ e del ‘fare tecnico’. In quanto sempre più, nella politica, “le norme e le leggi politiche sono sostituite dalle leggi oggettive della civiltà scientifica e tecnica che non possono essere poste come decisioni politiche e intese come criteri morali o norme ideologiche. In questo modo anche l'idea di democrazia perde, per così dire, la sua

<sup>13</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, pp. 95-96, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

<sup>14</sup> Termine derivante dalla parola ek-sistenza, dove l'ek rinvia ad uno star fuori dalla legge naturale propria agli altri esseri viventi.

<sup>15</sup> Galimberti Umberto, *Psiche e techne*, p. 103, Edizione Feltrinelli, Milano, 2002.

sostanza classica: al posto di una volontà popolare politica subentra la legge oggettiva, che è prodotta dall'uomo stesso come scienza e come lavoro"<sup>16</sup>.

Quindi nell'età contemporanea, dove predomina incontrastato l'apparato scientifico-tecnico, la politica appare come un sovrano spodestato che si aggira ormai impotente tra le inefficienti stanze dello Stato e della sempre più complessa società nella quale l'uomo opera. Politica che si mostra sempre più inseribile, perché non possiede e non rimanda alla legittimazione della sovranità.

Anche perché l'ideale platonico - secondo cui le competenze tecniche (polimathia), proprie all'uomo, non gli garantiscono la sopravvivenza se in qualche modo non vengono coordinate e governate dalla stessa politica, definita 'tecnica regia [basilike technē]'. Politica che, quindi, agisce in quanto 'conosce ciò che è meglio' ed è quindi anche l'unica 'capace di far trionfare una giusta causa' attraverso il coordinamento e il governo delle singole tecniche, - nell'epoca contemporanea appare definitivamente tramontato.

In quanto il fare, che è regolato dalla ragione strumentale che ne garantisce la corrispondenza dei mezzi ai fini, a sé ha subordinato l'agire, ovvero la scelta dei fini che da sempre è stato ed è il tratto caratteristico della politica, a cui, come pensa Platone e anche Aristotele, spetta decidere quale orientamento dare al fare e scegliere quali, delle azioni possibili, sono da farsi.

È nell'antichità classica, quella greca appunto, che alla politica spetta il compito di rappresentare l'essenza dell'uomo più di altre attività umane. In quanto l'uomo, secondo la definizione aristotelica, veniva inteso come uno *zoon politikon*.

### 3. 1. *Nell'antichità*

Si deve, dunque, partire dalla Grecia antica perché è a tutti noto che è lì che è da ricercare l'origine della politica occidentale e della sua condizione attuale. Il tutto accade per effetto della sostantivizzazione degli aggettivi, da cui scaturirono le, ancor oggi valide nozioni del 'giusto', del 'bello e del 'buono', e quindi anche quella del 'politico'. Tutte nozioni o idee che nel tempo caratterizzeranno l'ideale umano.

Il termine 'politico', quindi, originariamente era quell'aggettivo che nel tenuto qualificava la condizione di quell'animale (*zoon*) che, in quanto incapace di essere sufficiente a se stesso, poteva sopravvivere solo aggregandosi agli

<sup>16</sup> H. SCHELSKY, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Civilisation*, in *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (1965), p. 451.

altri suoi simili. Il che come risultato dava luogo a quella formazione comunitaria umana, denominata polis. Questa non era da intendersi come un luogo fisico, ma come un insieme di persone che, per conquistare e mantenere una 'vita buona' – e buona è quella vita che ha come suo scopo principale la felicità<sup>17</sup> – si sono dati una costituzione (politeia), che tutti devono rispettare. A questo proposito Aristotele così scrive che “lo Stato è una comunità di cittadini partecipi di una stessa costituzione”<sup>18</sup>, e che Aristotele definisce: “forma di vita dello Stato”<sup>19</sup>. E, quindi, stante l'incapacità dell'individuo di essere sufficiente a se stesso, la ragione per cui l'uomo è per natura animale politico [zoon politikon] è la stessa per cui lo Stato esiste per natura.

Quindi per i greci è la politica ad avere la capacità di definire quel tratto specifico dell'essenza dell'uomo che, proprio per la sua capacità di cooperazione con gli altri membri del gruppo, lo differenzia rispetto agli animali e agli dei<sup>20</sup>. Sua competenza è quella di organizzare la vita comunitaria, il che si esprime nelle diverse forme che può avere la politica. In questo modo Aristotele, nella determinazione dell'agire politico, mette in luce quella connessione tra politica e vita sociale che ritroveremo in tutte le diverse manifestazioni socio-politiche che la politica andrà assumendo nella storia d'Occidente. In effetti, questo significato della politica, resterà, fino all'età della tecnica, un orizzonte insuperato. Nel quale l'uomo è, per esigenze di vita, visto come un essere per sua natura politico. Meglio, la natura dell'uomo è la politica, in quanto è la politica ad avere per oggetto le condizioni di vita degli uomini raccolti in comunità.

Dove, ad articolare il nesso tra politica e vita non è il fare tecnico - in quanto il suo compito principale è ancora quello di coordinare i mezzi al raggiungimento di quegli scopi che la politica ritiene più consoni al vivere comune - ma più propriamente è l'agire pratico che sceglie gli scopi.

Come abbiamo più sopra visto, per Aristotele, lo scopo principale dell'agire politico è la vita buona. Dove per buona Aristotele, e con lui tutta la civiltà antica, intende proprio quel tipo di vita che in vista ha la felicità del maggior numero di uomini. Qui Aristotele, riferendosi alla felicità, non intende qualcosa di generico, ma a quel tratto specifico della vita buona che solo l'agire politico può ed ha il compito di assicurare. Questo avviene mediando tra le forze che si trovano in campo, e il tutto allo scopo di ottenere quell'armonia che si osserva nella natu-

<sup>17</sup> “Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista della felicità; essa infatti è il fine”. Aristotele, Etica a Nicomaco, Libro X, 1176b, 30-31.

<sup>18</sup> Aristotele, *Politica*, Libro III, 1276b, 1-2.

<sup>19</sup> Aristotele, *Politica*, Libro IV, 1295b, 1.

<sup>20</sup> *Ibidem*, Libro 1, 1253a, 25-29.

ra, la quale la raggiunge equilibrando gli opposti. E dal momento che “l'uomo è per natura un essere socievole”, per cui ne consegue che anche “lo Stato è un prodotto naturale”<sup>21</sup>, allora anche per la politica il principio regolatore dovrà essere lo stesso principio che regola la natura. Per Aristotele questo principio è la ‘forza’, quale qualità che porta a coesione una cosa con se stessa, il che avviene attraverso quel dinamismo interno alla cosa stessa che fa agire la ‘forza’ portando a compimento l'opera, ossia la cosa stessa.

Qui il concetto di forza, visto che si tratta della politica, è da intendersi nella sua duplice valenza. Da una parte “come principio di coesione della società”, cioè di quella forza che porta all'equilibrio e alla stabilità; e dall'altra come “dimensione dinamica della società”, e quindi come quella forza che porta alle diverse forme di trasformazioni e dissoluzioni delle costituzioni e degli stessi Stati<sup>22</sup>.

Le due accezioni del concetto di ‘forza’ configurano la politica da un lato come la risultante di quel campo di forze in cui ogni società consiste, e dall'altro come una possibile ed auspicabile mediazione tra quelle forze, e quindi sottoforma di governo che nella promulgazione delle leggi possiede la forma oggettivata della sua attività mediatrice. Ed è la politica che si presenta come risultante delle forze in campo, esprimendo in un punto di risoluzione pratica la dinamica dei conflitti sociali. Quindi, in qualità di mediatrice ha la capacità ed il compito di istituzionalizzare il conflitto nella forma propria alla sottostante dinamica sociale.

Virtù, quindi, del politico sarà propriamente la saggezza intesa nella qualità di ‘prudenza’ nell'evitare gli scontri. Dunque da intendersi nella sua capacità di reperimento dell'equilibrio e della misura tra le forze, il che è possibile solo attraverso scelte opportune che ne consentano la regolamentazione e la distribuzione tra le diverse forze politiche. Qui si tratta di un equilibrio instabile in quanto dinamico, e questo perché le forze in gioco mutano nel tempo di qualità e di potenza. Ed è ad esse che la scelta politica deve adeguarsi per mantenere se stessa e il suo principio, che è quello della temperanza contro la prevaricazione di una delle forze in campo.

La politica, quindi, intesa come temperanza o governo delle forze, appartie-

<sup>21</sup> Aristotele, *Politica*, Libro I, 1253a, 3-4.

<sup>22</sup> A tale riguardo così S. Natoli si esprime: “Essenza della politica è la forza. Il concetto è da assumere in una duplice valenza. In primo luogo, la forza è da intendere come principio di coesione della società, e, quindi, come principio di equilibrio e di stabilità: in questo senso la forza prende la figura della sovranità e della legge. In secondo luogo, il concetto di forza è relativo alla dimensione dinamica della società, e quindi al conflitto come elemento motore delle trasformazioni e della dissoluzione delle costituzioni e degli Stati”. S. Natoli, *Vita buona e felice. Scritti di etica e di politica*, Feltrinelli, Milano 1990, p.37.

ne alla dimensione della prassi, ossia allo stesso ordine dell'agire, ed è in ciò che si distingue dalla tecnica, concepita come quel fare strumentale necessario per portare a compimento l'agire, che è una decisione politica. L'agire politico diventa un problema quando la potenza del fare aumenta a tale punto da condizionare le stesse possibilità di temperanza o di governo dell'agire politico. Si arriva, cioè, al momento nel quale le scelte politiche sempre più vengono condizionate dai, esistenzialmente parlando, sempre più efficaci condizionamenti tecnici, per cui in un modo sempre più vistoso il potere decisionale passa dalla politica, come saggezza nella prudente mediazione dei conflitti, alla tecnica quale competenza specializzata nel risolvere i problemi, e che, come tale, riduce sempre più la politica a suo organo esecutivo per la realizzazione di strategie scientificamente ottimali sia nella previsione che nella prescrizione della stessa esecuzione.

Come abbiamo visto per il cittadino greco non esiste un'altra vita al di fuori di questa vita terrena la quale, presentandosi in qualità di relazione tra uomini liberi, è immediatamente anche vita sociale che nella politica trova lo spazio naturale della sua autorealizzazione. Per la civiltà greca l'esistenza dell'individuo è da ricercarsi entro due limiti, quello della mortalità, in quanto non c'è vera vita al di fuori di questa vita terrena, e quello della relazione che un essere umano istituisce con altri individui dello stesso gruppo socio-culturale, essendo l'uomo per sua natura politico. Ne segue che le leggi della città hanno il compito non solo di realizzare il bene comune, ma anche il bene individuale, non essendoci per l'individuo altra dimensione di autorealizzazione che non sia su questa terra e in quella città.

### ***3. 2. Nel medioevo***

Con l'avvento del cristianesimo assistiamo ad un capovolgimento di valori in genere, ma anche nella sfera socio-politica. L'individuo si separa dalla comunità perché si sposta sulla sua interiorità. Ovvero si concentra di più sul destino della sua 'anima', alla quale si prospetta un destino ultraterreno in cui è l'individuo, e non la comunità, ha trovare la sua autorealizzazione. In questo modo siamo testimoni di come la vita individuale si separa dalla vita politica, perché, per il cristiano, la felicità non è più pensata come propria della vita sociale, ma viene ricercata lungo quell'itinerario che approda al di là della vita terrena, e che, inoltre, è raggiungibile singolarmente e non comunitariamente. Quindi la realizzazione del bene e della salvezza, è affidata all'uomo in quanto singolo individuo,

mentre alla vita socio-politica è affidato il compito di creare quelle condizioni ottimali per la realizzazione del supremo bene, che è il bene individuale, ed ha quindi il compito di limitazione del male.

In questo modo la realizzazione individuale viene separata dalla realizzazione sociale, per cui, in nome della sua interiorità e della sua destinazione ultraterrena, per l'individuo cristiano il massimo bene terreno è vivere separato nel mondo e poi dal mondo, in quanto la felicità non è di questo mondo<sup>23</sup>.

Quindi, con l'avvento del cristianesimo la politica non è più, come era stata concepita dai greci, il luogo della realizzazione umana in cui si creavano le condizioni di una vita buona e felice, quanto un ostacolo alla realizzazione umana che, divenuta tutta interiore, è regolata da una legge eterna che afferma sì l'uguaglianza degli uomini davanti a Dio, ma solo dopo averli annullati come soggetti storici.

L'affermazione dell'uguaglianza, che in concreto si realizzerà solo nella vita ultraterrena, ha come suo rovescio la rassegnata accettazione delle disuguaglianze storiche, il che equivale a dire che la politica, come espressione della vita comunitaria, non è e non può essere creazione delle condizioni di una vita buona e felice. Questa si realizza in un'altra comunità, ovvero in quella dei santi.

Questo rinvio ultraterreno, sottrae alla politica il compito di creare le condizioni per la realizzazione del bene che non è più di questo mondo, e le affida il compito limitato a questo mondo di peccato di contenere il male, separando così di fatto l'individuo dalla sua comunità, e quindi dalla sua essenza politica. D'ora in poi la politica sarà pensata come quel luogo a cui l'individuo può si prendere parte, ma che comunque non rappresenta il luogo della sua vera autorealizzazione.

### **3. 3. *Nell'età moderna***

D'altra parte, con l'avvento dell'età moderna, la dimensione religiosa passa in secondo piano, e crolla anche la speranza ultraterrena nella comunità dei santi. Rimane, comunque, ancora viva la visione teologica della natura umana cattiva e del mondo corrotto da redimere, dove però lo strumento di redenzione non è più la pratica religiosa, quanto la pratica scientifica, che, in quanto pratica del fare, sottrae definitivamente la politica al mondo dell'agire umano per consegnarla definitivamente al mondo del fare tecnico.

Ciò accade non perché l'agire e la virtù che lo presiede, cioè la prudenza che

<sup>23</sup> Agostino, *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984,

porta all'equilibrio delle forze, appaiano troppo aleatori ed esposti all'imprevedibile della dinamica sociale, a differenza del fare tecnico che conosce i mezzi per conseguire, in modo concreto, gli scopi che si propone di realizzare, ma perché muta lo stesso concetto di 'teoria'. Questa non è più, come per gli antichi, concepita nella sua qualità di conoscenza disinteressata e contemplativa, ma quale conoscenza riproduttiva.

Misurandosi sulla capacità di riproduzione artificiale dei processi naturali, lo sguardo della scienza moderna è già tecnicamente orientato verso la soluzione dei problemi sociali. E questo non solo perché genera conoscenze tecniche che la politica, in qualità di prudenza mediatrice, può efficacemente utilizzare per raggiungere i suoi fini, quanto perché la conoscenza tecnica ritiene di conoscere, e conosce, un oggetto nella misura in cui lo sa fare, ovvero riprodurre.

Rispetto al mondo antico che riferiva la politica all'agire, quindi alla prassi in senso stretto quale azione o qualità prettamente umana, (vedi Platone ed Aristotele), che nulla ha a che vedere con l'abilità di produrre opere, per cui riteneva la saggezza politica, che si muove sul terreno della prassi mutevole e non sempre prevedibile, inferiore alla conoscenza epistemica - in quanto regolata da principi ontologici e da necessità logiche - l'età moderna assume come scienza non un qualcosa di da-sempre-definitivo e immutabile, ma in un senso più stretto, quale sapere tecnicamente concepito che, abbandonato l'antico sapere epistemico, risolve l'agire pratico o politico in un fare propriamente tecnico.

In questo modo, divenendo scienza, la politica perde quel che un tempo possedeva in saggezza, in quanto la teoria scientifica, nel senso stretto, non è più epistemica, per cui, in qualità del fare pratico sempre più serve alla costruzione di quella conoscenza che non ha origine in un, sempre più ipotetico, mondo iperuranico, ma nasce da un'operazione realmente possibile e praticabile. Perché solo se si indagano i rapporti sociali come la fisica indaga i movimenti naturali, si può, dopo aver scoperto ed evidenziato le leggi in base alle quali funziona la convivenza umana, creare una società umana e terrena veramente felice. Basti pensare a T. Moro<sup>24</sup>, a F. Patrizi<sup>25</sup>, a T. Campanella<sup>26</sup> e a F. Bacone<sup>27</sup>.

Conosciute queste leggi, la politica non è più un problema teorico o pratico - nella concezione classica di contemplazione o di esperienza di vita quale saggezza -, quanto semplicemente e puramente tecnico-pratico. Questo perché una

<sup>24</sup> Tommaso Moro, *Utopia. De optimo rei publicae statu*, Silvio Berlusconi Editore, Milano, 1991.

<sup>25</sup> Tommaso Campanella, Francesco Patrizi, *La città del sole. La città felice*, Marietti, 1996.

<sup>26</sup> Tommaso Campanella, Francesco Patrizi, *La città del sole. La città felice*, Marietti, 1996.

<sup>27</sup> Francesco Bacone, *La nuova Atlantide*, Utet, Torino, 1986.

volta che si conoscono le condizioni generali che portano ad un corretto ordine dello Stato e della società in generale, non ci sarà più bisogno del saggio e prudente agire reciproco ed armonizzante la natura degli uomini, quanto ed unicamente di una produzione correttamente calcolata e fatta di regole, di rapporti e di date istituzioni, quanto mai necessarie ad una buona vita di quella società.

Quindi, con l'età moderna soggetti politici non sono più gli uomini, in quanto esseri pensanti, considerati alla stregua degli stessi oggetti naturali, bensì in quanto atomi sociali artefici<sup>28</sup> e responsabili della costruzione di quelle condizioni che consentono agli uomini, congiunti in un organismo sociale, di esplicitare il loro comportamento, che non è più regolato da dei rapporti etici, quanto da condizionamenti (scientificamente) calcolabili.

In questo modo la politica si separa, in modo definitivo, dalla stessa etica, di qualsiasi genere questa sia, per divenire ingegneria sociale. Quindi tecnica del fare che guarda all'ordine sociale non come alla risultante di, socialmente dati, comportamenti virtuosi, ma quale risultante di rapporti scientificamente calcolabili e fatti propri ad un sistema che si vuole regolato in modo corretto. Per cui è necessario costruire una politica tecnicamente capace di correggere la naturalmente incontrollabile condizione umana, che, se non organizzata secondo i parametri della fisica sociale, di per sé porterebbe al caos. Per cui è quanto mai necessario trasferire tutti i diritti naturali, e socialmente incontrollabili, degli individui nelle mani del sovrano assoluto (T. Hobbes) o del potere popolare (J. J. Rousseau) tramite un contratto sociale.

A questo punto la politica non si presenta più in qualità dell'espressione della natura umana, ma quale artificio costruito secondo metodo, cioè scientificamente, per la correzione della natura umana. Quindi, nell'età moderna, la scienza si presenta come redenzione, la cui efficacia risiede nella rigorosa consequenzialità che lega i mali ai rimedi, come in fisica le cause agli effetti.

La ragione che si trova a fondamento della politica moderna è, come a più riprese scriverà T. Hobbes, la ragione strumentale ovvero tecnica. Ossia quella ragione del fare che è volta esclusivamente alla ricerca di quei mezzi che sono conformi allo scopo più ottimale in quella data situazione. Qui lo scopo dello Stato moderno non è più il massimo bene o la felicità ma unicamente il male minore, cioè "la pace e la difesa comune"<sup>29</sup>.

Questo perché per i pensatori moderni, il mantenimento della pace non è più reperibile in natura o nella società dei santi, ma in quella costruzione artificiale

<sup>28</sup> T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari, 1992, cap. 22, p. 262.

<sup>29</sup> *Ibidem*, cap. 17, pp. 142-143.

che è lo Stato. La cui origine, secondo Hobbes, è da ricercarsi nei patti che, per evolvere socialmente o umanamente, un dato gruppo di individui stipula in un dato momento, da cui nasce la storia, e che trova la sua espressione oggettiva nelle leggi. Quindi, la politica trova e reperisce il suo atto fondativo non più nell'intimità con la natura, quanto in quella della legge, che, per tale ragione è anche legittimo. In tal modo lo Stato diventa il luogo dove la violenza originaria, che è in e per natura, si trasforma in un potere legittimo riconosciuto e pubblicamente accettato. In questo senso, la distinzione weberiana tra *Macht* ('forza' o 'potere di fatto') e *Herrschaft* ('dominio' o 'potere legittimo')<sup>30</sup>, ribadisce più di altri, questa dislocazione della politica dal mondo naturale dei rapporti umani al mondo artificiale, o se si preferisce tecnico, perché costruito, dai rapporti legali tra gli uomini.

A questo punto dell'evoluzione umana, la politica si trasforma per diventare pura legalità. La quale trova la sua più alta espressione nell'insieme di quelle norme che gli individui si danno attraverso il contratto sociale (T. Hobbes, J. J. Rousseau), per cui la giustizia si risolve esclusivamente ed unicamente nel rispetto di queste norme.

A partire da questo momento, la prassi umana viene completamente espunta dalla politica sociale che, risolta puramente in diritto formale, può, senza implicazione umana, essere tecnicamente impiegata per la regolazione dei processi sociali. Eliminata l'implicazione umana, è ovvio che la regolazione del comportamento sociale degli uomini, non avviene più intervenendo nella vita dei cittadini attraverso una regolamentazione delle loro azioni. Questo perché, a differenza della *lex naturae*, il diritto formale separa in modo netto l'ordinamento giuridico dai contenuti della vita privata. Creando, in tal modo, spazi giuridicamente neutrali, ovvero non regolati più normativamente nel loro contenuto. Questa scissione, tra il pubblico e il privato, garantisce la libertà individuale, in qualità di 'assenza di impedimenti'<sup>31</sup> nell'esercizio delle proprie azioni.

Libertà che - come assenza di impedimenti nell'esercizio delle proprie azioni - non contraddice la prevedibilità delle azioni altrui perché queste, al pari delle proprie, si svolgono in base a quelle regole generali che scaturiscono dall'accettazione generale, da parte di un dato gruppo umano, di quei patti originariamente stipulati secondo quella clausola, che si trova alla base dello stesso contratto sociale (T. Hobbes, J. J. Rousseau) e che prevede a fondamento della legge non la verità o la libertà naturale, quanto e principalmente l'autorità a cui i diritti

<sup>30</sup> In M. Weber, *Economia e società*, Comunità, Milano, 1968, pp. 207-306.

<sup>31</sup> T. Hobbes, *Elementi filosofici sul cittadino*, Utet, Torino 1971, cap. IX, p.208.

individuali sono stati in un dato momento delegati. In quanto è "l'autorità e non la verità che fa le leggi".<sup>32</sup>

Con l'età moderna l'orizzonte della teoria e della prassi, in cui gli individui sono parlanti e agenti, coinvolge la stipulazione di un contratto sociale, da cui nasce l'autorità politica, ovvero lo Stato moderno.

Da questo momento, sia la teoria che la prassi si risolvono nell'interpretazione tecnica che, partendo dalla meccanica dello stato di società, promuove quella fisica della socializzazione dove non si dà altro progresso se non quello del reperimento di istituzioni tecnicamente sempre più idonee ed efficaci a creare l'esatto ordinamento politico e sociale. Stato di diritto, quindi, nel quale l'uomo non è più soggetto della politica, quanto suo oggetto. In questo modo la politica, costruita sul modello della neutralità fisica e con l'atteggiamento del tecnico, non può più riflettere su sé stessa, sul proprio contenuto e sul proprio significato, se non nei limiti dell'asettica autocomprensione tecnica.

Scientificizzando, in tal modo, la politica e sottraendola alla prassi umana, dove si trova la libera circolazione delle idee e delle azioni degli individui, il pensiero moderno, nella fattispecie Hobbes, guarda alla politica come ad un sistema artificiale. Il quale ha la sua espressione più ottimale nello Stato moderno, che, rispetto all'ambiente naturale, estremamente incontrollabile e fluttuante, riesce a mantenersi relativamente stabile e costante nel tempo storico. Il che avviene grazie alla limitazione di tutte quelle possibilità d'azione caotiche che sono, grazie al sistema artificiale a cui il dato gruppo umano aderisce di sua spontanea volontà, interdette dall'ordine legislativo originato dal contratto sociale.

In questo modo il diritto formale opera una riduzione della complessità propria al mondo reale, e soprattutto una riduzione dell'imprevedibilità propria al naturale e selvaggio agire umano, portandolo a quella dimensione civile alla quale possono conformarsi in modo razionale l'esperienza e le azioni di tutti gli individui appartenenti a quel determinato gruppo umano.

Riduzione che si produce tramite la limitazione dello stesso scopo della politica. Volta non più alla ricerca del bene comune, come ritenevano gli antichi, o della comunità dei santi, secondo la concezione cristiana, ma alla semplice tutela dal male. Questo significa che, detto in altri termini, la politica si ritrae dal mondo della vita, perché considera gli uomini solo come soggetti giuridici, ovvero oggetti da governare, e quindi socialmente privati nel conseguimento del proprio bene, ma

<sup>32</sup> *Ibidem*, cap. XVII, p.342.

seguinte riduzione degli stessi problemi sociali. Problemi che il mondo-della-vita non cessa di proporre, e che sono per lo più legati a questioni relative a quelle risoluzioni tecniche più idonee per risolverli in realtà sociale.

Dev'essere ben chiaro che quando diciamo mondo-della-vita, per lo più intendiamo riferirci alla stessa vita umana che, a differenza di quella animale, è sempre stata caratterizzata da quella forma di adattamento attivo al proprio ambiente. Il che, in definitiva, consisteva nel creare e nel controllare le stesse condizioni esterne d'esistenza umana.

In questo senso, la politica che, come istituzionalizzazione di controllo del comportamento umano, si è sempre espressa nelle forme dell'adattamento attivo di tipo biologico, ora, che le condizioni esterne dell'esistenza umana non sono più determinate dalla natura, ma dalla tecnica, si trova in una condizione di adattamento passivo, cioè costretta a inseguire il progresso tecnico che non può più 'naturalmente' controllare e tanto meno indirizzare, ma solo garantire in quanto società contrattuale.<sup>34</sup>

Se si accetta la concezione dell' 'adattamento passivo', proprio all'uomo societario, significa far propria l'idea che è la tecnica a decidere del contenuto e della forma della politica di una data società. A questo punto, questa, non può che risolversi in una e propria pura amministrazione tecnica. In questo modo l'individuo mantiene un ruolo attivo, e quindi decisionale, solo là dove la tecnica non è ancora egemone nella sua vita ancora privata. O dove l'egemonia della tecnica presenta ancora delle lacune o delle insufficienze in ordine alla sua razionalità vincolante.

### **3. 5. La politica e l'apparato scientifico-tecnico**

Per quel che riguarda l'età contemporanea avviene che la tecnica, come premessa decisionale per successive decisioni politiche, sempre più ha una voce decisionale su tutte le decisioni riguardanti la società. In tal modo si arriva al definitivo capovolgimento di tutta la gerarchia tradizionale che, a partire dal principio dell'agire razionale, il quale prevede il primato dello scopo sui mezzi, come compito principale assegnava alla politica il primato sulla tecnica, da cui discendeva quell'organizzazione sociale ordinata secondo lo schema: comando-obbedienza.

Attualmente, l'incremento dell'apparato tecnico ha reso sempre più evidente

<sup>34</sup> J. Habermas, *Prassi politica e teoria critica della società*, Il mulino, Bologna, 1973, pp. 438-447.

non solo che non si possono stabilire scopi senza tener conto dei mezzi, ma addirittura che è necessario scegliere scopi adeguati dipendentemente dalla disponibilità dei mezzi in possesso. Il che porta a considerare che nessuna politica può, in nessun modo, prescindere dallo schema vincente: 'stante questo mezzo, allora avviene questo scopo', perché se no apparirebbe del tutto irrazionale.

Nei rapporti sociali questo porta ad una forte riduzione del modello gerarchico tradizionale (basti pensare a R. Guenon e a J. Evola). In questo caso, il comando non trae più la sua legittimazione d'essere dall'autorità, ma dal, sempre più efficace, afflusso ed elaborazione di informazioni e comunicazioni tecniche.

Questo porta alla constatazione, sempre più evidente, che è la tecnica a dominare il vivere sociale degli individui, in quanto finisce con il disporre di metodi molto efficaci per controllare, se non addirittura per guidare, l'efficacia politica. I cui comandi, stante questo condizionamento, non possono configurarsi altrimenti che come 'programmi condizionali' la realtà umana, non dissimili dalle ipotesi scientifiche nate proprio dal rifiuto del principio di autorità ontologica o data dall'alto<sup>35</sup>.

Il fatto che la tecnica riduca il principio di autorità a puro effettivo tecnico, non significa che allarghi o favorisca il processo democratico. Anzi, la riduzione del dominio politico ad amministrazione tecnocratica priva di oggetto ogni possibile formazione democratica originata dalle volontà dei gruppi. In quanto, laddove i politici sono sottoposti alla costrizione oggettiva della razionalità tecnica che, come abbiamo visto, decide in anticipo sulle loro successive decisioni, alla popolazione nazionale non può che diventare indifferente quale delle elites, o gruppi dirigenti, concorrenti giunge al potere in un dato momento. Perciò la funzione dell'organismo statale, si riduce alla scelta di chi ricoprirà posizioni di potere politico in un dato momento. E questo, senza poter intervenire sui criteri che regolano la gestione di questo potere decisionale.

A questo punto, dev'essere chiaro, che il processo di formazione della volontà democratica, né più né meno, si risolve in un procedimento regolamentato dall'acclamazione delle elites chiamate alternativamente al potere. E questo attraverso l'acclamazione popolare, tramite la quale la popolazione legittima nomina le persone che devono prendere decisioni, però e comunque, all'interno di quello scenario dischiuso e predisposto dalla tecnica. In questo caso però le decisioni restano per principio sottratte alla stessa discussione pubblica, che, in quanto 'ignora' le possibili soluzioni tecniche, si adatta passivamente alla pubblicità mediatica ed alla politica del momento. Così come la politica si è passivamente adattata alla dominanza tecnica.

<sup>35</sup> N. Luhmann, *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli, 1978, p. 140.

Dev'essere ben chiaro che, arrivati a questo punto, la democrazia cessa di essere quella norma propria ai sistemi politici. In quanto è la tecnica, che la sostituisce come sistema normativo, e che, in quanto tale, finisce con il creare seri dubbi sulla possibilità, nelle società tecnicizzate, dell'esistenza di una scelta democratica.

Nelle attuali società occidentali, ad alto livello tecnologico, si può parlare di democrazia solo in presenza di un'opinione pubblica che sia al massimo competente, e quindi quanto mai in grado di giudicare le decisioni che la politica tecnologicamente indirizzata, assume su indicazione prettamente tecnica.

Ma questa possibilità non è di per sé data, in quanto, stante l'alto livello di specializzazione raggiunto da una data civiltà, è di per sé già problematica la traduzione di informazioni tra le singole competenze tecniche, al punto che occorre un interprete, quanto mai necessario per poter utilizzare, nella propria ricerca, quelle informazioni 'praticamente' utili e provenienti dai campi confinanti. In tal senso e a maggior ragione, per l'uso sociale, lo è la comunicazione tra l'intero sistema delle competenze tecniche e il sottostante vasto pubblico di utenti.

Si tratta, quindi, di una difficoltà inerente la stessa vita sociale che, per ovviare alla difficoltà tecnica, necessita che la tecnica si faccia carico di problemi inerenti all'ermeneutica. E che, conseguentemente, il vasto pubblico si trasformasse da popolazione dimostrativa, magari manipolata dai mezzi di comunicazione di massa, in un pubblico competente e tecnicamente preparato.

Nell'impossibilità di realizzare l'una e l'altra cosa, vista la passività dell'uomo comune, si potrebbe pensare alla politica nel senso di mediatrice tra le due istanze, quindi ad una politica come ermeneutica e come una riformulazione tecnicamente competente dei bisogni o dei sistemi di valori condivisi dal vasto pubblico.

Ma l'essenza della politica non è quella d'essere un ponte di mediazione. La pragmaticità della tecnica non attende più dalla politica che gli dia un qualche indirizzo di ricerca. In quanto l'indirizzo di ricerca, proprio alla tecnica, scaturisce solo dai risultati che questa ha conseguito e dalle anticipazioni che si possono fare a partire dai risultati conseguiti secondo causa ed effetto. Ed è, quindi, solo che dopo certi risultati sono stati raggiunti dal processo di crescita autonomo all'apparato scientifico-tecnico, che la politica può creare una connessione con i diversi problemi pratico-sociali. È questo solo per quel tanto che la loro soluzione è compatibile e in sintonia con l'economicità della stessa razionalità scientifico-tecnica dominante.

In questo modo viene altresì riconfermato, oltre all'adattamento passivo dell'attuale politica alla tecnica, anche l'adattamento passivo della stessa opinione

pubblica alla politica. La quale si trova spesso legata ancora a delle finalità incontrollate. In qualità di sistemi di valori tramandati, ideologie caduche, in uno scenario dove il fare tecnico cresce in modo, di per se, autonomo. Conseguendo altresì risultati che, senza preavviso, irrompono nel contesto di una prassi sociale ancora impreparata e incompetente all'avanzata dell'apparato scientifico-tecnico. A questo punto dello sviluppo scientifico-tecnico che ne è della democrazia, concepita nel senso classico, e delle sue reali ed efficaci possibilità di espressione nelle attuali società occidentali, e non solo?

### **3. 6. *La democrazia tra l'agire politico e il fare tecnico***

Dev'essere ben chiaro che alla democratizzazione della politica l'Occidente è giunto grazie e unicamente allo sviluppo dell'apparato tecnico. Il quale, ha reso più di altre concezioni allora disponibili, proprie alle epoche trascorse, un numero enormemente maggiore di risorse, possibilità e opportunità di realizzazione. Si rende così possibile la trasformazione delle nostre società da semplici a complesse. Questo ha permesso di confinare il potere assoluto e il suo arbitrario potere decisionale tra le forme non più idonee a governare la complessità raggiunta, di cui la democrazia greca è la fedele custode.

Da intendersi che qui per democrazia non dobbiamo intendere la partecipazione di tutti ai processi decisionali dell'organo amministrativo, il quale, per ragioni di competenza, come abbiamo visto, si presenta quanto mai irrealistico. Qui si parla del mantenimento, se non dell'accrescimento, della stessa complessità sociale, da sottoporre al potere politico decisionale. Si badi bene, i cui processi decisionali sono comunque processi di selezione e di eliminazione di possibilità non effettuabili.

Le decisioni, infatti, se si guarda bene, producono più il 'no' che il 'si'. Questo perché per una possibilità decisa, tutte le altre sono scartate. Il problema è il livello alto o basso in cui avviene un dato scarto. E più la democrazia tiene alta la complessità, maggiori saranno le varianti che, per decidere, il potere deve considerare, con conseguente innalzamento del livello decisionale e maggior complessità delle istanze in gioco.

Ciò non significa che il potere si trasforma nella sintesi o nella risultante delle istanze che, immancabilmente, provengono dalla società complessa. Il potere resta comunque decisione e, in quanto tale, non altro che riduzione selettiva della stessa complessità sociale. Si deve, comunque, tenere conto che il livello alto o basso della stessa selettività dipende dalla capacità della stessa democrazia di conoscere

e al limite di accrescere tale complessità. Mantenendo, comunque, in vita tutte le altre possibilità non scelte e conservandole come attuali, e questo pur nella sospensione della loro attuazione.

Dialettica tra potere e democrazia che può essere compresa solo se si abbandona la concezione classica e tradizionale che pensa il potere in un modo umanistico. Cioè, come attributo di un soggetto, o di un gruppo, o di una classe che, in quanto soggetto politico, nella società lo esercita secondo lo schema proprio al principio del comando-obbedienza. Costringendo in tal modo tutti gli elementi sociali a compiere azioni che spontaneamente non sono portati a scegliere in alcun modo.

Nelle attuali società complesse, di stampo occidentale, il potere non si esprime più nelle forme del dominio classico. Le quali, per lo più, presuppongono la subordinazione di una parte dei gruppi sociali al gruppo socialmente dominante. Quanto, qui si tratta, come dice Luhmann, di date forme proprie alla relazione riflessiva. La quale presuppone la diffusione di più centri di potere, per lo più tecnico-amministrativo, i quali si condizionano reciprocamente e che, a secondo delle circostanze e dei punti di vista, esercitano alternativamente il ruolo di subordinate o di sovraordinate all'attuale situazione di potere.

In definitiva, questa stretta interdipendenza dei centri diffusi di potere tecnico-amministrativo, non solo liquida il potere assoluto e ontologico, ovvero dall'alto - contro cui, ben guardando, s'è mossa per secoli la storia d'Occidente. In quanto questo tipo di potere assoluto può condurre al rischio opposto: quello dell'inarrestabile declino del potere, con perdita delle sue vitali funzioni e, quindi, sua palese inefficacia. La quale è per lo più dovuta all'interdizione, o, secondo Luhmann, all'efficace "potere di blocco". Proprio ai centri diffusi di potere, che possono, dipendentemente dalle circostanze - proprie all'opinione pubblica ed all'efficienza operativa raggiunta dall'apparato scientifico-tecnico - esercitano reciprocamente fra loro, accrescendo in tal modo il tasso di non-decisionalità, all'interno delle stesse istituzioni investite di una qualche responsabilità generale.

### ***3. 7. Il predominio del fare tecnico nella politica***

Se, quindi, volgiamo il nostro interesse alle società contemporanee, per lo più di tipo occidentale e quanto mai complesse, è più che mai visibile che il potere decisionale non ha più il potere di assumere e di mantenere la classica forma tradizionale del dominio pubblico. In quanto il suo ruolo è prettamente quello di prestarsi unicamente alla funzione "tecnica" di selezionare date alternative e pos-

sibilità di realizzazione. Queste sono, ormai, solo possibili e disponibili dal dominante apparato scientifico-tecnico.

Pensando bene questo vuol dire che un'inflazione del potere, una sua eventuale paralisi, porterebbe immancabilmente ad un aumento esponenziale della complessità sociale. Conseguentemente, si avrebbe una pressione del possibile non realizzato che, in quanto non selezionato a livello istituzionale e, quindi, non consolidato normativamente, non consentirebbe ad alcun elemento politico di agire.

Se conveniamo che nelle società tecnicizzate la democrazia non può esprimersi come partecipazione di tutti ai processi decisionali, ma solo come mantenimento di un dato stato realizzativo, in quanto esiste la possibilità di un accrescimento della complessità sociale, è la stessa democrazia ad esigere quel potere, che nelle società tecnicizzate, non è più dominio, ma decisione selettiva. Si tratta, quindi, di una riduzione della stessa complessità. Senza di cui, nella sovrabbondanza del possibile, nulla è possibile nel suo essere realizzabile.

Se nelle società ad alto livello tecnologico ad esprimere la complessità non possono essere i singoli individui, ma solo i loro ruoli e le loro funzioni, il classico concetto di politica - visto in qualità di governo proprio ad una società fatta di uomini liberi con l'intento, come voleva Aristotele, di creare per essi le condizioni di una "vita buona e felice" - e definitivamente tramontato è, per lo più, sostituito da una concezione della politica che non governa più gli uomini, quanto le loro azioni, interazioni, strutture, funzioni e specifiche competenze. Il tutto a livelli di astrazione di per sé molto differenziati, perché solo così la complessità sociale può diventare compatibile con il calcolo tecnico.

A questo punto l'attività politica, tecnicamente condizionata, non prende più in considerazione l'individuo, concepito nella sua interezza e nella concretezza della sua vita, ma solo nella sua funzionalità tecnica. Dal canto suo l'individuo non appartiene, in quanto tale, alla società in quanto individuo scienziante, ma vi prende parte solo limitatamente al suo ruolo di essere sociale. Ed è a ciò che, nell'età contemporanea, si riferisce la distinzione tra ruolo pubblico e ruolo privato, proprio all'individuo umano. Riferimento che è sostanzialmente ininfluenza nelle società arcaiche, ma che appare quanto mai decisiva nelle società complesse, di tipo occidentale. Società nelle quali l'interazione non è più tra individui, ma tra funzioni e ruoli valutabili in base a criteri universali. I quali sono indipendenti dalla persona che li ricopre e dai suoi rapporti specifici, fino al punto che questa impersonalità viene, dall'elites dominante, valutata positivamente sul piano del comportamento individuale societario.

Quanto mai ci si deve rendere conto che in questo stato delle cose è lo stes-

so sistema politico a perdere quella funzione integrativa propria all'individuo che, in quanto tale, possedeva nelle società e nelle culture antiche. Dove, ad esempio, per le ridotte dimensioni della stessa società, le stesse persone possedevano ruoli diversi, creando in tal modo aspettative che principalmente facevano riferimento all'identità della stessa persona e non al suo ruolo.

Oggi, che l'apparato scientifico-tecnico non consente più alla politica di svolgere una funzione integrativa dell'individuo con la società, l'interazione, e quindi le aspettative, e le motivazioni, come pure i reciproci controlli, non avvengono più con riferimento a date persone, quanto ai ruoli che, in quanto tali e rispetto alle persone, garantiscono più di altri una comunicazione universalmente più comprensiva ed univoca. Il tutto, in ordine alle aspettative e alle prestazioni dell'attuale comprensione sociale.

In questo senso, ovvero in quello schematizzato, l'ambiente umano non viene più visto quale criterio personale riguardante la classica divisione tra amico nemico, come era naturale nelle società arcaiche, quanto legato alla stessa funzione propria al ruolo svolto. Per cui la politica, tecnicamente condizionata, ha sempre più il compito di percepire e affrontare i problemi della società. E questo solo se questi sapranno esprimersi a quel livello di astrazione in cui la realtà sociale appare come una connessione di date strutture. E i problemi della stessa realtà sociale, come contraddizioni interne alle strutture stesse di questa. Su cui la politica, sempre più tecnicamente condizionata, può intervenire con correttivi tecnici.

In questo modo il fare della tecnica ha costretto la politica a separarsi dalla sua tradizione bimillenaria ispirata all'etica dell'azione umana. Facendo sì che si esprima in termini funzionali i quali, in quanto congeneri alla tecnica, nell'epoca attuale appaiono come gli unici che consentono un governo del vivere sociale. (Per quel che riguarda specificatamente il problema del limite dell'etica nell'attuale stato delle cose proprio alla società scientifico-tecnologica se ne parlerà fra poco).

Rispetto alla tradizione culturale propria all'Occidente e insita nel suo stesso stile di pensiero - dalle sue origini è percorso da una concezione organicistica e finalistica della storia secondo la quale l'individuo concreto è parte vivente dello stesso organismo sociale - dove è la soggettività ad essere il paradigma normativo della stessa razionalità e dei valori del reale, la tecnica sta spingendo la politica a costituirsi sul piano dell'astrazione analitica e dell'oggettività valutativa. Quello che, in definitiva, le chiede è di congedarsi da tutti quegli ordinamenti normativi di ispirazione etica ed umanistica all'interno dei quali la politica aveva finora pensato se stessa.

Questo perché la tecnica tende sempre più a “smaterializzare”<sup>36</sup> l’esperienza collettiva e a relativizzare non solo i valori che la esprimono, ma anche i bisogni che la sostengono perché, tanto più questi divengono, come accade attualmente nelle società tecnicizzate, di per sé altamente contingenti, variabili e quanto mai manipolabili, tanto meno costituiscono la base della struttura sociale e il suo termine di riferimento.

Ne consegue che le concezioni politiche elaborate non solo dal mondo antico, medioevale e moderno, ma anche dall’illuminismo, dall’idealismo, dal materialismo, dallo storicismo e dal weberismo, per quel tanto che ritengono attori e protagonisti politici gli uomini con i loro valori e i loro bisogni, si rivelano, proprio per questo loro tratto umanistico, inadeguate nell’attuale età della tecnica. La quale è in grado di ospitare solo quel tipo di politica che è capace di orientarsi tra i diversi ruoli, funzioni e correnti di aspettative, propri ad ambienti e ad sistemi sempre più complessi. Dove gli individui entrano ed escono come elementi interscambiabili e perfettamente fungibili.

Non si tratta più, quindi, di una politica dove ancora sono individuabili costanti antropologiche o sensibilità orientative del tipo di destra, di centro o di sinistra, per limitarci a una semplificazione elementare, ma di una politica come ambito tecnico.

Alla politica si chiede di diventare come una macchina che, in quanto tale, funzioni con proprie leggi scarsamente influenzabili dalle culture circostanti, anche perché le culture che contano sono specialistiche o di competenza, assolutamente incapaci di incorporare in sé tradizione e storia.

Da qui, appunto, il declino della storicità della politica. Ovvero, della sua connessione con la tradizione che, consentendo di progettare un futuro a partire dal passato, assicurava alle diverse forme della politica, che da questa derivavano, una durata nel tempo e una identificazione nello spazio, garantita dall’identità tra Stato e politica. In quanto, esprimendosi come costituzione, lo Stato dava un’immagine forte della politica, interpretata come atto e progetto costitutivo d’esistenza, e non come semplice espressione geografica, nel cui ambito si applicano leggi economiche tradizionali con il loro corredo di procedure e richieste di adeguamenti che riducono a un esercizio minimo il potere statale.

Nell’età contemporanea si ha però avuto una progressiva divaricazione della politica dalla statualità, per cui si è ridotto anche il rapporto che ogni tipo di politica aveva con la propria tradizione. Ed è, per effetto di questa riduzione, che si sono prosciugate anche tutte le sue radici storiche, che sempre più vengono sostituite dalla sola matrice tecnica.

<sup>36</sup> N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano, 1977.

Ormai sorda alle voci che giungono dall'agora di Atene, nell'età della tecnica la politica si sta dunque sempre più separando dalla rassicurante determinatezza storica. Concludendo, in tal modo, quel processo di estraniamento dal mondo-della-vita che, se visto quale ideale umano, rappresenta l'esatto contrario del cammino percorso dal pensiero politico che si protrae da Platone a Hegel.

Chiusi così gli archivi della storia, e rotti i rapporti con la tradizione quale habitat naturale dell'essere umano, in cui si è accumulata la coscienza del tempo, la politica, come tecnica funzionale, sancisce la fine della memoria stessa e, sottraendosi in questo modo alla storia, si nega anche come prospettiva, come sguardo su un mondo umanamente possibile, risolvendosi nei risultati resi disponibili dalla tecnica.

#### ***4. I limiti dell'etica***

Anche l'etica, come del resto anche la politica e la storia, nell'età della tecnica celebra il suo funerale. In quanto si trova impotente ed incapace ad impedire alla tecnica di fare ciò che può, in quanto può fare. L'antica persuasione che assegnava all'etica il compito di scegliere i fini e alla tecnica il reperimento dei mezzi per la loro realizzazione e tramontata il giorno in cui il fare tecnico ha assunto come fini quelli che risultano dalle sue operazioni.

Si tratta di finalità che la tecnica non sceglie, ma ottiene come risultati delle sue procedure, e che l'etica si trova dinanzi come eventi non scelti, e da cui il suo agire non può prescindere. Ciò significa che non è più l'etica a promuovere la tecnica, ma è la tecnica a condizionare l'etica, obbligandola a prendere posizione su una realtà, non più naturale, ma artificiale, che la tecnica non cessa di costruire e rendere possibile, qualunque sia la posizione assunta dall'etica. La quale si trova allora nelle condizioni di promuovere o interdire, in nome di valori resi instabili dal crollo delle ideologie, ciò che la tecnica comunque domina e promuove. L'agire, come scelta di fini, cede al fare come produzione di risultati. In questo senso la tecnica celebra l'impotenza dell'etica, la definitiva subordinazione dell'agire al fare.

#### ***4.1. La virtù dell'agire***

Originariamente, l'agire, come prassi, e il fare, come tecnica, acquistano rilevanza e guadagnano la loro differenza nella riflessione greca sull'uomo, a cui si riconosce una capacità di contemplazione, ma anche di produzione.

Quest'ultima può essere produzione di cose secondo le regole della tecnica, o produzione di atti secondo le regole dell'etica. Ma originariamente, sia la tecnica sia l'etica avevano nella natura il loro paradigma d'essere e, nel paradigma, il loro limite.

La tecnica infatti apprende le regole di produzione imitando i processi di trasformazione della natura, e l'etica le regole della misura e dell'ordine a imitazione dell'ordinamento cosmico. Ma già allora la tecnica acquista una stabilità più solida della stessa etica perché, non dovendo far altro che corrispondere alla regolarità della natura, la tecnica poteva stabilizzare le regole del fare in un sapere che, opportunamente codificato, era possibile trasmettere come scienza. Cosa che non era in alcun modo possibile per l'agire.

Le regole dell'etica, per essere efficaci, dovevano adattarsi alla mutevolezza delle circostanze, la cui imprevedibilità in ordine al tempo, allo spazio, alla sorte nonché alla stessa natura degli agenti, esigeva scelte e decisioni che comportavano o un riadattamento delle regole in uso, o l'invenzione di nuove regole, che dunque risultavano difficili da codificare e quindi da trasmettere.

Per questo gli antichi greci, a proposito delle azioni etiche non parlavano di scienza, in cui si esprime il vero e il falso (che in ordine alle abilità tecniche si traduce nell'efficace e nell'inefficace), quanto di saggezza in cui di volta in volta si esprime il bene e il male.

Ma pur con questa differenza, le due forme di produzione, ossia l'agire, come prassi, e il fare, come tecnica, avevano comunque la loro misura nella natura. Questa era pensata come indomabile da parte dell'uomo e, di conseguenza, assunta come limite e norma delle sue azioni e delle sue tecniche. Non essendo piegabile agli scopi che l'uomo di volta in volta si proponeva, questo faceva sì che fosse l'uomo a doversi piegare alla natura, e a fare della contemplazione (*theoria*) del suo ordine lo scopo della propria vita.

#### **4. 2. *L'utilitarismo del fare***

Situazione che, con la nascita della scienza moderna, si capovolge perché, una volta trasformata la natura in un esperimento di laboratorio dove l'uomo mette alla prova le sue intenzioni, l'agire intellettuale, sottoforma di contemplazione disinteressata, non è più il fine a cui il fare produttivo resta subordinate, quanto quel principio che sprigiona il fare produttivo da cui il retto agire non può più prescindere.

Questa omologazione dell'agire sul fare, e quindi dell'etica sulla tecnica, è

stata preparata dalla stessa teologia medioevale, la quale, sostituendo alla visione greca della natura come cosmo inoltrepassabile, la visione biblica della natura come mondo che Dio ha consegnato all'uomo per il suo dominio, ha posto le premesse perché l'uomo scorgesse nel fare tecnico la realizzazione del compito assegnatogli da Dio stesso, quale norma del suo agire etico.

Passaggio che trova la sua espressione nel 'Novum Organum' di F. Bacone (1620), il quale, agli albori della scienza moderna, non si limita solo a dire che la "scienza è potenza"<sup>37</sup> e quindi a indicare nel dominio, che si acquisisce con il fare, il fine del sapere, ma anche che, così facendo, si realizza la stessa volontà di Dio. Questo significa che, se l'etica moderna prende l'avvio dai divieti stabiliti da Dio, propri al contesto giudaico-cristiano, allora l'infrazione del primo divieto, che proibisce di mangiare i frutti dell'albero della conoscenza, diventa di conseguenza, nella suggestione teologica da cui prende avvio la scienza moderna, il primo principio dell'etica.

Questo significa che, da allora in poi, buone saranno tutte quelle azioni che riusciranno ad affrancare l'uomo dalla sua impotenza nei confronti della natura.

E siccome questo riscatto è, in definitiva, reso possibile dalla tecnica, l'agire etico si appiattisce sul fare tecnico. E questo non solo perché, garantendo questo riscatto, la tecnica è sostanzialmente buona, come ritengono pensatori quali T. Moro, T. Campanella e F. Bacone quando delineano le loro città utopiche, quanto perché, creando un mondo sempre meno naturale e sempre più artificiale, la tecnica obbliga l'etica a inseguire il paesaggio che questa produce e non cessa di trasformare.

E per lo più tutto questo senza che l'etica possa disporre di altro referente (cosmologico, teologico, antropologico, ideologico) che non rappresenti la continua produzione tecnica.

L'utopia nella sua essenza, in quanto ispirata dai più antichi sogni dell'umanità, si presenta del tutto innocua per l'antico ordinamento statale fin tanto che la tecnica non ha reso disponibili i mezzi per la sua realizzazione. Momento nel quale la divaricazione tra il sogno dell'uomo e i mezzi per realizzarlo diventa totale perché in tal modo il mezzo, resosi autonomo dal sogno, ha iniziato a inseguire sé stesso, riducendo l'uomo a funzionario del progresso insito in questa sua realizzazione.

In quanto non più subordinato alla natura, ma al potere conseguito dalla tecnica per dominarla, più che per conoscerla, l'uomo contemporaneo non riesce più a controllare lo sviluppo della tecnica tramite quei precetti etici che la tradi-

<sup>37</sup> F. Bacone, *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino, 1986, I, 3, p.552.

zione filosofica occidentale e non gli ha consegnato. In quanto oggi, visto lo stesso sviluppo dell'apparato scientifico-tecnico, le normative etiche, se sono capaci di regolare l'agire fra gli uomini, non sono più in grado, per lo stesso limite antropocentrico proprio all'etica, di esprimere delle norme regolative che abbraccino un tale sapere e potere da potersi estendere oltre lo spazio delimitato dalle dimensioni del globo, e oltre il tempo circoscrivibile dalla previsione umana.

È sempre più evidente che il futuro, che la tecnica dispiega, non solo rende inutile qualsiasi riferimento al passato per desumere qualche criterio di decifrazione, ma altresì rende sempre più reale quella iniziale differenza tra le possibilità che la tecnica ha reso disponibili e le capacità di previsione. Le quali, per essere all'altezza di quelle possibilità, dovrebbero oltrepassare di molto ciò che finora l'uomo ha conosciuto come limite del possibile della sua percezione e intuizione.

Ed è sempre più evidente che nell'età contemporanea il fare tecnico ha di gran lunga sopravanzato l'agire umano, e questa è la ragione per cui l'etica, che presiede l'agire, non è in grado di regolare la tecnica da cui precede il fare.

L'umanità, iniziando dai suoi albori per arrivare fino alle soglie dell'età della tecnica, ha sempre elaborate etiche che facevano sempre riferimento ad un agire limitato nello spazio e nel tempo, per cui sostanzialmente innocuo nei confronti della natura. Riferimento che di per sé ha comportato:

1. Un'incapacità previsionale dei processi trasformativi, in quanto inizialmente la natura umana era pensata come costante e il raggio della sua azione limitato allo stesso ordine spazio-temporale percepibile. Questo perché la stessa povertà dei mezzi disponibili rendeva prevedibili i fini e controllabili i comportamenti.

2. Il che comportava altresì una neutralità nei confronti del mondo extra-umano, in quanto la capacità di auto-conservazione, rispetto alla modestia degli interventi tecnici, non esigeva alcuna prescrizione etica.

3. Inoltre, un'indifferenza nei confronti della stessa strumentazione tecnica, le cui possibilità erano facilmente governabili, per cui l'uomo rimaneva soggetto del fare tecnico e non, a sua volta, oggetto della sua potenzialità.

4. In questo senso, il fare tecnico dell'uomo, di per sé subordinato all'agire, non era in alcun modo in grado di giustificarsi da sé. Questo invece si realizzò quando, fu investito dalla valenza positiva del progresso, il che fece sì che il fare riuscisse a realizzare, al posto dei propositi umanistici dell'etica, quel fine ultimo, a cui tendeva l'uomo. Fine che Aristotele aveva individuato nella felicità umana.

5. In questo modo circoscritta, l'etica tradizionale e umanistica prevedeva un agente morale che doveva regolare i rapporti inter-umani con il proprio simile. E questo, in un tempo che non oltrepassava la durata di una vita. Voleva dire che il sapere richiesto da un dato agire morale non poteva in alcun modo esigere delle particolari competenze né delle conoscenze specializzate.

Questo perché, in realtà, in passato le possibilità ridotte del fare tecnico umano in nessun modo non richiedevano una particolare competenza per decidere come agire. Questo faceva sì che l'etica poteva mantenere, come prevedeva Platone (nella sua *Repubblica* e nelle sue *Leggi*), la preminente posizione di regola e di guida sulla tecnica<sup>38</sup>.

#### **4. 3. *Il dominio del fare tecnico sull'agire etico***

Ma attualmente l'ambito circoscritto della stessa intenzione e dell'azione umana, che l'etica governa è quanto mai pesantemente attraversato da effetti che l'attuale impersonalità del fare, proprio alla dimensione tecnica, produce al di fuori di ogni possibile controllo etico. E questo anche se l'uomo contemporaneo, e questo attraverso le diverse normative etiche, lo vuole controllare, perché questi effetti non nascono come decisioni dell'agire umano, quanto come risultati di procedure e metodiche di per sé già avviate.

Sia l'azione, che l'attore e l'effetto, come tali, non hanno più nell'essere umano il loro referente, quanto nello stesso sapere accumulato che, al di là delle possibilità di comprensione e di controllo proprie all'uomo, sottrae allo stesso agire del singolo come pure a quello della collettività lo stesso fattore della responsabilità. A cui, in definitiva, tutte le etiche che storicamente si sono affermate hanno fatto riferimento.

Se si può, in qualche modo, parlare di una qualche responsabilità, questo può essere fatto solo in presenza di una consapevolezza della propria azione e delle sue conseguenze. E questo solo là dove il sapere individuale e collettivo è quanto mai inadeguato allo stesso ordine di grandezza proprio alla competenza tecnica che conferisce potere all'agire umano. Difficilmente le parole proprie ad un'"etica della responsabilità"<sup>39</sup>, possono in qualche modo assumere un qualche significato nell'ambito del fare tecnico. E questo anche se relativamente efficaci in un dato momento storico.

Dev'essere più che evidente che il problema non si risolve in alcun modo

<sup>38</sup> Platone, *Repubblica*, Libro VI, 505a-b.

<sup>39</sup> H. Jones, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1990, p. XXVII.

solo denunciando il rischio connesso allo sviluppo incontrollato insito all'apparato scientifico-tecnico, quanto mostrando in modo evidente che l'agire etico impedisce alla tecnica di fare quello che fa, in quanto può fare, ciò che fa. Per cui dev'essere chiaro che, se l'etica non ha questa possibilità, questa sua, di per sé essenziale, esigenza di porre un limite al dominante apparato scientifico-tecnico resta un ideale, ovvero una pura aspirazione, che non può esprimersi come realtà fattibile. E questo neppure seguendo la proposta dell'agire etico, che tra l'altro è di per sé autocontraddittoria, del summenzionato filosofo H. Jonas<sup>40</sup>.

Questi, dopo aver opportunamente denunciato il limite antropocentrico dell'etica tradizionale la quale - riferendosi ad azioni umane di portata circoscritta, perché limitata ai rapporti diretti che l'individuo umano ha con altri uomini - si rivela inadeguata per l'epoca caratterizzata da un "Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante".

Per Jonas, questa situazione nella quale si viene a trovare l'uomo contemporaneo "esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo". Per far questo, come rimedio Jonas propone dei principi propri a quell'etica tradizionale da lui criticata come inadeguata, ovvero "la responsabilità originaria delle cure parentali dei padri verso i figli", giocata sul registro della generazione presente verso la generazione futura. Quindi, come si può vedere, di nuovo un modello antropocentrico per correggere il limite antropocentrico dell'etica tradizionale<sup>41</sup>.

#### 4. 4. *Nell'antichità*

Nell'età classica del pensiero occidentale, come si è visto, non c'è alcuna netta distinzione tra l'agire etico e quello della politica. Il che, d'altra parte, era dovuto al fatto che l'essere umano veniva identificato in qualità di "animale politico", per cui risultava impensabile concepire l'uomo fuori dalla sua comunità. Qui la polis, come suo modello ha la natura di cui cerca di riprodurre l'armonia, intesa come equilibrio di forze tra loro interagenti. Quindi, come giusta proporzione che rende l'insieme sociale compatto e connesso. Questo faceva sì che la giustizia rappresentasse ad un tempo il principio che presiedeva l'eterna armonia della natura, e che si rispecchiava nella città e nell'anima umana<sup>42</sup>.

Stante, dunque, la sostanziale coincidenza tra la realizzazione individuale e quel-

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Aristotele, *Politica*, Libro VII, 1333b-1334a.

la politica, diventa chiaro perché il compito della politica dev'essere quello di garantire quelle condizioni necessarie affinché gli uomini possano condurre la loro vita in modo migliore, e anche perché gli uomini migliori rendono migliore la città.

Ed è per questo che il coraggio ha il dovere di mettere a disposizione della città validi dei validi difensori; la prudenza quello di tenere lontano i governanti da avventure temerarie; la moderazione, invece, di frenare l'esasperazione dei conflitti interni; la saggezza di equilibrare le posizioni estreme; ed infine, la giustizia, che ha il compito di dare a ciascuno secondo il suo merito, riduce l'iniquità.

In definitiva, lo Stato naturale si alimenta della virtù dei cittadini che vengono preparati a tale ruolo tramite l'educazione, che ha il compito di insegnare la virtù e creare altresì le condizioni per il suo esercizio. Perché la vita buona è contemporaneamente l'ideale politico dello Stato e l'ideale etico dell'individuo, non per una coincidenza, ma per un esplicito nesso di causalità naturale.

#### **4. 5. *Nel medioevo***

Solo con la diffusione del cristianesimo siamo testimoni della divaricazione dell'etica dalla politica, in quanto, trasformando la vita buona in funzione all'ideale cristiano della vita eterna, a cui è chiamato l'individuo e non la comunità, sminuisce il ruolo della politica, riducendola dal classico luogo della realizzazione del bene al cristiano luogo della limitazione del male.

Ma se, nel medioevo, la realizzazione del bene riguarda solo e principalmente la vita individuale, questo significa che i problemi dell'etica non possono più coincidere con quelli della realtà politica. Questo perché l'agire etico si raccoglie unicamente nell'interiorità dell'anima, con il compito di regolare l'intenzione dell'azione individuale. In questo modo alla politica viene lasciata solo la gestione di quegli effetti delle azioni che non sono più di competenza morale.

Diventa così evidente che ci può essere anche una retta intenzione, che tale rimane, e questo indipendentemente dagli esiti dell'azione stessa, e quindi, con il cristianesimo, si ha la divisione della giustizia. Da una parte questo avveniva in qualità di una condizione di morale, e dall'altra di quella legale, che erano di per sé diverse.

In tal modo l'etica si ritrae nella coscienza, dove l'azione individuale trova la sua vera ragion d'essere e giustificazione, mentre, dall'altra parte, la politica si trasforma in un'istituzione prettamente utilitaristica, il cui compito normativo è

principalmente quello di promuovere quel vantaggio che deriva dalla limitazione del male.

#### **4. 6. *Nell'età moderna***

Con l'affievolirsi della visione cristiana del mondo, entriamo nell'età moderna, età delle rivoluzioni scientifiche e sociali, il che fa sì che si diluisca la medioevale distinzione tra città terrena e città celeste. Toglimento che però, in quanto comunque si tratta di società cristiane, non elimina altresì la separazione tra individuo e società, ovvero la distinzione tra etica e politica. Solo che, a differenza del medioevo, nell'età moderna l'individuo trova le condizioni della propria auto-realizzazione nell'esercizio della propria libertà individuale. La politica serve solo a salvaguardare questa libertà all'interno della sua comunità umana, e questo avviene tramite il contratto sociale, con il quale i singoli individui contrattano le condizioni della loro salvaguardia.

La politica come contratto sociale dunque, (che Hobbes e Rousseau teorizzano), in definitiva, segna il punto più alto della separazione tra etica e politica, tra vita privata e vita pubblica. Qui, alla politica e alla vita pubblica viene conferito solo il compito, che a questo punto possiamo definire più che mai tecnico, di garantire le condizioni di autorealizzazione proprie ai cittadini, e che restano comunque individuali e private.

Questa nuova prospettiva socio-politica ed etica, come abbiamo visto inizia con Hobbes e Rousseau, per i quali la politica non trova più il suo motore d'azione nel principio di realizzazione (la realizzazione del bene comune), quanto da un principio di limitazione, la cui caratteristica è quella di non intervenire più sullo stesso contenuto della vita, ma particolarmente sulle sue condizioni, le quali non riguardano più il bene da raggiungere, quanto e principalmente il male da evitare.

Ed è con I. Kant, e con l'illuminismo tedesco, che questo principio di limitazione verrà applicato anche all'etica. Kant a questa, come scopo, assegna, non più la realizzazione del bene, che gli antichi concepivano come coincidenza di virtù e felicità, ma unicamente la realizzazione di quelle condizioni che possono favorire la felicità, senza però con questo garantirla<sup>43</sup>.

In tal modo la separazione, fatta da Kant, dell'etica dalla politica e, nell'etica, tra ricerca della virtù e della felicità, ha portato questa in un vicolo cieco. In

<sup>43</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1975, p. 160.

quanto, in definitiva, ciò che si salva dai suoi propositi iniziali, propri al mondo greco, è solo ed unicamente la purezza dell'intenzionalità custodita nell'interiorità individuale della sua coscienza. Questo, in definitiva, porta all'assoluta irresponsabilità dell'agire etico nei confronti del divenire del mondo sociale. Il che, in definitiva, significa che il principio di autolimitazione, in cui dapprima si è confinato l'umano agire politico e in seguito quello etico, ha reso illimitato lo spazio che si è creato tra di loro disponibile al fare tecnico. Il che, in definitiva, ha reso lo stesso agire politico ed etico impotenti a instaurare un dialogo con il dilagante fare tecnico.

#### 4. 7. *Kant e la ragione pratica*

A Kant, e alla sua etica dell'intenzione, che in questi ha trovato la sua espressione più alta, Max Weber, uno dei fondatori della sociologia, ha affiancato l'etica della responsabilità. Questa fuoriesce dalla constatazione che, "c'è una differenza incolumabile tra l'agire secondo la massima dell'etica dell'intenzione, la quale - in termini religiosi - suona: 'Il cristiano opera da giusto e rimette l'esito nelle mani di Dio' e l'agire secondo la massima dell'etica della responsabilità, secondo la quale bisogna rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni"<sup>44</sup>.

Si arriva così a rendersi conto della considerazione che l'etica dell'intenzione, inaugurata dal cristianesimo e riproposta nei termini della 'pura ragione' dallo stesso Kant, più che altro promuove un agire che non è e non può essere all'altezza del fare tecnico. Questo perché l'agire etico trova il suo fondamento su un principio soggettivo, cioè solamente sulla convinzione della propria coscienza e non su quello della responsabilità oggettiva, di conseguenza non può neanche prendere in considerazione quelle conseguenze effettive che derivano dalle proprie azioni.

Tipo di etica che, anche se si ritiene un'etica universalistica, possiede comunque un carattere che è di natura individuale. Questo perché l'universalizzazione dell'imperativo categorico, previsto da Kant: "Agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come norma per una legislazione universale"<sup>45</sup> risponde più ad un'esigenza logica che a quella d'ordine etico.

Infatti, se è vero che ci si può attenere alla suddetta massima soggettiva qualora questa, una volta universalizzata, di per sé non si riveli contraddittoria, allora

<sup>44</sup> M. Weber, *La politica come professione*, Einaudi, Torino, 1971, p. 109.

<sup>45</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, p. 157.

in gioco troviamo la sua compatibilità logica e non il suo valore morale.

Se poi teniamo conto che le ipotesi della tecnica si universalizzano di fatto, e questo nella misura in cui hanno successo, ne consegue che l'unico imperativo ipotizzabile che, in qualche modo, può porsi alla stessa altezza della tecnica, al limite, è solo quello che sia in grado di evocare una nuova coerenza tra l'azione umana e la realtà sociale. Questa non può, in alcun modo essere quella dell'identità dell'atto stesso con quell'intenzione, di per sé soggettiva, che l'ha promosso (etica dell'intenzione), quanto di quella propria all'atto stesso. E questo se in relazione ai suoi effetti ultimi riguardanti lo stato stesso delle cose e degli uomini. Quindi, in qualità di un'etica della responsabilità.

A questo punto dev'essere più che mai chiaro che qui l'universalizzazione richiesta non riguarda solamente la proiezione puramente logica di un 'io' individuale in un ipotetico 'tutti' – per esempio, 'se tutti facessero così' – quanto dell'azione di tutti. Si dovrebbe quindi trattare dell'azione della stessa collettività che, cosciente di sé, prende una data posizione di responsabilità nei confronti dell'effetto totalizzante del fare tecnico.

Il problema riguarda proprio questo prendere posizione, per la qual cosa occorre anche 'conoscere' e 'prevedere'.

In questo senso è lo stesso Weber ad indicare nella prevedibilità la condizione sine qua non per l'instaurazione di una tale etica della responsabilità. A tale riguardo Weber dirà: "Agire secondo la massima dell'etica della responsabilità significa rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni"<sup>46</sup>.

Ma quando le conseguenze non sono in alcun modo prevedibili? In questo caso la responsabilità si risolve in una pura intenzionalità, e questo nel senso che, rispetto all'etica dell'intenzione, che è attenta solo alla coerenza dell'atto con l'intenzione soggettiva che l'ha promossa, l'etica della responsabilità cerca di porre attenzione anche alle conseguenze effettive dell'atto stesso. Restando comunque assolta dalla responsabilità che promuove, quando le conseguenze non sono prevedibili.

Ma è proprio l'essenza della tecnica quello dischiudere lo scenario del divenire di per sé imprevedibile. In questo caso però imputabile, non più come quello antico a un difetto di conoscenza, ad un eccesso del nostro potere di fare che è diventato enormemente maggiore del nostro potere di prevedere, ovvero di valutare e giudicare.

Questa imprevedibilità delle conseguenze, che possono scaturire dai processi tecnici, rende quanto mai assolutamente inefficaci non solo l'etica dell'inten-

<sup>46</sup> M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino, 1971, p. 109.

zione (propria al cristianesimo e a I. Kant), ma anche la stessa etica della responsabilità (di M. Weber e di H. Jonas). Questo perché la loro capacità di ordinamento è enormemente inferiore allo stesso ordine di grandezza riguardante ciò che si vorrebbe ordinare.

Quindi nell'età contemporanea, dominata dall'apparato scientifico-tecnologico, l'ideale platonico riguardante un'etica che, congiuntamente alla politica, sia capace di regolare il fare tecnico, è definitivamente tramontato. Così come è tramontata l'agognata neutralità della scienza e della tecnica sotto il profilo umano, ovvero etico.

Là infatti dove il fare tecnologico, crescendo su se stesso per autoproduzione a lui propria, genera sempre più conseguenze che, oltre ad essere imprevedibili per quel che riguarda i loro esiti ultimi, sono altresì indipendenti da qualsiasi intenzione diretta, sia l'etica dell'intenzione, sia l'etica della responsabilità assaporano una nuova impotenza. Non si tratta qui più di quell'impotenza propria al cristianesimo medioevale, la quale era misurata dalla distanza tra l'ideale celeste e il reale terreno, quanto di quella ben più radicale che s'incontra quando il massimo delle capacità si accompagna al minima delle conoscenze riguardante agli scopi.

#### ***4. 8. Il declino dell'agire etico***

Nata come categoria assoluta, e quindi con robusti fondamenti ontologici a suo sostegno, l'etica, come abbiamo visto, ha dapprima pensato se stessa in coincidenza con la politica, ed in seguito, per salvarsi dal declino storico della politica proprio al cristianesimo medioevale, ha proposto se stessa come figura dell'interiorità stessa.

In definitiva, per poi accorgersi che, promuovendosi solo come etica dell'intenzione del fare umano, diventava quanto mai irresponsabile delle stesse sorti del mondo che neanche la politica, viste il suo compito di limitazione dal male, non era in alcun modo in grado di governare.

Situazione che la portò ad emanciparsi dalla cristiana interiorità dell'intenzione, per gettare uno sguardo sugli effetti delle stesse azioni umane. Ma, vista la stessa dimensione cristianità di cui è influenzata la stessa modernità, accade che, nel momento stesso in cui l'etica fece proprio il principio di responsabilità, comunque le azioni, nelle loro ultime conseguenze, si erano già fatte imprevedibili.

Infatti, con il suo sopraggiungere, l'età tecnologica ruppe senza esitazione

quelle radici che affondavano l'etica nel terreno stabile dell'eterno (sia questo anche quello nitscheano dell'eterno ritorno di tutte le cose), e successivamente in quello meno stabile, anche se più responsabile, della stessa previsione futura.

Fatto che costrinse sempre più l'etica a inseguire errabonda le 'novità' del tempo, non più storico ma relativo alle contingenze del reale. Qui però l'estensione smisurata del 'potere' aveva già eroso le possibilità del 'dovere' su cui l'etica da sempre aveva cercato di edificare se stessa quale norma dell'agire umano.

A questo punto all'uomo non restò che il destino del viandante (Nietzsche), il quale, a differenza del viaggiatore che possiede una mappa prestabilita per arrivare a una meta, in quanto di volta in volta aderisce ai paesaggi che incontra seguendo la via che lo porterà alla meta prestabilita, e che per lui non sono luoghi di transito in attesa di un qualche luogo, in quanto si tratta di Itaca, che fa di ogni terra percorsa una semplice tappa sulla via del ritorno, l'Ulisse contemporaneo non possiede alcuna mappa e ogni via rappresenta un'incognita. Per cui senza Itaca, l'Odissea del viandante è una continua ripresa del viaggio, come voleva la profezia di Tiresia<sup>47</sup> e il mito di Sisifo, per cui è il letto scavato nell'ulivo intorno a cui è stata edificata la reggia a divenire una tappa del successivo e interminabile andare.

Si tratta di quell'andare che Dante, lui stesso viandante, riprende da Omero, spingendo il suo Ulisse verso 'il mondo dietro il sole', per cui nè alba nè tramonto possono più indicare non solo una qualsiasi meta, ma neppure una data direzione da seguire nel 'luogo che non c'è'.

L'uomo contemporaneo, novello Ulisse, è quanto mai prima senza meta e senza punti di partenza e di arrivo che non siano punti occasionali, per cui la sua etica è un'etica del viandante. Etica che, in quanto dell'ignoto, non conosce il suo avvenire e, in quanto tale, può solo essere quel punto di riferimento di un'umanità a cui non lui ma la tecnica ha consegnato un futuro quanto mai imprevedibile.

L'uomo contemporaneo, quindi, non può più trovare un riferimento valido nelle etiche antiche, si tratti di quella antica o quella medioevale e la cui normatività guardava al futuro come a una ripresa del passato, in quanto il tempo era visto come iscritto nella stabilità dell'ordine naturale, quanto ad un'incognita prestabilita.

Questo non significa che le etiche antiche, proprie al mondo greco e a quello medioevale, non fossero consapevoli dell'incertezza delle vicende umane. Ci dev'essere più che mai chiaro che esse non ignoravano l'incidenza del caso e della

<sup>47</sup> Omero, *Odissea*, Libro XI, vv. 119-134.

fortuna, le quali non era possibile prevedere, ma ritenevano di poter far loro fronte con la virtù. Quindi con una data ed equilibrata disposizione dell'anima che le vigenti norme etiche sostenevano, in concomitanza con quelle leggi cicliche che avevano il compito di mantenere lo stesso ordinamento cosmico prestabilito.

Ci si deve più che mai rendere conto che in questo scenario, decisivo non era il riferimento al tempo in quanto si ripeteva ciclicamente e quindi non progrediva in alcun modo, quanto allo stesso eterno che, in quanto tale, sovrastava la stessa temporalità e, come tale, ne evidenziava le costanti.

In quanto le idee, che Platone ritiene proprie al mondo del iperuranio, non sono soggette al divenire e quindi non divengono, in quanto di per sé sono una realtà oggettiva. In quanto, collocate ai confini dell'universo per la sua delimitazione materiale e all'interno dell'universo per la sua articolazione del divenire, descrivono l'essere che, in quanto essere eterno, è sempre identico a se stesso.

Essere che, in quanto tale, si dispiega in quella gerarchia universale dove una normatività, di per sé stabile ed eterna, può permettere all'uomo che è giunto alla sapienza, ovvero al filosofo, di districarsi tra il vero (eterno e indubitabile) e il falso (apparenza ed illusione), il giusto e l'ingiusto, il pregevole e lo spregevole.

In questo caso è lo stesso ordine delle idee ha tracciare quell'itinerario ascensionale che portava l'uomo dalla terra al cielo. In questo caso il cammino dell'uomo aveva una direzione prestabilita, ovvero un suo senso e un suo fine. In quanto nella stessa realizzazione del fine cosmico c'era una promessa di salvezza umana che, all'uomo greco, si presentava sotto forma di verità e non di salvezza.

Quando la filosofia greca incontra l'annuncio giudaico-cristiano riguardante una terra promessa e una eterna patria ultima, capì che l'anima, che Platone aveva ideato sotto forma di auriga che ha la possibilità di decidere tra la vita terrena e quella divina, si trovò orientata soltanto verso la meta divina, e prese a vivere l'inquietudine dell'attesa e del tempo che la separava dalla meta agognata, il paradiso.

Si tratta qui di un tempo non più descritto come ciclica ripetizione dell'eterno evento cosmico, ma come irradiazione di un senso direzionale che, in quanto tale, trasfigura l'accadere degli eventi in una storia lineare dei popoli. Dove alla fine i popoli si aspettano il compimento di ciò che all'inizio della narrazione era stato annunciato come compimento.

È più che evidente che, in definitiva, anche questa cosmologia, compresa la sua temporalità sia ciclica che lineare, non tardarono a vacillare, e con esse tutte quelle idee che ne indicavano la scansione temporale.

In definitiva, annunciando che era la terra a ruotare intorno al sole, a sua volta

lanciata in una corsa senza meta, la scienza moderna consegna una nuova descrizione del mondo, quale habitat dell'uomo. Mondo al quale si riconosceva il carattere relativo ad ogni suo movimento prevedibile e di ogni sua posizione nello spazio. Stato delle cose che a sua volta andava sempre più a confondersi con il tempo esistenziale umano, fino a togliere al linguaggio della stessa filosofia, protesa verso la verità (aletheia) e della religione (salvezza) tutte le idee normative che stabilivano l'orientamento e la stabilità della realtà.

La conseguenza di tale capovolgimento fu il decentramento dell'universo e della società stessa. È vero che la nuova descrizione continuava ad impiegare ancora gli antichi concetti e parole, ma queste, nell'indicare le cose, non designavano più la loro essenza, ma solo la loro relazione temporale.

In questo modo, rimasto senza alcuna gerarchia assicurativa, l'universo perse un suo ordine e una sua finalità, per offrirsi all'uomo come pura macchina calcolabile con gli strumenti della ragione scientifico-tecnica fattasi calcolo. Modo di pensare che, con la sua novità nel procedere, dischiudeva lo scenario artificiale e potente dell'apparato scientifico-tecnico, dove l'uomo scopri la propria essenza del fare, da tanto tempo nascosta e resa inconoscibile dalla sua iniziale descrizione mitica del mondo circostante.

La terra, da terra madre di ogni cosa, divenne ad un tratto la materia indifferente. In quanto cedette la mitologia della creatività delle stelle alla fredda polvere cosmica. La stessa anima dell'uomo, che Platone aveva sottratto alla stessa temporalità e orientato verso una indisturbata eternità iperuranica, prese a inseguire gli eventi del tempo cronologico, e quindi diventato storico, e le sue sempre nuove configurazioni, che non erano più deducibili da una qualche gerarchia ontologica, ma neanche descrivibili a partire da configurazioni precedentemente vissute.

Ma nonostante l'ingresso del tempo nella dimensione del vivere umano, e con il tempo della storia, l'etica continua ancora a pensare a se stessa sull'ormai anacronistico modello dell'idea platonica del Bene (Kant).

Concetto interpretato ontologicamente, che, nonostante sia collocato davanti al soggetto in una serie temporale che si protrae nel futuro all'infinito, resta pur sempre un'idea regolativa da pensarsi nella costellazione dell'eterno. E questo perché il tempo è collocato nel mondo fenomenico, e come tale non può porsi come condizione universale in grado di garantire quella coincidenza di virtù e felicità in cui il Sommo Bene consiste (Kant)<sup>48</sup>.

Nell'etica kantiana, la temporalizzazione è ancora esitante, e perciò, alla luce dell'idea regolativa ma non costitutiva in cui il Sommo Bene si esprime, l'uomo

<sup>48</sup> I. Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 154.

può prendere in considerazione il proprio comportamento solo come se contribuisse alla moralizzazione del mondo. Il rapporto, infatti, non ha il vincolo della connessione causale, e quindi la responsabilità per come vanno le cose nel mondo è quanto mai fittizia.

È con Hegel che anche il tempo cessa di essere una semplice espressione del mondo fenomenico per trasformarsi nel vero mediatore della realizzazione dell'idea. Qui la ragione storica, "tanto astuta quanto potente", fa il suo ingresso nell'etica, ma non responsabilizza ancora i soggetti, in quanto è ancora capace a raggiungere i suoi fini indipendentemente dalle intenzioni degli stessi individui<sup>49</sup>.

Ma è con Marx che la distanza tra le intenzioni dei soggetti storici e i fini che l'astuzia della ragione si propone si annulla definitivamente. La storia, che prima 'era fatta camminare sulla testa', ora viene finalmente 'rimessa sui suoi piedi'<sup>50</sup>. A tale punto, l'astuzia della ragione, coincidendo con la volontà degli attori, diventa a dir poco superflua. Ed è, quindi, con Marx che la responsabilità per il futuro storico diventa per la prima volta esplicita. Anche se, anche in questo caso, si tratta pur sempre di una responsabilità iscritta in un fine che si presume di conoscere come il Sommo bene dell'umanità.

Di nuovo, quindi, una riproposizione della kantiana idea regolativa, in questo caso specifico sottratta alla sua infinità e calata nella finitezza storica, nonché connessa alla causalità mondana.

Si tratta comunque di un periodo positivo, in quanto non c'era alcun sospetto che ad attendere la storia fosse non un compimento, ma una catastrofe. Questo perché all'epoca di Marx la relativa modestia dei mezzi tecnici non consentiva di includere anche questa possibilità. Per questo la storia poteva continuare a pensare se stessa come percorsa da una ragione positiva e dalla realizzazione di un senso insito in lei, a partire dal quale era deducibile anche un adeguato agire etico.

Nell'età contemporanea, dove l'attuale sviluppo scientifico-tecnologico non ci consente di pensare la storia iscritta in un fine, l'unica etica possibile è quella che si fa unicamente carico della pura processualità, senza alcuna meta in vista.

In questo senso, l'imperativo etico non può essere dedotto da una normatività ideata, come è sempre stato dai tempi di Platone fino alle soglie dell'età della tecnica, quanto da quella incessante e continuamente nuova fattualità, quale effetto del fare tecnico. Non si tratta, quindi, più di un dovere che ha la capacità di prescrivere e controllare il fare, ma di un dovere costretto ad inseguire e fare i conti

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino, 1981, p. 434.

<sup>50</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma, 1969.

con degli effetti già prodotti dal fare scientifico-tecnico. Di nuovo abbiamo a che fare con un'etica costretta a rincorrere la processualità propria all'apparato scientifico-tecnico, e quindi a doversi confrontare con la propria impotenza prescrittiva.

Diventa sempre più chiaro ed evidente che di etica è possibile parlare solo finché resiste quella persuasione umanistica secondo cui l'uomo può disporre dei mezzi tecnici orientandoli secondo gli scopi che egli si prefigge. Perché solo fin tanto che all'uomo viene riconosciuta ancora questa centralità, e quindi questo potere di controllo, è possibile ritenere l'uomo responsabile del suo destino. È quanto mai evidente che tra potere e responsabilità c'è una stretta connesione. Connessione che, stando alla base di quel 'principio responsabilità', possiede una qualche valenza etica di senso, solo se ha ancora potere e quindi legittimità quel presupposto umanistico che, come abbiamo visto, H. Jonas gli riconosce.

Si tratta di quel presupposto umanistico che, ritenendo che comunque deve rimanere nelle mani dell'uomo l'autocontrollo del suo potere, oggi è messo a dura prova dallo stesso livello di potenza raggiunto dall'attuale apparato scientifico-tecnico. Questi, dopo aver oggettivato nella macchina le prestazioni degli organi esecutivi (quali mani e piedi), e poi quella degli organi sensoriali (quali occhi e orecchie), è giunta, con l'oggettivazione dello stesso organo di controllo (ovvero del cervello), a chiudere il processo circolare dell'agire strumentale.

#### **4. 9. *Nell'età contemporanea***

Attualmente, ci sono tutte le condizioni che il rapporto uomo-macchina si può rovesciarsi e, in tal modo, dissolvere lo stesso presupposto umanistico. Questo perché la dove la tecnica, con la sua sempre maggiore autonomia, non si limita più a contrapporsi all'uomo, in quanto è in grado di integrare lo stesso uomo nel suo onnicomprensivo apparato scientifico-tecnologico.

Si può così arrivare a quel rovesciamento di valori che, da un momento all'altro, può portare alla creazione di un sistema uomo-macchina dove la guida passa alla macchina, e dove i segmenti del comportamento umano possono, come l'aveva già osservato K. Marx, essere ridotti al livello di parti di macchine regolate.

In questo caso, sia l'etica eteronoma, costituita da norme che, potendo essere violate, sono sanzionate dalla forza, sia l'etica autonoma, costituita da norme che prescindono dalla sanzione perché interiorizzate, possono essere sostituite da procedure di comportamento regolate da stimoli programmati. In quanto questi sarebbero in grado di garantire, meglio della norma sanzionata dalla forza e della

norma interiorizzata, la regolarità empiricamente attendibile delle reazioni di comportamento funzionalmente necessarie. In tal modo, quel sistema dei valori che si trova alla base del presupposto umanistico crollerebbe, perché nella regolazione dei comportamenti si rivelerebbe meno efficace delle norme funzionali indotte dalle esigenze tecniche che, garantendo il benessere e le condizioni del suo perdurare, altresì vengono interiorizzate come esigenze naturali.

A questo punto l'etica, come indicazione del dover essere umano, non può che arrendersi all'efficacia dell'apparato scientifico-tecnico, che sa come le cose devono andare. Perché solo così è possibile ottimizzare, secondo i criteri della più rigorosa razionalità, il benessere e la sua crescita. E questo, secondo uno schema evolutivo che assomiglia più a un processo naturale che a un processo storico.

Attualmente, con la sempre maggiore riduzione della distinzione tra problemi pratici e problemi tecnici, e con l'affermarsi del principio della traducibilità dei primi nei secondi, l'etica si annichila nella sua impotenza, e con lo stesso presupposto storico quale teatro della prassi umana. Il tutto a favore di un nuovo tipo di tempo, di quello non più scandito dalle azioni degli uomini, ma dal ritmo dell'evoluzione scientifico-tecnica che l'azione dell'uomo sempre più stenta a governare.

### ***5. I limiti della storia***

Attualmente le discipline sociali, quali l'antropologia, la sociologia e la storia, sono d'accordo che ogni civiltà è il prodotto dell'esperienza che essa fa del tempo.

In definitiva è proprio questa esperienza del tempo ad aprire quell'orizzonte che rende comprensibile il modo di pensare e il senso dell'agire proprio a una determinata civiltà. Conseguentemente, partendo da questo presupposto se ne deduce che anche ogni passaggio di civiltà di per sé rappresenti un mutamento fondamentale nell'intuizione di quel tempo originario che le è proprio.

D'altra parte, questo permette di pensare il tempo riferendosi a quello sfondo simbolico che rende comprensibile ogni civiltà. Ci si deve comunque rendere conto che pensare il tempo non vuol dire anche fare storia. La quale si costituisce e diventa tale solo con l'atto della sua narrazione, che, come tale, si promette di ordinare l'accadere degli eventi in una trama che ha un senso per quella determinata civiltà. È solo in tal modo che il tempo si traduce in storia, è, conseguentemente, il suo smarrimento dissolve la storia nel fluire insignificante del tempo.

La storia occidentale dell'origine delle nazioni moderne, nel senso di narrazione di un popolo che in questa si identifica, nel suo procedere storico, trova il suo fondamento nella tradizione che è prettamente giudaico-cristiana. Come nel declino di questa tradizione trova anche la sua graduale estinzione. Dove qui con il termine declino non si vuole dire che questa tradizione non è più condivisa dalla maggior parte degli individui della nostra civiltà, quanto che il mondo non accade più, a partire da quel senso del tempo proprio a questa tradizione, in quella direzione. E questo, sia nella sua versione religiosa, sia in quella secolarizzata che da questa è stata generata.

### 5. 1. *Nell'antichità*

In definitiva il termine storia (historia) è di origine greca, e rappresenta la derivazione dalla radice indoeuropea 'oida', che significa vedere. Alla stessa radice viene ricondotto il termine sanscrito 'veda', tradotto come sapienza, e altresì il latino video.

Quindi, storico (histor) è colui che vede, o meglio ancora colui che sa, per aver visto, è, di conseguenza, a cui si deve credere<sup>51</sup>.

Si tratta dunque di un 'testimone' che, in quanto tale, è giudice (arbitrator) dell'evento accaduto. In questo modo lo storico (histor) è colui che è autorizzato a dire ius nella sua qualità di giudice (iu-dex)<sup>52</sup>.

Mostrando e dicendo l'accaduto questi rende giustizia (dike) agli stessi eventi. L'accostamento di queste etimologie e dei rispettivi contesti consente di ricondurre il significato greco della parola storia a quello più ampio di visione, per cui lo storico è colui che vede o che, di conseguenza, sa per aver visto.

Compito, quindi, dello storico è principalmente quello della ricostruzione dei fatti avvenuti.

Indagine che, secondo il massimo storico dell'antichità (Erodoto) in primo luogo è resa possibile dalla visione diretta (opsis) in qualità di testimone dei fatti che questi narra, in secondo luogo da ciò che egli apprendeva da altri testimoni direttamente o mediamente (akoé). Ed infine dalla voce, dalla fama, dall'opinione (logos, gnome) che quei fatti e quelle gesta hanno suscitato in un gruppo umano in un dato periodo storico. In questo caso si tratta del recupero del passato reso possibile dalla sua indagine.

In questo contesto tipicamente umano, la visione dello storico è radicalmente

<sup>51</sup> E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, Vol. II, p. 414.

<sup>52</sup> *Ibidem*, pp. 363-364.

diversa dalla visione degli dei custodita dalla Musa che ha tutto presente. Dove per la Musa il ricordare ha la valenza del vedere il tutto nell'eternità del momento della visione, a differenza del ricordare umano, in quanto con la sua l'indagine lo storico cerca di sottrarre dall'oblio ciò che altrimenti cadrebbe nel nulla.

Ed è proprio il tema della morte a definire il tempo dell'uomo, in quanto essere mortale, ed a stabilire la differenza tra la stabile ed eterna visione propria degli dei e la cangiante visione temporale degli uomini. Ed è proprio questa temporalità, che lo storico cerca di salvare dall'oblio, a differenza dell'eternamente presente visione del dio.

La differenza non è, quindi, da ricercarsi nel loro diverso contenuto, quanto nella scansione del tempo che è dell'umano, ovvero in ordine all'articolazione secondo il prima e il poi di ciò che per il dio è il tutto presente. Ma è proprio questa particolarità, propria alla dimensione umana, a caratterizzare il dispiegarsi nel tempo. In definitiva sia il tempo che il mondo nascono contemporaneamente e procedono di pari passo con comparsa della coscienza umana<sup>53</sup>.

Ed è lo stesso termine latino *tempus* ha possedere in sé quella traccia dell'operazione demiurgica che toglie il mondo dal caos, sezionandolo e ripartendolo, tramite una de-cisione che è anche un uc-cidere, un re-cidere, a testimoniare il cambiamento. Ed è compito dello storico quello di decidere, tramite la sua indagine (*historia*), l'ordine di un prima e di un poi temporale, ciò che invece nella visione del dio è eterna presenza.

Procedendo quindi per articolazioni e distinzioni, l'indagine storica riproduce nell'ambito della propria comprensione la struttura formale del logos che – a differenza del linguaggio simbolico, che è del mito, e che tiene insieme la realtà in un'unità indifferenziata – con la sua decisione articola, separa, divide e distingue.

Si può quindi, con riferimento di causa, dire che la storia nasce nell'atto stesso della sua narrazione. Sua base di comprensione temporale è la ragione logica che, nello stesso presente spaziale e temporale re-cide il tempo, trasformando il passato in storia. Rendendolo così visibile al genere umano mediante il racconto che nel tempo presente lo storico fa del tempo che fu. Guardando bene però ci si rende conto che la narrazione storica non fa altro che raccontare il mondo umano secondo la propria rappresentazione. Quindi, non ciò che è dispiegato allo sguardo del dio che tutto vede all'istante, quanto solamente un'articolazione di questo dispiegamento temporale.

Il tempo infatti, in quanto immagine immobile dell'eternità, che è propria agli

<sup>53</sup> Platone, *Timeo*, 37d-38b.

dei, non è altro che la sua scansione e divisione temporale secondo un logos umano che è interno alla narrazione.

Se si guarda bene sono le stesse teogonie di Esiodo e di Eschilo a narrare questo procedere. Essi concordano nel riconoscere che la successione degli dei è regolata unicamente da una scansione ciclica e ripetitiva degli eventi.

In questa narrazione c'è sempre un padre che sopprime la nascita dei figli, e quindi il continuo accadere dell'identica successione degli eventi. E un figlio che, riuscendo a sopravvivere, compie nel tempo l'azione giusta uccidendo il padre, ovvero la giustizia dell'eterno ritorno.

Quindi, nella dimensione degli dei il tempo, che periodicamente ritorna uguale, è di volta in volta distinto dalla figura del figlio, che si presenta nella sua duplice parte di vendicatore e di rivendicatore. Egli, di volta in volta, rappresenta l'interprete della giustizia (*dike*), che si svolge nel tempo del sempre uguale ritorno. Perciò il primo compito del figlio è quello di uccidere chi, impedendo la successione, arresta la storia. Una volta portato a termine la missione, il suo compito è quello di ristabilire l'ordine precedente annullando ogni parvenza di novità.

Nel mondo divino, quindi, non c'è progresso, ma ingloriosa ripetizione dell'ordine primitivo attraverso scansioni che, pur nella loro violenza, ribadiscono l'identico. Questo perché gli dei dispongono di un tempo senza fine, che li distingue dai mortali, il cui tempo non è ciclico, ma lineare con un punto d'arrivo irreversibile.

Cosciente della fugacità del proprio tempo e della sua irreversibilità, l'uomo greco non si abbandona a illusioni ultraterrene rassicuranti e consolatorie che sono proprie del cristiano. Ritenendo che nel dopo non c'è certezza, questi cerca di sottrarsi all'oblio tramite l'azione efficace di *Mnemosyne* che ne testimonia la sua esistenza.

Compito principale della Memoria è, quindi, più che mai quello di garantire la trasmissione di verità da generazione in generazione, evitando così che "le azioni dell'uomo, con il tempo, cadano in oblio" (Erodoto).

A questa stessa esigenza risponde il canto del poeta che strappa l'eroe alla potenza della morte consegnandolo a Memoria, che lo avvolge di vita immortale sottraendolo a Oblio e consegnandolo a Verità che, solo così può trionfare sull'oscurità del nulla che tutto cancella rimanendo ferma nella memoria dei rimasti. Ciò è possibile perché la parola del poeta è efficace, nel senso che entro i limiti della sua narrazione dà agli dei e agli eroi realtà. Ed è in questo senso che la poesia, nel senso greco del termine che significa produrre, fa, produce la realtà facendo essere o non essere le cose, gli uomini e gli avvenimenti. Ed è per questo che per il mondo anti-

co non c'è alcuna distanza tra verità dell'essere e la giustizia dell'agire. Ragion per cui la parola del poeta deve, narrando, indicare la verità.

Il tempo concluso del mortale e la memoria poetica o storica, che come narrazione lo tiene in vita, non devono trarre in inganno perché se per il singolo c'è un destino irreversibile che non ritorna, d'altra parte per l'umanità, quale continuità di propositi, il tempo riprende il suo ritmo ciclico, che non prevede quel passato e quel futuro che noi contemporanei conosciamo come scansioni della storia.

Ed è in questo contesto che Esiodo, dopo la descrizione della successione di cinque razze diverse che si susseguono a partire da quella aurea e beata delle origini a quella dell'età del ferro, caratterizzata dalla durezza della vita, dirà che lui come narratore, e quindi conoscitore, del procedere ciclico del tempo avrebbe voluto morire prima o nascere dopo<sup>54</sup>. La ragione di un tale giudizio è da ricercarsi nella convinzione, che è propria di tutto il mondo classico, che la decadenza del genere umano non è mai definitiva, in quanto c'è sempre la possibilità del ritorno di un'età migliore, il tutto in conformità alla cadenza del ciclo.

L'analogia di una tale convinzione, propria al mondo classico, è da ricercarsi nell'esplicarsi della natura. La quale insegna che tutto ciò che finisce sotto terra è destinato a rinascere. Ed è per questo che è possibile, come lo ritenevano gli antichi, presumere che allo stesso accadrà anche alle generazioni degli uomini. I quali, dopo la decadenza del ciclo, attendono la loro rinascita.

Secondo questa concezione, che è della classicità, l'irreversibilità del tempo vale solo per l'individuo, e non per il genere umano. Questi segue le sorti del ritmo ciclico del tempo che è della natura. In questa visione della temporalità il passato e il futuro sono riassorbiti in un perenne presente che nulla scalfisce, in quanto sempre ritorna. Presente che è quanto mai della ciclicità che è della natura e non della cronicità della storia, e a cui fanno riferimento il riferirsi a Mnemosine (memoria) che è del poeta e del filosofo.

Compito del poeta greco è quindi quello di cantare, nel senso del descrivere, quell'ordine divino che era e sarà prima del tempo. Compito che è possibile, d'una parte, solo cercando di strappare le gesta degli eroi all'annientamento del divenire del tempo, e, dall'altra, nell'intento di riprodurre, entro i limiti dell'esistenza umana, quelle regale rituali che in sé contengono quell'ordine storico che il tempo, nel suo divenire, non scalfisce in alcun modo. Strappandoli così ad Oblio, che altrimenti li dissolverebbe, e consegnandoli a Memoria, quale madre delle Muse ed ispiratrice dei poeti, la narrazione poetica può mantenere in vita sia gli dei, che gli eroi e anche le regole rituali, il tutto in un eterno trascendente il tempo umano.

<sup>54</sup> Esiodo, *Opere e giorni*, vv. 174-175.

Ed è in questo senso che Esiodo, nella sua qualità di cantore delle Muse, può rivendicare a se stesso quella conoscenza che è delle 'cose presenti, future e passate'<sup>55</sup>. Conoscenza di veggente che Omero attribuisce a Calcante, il veggente che interpreta la visione delle Muse.

In questo contesto della realtà il dio ispiratore svela agli iniziati quelle parti del tempo che altrimenti sono inaccessibili ai semplici mortali. Solo a loro gli dei rivelano ciò che, tramite enigmi che devono essere decifrati, è accaduto una volta e ciò che ancora deve avvenire, in quanto loro sanno il tutto che è a loro da sempre presente.

Qui il poeta - a differenza del vate che, con la sua arte divinatoria rispondente agli enigmi degli dei deve, come tale, rispondere alle preoccupazioni concernenti il futuro del suo gruppo - è solo orientato verso quel tempo antico, e in quanto tale passato, che, in qualità di tempo originario, giudica il tempo trascorso, ovvero il passato.

Nel caso del poeta le Muse gli rivelano quel principio che è il 'sempre presente'<sup>56</sup>, che questi deve interpretare secondo la sua indagine temporale. Questo vuol dire che il passato che esse gli svelano non rappresenta mai l'antecedente del presente, quanto la sua fonte originaria. Ed è risalendo ad essa che al poeta è permesso non già di situare gli avvenimenti in una cornice temporale, ma di scoprire l'originario. Ovvero quella realtà primordiale da cui è sorto lo stesso cosmo e da cui è possibile altresì comprendere il divenire umano nella sua genealogica successione.

Questa genesi del mondo non è, come per la genesi giudaico-cristiana, iscritta nel tempo lineare dello storico che è possibile conoscere in quanto ha una sua cronologia. Per l'uomo greco la comprensione del passato è data da una genealogia. Qui il tempo è compreso tramite i rapporti di filiazione, per cui ogni generazione ha il suo tempo.

Il cantore, risalendo di tempo in tempo e di generazione in generazione, non si stacca solo dal mondo visibile, ma esce dall'universo umano che abitualmente abita, per scoprire così, negli altri tempi, non gli antecedenti del suo tempo, ma altre regioni dell'essere, altri livelli cosmici. Come parte integrante del cosmo, il passato che il canto del poeta esplora non è una dimensione del tempo, ma una geografia del soprannaturale.

Il passato è un mondo che si trova al di là rispetto al mondo dei vivi. L'antichità conosce il mondo degli dei e dei morti, dimensione atemporale a cui ritorna tutto ciò che ha lasciato la luce del sole. A questo mondo il canto del poeta può accedere, può entrare e ritornare liberamente per dono di Memoria. A questo punto si

<sup>55</sup> Esiodo, *Teogonia*, vv. 29-39.

<sup>56</sup> Omero, *Libro II*, vv. 484-486.

può comprendere perché per gli antichi la vera conoscenza e reminiscenza<sup>57</sup>, in quanto è dispiegarsi della memoria dell'origine divina.

Ed è grazie a questa reminiscenza, in quanto memoria dell'origine divina, che le anime sanno di non appartenere a questo mondo, e guardano alla loro immortalità come alla loro verità. Questo legame tra immortalità e verità dev'essere interpretato nel senso che il mondo degli dei, il passato, va nel senso dell'ordine che mette capo alla stabilità, ossia a quello stare che nella filosofia antica assumerà la forma della vera conoscenza (episteme), mentre il mondo degli uomini, quale presente vissuto, è orientato nella direzione del divenire. Mondo degli uomini che, in quanto dominato dal divenire, tende a tracollare dalla parte della morte.

Ci troviamo qui di fronte ad una distinzione netta e inconciliabile tra presente e passato e che, in quanto inconciliabile, farà sì che sia il poeta che il filosofo non distinguano due tempi, ma due mondi. Da una parte il mondo dell'essere presieduto da Verità e dall'altra il mondo del divenire presieduto da Oblío.

Consentendo di passare da un mondo all'altro, la memoria poetica si descrive come forma di iniziazione che dal tempo presieduto dal divenire conduce al tempo dell'essere che, in quanto verità è una liberazione dal tempo e, come tale, garante dell'immortalità dell'anima. Questa liberazione è presente in tutte e tre le visioni a cui si rivolge il canto poetico, a quella che si rivolge alla celebrazione degli dei, alla celebrazione degli eroi e, per finire, alla celebrazione dei riti. Tra queste spiccano le vicende degli eroi a cui i poeti accordano o rifiutano memoria.

Siamo alla seconda visione poetica, la cui interpretazione conferisce essere e realtà all'eroe il quale non è niente senza la lode del poeta. Perché "un guerriero va alla guerra per non perdere nulla della sua fama gloriosa tra il popolo"<sup>58</sup> e che il poeta narra..

Ma oltre a descrivere ciò che è prima del tempo che tutto dissolve la narrazione del poeta ha anche il compito di riprodurre in terra l'ordine che il tempo non scalfisce. Questo ordine è fermato dal rito che prescrive il concatenarsi dei lavori e la ricorrenza senza lacune di tale concatenazione. In tal senso Esiodo chiama verità il non commettere alcuna colpa di oblío nella rigorosa osservanza delle date dei giorni lavorativi e dei giorni festivi. Compito del poeta è infatti quello di mantenere in seno all'ordine divino la regola di vita a cui gli uomini si devono attenere. Questo perché il tempo è, per gli antichi, una dimensione non originaria e speculare dell'eternità e, come tale, da trascendere verso quell'origine del senso che non appartiene alla storia, ma all'eterno.

<sup>57</sup> Platone, *Menone*, 86b.

<sup>58</sup> Apollonio Rodio, *Argonautiche*, Rizzoli, Milano, 1986, v. 141.

## 5. 2. Nella tradizione giudeo-cristiana

A differenza dell'antichità greca per la quale, come abbiamo visto, la storia si presenta nel suo duplice aspetto di visione non scandita dal tempo per gli dei dell'Olimpo, e di visione temporalizzata e fermata dall'indagine dello storico e dalla narrazione del poeta, per la tradizione biblica la storia non inizia più dalla visione ma prende avvio dalla figura dell'ascolto. Nella tradizione veterotestamentaria è l'ascolto che espone e giustifica la storia degli uomini all'Altro. Ed è questi che giudica l'agire umano e che, proprio perché trascendente, tramite la rivelazione si mostra e chiama a se il mortale.

In questa nuova dimensione, per l'uomo occidentale, la storia non rappresenta più una esclusiva vicenda umana, ma una risposta alla trascendenza che si è a lui annunciata e il cui senso, vista la sua alterità, non è risolvibile nella rappresentazione che gli uomini se ne fanno. Questo significa che – a differenza della visione dello storico, del poeta e del filosofo greco che non è lo sguardo – senza tempo del dio, ma si muove come articolazione e scansione di quello sguardo, l'ascolto di Israele non è più una semplice ricezione e riproduzione della parola di Dio, quanto la ricerca di una risposta adeguata alla trascendenza. La quale, nell'aspettativa di un giudizio dall'alto, non si esaurisce nel presente, ma si protrae anche nel futuro e si conclude con la fine della storia, contrassegnata da un evento che darà senso alla creazione che la parola di Dio ha originato.

Ed è nella tradizione biblica che l'Occidente ha trovato il significato della temporalità che è proprio alla concezione della storia. Ovvero sottoforma di quella persuasione che il tempo dell'uomo abbia un senso già iscritto all'origine del tempo e da realizzare col tempo. Dando, in tal modo, un senso alla temporalità si allontana da quell'insignificanza della ciclicità della natura e a quel 'cerchio del tempo'<sup>59</sup> che fu di tutto il pensiero classico.

Rispetto, quindi, al tempo ciclico che non conosce un fine da realizzare, perché la sua ciclicità è rivolta al ritorno per cui prevale sempre l'inizio, nel tempo escatologico è invece la fine a dare un senso trascendente a tutto ciò che è apparso nel tempo. In vista dello scopo che si fa evidente al termine del tempo umano, la prospettiva escatologica conferisce allo scorrere del tempo una dimensione qualitativa trasformando il puro divenire in storia.

Ed è facendo propria la concezione biblica del tempo che l'Occidente scopre la storia. Perché guardare il tempo come storia è possibile solo all'interno di questa, per l'Occidente nuova, prospettiva escatologica, dove il primato dello scopo

<sup>59</sup> Aristotele, *Problemi*, XVII, 3, 916a.

sulla fine della temporalità irradia sul tempo la figura del senso. In tal modo al termine del tempo prestabilito dall'Alterità si adempie ciò che all'inizio questi aveva annunciato.

Come tempo della fine, l'escatologia - nel suo duplice significato di lontano nella direzione dello spazio e ultimo nella direzione del tempo - è anche apocalisse, nel senso di *revelatio*. L'apocalisse dunque svela quel senso dato dalla trascendenza ma rimasto occulto nel divenire del tempo e, svelandolo all'uomo, fa nascere la storia come temporalità dotata di senso.

Inaugurando il punto di vista che è dell'apocalisse quale futura fine del tempo che è dall'origine, si svela definitivamente il senso a cui il tempo dell'origine tendeva. In tal modo, la tradizione veterotestamentaria, a differenza di quella greca, dischiude una concezione della temporalità che, quale assoluto futuro, irradia sul tempo che è solo dell'uomo i tratti della speranza e dell'attesa del senso ultimo della storia. Senso che trascende l'ascolto umano e, di conseguenza, ogni possibilità conoscitiva, per cui è accessibile solo per fede.

La storia, così inaugurata, capovolge il significato originario del termine *historein*, che per il mondo classico riguardava solo il tempo presente e quello passato concepito come origine permanente dell'accadere, in quanto la tradizione giudaico-cristiana lo collega specificatamente al futuro, che è pensato come una assoluta novità.

Qui il futuro non è, come per gli antichi, un eterno ritorno che avviene secondo un identico *logos*, cioè in conformità al divenire passato e presente. Nella concezione giudaico-cristiana il futuro non è semplicemente l'antecedente di ciò che deve ritornare, ma un qualcosa di qualitativamente diverso del passato, per cui si presenta come promessa che, quale lieta novella, l'uomo deve accettare non secondo ragione ma per fede.

Per il Greco il futuro non può portare nulla di radicalmente nuovo perché: "gli avvenimenti futuri, stante il carattere dell'uomo, saranno uguali o simili a quelli del passato"<sup>60</sup>. Quindi, una svolta storica, una *renovatio mundi* è impensabile perché "la natura di tutte le cose è di crescere e di perire"<sup>61</sup>. Da questo se ne deduce che l'unica rigenerazione che il greco conosce è quella della natura e dei suoi cicli ricorrenti che si ripetono all'infinito, come il giorno e la notte, l'estate e l'inverno, la generazione e la corruzione.

Per la cultura greca la sola rivoluzione è quella delle orbite celesti che in sé non comprende quella rigenerazione dei tempi o *revolutio saeculorum*<sup>62</sup> che è

<sup>60</sup> Tucidide, *Storie*, Rizzoli, Milano, 1989, p. 22.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>62</sup> Agostino di Tagaste, *La città di Dio*, Rusconi, Milano, 1984.

della tradizione giudeo-cristiana e alla quale si accede attraverso la fede. Solo questa è capace di udire e realizzare la voce della trascendenza, che, in quanto tale, si contrappone alla contemplazione greca (*theoria*) che è pura visione.

Ed è proprio questo che consente al pensiero cristiano, in contrapposizione al pensiero classico della ciclicità del tutto, di concepire la storia come uno sviluppo che, anche se non possiede quel significato di progresso che è della modernità, lo possiede già in sé. La base del processo storico è da ricercarsi in quel punto di non ritorno del passato e del presente che trova la sua origine nella redenzione di Cristo che in sé rinnova l'evento originario della creazione.

Con l'abbandono del tempo ciclico è l'accettazione della speranza che porta alla felicità, resa possibile dalla redenzione, il tempo non è più concepito sotto il segno di quell'ineluttabile ritorno che è dei greci, ma in quello di un suo progressivo passaggio a stati sempre migliori. Il tutto divenne più esplicito quando, con l'illuminismo, la fede cedette sì il campo alla ragione, abbandonando le speranze ultraterrene, ma trattene quella visione giudaico-cristiana della storia come tempo formato di senso, e perciò di direzione.

Tutti i popoli fanno iniziare la loro narrazione da un'origine che è altresì l'atto fondativo della loro identità nazionale. Origine mitica che rappresenta la base permanente per l'interpretazione degli eventi successive. Questo però non è il caso del popolo ebreo, per il quale l'origine non è da ricercarsi nel reperimento di un mitico atto fondativo che sta alla base della loro identità di popolo. La quale è da ricercarsi nella stessa creazione del mondo che inoltre è intimamente connessa alla sua redenzione, che si è resa necessaria a causa la ribellione del primo uomo alla volontà di Dio, che a sua volta è animato dal desiderio di redimere la sua creatura caduta.

Redenzione che, in quanto evento decisivo per la salvezza, per il popolo ebraico appartiene ancora al futuro, e che pertanto trasforma la storia in un'attesa del suo compimento secondo il volere divino. Ed è quindi l'attesa il sentimento con cui leggere la storia proiettata in un assoluto futuro, quale escatologia propria all'ultimo giorno.

In questo senso tutto ciò che accade, dalla creazione del mondo all'ultimo giorno, non è altro che una celebrazione della sovranità di Dio. E questo indipendentemente di quale sia di volta in volta la sorte contingente del popolo di Dio, Israele. Anche le disfatte di questo popolo provano l'onnipotenza di Dio che, come dicono i profeti, si serve di queste oltre che delle catastrofi come strumenti del suo disegno provvidenziale. Con gli ebrei la storia degli uomini ha la sua chiave di lettura in Dio. Perciò il tempo è storia e la storia è storia sacra.

Rispetto allo schema interpretativo veterotestamentario il cristianesimo introduce una variante: l'incarnazione di Cristo da intendersi non come un fatto particolare per quanto straordinario nella storia del mondo, ma come quell'evento unico che interrompe il processo della storia e il corso della natura, perché spezza la concatenazione naturale di generazione, corruzione e morte in cui da sempre s'era visto il senso del tempo nella scansione irreversibile del suo ritmo. Ed è per questo che i cristiani, a differenza degli altri popoli compreso quello ebraico, dividono il tempo in un prima ed un dopo Cristo. Questo perché per i cristiani il regno di Dio che prima di Cristo era atteso, dopo Cristo è apparso, indipendentemente dal fatto che la sua compiuta realizzazione è ancora da venire.

Questo cambiamento di prospettiva temporale determina una differente visione della storia nei confronti di quell'attesa del futuro che era del popolo d'Israele. In quanto per la civiltà cristiana la storia si presenta come una tensione tra il presente e il futuro. Questo perché è la stessa redenzione, in quanto già apparsa anche se non ancora compiutamente realizzata, a far sì che ogni cosa sia già ciò che non è ancora.

In questo senso il tempo che intercorre tra la salvezza garantita da Cristo e la sua compiuta attuazione non è più quel tempo vuoto dell'attesa in cui non accade nulla. Si tratta invece di quel tempo decisivo per la prova finale e in cui si divide l'erba buona da quella cattiva, il bene e il male. Ed è in questo intervallo tra l'Alpha e l'Omega che l'appello di Dio misura la risposta dell'uomo.

Colpa e redenzione, sono i soli motivi che richiedono e giustificano il processo storico e, conferendo al tempo il senso della redenzione dalla colpa, lo sottraggono all'insignificanza del suo fluire, istituendolo come storia.

### ***5. 3. Nell'età moderna***

È con l'epoca illuminista che, quale conseguenza dell'affievolirsi della fede religiosa e il dominio della ragione, la storia si secolarizza perdendo così la sua originaria espressione di un piano di salvezza eterna in cui si attua la redenzione del mondo. In realtà ciò che si è affievolito è solo la fede nel carattere salvifico di un evento storico, ma non i presupposti e le conseguenze derivati da quella fede, e precisamente la concezione del passato come preparazione e del futuro come compimento del destino di un popolo.

Lo schema della storia della salvezza ha perso sì il suo contenuto ma non la sua forma, e il senso che la storia della salvezza aveva conferito al tempo si è trasferito nella teoria del progresso, per cui ogni stadio del tempo è compimen-

to di certe preparazioni storiche e anticipazione di compimenti futuri. In questo modo un fondo soteriologico sopravvive anche nella più radicale desacralizzazione dell'escatologia religiosa, dove il tema della redenzione viene recuperato e ripresentato nella forma della liberazione di un popolo.

Si presentano come figure di liberazione, e quindi come forme secolarizzate dell'escatologia della salvezza, sia la scienza, sia l'utopia, sia la rivoluzione, ciascuna con le proprie varianti, determinate dal diverso modo con cui le figurazioni del tempo si contaminano fra loro correggendosi reciprocamente.

In tal senso la scienza moderna porta a compimento il dominio della natura sottraendolo a Dio che, essendo sempre meno accessibile alla ragione, finisce con l'essere sempre più confinato nella fede. Prendendo il posto di Dio, la ragione diventa legislatrice del mondo, in quanto non 'impara' neanche dalla natura, come succedeva quando la natura era considerata come il disegno dispiegato di Dio, ma obbliga la natura stessa a rispondere alle sue interrogazioni. In questo modo la natura non è più la patria originaria dell'uomo, in quanto non ha in sé alcun senso se non quello che assume all'interno del progetto umano che tende a farne un fondo a disposizione dell'uomo.

Come con l'escatologia religiosa, così anche con la scienza nasce una storia che ha il suo sigillo nel progresso e nella crescita, e il suo senso nel dominio dell'uomo sulla natura. Parlare di progresso significa infatti aver abbandonato la temporalità ciclica che, se mai, conosce solo lo sviluppo, fino a quella svolta da cui prende avvio il ritorno. Dove invece il progresso si afferma come scopo, qui inteso non come breve respiro della progettualità del singolo, ma come grande respiro della crescita umana eretta a senso della storia.

Progettualità che fa la sua comparsa nell'umanesimo e rinascimento europeo, quando nasce l'utopia - il cui scopo andava ben oltre il breve tragitto compreso, per porsi quale senso della storia - come intenzione della volontà che progetta il dominio generalizzato su tutta la natura in osservanza al comando divino. Non a caso lo spirito dell'utopia che troviamo in pensatori come T. Moro, F. Patrizi, T. Campanella e F. Bacon, nasce con la comparsa della scienza moderna, dove si fa chiaro che conoscere significa non più contemplare, come quando il tempo era ciclico, ma dominare.

All'epoca, però, era troppa la distanza tra i mezzi e i fini, per cui non c'era nessun luogo (u-topia) in cui il progetto poteva realizzarsi. L'utopia era allora un non-luogo come proiezione infinita di un'estrema possibilità. Quanto bastava perché il progettare divenisse la forma della storia, non nel senso di realizzare questo o quel progetto, ma di instaurare la progettualità come senso e forma del

tempo. Però così divinizzata, la progettualità assume ampiamente i caratteri dell'escatologia, e nell'epoca contemporanea è nei risultati di questa infinita progettazione che gli uomini scorgono tanto la salvezza quanto l'apocalisse.

Il modo di pensare è ancora religioso e si nutre delle figure secolarizzate del tempo escatologico. Nello spirito dell'utopia, la triade religiosa: colpa, redenzione, salvezza, trova la sua riformulazione in quell'omologa prospettiva in cui il passato appare come male, la scienza come redenzione, il progresso come salvezza.

Al tempo escatologico è legata anche l'idea di rivoluzione, che alla fine prevede un rovesciamento del dominio del male nel dominio del bene, di questo tempo in un altro tempo. Forse per questo dopo tutte le rivoluzioni s'è sentito il bisogno di dare il via a nuovi calendari, a una nuova misurazione del tempo, perché "a differenza di ogni altra utopia (perché essa sotto certi aspetti è anche utopia), non ha bisogno di tanto futuro, ma di un altro futuro"<sup>63</sup>.

Ma se nell'utopia il tempo escatologico è cadenzato dal tempo progettuale, nella rivoluzione la progettualità è dissolta dall'apocalisse dell'escatologia, cioè come rivelazione totale di quanto era stato fino allora celato. In tal senso la rivoluzione è anche inaugurazione di un mondo nuovo a partire dalla rivelazione avventa.

. Scienza, utopia e rivoluzione sono persuase che il tempo abbia un senso e una direzione e quindi, come originariamente aveva insegnato la tradizione giudaico-cristiana, che il tempo sia storia con un percorso irreversibile. E questo esattamente come nella concezione cristiana della salvezza che, a differenza di quella ebraica, non è limitata a un popolo particolare, ma è estesa a tutta l'umanità.

Eppure, proprio perché affonda le sue radici nella concezione cristiana della storia, di cui condivide la prospettiva escatologica di un compimento collocato nel futuro, la coscienza storica secolarizzata è percorsa anche dall'altro motivo cristiano, quello della fine della storia. Con l'incarnazione di Cristo, infatti, non inizia solo una nuova epoca nella storia del mondo, ma prende avvio anche la fine della storia, perché, per i cristiani "il tempo dopo Cristo è cristiano solamente in quanto è l'ultima età"<sup>64</sup>.

Ed è per questo che i cristiani vivono in questo mondo senza appartenervi. Rifiutando Cristo e mantenendo del cristianesimo lo schema della salvezza proiettata nel futuro, la coscienza storica secolarizzata perde anche la base giu-

<sup>63</sup> S. Natoli, *Télos, skopos, éschaton*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 49.

<sup>64</sup> K. Lowith, *Significato e fine della storia*, Comunità, Milano, 1972, pp. 224.

stificativa della propria progettualità. Questo perché, una volta che lo spazio aperto dalla fede viene occupato dalla ragione, da questa non si potrà mai avere un giudizio definitivo sul senso e la direzione degli eventi che si succedono nel tempo.

A questo punto la storia, come tempo fornito di senso, implode, e la tensione verso il futuro si traduce in pura e semplice accelerazione dei processi in corso, in quanto rappresenta la massima contrazione tra passato e futuro. Ci troviamo in un periodo dove, non avendo più senso storico, il futuro trascorre con incontrollabile rapidità nel passato, contraendo lo spazio dell'esperienza e con esso la percezione del tempo, che sempre più diventa una frontiera sfuggente che si ritrae alle nostre spalle senza lasciare alcuna traccia di senso<sup>65</sup>.

#### ***5. 4. Il dissolvimento della storia nell'età contemporanea***

Il dissolvimento della storia come tempo dotato di senso non dipende solo dall'affievolirsi della fede giudaico-cristiana, ma anche dal carattere afinalistico della stessa ragione scientifico-tecnica, nata e cresciuta su questo terreno. Indicando il futuro come orizzonte dell'esistenza umana, la fede giudaico-cristiana aveva creato quella fiducia nella continuità storica per cui nulla oggi sembra definitivo e assolutamente irrecuperabile, ma tutto, anche le più grandi catastrofi, appaiono relative e rimediabile, soprattutto dopo che l'apparato scientifico-tecnologico ha dispiegato la sua potenza dando prova tangibile della, sua efficacia.

Ma ciò verso cui si muove la tecnica non sono scopi, perché l'apparato scientifico-tecnologico non si propone fini, ma risultati delle sue procedure. Se anche in piena epoca tecnologica la coscienza dell'uomo occidentale è ancora persuasa della continuità storica, resta comunque il fatto che il carattere afinalistico della tecnica ha a questa tolto qualsiasi orizzonte in cui reperire un qualche senso. In questo modo la storia giunge alla propria fine, che viene a coincidere con il suo dissolversi nel fluire insignificante del tempo.

Tempo che non solo non è più storico - perché i luoghi deputati a conferire alla storia la sua sia pur limitata direzione, ossia l'ideologia, la politica, l'etica, la religione esistono solo in subordine al fare tecnico -, ma non è neppure più ciclico, perché il dominio tecnico della natura non consente più di assumere il suo ciclo come orizzonte di riferimento o sua immutabile norma.

Diventa sempre più evidente che se noi oggi non viviamo più nell'ambito della natura, non viviamo neanche più in quello della storia, perché non si può dire

<sup>65</sup> R. Koselleck, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986, pp. 5-6.

che sia storico un tempo senza direzione. Inoltre noi oggi viviamo nella pura accelerazione del tempo che, consumando con crescente rapidità il presente, toglie anche al futuro il suo significato prospettico. Questo significa che non è più possibile parlare di progresso, in quanto avanzamento all'interno di un orizzonte di senso, ma semplicemente, come fanno gli economisti, di sviluppo o di crescita. Ossia alla stregua di un processo evolutivo che si dice tale in riferimento agli stadi precedenti, senza alcun riferimento a giudizi di valore.

Il tempo ha quindi perso il suo tratto qualitativo, per cui il futuro non è più il tempo della speranza in cui reperire i rimedi per i mali del passato, quanto quel tempo che viene dopo il presente, in quella successione seriale del tempo visualizzato solo sotto il profilo della quantità.

Non si ha neanche più traccia di quella hegeliana 'astuzia della ragione', con la quale l'azione dello spirito coordinava in un unico disegno le azioni che gli uomini compivano sollecitati dalle motivazioni più diverse. Questa ragione d'essere delle cose, che ritroviamo sia nella concezione liberale sia nella concezione marxista della storia, è divenuta solo un sintomo della lentezza dello spirito, recalcitrante ad ammettere che a promuovere il tempo è ormai la velocità della materia, che imprime trasformazioni di tale portata da costringere lo spirito a inseguirle per prendere posizione a trasformazione avvenuta.

Ma se a promuovere il tempo è il lavoro della materia, quindi la tecnica che consegna al tempo i suoi risultati, allora il presupposto antropologico, che visualizzava l'uomo come soggetto della storia, e l'astuzia della ragione, che ne delineava il profilo qualitativo, non possono che entrare in crisi. Coinvolgendo in tal modo anche ogni lettura progettuale della storia. Non si dà infatti progetto senza riferimento a un soggetto, così come non si dà soggettività senza un orizzonte progettuale in cui questa possa descriversi.

La fine della storia, come tempo fornito di senso, vanificando lo spazio della progettualità, destituisce dalla sua centralità l'uomo che da attore protagonista si trasforma in un fattore tra gli altri. In quanto, a questo punto, non è più soggetto della storia qualitativamente connotata, ma fattore del tempo suscettibile solo di una misurazione quantitativa. E come agli albori dell'epoca moderna, la natura, sotto lo sguardo della scienza, dimise tutte le proiezioni antropologiche, che avevano trovato nell'alchimia la loro rigogliosa espressione, per divenire pura quantità misurabile, così la storia, sotto lo sguardo della tecnica, dimette ogni connotazione qualitativa legata a un presunto attore storico sottoforma di individuo, classe, popolo, nazione o umanità, per diventare tempo scandito dal lavoro della materia e rincorso dall'impotenza dello spirito.

## 6. *Conclusion*

Si chiude così un'epoca, l'epoca della storia che la cultura occidentale ha enfatizzato, trascurando il fatto che né la coscienza della storicità né il concetto di storia sono sempre esistiti, ma l'una e l'altro sono scaturiti da un flusso temporale determinato, la tradizione biblica, che ha assegnato a se stesso un senso.

Ribadendo di generazione in generazione questo senso, detta tradizione ha costruito una memoria, introiettando la quale i singoli individui hanno sviluppato in se stessi quel senso di appartenenza che ha consentito loro di sentirsi degli storici.

Ma, all'interno di questa tradizione, già Marx a suo tempo avvertiva che, essendo la storia, storia di classi, c'era la classe proletaria che, pur facendo parte della storia, era da considerarsi co-storica. L'appello di Marx e poi di Lukacs alla "formazione di una coscienza di classe"<sup>66</sup> mirava a sottrarre alla co-storicità la classe dominata, che viveva solo come risposta alle azioni e alle situazioni create dalla classe dominante. Ciò non voleva dire che il proletariato non partecipasse allo stesso accadere storico, ma la sua partecipazione avveniva nella forma di chi era stato escluso dalla ricostruzione narrativa dell'accaduto e dal suo ricordo, che non era né percepito né afferrato, ma al massimo, attraverso i processi di acculturazione, inculcato, per poi essere di nuovo dimenticato.

La formazione di una 'coscienza di classe' era per Marx la prima condizione per uscire da questa forzata co-storicità e diventare attore della storia. Quello che Marx dice del proletariato, può, in definitiva, anche esser esteso all'intera umanità<sup>67</sup>. Perché se oggi l'uomo vive dentro, con e per l'apparato scientifico-tecnologico nella molteplicità delle sue diramazioni, al punto da non poter vivere prescindendo da esso, allora solo l'effetto consolidato di una tradizione può ancora illuderlo di essere il soggetto della storia, mentre in realtà, se ancora vogliamo ancora mantenere in auge questo concetto, dobbiamo dire che l'uomo oggi è ridotto a una condizione di co-storicità.

Ma l'apparato scientifico-tecnologico, questo nuovo soggetto del tempo, è senza memoria storica, perché non dispone di altra memoria che non sia quella delle proprie procedure. Questa memoria procedurale traduce il passato nell'insignificanza del sorpassato e dischiude un futuro che non ha altro significato se non quello del perfezionamento delle procedure tecniche. Queste mettono capo alla produzione di quel mondo artificiale che, essendo ciò da cui l'uomo per inte-

<sup>66</sup> G. Lucacs, *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano, 1971,

<sup>67</sup> G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Boringhieri, Torino, 1992, 258.

ro dipende, esige una salvaguardia che finisce con l'essere ontologicamente e assiologicamente superiore alla salvaguardia degli uomini.

Giunti a questo punto, se l'unica memoria che resta in campo è quella che la tecnica riserva alle proprie procedure, l'uomo, nella sua dipendenza dall'apparato scientifico-tecnologico, diventa astorico. Questo perché l'unica memoria di cui dispone è quella mediata dalla tecnica, per la quale non esiste più ciò che risale a ieri, e nulla si costituisce come durevole a garanzia di una qualsiasi continuità storica. In tal senso non solo lo spazio della memoria, ma anche quello dell'esperienza si riduce, e con esso lo spazio progettuale che è riservato alla tecnica e non più all'uomo. Si assottiglia così fino a dissolversi il senso della consapevolezza storica, non perché la storia viene dimenticata o rimossa, ma perché passa come inosservata successione di spaccati istantanei del presente senza profondità e senza spessore, in quanto gli uomini si scoprono prevalentemente essere degli "esseri astorici"<sup>68</sup>.

Con una differenza però che gli esseri astorici, vissuti prima dell'intermezzo inaugurato dalla tradizione biblica, avevano comunque la natura come loro referente. Questa, durante l'intermezzo, si era mutata in storia, era cioè diventata parte di quella storia che oggi non ci appartiene più.

Nell'età contemporanea, l'apparato scientifico-tecnologico, che non ha bisogno della propria storia, ha sottratto anche alla storia umana ogni ipotesi di senso, sospendendola in quell'assenza di movimento finalizzato che fa del nostro tempo un tempo non storico. In quanto la storia ha sempre pensato se stessa come idea dell'umanità, ovvero come il luogo in cui l'umanità rappresenta se stessa. E la fine della storia segna anche la fine di questa idea.

Finché c'era la storia, il soggetto era sempre presente al divenire storico, nel senso che procedeva con esso determinandolo a partire da un'idea di sé che la tradizione storica gli aveva consegnato. Differentemente da oggi, dove il soggetto è presente solo all'anonimo divenire della tecnica, che trascorre e fluisce in un suo tempo che difficilmente potremmo chiamare il nostro tempo.

Senza contenuto, senza qualità il tempo perde le sue epoche, e la storia il suo senso, dove per senso non si intende il significato di ciò che accade, ma la possibilità della significazione come tale, ossia la possibilità di porre uomini e cose in relazione a un orizzonte di significato a cui fare riferimento per la comprensione di sé e del mondo.

Oggi orizzonte della comprensione umana non è quindi più la storia, ma la tecnica, nel senso che la tecnica si presenta come quello scenario a partire dal

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 276.

quale, solamente, l'uomo giunge a una rappresentazione di sé. Parlare dell'età della tecnica non significa allora parlare di un'epoca storica in cui la tecnica è egemone, quanto parlare di un periodo che non è contrassegnato dalla storia che abbiamo vissuto e narrato, ma dalla tecnica, la quale dischiude quello spazio interpretativo che si è definitivamente congedato da quella storia.

Questo è il passaggio epocale in cui ci troviamo noi oggi, e che è caratterizzato dal fatto che la storia che abbiamo vissuto prima di questi ha conosciuto la tecnica come quel fare manipolativo il quale, non essendo in grado di incidere sui grandi cicli della natura e della specie, era circoscritto in un orizzonte che rimaneva stabile e inviolabile.

Invece, la novità dell'attuale passaggio è da ricercarsi nel fatto che nell'età contemporanea questo orizzonte, precedentemente esclusivamente umano, rientra nelle possibilità della manipolazione tecnica, il cui potere di sperimentare rimane senza limite. E siccome l'uomo non esiste a prescindere da ciò che fa, si tratta di scoprire cosa l'uomo diventa nell'orizzonte della sperimentabilità illimitata e della manipolabilità infinita dischiuso dalla tecnica.

Per comprenderlo è necessario abbandonare la persuasione ingenua secondo cui la natura umana è un che di stabile che resta incontaminato e intatto qualunque cosa si faccia. Se infatti l'uomo è, come direbbe Nietzsche, un'animale ancora imperfetto che fin dalle origini non può vivere se non operando tecnicamente, allora è chiaro che la sua natura si modifica principalmente in base alla modalità di questo fare, che in tal modo diventa anche l'orizzonte della sua coscienza. Dunque, non si tratta qui dell'uomo universale e che come tale può usare la tecnica come qualcosa di neutrale rispetto alla propria natura trascendente, quanto dell'uomo la cui natura, a differenza di quella animale, si modifica in base alle modalità in cui si declina tecnicamente.

Oggi la tecnica dispone l'uomo di fronte a un mondo rappresentato come illimitata manipolabilità del reale. Ed è perciò che la natura umana non può più essere pensata come a quella che si relazionava a un mondo i cui limiti erano visti come inviolabili e immodificabili.

In quel mondo, che è in definitiva il mondo che la storia ci ha finora descritto, le possibilità di autorealizzazione dell'uomo e i pericoli a cui egli era esposto erano dei limiti naturali. Il che faceva sì che la stessa esistenza umana si risolvesse nel rispetto della natura e nella conformità alle sue leggi. Dove invece nell'età contemporanea, nella quale domina non la natura ma l'apparato scientifico-tecnologico, possibilità e pericoli riguardano principalmente la dimensione tecnica. Ed è proprio per questo che attualmente l'esistenza dell'uo-

mo dipende esclusivamente dalla propria capacità di autoregolazione. Questo perché diventa sempre più evidente che l'esposizione al potenziamento della vita, proprio all'attuale livello raggiunto dalla tecnica, è altresì proporzionale all'esposizione dell'uomo alla morte, e questo come mai prima nella storia era accaduto. Ed è in questo senso che si può dire che il potenziamento esponenziale dell'apparato scientifico-tecnologico modifica anche la natura dell'uomo, perché cambia la dimensione della autocomprensione che non è più la conformità alla natura, quanto la sua capacità di autolimitazione.

La discussione riguardante l'attuale livello di dominio scientifico-tecnico non deve riguardare tanto né la sua enfaticizzazione né la sua demonizzazione, quanto il rendersi conto del raggiunto orizzonte di riferimento. In quanto è solo a partire da questa comprensione che l'uomo può altresì pervenire a una diversa comprensione di sé. Scoprendo che il mondo di riferimento è quantomai mutato. Esserne inconsapevoli significa abitare questo mondo con i rischi che sempre accompagnano l'incoscienza, e con una lettura dell'uomo che il mondo della tecnica più non concede.

## SAŽETAK

Dostignuti stupanj razvoja znanstveno-tehničkog sustava nameće potrebu preispitivanja humanističkih disciplina kao što su politika, etika i povijest, koje su od davnine nastojale dolično interpretirati ljudsku prirodu. Danas se mogućnosti i opasnosti kriju u tehnici, koja kao takva mijenja i ljudsku narav, jer mijenja dimenziju samospoznaje, a što više nije uskladenost čovjeka s prirodom, nego njegova sposobnost ograničavanja samog sebe. Polazeći od toga čovjek može doći također do drugačijeg poimanja sebe: otkrivajući da se svijet na koji se poziva veoma izmijenio. Ne biti svjesni toga značilo bi živjeti u ovome svijetu uz rizike koji uvijek prate pomanjkanje svijesti, te uz tumačenje ljudske dimenzije kakvo svijet tehnike više ne dopušta.

## POVZETEK

Trenutna stopnja razvoja znanosti in tehnologije zahteva razmislek o humanističnih dejavnostih, med katere spadajo politika, etika in zgodovina, ki skušajo od samega začetka naše civilizacije razlagati bistvo človekove narave. Tehnika danes ponuja nove priložnosti, hkrati pa prinaša tudi nevarnosti, saj lahko spremeni samo bistvo človeka, ker spreminja razsežnost samorazumevanja. Slednje ne pomeni več prilagajanje naravi, temveč bolj sposobnost samoomejevanja. To lahko človeka vodi v to, da začne drugače razumevati samega sebe. Hkrati pa mu tudi postane jasno, da se je naš referenčni svet spremenil. Če se tega ne zavedamo, pomeni, da nam pretijo nevarnosti, ki vedno spremljajo pomanjkanje ozaveščenosti, in da človekovo razsežnost še vedno tolmačimo na način, ki ga tehnika danes ne more več dopuščati.