

Ernesto Balducci



La terra  
del tramonto

Saggio sulla transizione

 GIUNTI



ERNESTO BALDUCCI

# La terra del tramonto

Saggio sulla transizione

 **GIUNTI**



*Edizione realizzata con la collaborazione  
della Fondazione Ernesto Balducci*

[www.giunti.it](http://www.giunti.it)

© 2005 Giunti Editore S.p.A., Firenze - Milano

Prima edizione: febbraio 2005

Ristampa	Anno
6 5 4 3 2 1 0	2009 2008 2007 2006 2005

Stampato presso Giunti Industrie Grafiche S.p.A. – Stabilimento di Prato

*Dedico questo libro alla memoria  
di Atabualpa, ultimo re degli Incas,  
e ai 70 milioni di indios immolati  
dall' "uomo moderno", nel quinto  
centenario della loro sventura*



## Introduzione

### *Genius loci*

Precisamente mezzo millennio fa (non un mese in più, non un mese in meno), nel 1491, in questi stessi ambienti dove da anni vivo e mi aggiro e dove ora prendo a scrivere queste pagine, trascorse la quaresima in operoso raccoglimento Pico della Mirandola, in compagnia dell'amico Agnolo Poliziano<sup>1</sup>. Qui, in questa abbazia romanica appena rimessa a nuovo secondo modelli brunelleschiani, per volontà e a spese di Cosimo il Vecchio, si ritrovavano i membri dell'Accademia platonica, attratti, oltre che dalla munificenza medicea, dalla ricca biblioteca creata, in 22 mesi di lavoro e con l'aiuto di 45 amanuensi, da Vespasiano da Bisticci. Qui, molto prima di Erasmo, i neoplatonici alunni di Marsilio Ficino tentarono di coniugare il messaggio evangelico, sottratto al monopolio claustrale, e la *paideia* degli antichi. Qui, appena quattordicenne, prese il cappello cardinalizio il figlio di Lorenzo il Magnifico, Giovanni, che, divenuto Leone X, avrebbe dato il nome al secolo del Rinascimento e infiniti guai alla chiesa. Qui, insomma, la cultura e il potere hanno intrecciato una delle più durature alleanze, e di questa alleanza hanno suggerito la formula ideale nella nuova immagine d'uomo che avrebbe dato un volto all'Europa postmedioevale e avrebbe facilitato il trapasso dalla casta ideologica dei *clerici* alla casta degli intellettuali, dei *clerics* moderni.

Quell'immagine d'uomo si sta ormai dissolvendo sotto i miei occhi, anzi dentro di me, diventato complice di una svolta antropologica di cui i platonici che passeggiavano in questo chiostro non potevano avere nemmeno il presenti-

mento. Proprio nell'ultimo scorcio di quel secolo, e non senza una qualche complicità fiorentina (fiorentino era Paolo Toscanelli sulla cui Carta geografica Colombo costruì il suo viaggio da Occidente verso la Cina, fiorentino era Amerigo Vespucci che, correggendo la Carta, sostenne che non sul continente asiatico era approdato Colombo, ma su un nuovo continente, quello che prenderà nome da lui, e fiorentina, anzi medicea, era la banca di Siviglia che sovvenzionò il viaggio delle tre caravelle), l'*homo europeus* avrebbe varcato l'Atlantico e avrebbe avviato il genocidio degli indios senza che quel terribile crimine contro l'umanità avesse una qualche eco, a quanto mi risulta, nei conciliaboli degli umanisti.

Eppure il giovanissimo Pico, che qui passò la quaresima del 1491, aveva tentato, quattro anni prima, di convocare a Roma i dotti di tutto il mondo per confrontarsi su 900 tesi da lui preparate con l'intento di condurre in armonia, sulla base delle verità emerse col cristianesimo, tutte le tradizioni teologiche e filosofiche dell'umanità, comprese quelle esoteriche (gnostiche, caldaiche, cabalistiche) e compreso il pensiero medioevale che egli aveva difeso in una lettera a Ermolao Barbaro per il quale, invece, quel pensiero era rozzo in quanto mancante di finezza letteraria. Il suo progetto non piacque al papa Innocenzo VIII, che rinviò il convegno e, quel ch'è peggio, condannò 13 delle sue tesi.

Fu probabilmente anche per rimettersi dalla prostrazione che l'*enfant prodige* (aveva appena 28 anni) si rifugiò nell'ospitale Badia, dopo aver scritto una difesa del suo sfortunato progetto, l'*Apologia*, nella quale riprodusse la famosa orazione *De dignitate hominis* che avrebbe dovuto inaugurare il convegno romano. Nelle pagine di questa orazione si trova la solenne proclamazione della nuova visione dell'uomo in cui l'umanesimo moderno si è sempre riconosciuto.

Dopo aver posto l'uomo, "come opera di natura indefinita", nel "cuore del mondo" – così immagina Pico – il Creatore gli disse: "Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua,



perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché da te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine"<sup>2</sup>.

C'è già, in questa esaltazione della libertà umana, il germe faustiano dell'uomo creatore di se stesso, non prigioniero di una essenza ben definita ma librato entro un arco di possibilità la cui attuazione dipende dal suo arbitrio, anche se quell'arco è inscritto in un ordine oggettivo che dispone gli esseri in una scala gerarchica, da Dio ai bruti, i due confini invalicabili dall'estro autocreativo. Ora quell'ordine non c'è più, il caos ha inghiottito il cosmo e con il cosmo anche l'uomo microcosmo. Eppure quell'ordine è l'archetipo che segretamente ci governa e che si è impresso fin nel mondo fisico in cui abitiamo, sicuramente in quello in cui io abito.

Dai saldi bastioni su cui poggia la Badia fiesolana, il mio sguardo discende senza intoppi, proprio come ai tempi di Pico e del Poliziano, lungo la collina digradante, fin sulla città, anzi proprio sul campanile di Giotto e sulla cupola del Brunelleschi. Lo stretto orizzonte in cui il mio occhio si muove non è solo un miracoloso involucro della bellezza, è un ordine dello spirito, è la traduzione visiva del *De dignitate hominis*.

Come non sentirsi radicati in questa cultura di cui sto per descrivere il declino? È un privilegio potersi aprire alla inquietante novità che viene, senza per questo togliere l'ancora dai valori perenni. È un privilegio che a volte pesa, specie quando le nuove forme del mondo sgomentano e già per questo risospingono verso le sicurezze che, con

dolcezza, ci hanno partorito. La volontà del nuovo e quelle sicurezze antiche in me si incontrano e tentano di pacificarsi in compromessi sempre meno tollerabili: perseguo la fine del patto tra il potere e la cultura, ma intanto me ne sto installato proprio in un monumento di quel patto (un monumento dove non a caso è approdata l'Università dell'Europa dei Dodici, di quell'Europa i cui veri incunaboli sono le grandi convenzioni di mercato); vedo nel popolo il soggetto della nuova cultura, ma intanto le case popolari sono giù in basso, appena una lista giallastra tra due colline coperte di olivi e di cipressi ben chiusi dentro gli antichi recinti patrizi. Solo che – ecco il segno del nuovo – sempre più numerosi salgono la collina giovani delle più diverse etnie della terra – negri, cinesi, arabi, indios – che svegliano in me la fantasia di concili culturali come quello progettato da Pico mezzo millennio fa, ma non più per integrare le culture in un'armonia prestabilita. Non si danno armonie prestabilite. Il quadro del mondo è cambiato, è in piena fluttuazione.

Il libero arbitrio che Pico esaltava nel primo uomo si è inoltrato fin nei recessi genetici, anzi fin negli elementi infinitesimi che costituiscono la materia, sospingendo nella sfera della contingenza quel che un tempo sembrava affidato alla necessità delle leggi di natura. L'amara verità della scienza ci fa certi che la vita è un evento effimero nel cosmo e che l'uomo, momento culmine dell'evoluzione della vita, non è, come era per Pico, al centro, è, come ha scritto Monod, uno zingaro sperduto "nell'immensità indifferente dell'Universo da cui è emerso per caso alla periferia dell'universo"<sup>3</sup>. Esposti al rischio dell'annientamento, noi uomini di ogni etnia siamo chiamati a costruirci una comune memoria che ci rimandi non appena al patrimonio delle sapienze antiche ma alle remotissime peripezie biologiche della nostra specie. Gli umanisti della Badia si commuovevano sugli incunabuli antichi che Vespasiano qui faceva trascrivere dai suoi 45 amanuensi, io mi commuovo dinanzi all'immagine di una tibia del *Zinianthropus*, l'omnide che viveva nella gola di Olduvai 1.800.000 anni fa, o

della tomba del vecchio *Neanderthalensis* sepolto in Francia 100.000 anni fa.

La questione che ora mi occupa è quella che trovo scritta a conclusione di un saggio di Konrad Lorenz, una conclusione che è, insieme, in perfetta sintonia e in perfetta dissonanza con l'apostrofe di Pico. "L'uomo – scrive Lorenz – è soltanto un effimero anello nella catena delle forme viventi. Ci sono buone ragioni per pensare che egli sia soltanto un gradino nella scala che porterà ad un essere realmente umano. Se non altro è possibile sperarlo"<sup>4</sup>. Ecco enunciata, in modo dimesso, la questione che intendo affrontare, in spirito di fedeltà al passato, senza spezzare, cioè, il filo di Arianna che si dipana dall'Umanesimo di Pico e del Ficino.

Se ho scelto, per definire il tema di questa mia lunga riflessione, una pagina di Lorenz, è per tre ragioni. Innanzitutto Lorenz era poco incline, per temperamento e per abito scientifico, alle fughe nell'utopia. In secondo luogo egli si è accostato alle grandi questioni sull'uomo non a partire dai *Dialoghi* di Platone, ma a partire da una accuratissima indagine sul costume degli animali (dei 'bruti' di Pico), e cioè con un approccio filogenetico adatto a metterci in mano il bandolo biologico della storia: metodo, oltretutto, perfettamente conforme alla situazione della specie, che ci appare, come mai nel passato, sul crinale tra essere e non essere. E finalmente, abituato come sono ad aggirarmi nella prestigiosa corte delle *auctoritates* metafisiche e perfino, come ho detto, negli stessi spazi fisici dove è nato, da sorgenti platoniche, l'umanesimo moderno, provo il bisogno autocorrettivo di prediligere i maestri del pensiero positivo, alla sola condizione che siano liberi dai pre-giudizi a cui li espone la pratica della scienza.

E così vivo per mio conto il passaggio, di cui parlerò nelle mie pagine, dall'umanesimo letterario all'umanesimo etnologico, e lo vivo nella certezza che, finita la parabola della modernità apertasi ai tempi di Pico, noi stiamo entrando, ma con passi malcerti, in un continente epocale in cui avremo bisogno non solo di rivedere i libri della nostra sapienza, ma anche di assaggiare i liquori arcani che le

tribù da noi dette primitive ma antiche come la nostra hanno custodito per millenni e millenni in anfore coperte dalla polvere del nostro disprezzo.

Che non stia per cominciare la storia dell'uomo veramente uomo? Dell'uomo finalmente libero dall'impulso preumano del dominio e proprio per questo in grado di comprendere, in modo nuovo eppure già implicito nel Manifesto di Pico, il senso della sua centralità nella biosfera? Resta vero, infatti, che l'uomo è chiamato a essere artefice di se stesso, senza esemplarità prestabilite, aprendosi a tutte le attese del cosmo per svilupparle secondo la dinamica della vita e per unificarle, senza violenza, nel progetto unitario della specie finalmente uscita dalla preistoria. Anche se, come afferma Monod nel passo già citato, "il suo dovere, come il suo destino, non è scritto in nessun luogo", resta vero – sembrano parole di Pico – che è nelle sue mani "la scelta tra il Regno e le tenebre".

Badia fiesolana, 31 marzo 1991

#### NOTE

<sup>1</sup> G. Landucci, *La storia della Badia fiesolana*, in *La Badia Fiesolana*, Firenze, Le Monnier, 1976, pp. 176-185.

<sup>2</sup> Traduzione di E. Garin, Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno*, Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, Firenze, Vallecchi, 1942.

<sup>3</sup> J. Monod, *Il caso e la necessità*, Milano, Mondadori, 1971, p. 143.

<sup>4</sup> K. Lorenz, *Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1985, p. 229.

## La modernità

### *L'eroe bifronte*

Nel suo *Giornale di bordo*, in data 16 dicembre 1492, Cristoforo Colombo riporta quanto ha scritto in una lettera a *los reyes*: "Con questi pochi uomini che mi accompagnano posso correre tutte queste isole, senza temere che mi venga fatto alcun oltraggio e ho già constatato che tre soli dei miei marinai scesi a terra hanno fugato col loro solo aspetto una moltitudine di gente. Non posseggono armi, non hanno spirito guerriero, vanno ignudi e indifesi e sono tanto vili che in mille non saprebbero attendere tre dei miei uomini". L'immagine dell'Ammiraglio e dei suoi tre uomini che, approdati ad Haiti il 6 dicembre 1492, al solo apparire mettono in fuga quella moltitudine di "ignudi e indifesi" (erano più di 7 milioni all'arrivo di Colombo, saranno appena 15.600 sedici anni dopo!) mi è tornata davanti nell'osservare, sul video o sulla stampa, le immagini delle moltitudini di soldati irakeni in fuga disordinata sotto il fuoco dei bombardieri del generale Schwarzkopf: "molti soldati irakeni si spaventarono e questo mi divertiva", ha dichiarato Joe Quenn, premiato con una stella di bronzo per aver buttato giù un muro di sabbia e sepolto così un buon numero di soldati dentro la trincea. Le statistiche dicono che contro un morto della coalizione occidentale ce ne sono stati più di mille nell'esercito avversario. La strage del Mar delle Antille e quella lungo il Tigri e l'Eufrate (la culla della civiltà!) delimitano ai miei occhi, cronologicamente e geograficamente, l'intera parabola della modernità.

Siamo in grado di tracciare la preistoria di questa parabola ma non siamo in grado di prevedere quel che verrà

dopo. È certo però – questa è la tesi che intendo dimostrare – che la figura storica chiamata ‘mondo moderno’ sta chiudendo il suo corso. Colombo è l’eroe eponimo di questo mondo, un eroe bifronte. Nel suo *Giornale* egli espone giorno dopo giorno gli obiettivi della sua avventura. Il primo è quello di un figlio devoto della cristianità medioevale che vuol salvare il mondo: portare il battesimo ai pagani. Il secondo è quello in cui il mondo moderno si riconoscerà: riportare in patria tanto oro (“Il Signore nella sua bontà mi faccia trovare quest’oro”: 23 dicembre 1492).

Esportare battesimi e importare ricchezza: non è questo, pur nel mutar dei nomi e delle forme, il genio del mondo moderno? Il battesimo era, nell’ottica della cristianità, la salvezza, così come è salvezza, nell’ottica del mondo moderno, quell’insieme di valori che vien detto civiltà. Da Colombo a Schwarzkopf, il ‘mondo moderno’ è riuscito a installarsi in ogni angolo della terra – è questo il paradosso della modernità – non solo sulla spinta della sete dell’oro ma anche per la forza diffusiva che, al di là delle intenzioni dei conquistatori, porta in sé la coscienza dei diritti dell’uomo. Ecco perché la storia dell’espansione coloniale dell’Europa non è soltanto una storia di oppressioni e di rapine. Parlando del dominio inglese sul suo paese, l’India, nel periodo della modernità trionfante, Kavalam M. Panikkar mette in luce così la contraddizione: “mentre il governo costituito faceva osservare leggi che erano la negazione di qualsiasi principio di giustizia sociale, il sistema educativo, invece, incoraggiato e sovvenzionato ufficialmente, minava alla radice tutto ciò che il governo cercava di puntellare. Le scuole e i collegi insegnavano ai giovani l’ideale della libertà, mentre il governo faceva di tutto per sopprimerlo”<sup>2</sup>.

Questa ambivalenza, d’altronde, è già presente negli esordi della conquista dell’America che dettero avvio allo sterminio delle popolazioni indigene ma anche, al di là e al di qua dell’oceano, a una coraggiosa affermazione dei diritti umani in difesa delle vittime, per opera di pionieri come Bartolomeo Las Casas e Francisco de Vitoria: fu proprio

mentre si inaugurava il sistema coloniale che si posero le basi del cosiddetto diritto internazionale. Del resto, Tommaso Moro colloca la società ideale di *Utopia* in un'isola d'oltre Atlantico (a scoprirla, nella finzione dell'opera, fu Itlodeo, un marinaio di Vespucci). Vuol dir qualcosa il fatto che il primo vescovo del Messico, il francescano Juan de Zumarraga, avesse tra i suoi libri una copia dell'*Utopia*. Gran parte dei missionari dei due ordini mendicanti erano seguaci di Erasmo da Rotterdam: nel recarsi oltre l'Atlantico essi inseguivano il sogno di poter dar vita tra quegli indigeni – così miti, così plasmabili – a nuove comunità cristiane capaci di produrre una riforma della chiesa universale. Furono loro, insieme ai Gesuiti, a tentare la coraggiosa esperienza delle *reducciones* che, in qualche modo, potremmo considerare come i primi esperimenti di mutua fecondazione tra due culture. Essi furono ben presto sopraffatti e distrutti dalla strategia congiunta degli Stati assoluti dell'Europa illuministica e della chiesa di Roma in fase di omologazione eurocentrica, ma che la seminazione di quell'utopia non sia stata del tutto sterile ce lo dice la storia attuale del continente latino-americano dove alla teologia del dominio si sta contrapponendo, con sempre maggior presa nella coscienza popolare, una teologia della liberazione in cui torna alla luce quella dei missionari erasmiani di cinquecento anni fa.

La dilatazione del mondo moderno fino ai confini della Terra non è stata, insomma, univoca. Ad essa si è sempre intrecciata, ora latente ora visibile, la passione per l'affermazione dei principi della dignità umana. Come Colombo, l'uomo moderno è bifronte.

Agli occhi dei popoli già soggetti al suo dominio, ma anche nella nostra coscienza – ecco la novità epocale – i due volti dell'uomo moderno si sono dissociati. La modernità come 'falsa coscienza' sta finendo, lasciando però, nel dissolversi, un retaggio di insegnamenti anzi di esperimenti di autentica universalità, che sono come un possibile punto d'appoggio per la fuoriuscita della modernità.

Ecco perché tra le molte periodizzazioni possibili del mondo moderno preferisco quella che lo fa nascere nel 1492, l'anno del viaggio di Colombo. Nella sistemazione storiografica convenzionale, quel viaggio sembra essere quasi la naturale dilatazione geografica della crescita culturale che va sotto il nome di umanesimo, insomma come un trapasso dalla universalità *de jure* all'universalità *de facto*. Una revisione critica della modernità non ci permette questa memoria apologetica del trapasso, anzi la capovolge smascherando i crimini commessi dall'Europa proprio mentre nelle sue città trionfa la rivoluzione umanistica. I suoi circoli intellettuali, tutti presi dal fervore per la riscoperta *humanitas* degli antichi, sembrano non avvertire nemmeno l'immane sopruso che oltre Atlantico si commette contro l'uomo in carne e ossa.

E tuttavia, nel profondo, proprio in seguito a quegli avvenimenti, prende forma il sentimento che è cominciata un'epoca totalmente nuova. Fu a causa di quei fatti che l'Europa cominciò a prender coscienza di aver tagliato i rapporti di continuità con il passato e dunque di essere entrata in un tempo nuovo. "Con il 1492 siamo entrati – come scrisse Las Casas – 'in questo nostro tempo così nuovo e così diverso da ogni altro'. A partire da tale data il mondo è chiuso (anche se l'universo diventa infinito), 'il mondo è piccolo', come dichiarerà perentoriamente Colombo. Gli uomini hanno scoperto la totalità di cui fanno parte, mentre, fino a quel momento, essi erano una parte senza il tutto"<sup>3</sup>. A questo mutamento della collocazione nella totalità spaziale si congiunse un mutamento della collocazione nel tempo. "La civiltà europea di allora è 'allocentrica'... l'età ideale non è il presente né l'avvenire, ma il passato, e un passato che non è neppure cristiano: quello dei Greci e dei Romani. Il centro è altrove"<sup>4</sup>.

In quel giro di anni, uno straordinario testimone, Francesco Guicciardini, che già aveva rimproverato a Machiavelli il continuo ricorso ai Greci e ai Romani, osserva, riferendosi ai viaggi di Colombo, che "per queste navigazioni si



è manifestato essersi nella cognizione della terra ingannati in molte cose gli antichi". Non solo. Quelle navigazioni hanno dato "oltre a ciò, qualche ansietà agli interpreti della Scrittura Sacra, soliti a interpretare che quel versicolo del salmo che contiene 'che in tutta la terra uscì il suono loro e ne' confini del mondo le parole loro', significasse che la fede di Cristo fosse per la bocca degli apostoli penetrata per tutto il mondo"<sup>5</sup>. Dunque, i due robusti ormeggi che tenevano salda la coscienza europea alla maestà dell'età classica e della Sacra Scrittura cominciano a cedere. Accanto alla convinzione che la nuova qualità del tempo si debba a un 'rinascimento' dell'antica *humanitas*, prende piede il sospetto che non di una rinascita o di una prosecuzione del mondo antico si tratti ma di una forma storica nuova, isolata sulla linea del tempo e dello spazio, con un compito totalmente nuovo. Quale compito?

La cristianità teocratica del medioevo aveva trasmesso al tempo nuovo il suo paradigma universalistico. In forza di un privilegio stabilito da Dio, toccava alla cristianità diffondere le proprie forme culturali fino ai confini della terra. La rivoluzione tecnica e industriale dei secoli successivi imprimerà a questa vocazione messianica nuove forme e nuovi metodi. Nel porre piede sulla soglia di un mondo nuovo, l'uomo moderno, prigioniero di una teocrazia secolarizzata, non seppe cogliere le possibilità di crescita umana implicite nel confronto con la diversità e scelse le vie della distruzione o della integrazione, proponendo se stesso come la totalità, ricorrendo alla forza delle armi e dell'oro. Oggi queste vie non sono più percorribili, oggi il mondo moderno è chiamato a considerarsi non il tutto, ma una parte del tutto, e a collocare l'orizzonte della totalità umana al di là della propria particolarità.

### *Il pensiero notturno*

Ecco perché il disincantamento che settant'anni fa Max Weber indicava come un tratto della razionalità moderna si

è, in progressione, trasformato in una specie di 'sindrome della fine' o, per usare una preziosa espressione di Ernesto De Martino, in una escatologia senza *eschaton*. Siamo sì, alla 'fine della storia', ma solo nel senso che siamo, e da tempo, in una storia che non ha più un fine, non riesce più a proiettare dinanzi a sé un ideale che dia un senso al mutar delle cose. È la *desperatio*, spoglia di quell'alone psicologico che la rendeva così suggestiva negli anni dell'esistenzialismo, è la pura e semplice assenza di speranza.

Vorrà pur dire qualcosa che appena quindici anni fa, il più illustre degli esegeti di Nietzsche, Martin Heidegger, abbia dichiarato che non soltanto la filosofia ma ogni altra impresa umana non è in grado di liberare l'uomo dal destino del tramonto. "Ormai solo un dio ci può salvare". E proseguiva: "Ci resta come unica possibilità quella di preparare, nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione di Dio o all'assenza di Dio nel tramonto (al fatto che al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)"<sup>6</sup>. Heidegger è un testimone sospetto della crisi dell'uomo, date le sue complicità con l'espressione politica in cui proprio i tratti negativi del mondo moderno – la volontà di potenza e il rifiuto del diverso – hanno varcato i confini della follia. Ma egli resta ancora oggi un punto di riferimento per quel pensiero 'notturno' che la modernità da tempo custodisce nel suo seno: Schopenhauer insegnava a Berlino accanto a Hegel! È stato soprattutto Heidegger a rimettere in circolazione il pensiero di Nietzsche, che già contiene tutti i motivi della critica all'Occidente come *Land des Abends* o *Abendsland*, Terra del tramonto. Ma in Nietzsche e nei suoi epigoni, sia in quelli tra le due guerre sia in quelli che stanno pullulando in quest'ora del tramonto, la critica alla modernità, quando non si limita a innocenti rimpianti dell'età dell'oro, collocata magari nelle lontananze presocratiche o preeleatiche, sottintende o motiva la denigrazione di ogni forma di impegno che vada nel senso di una concreta universalità. Il virus di *Zarathustra* trasmette quel sentimento di aristocratico isolamento dalle passioni democratiche o proletarie che in anni lontani contagiò, anche solo per breve

periodo, perfino intellettuali che hanno contribuito non poco alla crescita della coscienza cosmopolitica, come Max Weber, Thomas Mann, Karl Jaspers<sup>7</sup>.

Simili pronostici del tramonto sono, in ultima istanza, funzionali alla modernità perché scavalcano con noncuranza le concrete provocazioni della realtà storico-politica, si inscrivono per intero, insomma, in una atmosfera coscienziale che si inarca su se stessa senza toccare il bruto spessore delle cose, tramutando, con paziente metabolismo, le grandiose *Weltanschauungen* di ieri in sottili analisi della fatalità della catastrofe. Non è per caso che la filosofia, già nerbo della modernità, è morta e quando sopravvive sembra ridursi, secondo il pronostico e l'esempio di Wittgenstein, a pura e semplice analisi del linguaggio<sup>8</sup>.

Ma a diffondere l'ipotesi della catastrofe – ed è un fatto appena qualche decennio fa del tutto imprevedibile – sono ormai gli stessi uomini di scienza, assuefatti a prevedere il futuro sulla base di alcuni sintomi estrapolati dalla condizione attuale dell'umanità. Anch'essi, come tutti i profeti di sventura, vanno tenuti sotto sospetto.

I loro ripetuti messaggi di imminenti catastrofi fan crescere in me la convinzione che, in deroga alle loro regole epistemologiche, essi trascurino una serie di dati positivi che dimostrano come, in realtà, i giochi non siano fatti, che c'è nell'uomo un insieme di possibilità non integrate e non integrabili nel suo attuale modo di essere, insomma che *l'homme depasse l'homme*. L'attuale fase dell'avventura tecnologica potrebbe anche rivelarsi come il punto d'appoggio di una transizione che apra gli spazi della storia alle possibilità umane ancora inesprese o emarginate.

La situazione è drammatica solo perché la transizione, unica alternativa alla catastrofe, non può essere il semplice prodotto dei processi in corso, essa chiede un dispendio aggiuntivo di libertà creativa. Lasciati a se stessi o assecondati, con quell'etica della rassegnazione che è il loro aroma religioso, questi processi non potranno non condurre al loro sbocco naturale, che è di distruzione. La transizione implica una rottura di continuità che potrà darsi solo se sul peso di

inerzia che ancora governa il moto della storia prevarranno le risorse latenti in seno alla specie, se insomma l'uomo, facendo convergere gli imperativi della libertà con quelli della necessità oggettiva, si farà, per la prima volta nella sua storia, artefice della propria genesi.

Niente è più contrario a questo appello dell'ora che la pura e semplice dissoluzione dell'identità dell'uomo moderno che lasci come suoi residui un rassegnato e magari soddisfatto ripiegamento sull'esistente e la riluttanza a qualsiasi tentativo di immaginare il futuro. A sospingerlo su questa via di progressivo deperimento della libertà è lo stesso tipo di tecnologia che sta generalizzandosi nell'attuale fase di trapasso nella cibernetica il cui segreto modello è un sistema capace di autoregolarsi, di autocontrollarsi. Integrandosi lentamente nel sistema l'uomo si fa eterodiretto e quindi incapace di erigersi a causa del proprio destino.

Di questa atmosfera culturale davvero impreveduta trovo un'autorevole descrizione analitica in uno dei più noti filosofi della scienza di questi anni, Stephen Toumlin, che, nella sua propensione, forse eccessiva, a stabilire le date anche dei processi dello spirito, fissa nel 1970 l'inizio di questo offuscamento dell'orizzonte della storia, ormai 'avvolto in nebbie e oscurità'. "La supremazia politica dell'Europa è giunta alla fine, e sta per finire anche l'egemonia delle sue idee. Per duecento anni i popoli dell'Europa occidentale e dell'America settentrionale si sono realizzati credendo che la loro fosse l'epoca moderna, che i loro modi di gestire l'agricoltura e di produrre manufatti, e le loro conoscenze mediche, fossero quelli 'moderni', convinti di avere idee scientifiche e filosofiche 'moderne' e di vivere nella relativa sicurezza del 'moderno' stato-nazione. Essi hanno affrontato tutti i loro problemi intellettuali e pratici in modi specificamente 'moderni'; e in una dozzina di campi la loro vita ha plasmato metodi razionali di verificare le nostre procedure e le nostre istituzioni, metodi non disponibili alle società tiranniche e alle culture superstiziose che hanno preceduto l'epoca della modernità"<sup>9</sup>. Se per Toumlin la fine del mondo moderno si riduce alla fine dell'egemonia dell'uomo eu-

ropeo, per un antropologo di primo piano come Donald Johanson (lo scopritore di Lucy, l'antenata dell'uomo vissuta tre milioni e mezzo di anni fa) si configura, più radicalmente, come una probabile scomparsa dell'*homo sapiens*. Poco importa, egli dice a conclusione della sua ultima opera, "che noi ce ne andiamo in seguito a un'esplosione nucleare oppure avvelenati dall'inquinamento. In ogni caso, un osservatore venuto da un altro pianeta dovrebbe concludere – insieme con Darwin, se anche lui potesse assistere alla nostra estinzione – che l'intelligenza era solo una delle tante specializzazioni possibili... L'intelligenza, quella scintilla fra milioni di altre specializzazioni che hanno costellato l'albero della vita, si è rivelata semplicemente questo: una luce che si accende e si spegne. Quando è venuto il momento della grande sfida – o cambiare o estinguersi – essa è scomparsa"<sup>10</sup>.

### *Il soggetto iperbolico*

Il superamento di questa inerte rassegnazione ai processi oggettivi comporta, in prima istanza, una 'rottura epistemologica' e cioè una rimessa a fuoco dell'apparato percettivo dell'uomo che, così com'è, non ci permette un contatto reale con le forze che per loro conto stanno modellando il futuro. Il quadrante dell'evoluzione segna l'ora di un nuovo adattamento della specie al suo ambiente, un adattamento che richiede non già la negazione ma l'oltrepassamento critico di quell'universo tecnologico che l'*homo faber* ha creato a se stesso quale premessa per un balzo in avanti nella sua evoluzione ma in cui, per il momento, sembra essersi integrato fino alla dissipazione della propria soggettività.

Proprio negli anni inaugurali della rivoluzione scientifica si aprì la *querelle des anciens et des modernes* che si risolse con un verdetto di Fontenelle, destinato a diventare, con l'illuminismo e più ancora con lo storicismo hegeliano, un *a priori* da non discutere più: gli uomini del presente, i moderni, vedono più lontano degli antichi perché seggono

sulle loro spalle. Figlia del tempo, la verità nata oggi assume e risolve in sé le verità di ieri, che al di fuori di questa loro fusione negli stampi del presente non sono che dati inerti della memoria, tracce di un cammino che le ha lasciate indietro, quasi orme sulla sabbia, degne di essere rievocate solo come articolazioni astratte di una verità concreta che è, appunto, quella dell'oggi.

Ma questa assolutizzazione del presente riflette, sotto le forme della razionalità disinteressata, un intento di altra natura, quello di legittimare la gerarchia sociopolitica e, più largamente, quella etnologica. Infatti, alla pari degli antichi, di corta vista solo perché intenti a portarci sulle spalle, vengono relegati nell'irrelevanza anche i gruppi umani rimasti esterni al cammino percorso dall'uomo europeo, che solo è riuscito a rapire il fuoco agli dèi e, in virtù di questo ardire, si è messo in grado di dominare la terra.

Cresciuta sulla negazione metodica dell'alterità, la coscienza dell'uomo moderno poggia sullo spessore oscuro delle sue rimozioni: la sua crisi ha inizio nel momento che le verità rimosse premono sulla soglia dell'io e finiscono con l'irrompervi, mettendo fine alla buona coscienza. L'uomo moderno si illudeva di aver impresso la forma della propria umanità su tutte le tribù della terra, ma a distruggere l'illusione, e quindi a mobilitare l'Acheronte del suo subconscio, è ormai la stessa situazione oggettiva degli equilibri vitali del pianeta, la sua esposizione strutturale alla catastrofe.

Abituato ad assumere nella propria identità il senso e il destino del genere umano, egli è portato a vivere la propria crisi come crisi del mondo. Quando parla o scrive di sé, l'uomo europeo parla e scrive dell'uomo come tale. Lo rilevava, ed eravamo nel 1760, J.J. Rousseau: "L'errore di Hobbes e dei filosofi è confondere l'uomo di natura con gli uomini che hanno sotto gli occhi... Sanno assai bene che cosa è un borghese di Londra o di Parigi, ma non sapranno mai che cosa è un uomo"<sup>11</sup>.

Viene a mente quanto, negli anni venti, Malinowski scriveva a proposito di Freud. Lo schema freudiano del com-

plesso di Edipo va bene per la famiglia patriarcale della società europea ma non per la famiglia matriarcale delle isole Trobriand dove i desideri repressi sono, semmai, quelli di "sposare la sorella e di uccidere lo zio materno". Come pure il mito freudiano dell'orda originaria altro non è, per Malinowski, che la proiezione fantasiosa dei desideri repressi della società europea.

Ma così è sempre, nella cultura fedele al mito della modernità: ciò che nel suo ambito viene detto dell'uomo si intende valido per ogni uomo.

È proprio in forza di questa sua soggettività iperbolica che l'uomo moderno ha ritenuto di aver sciolto la contraddizione in cui si è trovato impigliato fin dal suo nascere: da una parte, fiero di aver raggiunto l'età adulta spezzando le catene che imprigionavano la ragione, egli riteneva d'aver in mano il metro per valutare ciò che nell'uomo è secondo natura e ciò che non lo è; dall'altra ha dovuto confrontarsi, durante la sua espansione in ogni parte della terra, con tipi di umanità che non rispondevano al suo metro. Perché la contraddizione scompaia, basta riconoscere che solo l'uomo moderno ha la piena autocoscienza e che gli uomini e i popoli estranei alla modernità non hanno raggiunto l'età adulta, sono rimasti fermi negli stadi anteriori alla vera e propria esistenza storica. Insomma, sono uomini, ma inferiori!

La crisi della modernità è appunto la disgregazione di questa autocoscienza che abilitava l'uomo occidentale a narrare la propria storia come se fosse la Storia e a trapiantare dovunque le sue istituzioni come se esse fossero il punto di arrivo prestabilito per ogni essere razionale.

Solo oggi – ma appunto perché scontiamo in noi la crisi della modernità – ci possiamo permettere un severo giudizio sul dominio coloniale che mise i popoli della terra al servizio dell'Europa. Gli artefici del colonialismo vissero con innocenza la loro storia di conquiste e di rapine perché convinti – eredi in questo della teocrazia medioevale – che sulle loro imprese c'era il sigillo della ragione che affida ai popoli civili il compito di incivilire gli altri.

Lo stesso progetto rivoluzionario di Marx resta dentro questo paradigma della modernità intesa come momento necessario e perciò universale dell'evoluzione umana.

“Col rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, – leggiamo nel *Manifesto* – con le comunicazioni infinitamente agevolate la borghesia trascina nella civiltà anche le nazioni più barbare”<sup>12</sup>. Non solo, ma è la borghesia che solleva il proletariato alla dignità di soggetto storico, integrandolo nella modernità, in quanto, per condurre avanti le sue lotte essa “si vede costretta a fare appello al proletariato, a chiederne l'aiuto, trascinandolo così nel moto politico. Essa stessa, dunque, dà al proletariato gli elementi della propria educazione, gli dà le armi contro se stessa”<sup>13</sup>. Ed è così che il proletariato diventa, con funzione di anti-tesi, parte integrante della modernità e quindi coinvolto, come oggi appare chiaro, nella sua crisi. Rimanendo interno all'orizzonte della modernità, Marx aveva indicato il principio dell'alienazione nel dominio del capitalista sul lavoratore servendosi, alla scuola di Hegel, dello schema feudale signore-servo. Nonostante la sua potente analisi del sistema capitalistico di produzione come un assoluto di cui il capitalista è solo un funzionario, Marx non riuscì a prevedere lo sbocco a cui quel sistema sarebbe giunto: sia il capitalista che il lavoratore sono alla mercé di un 'signore' che è la produzione stessa. Marx sconta il limite specifico dell'antropologia moderna, che è la identificazione del senso dell'uomo col suo dominio sulle cose. “La liberazione all'interno del marxismo è ancora concepita come dominio: naturalmente si tratta di un dominio rovesciato”<sup>14</sup> – gli espropriati al posto degli espropriatori – ma sempre nel presupposto che l'uomo si realizza nella manipolazione tecnica della realtà, quasi fosse una manipolazione in se stessa moralmente neutra, perseguibile all'infinito. Il dominio ha finito col diventare, mediato dalla tecnica, il vero soggetto della storia, trovando il suo adempimento, con la creazione e la proliferazione delle armi atomiche, in un vero e proprio sistema di guerra. Proprio per questo sono cadute nell'insignificanza, anche agli occhi dei marxisti, sia le forme di esperienza



estranee alla logica produttiva sia le forme di umanità che non hanno ancora vissuto la rivoluzione industriale.

L'Europa, patria delle rivoluzioni che hanno costruito la modernità offrendone il modello anche alle nazioni 'barbare', ha avuto il compito storico di unificare il mondo. Ma si è trattato di una unificazione coatta, condotta secondo la logica del dominio colonialistico e del libero mercato di cui la modernità era una copertura ideologica. Chiusa l'epoca dei colonialismi, è facile constatare che la modernità non ha penetrato l'anima delle culture, le ha strette nel suo involucro, a volte distruggendole, a volte provocandone il ripiegamento su di sé nel segno dell'autodifesa e del risentimento.

### *L'aporia storica*

Il destino singolare della modernità si manifesta nel sentimento di non avere dopo di sé un'altra epoca come quelle che, in prospettiva occidentale, sono venute dopo l'antichità greco-romana e dopo il medioevo. In ambedue i casi, il declino era accompagnato dai segni di una *renovatio* o di un rinascimento, e cioè di una novità che aveva radici in ciò che stava morendo. Il medioevo visse nella convinzione di aver portato a pienezza il compito storico dell'Impero romano; il Rinascimento costruì la coscienza di sé con il ritorno ai Greci e ai Romani. La novità restava, così, immanente alla continuità e riusciva a progettare un futuro attingendo ispirazione dal passato. L'assenza di futuro, oggi, non è il portato della nostra impotenza immaginativa, è il riflesso della nostra situazione da ultima sponda. Chi si abbandona, sulla scia di un Toynbee o di uno Spengler o, per andare più a ritroso, di un Vico o di un Kaldoun, alle suggestioni della sirena storicistica che canta del nascere, del crescere e del morire delle civiltà per vagheggiarne una che prenda il posto di quella occidentale, si lascia cader di mano, a mio giudizio, l'ultimo filo della ragione. Che è un filo robusto, capace di dare un senso al nostro vivere sto-

rico anche quando abbiamo messo in conto la fine della modernità. Si tratta di una fine che non rimanda oltre di sé in una terra di nessuno abitata solo dagli dèi, rimanda a se stessa, alla contraddizione che ha in seno e che nasconde e rivela il punto d'appoggio dell'oltrepassamento. L'antica dialettica greca conosceva la situazione logica dell'*aporia*, del vicolo cieco, della strada che si presenta senza uscita perché bloccata da due conclusioni tra loro incompatibili eppure ugualmente solide. Per uscire non c'è che un modo, quello di tornare alle premesse di partenza per trovare lì l'incongruenza che si è fatta scontare al termine antinomico del percorso logico.

Ebbene, noi siamo in un punto aporetico il cui segno è l'impossibilità, scientificamente dimostrata, di estendere a tutti gli uomini il modello di vita portato a compimento dalla modernità. Ecco la formulazione antinomica del vicolo cieco: la cultura dell'uomo moderno è universale perché di tappa in tappa ha maturato frutti che sono per tutti gli uomini; la cultura moderna non è universale perché la sua diffusione ha portato con sé la negazione, spesso violenta, delle altre culture. Dall'antinomia si esce solo stabilendo, senza più perderla di vista, una premessa: quella elaborata dalla cultura moderna è un tipo di umanità tra innumerevoli tipi possibili.

Non tutti assegnano alla modernità l'origine in cui, a mio giudizio, meglio potremmo cogliere le ragioni del suo attuale collasso: il progetto di dominio su tutta la terra. È vero peraltro che la modernità è una 'figura complessa' in cui si intrecciano istanze diverse, ciascuna delle quali consente una diversa periodizzazione. Ad esempio, Stephen Toumlin indica l'inizio della modernità vera e propria nella stagione razionalistica che va da Cartesio a Hobbes, il cui senso più recondito è il superamento della paura, dovuta alle guerre di religione, in una affermazione rigida della razionalità geometrica, unica fonte di certezze per l'uomo. La modernità insomma, nasce, per Toumlin, nel secondo Seicento. I grandi spiriti del Cinquecento, in particolare Montaigne, erano testimoni di un umanesimo duttile, venato di sano

scetticismo, aperto, senza dogmatismi, alle diversità anche etnologiche<sup>15</sup>.

I suggerimenti di Toumlin sono utili per rintracciare, in questa fase risolutiva della modernità, le diverse istanze che la costituiscono e che entrano in crisi distintamente nel diverso cimento con la novità dei tempi. Ma io resto convinto che l'istanza fondativa della modernità è il rifiuto dell'altro come altro in nome di una identità che si propone come assoluta. È questo il ceppo antropologico su cui, nel Seicento, si impiantò la mirabile avventura dell'Europeo come *homo faber*.

La premessa a cui è opportuno risalire per rendersi conto del vicolo cieco è infatti l'assioma, indiscutibile per l'uomo moderno, della competenza dell'*homo faber* a gestire il futuro della specie. È venuto il tempo di disgregare criticamente quell'assioma per poter evocare dalle profondità dell'*homo sapiens* le risorse disponibili per la costruzione di una soggettività umana meno unilaterale di quella che ha trovato adempimento nell'avventura tecnologica. Come spiega Hans Jonas, prima della rivoluzione industriale la tecnica costituiva un tributo alla necessità in rapporto a fini prossimi e ben definiti e non la via verso una meta prescelta dall'umanità, quasi che la vocazione dell'uomo sia nel dominio sulle cose e sull'uomo stesso. "In tal modo, precisa Jonas, il trionfo dell'*homo faber* sul suo oggetto esterno significa nel contempo il suo trionfo sulla costituzione interna dell'*homo sapiens*, di cui un tempo non era che una parte ausiliaria"<sup>16</sup>.

Per una specie di *feed-back*, l'accumulo dei successi sbalorditivi realizzati dall'uomo moderno nella dimensione del dominio ha retroagito sulla sua soggettività, sia conoscitiva che etica, reprimendo o scartando ogni attitudine non funzionale al successo. Una semplificazione prefigurata da Cartesio quando, dopo aver ridotto il mondo esterno, anzi lo stesso corpo umano, a pura *res extensa*, collocò di fronte ad esso un soggetto le cui capacità conoscitive non potevano che essere quelle geometriche.

L'efficacia di questa riduzione che sta agli albori della

modernità è sotto i nostri occhi. Nell'universo creato a propria immagine e somiglianza, l'uomo sembra muoversi senza sorprese se non momentanee, tutto misurando e tutto dominando, a costo di reprimere in sé ogni impulso non riconducibile a quella chiarezza, ogni linguaggio che non accetti la disciplina della razionalità basata sul principio di identità e sull'ordine rigoroso delle deduzioni. Il diverso, l'ambivalente, l'inesprimibile scompaiono o si ritraggono nelle regioni inconscie dell'uomo, saldamente afferrato alla sua regola aurea della verità come oggetto chiaro e distinto della mente, e infantilmente ignaro che la mente non segue, come sembra, l'attrazione pura della verità, segue invece la volontà di potenza che fa del sapere una propria funzione. Non è un caso che lungo tutto il suo sviluppo la modernità sia stata di continuo tallonata dal sospetto su se stessa (ed è soprattutto in questo sospetto la sua nobiltà) e dalla preoccupazione di stabilire in nome della ragione i limiti della ragione. Ma, sebbene rivestita del cilicio del sospetto, la modernità si è abbandonata allo slancio illimitato della razionalizzazione del cosmo e della storia, perdendo così il contatto con la realtà effettiva del mondo naturale e storico, fino al momento critico in cui il cerchio onnicomprensivo della ragione si è spezzato.

Ora lo sappiamo: "un punto della circonferenza, sostituendosi al centro, ha dispiegato orizzonti che si espongono alla potenza tranquilla di un ordine che li ospita come incidenti e non c'è geometra che riesca a ricomporli"<sup>17</sup>. La modernità è divenuta cosciente di essere niente più che un 'incidente' inscritto dentro una realtà che segue i propri ritmi e che oggi si riappropria di se stessa rigettando ai margini di sé quanto riteneva di essere al centro, declassando la Storia universale a un "isola di storia", per usare l'espressione di Marshall Sahlins<sup>18</sup>.

Le isole sono tante quante sono le culture. La storia non è che il conferimento di significato agli accadimenti che di per sé sono soltanto delle evenienze empiriche dotate di ragioni di altro ordine, fisiche, istintuali, economiche e così via. Un accadimento diventa evento, come dire storica-

mente significativo, solo quando entra in relazione con un dato sistema simbolico, e cioè in quanto diventa un accadimento interpretato. Ecco perché ogni cultura possiede un proprio modo di produzione storica, nessuno dei quali può proporsi come universale, come 'centro della circonferenza'.

Il sospetto che il centro della circonferenza fosse altrove, o meglio che la stessa idea di centro fosse una prevaricazione ideologica venne formulato da Edmund Husserl negli anni Trenta, a ridosso della follia del razzismo hitleriano. Egli si chiedeva se "quel *telos* innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca... sia un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata quella *entelechia* che è propria dell'umanità come tale". Solo sciogliendo questo problema, prosegue Husserl, "sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta o se non sia un mero tipo antropologico come la 'Cina' o l'India'; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico"<sup>19</sup>.

Per me, che scrivo più di mezzo secolo dopo, la risposta è chiara: si tratta di un non-senso storico, posto che nella storia si diano i non-sensi. Mentre Husserl faceva nascere la sua ipotesi dalle pieghe di una razionalità tornata in possesso della sua libertà euristica, per noi l'ipotesi è il frutto maturo di un'esperienza storica che ha introdotto l'umanità europea' nelle strette di un'aporia.

L'europeizzazione del mondo si è avverata, per un certo verso, anche se è crollato l'assetto colonialistico ancora in piedi ai tempi di Husserl, ma per un altro verso, quello più serio perché tocca per l'appunto il "senso assoluto rientrante nel senso del mondo", l'europeizzazione di tutte le umanità è divenuta un impossibile storico.

Il fatto totalmente nuovo è che le umanità che abitano la terra sono diventate contigue l'una all'altra, anzi, in crescente misura, l'una interna all'altra e sono, tutte insieme, sotto incombenti minacce che toccano la specie come tale. Le escatologie arcaiche delle tribù africane e quelle scientifiche del MIT devono tutte fare i conti con insidie che hanno la portata di quelle anteriori alla comparsa dell'*homo sapiens*, ai momenti critici dello svolgimento filogenetico nei quali, tra un'ecatombe e l'altra, ha avuto la meglio il genio dell'adattamento a circostanze impreviste.

C'è una grande lezione nell'albero della vita, voglio dire in quelle ramificazioni con cui lo slancio vitale primigenio ha provveduto a se stesso, ora soccombendo ora tentando nuove vie fino alla divaricazione genetica con cui ebbe inizio la storia della nostra specie. L'umanità sta navigando oggi tra pianeta e pianeta, ma i suoi piedi rimangono d'argilla, sono friabili. Se appena guardiamo il futuro, il problema che ci afferra è addirittura se avremo acqua per bere, aria per respirare, terra da coltivare. Ciò che nella *Weltgeschichte* occidentale veniva dato per presupposto ci si è rivelato come contingente, e ora sappiamo che non ci sarà dato se non lo avremo voluto, e non lo avremo voluto efficacemente se non accetteremo come base del nuovo umanesimo la solidarietà biologica con tutti gli esseri viventi. Nel coincidere con quella biologica, la necessità etica non muore, ritrova il suo senso profondo che è, a dispetto di tutti gli spiritualismi, la custodia del fuoco della vita su questo pianeta ed è, a dispetto di tutti i materialismi, il primato delle decisioni umane sui processi della natura. Questo radicale mutamento di ottica inaugura quella che Ernesto De Martino chiamava "la via difficile dell'umanesimo moderno"<sup>20</sup> e che noi potremmo anche chiamare, cedendo alla moda, la via dell'umanesimo postmoderno o addirittura, scoprendo le carte, la via dell'umanesimo etnologico.

I sintomi di questo umanesimo in crescita, De Martino li vedeva, già qualche decennio fa, non solo nel fervore cre-

sciente per le ricerche etnografiche – vera via penitenziale della cultura moderna – ma nei riflessi che la cultura extraoccidentale ha in quella europea, facilmente discernibili nella “varia presa di coscienza dell’importanza, anche per l’Occidente di oggi, dell’arcaico, del mitico, dell’inconscio e non già come di fase superata di una immaginaria storia umana unilinearmente percorrente il suo cammino trionfale, ma come dimensione antropologica permanente che l’occidente avrebbe malamente repressa”. Utilizzando le pagine di De Martino, potremmo dire che l’umanesimo etnologico, a differenza di quello filologico o letterario, che assumeva come termini di confronto gli incunaboli dei classici, ricerca come itinerario suo proprio “la sfida del culturalmente alieno”, si lascia investire dallo “scandalo sollevato dall’incontro con umanità cifrate”, dal “rimorso davanti al ‘fratello separato’ e alla dispersione irrelata delle culture sul nostro pianeta”, e (De Martino si riferisce direttamente agli etnologi) “mediante l’incontro sul terreno con comunità viventi, si espone deliberatamente all’oltraggio alle memorie culturali più care; chi non sopporta questo oltraggio e non è capace di convertirlo in esame di coscienza” non è in grado di vivere questa nuova stagione dell’umanesimo nella quale “tutta la nostra storia culturale, il mondo nel quale siamo nati e cresciuti è messo in causa”. È proprio questo ethos umanistico che ci permette di interrogarci, nelle giuste condizioni intellettuali, sulla questione che abbiamo posto fin dall’inizio: quali sono le ragioni che hanno messo in crisi la modernità? E quali sono i presumibili sviluppi di questa crisi?

### *Il peccato d'origine*

Nella storia etnologica il mondo moderno è l’ultima fase di quella rivoluzione – senza dubbio la più importante tra quelle compiute dall’umanità – che fu il passaggio dal paleolitico al neolitico avvenuto circa 10.000 anni fa nella fascia che va dalla Grecia all’Iran. Fu allora che, per la prima

volta, l'uomo riuscì a rendersi indipendente dalla natura, nel senso che intraprese, secondo suoi programmi, la coltivazione della terra, la domesticazione delle piante e degli animali e, abbandonata la vita nomade, organizzò una sua vita sedentaria costruendo villaggi e città. Fu allora, in quella lunga vigilia della storia vera e propria, che si formò il modulo antropologico sviluppatosi nei millenni successivi in quella forma che noi chiamiamo civiltà e che oggi sembra destinata a una mutazione.

Fu un passo avanti nei modi d'essere dell'*homo sapiens* e non perché la sua differenza specifica, la ragione, prendesse totalmente il posto dell'aggressività, ma solo perché l'aggressività cominciò ad essere esercitata, in base a un 'patto sociale', secondo regole di ragione, nei quadri di un progetto collettivo. Il principio costitutivo di quel progetto era il dominio dell'uomo sulla natura (lo squilibrio ecologico cominciò allora), del maschio sulla femmina, dell'uomo sull'uomo, di una classe sull'altra, di una città sull'altra, fino alla nascita degli imperi antichi e degli stati moderni. L'espressione tipica della nostra civiltà originaria fu la guerra, l'organizzazione dell'aggressività collettiva il cui scopo era l'assoggettamento o lo sterminio dell'altro.

Gli elementi culturali di cui è composto il mito biblico del 'peccato originale' riflettono appunto questa fase della rivoluzione neolitica durante la quale la pretesa dell'uomo fu di essere un dio per l'altro uomo<sup>21</sup>.

Niente giova alla comprensione delle ragioni di fondo della crisi attuale quanto la ricognizione dei tratti tipici del modello culturale che si è trasmesso di generazione in generazione, acquistando la sacralità della legge di natura. In realtà niente nell'uomo è natura, tutto, perfino le sue forme fisiche, è plasmato dai processi di adattamento o di interazione tra specie e ambiente e, all'interno della specie, tra i gruppi e gli individui in cui la vita della specie si è dispiegata. Le strutture biopsichiche ereditate dall'*homo sapiens* si erano formate in milioni di anni, durante i quali la sopravvivenza era affidata alle risorse e ai rischi della selezione naturale, ed erano pertanto ordinate all'antagonismo, alla vit-



toria del forte sul debole. L'impulso ad affermare se stesso fino alla distruzione dell'altro è, nell'uomo, una sopravvivenza del preumano il cui segno è, ancora oggi, la sostituzione della forza fisica alla ragione come principio dirimente dei conflitti.

La rivoluzione neolitica fu insomma una mirabile coniugazione tra aggressività distruttiva e razionalità, coniugazione di cui sono monumento le prime città. All'interno delle città neolitiche, come ci attestano i reperti, la coesione tra i cittadini era assicurata da un potere sacralizzato la cui unica legge, dentro e fuori le mura, era il dominio che non prevedeva altra risposta razionale se non l'assoggettamento e l'obbedienza.

Eppure l'uomo ha sempre sognato una città senza mura. Strettamente connesso all'impulso dell'affermazione di sé, prima ragion d'essere dell'aggressività, egli ha sempre avvertito l'impulso opposto a tentare altre vie che quelle della negazione dell'altro: le vie del riconoscimento dell'altro come momento della propria crescita, della 'simpatia' come principio coesivo ben più efficace della paura dinanzi al potere. Anche se la guerra era l'espressione tipica dell'ethos della città antica, in nessun momento, nemmeno durante una guerra, era del tutto assente l'azione del principio opposto in cui trovava manifestazione, sia pure labile e ambigua, la nuova qualità che aveva sollevato l'*homo sapiens* al di sopra del regno animale.

Usando termini freudiani possiamo dire che l'intera civiltà è stata prodotta dal dispiegamento dei due opposti principi, al punto che se ne può fare la storia come di una sequela ininterrotta di carneficine o di una ininterrotta dilatazione della simpatia dai confini della tribù a quelli della città, a quelli della nazione e finalmente a quelli del pianeta. A regolare l'alternanza tra i due principi è stato l'imperativo supremo della specie, quello della custodia e dello sviluppo della vita. Là dove viene meno la ragione della paura, la simpatia dilaga. La natura dell'uomo è plastica, modificabile, permeata di storicità perché disponibile a tutte le mutazioni richieste dal suo principio supremo. Lo stesso Darwin,

proiettando nel futuro i risultati della sua indagine sull'origine dell'uomo, scriveva, nel 1871: "via via che l'uomo progredisce culturalmente e piccole tribù si uniscono in comunità più ampie, le più elementari considerazioni suggeriscono all'individuo di estendere i propri istinti e le proprie simpatie sociali a tutti gli uomini di tutte le nazioni, anche se non li conosce personalmente. Una volta raggiunto questo stadio, resta solo una frontiera artificiale a impedire all'uomo di estendere le proprie simpatie a tutti gli uomini di qualsiasi nazione e di qualsiasi razza"<sup>22</sup>.

### *La frontiera artificiale*

Dal 1945 in poi, e cioè dal momento in cui l'umanità ha percepito che gli strumenti a disposizione del suo atavico impulso aggressivo sono in grado di precipitarla nell'annientamento, la frontiera artificiale si è andata sgretolando, decennio dopo decennio. Le strutture psichiche e fisiche dell'antagonismo, dopo esser approdate alle dimensioni planetarie dell'equilibrio del terrore e dopo aver sospinto la competizione produttiva fino all'orlo del disastro ambientale si sono rivelate non più funzionali all'evoluzione della specie.

Acquista il valore di una parabola quanto racconta l'ex-presidente degli USA Ronald Reagan sul suo incontro con Gorbaciov a Ginevra, nel 1985. Mentre erano seduti accanto al caminetto, egli disse al rappresentante della potenza antagonista: "siamo tutti e due figli di famiglie umili, di poveri contadini, e possiamo salvare o distruggere l'umanità. Come presidente non porto nulla in tasca, neanche il portafoglio e le chiavi, ma porto il cartoncino col codice cifrato per scatenare l'olocausto. So che in una guerra atomica con voi, noi vinceremo, ma so anche che morirebbero fino a 150 milioni di Americani e che sarebbe la fine, se non della storia, della civiltà". Ecco un modo prosaico ma onesto di denunciare il definitivo superamento di una legge che ha fatto la storia. La smobilitazione dei blocchi militari avviata per mutuo accordo ci permette di prevedere una città di Gerico senza

mura né fossati. I congressi internazionali che si succedono a ritmi serrati per affrontare l'inconsueto tema della invivibilità del pianeta e per tentare le vie di un nuovo rapporto tra tecnologia e ambiente dicono che è venuta per l'*homo sapiens* l'ora già programmata nei recessi della sua psiche: la transizione dall'antagonismo alla simpatia come unica legge di sopravvivenza. Il mito di Ulisse si sta spegnendo con malinconia nel fondo della nostra immaginazione.

L'uomo di domani sarà dotato di una virtù che noi ritenevamo un tratto dell'uomo primitivo: la coscienza e il rispetto del limite. L'illusione del dominio illimitato, emersa tra le capanne del villaggio paleolitico, si dissolve all'altro capo della linea evolutiva, nel momento in cui l'uomo, dopo aver sostituito, nella sua sete di conquista, strumento a strumento, ha varcato la soglia del santuario dell'energia atomica.

Siamo in grado di stabilire con assoluta precisione la data di quel momento che – potenza degli archetipi! – fu vissuto con riferimento a Cristoforo Colombo. Erano le ore 16 del 2 dicembre 1942, in una palestra di Chicagò. Enrico Fermi e i suoi collaboratori erano dalle 9,45 del mattino attorno al grande reattore dal quale venivano estratte, secondo tempi stabiliti, le aste di cadmio. A un certo punto Fermi disse calmo: "ora funziona". Il reattore produceva automaticamente energia. Non molta, proprio quanto bastava per una lampadina elettrica, ma la reazione a catena funzionava. La prova della teoria era addotta. La palestra proruppe in un grido di gioia. Era un grande momento. Se non ci fosse stata la guerra, l'annuncio sarebbe corso sensazionale per il mondo e il giorno dopo avrebbe riempito i giornali: una cima era conquistata, un'utopia era diventata realtà. L'uomo aveva liberato l'energia dell'atomo e l'aveva del pari domata. Ma il mondo non ne venne a sapere nulla. L'evento era il segreto meglio custodito dell'America. Era la chiave della bomba. Arthur Compton (*direttore responsabile del Laboratorio*), che aveva con gli altri assistito alla *première*, andò al telefono e chiamò James Conant a Washington, il supremo coordinatore del progetto Manhattan. Egli disse: "il

navigatore italiano è sbarcato in questo istante nel nuovo mondo". Era la parola stabilita in codice. Nella palestra di squash-tennis al chiuso, Eugene Wigner fece scappare fuori un fiasco di Chianti, una rarità, dato che non c'era più vino italiano da quando l'America era in guerra. Fermi lo versò ed essi brindarono in bicchieri di carta. Solo Szilard, il veggente, non rise. "Questo è un giorno infausto nella storia", disse, stringendo la mano a Fermi<sup>23</sup>.

Fausto o infausto? Anche se nel 1983 i vescovi cattolici degli USA hanno auspicato che nel loro paese si diffondesse "un profondo rimorso per il bombardamento atomico del 1945"<sup>24</sup>, la coscienza dell'Occidente sembra aver accolto quel crimine sotto il segno delle dolorose necessità della storia. Il dilemma, comunque, resta aperto e sarà debitamente risolto solo quando si sarà avverato l'auspicio di Einstein del cambiamento del 'modo di pensare' rimasto ancora fermo all'ideologia del dominio. Si tratta di un cambiamento imposto non tanto dalla coscienza nella sua astratta categoricità quanto dalla natura stessa dell'energia dell'atomo. Infatti essa non è nell'ordine degli strumenti, è nell'ordine delle cause. "Non si tratta più qui - scrisse in quegli anni Teilhard de Chardin - di una semplice manomissione di ciò che esisteva già, pronto e servito nel mondo. Questa volta siamo di fronte a una porta definitivamente forzata, che dà accesso a un altro compartimento, ritenuto inviolabile, dell'universo. L'uomo si serviva della materia. Adesso è riuscito ad afferrare le leve che comandano la stessa genesi di tale materia"<sup>25</sup>. Se ad afferrare la leva è l'uomo ispirato alla cultura della competizione, e cioè l'uomo così com'è ancora oggi, l'atomo, anche il cosiddetto 'atomo per la pace', come ci ha ricordato Chernobyl, porta in sé la minaccia di una scomparsa definitiva della vita sul pianeta.

### *Può l'uomo mutare?*

È su questa soglia che deve avviarsi la mutazione. Se a mettere le mani sull'atomo è l'uomo aggressivo, allora

questi sono gli ultimi tempi della specie. Ma può l'uomo mutare? Diventare artefice della propria genesi? Lo può, perché se, liberandoci dal concetto di natura umana come di un modello statico, osserviamo la storia della specie sull'intero asse evolutivo, vediamo che il cambiamento è la sua vera legge naturale. Se invece di stancarci gli occhi sui testi recentissimi (di appena ventitré secoli fa!) di Aristotele, consultassimo, come vuole l'umanesimo antropologico, i risultati delle ricerche sulla storia della nostra specie, ne avremmo lezioni adatte alla questione. Ne riferisco una perché particolarmente suggestiva.

Noi non saremmo qui, oggi, su questo pianeta, a discettare sul futuro della nostra civiltà se all'incirca sette milioni e mezzo di anni fa non ci fosse stato in Africa il terremoto che produsse la Rift Valley, quel sistema di fosse tettoniche che si prolunga dal lago di Tanganika al Mar Morto. Fu allora che la linea degli ominidi si separò da quella degli scimpanzé e si separò solo perché mentre, ad Ovest del fossato, gli scimpanzé continuarono ad avvantaggiarsi del clima umido e piovoso che teneva in vita le foreste, sulla parte orientale gli scimpanzé, "con i loro discendenti, che sarebbero poi la linea degli ominidi, si videro costretti ad adattarsi a un ambiente sempre più secco e senza alberi. Gli ominidi, dapprima gli australopitechi e in seguito l'*homo habilis*, cominciarono progressivamente a raddrizzarsi e il loro encefalo cominciò a evolversi"<sup>26</sup>. L'*homo habilis* è l'antenato dell'*homo erectus*, antenato a sua volta dell'*homo sapiens*, cioè nostro.

Idealmente, nei quarant'anni che vanno da Hiroshima a Chernobyl, si è scavata una Rift Valley: noi siamo al di qua e se sceglieremo, in forza delle stesse energie vitali che suggerirono le scelte creative dei preominidi dell'Est africano, finiremo con il liberarci dell'aggressività distruttiva.

La nostra struttura è troppo arcaica per far fronte a compiti così diversi. Lo dimostra anche la scienza biologica che con i suoi mezzi ha dato sostegno all'ipotesi sopra narrata del passaggio scimmia – *homo erectus* – *homo sapiens*. Le analisi del DNA – portatore dei caratteri ereditari – mostrano che il materiale genetico di uomo e scimpanzé è uguale per

il 99%. Eppure, su questa base biologica quasi identica, quali trasformazioni psichiche si sono svolte a vantaggio dell'uomo! Ormai l'intera evoluzione della vita nel pianeta è nelle sue mani.

Ma, torno a chiedermi, può davvero l'uomo mutare? Dal dato di fatto delle mutazioni biologiche si può dedurre la possibilità di mutazioni psichiche? Ancora una volta preferisco rifarmi a un maestro come pochi altri avverso all'utopia, Sigmund Freud. Egli affrontò in modo diretto il tema della possibilità della mutazione psichica dell'uomo in un carteggio con Albert Einstein del 1932, tredici anni prima della 'Rift Valley' atomica. La formulazione del tema è di Einstein: "vi è una possibilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino capaci di resistere alla psicosi dell'odio e della distruzione?". Si sa che Freud, proprio in seguito alla sua sconcertante esperienza degli effetti psichici prodotti dalla prima guerra mondiale, aveva mutato la sua 'topica' trasferendo la funzione, già affidata alla libido, in una struttura che stava ben 'al di là del principio del piacere' e cioè nella duplice pulsione di amore e morte, di *eros* e *thanatos*. Freud conclude la sua tormentata risposta riconoscendo la possibilità della mutazione psichica. Nella forma che è destinata ad assumere in futuro, a causa del perfezionamento dei mezzi di distruzione, così dice Freud tredici anni prima di Hiroshima, la guerra significherebbe lo sterminio di uno o forse di entrambi i contendenti. Se questo è vero, le due funzioni tipiche dell'incivilimento – il rafforzamento dell'intelletto e l'interiorizzazione dell'aggressività (al chiarimento delle due funzioni è dedicata gran parte della sua lettera) – potrebbero anche trovare nella mutata qualità dei conflitti armati il punto di appoggio per una trasformazione definitiva della dialettica dell'inconscio che è la dialettica tra amore e morte e cioè con una subordinazione strutturale della forza distruttiva (*thanatos*) alla forza unitiva (*eros*)<sup>27</sup>.

La tesi che sto svolgendo è appunto questa: la trasformazione psichica accettata come ipotesi da Freud è già in corso<sup>28</sup>. Essa non può essere rilasciata, alla stregua delle

altre mutazioni, agli indiscernibili salti evolutivi della durata di milioni di anni. Questa volta, in forza dell'accelerazione degli squilibri vitali prodotti dalla tecnica, la trasformazione affidata all'*homo atomicus* dovrà avvenire, posto che ce ne sia il tempo, nel giro di qualche generazione.

#### NOTE

<sup>1</sup> Si tratta del gruppo etnico dei *Taino* che erano stati cacciati dalle Grandi Antille da un altro gruppo etnico, questo tutt'altro che mite, detto dei *Caniba* (o anche *Caribi* o *Cannibali*). Le cifre sullo sterminio sono controverse. Nel 1492, 3,7 milioni nel 1496, quattro anni dopo, 65.000 nel 1510, 15.600 nel 1518, 250 nel 1540. Va detto che lo sterminio non fu dovuto solo alle armi, fu dovuto alle spaventose epidemie introdotte dagli europei, un vero 'olocausto microbico'.

<sup>2</sup> K. M. Panikkar, *Storia della dominazione europea in Asia*, Torino, Einaudi, 1958, pp. 342-343.

<sup>3</sup> T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 7-8.

<sup>4</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 133.

<sup>5</sup> F. Guicciardini, *La Storia d'Italia. Proemio*.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Ormai solo un dio ci può salvare*, intervista a 'Der Spiegel' del 13 marzo 1976, trad. it. Parma, Guanda, 1987, p. 136.

<sup>7</sup> Si veda il recentissimo studio di D. Losurdo, *La comunità, la morte l'occidente*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991. Con estremo rigore filologico, Losurdo ricostruisce il clima della *Kriegsideologie* che ha fatto da cornice al nazismo e che ha travolto, in diversa misura, anche le coscienze meglio assestate nella élite culturale europea. Si tratta di un contributo notevole alla presa di coscienza della crisi della modernità.

<sup>8</sup> Interessante su questo tema della fine della filosofia l'ultima opera di J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico*, Bari, Laterza 1991, in cui l'erede della Scuola di Francoforte prende le distanze sia dai difensori dell'identità moderna basata su di un contenuto metafisico (anche in senso idealistico) della ragione, sia da chi riduce la ragione a funzioni procedurali, come dire di linguaggio comunicativo ("non esistono standard di razionalità che siano in grado di superare i vincoli locali della singola cultura") e propone la sua teoria della de-trascendentalizzazione della ragione e cioè della demolizione critica dell'universalità che resta affidata a un ideale da realizzare attraverso

il dialogo, attraverso la 'comunicazione interattiva'. È del 1985 l'altra opera di Habermas che affronta direttamente il tema della modernità, *Il discorso filosofico della modernità*, Bari, Laterza 1988. Il limite del saggio di Habermas è appunto quello di analizzare la modernità all'interno delle dialettiche coscienziali sviluppatesi soprattutto in Germania attorno all'asse Hegel-Nietzsche-Heidegger, con riferimenti puramente accidentali a quella mutazione antropologica inscritta nel corso delle cose sulla quale invece io baso la mia analisi della modernità.

<sup>9</sup> S. Toumlin, *Cosmopolis*, Milano, Rizzoli, 1991, p. 13.

<sup>10</sup> M. Edey e D. Joahnsen, *Sulle tracce dell'uomo*, Milano, Rizzoli, 1990, p. 425.

<sup>11</sup> J. J. Rousseau, *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Firenze, Sansoni editore, 1972, pp. 166-167.

<sup>12</sup> In K. Marx, F. Engels, *Opere scelte*, Roma, Editori Riuniti, 1969, p. 296.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 301.

<sup>14</sup> C. Napoleoni, *La liberazione dal dominio e la tradizione marxista*, in *Cercate ancora*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 41.

<sup>15</sup> S. Toumlin, *op. cit.*, pp. 120-129, 183-194, 234-239.

<sup>16</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi 1990, p. 13.

<sup>17</sup> U. Galimberti, *La terra senza male*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 31.

<sup>18</sup> M. Sahlins, *Isole di storia*, Torino, Einaudi, 1986.

<sup>19</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, il Saggiatore, 1987, pp. 44-45.

<sup>20</sup> E. De Martino, *La fine del mondo*, Torino, Einaudi 1977, p. 393. Le citazioni seguenti si trovano nella stessa pagina o nella precedente, 392.

<sup>21</sup> V. al riguardo, tanto per indicare un testo estremamente accostabile, C. F. von Weizsaecker, *Il tempo stringe*, Brescia, Queriniana, 1987, pp. 96-102.

<sup>22</sup> C. Darwin, *The descent of Man*, in *Great Books*, Encyclopaedia britannica, vol. 49, p. 317.

<sup>23</sup> H. Jaenecke, *L'apocalisse atomica. Da Hiroshima a Chernobyl*, Fiesole, Edizioni Cultura della pace, 1991, pp. 106-107.

<sup>24</sup> Merita riportare il passo del documento *La sfida della pace* approvato dall'assemblea plenaria dei Vescovi USA il 3 maggio 1983: "A quaranta anni di distanza... dobbiamo creare un'opinione pubblica che renda possibile nel nostro paese un profondo rimorso per il bombardamento atomico del 1945. Senza questo pentimento non vi è possibilità di trovare la via per ripudiare l'uso delle armi nucleari o convenzionali in azioni militari simili, né per osservare i criteri della guerra giusta".



<sup>25</sup> T. de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1972, p. 219.

<sup>26</sup> P. Karli, *L'uomo aggressivo*, Milano, Jaka Book, 1990, p. 27.

<sup>27</sup> Il carteggio Freud-Einstein, già pubblicato col titolo *Perché la guerra*, è stato riproposto, con altri scritti di Freud in Freud-Einstein, *Riflessioni a due sulle sorti del mondo*, prefazione di E. Balducci, Bollati Boringhieri 1989. La mia prefazione è un'ampia disamina storico-culturale del dibattito.

<sup>28</sup> Si veda P. Bion, *L'impensabilità della guerra nucleare*, in *Immagini dell'impensabile*, Genova, Marietti, 1991, pp. 37-44.

Un'accurata rassegna sulle ricerche psicoanalitiche riguardo ai riflessi che la minaccia atomica ha sulla psiche collettiva si trova nello stesso volume: Carlo Battaglia, *Psicologia della guerra e della minaccia nucleare. Una rassegna critica*, pp. 55-68.



# Indice

<b>Introduzione</b>	7
Genius loci	7
<b>1. La modernità</b>	<b>13</b>
L'eroe bifronte	13
Il 'tempo nuovo'	16
Il pensiero notturno	17
Il soggetto iperbolico	21
L'aporia storica	25
L'umanesimo etnologico	30
Il peccato d'origine	31
La frontiera artificiale	34
Può l'uomo mutare?	36
<b>2. L'uomo inedito</b>	<b>42</b>
L'età di Saturno	42
Homo duplex	43
La discesa agli inferi	46
Ontologia dell'uomo	48
La trascendenza immanente	51
La patria dell'essere	56
<b>3. L'epifania dell'altro</b>	<b>60</b>
L'eclissi dell'identità	60
Tramonto dei miti moderni	62
Il paradigma razzistico	64
Le razze: dal mito alla scienza	67
La dialettica tra identità e alterità	70
L'ecatombe delle culture	73
Alla ricerca di <i>antropos</i>	74
Il dono dei 'barbari'	77
<b>4. La rivoluzione della memoria</b>	<b>81</b>
Gli scribi del faraone	81
Il panottico	85

Le memorie sommerse	87
La monade informatica	90
L'uomo simbolo dell'Uomo	92
La memoria ritrovata	94
<b>5. La nuova immagine del mondo</b>	<b>98</b>
Il ritorno del caos	98
Il cantuccio cosmico	101
Il sapere e il potere	104
Il punto di svolta	108
La casa di Salomone	109
La crisi del paradigma classico	110
Il nuovo paradigma	112
La parabola entropica	115
Il Prometeo rinsavito	117
<b>6. L'agonia delle religioni</b>	<b>122</b>
La sintesi fallita	122
Il dio che è in noi	124
L'ambivalenza delle religioni	128
L'ultima sfida	131
L'intuizione originaria	133
<b>7. Dalla teocrazia alla profezia</b>	<b>135</b>
Il cristianesimo senza futuro	135
Una nuova memoria storica	137
La fede diventa occidentale	140
La lunga stagione teocratica	143
Un Libro che non parla	145
Stranieri in patria	147
Quale Cristo?	149
<b>8. L'etica planetaria</b>	<b>155</b>
Il mantello cosmico	155
La nuova responsabilità	158
Sulla soglia dell'età planetaria	159
L'autogenesi dell'uomo	163
La clessidra	165
La nuvola e il libro	167
La nonviolenza	169
La nuova religione	172
<b>9. La comunione creaturale</b>	<b>175</b>
Tra le rovine di Babele	175
Il Patto tra le generazioni	180

L'ethos cosmico	182
Il sabato della terra	184
L'io plurale	186
La necessità della comunione	188
<b>10. La cosmopoli</b>	<b>192</b>
Il sogno di una cosa	192
I problemi assoluti	194
Le antinomie della politica	197
Il conflitto tra etica e politica	201
I nuovi soggetti della politica	203
L'ultimo traguardo	206
Ai piedi del faro	211