ANNO XV N°861
RIVISTA APERIODICA
DIRETTA DA
STEFANO BORSELLI

Il Covile

18 Luglio 2015
RISORSE CONVIVIALI
E VARIA UMANITÀ
ISSN 2279–6924

Penetriamo nuovamente in epoche che non aspettano dal filosofo né una spiegazione né una trasformazione del mondo, ma la costruzione di rifugi contro l'inclemenza del tempo. *Nicolás Gómez Dávila*

Roberto Manfredini

IL NOMOS DELLA TECNICA

Nelle scarne ma densissime pagine di una conferenza[1] del 1929 Carl Schmitt affronta la questione della tecnica illustrando la successione dei «centri di riferimento» (*Zentralgebiet*) per ogni epoca: dal teologico (XVI sec.) al metafisico-scientifico (XVII sec.), dal morale-umanitario (XVIII sec.) all'economico (XIX sec.), fino appunto alla tecnica, «centro» del XX secolo e culmine del processo.

Il passaggio da un centro all'altro si verifica quando gli uomini, per trovare un terreno di intesa in cui risolvere le contese, abbandonano i vecchi principi per adottarne di nuovi: è a causa di questa tendenza che all'umanità europea è apparso neutrale ora il sapere teologico, ora quello morale, ora l'economia. L'evoluzione è incessante, perché

> il terreno neutrale appena conquistato si trasforma di nuovo, immediatamente, in un campo di battaglia e diventa necessario cercare nuove sfere neutrali.[2]

La tecnica, tuttavia, appare a Schmitt come il punto d'approdo definitivo della storia umana:

> Il processo di progressiva neutralizzazione dei diversi ambiti della vita culturale è giunto al suo termine poiché è arrivato alla tecnica.[3]

In verità su questo punto il filosofo non è affatto chiaro: se da un lato afferma che la tecnica è neutrale perché «può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione»,[4] dall'altro invece le conferisce uno «spirito», che consiste nella

> fiducia in una metafisica attivista, la fede in una potenza e in un dominio sconfinato dell'uomo sulla natura, e quindi anche sulla *physis* umana.[5]

Tra l'altro è lui stesso a smentire, poche righe dopo averla enunciata, l'idea che la tecnica rappresenti il culmine della neutralizzazione:

> Il significato finale si ricava soltanto quando appare chiaro quale tipo di politica è abbastanza forte da impadronirsi della nuova tecnica e

1 Cfr. C. Schmitt, «L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni», *Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 167–183.
2 *Ivi*, p. 177.
3 *Ivi*, p. 182.
4 *Ivi*, p. 179.
5 *Ivi*, p. 181.

Il Covile, ISSN 2279–6924, è una pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n°62 del 2001. Direttore: Stefano Borselli. Redazione: Francesco Borselli, Riccardo De Benedetti, Aude De Kerros, Pietro De Marco, Armando Ermini, Marisa Fadoni Strik, Luciano Funari, Giuseppe Ghini, Ciro Lomonte, Roberto Manfredini, Ettore Maria Mazzola, Alzek Misheff, Pietro Pagliardini, Almanacco romano, Gabriella Rouf, Nikos A. Salíngaros, Andrea G. Sciffo, Stefano Serafini, Stefano Silvestri, Massimo Zaratin.
© 2014 Stefano Borselli. Questa rivista è licenziata sotto Creative Commons. Attribuzione. Non commerciale. Non opere derivate 3.0 Italia License.
il.covile@gmail.com. Arretrati: www.ilcovile.it. Caratteri utilizzati: per la testata i *Morris Roman* di Dieter Steffmann e gli *Education* di Manfred Klein, per il testo i *Fell Types* realizzati da Igino Marini, www.iginomarini.com. Programmi: impaginazione *LibreOffice* (con Estensione *Patina*), trattamento immagini *GIMP* e *FotoSketcher*.

quali sono i reali raggruppamenti amico-nemico che crescono su questo terreno.[6]

Sembra che Schmitt sostenga l'impossibilità di un ulteriore «centro di riferimento» oltre la tecnica, semplicemente perché non è in grado di immaginarlo. Forse non è un caso che nella sua produzione successiva il tema della tecnica non si ripresenterà piú, se non subordinato alla questione della guerra giusta in rapporto ai moderni mezzi di annientamento: anche qui, con qualche paradosso di troppo, se confrontiamo le considerazioni (peraltro giustissime) sulla guerra aerea con quanto enunciato nel testo del 1929: «Da nessuna importante scoperta tecnica è possibile prevedere quali saranno i suoi obiettivi influssi politici».[7] Se la sentenza fosse valida, tutta la parte finale de *Il nomos della terra* non dovrebbe neppure esistere, perché è proprio riflettendo sui bombardamenti aerei che Schmitt non solo elabora uno dei piú importanti pilastri teorici della sua dottrina, ma addirittura prevede esattamente gli «obiettivi influssi politici» della nuova tecnologia bellica (che poi tutto questo suoni come un *post hoc*, è un altro discorso).

❀❀❀

Com'è possibile che una tale ampiezza di vedute, unita a una erudizione vastissima, non abbia portato Schmitt a elaborare una teoria definitiva su questo problema? È come se il trauma della sconfitta tedesca avesse costretto il pensatore nel vicolo cieco del *Partigiano*. Persino Franco Volpi, seppur in tono apologetico, esprime qualche riserva sulle prospettive future di Schmitt riguardo il tema dell'«inimicizia assoluta»: «Schmitt non poteva conoscere formazioni come quelle dei fedayin, dei pasdaran o dei mujahidin, né aveva allora motivo di soffermarsi sul concetto di ‹guerra santa›».[8] A dirla tutta, il filosofo dall'alto della sua longevità avrebbe potuto facilmente accorgersi dell'ascesa dell'islam politico, cosí come avrebbe potuto imbastire brillanti divagazioni sul tema della guerra santa (un argomento sul quale si è soffermato eccome).[9] Se non lo ha fatto, è semplicemente perché si è reso *sua sponte* incapace di pensare una ulteriore neutralizzazione oltre la tecnica – tanto è vero che l'unico tentativo di guardare «oltre» è circoscritto in una boutade della «Presentazione» a *Il nomos della terra*:

> L'ordinamento eurocentrico finora vigente del diritto internazionale sta oggi tramontando. Con esso affonda il vecchio nomos della terra. Questo era scaturito dalla favolosa e inattesa scoperta di un nuovo mondo, da un evento storico irripetibile. Una sua ripetizione moderna si potrebbe pensare solo in paralleli immaginari, come se ad esempio uomini in viaggio verso la luna scoprissero un nuovo corpo celeste finora del tutto sconosciuto, da

6 *Ivi*, p. 182.

7 *Ivi*, p. 179.

8 F. Volpi, «L'ultima sentinella della terra», in *Teoria del partigiano*, Adelphi, Milano, 2005, p. 178.

9 «Le spedizioni belliche dei crociati — di coloro che *cum armis Jherusalem peregrinati sunt* — possono benissimo essere definite guerre sante. Ma la teologia morale odierna è molto critica nei confronti di questa espressione. Charles Journet (*L'Église du Verbe incarné*, Paris, 1943) dedica a questo problema un capitolo intero, intitolato «La guerre sainte et la croisade». Egli ritiene che le guerre sante, nell'accezione cristiana del termine, sono potute esistere solo in una cristianità di tipo sacrale, *une chrétienté de type sacral*, nella quale le competenze canoniche e non canoniche del clero non erano nettamente distinte. La guerra santa pura, cioè la guerra guidata dal papa in base a competenze canoniche, secondo Journet è impossibile. «*L'Église come telle ne fait pas la guerre*». Tuttavia le guerre incoraggiate e sostenute dalla Chiesa potrebbero essere definite guerre giuste. Ma anche su questo punto Journet appare molto severo. Egli sostiene che se si prendesse sul serio la definizione di guerra giusta data da san Tommaso d'Aquino [...], le guerre veramente giuste potrebbero contarsi sulle dita. Il cristiano in quanto tale, *en tant que chrétien*, non conduce alcuna guerra. Solo *en chrétien* può farlo. La differenza tra *en tant que chrétien* e *en chrétien* è molto sottile. Non sono però certo che fosse già nota a san Luigi» (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, tr. it. E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991, p. 41).

> poter sfruttare liberamente e da utilizzare al fine di alleggerire i conflitti sulla terra. La questione di un nuovo nomos della terra non può trovare una risposta in siffatte fantasie.[10]

È deplorevole che una intuizione cosí promettente venga liquidata come una «fantasia». Invece di lasciarla cadere, Schmitt avrebbe perlomeno dovuto collocare questo «nuovo corpo celeste» in un punto specifico della sua filosofia: è esso un pianeta disabitato, che replica la «comparsa di spazi liberi immensi»[11] fornendo le basi a un rinnovato *ius publicum europaeum*? Oppure si tratta di un satellite popolato da alieni, la cui comparsa, al pari di una hegeliana «astuzia della Ragione», offre finalmente ai terrestri la possibilità di dare un senso alla parola «umanità» oltre la criminalizzazione del nemico? Non sono semplici divagazioni, poiché se in questo passaggio sembra che Schmitt avvalori l'ipotesi della *res nullius* galattica, in un altro luogo lo stesso corpo celeste ricompare, ma abitato:

> L'*umanità* in quanto tale non può condurre nessuna guerra, perché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta.[12]

È altrettanto incredibile che Schmitt concepisca tale possibilità solamente come «evento storico irripetibile»: forse la sua ripugnanza teorica per la tecnica lo porta a screditarla fino ai limiti dell'assurdo? È una eventualità per nulla improbabile, se torniamo al concetto di «inimicizia assoluta». In fondo la tesi che «armi extraconvenzionali richiedono uomini extraconvenzionali» non è poi cosí originale; anche il fisico Max Born, per fare solo un esempio, giunse a una conclusione simile:

> Se una nazione per la sua sicurezza fa assegnamento su un'*arma assoluta*, diviene psicologicamente necessario credere in un *nemico assoluto*.[13]

Quello che avrebbe dovuto fare Schmitt è spingersi oltre l'asimmetria degli armamenti, che aveva fatto decadere il concetto di guerra reciproca, e ripensare la questione in uno scenario dove la tecnologia avrebbe portato nuovamente a una certa parità delle armi (cosí come la «guerra aerea autonoma» era stata ridotta alla dimensione «orizzontale» del conflitto grazie allo sviluppo consequenziale dalla difesa contraerea).

Il paradosso della tecnica «neutrale» e «non-neutrale» sta tutto qui: è inutile che il filosofo si dilunghi sulla «religione del miracolo tecnico» o sul «tecnicismo magico» se poi non accenna nemmeno a come il suo schema (*conflitto› neutralizzazione› conflitto*) dovrebbe ripetersi nel XX secolo. Affermare che il processo di progressiva neutralizzazione culmina nella tecnica ha poco senso, se pensiamo che già durante l'immediato dopoguerra sorsero nuovi conflitti e inimicizie nel terreno neutrale designato dall'epoca precedente. È lo stesso Schmitt ad ammetterlo: «Proprio per il fatto che [la tecnica] serve a tutti non è neutrale».[14] Oltre questa soglia è il lettore che deve risolvere l'aporia da sé: la tecnica ha uno «spirito» oppure no? Schmitt, come abbiamo detto, risponde affermativamente e negativamente: lo spirito della tecnica *esiste* (è una metafisica attivista con cui l'uomo impone il suo dominio della natura) e *non esiste* (perché essa è «culturalmente cieca» dunque i suoi influssi politici non sono prevedibili).

Non credo sia necessario proseguire oltre su questa linea, soprattutto perché non vorrei dare l'impressione di equivocare volutamente le tesi di Schmitt per potermene sbarazzare (può anche darsi che sia

10 *Ivi*, p. 15.
11 *Ivi*, p. 163.
12 C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., p. 139
13 M. Born, *Il potere della fisica*, Boringhieri, Torino, 1962, p. 109.
14 C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., p. 178.

cosí...). In verità sarebbe anche facile concordare con Schmitt, persino da una prospettiva cattolica. Per esempio Cornelio Fabro, in un suo scritto del 1958 («Filosofia o teologia della bomba atomica?»)[15] qualifica come «luogo comune balordo e insulso» l'idea che «neppure per le recenti bombe all'idrogeno si [possa] parlare di «arma assoluta», in quanto sono già allo studio o magari in fase di esperimento le rispettive contro-armi»,[16] e questo perché

> l'impiego dell'arma, di qualsiasi arma, può avere la frazione di vantaggio per eludere l'azione neutralizzante della contro-arma: dato che l'avversario [...] farà tutto il possi bile per coglierlo [*scil.* il nemico] di sorpresa, per neutralizzare la contro-arma, e cosí all'infinito... E questo è l'infinito dell'ira, della disperazione, dell'angoscia, della paura cosmica.[17]

Fabro, come Schmitt, interpreta la tecnica come prospettiva ultima: è interessante notare come anche nelle considerazioni del teologo si celi una contraddizione di fondo, poiché egli lascia altresí intendere che la prima «atomica» della storia è il bastone di Caino, e che dunque le superbombe offrono un apporto quantitativo e non qualitativo al concetto di «arma», confermando indirettamente l'opinione – precedentemente liquidata come «luogo comune balordo e insulso» – che nessuna arma potrebbe dirsi assoluta.

Lasciamo dunque i due autori alle loro contraddizioni e accantoniamo l'idea che lo «spirito» della tecnica possa influenzare il politico, accettando che essa

> può essere rivoluzionaria e reazionaria, può servire alla libertà e all'oppressione, alla centralizzazione e alla decentralizzazione.[18]

È proprio a partire da questa petizione di principio che elaboreremo qualche breve riflessione sul rapporto tra gli usi e costumi dell'uomo occidentale e lo sviluppo tecnologico.

❀❀❀

Nelle nostre democrazie l'approccio alla tecnica (e alle sue ricadute benefiche per la collettività) è infinitamente piú complicato di quello intrattenuto da altri sistemi politici, che invece la dominano (in pratica *dominano il dominio*) senza troppi complessi. Questo è dimostrato dal modo in cui i media occidentali interpretano alcune prese di posizione contro la tecnica a seconda delle latitudini in cui vengono espresse: esse possono di volta in volta apparire come dimostrazioni di riflessività, coscienza sociale e umanitarismo, oppure come sintomi di anacronismo, reazione, oscurantismo – del resto è noto che in Europa come negli Stati Uniti le argomentazioni misoneistiche abbondano sia a *sinistra* (ecologismo, luddismo) che a *destra* (tradizionalismo, arcaismo).

Le responsabilità maggiori di certe «fissazioni» andrebbero attribuite a una corrente di pensiero che potremmo definire «positivismo», nel senso allargato di ogni movimento intellettuale che abbia investito aspettative messianiche nello sviluppo tecnologico (ovvero tutto quello che va dal carducciano Satana in forma di locomotiva all'entusiasmo mistico dei sindaci parigini per l'elettricità – il trionfo della luce del progresso sulle tenebre del passato). Tali suggestioni hanno conferito alla tecnica un contenuto che nella realtà non gli appartiene (o potrebbe appartenergli solo perché si desidera che sia cosí) e che sedimentandosi hanno creato come un senso di colpa o una impossibilità al pieno godimento dei suoi benefici.

L'esempio italiano è forse quello piú pregnante: qualsiasi discussione sulla tecnica finisce sempre per sfociare nella metafisica. Pen-

15 Ora in C. Fabro, *Il mondo cancellato*, Medusa, 2002, pp. 15–36.
16 *Ivi*, p. 20.
17 *Ibid.*
18 C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, cit., p. 179.

siamo alle varie forme di ambientalismo, l'Italia di una volta sognata come un immenso bosco incantato, oppure alla *laudatio temporis acti* che contagia grandi e piccini, dalla tipica espressione del vegliardo nazionale («Una volta qui era tutta campagna») a quella del giovanotto che si strugge nell'impossibilità di non poter vivere come un contadino di cinquant'anni fa (sentimenti regolarmente espressi per mezzo di un computer).

Il problema italiano è davvero *sui generis*, poiché una congiunzione storica particolare ha fatto sí che al cosiddetto «progresso» siano state attribuite responsabilità eccessive. Nella coscienza nazionale si è sedimentata l'idea che, ad esempio, la possibilità di avere i servizi igienici nel proprio appartamento, lo sviluppo della odontoiatria o la disponibilità di merci nei supermercati intrattengano un certo rapporto misterioso con il sesso prematrimoniale, le rivendicazioni femministe o la secolarizzazione.

Tutti noi, consapevolmente o meno, siamo infatti convinti che lo sviluppo scientifico sia collegato in modo indissolubile a un generico allentamento dei costumi, se non alla distruzione di qualsiasi tipo di morale. Questa mentalità genera anche fenomeni inversi: c'è chi rifiuta i sedativi, chi dorme in un sacco a pelo o chi non usa la lavastoviglie per — a seconda dei casi — rispettare la tradizione, tutelare l'ambiente o scongiurare un adulterio.[19]

Quanto detto sul caso italiano potrebbe valere ovviamente per altri Paesi occidentali (se ne abbiamo discusso in questi termini è stato solo per dare una connotazione folkloristica a certe *idées reçues* transnazionali). Lo stesso Schmitt afferma che «molti uomini collegano in maniera del tutto magica tecnica e morale».[20] L'esaltazione della tecnica si accompagna tuttavia a un sentimento di rifiuto che ha trovato la piú alta espressione in una certa letteratura fantascientifica (e la piú bassa in certe forme di «regressismo» intellettuale che tra poco affronteremo). In molte distopie ricorre l'immagine di una società di schiavi controllata da una élite che detiene il monopolio del potere tecnologico. Sia essa espressione della piú sublime maestria letteraria, sia invece il semplice sfogo di una mente paranoica, tale visione riesce in un certo qual modo a «far presa» anche tra le masse. L'inquietudine nasce principalmente dal modo imprevedibile in cui un futuro del genere potrebbe realizzarsi. Molti aspetti della nostra attualità hanno un qualcosa di enigmatico che accresce l'angoscia: per esempio, non è ancora comprensibile in che modo si potranno conciliare due visioni opposte quali la «fine del lavoro» e la «ipercompetività». Eppure noi (soprav)viviamo nell'incontro/scontro tra queste tendenze: da un lato l'automatizzazione completa e la cosiddetta «decrescita felice» vengono proposte come soluzioni definitive alla maledizione che affligge l'uomo dalla notte dei tempi (il lavoro, appunto); dall'altro, invece, si afferma che la lotta globale per la conquista di nuovi mercati impone la drastica riduzione dei diritti e un modello di sviluppo «alla cinese» (quella Cina immaginaria idolatrata dai tecnocrati europei). Il rischio è che

19 Ammetto di provare una certa invidia per quei Paesi in cui il rapporto con la tecnica non è cosí problematico e angosciante come quello generalmente definito «occidentale». Penso al Giappone, dove uno sviluppo inarrestabile si sposa con un nazionalismo *d'antan* (mentre da noi — riprendendo l'ipotesi fin qui elaborata — il patriottismo è associato al razionamento dei beni, al caffè con la cicoria, alla pelliccia di coniglio); all'Iran, dove la (contro)rivoluzione khomeinista ha addirittura accelerato il progresso culturale e scientifico (la nostra «rivoluzione culturale», invece, non solo ha distrutto le eccellenze italiane ma si è pure creata una sorta di alibi, dando ad intendere che il Sessantotto fosse una conseguenza necessaria del miracolo economico); e infine all'Arabia Saudita, dove una repentina modernizzazione urbanistica e industriale ha inciso in modo irrilevante sugli usi e costumi (anche se i media occidentali spacciano per «rivoluzionarie» iniziative individuali severamente sanzionate col consenso della collettività).

20 *Ivi*, pp. 179.

questo squilibrio un bel giorno partorisca la società da incubo di cui s'è appena detto, magari un totalitarismo in cui una aristocrazia di teorici della decrescita prospera su una massa di lavoratori schiavizzati.

Una qualche forma di umanesimo, capace di «fare la differenza», potrebbe rappresentare una via di uscita dall'impasse. Tuttavia gli intellettuali contemporanei, turbati anch'essi dalla tecnica (in alcuni casi vista come una minaccia diretta al fantomatico «lavoro della conoscenza») non potendo piú esaltarla, hanno preferito ridurre l'umanesimo a chiacchiera: e cosí pure loro si sono lasciati andare a tartufeschi peana verso le buone cose di pessimo gusto.

È solo per carità di patria che evitiamo di nominare uno dei piú importanti filosofi italiani contemporanei che nel bel mezzo di una sua geremiade regressista è riuscito a piazzare questa apoftegma: «I vecchi non sono piú in grado di stare dietro ai cambiamenti».

Proviamo invece un altro tipo di imbarazzo a chiamare in causa Serge Latouche, decano della decrescita e grottesca figura di moralista «terminale» (in tutti i sensi), poiché nonostante qualsiasi sua citazione si presti facilmente allo sbeffeggio, la salda posizione che detiene nel pantheon del «Politicamente Corretto» impedisce a chicchessia una critica radicale alle sue tesi aberranti.

Il pensiero «regressista» in generale è viziato da troppi paradossi per poter essere credibile: questa confusione sembra in parte generata (ma è solo una ipotesi), dalla gemmazione dell'ideologia della decrescita da una «sinistra» tradita dal mito del progresso che per anni essa stessa aveva contributo ad alimentare. Forse è anche per i residui di una concezione «mitica» che questi intellettuali non riescono a liberarsi dal pregiudizio di una tecnica onnipotente, omnipervasiva, inarrestabile, *legibus soluta* (che, per ironia della sorte, è la stessa idea condivisa dai loro oppositori).

In Italia per giunta un confronto serio sul tema non è mai realmente avvenuto: gli echi del dibattito americano sulle «due culture» (umanistica e scientifica) suscitato dal saggio di Charles P. Snow ci giunsero nella forma di un articolo di Elio Vittorini per una rivista Einaudi:

> Che cosa significa, in effetti, conoscere Shakespeare? Significa acquisire una ricchezza, [...]. E se non ce ne arricchiamo, se vi passiamo accanto senza fruirne, senza appropriarcene, beh, quello che succede è semplicemente che restiamo poveri. Ma se ignoriamo il secondo principio della termodinamica, se ignoriamo i processi della evoluzione stellare oppure animale, noi ci troviamo a mancare di qualcosa da cui dipende la pertinenza storica del nostro operare, anche in senso letterario. Noi ci troviamo a mancare di uno sviluppo nella nostra struttura mentale.[21]

Per certi versi è meglio sia andata cosí, poiché sarebbe stato uno spettacolo ancora piú miserevole assistere al vilipendio postumo del povero C.P. Snow per alcune sue posizioni oggi considerate «estremiste» come l'idea che la scienza sia «l'unica speranza per i poveri» o l'auspicio di «uno sviluppo industriale per le aree povere del pianeta» (*anathema sit*: il Terzo Mondo ha bisogno solo di agricoltura e animismo).

Possiamo dunque risparmiarci la carrellata di «soliti noti» passati dal socialismo all'ecologismo *reale* e concentrarci su quanto si trova a destra. Due posizioni originali e contrapposte sono quelle di Guillaume Faye e Augusto Del Noce.

Faye, patrono dell'archeofuturismo, nel suo manifesto sostiene la «compatibilità fra i valori arcaici e le rivoluzioni consentite dalla

21 E. Vittorini, *La ragione conoscitiva*, «Menabò di letteratura», n. 10, 1965.

tecno-scienza» e propugna uno scenario in cui un «Mondo del Nord» (o *Nordland*) composto da Europa, Stati Uniti e Russia «conserva il modello tecno-scientifico» utilizzando in modo «controrivoluzionario» l'energia nucleare e l'eugenetica «positiva», mentre il resto del mondo «ritorna a una economia rurale e artigianale pre-tecnica di pura sussistenza».[22]

Come Schmitt, anche Faye crede nella «cecità» della tecnica e perciò auspica un suo utilizzo esclusivo da parte di una élite. Strano a dirsi, ma tale visione (che ha l'unico pregio di essere chiara) sembra essere condivisa da quegli ambientalisti preoccupati che l'Africa si «corrompa» a contatto con l'orrendo progresso. Ecco una citazione illuminante del presidente dell'associazione internazionale «Friends of the Earth»:

> Non è possibile che tutti godano del tenore di vita del cittadino americano medio, che oltretutto non è uno stile di vita salubre a cui aspirare. [...] Non c'è piú il senso della comunità [negli Stati Uniti]. Il nostro ritmo di vita è frenetico. Chi può desiderarlo anche per il resto del mondo?[23]

Riguardo ad Augusto Del Noce, la sua critica alla «società opulenta» sembra confermare anche in questo caso una concezione neutrale della tecnica, poiché il giudizio su di essa concerne i «fini e valori» e non la tecnica in sé. Possiamo quindi affermare che pure Del Noce condivide l'idea schmittiana che la tecnica non è produttrice di morale, idea peraltro chiaramente espressa nella polemica contro i suoi contemporanei, gli «uomini vuoti» della «società del benessere» che adottano come unico criterio il «massimo soddisfacimento possibile dei gusti e appetiti» e non sono spinti da nessuna consapevolezza morale o religiosa a desiderare la diffusione del benessere tra i meno abbienti, neppure allo scopo di sopprimere le tensioni rivoluzionarie.[24]

Volendo speculare un po' sull'impostazione delnociana, potremmo aggiungere che l'esclusione di qualsiasi fondazione metafisica del pensiero e il rifiuto di esercitare un minimo di controllo (se non morale, almeno razionale) sulla tecnica, condurrà, per eterogenesi dei fini, a una nuova forma di totalitarismo. Se tra il 1917 e il 1933 l'umanità non disponeva ancora dei mezzi per dare contenuto empirico a ideologie e utopie, in un futuro non molto lontano la tecnica concepirà il «Dio necessario» (questa volta immortale) per mantenere l'ordine minacciato da essa stessa, e finalmente cadranno le divisioni artefatte tra utopie progressiste e miti regressivi. Questo tipo di dialettica è già in atto ma si finge di non vederla, interpretando le potenzialità totalitarie della tecnologia come «tendenze accidentali». Per fare due esempi sotto agli occhi di tutti, il social network ha la tendenza accidentale a produrre nuove forme di sorveglianza e la procreazione assistita quella di favorire la manipolazione genetica. In che modo si tenta di porre un limite? O con il sentimentalismo, oppure con una «antropologia positiva» senza basi filosofiche e perciò esistente solo nella testa di chi vuol crederci. Quando ogni possibilità estrema si sarà consolidata, sarà troppo tardi per formulare un pensiero che vada oltre Machiavelli e Hobbes: sarà l'umanità stessa a invocare, come argine alla volontà di potenza, una tecnologia che decida cosa è bene e cosa è male.

22 Cfr. G. Faye, *Archeofuturismo*, Società Editrice Barbarossa, Cusano Milanino, 1999.

23 Cit. in P. Driessen, *Eco-imperialismo*, Liberlibri, Macerata, 2006, p. 47.

24 Cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970.

Dalla riflessione di Del Noce potrebbe svilupparsi il progetto di una configurazione dell'umanesimo residuo che, in quest'ottica, assumerebbe il compito storico di arrestare la deriva totalitaria della tecnica attraverso una rifondazione metafisica, o almeno una «antropologia cristiana» su modello vichiano. Tuttavia affrontare ora tale questione non solo allontanerebbe dal tema principale, ma potrebbe condurci a una lettura ingenua e semplificata del problema. Se ci siamo soffermati sui diversi approcci critici di «sinistra» e di «destra», tralasciando nomi importantissimi per quanto riguarda quest'ultima,[25] lo abbiamo fatto solamente per dimostrare come il «centro di riferimento» del secolo scorso ha perso la sua neutralità. Per la loro trasversalità, tali opinioni potrebbero addirittura rappresentare una sorta di «pseudospeciazione culturale», prodotte dalla necessità di ricercare un nuovo campo neutrale.

Ora possiamo finalmente guardare oltre Carl Schmitt e affermare che il processo di progressiva neutralizzazione non si può arrestare, perché anche la tecnica è diventata terreno di conflitto. Una parte della *intellighenzia* occidentale ha infatti deciso di pensare la tecnica esclusivamente nei termini di conflittualità, ovvero di dividere i popoli tra quelli «arretrati», che non sono in grado di utilizzarla in modo riflessivo, contribuendo alla scellerata devastazione dell'ambiente, e quelli «evoluti», che invece sono in grado di *dominarla* perché l'hanno sottoposta a un severo processo critico e sono giunti a elaborare sia una ideologia che, grazie a un profluvio di parole, è in grado di imbrigliare la crescita attraverso il senso di colpa, sia una «controtecnica» capace di correggere gli errori e le sbavature del Progresso.

Di conseguenza i raggruppamenti amico-nemico che si configureranno sul terreno della tecnica non saranno quelli ingenuamente concepiti da chi crede che la lotta sarà decisa in base alla potenza o alla raffinatezza delle armi,[26] ma si definiranno in base ai diversi significati che ognuno dei contendenti darà alla tecnica.

La «guerra tecnica» sarà quindi una ripetizione di quelle religiose, nazionali ed economiche: *cuius regio eius technica.*[27]

25 Non parlo di Heidegger, che ho timore anche solo a nominare, ma di pensatori accomunati da una sensibilità comune, come John Stuart Mill che confuta la norma etica del «secondo natura» e nega la distinzione tra naturale e artificiale («La volizione che progetta è essa stessa parte della natura»), oppure Arnold Gehlen che sostiene la necessità di secolarizzare la tecnica e abbandonare la fiducia sacrale nella scienza, senza dimenticare che «il rifiuto della tecnica è rifiuto dell'uomo» (cfr. A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* [1956], SugarCo, Milano, 1984).

26 Come i due colonnelli cinesi Qiao Liang e Wang Xiangsui, che in *Guerra senza limiti*, brogliaccio trafugato dalla CIA (classico topos letterario, quello del manoscritto ritrovato) immaginano un raggio laser che proietta in cielo immagini religiose per spaventare i soldati devoti...

27 Anche la guerra «umanitaria», una volta raggiunta la reciprocità negli armamenti, ritornerà nel politico e gli uomini dovranno impegnarsi nella ricerca di un nuovo centro neutrale. Al momento, per ovvi motivi, è quasi impossibile individuarlo, ma se fossimo costretti a farlo non potremmo che rivolgerci a un'idea che conserva tuttora un certo spessore teoretico, nonostante l'abuso fattone da Francis Fukuyama (e dai suoi cattivi interpreti): stiamo parlando della famigerata «lotta per il riconoscimento». Che il *thymòs* possa diventare il centro di riferimento per il XXI secolo? La «competizione» sembra un buon candidato a rappresentare il nuovo terreno neutrale dove sia possibile «intendersi, unirsi e convincersi a vicenda» (C. Schmitt), visto che già da ora essa è il leitmotiv del secolo appena iniziato. Dopo le guerre *tecniche*, quelle *timotiche*? Questi sí che sarebbero «tempi interessanti».