



EMILIANO FUMANERI

IL MATRIX
PROGRESSISTA

• I libri del Covile •



I libri del Covile
*Una collana dal formato ottimizzato
per la stampa su carta.*

II



© Questo testo è licenziato nel maggio 2019 sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale Non opere derivate 3.0 Italia License · Pubblicazione non periodica e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 · © 2019 Stefano Borselli · Archivio disponibile a www.ilcovile.it · Marca tipografica di Alzek Misheff · Font di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni ornamenti, i Fell Types di Igino Marini, per i capilettera & decori, vari di Dieter Steffmann & altri.



EMILIANO FUMANERI

IL MATRIX
PROGRESSISTA

I edizione
maggio
2019

INDICE

IL PRINCIPIO PAZIENZA.....	13
Pedagogia della sterilizzazione e massificazione.....	15
Economia dell'ingratitudine.....	18
L'irresistibile ascesa della <i>knowledge class</i>	20
La notte del padre.....	22
Inutilità del padre. Ritorno alla barbarie.....	23
La simbiosi maligna.....	29
Spezzare l'illusione di onnipotenza: la riscossa del padre.....	32
Virilità o virilismo?.....	34
Caosmos: rivoluzione senza emancipazione.....	40
Schiavitù senza padroni. Tra selvatichezza e barbarie.....	42
La fatica per vivere.....	44
Responsabilità e «rischio d'impresa».....	51
Idolatria della tecnica e consumo irresponsabile.....	52
Solidarietà tra persona e realtà.....	55
Eclissi della persona e cultura dello scarto.....	56
L'abisso della spersonalizzazione.....	62
Il «principio pazienza»: come sopportare per supportare la vita.	64
UNHATED COLORS O DEL RELATIVISMO MERCIFICATO.....	67
Polimorfismo e dialettica del capitalismo.....	68
Il primo spirito del capitalismo.....	70
Critica sociale e nascita del secondo spirito del capitalismo.....	71
Critica artistica e crisi del secondo spirito.....	72

Il terzo spirito del capitalismo: la mercificazione dell'individualismo.....	73
Unione delle due critiche sotto il segno del permissivismo.....	76
Il Sessantotto come rivoluzione intraborghese.....	77
Il capitalismo della seduzione.....	80
Necessità di una reazione ideale.....	81
LA «NUOVA TIRANNIA» DAL VOLTO UMANO.....	85
Svincolare l'uomo.....	87
Biologizzazione selvaggia.....	88
Schiavitù del piacere.....	90
L'imperativo della consumazione immediata.....	93
LA DITTATURA DELLA TRASPARENZA.....	95
Pudore e libertà.....	98
La sentinella dell'intimità.....	100
Nascondere per donare.....	101
Corpi trasparenti, corpi in vetrina.....	104
La dispersione del sé.....	107
Pudore e giustizia.....	109
Postdemocrazia. Verso un nuovo dispotismo?.....	114
Riabilitare l'homo pudicus.....	116
L'AMORE AI TEMPI DELLA TECNOCRAZIA.....	119
Una sorprendente difesa.....	120
La morte dell'amore.....	121
Sesso: bisogno o desiderio?.....	122
Eclissi della fedeltà e consumismo dell'amore.....	124
La seconda rivoluzione contraccettiva. Lo stato di infertilità naturale.....	126
Verwaltete Welt. Età dell'amministrazione e fordismo procreativo.....	127
La dittatura del presente.....	132
Dirigismo riproduttivo e regime di libertà condizionata.....	134

La quantificazione del sesso.....	136
Il regno della perfetta promiscuità.....	139
Narcosi erga omnes.....	140
La rivolta del «salvadego».....	141
Verso il «mondo nuovo»?.....	143
DEFENSOR HOMINIS.....	145
Totalitarismo e relativismo.....	147
Contrapposizione dei sistemi: «pace» o «diritti dell'uomo»....	150
La velenosa superstizione del soggettivismo.....	151
La duplice dittatura: il tecnorelativismo.....	153
In lotta contro l'abolizione dell'uomo.....	155
REALISMO E MISTERO FAMILIARE.....	157
De-realizzare il mondo. Il tempo dei simulacri.....	159
La famiglia, luogo della realtà e del limite.....	160
Ritorno all'origine: il mistero della famiglia.....	161
Canale di collegamento tra tempo ed eternità.....	162
LA BESTIALITÀ DEL MALE.....	165
Ordo amoris e animali.....	167
L'animale tra umanizzazione e reificazione.....	169
Comunismo cosmico.....	175
Animale o bestia?.....	177
L'impero dell'insetto.....	181
Involuzione umana.....	184
Uomini aumentati e diminuiti.....	188
Animalizzazione e deumanizzazione.....	192
IL SILENZIO DELLA RAGIONE.....	201
Strategie per avvelenare la verità.....	203
La società del rumore.....	205
La fine della civiltà del silenzio.....	207
L'oscuramento dell'interiorità.....	209

Ipersocializzazione dell'uomo.....	210
L'idolatria del Grosso Animale.....	211
LA DISINTEGRAZIONE DEL SISTEMA «ETEROSESSISTA».....	213
Il «Manifesto per l'eguaglianza dei diritti».....	215
Parola d'ordine: sovvertire il senso comune.....	216
Slittamenti semantici e trasbordi ideologici.....	217
Vero o falso dialogo?.....	220
L'eredità di Michel Foucault.....	222
Sapere e potere.....	224
HOMO LUDENS, HOMO DEBILIS. IL VOLTO BIFRONTE DEL NICHILISMO.....	229
Irreligione naturale.....	230
Le due forme del nichilismo.....	231
Nichilismo gaio.....	232
L'antifilosofia del vattimismo.....	234
Eclissi della persona: il trionfo del quantum.....	235
Assediati dal presente.....	237



*Da questo segno li riconoscerete,
dalla rovina e dal buio che portano;
da masse di uomini devoti al Nulla,
diventati schiavi senza un padrone.*
(G. K. Chesterton)

ALCUNI anni fa una nota soubrette confessò d'aver abortito. Il suo compagno, ricco rampollo di un magnate cinematografico, non aveva accolto con entusiasmo, diciamo così, la notizia della gravidanza. Tanto che il suo primo pensiero era stato: come avrebbero fatto ora, con un neonato in fasce, ad andare in barca? Il piacere balneare finì per avere la meglio sugli obblighi della paternità e così i due, di comune accordo, si decisero per l'aborto.

Si staglia in negativo, in questa amara vicenda, l'immagine di una figura maschile che, esatto rovesciamento dell'Ulis-

se omerico, nega riconoscimento all'essere che ha contribuito a generare nella carne. Un uomo che lascia naufragare il figlio, simbolicamente prima ancora che materialmente, anziché abbandonare l'imbarcazione per accingersi a soccorrerlo. Se ne sbarazza — con disinteresse, almeno apparentemente — invece di sollevarlo, traendolo in salvo, dal deserto d'acqua dove la vita umana non può mettere radici.

Confesso d'aver spesso pensato a cosa potesse aver spinto questo agiato erede, cui certo non mancavano i mezzi materiali, a rifiutare in piena coscienza di diventare padre. La semplice combinazione del cinismo e della frivolezza? O forse qualcosa di piú profondo, che lo ha privato, lui per primo, di ciò che è autenticamente umano?

Che questa vicenda sia carica di simbolismi paterni, ancorché traditi, lo mostra un bel libro di Massimo Recalcati: *Il complesso di Telemaco*. Recalcati parla lacanianamente di «evaporazione del padre» come modello dominante di una società in cui i padri rischiano paradossalmente di essere assenti anche quando sono presenti nella vita dei figli, come accade a quei genitori diventati «amici» dei figli. Ecco perché la condizione giovanile di questa società acefala è caratterizzata dallo stato di veglia: i figli attendono il padre. I figli dell'umanità post-ideologica vagano disorientati, lacerati da opposte tensioni: da un lato una libertà illimitata, dall'altro l'esigenza di un limite e la richiesta di un senso per la propria vita.

La figura che meglio esprime questa attesa del padre, afferma Recalcati, è quella di Telemaco, il quale attende che il padre Ulisse faccia ritorno dal mare per far regnare la legge di giustizia su Itaca. Telemaco in un certo senso è l'opposto di Edipo: non cerca il padre per battersi (inconsciamente)

con lui e rilevarne il posto. Lo cerca per riportare la legge e l'ordine nella propria casa.

Se Edipo incarna la tragedia della *trasgressione della Legge*, Telemaco incarna quella dell'*invocazione della Legge*; egli prega affinché il padre ritorni dal mare ponendo in questo ritorno la speranza che vi sia ancora una giustizia giusta per Itaca.¹

Riflessioni che conducono lontano, finendo per alimentare uno scomodo interrogativo: se cioè il destino di una società *senza padri* sia di diventare necessariamente una società *senza figli*.

PEDAGOGIA DELLA STERILIZZAZIONE E MASSIFICAZIONE.

SEMBRA vigere, nel nostro mondo, un imperativo categorico: evitare, fin dalla piú tenera età, ogni rischio, ogni ferita anche minima, qualunque sforzo; per non parlare degli accenni al lato piú tragico e oscuro dell'esistenza: la morte. Si pensa che cosí gli uomini crescano meglio, piú sani. In realtà forse li si priva di una componente essenziale della loro umanità. Facendoli crescere in un ambiente che sa piú di ospedale che di scuola si rischia solo di farli avvizzire precocemente.

Un'esistenza resa asettica richiede evidentemente di livellare ogni strada in salita per chiedere asilo alla comodità liquida e informe delle acque. Il demografo Roberto Volpi la denomina «pedagogia della sterilizzazione».² È una visione del mondo minimalista, non priva di una componente ansioge-

¹ Massimo Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 12.

na, che considera l'esistenza come centro di tutti i pericoli. Secondo questa filosofia diventa perciò legittimo, anzi doveroso, sgombrare la vita da ogni rischio.

Il tipo umano prodotto da una tale pedagogia è stato ben descritto da José Ortega y Gasset in celebri pagine della sua opera piú fortunata, *La ribellione delle masse* (1929).

La diagnosi di Ortega prende le mosse da una constatazione. Nel XIX secolo la nuova organizzazione tecnica del mondo, avvalorata dai principi della democrazia liberale, della scienza sperimentale e dell'industrializzazione, ha impresso una svolta decisiva alla storia dell'umanità. Con l'avvento dell'età industriale assistiamo a una sovrabbondante produzione di beni materiali cui si accompagna, in parallelo, la diffusione del *comfort* e dell'ordine pubblico. L'uomo medio vede cosí elevare, in misura inedita nella storia, il proprio standard di vita.³

² Cfr. Roberto Volpi, *Il sesso spuntato. Il crepuscolo della rivoluzione sessuale in Occidente*, Lindau, Torino 2012. La pedagogia della sterilizzazione, osserva Volpi, è una preoccupazione tipicamente materna (in particolare delle donne che hanno figli in età matura, come sempre piú spesso è la regola nella nostra società). Questa sollecitudine coinvolge soprattutto i figli piú piccoli dando luogo cosí al piú classico eccesso di cura, con la sua tendenza a comprimere lo slancio caratteristico di questa età della vita. Risultano perciò sacrificati i tratti della vitalità, dell'inventiva, il senso della scoperta e dell'avventura, l'entusiasmo, l'attrazione per il nuovo e l'ignoto.

³ Luigi Zoja (*Utopie minimalistiche*, Chiarelettere, Milano 2013, p. 57) ricorda un dato significativo: un secolo fa l'abitazione media di un europeo conteneva 400 oggetti mentre oggi ne contiene oltre 10 mila. Sui riflessi psicosociali dell'invasione delle cose nella moderna società dell'abbondanza cfr. Frank Trentmann, *L'impero delle cose. Come siamo diventati consumatori. Dal XV al XXI secolo*,

In una simile temperie ecco apparire sulla scena del mondo un nuovo tipo antropologico: l'*uomo-massa*, un individuo che, trovando davanti a sé un mondo così progredito tanto nel campo sociale come in quello della tecnica, è incline a crederlo un prodotto dell'evoluzione della natura.

Nato in un mondo troppo perfettamente organizzato, un mondo al quale non ha offerto alcun contributo di rilievo, giunge al paradosso di considerare il benessere come un fatto naturale, non come il vertice dell'organizzazione impressa alla società dal genio umano.

In un certo senso è come se interpretasse la società tecnologica secondo il filtro di una mentalità prelogica, primitiva. Si accorge soltanto dell'esuberanza dei mezzi a propria disposizione, arrivando a vederli come una presenza ovvia e scontata, destinata a non mancare mai, come l'aria che respiriamo o il sole che vediamo sorgere quotidianamente.

E ancor meno l'uomo-massa è propenso a coltivare le virtù umane che hanno reso possibile gli enormi progressi nel campo tecnico, sociale ed economico. Non vede nei vantaggi della civiltà una conquista lunga e faticosa, che può essere mantenuta solo a prezzo di grandi sforzi.

Di fronte all'uomo-massa si spalanca soltanto la prospettiva di un perfezionamento illimitato delle condizioni di vita, un processo che egli crede generarsi spontaneamente. È uno scenario che fin dalla nascita incide nel suo diagramma psicologico tratti ben precisi.

Se da un lato uno spazio così sovrabbondante di possibilità eccita senza fine la libera espansione degli appetiti individuali, dall'altro propizia un atteggiamento di assoluta ingratitudine verso le realtà che hanno reso possibile la comodità

dell'esistenza. Nessuno mai è riconoscente per quello che non viene mai a mancare, come l'aria, perché all'apparenza non è prodotto da nessuno.

ECONOMIA DELL'INGRATITUDINE.

LA diffusione dell'uomo-massa inaugura una economia dell'ingratitude che disconosce ogni debito simbolico con l'altro da sé, nei confronti del quale vanta unicamente dei crediti: *tutto è dovuto*.

Non a caso una delle bugie fondamentali del nostro tempo, dice sempre Massimo Recalcati, è la menzogna narcisistica che ci vuole come esseri autonomi e indipendenti, privi di debiti simbolici con l'«altro» da cui proveniamo.⁴

È il fantasma dell'autogenerazione, l'idea secondo la quale l'uomo è assoluta libertà, totale indipendenza senza alcuna radice naturale.⁵ Come se fosse un essere capace di fondarsi da sé, alla maniera del Barone di Münchhausen convinto di salvarsi dalle sabbie mobili sollevandosi per i capelli.

L'uomo-massa non si sente in rapporto con gli altri, non si cura che del proprio benessere.

Ma il fatto è che l'uomo, come ha mostrato Hannah Arendt, è sempre un essere condizionato. La sua esistenza non solo è condizionata dalla realtà oggettiva del mondo, ma anche dal mondo in cui si svolge la sua *vita attiva*, fatto di cose prodotte dall'uomo.⁶ Anche le cose artificiali condizionano i loro artefici, poiché «tutto ciò che è in relazione prolungata

⁴ Massimo Recalcati, *Non è più come prima*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 25.

⁵ Per una filosofia del radicamento (*enracinement*) si veda invece Gaultier Bès, *Radicalisons-nous!*, Première Partie, Paris 2017.

con la vita dell'uomo assume immediatamente il carattere di una condizione dell'esistenza umana». ⁷

Il modo di produzione, cioè la maniera in cui sono prodotte le cose, condiziona inevitabilmente l'esistenza umana.

Rebus sic stantibus, risulta difficile scogliere il sentimento antisolidaristico dell'uomo-massa dalla progressiva scomparsa, nel processo produttivo, di ogni traccia di un intervento umano. Un autentico salto generazionale che Pier Paolo Pasolini vedeva testimoniato dal mutamento del «linguaggio delle cose». ⁸

Pasolini faceva l'esempio di alcune tazzine da tè degli anni Trenta e Quaranta scovate dal suo scenografo per le riprese di una scena. Pasolini riconosceva a quelle tazzine «una misteriosa qualità» capace di produrre «gioia». ⁹

Questa qualità misteriosa era quella dell'artigianato. Almeno fino ai primi anni Sessanta, osservava lo scrittore,

le cose erano ancora cose fatte o confezionate da mani umane [...] ed erano cose con una destinazione umana, cioè personale. Poi l'artigianato, o il suo spirito, è finito di colpo. [...] Il salto tra il mondo consumistico e il mondo paleoindustriale è ancora piú profondo e totale che il salto tra il mondo paleoindustriale e il mondo preindustriale. ¹⁰

⁶ Col termine *vita attiva* la Arendt indica tre fondamentali attività umane: lavorare, operare e agire. Cfr. *Vita attiva*, Bompiani, Milano 2011, p. 7.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ Pier Paolo Pasolini, *Lettere luterane*, Einaudi, Torino 1976, p. 42.

⁹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 43-44.

L'IRRESISTIBILE ASCESA DELLA *KNOWLEDGE CLASS*.

Il declino dello spirito artigianale è una conseguenza di quel fenomeno di «socializzazione della produzione» che Christopher Lasch vedeva collegato alla fase del processo di industrializzazione (inizio XX secolo) in cui i lavoratori vengono proletarizzati e espropriati degli strumenti di lavoro e del loro sapere artigianale, affidati d'ora in avanti alla gestione di un apparato manageriale di esperti (ingegneri, tecnici, direttori del personale, psicologi del lavoro).

A completare questo processo sarebbe stata la «socializzazione della riproduzione» che, scrive Lasch, «proletarizzò la funzione paterna, rendendo la gente incapace di provvedere ai propri bisogni senza il controllo di esperti qualificati».¹¹

Questo ceto di esperti qualificati costituisce il nucleo della cosiddetta *knowledge class*, una sorta di società di pensiero specializzata nella produzione e nell'offerta di conoscenza non materiale. È una nuova classe culturale composta da quei circoli di professionisti delle scienze umane (psicologi, sociologi, terapeuti, assistenti sociali, pedagogisti, consulenti familiari, e così via) in competizione diretta con la famiglia nel campo dell'offerta di «servizi sociali».¹²

¹¹ Christopher Lasch, *Rifugio in un mondo senza cuore. La famiglia in stato d'assedio*, Bompiani, Milano 1995, p. 26.

¹² Le basi della *knowledge class* furono gettate negli anni '30, col *New Deal* inaugurato dall'amministrazione del democratico Franklin Delano Roosevelt (1882-1945). Fu lui ad affidare un ruolo di potere senza precedenti a intellettuali (sociologi, economisti, psicologi sociali) che andarono ad affiancare il potere esecutivo nella veste di consulenti e talvolta anche come responsabili diretti di uffici e amministrazioni. Sulla *knowledge class* cfr. Peter L. Berger, *Una gloria remota*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 51-65. Il massimo teorizzatore del ruolo egemonico degli esperti nella so-

Il rapporto tra le famiglie e questa classe di esperti è sempre stato conflittuale. La *knowledge class* condivide una comune concezione manageriale, efficientistica e antiorganica della società. Il primato, secondo questa ideologia imbevuta di positivismo sociologico, spetta all'individuo, considerato la cellula di base della società, e ai bisogni fondamentali a lui associati.

La famiglia, in quest'ottica individualistica, è null'altro che un ente deputato a soddisfare questi bisogni. Si può dire che essa si configuri, nell'opinione comune della *knowledge class*, come una sorta di agenzia erogatrice di servizi sociali per l'individuo. Servizi che, in linea di principio, potrebbero anche essere forniti da altre istituzioni ad essa concorrenziali, a cominciare dallo stato, naturalmente dalle stesse agenzie professionali e così via.

Tra la famiglia e gli apparati professionali vi sarebbe dunque solo una differenza di *grado*, non di *genere*. Le famiglie infatti, sempre secondo la *Weltanschauung* tecnocratica della *knowledge class*, offrono di fatto ai propri «componenti-utenti» solo una maggiore *quantità* di servizi sociali rispetto alle altre «agenzie di servizi», ma non necessariamente ne forniscono di migliore *qualità*.

cietà democratica è stato però l'ideologo neoliberale Walter Lippmann (1889-1974), per il quale le masse devono essere «rieducate» da una alleanza tra politici e «esperti» in maniera da adattarsi all'evoluzione della società e essere così competitive. Cfr. Barbara Stiegler, «*Il faut s'adapter*», Gallimard, Paris 2019.

LA NOTTE DEL PADRE.

Ma fu già con la rivoluzione industriale, fa osservare Luigi Zoja, che «l'ora del padre si avvicinò alla notte».¹³ In precedenza nella società europea (contadina alla base e aristocratica al vertice, con l'intermezzo della classe media) il padre era un modello perché si offriva allo sguardo del figlio. E per rimanere sotto quello sguardo doveva avere un lavoro che non lo conducesse lontano dall'*oikos*, ossia dalla casa.

In un mondo in cui i contadini spesso superavano il novanta per cento della popolazione e il resto era costituito soprattutto da artigiani, da pochi liberi professionisti e da tanti piccoli commercianti, quasi sempre il mestiere del padre era sotto gli occhi del figlio. Un mestiere che, di regola, veniva direttamente trasmesso dal padre al figlio.

Almeno fino a metà Settecento la casa era il centro fisico attorno al quale orbitava l'economia. In campagna la famiglia produceva la maggior parte delle cose che consumava. E anche in città le attività commerciali si svolgevano nell'abitazione della famiglia. Il forno era la casa del fornaio, dove la sua famiglia condivideva lo stesso cibo coi lavoratori a giornata e gli apprendisti. Il costo di produzione del pane includeva, oltre al salario, anche il vitto, l'alloggio e il vestiario per i lavoratori del forno.¹⁴

Era un'economia centrata sull'*oikos* (che del resto si trova nella radice della parola «economia»), dove gli uomini condividevano le proprie vite, non soltanto il lavoro.

¹³ Luigi Zoja, *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 183.

¹⁴ Cfr. Richard Sennett, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2012¹⁰, pp. 32-33.

Di lí a poco un nuovo sistema di lavoro avrebbe creato un fossato tra l'economia e la casa. Come la cartiera che fa bella mostra nella grande Enciclopedia di Diderot, una delle prime fabbriche a reclutare lavoratori da posti tanto lontani da permettere loro di recarvisi solo a cavallo, anziché a piedi. Fu pure una delle prime a pagare direttamente i giovanissimi operai (adolescenti) invece che i loro genitori. Così gli uomini di casa, i piccoli proprietari contadini, per trovare lavoro dovettero separarsi dall'*oikos* trasformandosi nell'esercito di salariati della grande industria capitalistica. Si impone anche una rigida separazione del lavoro, diviso per sfere sessuali, con le donne confinate nel casalingato ad occuparsi solo della vita domestica.¹⁵

¹⁵ Salvo poi essere anch'esse incorporate in misura crescente, a partire dagli anni '60 del Novecento, nel mercato del lavoro extradomestico. Su questi aspetti e sui loro riflessi sulla struttura (nonché sulla sovrastruttura) sociale si veda Janet Saltzman Chafetz, «Chicken or Egg? A Theory of the Relationship between Feminist Movements and Family Change», in Karen Oppenheim Mason e An-Magritt Jensen, *Gender and Family Change in Industrialized Countries*, Oxford University Press, New York 1995, pp. 63-81.

INUTILITÀ DEL PADRE. RITORNO ALLA BARBARIE.

LA rarefazione di un mondo di cose prodotte da mani umane¹⁶ e di saperi e pratiche artigianali¹⁷ trasmissibili di generazione in generazione, resi obsoleti dal progresso tecnologico e dalla *governance* degli «esperti», è solo la prima fase di un processo storico che finisce per condizionare in negativo anche le relazioni familiari, a cominciare da quella padre-figlio col lento ma inesorabile svuotamento dei simboli del padre.

È l'amara constatazione di Bruno Clément, uno dei protagonisti del capolavoro di Michel Houellebecq, *Le particelle elementari*. In una pagina del romanzo Bruno confessa al fratello la difficoltà di relazionarsi col figlio, che spende tutto il tempo a giocare coi *videogames*. Un tempo avere figli, nota Bruno, comportava

la trasmissione di uno stato, di regole e di un patrimonio. E questo principalmente nell'ambito dell'aristocrazia, ma non solo: anche tra i commercianti, i contadini, gli artigiani, in pratica in tutte le classi sociali. Oggi tutto ciò non esiste più: io sono un impiegato, cosa do-

¹⁶ La progressiva marginalizzazione della mano in tutti i campi della vita, non solo economica, è uno dei segni della morte della categoria del «prossimo», inquietanti avvisaglie di una società immateriale e disincarnata caratterizzata da relazioni sempre più «a distanza». Cfr. Luigi Zoja, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino 2009, pp. 48-49.

¹⁷ Un uso sbagliato delle macchine, come nel caso di alcuni diffusissimi software di progettazione, scinde il legame tra l'atto artigianale e la corporeità dell'esperienza fisica, sostituita dagli algoritmi. Cfr. Richard Sennet, «Il divorzio tra la mano e la testa», in *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 44-51.

vrei trasmettere a mio figlio? Non ho nessun mestiere da insegnargli, neppure so cosa potrà fare da grande; e, comunque, per lui le regole che ho conosciuto io non saranno piú valide, vivrà in un altro universo. Accettare l'ideologia del cambiamento continuo significa accettare che la vita di un uomo sia strettamente ridotta alla sua esistenza individuale, e che le generazioni passate e future non abbiano piú alcuna importanza ai suoi occhi. È cosí che viviamo; e oggi per un uomo avere un figlio non ha piú alcun senso.¹⁸

In un'altra pagina del libro, Bruno confessa di sentirsi totalmente inutile:

Non servo a niente. [...] Sono incapace di allevare maiali. Non ho alcuna nozione riguardo alla produzione delle salsicce, delle forchette o dei telefoni portatili. Le cose che mi circondano, che utilizzo o di cui mi nutro, sono incapace di produrle; non sono neppure in grado di comprendere il loro processo di produzione. Se l'industria dovesse bloccarsi, se gli ingegneri e i tecnici specializzati dovessero improvvisamente scomparire, io non sarei in grado di partecipare neanche in minima parte alla ripresa economica. Tagliato fuori dal complesso economico-industriale, non sarei nemmeno capace di assicurare la mia sopravvivenza: non saprei come nutrirmi, come vestirmi, come proteggermi dalle intemperie; la mia personale competenza tecnica è abbondantemente inferiore a quella dell'uomo di Neanderthal.¹⁹

¹⁸ Michel Houellebecq, *Le particelle elementari*, Bompiani, Milano 2005, pp. 169-170.

La mutazione del «linguaggio delle cose» non è neutra: indica una nuova organizzazione della *vita attiva* insofferente alla staffetta tra le generazioni, ostile cioè a un rapporto tra padri e figli caratterizzato dalla trasmissione dei simboli paterni.

Non c'è da sorprendersi allora che l'uomo-massa, figlio di questa frattura epocale, sia cresciuto come un erede ingrato che non si sente solidale con le cause che lo hanno beneficiato. In un certo senso anch'egli è regredito a una condizione pre-neandertaliana. Perciò attecchisce facilmente in lui il germe della barbarie, che consiste soprattutto nella «tendenza alla dissociazione». ²⁰ Tutte le epoche barbare, constatata con preoccupazione Ortega, non hanno prodotto che dissipazione umana portando a un pullulare di gruppi di ridotte dimensioni, separati tra loro e in stato di endemica conflittualità.

I *benefit* della nuova civilizzazione tecnologica, la facilità e le sicurezze economiche procurano una falsa sensazione: la percezione distorta di non avere alcun limite, di non essere sottoposti ad alcuna restrizione. Si è indotti a svalutare le difficoltà della vita dalla persuasione che, un giorno, anche per esse si troverà una soluzione tecnica.

Questi tratti contribuiscono a plasmare la tipica psicologia del *bimbo viziato*. È la *forma mentis* ordinaria dell'uomo massificato. Ortega lo attesta col ricorso a espres-

¹⁹ *Ibidem*, pp. 201-202. Su questi temi si veda anche la conferenza di Fabrice Hadjadj, *La relazione uomo-donna nel quadro di un'ecologia integrale*, 25 novembre 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=z00VrhJQDrQ> (visitato il 6 maggio 2019).

²⁰ José Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, p. 104.

sioni come «signorino soddisfatto», «l'erede che si comporta esclusivamente come erede».²¹ «Vezzeggiare, viziarre», avverte lo scrittore madrilenno, «equivale a non frenare i desideri, a dar l'impressione che tutto sia permesso, che non si abbia alcun dovere».²²

La comparsa del «signorino soddisfatto», esemplare piú rappresentativo di uomo-massa, è l'anticamera dell'anticiviltà. Ortega invoca, a questo proposito, lo spettro di una «invasione verticale dei barbari».²³ Questi barbari non sono altro che i giovani. La società non deve soltanto difendersi dalle invasioni «orizzontali» dei barbari. La barbarie cresce anche «verticalmente», al suo interno, ad ogni generazione. In una certa maniera tutti i nuovi nati si trovano in una condizione barbarica: devono cioè essere introdotti, attraverso l'educazione, ai rudimenti della civiltà.

Ogni piccolo barbaro verticale ha bisogno di prendere confidenza col patrimonio di saggezza intellettuale e morale accumulato dai suoi avi. L'educazione delle nuove leve, da questo punto di vista, non è che un paziente lavoro di civilizzazione.

In definitiva educare non è altro che l'iniziazione alla cultura elaborata dalle generazioni precedenti, la trasmissione delle esperienze dei padri. È il tentativo di accostumare i nuovi membri della società ai suoi principi, agli usi, alle leggi, ai valori. In sintesi, è la consegna (questo era il senso della parola *traditio*, tradizione) di un contenuto di verità trasmissibile che consente la partecipazione delle

²¹ *Ibidem*, p. 124.

²² *Ibidem*, p. 90.

²³ *Ibidem*, p. 85.

giovani generazioni alla «forma» della società e permette di sostenere una continuità storica.

Giusto all'opposto, la miscela di primitivismo e di barbarie confluita nella psiche dell'uomo-massa lo ha reso impermeabile a questo lento processo civilizzatore facendone un essere indisponibile ad «ascoltare istanze esterne superiori a lui».²⁴

Ciò spiega perché egli viva dell'intricatissima civiltà tecnica e giuridica che lo ospita alla maniera del selvaggio nato e cresciuto nella foresta. Ad accomunare l'uomo-massa e il selvaggio è la visione della società come selva primigenia e spontanea. Da qui la pretesa di voler godere dei frutti della civiltà — che, nel caso dell'uomo-massa, sono rappresentati dai manufatti tecnici, dalle norme giuridiche, dal patrimonio di morale e saggezza, e via dicendo — come se questi scaturissero per generazione spontanea. Come se fossero frutti degli alberi, a portata della mano che altro non deve fare se non coglierli.

L'uomo-massa, affacciatosi alla vita alla maniera del «figlio di famiglia» al quale «tutto è permesso», è convinto di poter agire in costante stato d'impunità. Si illude di poter fare in società tutto ciò che gli aggrada, come se si trovasse nella propria cerchia familiare.

È noto infatti che l'ambiente familiare, evidenzia Ortega, è una riproduzione *soft* e relativamente artificiale di quello reale: al suo interno si tollerano molti atti che in società, in pubblico, verrebbero sanzionati se non con durezza quantomeno con assai minore indulgenza.²⁵

Avanza e si impone, ad ogni livello della società, la tipica pretesa del fanciullo viziato: ereditare senza impegno

²⁴ *Ibidem*, p. 131.

²⁵ *Ibidem*, pp. 127-128.

gli agi, le sicurezze e i vantaggi della civiltà, considerati come diritti acquisiti una volta per tutte e senza sforzo. Vellicare un tale impulso è una spinta ad incoraggiare i comportamenti antisociali, equivale ad assecondare le tendenze incivili che ogni sana educazione si propone, all'opposto, di arginare e disciplinare.

Ogni conquista della civiltà nasce, infatti, non dall'*istintualità*, bensì dalla *progettualità*. E ciò è possibile solo in presenza della capacità di contenere le pulsioni immediate, quando si è in grado di differire la soddisfazione immediata di un bisogno.

Senso del limite, contenimento, autolimitazione, autocontrollo. Sono questi i contrassegni della personalità adulta e matura. L'incapacità di dilazionare un soddisfacimento immediato, strillare per ogni capriccio è invece l'atteggiamento tipico del poppante o dell'eterno adolescente, cioè di colui che ancora non ha terminato di *adolescere*, di crescere. All'opposto, «adulto» deriva dal participio passato di *adolescere*, ad indicare l'individuo in cui ha trovato compimento il processo di crescita. Persona adulta e matura, per definizione, è chi ha realizzato le potenzialità della propria natura.

LA SIMBIOSI MALIGNA.

IL «signorino soddisfatto» vive una specie di simbiosi con lo stadio sfrenatamente consumistico della nostra società. Da un punto di vista psicologico si tratta di un eccesso di «codice materno».²⁶ Con questa espressione lo psicoanalista Franco Fornari ha definito quell'orienta-

²⁶ Cfr. Franco Fornari, *Il codice vivente*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

mento psicologico centrato sulla volontà onnipotente di appagare i propri desideri a dispetto della fatica implicita in ogni autentica conquista.

Il fanciullo viziato desidera unicamente soddisfare in maniera egoistica i propri bisogni primari senza curarsi delle esigenze della società. Vuole cioè essere saziato e nutrito prescindendo dalle capacità e dai meriti oggettivi. Ciò lo porta a scontrarsi col «codice paterno»: la legge di giustizia astratta e sovaindividuale del padre.

L'uomo-massa palesa in sé i tratti di colui che agisce secondo il codice arcaico della Grande Madre. Per intenderne la psicologia occorre infatti fare riferimento a questo archetipo: la Grande Madre, la dea primitiva che spende la propria esistenza, nel bene e nel male, soltanto in funzione dei propri figli. Un mito che ha preso forma nelle figure di Cibele, Astarte, Iside, Demetra e che oggi sopravvive come figura archetipica nell'inconscio collettivo.

Come ogni mito, anche quello della Grande Madre è venato di ambivalenza: principio oscuro e luminoso, riassume in sé un duplice e irrisolto aspetto. Nella Grande Madre convivono un lato radioso e un lato umbratile. Essa infatti è nutrice e protettrice, ma anche divoratrice.

L'aspetto positivo della Grande Madre consiste nella funzione di consolatrice che dà alimento a una genuina fiducia nel corso delle cose: la protezione materna dà sicurezza al figlio, fornisce garanzie sulla originaria positività della realtà. La cura materna rassicura, ristora, dispensa benedizioni, accoglie. La presenza calorosa della madre istilla un senso di fiducia, dispone a un abbandono fiducioso (come è la fede nella Provvidenza).

La contropartita negativa sta nel carattere divorante presente in potenza nel mito della madre che nutre e cura.

Perché di troppa cura, si sa, si può anche morire. Così la Grande Madre è la stessa che dopo aver accudito divora e inghiotte, rende dipendenti, ostacola la crescita, blocca il cammino verso l'autonomia individuale. Controlla e punisce in modo crudele i figli ingrati che da lei vorrebbero «distaccarsi». Senza permettere loro di oltrepassare lo stadio infantile inculca il cinismo, l'indifferenza a riguardo della legge di giustizia del padre.

Chi è dominato dal vincolo imprigionante della Grande Madre vive in un fantasioso «primario assoluto» il cui fulcro sta nell'appagamento egoistico dei propri bisogni elementari. Mancano la capacità d'astrazione (indispensabile per instaurare il dominio della legge universale) e la disciplina virili, che soccombono dinanzi al soverchiante potere della Grande Madre. Nella sua sfera di influenza si cerca di trasformare in un rapporto personale tutto quel che per principio è impersonale, come per arrestare il tempo al periodo iniziale della crescita. Anche la scarsa iniziativa individuale è correlata a una aspettativa «materna» verso le istituzioni.²⁷

La cerchia avvolgente della Grande Madre è dominata dall'istintività. Come Circe che fa perdere la testa agli uomini perché intende trasformarli in puri esseri istintivi, così come è lei stessa. L'elemento maschile (indifferenziato) tende così a fissarsi in una condizione da «figlio di mamma», sovente nella forma di eterno fanciullo (*puer aeternus*), cristallizzandosi in una psicologia adolescenziale, da età puberale.²⁸

²⁷ È il periodo «primario», nel quale il bimbo è quasi esclusivamente in rapporto con un'altra persona (diade). Nel periodo «secondario» invece la diade cede il posto alla triade, al gruppo, alla collettività.

SPEZZARE L'ILLUSIONE DI ONNIPOTENZA:

LA RISCOSSA DEL PADRE.

L'ATTEGGIAMENTO materno inclina alla fusione col figlio, porta a comprendere tutto, scusare tutto, perdonare tutto. E questo sentimento di protezione si intensifica nella misura in cui il figlio è inerme, debole, trascurato. La psicologia della Grande Madre si trova all'opposto della psicologia del Grande Padre, il soggetto che spezza la simbiosi con la madre e valuta secondo capacità, esige la prestazione e «espone» al rischio i figli, unica via per renderli capaci di trovare il proprio posto nella società.

Assolutizzare il codice materno, che dona ogni bene e libera da ogni male, danneggia la crescita psichica: rischia di ingenerare nel bambino una delirante illusione di dominio assoluto. È compito del padre rompere questa simbiosi autarchica e rivelare che l'onnipotenza è illusoria. L'alleanza padre-figlio libera da questo complesso materno negativo.

Il codice paterno è indispensabile per spezzare il rapporto simbiotico-fusionale tra madre e figlio, che culla

²⁸ Il mondo oscuro della Grande Madre, coi suoi culti etnei e sotterranei, simboleggia gli aspetti più torbidi del principio materno. Essa infatti, scrive Ernst Bernhard, «vizia per lo più i suoi figli con la massima istintività, e i figli di conseguenza sono esigenti. Ma quanto più li vizia, tanto più li rende dipendenti da sé, tanto più naturale le sembra la propria pretesa sui figli, e tanto più questi si sentono a essa legati e obbligati. A questo punto la buona madre nutrice e protettrice si trasforma nel proprio aspetto negativo, nella cattiva madre che trattiene e divora, e che con le sue pretese ormai egoistiche impedisce ai figli il raggiungimento dell'indipendenza e il rende inermi e infelici». (Ernst Bernhard, «Il complesso della Grande Madre», in *Mitobiografia*, Adelphi, Milano 1969, p. 171)

nell'illusione di vivere in un sistema autonomo e autosufficiente, senza alcun bisogno di apporto dal mondo esterno. L'accoglienza paterna suscita nel figlio sentimenti di pace e fiducia che gli consentono di elaborare i limiti e la sconfitta del suo precedente senso di onnipotenza. L'uomo può crescere soltanto se si riscopre come figlio, giovane e debole, bisognoso dell'amore del padre.

Il padre liberatore reca in dote il dono del limite e la capacità di contenere gli impulsi. Così consente al figlio di prendere distanza dalle illusioni di autosufficienza mettendolo in grado di emanciparsi dalle pulsioni istintuali, aggressive e divoranti. È il riconoscimento della propria debolezza ad aprire la strada dello sviluppo personale. L'abbraccio liberante del padre segna l'abbandono di quella competizione col divino e il paterno che impronta le fasi della storia umana, sia individuale che collettiva, dominate da fantasie infantili di onnipotenza (ovvero venate di *hybris*, l'invidia verso gli dèi).

Questo stile euforico è coerente con lo sviluppo economico-tecnologico di una civiltà dell'opulenza, con la sua produzione di oggetti o circuiti di consumo che stimolino vista o udito. E che vede un ostacolo nella figura paterna la quale, liberando dall'eccesso di sollecitazioni, aiuta a trovare il senso del limite affrancando dalla sovrabbondanza pulsionale e dalla tirannia del principio di piacere.²⁹

²⁹ Come scrive Armando Ermini, «tutti gli sforzi sociali si sono concentrati sul principio della soddisfazione dei bisogni, fino a farlo diventare non solo obiettivo funzionale all'espandersi dei consumi e quindi alla crescita della società industriale, ma anche e soprattutto lo scopo supremo della politica. Ma il principio della soddisfazione dei bisogni è tipicamente materno, perché è la madre che fin dalla nascita vi è preposta, altre essendo le funzioni paterne. Dunque, tutta la società si è progressivamente orientata sul princi-

L'influsso paterno contrasta la moltiplicazione delle eccitazioni, spingendo ad accordarsi col principio di realtà. Le pulsioni tendono infatti ad avere carattere coattivo, finiscono per imprigionare. La «coazione a ripetere», elemento rivelatore della nevrosi, rende dipendenti dalla proliferazione degli stimoli. È per questo che ogni dittatura delle pulsioni elementari schiavizza, toglie libertà.³⁰

Al «signorino soddisfatto», l'ereditario che vuole solo essere nutrito, incapace di dominare la pulsione istantanea, rimarrà precluso ogni accesso alla *virilità* paterna.³¹ Si muoverà allora in un orizzonte posticcio e caricaturale: indosserà su di sé quel simulacro della virilità che è il *virilismo*.

pio femminile e di ciò hanno fatto le spese i maschi e i padri, privati della loro identità, e dietro di loro il principio fallico di forza, di azione e di libertà». (A. Ermini, *La questione maschile oggi*, Il Covile, 2014, p. 9)

³⁰ Sulla costante azione liberatrice della figura paterna si veda Claudio Risé, *Il padre. Libertà e dono*, con prefazione di Pietro Barcellona, Ares, Milano 2013.

³¹ Pietro Barcellona, sulla scia delle tesi esposte da Alexander Mitscherlich in *Verso una società senza padre*, individua quale «sindrome generalizzata» della gioventù odierna «una sorta di congiunzione diabolica tra una configurazione simbiotica con la madre e una esplosione di una forma di narcisismo infantile che non tollera il rapporto con i limiti e con la realtà» («Prefazione», in *Ibidem*, p. 5). L'attacco alla figura paterna, spiega Barcellona, produce effetti deleteri: lascia in balia del pulsionale e, di conseguenza, spinge a un pericoloso attivismo senza mediazioni mentali e culturali; l'evaporazione del padre produce anche identità sempre più confuse e caotiche al cui interno finiscono per prevalere le spinte distruttive e antisociali.

VIRILITÀ O VIRILISMO?

LUIGI Zoja, nel suo saggio *Il gesto di Ettore*, provvede a ricordare che la genesi della società umana coincide col momento in cui l'uomo si rivela in grado di comporre in equilibrio il polo del *maschio* (la parte aggressivo-istintuale che l'uomo condivide col mondo animale) col polo del *padre*: la facoltà raziocinante, progettuale e autolimitante, capace di portare a domesticazione l'istinto predatorio dei bruti.

Ciò si mostra con particolare evidenza, fa notare Zoja, se guardiamo alle figure mitiche che hanno plasmato l'immaginario collettivo occidentale. Prendiamo Enea, che fugge da Troia in fiamme quando istinto e onore gli imporrebbero invece di combattere fino alla morte. A ben vedere, Enea si nega alla lotta non per pavidità ma per trarre in salvo i propri congiunti. Non soltanto si carica in spalla il padre Anchise. Porta con sé anche il figlio Ascanio.

È una fuga che non ha nulla della vigliaccheria. Richiede anzi notevole forza. Essa è piuttosto il simbolo della pazienza, della prudenza paterna disposta a differire il soddisfacimento immediato dell'istinto di aggressività. Solo così Enea può proteggere la vita altrui sottraendo la propria famiglia da rovina e morte sicura.

Enea è ben diverso da Achille, uomo dell'ira, non dell'impegno civile. Eroe guerriero, feroce e prepotente, simbolo del maschio aggressivo che vive per l'ebbrezza dell'istante, per la gloria, la fama e l'istinto. Questo è Achille, icona della condizione antipaterna, precivile, dell'orda anonima di maschi in lotta tra di loro per le donne, agiti da un'individualità disordinata e immatura, preda degli istinti belluini.

La sessualità disordinata è un tipico tratto di quel bimbo viziato che risiede nell'uomo-massa. Niente di più facile che in un

soggetto insofferente a ogni genere di barriera psichica — a cominciare dal pudore, dalla compassione e dalla morale: le forze capaci di strutturare e plasmare la psiche delimitandone il percorso come gli argini di un fiume — si possa sviluppare qualcosa di prossimo alla disposizione che Freud aveva chiamato «perversa polimorfa»: quell'apertura a sregolatezze e anomalie sessuali tesa alla ricerca del piacere senza alcuna finalità procreativa e che può presentarsi nelle fasi infantili qualora il bambino venga precocemente trattato come un oggetto sessuale. Simili inclinazioni talora non mancano di crudeltà, giacché è assente l'inibizione di fronte al dolore altrui procurata nell'adulto dalla capacità di provare compassione, l'argine che ostacola la pulsione che spinge ad appropriarsi dell'altro da sé per soddisfare il principio di piacere.³²

È almeno da John Bowlby in avanti che la psicologia non si stanca di ripeterci che nell'amore umano non è possibile slegare sesso, affetti, attaccamento, relazioni personali, intersoggettività.

La sessualità umana si degrada quando si riduce al sesso «agonale» (dal greco *agon*, lotta): il sesso di attacco e fuga, tipico di specie animali senza una vera vita di relazione.³³

Come accade tra i rettili, che vivono da solitari e si evitano reciprocamente. L'isolamento tra di loro è la regola anche quando vivono in gruppi numerosi: siamo in presenza di folle

³² Cfr. Sigmund Freud, «Tre saggi sulla teoria sessuale» (1905), in *Opere di Sigmund Freud (1900-1905)*, vol. 4, Bollati Boringhieri, Torino 1982, pp. 499-500 e ss.

³³ Sulla degradazione «agonale» della sessualità umana ridotta ai suoi aspetti più arcaici e deteriori cfr. Silvia Bonino, *Amori molesti*, Laterza, Roma-Bari 2015.

solitarie, prive di relazioni sociali. I contatti sessuali dei rettili sono fugaci, limitati al periodo dell'estro.

È solo nel momento dell'estro che i maschi abbandonano il loro isolamento e lottano tenacemente tra di loro, producendosi in esibizioni di forza. Anche la femmina cambia atteggiamento. Quando è in calore, la femmina dell'iguana non fugge come farebbe in qualsiasi altro momento. Si immobilizza e assume una posizione sottomessa verso il maschio che, dopo averla bloccata al suolo con le fauci, la monta e la copula. Cessato il periodo dell'accoppiamento i maschi ritornano a non cercare le femmine e le femmine a evitare i maschi.

La sessualità rettile dunque è una sessualità predatoria, fortemente gerarchizzata (il maschio è dominatore e la femmina è dominata), strutturata attorno a meccanismi elementari di attacco e difesa, dominazione e soggezione, violenza e paura.

Negli esseri umani invece le cose cambiano radicalmente. La parte istintuale e aggressiva si integra con altre. La gratuità dell'istinto si sublima ponendosi al servizio dell'amore. Nell'uomo, come nei mammiferi, c'è presenza di emozioni e affetti. C'è l'attaccamento, c'è la relazione. Ma soprattutto nell'uomo c'è un terzo livello specifico: l'intersoggettività, la coscienza e la motivazione, la possibilità della scelta etica. L'uomo è dotato di autocoscienza, ha coscienza di sé ed è consapevole di averla. L'essere umano è un soggetto in relazione con altri soggetti. È persona, ossia un «io» in grado di rapportarsi a un «tu».

Anche gli animali sono capaci di tenerezza, ma soltanto l'uomo sceglie consapevolmente di essere fedele a un progetto di vita costruito assieme a un altro «io». ³⁴

Nei poemi omerici il polo opposto, contraddistinto da un brulicare di pulsioni predatorie, è simboleggiato dai Proci, figure del disimpegno, nemici della figura paterna personificata da Ulisse — *omnia illico*, «tutto subito», è un motto che loro ben si adatta — che evoca al contrario la ragione paziente coi suoi corollari: il calcolo progettuale, il trattenimento e la responsabilità. I Proci, questi eterni non-adulti, rappresentano il regresso simbolico a uno stadio prepaterno e antigerararchico. È la fratellanza dei pari uniti dalla legge orizzontale in contrapposizione a quella verticale del genitore. La loro condizione naturale — la contestazione dell'autorità paterna — rinvia alla promiscuità dell'orda indifferenziata che «sancisce l'uscita dalla famiglia nucleare monogamica insieme al regresso alla funzionalità del branco». ³⁵

Non c'è dubbio che la stessa disordinata prevalenza dell'istinto affligga anche Achille, eroe arcaico, che si atteggiava come fosse sempre in battaglia, unico rumore che gli sia noto. Perciò strepita orgogliosamente, grida il proprio nome con fare provocatorio per chiamare l'avversario allo scontro, porta scudi scintillanti ed elmi vistosi per impressionare il nemico. Si innalza alla maniera di certi maschi animali, che si gonfiano prima del duello per mostrarsi alla vista dell'oppo-

³⁴ Si tratta della cosiddetta «socialità positiva» fatta di solidarietà, reciprocità, altruismo: la sola socialità propriamente degna di essere definita «umana», come mostra sempre Silvia Bonino in *Altruisti per natura*, Laterza, Roma-Bari 2012.

³⁵ Luigi Zoja, *Il gesto di Ettore*, cit., p. 250.

sitore. La sua fama deve essere costantemente riconosciuta perché il suo «ego» è tanto fragile da non poter sopravvivere senza pubblico attestato.

Come Enea, Ulisse è piuttosto un Achille pacificato. Non senza un duro confronto con l'«avversario interiore» — scontro raffigurato dal lungo e periglioso vagare attraverso le insidiose liquidità marine — l'Odisseo è riuscito a equilibrare le spinte aggressive e istintuali col raziocinio. In lui il pensiero non è piú pulsione primordiale ma, prima di tutto, autodisciplina. Perciò può essere trattenuto.

I due, Achille ed Ulisse, non potrebbero essere piú distanti. Achille è personificazione del *virilismo*. Violento e impaziente, il suo agire è impulsivo. Ulisse è invece personificazione della *virilità*. Forte e paziente, sa attendere il momento piú propizio per agire.

È questo sapersi contenere a renderlo capace di donare con generosità la propria vita per far crescere quella altrui, cosa inconcepibile per il narcisismo individualistico e immaturo simboleggiato dai Proci e da Achille. L'ascesa della figura del padre generoso capace di sacrificarsi per i bambini fu una conquista decisiva in un mondo come quello classico dove il genitore aveva piú che altro diritti verso i figli, non doveri (in generale l'infanzia godeva allora di scarsissima considerazione, basti pensare che il greco *népios* sta sia per «bambino» che per «sciocco»).

Psicologicamente parlando, il «signorino soddisfatto» è l'uomo che sempre resterà *maschio*, mai diventerà *padre*. Rimarrà uno dei Proci, l'orda anarchica dei maschi in balia dei propri istinti incontrollati. Non diventerà Ulisse, l'uomo che abbandona la casa per combattere e poi combatte per farvi ritorno.

La società della Grande Madre non tollera che la virilità contraffatta del virilismo, un feticcio adulterato che non fa che riprodurre le caratteristiche del maschio achilleo — un essere violento e aggressivo perché profondamente immaturo, e dunque assolutamente fragile.

Anche i fenomeni moderni di violenza maschile che conosciamo coi nomi di «stalking» e «femminicidio» si realizzano in questo spazio, mostra Alessandro Meluzzi. La violenza è la sirena tentatrice del maschio eterno adolescente, quel soggetto che avendo sperimentato nell'infanzia solo relazioni instabili, a base insicura, è terrorizzato dal dolore dell'abbandono. E così questa debole figura maschile, che addensa in sé fragilità e ferocia, da adulto rischia di riprodurre con la propria donna la fusionalità simbiotica caratteristica del rapporto madre-figlio. Quando ciò accade siamo già in una zona ad alto rischio. Nella dimensione psicologica del «maschio fragile» alligna infatti la fondamentale incapacità di accettare l'autonomia e la libertà della donna con cui ha condiviso un minimo di stabilità affettiva. E pertanto questo maschio gracile, incapace di riconoscere la soggettività della persona, nel momento dell'abbandono opta per la distruzione piuttosto che per l'elaborazione della perdita. Come un adolescente o un bimbo abbandonato da una madre cattiva, esercita su di lei una crudele reazione distruttiva per sfogare la propria incapacità di assimilare in modo positivo il distacco.

Ogni epoca, dice lo psichiatra, ha avuto le sue caratteristiche e le proprie nevrosi. E la realtà quotidiana ci dice che il nostro tempo, con la sua incapacità di tollerare la perdita e la sconfitta, soffre di una preoccupante immaturità affettiva. Non saper affrontare la frustrazione è il risultato della fuga dalla responsabilità, e ciò che caratterizza la

fuga è l'incapacità di elaborare una autentica forma di autonomia nei confronti della realtà.³⁶

CAOSMOS: RIVOLUZIONE SENZA EMANCIPAZIONE.

LA figura del padre, pertanto, non sta ad indicare la sola verticalità del rapporto tra le generazioni. Evoca anche l'idea di una verticalità morale. Implicitamente, le figure paterne di Enea e Ulisse comunicano a ogni uomo di ogni tempo l'esistenza di un mondo valoriale superiore al proprio «io» individuale.

È ad Enea, alla disciplina interiore, che Virgilio assegna la potestà fondativa. Non meraviglia che a un padre venga affidato il compito piú alto: dover essere colui che getta le basi dell'impresa che porterà alla fondazione della grande civiltà romana.

Cosí si vollero vedere i romani, e prima di loro i greci, nei loro spiriti piú alti. Miti, i loro, ancor oggi attuali perché senza tempo, immortale, è il messaggio trasmesso. La cultura dominante, invece, spinge oggi con forza verso il ritorno ai Proci, ai centauri, alle figure del maschile orgiastico, istintuale e aggressivo. Ci viene proposta come modello *privato*, in quanto individui, la regressione alla condizione pre-civile dell'orda anonima e indistinta, senza radici. Abbiamo cosí il contrasto verso le virtù del padre, la lotta senza quartiere contro ogni ideale di sacrificio, disciplina, asceti, abnegazione, rinuncia.

³⁶ Cfr. Alessandro Meluzzi, *Il maschio fragile*, Cantagalli, Siena 2015, pp. 30-31.

Come interpretare la diffusione generalizzata dell'erotismo³⁷ se non come un rinvio al sociale destrutturato dei Proci? È il preludio di una rivoluzione senza emancipazione, la via maestra per la propagazione universale del tipo di uomo-massa prefigurato da Ortega. Certo non appare strano che al permissivismo di massa nella vita *privata* si affianchi un modello *pubblico* all'insegna della progressiva statificazione della vita sociale, con un pubblico potere sempre piú invasivo e i suoi corsi di educazione sessuale per «scimmioni evoluti».

La società senza padre si coniuga in questo modo con la proposta ludico-tecnocratica del *caosmos*³⁸ (*caos* nel privato e *cosmos* nel pubblico). Lasciando che il *privato* sguazzi in ogni genere di libertà «trasgressiva» (aborto libero, droga libera, gioco libero, divorzio libero, ecc.) si fomenta il *caos* nella società di modo che, una volta «liquefatta», non rimanga che una massa informe di individui isolati incapace di opporre resistenza al *cosmos* pubblico retto da agglomerazioni anonime e collettività ipertrofiche.

SCHIAVITÙ SENZA PADRONI. TRA SELVATICHEZZA E BARBARIE.

IL cittadino ideale della società senza padre, l'eterno adolescente, è un essere al tempo stesso barbaro e primitivo. Anche il *caosmos* vive della contemporanea presenza di due

³⁷ Cfr. Augusto Del Noce, «L'erotismo alla conquista della società», in *Rivoluzione, Risorgimento, tradizione*, Giuffrè, Milano 1993.

³⁸ Cfr. Gianfranco Morra, «Dottrina sociale e scristianizzazione» (intervento al seminario di Rimini, 20/11/1989), in AA. VV., *La crisi della cultura illuministica e la situazione dell'uomo contemporaneo*, Documenti di lavoro della Scuola di Dottrina Sociale, n. 10, 1989, pp. 9-10.

stati contraddittori: lo stato di *selvatichezza* e lo stato di *barbarie*. Lo stato selvatico, ha scritto Ernest Hello, è caratterizzato dal prevalere della fantasia individuale sulla società: è la licenza dell'individuo contro la comunità. Nello stato barbarico, al contrario, si impone e predomina la fantasia della società su quella individuale: è la schiavitù della comunità ai danni dell'individuo.³⁹

La selvatichezza, che dispensa l'individuo da ogni obbligo verso la società, si caratterizza in particolar modo per la *licenza* (negazione del diritto sociale). Più forte qui è l'individuo che opprime l'individuo più debole. La barbarie, che dispensa la società da ogni obbligo verso l'individuo, si segnala invece per la *schiavitù* (negazione del diritto individuale). Più forte qui è la comunità che schiaccia la persona (la barbarie, rammenta Ortega, è sinonimo di radicale anomia: l'assenza di norme condivise a cui appellarsi).

Questa schizofrenica lega tra selvatichezza e barbarie pare essersi saldata nella società di oggi, caratterizzata dall'estensione massima dell'idea di mercato e dall'annichilimento della persona umana. Augusto Del Noce vi ha visto la realizzazione della «società economica pura», nella quale ogni realtà, anche le idee e i principi morali, è soggetta al consumo. In essa si afferma un totale egocentrismo; totale perché tutto, a cominciare dai rapporti con gli altri, acquista valore solo nella misura in cui può diventare strumento per l'affermazione e il potenziamento dell'io.

La copula tra consumismo e permissivismo, nella visione di Del Noce, genera la «reciproca strumentalizzazione» come «universalizzazione della servitù senza un padrone pale-

³⁹ Cfr. Ernest Hello, «Le tre società», in *Il secolo e i secoli*, San Paolo, Alba (Cuneo) 1958, pp. 53-58.

se». ⁴⁰ Si tratta della negazione più completa dell'«eterno nell'uomo», cui conseguono il rigetto della comunanza tra gli uomini attraverso fini sopraindividuali, il rifiuto dell'idea di sacrificio rispetto a una realtà superiore e, di conseguenza, l'affermazione del desiderio come unità di misura universale.

Laddove si eclissa la figura del padre inizia ad avverarsi dunque la profezia chestertoniana di un mondo popolato «da masse di uomini devoti al Nulla, diventati schiavi senza un padrone». ⁴¹

LA FATICA PER VIVERE.

SI arreca un danno incommensurabile alle nuove generazioni evitando di scomodarle con la verità, nota fin dai tempi antichi, che la vita è anche *certamen*: lotta, contesa, perciò inscindibile dalle nozioni di sforzo e impegno. La fatica è necessaria, rammenta ancora una volta Ortega y Gasset. Occorre sforzarsi per vivere:

La fatica di un organo sembra a prima vista un male che questo soffre. Pensiamo forse che in una condizione ideale di salute non esisterebbe la fatica. Ciononostante, la fisiologia ha notato che senza un minimo di fatica l'organo si atrofizza. C'è bisogno che la funzione sia eccitata, che lavori e si stanchi perché possa nutrirsi. È necessario che l'organo riceva di frequente piccole ferite che lo mantengono all'erta. Queste piccole ferite

⁴⁰ A. Del Noce, «La tradizione nello sviluppo culturale», in AA. VV., *La tradizione nella cultura di domani*. Tredicesimo incontro romano della Fondazione Gioacchino Volpe, Volpe, Roma 1986, p. 40.

⁴¹ G.K. Chesterton, *La ballata del cavallo bianco*, Raffaelli, Rimini 2009, p. 155.

sono state chiamate «stimoli funzionali»; senza di esse, l'organismo non funziona, non vive.⁴²

In quella che Claudio Risé denomina «civiltà dell'anestesia» si impedisce il contatto stesso col senso del dolore. È una perdita grave, perché una simile privazione intorbidisce le capacità di reagire del corpo, col rischio di una scissione tra esseri umani, e tra esseri umani e ambiente. La civiltà dell'anestesia perenne ha effetti lenitivi, quasi mai curativi, e rende in realtà più indifesi di fronte al male.⁴³

È in errore, dice Chesterton, chi crede che la tumultuosità della nostra epoca sia indice di dinamismo. È giusto il contrario: cosa indica il rumore onnipresente delle nostre strade se non che la caratteristica principale della nostra epoca è la profonda pigrizia e stanchezza? Se camminassimo coi nostri piedi, facendo a meno dei taxi e delle automobili, faremmo meno rumore. Il trambusto dei veicoli è il segno del riposo umano. La quantità di rumore delle nostre città sarebbe minore se ci fosse più attività umana. Ci sarebbe più silenzio se il mondo umano fosse più dinamico.⁴⁴

La tecnica, in fondo, non innesca altro che un meccanismo per il risparmio dell'energia. La funzione agevolante-esonerante della tecnica, ha evidenziato Arnold Gehlen, corrisponde al principio antropologico dell'*Entla-*

⁴² J. Ortega y Gasset, «Spagna invertebrata», in *Scritti politici*, a cura di Luciano Pellicani e Antonio Cavicchia Scalamonti, Utet, Torino 1979, p. 525.

⁴³ Cfr. Claudio Risé, *Guarda, tocca, vivi*, Sperling & Kupfer, Milano 2011, pp. 109-111.

⁴⁴ G.K. Chesterton, *Ortodossia*, Morcelliana, Brescia 1995⁴, pp. 170-171.

stung (il tedesco *entlasten* sta per scaricare, sgravare da un peso (*Last*), esonerare).⁴⁵

Si tratta di un principio irrinunciabile, fondamentale per l'avanzamento della società umana: «Esonero» scrive Gehlen

significa che la costituzione di un centro di gravità nel comportamento umano compete sempre più alle funzioni «superiori», a quelle cioè che richiedono meno fatica e che soltanto alludono; dunque alle funzioni coscienti e spirituali.⁴⁶

È grazie a questa funzione di esonero che la tecnica permette la costituzione di automatismi e abitudini. E la società si è potuta così dotare di quei processi che le hanno consentito, tra le altre cose, di organizzarsi in maniera tale da provvedere a soddisfare in permanenza, regolarmente e abitualmente, i bisogni biologici elementari.

Pensiamo soltanto alla possibilità di utilizzare le eccedenze della produzione agricola e zootecnica per costituire delle scorte, cioè per il soddisfacimento abituale e permanente del bisogno di nutrimento. Questo ha consentito di affrancare gli individui non occupati secondo la divisione del lavoro primaria, rendendoli disponibili allo sviluppo delle funzioni intellettuali e delle arti. Costoro hanno così potuto produrre cose prive di utilità pratica come le realizzazioni artistiche oppure dedicarsi a sviluppare, differenziare, arricchire singoli mestieri, arti e riti.

Tuttavia, fa notare Gehlen, la società opulenta ha perversito il principio dell'esonero. La tendenza dominante impone un ricorso alla tecnica che non serve tanto a liberare lo spazio

⁴⁵ Cfr. Arnold Gehlen, *L'uomo*, Sugarco, Milano 1967, pp. 89-100.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 92.

per funzioni e pratiche superiori, quanto ad appagare bisogni materiali e a soddisfare il principio di piacere.

È forse il primo caso nella storia di una «aristocrazia senza rischio». ⁴⁷ La comoda tecnologizzazione della vita sembra aver prodotto una forma inedita di umanità: l'*homo comfort*. Si definisce così «l'umanità caratterizzata dalla schermatura compiuta e pervasiva dell'organico, consentita dall'attivazione ipertecnologica». ⁴⁸ Una tecnologia dilagante, onnipresente, rende possibile soggiogare la natura costruendo una schermatura dell'esistenza umana.

Una simile schermatura tecnologica consiste in una varietà di dispositivi che generano *comfort* separando il corpo umano dall'organicità del mondo. Essa accentua l'incarico delegato alla macchina e l'esonero del coinvolgimento umano. Lo schermo tecnologico, che provvede a fornire membrane protettive che separano l'*homo comfort* dal mondo organico, permette così di costituire micro-ambienti dominati dall'uomo in ogni minimo dettaglio. Al tempo stesso gli schermi liberano il corpo dalla necessità di confrontarsi con la natura circostante, consentendo l'eliminazione di attività che richiedevano un'interazione sensoriale faticosa e complessa. ⁴⁹

L'efficienza di molte funzioni vitali però dipende dalla loro applicazione e l'eccessiva addomesticazione tecnologica può indurre a esiti malsani. «Se il vissuto viene scisso dalla dinamiche naturali, le operazioni fisiologiche che si perfeziona-

⁴⁷ Id., *Prospettive antropologiche*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 89.

⁴⁸ Stefano Boni, *Homo comfort*, Elèuthera, Milano 2014, p. 33.

⁴⁹ Sulla svalutazione dell'esperienza diretta e del contatto uomo-natura da parte della scienza moderna e della società tecnologica si veda Ivan Illich, *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2013².

no nell'interazione organica vengono, a volte, profondamente alterate, interrotte, indebolite, compromesse».⁵⁰

Gli esempi potrebbero essere numerosi.

L'ascensore, trasportandoci ai piani superiori di un edificio, riduce la fatica e lo sforzo. Così facendo, però, l'ascensore esonera nella misura stessa in cui agevola.

Immaginiamo ora un mondo nel quale gli uomini dovesse servirsì unicamente dell'ascensore, senza piú salire le scale con le proprie gambe. Immaginiamo anche che dopo un secolo di questa pratica un giorno l'ascensore si guasti, lasciando tutti all'improvviso nella spiacevole condizione di dover necessariamente salire le scale a piedi. Saremmo tornati forse nella stessa situazione di cento anni fa? Le cose non sono cosí semplici. Non è difficile immaginare che il corpo umano non sarebbe pronto, sia fisicamente che psicologicamente, ad affrontare un tale imprevisto, o almeno non come i suoi antenati di cento anni prima.

Ancora: allattare un figlio al seno richiede a quest'ultimo lo sforzo di energiche succhiate per poter deglutire il flusso di latte materno. In compenso potrà beneficiare delle sue ricche proprietà. Allattare il neonato col latte in polvere o col biberon (cioè con una sorta di seno artificiale) offre indubbiamente un'alternativa piú comoda all'allattamento naturale. Il latte può cosí comodamente fluire attraverso il bocchino in lattice. In questo modo però il neonato, abituandosi alla deglutizione col biberon, tende a perdere la capacità di attaccarsi con successo al seno materno, perché disabituato a succhiare in maniera energica e prolungata. E la madre tende a perdere la capacità di produrre latte con lo scemare dello stimolo della succhiata. Per la suzione del bambino non rimarrà che attin-

⁵⁰ S. Boni, *Homo comfort*, cit., p. 160.

gere a un surrogato artificiale. Ma così si rischia di perdere il nesso che lega madre e figlio nell'ambito affettivo, nutritivo, immunologico.⁵¹

L'uomo della civiltà tecnologica è orientato a costituire sé stesso come un soggetto al tempo stesso potenziato (*enhanced*) e protetto (*safe*) da ogni genere di pericolo. La contropartita di una simile cessione di sovranità rasenta però l'autolesionismo. Questa delega universale alla tecnica delle proprie facoltà lo rende un essere meno capace di affrontare le difficoltà, lo sguarnisce di fronte all'imprevisto. A farne un bimbo viziato e immaturo è proprio una tale combinazione della massima potenza e della integrale protezione. Privando l'uomo dell'esperienza del rischio e del negativo (via l'eschiliano *pathei matbos*), lo si sgrava anche da tutto quello che assolve una funzione corroborante e contribuisce a temprare la natura umana.⁵²

⁵¹ Per questo e altri esempi degli effetti deleteri di una integrale schermatura tecnologica dell'esperienza umana cfr. *Ibidem*, pp. 160-165.

⁵² Nietzsche invita a utilizzare piuttosto la sofferenza invece che cercare di eliminarla e esalta la «disciplina formativa del dolore, del grande dolore — non sapete voi che soltanto questa disciplina ha creato fino ad oggi ogni eccellenza umana? Quel tendersi dell'anima nella sventura, per cui si educa la sua forza, il suo brivido allo spettacolo della grande rovina, la sua ingegnosità e valentia nel sopportare, nel perseverare, nell'interpretare, nell'utilizzare la sventura, e tutto quanto in profondità, mistero, maschera, spirito, astuzia, grandezza a essa toccò in dono — non lo ricevette forse in mezzo ai dolori e alla disciplina plasmatrice del grande dolore?». (Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, § 225, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. 2, Adelphi, Milano 1972, pp. 133-134)

Connettere direttamente la mente umana al mondo attraverso strumenti tecnologici, tagliando fuori il corpo e il suo apparato sensoriale, impoverisce radicalmente l'esperienza umana, spossessandola del contatto con la realtà. Oltre alla psicologia, anche diversi miti attestano che «lo sviluppo dei sensi e della coscienza provoca la morte del caos e quindi consente l'organizzazione del mondo, che rappresenta la personalità umana».⁵³ Un mondo in cui l'accesso alla realtà è mediato unicamente dalla tecnologia è letteralmente un mondo senza senso, dove la fisionomia dell'esistenza fluttua in una sorta di indistinzione. L'esperienza senza sensi genera uno spazio di uniformità indifferenziata.

Di questo depauperamento è emblema Walter Faber, il protagonista eponimo di *Homo Faber* (1957), uno dei romanzi piú celebri dello scrittore svizzero-tedesco Max Frisch. Faber è un affermato ingegnere meccanico con una visione del mondo improntata a una matrice tecnicistica. L'aleatorio, per il razionalismo estremo di Faber, è al piú uno spiacevole incidente di percorso. «Non credo nel destino o alla Provvidenza», afferma il protagonista. «Sono un tecnico e perciò abituato a calcolare le probabilità».⁵⁴ Quando sopravviene l'improbabile per Faber «non accade niente di soprannaturale, nessun mistero o cosa simile».⁵⁵ Nei fatti che accadono egli non scorge altro che percentuali probabilistiche, la qual cosa lo spinge a concludere che «per accettare l'improbabile come fatto d'esperienza non ho bisogno della mistica, mi basta la matematica».⁵⁶ Con l'ausilio della matematica tutto può esse-

⁵³ C. Risé, *Guarda, tocca, vivi*, cit., p. 13.

⁵⁴ Max Frisch, *Homo Faber*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 19.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 20.

⁵⁶ *Ivi*.

re tenuto sotto controllo, pertanto non c'è «nessun motivo di meraviglia, di commozione, di mistificazione». ⁵⁷

Ma lo sguardo asettico dell'ingegnere è destinato a sgretolarsi progressivamente nel corso della narrazione. Accade l'impensabile: Walter Faber recupera un senso di umanità sperimentando una serie di eventi tanto luttuosi quanto impreveduti (l'amore incestuoso con la figlia che credeva essere stata abortita, la tragica morte di lei, il cancro che lo colpisce) che ne fanno vacillare il roccioso pragmatismo.

Stralciare dall'esistenza il *minimum* inevitabile di fatica rischia perciò di far inabissare un'antica certezza del senso comune: la consapevolezza che la società è, per usare la terminologia di conio hayekiano, sintesi di «ordine costruito» (*taxis*) e «ordine spontaneo» (*cosmos*). Delicato equilibrio tra istanze della cultura e della natura, la *societas* è anche — forse principalmente — *costruzione* sociale, non *sottrazione*. Esige un lento e paziente lavoro di edificazione e conservazione.

Come tale, ogni costruzione sociale richiede cura e responsabilità. Una società, quanto più progredisce, tanto più diventa di complessa e difficile amministrazione. Più una società è avanzata, maggiori e più elevati sono i rischi che essa comporta, più ardui e complicati i problemi che essa pone. Oltre a perfezionare i mezzi per risolverli, essa va soggetta, onde scongiurarne il collasso, a regolare e periodica manutenzione.

RESPONSABILITÀ E «RISCHIO D'IMPRESA».

RESPONSABILITÀ e impegno. Vi sono parole più aliene alle orecchie del neo-barbaro contemporaneo? Il senso eti-

⁵⁷ *Ivi.*

mologico come sempre è chiarificatore. Una possibile etimologia della parola «responsabilità» fa riferimento all'idea di impegno e promessa contenuta nel verbo latino *spondeo*, da cui *re-spondeo*. *Spondeo* compariva nella formula degli *sponsalia* — la promessa matrimoniale che nella Roma antica precedeva le nozze — con cui il padre si impegnava verso lo sposo (*sponsus*) dandogli in sposa la figlia (*sponsa*). Lo *sponsus*, a sua volta, rispondeva (*respondeo*) all'impegno paterno con una promessa solenne (*sponsum*).⁵⁸

Non si dà quindi responsabilità senza amore. Essere responsabili è sapersi vincolati alle cose della vita da legami analoghi a quelli che stringono lo sposo alla sposa. Tanto che «im-pegnato» si dice di chi, disposto a «mettere in pegno sé stesso», sa farsi testimonio e offrirsi come «cauzione» per la persona amata.

L'atto di amare comporta l'eventualità del rischio. Come sa bene ciascun costruttore, ogni «impresa» ha un suo rischio. Chi vorrà amare dovrà sottoscrivere la rinuncia a comode assicurazioni sulla vita affettiva, dovrà esporsi al rovinoso rischio della ferita. A colui che ama è preclusa l'invulnerabilità. Quaggiù sulla terra, scriveva Clive Staples Lewis, «non esiste investimento sicuro: amare significa, in ogni caso, essere vulnerabili». ⁵⁹ Il «signorino soddisfatto» si sente irresponsabile nei riguardi della civiltà perché, di fatto, ignora le implicazioni di un amore fattivo e reale, il solo in grado di generare prima e di conservare poi.

⁵⁸ Riprendo questa analisi sul significato di responsabilità come impegno e promessa da Fabrizio Turolto, *Bioetica ed etica della responsabilità*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 30-32.

⁵⁹ C. S. Lewis, *I quattro amori. Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, Jaca Book, Milano 1980, p. III.

IDOLATRIA DELLA TECNICA E CONSUMO IRRESPONSABILE.

LE società umane si sviluppano intorno a un intreccio di cultura, civiltà e tecnica. La *cultura* di un'epoca è rappresentata dal suo patrimonio morale e spirituale. La *civiltà* è, viceversa, il progresso materiale di una società: la traduzione visibile, tangibile, del proprio capitale di valori immateriali. In questo senso, come avanzamento nei valori solo materiali, non si distingue molto dalla *tecnica*, intesa quest'ultima come insieme di regole per organizzare in maniera piú efficiente il progredire della potenza «produttiva» della civiltà.⁶⁰

Ma il neo-barbaro usufruisce del mondo come se fosse semplice natura. È indifferente alle sorti della società in seno alla quale è stato generato perché nessuno gli ha insegnato ad amare la cultura, la forma spirituale, il principio ispiratore che l'ha nutrita. Desidera godere, *hic et nunc*, solo dei prodotti della civiltà come l'automobile, l'aereo, il computer, il telefonino, senza curarsi del fatto che raccogliere il patrimonio di cognizioni che ne ha permesso la progettazione e la costruzione possa aver richiesto sforzi plurisecolari all'umanità.

Scartata la cultura, la sua attenzione si volge allora alla civiltà nella sua forma piú pratica, la sola che reputi capace di appagare le pulsioni piú immediate e materiali. E questa è la tecnica. Il motivo di un tale interesse non è difficile da comprendere. Essere responsabili significa, come si è detto, essere disposti a pagare in prima persona, ad assumere su di sé, per amore, le conseguenze dei propri atti. La deresponsabilizzazione porta, al contrario, alla pretesa di agire senza ricadute, in una estrema dissociazione tra pensiero e realtà.

⁶⁰ Cfr. Michele Federico Sciacca, «Cultura civiltà tecnica», in *L'ora di Cristo*, Marzorati, Milano 1973, pp. 121-127.

Per questo la tecnica assume le vesti di *deus ex machina*. Fruendone si pensa, illudendosi, di poter eliminare le conseguenze — forse indesiderate, ma non per questo meno reali — dei propri atti.⁶¹ Si capisce agevolmente perché questo tipo umano sia tra i più accaniti sostenitori del «diritto» all'aborto. Una coscienza massificata vive in un artificioso mondo di fantasia che non conosce doveri, obblighi e responsabilità, una realtà artificiale che rivendica con arroganza il consumo immediato delle proprie pulsioni. È perfino banale constatare che la contropartita logica di una tale mentalità impone di compensare gli eventuali fallimenti della tecnica contraccettiva mettendo a disposizione, a portata di mano, un'altra soluzione tecnica. Non si registrano inappellabili realtà né date irrevocabili nel mondo di sogno dell'adolescenza perpetua. La palude dell'irrealtà, nella quale ogni termine è sempre il penultimo, non matura che propositi di diserzione. Non conosce scadenze rigide che possano inderogabilmente mettere di fronte alle proprie responsabilità. Da un punto di vista teorico ogni linea o scadenza va considerata come infinitamente modulabile. Ogni chiamata può essere spostata in avanti, purché ciò sia tecnicamente possibile, verso un indefinito futuro privo di sol dell'avvenire.

Ecco allora entrare in gioco l'opzione dell'aborto — altra tecnica medica graziosamente concessa in guisa di salva-

⁶¹ San Tommaso d'Aquino la definirebbe una forma di *prudencia carnis* (prudenza della carne). È quella falsa prudenza che prescrive di essere oculati nel male, che impone di essere avari anche nel peccare. Per dirla con le parole di Gustave Thibon: «Esiste un'ultima forma di falsa prudenza — la più pernicioso di tutte — la prudenza nel male. Questa forma esprime bene l'essenza del fariseismo, che non è altro che l'arte di peccare senza rischi». (Gustave Thibon, *La scala di Giacobbe*, AVE, Roma 1947, pp. 118-119)

condotto dal premuroso stato-mamma ai capricci dell'«erede» — che contribuisce a dilazionare ulteriormente i termini del *redde rationem*.⁶²

SOLIDARIETÀ TRA PERSONA E REALTÀ.

L'IRREALISMO mostra così il suo volto antiumano. Reale e personale sono solidali. Il principio persona, infatti, è strettamente ancorato al principio di realtà. Si diviene *persona* non in virtù di un processo, ma in forza di un evento o di un atto immediato come il concepimento.⁶³ La persona non è astrazione né prodotto di fantasia. La persona c'è o non c'è. È piuttosto la *personalità* ad essere acquisita in modo processuale, attraverso l'agire umano e l'esperienza.⁶⁴ Aver legato il

⁶² Sulla relazione tra aborto e mito della «grande madre» ha scritto pagine illuminanti Claudio Risé nel suo *La crisi del dono*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 2009.

⁶³ Su questo aspetto è sempre preziosa la lezione di Vittorio Possenti, *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 210.

⁶⁴ La confusione tra persona e personalità caratterizza ad esempio l'opera del celebre filosofo Derek Parfit, che nel suo *Reasons and Persons* (tr. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989) definisce la persona come una serie di «io» successivi e di stati psichici successivi. La qualifica di «persona», secondo questa concezione, si conquista per gradi e come si conquista si può anche perdere. Il diritto alla vita parte da un ipotetico «grado zero» della condizione fetale e progredisce fino a un massimo nell'esistenza post-natale fino alla piena maturità e da qui inizia poi a declinare coll'avanzare dell'invecchiamento e del degrado psicologico. Parfit suggerisce di estendere il gradualismo anche al diritto alla vita. Così una persona gravemente menomata e priva di coscienza (pensiamo al caso di Eluana Englaro) non è più la stessa persona di prima e viene degradata a semplice «essere umano» (come vedremo Dick direbbe

principio persona al principio di piacere ha consegnato anche la vita umana ai processi consumistici e ai capricci sempre mutevoli dell'apparenza.

Sempre Chesterton, col suo stile immaginifico e il gusto del paradosso che lo contraddistinguono, non manca di ironizzare su una tale riduzione della persona a semplice astrazione:

Soltanto ignorando ipocritamente un fatto lampante si potrebbe immaginare di parlare di «libero amore», come se l'amore fosse un semplice episodio, paragonabile ad accendere una sigaretta o a fischiettare un motivo. Supponiamo che, ogni volta che un uomo accende una sigaretta, dagli anelli si sprigioni un maestoso genio che lo seguirà dappertutto come un gigantesco schiavo. Supponiamo che ogni volta che un uomo fischietta una canzone «tiri giù un angelo dal cielo» e debba andare in giro con un serafino al guinzaglio. Queste catastrofiche immagini non sono che pallide ombre di fronte alle conseguenze, devastanti come un terremoto, che, per volere della Natura, derivano dal sesso. [...] Una caratteristica fondamentale della famiglia è che le sue conseguenze, pur enormi, si manifestano per gradi; la sigaretta produce un gigante neonato, la canzone soltanto un serafino in fasce.⁶⁵

«pre-persona»). Nulla impedisce pertanto la sua eliminazione, perché per Parfit «alla fine della vita è moralmente sbagliato solo uccidere delle persone». (p. 411)

⁶⁵ G. K. Chesterton, «La famiglia libera», in *Ciò che non va nel mondo*, Lindau, Torino 2011, pp. 57-58.

ECLISSI DELLA PERSONA E CULTURA DELLO SCARTO.

LA confusione tra persona (qualità) e personalità (quantità) promuove la riduzione dell'uomo a mero utensile lasciandolo in balia dell'arbitrio. È precisamente il quadro delineato nel racconto scritto da Philip K. Dick nel 1974, *The Pre-Persons* («Le pre-persone»), nel quale lo scrittore statunitense prospetta una sorta di surreale regno dell'arbitrio collocandolo in uno scenario futuribile (che allo stato attuale, a quarantacinque anni di distanza, appare più che mai fuorviante liquidare come ipotesi remota).⁶⁶

Dick disegna un mondo in cui la misura dell'umano è stabilita dallo Stato, arrivato a estendere a dodici anni il limite legale per gli aborti *post partum*. Il legislatore, in questa società distopica, ha elaborato un test piuttosto semplice per

⁶⁶ Philip K. Dick (1928-1982), nato a Chicago, è noto per la sua produzione nel campo della *science fiction*. La riduttiva etichetta di scrittore di fantascienza non rende però giustizia alla inesauribile vastità della sua narrativa. Autore versatile, Dick, dalla scrittura incisiva e essenziale. Pochi come lui sono in grado di imprimere, con scarni cenni di penna, una marcata personalità ai protagonisti dei propri racconti. Alle doti da scrittore Dick abbina una spiccata sensibilità, rivelando una non comune capacità di introspezione. Che cos'è la realtà? Cosa caratterizza l'essere umano? Qual è la sua essenza più profonda? Sono queste le questioni che più lo affasciano e da cui, in definitiva, trae alimento la sua attività narrativa. Non a caso sono i temi esistenziali che ritroviamo anche nei film di successo ispirati alle sue trame perfette, come *Blade Runner* (1982) di Ridley Scott e *Minority Report* (2002) di Steven Spielberg. La fervida vena immaginativa di Dick si mette al servizio di un'indagine sulla condizione umana alienata, manipolata e vilipesa. Sullo sfondo della narrazione si staglia una società a crescente tasso di disumanità, che distorce e violenta, surrettiziamente o meno, la percezione collettiva e individuale del vero.

determinare approssimativamente il momento dell'entrata dell'anima nel corpo: la definizione giuridica di «persona» è assegnata a chi dimostra la capacità di risolvere problemi di matematica superiore, di tipo algebrico.

Chi non rientra nei ristretti parametri della cognizione logico-matematica è rubricato come «pre-persona». È uno *status* giudicato incompatibile con la vita. Non è concesso di sopravvivere, a meno di non dimostrare di essere «figli del desiderio» munendosi della D-card (*Desirability card*, carta di Desiderabilità), una certificazione che d'altro canto può essere ritirata dai genitori in qualsiasi momento.

La pre-persona, considerata per legge sprovvista di anima, *is only body*: non è altro che un corpo senza identità (*not human*), escluso da tutele e diritti, e come tale è assimilato dallo Stato agli animali randagi. Accostare un essere umano alla condizione animale è un preliminare del processo di deumanizzazione. Da sempre la degradazione dell'umano ad animale conferisce un salvacondotto simbolico capace di legittimare trattamenti altrimenti inaccettabili (massacri, stermini, torture, omicidi).⁶⁷

Alla cattura delle pre-persone rimaste senza dichiarazione formale di desiderabilità sono deputati appositi *abortion trucks*, «furgoni dell'aborto» che, dopo aver raccolto le segnalazioni dei genitori, provvedono a rinchiudere i bambini indesiderati nella clinica degli aborti — la quale, in conformità all'ipocrita registro dell'antilingua, viene presentata dai funzionari pubblici come «luogo di protezione per i bambini» — dove per trenta giorni rimangono a disposizione per una eventuale adozione. Dopodiché, trascorso questo periodo,

⁶⁷ Cfr. Chiara Volpato, *Deumanizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 28-29.

ogni pre-persona rimasta senza «registrazione» è destinata ad essere «messa a dormire», ulteriore perifrasi *politically correct* che dissimula la volontà di attuarne la soppressione.

Dick si mostra consapevole del peso crescente del neo-malthusianesimo (*The Population Bomb* di Paul e Anne Ehrlich è del 1968). E lo è al punto da mettere in bocca al ciarliero autista del furgone degli aborti il tipico repertorio antinatalista degli organismi sovranazionali: la pratica abortiva trova legittimazione nell'urgenza di controbilanciare le ricadute ambientali della sovrappopolazione.

A causa della crisi energetica [...] dobbiamo diminuire la popolazione in maniera radicale. Altrimenti, fra dieci anni non avremo più da mangiare. [...] Le risorse mondiali si stanno esaurendo [...]. Dobbiamo diminuire la popolazione [...] Crescita demografica zero: questa è la risposta alla crisi energetica e alimentare». ⁶⁸

Quella raccontata da P. K. Dick si presenta all'apparenza come una Tecnopoli perfettamente integrata, dove il principio di legalità, elevato ad architrave della vita civile, sembra essere riuscito nell'intento di assicurare alla collettività un'esistenza prospera, senza conflittualità sociale.

La vera natura di questa Arcadia della Tecnoscienza e della Legalità è destinata a rivelarsi presto. È una società dove tutto è a posto ma niente è in ordine, come scrive con indovinata espressione Armando Ermini sulle pagine del *Covile*. ⁶⁹

⁶⁸ Philip K. Dick, «Le pre-persone», in *Le presenze invisibili. Tutti i racconti*, vol. IV (1964-1981), Mondadori, Milano 1997, pp. 387-389.

⁶⁹ Armando Ermini, ««Le pre-persone» di Philip K. Dick, ovvero la società della legalità rispettata», *Il Covile*, n. 513, 29 aprile 2009. Anche Dick, nota argutamente Ermini, evoca lo spettro della

Questa amministrazione perfetta non oltrepassa l'oculata gestione di una pulsione mortifera, che conculca ogni slancio vitale. Sotto la parvenza di un ordine pacificato cova il verminaio di un mondo cupo, avaro, ossessionato dai fantasmi della bomba demografica, isterilito da quella stessa paura che dispensa a piene mani dando corso alla piú cinica delle sopraffazioni contro gli inermi tra gli inermi: i bambini, assillati dal costante rischio di abbandono da parte dei genitori.⁷⁰

La prosa dello scrittore di fantascienza coglie i tratti caratteristici della costruzione dell'ordine politico contemporaneo che, come ha osservato Zygmunt Bauman, è in larga parte lo spazio di una cultura dello scarto. Vite di «scarto», «rifiuti umani», esseri «in esubero». La produzione di «eccedenze indesiderate» sembra essere uno dei principali effetti collaterali della modernizzazione.⁷¹

Spicca per coraggio, nel racconto, un'unica voce disposta a ergersi contro una simile industria dello scarto. E forse non è casuale che sia quella di un padre. Dick concentra con particolare intensità questa residua opposizione nella figura di Ed Gantro, un matematico trentacinquenne laureato a Stanford che si consegna assieme al figlioletto Tim, arrestato perché privo di D-card (troppo povera, la famiglia di Gantro,

Grande Madre come *Leitmotiv* di questa società dello scarto generalizzato.

⁷⁰ Il sociologo Luc Boltanski (*La condizione fetale*, Feltrinelli, Milano 2007) ricorda come i candidati all'aborto manchino del potere della parola. Essendo senza voce, non possono invocare il proprio diritto davanti alla società. Questo fatto da solo prova piú di ogni altra cosa che i nascituri condividono la condizione di tutti i *minores* della società: i deboli, gli indigenti, i dimenticati, i reietti, gli emarginati.

⁷¹ Cfr. Zygmunt Bauman, *Vite di scarto*, Laterza, Roma-Bari 2007.

perfino per potersi permettere i novanta dollari della registrazione). Ed rovescia, portandolo al parossismo, l'argomento pro-aborto dichiarando di non possedere alcuna anima: «Non so fare le operazioni algebriche», dice il padre del piccolo Tim, «Perciò non ho un'anima». ⁷²

Rappresentando una situazione paradossale, a momenti grottesca, Dick intende portare alle estreme conseguenze la posizione di chi vuole decretare per legge, in base a criteri opinabili, l'istante in cui il diritto alla vita diviene un bene disponibile.

Lo scrittore di Chicago esaspera l'assunto *pro choice*: se è consentito l'aborto del non-nato — che costituisce un omicidio *ante partum* — allora può esserlo anche l'omicidio *post partum* del nato, se questi è considerato una pre-persona.

In questo modo non soltanto si nega il diritto alla vita, precondizione di ogni altro diritto, ma si infligge un micidiale *vulnus* alla principale caratteristica del legame familiare: la sua incondizionalità. La relazione tra il genitore e il figlio appartiene al campo dell'irrevocabile e dell'incondizionato. Si è padre o madre di *quel* figlio per sempre: la generazione è la relazione univoca per eccellenza.

Revocare quell'evento irripetibile che è la nascita rende indistinguibili la *generazione* e la *produzione* di esseri umani. L'aborto colpisce al cuore il «mistero familiare», instaurando tra genitori e figli rapporti di produzione oggettivamente determinabili, del tutto analoghi alle relazioni che reggono gli schemi di fabbricazione tecnico-artigianali. Come ha fatto notare Gabriel Marcel, paternità e maternità diventano così le cause di cui la filiazione sarebbero l'effetto.

⁷² P. K. Dick, *Le pre-persone*, cit., p. 389.

Sarebbe assurdo concepire la paternità come una forma di causalità, o di finalità. Mio figlio non è paragonabile a un effetto del quale io sarei la causa, e neppure posso dire, sebbene sia già un po' meno assurdo, che egli sia un fine in relazione al quale io dovrei apparire a me stesso come un semplice mezzo». ⁷³

Dare alimento a un simile determinismo significa cancellare totalmente l'idea del figlio come dono per ridurlo a una narcisistica proiezione del sé.

L'estremizzazione operata da Dick non toglie nulla all'attualità della sua riflessione, tutt'altro che fantascientifica, che illustra con particolare efficacia il potenziale di disumanità insito nell'astrazione irrealistica.

L'ABISSO DELLA SPERSONALIZZAZIONE.

L'ECLISSI della persona si riverbera anche in campo sociale. Succube dell'opinione *à la page*, incapace di pensiero autonomo, marchio di una personalità adulta, questo eterno immaturo che è l'uomo-massa si rivela incapace di resistere alla forza dei grandi poteri collettivi. È inesorabilmente attratto dai movimenti che aspirano a instaurare la forma più estrema di statalismo: il totalitarismo. Da qui consegue, insiste Ortega,

che mai come nel nostro tempo queste vite senza peso e senza radici — *déracinées* dal loro destino — si lasciano

⁷³ Gabriel Marcel, «Il voto creatore», in *Homo viator*, Borla, Torino 1967, p. 118.

travolgere dalla piú lieve corrente. La nostra è l'epoca delle «correnti», del «lasciarsi trascinare».⁷⁴

L'uomo-massa è cosí attaccato alle mammelle dello Stato-Provvidenza perché

costui vede lo Stato, lo ammira, sa che c'è, perché gli assicura la vita; ma non ha coscienza che è una creazione umana, sostenuta da determinate virtù, da determinati presupposti che ieri vissero nel cuore degli uomini e che domani potrebbero svanire. D'altra parte l'uomo-massa vede nello Stato un potere anonimo, e sente anche sé stesso come anonimo — volgo —, e crede che lo Stato gli appartenga. Immaginiamo che nella vita pubblica di un paese qualsiasi nasca una difficoltà, un conflitto o un problema: l'uomo-massa pretenderà che immediatamente se lo assuma lo Stato, che s'incarichi di risolverlo coi suoi giganteschi e invincibili mezzi. Questo è il maggior pericolo che oggi minaccia la civiltà: la statificazione della vita, l'interventismo dello Stato, il suo assorbimento di ogni spontaneità sociale, ossia l'assorbimento della spontaneità storica che, in definitiva, sostiene, nutre, vivifica il destino degli uomini.⁷⁵

Il neo-barbaro rappresenta la vittima designata degli slogan di quelle macchine del pensiero collettivo che sono le ideologie. E con altrettanta facilità, *il va de soi*, è incorporato nei meccanismi delle «megamacchine» sociali: organismi collettivi, macrorrganismi artificiali d'ogni risma e specie (stato, organismi sovranazionali, anonime concentrazioni di potere, potentati economico-finanziari, e via dicendo) in seno ai qua-

⁷⁴ J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 130.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 143.

li funge alla stregua di una semplice cellula-ingranaggio del dispositivo sociale.

IL «PRINCIPIO PAZIENZA»:

COME SOPPORTARE PER SUPPORTARE LA VITA.

ARGINARE la marea montante della schiavitù senza padroni è possibile solo a patto di ridare spazio all'*homo patiens*.

La pazienza, ha scritto Romano Guardini, è virtù assai poco allettante, oltremodo noiosa e faticosa. Eppure essa è essenziale e liberante giacché «rende possibile un agire effettuale». ⁷⁶ La pazienza nulla ha della mollezza come la moderazione niente deve alla mediocrità. Reclama anzi forza, molta forza. Senza la forza, la pazienza si riduce a pura passività, a servile subordinazione, a *routine* «reificata».

Ma perché si dia autentica pazienza occorre, prima di tutto, amore per la vita. L'*homo patiens*, in senso etimologico «colui che sopporta», è un vero *supporter* «pro-life». Il ritmo di crescita della vita umana non è che l'esito di un lento e graduale processo. Anche gli uomini, come gli altri organismi viventi, crescono e maturano adagio, con lentezza. Le cose della vita perciò, dice Guardini, necessitano di fiducia per poter maturare.

L'*homo patiens* è un custode della vita che diviene. È colui che per amare e proteggere la vita crescente deve dotarsi della forza necessaria a reggere il *páthos*. Aver pazienza è prendersi cura del divenire alla maniera del contadino sollecito per il germoglio. È voler reggere la tensione tanto misteriosa quanto delicata tra l'atto e la potenza, tra ciò che l'uomo *attualm-*

⁷⁶ Romano Guardini, *Etica*, Morcelliana. Brescia 2001, p. 666.

ente è e ciò che potrebbe essere, tra ciò che riesce a fare e quel che vorrebbe fare.

Deve, l'*homo patiens*, farsi imitatore del padrone del campo descritto nella parabola evangelica (*Mt* 13, 24 ss.) e sapere all'occorrenza respingere la tentazione di sradicare prima del tempo la gramigna che ha proliferato ovunque. Perché il Dio biblico non è solo *creatore* ma è anche *reggente* che tiene il mondo e lo porta senza disfarsene, pur non avendone necessità. «La pazienza — scrive a giusto titolo Guardini — è la condizione della crescita del grano»⁷⁷ giacché «la materia della realtà non cede né all'entusiasmo, né all'eroismo, ma solo allo sforzo perseverante, continuo e sempre rinnovato della pazienza».⁷⁸

La *via patientiae* è stata additata, con la consueta potenza evocativa, anche da papa Francesco.⁷⁹ Solo il principio pazienza può far «maturare la nostra vita», ha detto il pontefice, che non ha perso l'occasione di ricordare come pazienza e prudenza non vadano scambiate per rassegnazione o, peggio, confuse con l'ignavia.

Il capriccio e la fretta di avere tutto subito sono le tentazioni di un'anima che vuol scimmiettare l'onnipotenza divina.⁸⁰ Ai farisei che chiedono prodigi e segni immediati Cristo

⁷⁷ Idem, *Virtù*, Morcelliana. Brescia 2008^r, p. 49.

⁷⁸ Id., *Etica*, cit., *Ivi*.

⁷⁹ Cfr. «Il Papa: è la pazienza del popolo di Dio nelle prove della vita che fa andare avanti la Chiesa», *News.va*, 17 febbraio 2014.

⁸⁰ Il tema della pazienza era già stato oggetto delle attenzioni di papa Francesco ben prima della sua ascesa al soglio pontificio: «Preten-
dendo di bruciare le tappe, il cuore impaziente smette di essere
creatura per diventare creatore di progetti nominalisti, di protesta,
immanenti nel loro egoismo: ecco il perché dell'immanenza del

risponde invece da adulto, con la «pazienza di Dio». Fedele all'esempio del proprio Maestro, la Chiesa ha sempre diffidato degli eccessi dell'estremismo parolaio, ha costantemente condannato il falso martirio predicato — e praticato — da conventicole di esaltati e provocatori.

Non va dato credito ai banditori dell'impazienza, del capriccio e dell'onnipotenza. Coloro che vogliono fare della persona umana niente altro che un *homo zoologicus*, un fascio d'istinti agito da pulsioni frenetiche, sono solo le avanguardie di una nuova tirannia.

suo ulteriore castigo. Perché l'impazienza ha un castigo immanente: la sterilità. L'impaziente, volendo tutto e subito, rimane a mani vuote. I suoi progetti sono come il seme caduto tra le rocce: non hanno profondità, sono mere parole prive di consistenza. L'impazienza e la sfiducia sono in grado di disintegrare il progetto di un popolo, di disintegrare l'immagine del Padre che lo convoca, di disintegrare la virilità, la capacità combattiva, la fermezza apostolica, riducendole a semplici chiacchiere. In definitiva, l'impazienza e la sfiducia, nella pretesa di ovviare al tempo, portano all'illusione della magia: a controllare Dio, a dominare Dio. Cristo in croce assume su di sé tutte queste pseudo-sfide figlie dell'impazienza e della sfiducia: in Lui impariamo che Dio è il più grande, che il peccato è effimero, che la pazienza e la costanza sono generate dalla speranza. E per questo il regno di Dio non si fa in un colpo solo, ma deve essere pazientemente condotto nel corso della storia, per essere pienamente realizzato nel giorno della venuta definitiva del Cristo» (*Evangelii Nuntiandi* 9)» (Jorge Mario Bergoglio, *Aprite la mente al vostro cuore*, Rizzoli, Milano 2013, pp. 76-77).



Il relativismo è la soluzione di chi è incapace di mettere le cose in ordine.

(Nicolás Gómez Dávila)

TALORA anche una pubblicità può rivelarsi assai istruttiva. Penso allo sdegno insorto a causa di «*Unbate*», la campagna globale per «combattere la cultura dell'odio» lanciata nel 2011 dal gruppo Benetton. Molti di certo ricorderanno: è a seguito di questa singolare operazione di *marketing* che il mondo globalizzato si è visto invadere da una nutrita serie di manifesti pubblicitari raffiguranti capi di stato e leader religiosi raffigurati nell'atto di baciarsi sulla bocca.⁸¹

⁸¹ Nelle città campeggiavano, tra gli altri, fotomontaggi come quello di Barack Obama intento a baciare il leader cinese Hu Jintao e il presidente del Venezuela Hugo Chavez (1954-2013). Nicholas

E sarà rimasto impresso nella memoria anche lo scalpore — tanto vivo da provocare la vibrante protesta della Santa Sede — destato dal fotomontaggio del bacio omosessuale tra papa Benedetto XVI e l'imam del Cairo Mohamed Ahmed el-Tayeb.

L'indignazione suscitata dalla vecchia campagna pubblicitaria di Benetton offre lo spunto per soffermarsi sulla natura relativistica del nuovo spirito del capitalismo, senza trascurare i nessi che intercorrono tra la mercificazione dell'individualismo e i modelli trasgressivi veicolati dalla pubblicità commerciale. Comprendere lo stato attuale delle cose richiede però di tratteggiare almeno a grandi linee la storia delle principali metamorfosi capitalistiche.

POLIMORFISMO E DIALETTICA DEL CAPITALISMO.

A QUESTO proposito ci serviremo dello schema presentato in *Le nouvel esprit du capitalisme*, la poderosa indagine di Luc Boltanski e Ève Chiapello.⁸² Facciamo nostra, in particolare, la suddivisione della storia del capitalismo in tre fasi principali. Ogni stadio inoltre, affermano i due autori riprendendo una espressione classica della sociologia, è segnato da un corrispondente «spirito del capitalismo». Con questa locuzione i due sociologi intendono avanzare una ipotesi intrigante: il capitalismo sarebbe un sistema a «sovrastuttura variabi-

Sarkozy bacia Angela Merkel; il primo ministro israeliano Benjamin Netanyahu si bacia col palestinese Mahmoud Abbas. Compare anche un bacio omosessuale tra Benedetto XVI e l'imam del Cairo Mohamed Ahmed el-Tayeb.

⁸² Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 2011.

le», che si accompagna cioè nella storia a diverse forme di legittimazione ideologica.

Nel corso del suo sviluppo storico il sistema capitalistico necessita di un *ethos*, deve munirsi di una giustificazione morale dotata di coerenza per integrare al proprio interno gli individui. Ciascuna fase, tuttavia, si contraddistingue anche per una particolare critica anticapitalistica sprigionatasi in reazione alle asimmetrie politico-economiche del sistema.⁸³ Nella prospettiva di Boltanski e Chiapello le critiche rappresentano per il capitalismo il principale motore del cambiamento normativo e dello sviluppo. La critica esercita una funzione di stimolazione in un sistema dinamico come quello capitalistico. In un certo qual modo essa è la causa efficiente in grado di sollecitare la trasformazione dello spirito del capitalismo permettendogli così di riconfigurarsi mobilitando risorse ed energie rinnovate. Misurarsi con l'ostacolo della critica — che gli consente di sviluppare anticorpi — finisce per rivelarsi un'attività tonificante per il regime capitalistico.

Nella ricerca di nuove fonti di accumulazione il capitalismo dà vita a nuove sintesi attraverso le quali giunge ad appropriarsi del patrimonio di valori in nome del quale era stato criticato nella precedente fase storica. Il polimorfismo e l'infinita capacità di adattamento del sistema capitalistico vanno ricondotte perciò a una natura dialettica dall'inequivocabile sentore hegeliano.

⁸³ Sulla dialettica capitalismo-anticapitalismo si può vedere, con alcune riserve, Luciano Pellicani, *Anatomia dell'anticapitalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

IL PRIMO SPIRITO DEL CAPITALISMO.

SEGUENDO la periodizzazione proposta dai due sociologi abbiamo dunque una prima fase capitalistica, conclusasi nei primi decenni del Novecento. Il primo spirito del capitalismo, consacrato dal celebre studio di Max Weber, si incentra sulla figura patriarcale del borghese imprenditore. È ispirato da un concetto di vocazione (*Beruf*) radicato nell'etica del lavoro e del risparmio. Le esigenze di disciplina della borghesia richiedono, in questo stadio capitalistico, virtù improntate a uno spirito di sacrificio (ascetismo, parsimonia, moderazione e temperanza, trattenimento dei desideri) che in questo senso appaiono perlomeno «compatibili» con la morale naturale e religiosa. Prende così forma la fase che Augusto Del Noce ha denominato del «cristianesimo borghese», e che in Italia ha avuto in Benedetto Croce il suo *pontifex maximus*.⁸⁴ Si trattava, nondimeno, di un'alleanza non priva di ambiguità, come testimonia l'aspra polemica di Charles Péguy contro la riduzione del cristianesimo a «religione dei borghesi».⁸⁵

CRITICA SOCIALE E NASCITA DEL SECONDO SPIRITO
DEL CAPITALISMO.

IL primo spirito del capitalismo finisce però per suscitare la «critica sociale» di ispirazione sia socialista che marxista. La critica sociale si scaglia contro l'egoismo particolaristico

⁸⁴ Cfr. Augusto del Noce, «La morale comune dell'Ottocento e la morale di oggi», in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

⁸⁵ Charles Péguy, *La nostra giovinezza*, Editori Riuniti, Roma 1993, p. 98.

dei ceti borghesi denunciando al contempo lo sfruttamento e la miseria crescenti delle classi popolari.

Il secondo spirito del capitalismo, che conosce la sua fase di pieno sviluppo nel periodo compreso tra il 1930 e il 1960, recepisce le istanze di giustizia sociale e sicurezza avanzate dalla critica sociale.

Nella sua esplorazione in cerca di nuove opportunità di guadagno il capitalismo va incontro a una trasformazione: ora l'accento cade piú sull'organizzazione collettiva (la grande impresa centralizzata, razionalizzata e burocratizzata) che sull'imprenditore individuale. Questo secondo modello capitalistico si caratterizza per la razionalità tecnicistico-amministrativa e per la produzione di massa fortemente standardizzata. È l'epoca che soggiace alla fascinazione del gigantismo e del collettivismo al punto di generare una nuova mitologia dalle movenze prometeiche. In questa temperie giganteggia e acquisisce una statura eroica la figura del direttore aziendale mosso dalla volontà di perseguire la crescita illimitata dell'impresa.

Nel secondo dopoguerra il capitalismo si modula ulteriormente per adattarsi al compromesso con le richieste provenienti dal movimento socialista e dal mondo operaio. Prende così forma il sistema di garanzie del welfare dove anche all'impresa è richiesto — seppure in un contesto di rigida irreggimentazione, secondo il modello dell'esercito — di collaborare con lo stato nello sviluppo di un sistema protettivo della vita quotidiana dei lavoratori.

CRITICA ARTISTICA E CRISI DEL SECONDO SPIRITO.

Questo modello entra in crisi negli anni Sessanta e Settanta scontrandosi con l'individualismo della «critica arti-

stica». La critica artistica — che già nel XIX secolo aveva avuto nei motivi anticapitalistici di precursori come Charles Baudelaire una esemplificazione tipica — ricusa la subordinazione dell'individuo al collettivo invalsa nella prima fase capitalistica. I temi tipici della critica artistica traggono linfa dalla retorica romantica dell'unicità e dell'autocreazione. A questa si associa una vocazione demistificatrice che spinge ad additare la volontà di dominio celata con ipocrisia dietro il velo della morale borghese. Dell'invettiva si fanno portavoce gli intellettuali «critici», le avanguardie letterarie e artistiche, in particolare il surrealismo. In stato d'accusa cade l'indole capitalistica alla spersonalizzazione. Sotto lo scacco della critica si trovano perciò l'anonimato, la massificazione e l'inautenticità indotti dal modo di produzione capitalistico.

Con questa seconda forma di critica l'accento della denuncia si sposta. La critica artistica, una manifestazione del rigetto nei confronti della dispersione collettivistica, si concentra sulla conculcazione dell'autonomia individuale, insiste sulla limitazione delle libertà dei singoli, spossessati della propria creatività per essere sottomessi al giogo delle forze impersonali del mercato.

Nella fase finale del secondo stadio — assumendo il 1968 come data emblematica — comincia a consumarsi il divorzio tra spirito religioso e spirito borghese. È ormai propizio il tempo per l'avvento del terzo spirito del capitalismo. Assumono visibilità le prime vestigia di un sistema economico imperniato sull'incremento dei consumi, dove decade la necessità di disciplinare e contenere il desiderio.⁸⁶ Il terreno è ma-

⁸⁶ Simone Weil ha scritto pagine illuminanti sulla distinzione tra bisogno e desiderio. Il bisogno incontra un limite nella sazietà. Viceversa, lo scatenamento del desiderio non ne ha alcuno: «Un avaro

turo per la «rottamazione» delle virtù tradizionali. È una metamorfosi descritta con particolare efficacia dalla sintesi di Rodolfo Quadrelli:

Mentre il capitalismo primitivo, fondato sull'ascesi razionalizzata dei vizi spirituali, non poteva permettere lo scatenamento degli istinti sessuali, il nuovo capitalismo, largamente spersonalizzato, può permetterlo; o addirittura, nella sua piú recente versione, può raccomandarlo, inteso com'è a liberarsi dalla famiglia e dal risparmio, entrambi potenti remore ai consumi.⁸⁷

IL TERZO SPIRITO DEL CAPITALISMO: LA MERCIFICAZIONE DELL'INDIVIDUALISMO.

Lo spirito del capitalismo, di nuovo, fa mostra di una sorprendente adattabilità. Si avvia un ulteriore processo di «acculturazione» capitalistica: il terzo spirito del capitalismo ingloba e metabolizza le pulsioni libertarie, le spinte trasgressive, antitradizionali e antireligiose del 68-pensiero; amalgama al proprio interno, neutralizzandole, la critica sociale e quella artistica. Il capitalismo si rivela capace di estrema duttilità riuscendo ad utilizzare la spinta delle due critiche come forza propulsiva. La risposta del capitalismo alla critica artistica si concreta nella penetrazione nei settori precedentemente estranei al grande circuito commerciale (turismo, attività culturali, servizi, tempo libero, cura del corpo, sessualità

non ha mai abbastanza oro, ma per ogni uomo cui venga dato pane a volontà verrà il momento della sazietà. Il nutrimento porta alla sazietà». (Simone Weil, *La prima radice*, Mondadori, Milano 1996, p. 22).

⁸⁷ Rodolfo Quadrelli, *Il Paese umiliato*, Rusconi, Milano 1973, p. 30.

eccetera) e nella diversificazione dei prodotti, ora sempre piú personalizzati. Una volta rielaborate, anche le istanze di autenticità e autonomia individuale vengono mercificate e subordinate alla logica del profitto.⁸⁸

Il gruppo Benetton, nato e sviluppatosi tra la seconda metà e la fine degli anni Sessanta, è a pieno titolo annoverabile tra i marchi piú rappresentativi di questa nuova tendenza alla mercificazione della differenza e della trasgressione individualistica. Fin dagli anni Sessanta, infatti, il marchio

tendeva all'anticonformismo (fotomontaggi di Jimi Hendrix, Andy Warhol con addosso la nuova linea Jean's West, una Laura Antonelli seminuda e un Salvador Dalí che attacca un manifesto in favore dell'aborto).⁸⁹

Mutano anche i valori della nuova borghesia, ora insofferente a divieti e vincoli morali. L'ascetica borghesia imprenditoriale della prima fase capitalistica cede il passo al *management* reticolare, creativo, che assume i tratti tipici dell'artista *bobémien*.⁹⁰

⁸⁸ Sulla vocazione artistico-estetizzante del nuovo capitalismo cfr. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy, *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'era del capitalismo artistico*, Sellerio, Palermo 2017.

⁸⁹ Natalia Aspesi, «Quarant'anni di Benetton», *La Repubblica*, 27 agosto 2006.

⁹⁰ Nel suo *The rise of the creative class* (tr. it. *L'ascesa della classe creativa*, Mondadori, Milano 2003) l'economista Richard Florida descrive l'imporsi della classe dominante del capitalismo avanzato, nel quale l'organizzazione cede il passo alla creatività. Nei paesi occidentali cresce così la «classe creativa»: un insieme eterogeneo composto da tutte le figure professionali «senza colletto» che, sul modello dell'artista, producono qualcosa di nuovo nella loro atti-

In un suo saggio dedicato all'analisi critica del neoliberismo il filosofo Massimo De Carolis ha indicato la radice di tutti questi processi nella «dinamizzazione dell'ordine sociale».⁹¹ Per comprendere il significato di una tale espressione bisogna riallacciarsi a un concetto chiave della filosofia greca: la *dynamis*, ovvero la «potenza» o la «possibilità».

Una società «dinamizzata» è una società «tecnicizzata», sottoposta a un processo di inesausta trasformazione. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele assegna alla tecnica (*technè*) il dominio della sfera del possibile: il campo di ciò che è contingente e che può, dunque, essere modificato ad arte.⁹² Con la tecnicizzazione dell'esistenza non si guarda tanto ai «fatti», ovvero alla realtà delle cose. Con la tecnica si guarda piuttosto alle «possibilità», alle virtualità presenti nella materia.

In una società che si affida ciecamente alla tecnica tutto diventa possibile. È il cruccio dominante della letteratura della crisi, da Nietzsche a Dostoevskij.

vità lavorativa. La classe creativa raggruppa scienziati, ingegneri, professori universitari, artisti, architetti, ma anche medici, avvocati e dirigenti. Con l'esplosione del web, a queste figure creative più tradizionali si sono aggiunti i «creativi» della *new economy*.

⁹¹ Massimo De Carolis, «La dinamizzazione dell'ordine sociale», in *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 175-177.

⁹² Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 a, tr. it. di Marcello Zanatta, vol. II, Rizzoli, Milano 1993, pp. 593-594.

UNIONE DELLE DUE CRITICHE SOTTO IL SEGNO
DEL PERMISSIVISMO.

L'OPERA di metabolizzazione delle istanze critiche all'interno del capitalismo è agevolata dalla crisi della carica utopistica delle «grandi narrazioni» ideologico-rivoluzionarie. Fino ad allora la condivisione di un nemico comune — il capitalismo — non aveva portato a compattare in un fronte comune la critica sociale e quella artistica. Tanto la morale operaia quanto quella comunista mal si conciliavano infatti con l'individualismo e l'elitarismo libertario degli intellettuali. Un ulteriore impedimento al coagulo delle due critiche era rappresentato dall'insistenza sulla trasgressione sessuale (simboleggiata dall'esaltazione del dissoluto marchese de Sade) da parte delle avanguardie artistiche.

Tuttavia, come ha mostrato Augusto Del Noce, l'idea rivoluzionaria si fondava sulla precaria coesistenza di due momenti del pensiero:

a) un momento *negativo-relativistico* (materialismo storico): la *pars destruens* della rivoluzione, che conduce alla «devalorizzazione dell'ordine tradizionale dei valori».⁹³ È il momento in cui la «critica alle ideologie» marxista afferma la relatività di ogni valore in quanto prodotto storicamente determinato.

b) un momento *positivo-utopistico* (materialismo dialettico): la *pars construens* della rivoluzione impersonata dall'utopia al potere capace di condurre alla «instaurazione di un ordine nuovo»⁹⁴ di perfetta giustizia.

⁹³ Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 6.

⁹⁴ *Ivi.*

Con la decomposizione del tema utopistico seguita alla caduta delle ideologie, la separazione del materialismo storico dal momento dialettico conclude in un relativismo assoluto e consente l'unificazione delle due critiche, sociale e artistica, sotto il segno del «permisivismo».⁹⁵

L'estremizzazione del momento materialistico — ora dissociato da quello dialettico, ormai tramontato — porta all'ideologia della società opulenta, con la sua negazione dell'Assoluto. Ne consegue l'estensione generalizzata dell'«irreligione naturale» e l'ascesa di un nuovo senso comune venato di relativismo etico. Con la società del benessere si ha quindi la caduta verticale dell'idea di verità.

IL SESSANTOTTO COME RIVOLUZIONE INTRABORGHESE.

DEL Noce — e con lui, in tempi più recenti, Enzo Peserico⁹⁶ — interpreta così la Contestazione sessantottina nei termini di una rivoluzione intraborghese: è la ricezione dello spirito antitradizionale e antireligioso della critica artistica da parte della ribellione giovanile a segnare la transizione dal vecchio al nuovo stadio della borghesia.

⁹⁵ È facile constatare la crescente sovrapposizione, dagli anni Settanta in avanti, tra l'agenda politica *sociale* e quella *radicale* (espressione più pura, questa, dello spirito libertario della critica artistica), entrambe accomunate dalla declinazione in senso individualistico dell'ideale di «giustizia sociale». Da qui l'orientamento a dare impulso ad una «politica del riconoscimento» votata all'estensione universale delle «libertà trasgressive».

⁹⁶ Cfr. Enzo Peserico, *Gli anni del desiderio e del piombo*, Sugarco, Milano 2008; Id., «Gli «anni del desiderio e del piombo». Dal Sessantotto al terrorismo», in *Quaderni di «Cristianità»*, anno II, n. 5, estate-inverno 1986, pp. 3-34.

La Contestazione del '68, sostiene Del Noce, agiva su due registri: il primo registro si muoveva lungo la direttrice della ribellione franca e generosa contro la società tecnocratica; il secondo registro si richiamava invece alla feroce contrapposizione tra spirito rivoluzionario e spirito tradizionale. Nel confronto tra spirito antitecnocratico e spirito antitradizionale, complice l'influenza fuorviante esercitata dalle propaggini «permissiviste» del marx-freudismo, fu quest'ultimo a prevalere. La risultante di una tale convergenza doveva suggellare l'alleanza tra contestazione e radicalismo borghese.

Come abbiamo visto, l'*agreement* cristiano-borghese tipico del primo spirito capitalistico poggiava su un fondamento alquanto instabile e provvisorio, vincolato a una congiuntura storica piú che ad un'affinità ideale. La Contestazione, depistata dall'identificazione dei valori tradizionali col sistema capitalistico, termina invece con l'attacco frontale alla morale dei comandamenti. Sicché, in ossequio al piú classico degli «effetti perversi», lo scardinamento assiologico perseguito in nome della lotta contro il principio di autorità contribuisce non alla caduta del capitalismo quanto piuttosto al suo rinforzo. E difatti a cadere sotto la scure della Contestazione non furono i sostegni e le alleanze del capitalismo, bensí gli ultimi argini morali alla penetrazione del sistema capitalistico: i contrappesi tradizionali basati sulla cultura del dono.⁹⁷

Abolire l'ordine borghese esistente. Era una pretesa illusoria, in nome della quale i movimenti libertari non fecero che fornire alla nuova società dei consumi tutti gli alibi culturali di cui essa aveva bisogno. Cosí scriveva anche Christopher

⁹⁷ Sul capitalismo moderno come realizzazione degli ideali del Maggio '68 cfr. Jean-Claude Michéa, *L'insegnamento dell'ignoranza*, Metauro, Pesaro 2004, pp. 93 e ss.

Lasch, una delle menti piú libere e geniali della sociologia americana:

Sono i fatti a rendere ormai inadeguate le critiche di tipo libertario alla società moderna [...]. Sono ancora molti i «radicali» che continuano a dirigere la loro indignata protesta contro la famiglia autoritaria, la morale sessuale repressiva, la censura in campo letterario, l'etica del lavoro e altre istituzioni fondamentali [...] che in realtà sono state indebolite o abbattute dallo stesso capitalismo avanzato. Costoro non si rendono conto che la «personalità autoritaria» non rappresenta piú il prototipo dell'uomo economico. L'uomo economico è stato a sua volta sostituito dall'uomo psicologico dei giorni nostri — il prodotto finale dell'individualismo borghese.⁹⁸

Sopra queste rovine si sarebbe edificata l'attuale società permissiva dominata dal paradigma della «liquidità» dei valori e dei rapporti interpersonali, cui l'egualitarismo multiculturalista di Benetton è del tutto affine. La «liquidazione» di ogni identità personale avrebbe condotto a un mondo contrassegnato dalla perfetta intercambiabilità degli individui. Si apriva cosí la strada alla «funzionalizzazione» degli esseri umani, determinati cioè solo dalla funzione assoluta.⁹⁹

⁹⁸ Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, Bompiani, Milano 1981, p. 10.

⁹⁹ «Determinare una cosa in virtù delle sue funzioni — osserva Robert Spaemann — equivale in linea di principio a renderla sostituibile con equivalenti funzionali». È caratteristica del funzionalismo «la convinzione che le cose e le persone siano intercambiabili». (Robert Spaemann, *Per la critica dell'utopia politica*, FrancoAngeli, Milano 1994, p. 44)

IL CAPITALISMO DELLA SEDUZIONE.

IL movimento del '68, che pure affermava di volersi rivoltare contro il capitalismo, ha finito così per accelerare il passaggio dalla vecchia alla nuova fase del capitalismo promuovendo il consumismo, l'edonismo, il principio di piacere. C'è anche chi, come il filosofo Gilles Lipovetsky, non fa mistero di considerare la liberazione dei costumi come un semplice prodotto del nuovo capitalismo che egli definisce, sulla scia del filosofo Michel Clouscard, della «seduzione».¹⁰⁰

La seduzione, spiega Lipovetsky, è sempre esistita. Ma nelle società antiche le strategie seduttive erano localizzate, ritualizzate, limitate dalla tradizione e dalla religione. Anche il matrimonio, fa notare Lipovetsky, un tempo disciplinava il desiderio, bilanciando il principio di piacere col principio di realtà.¹⁰¹

Oggi non è più così. Matrimonio e famiglia sono aggrediti dalla seduzione e dal desiderio di piacere, che hanno invaso tutte le sfere della vita sociale: consumi, media, politica, educazione, cultura. È un processo che sembra non conoscere limiti nella sua aspirazione di imporsi come una logica onnipresente, generalizzata, che aspira a riorganizzare le sfere dominanti della vita sociale e le maniere di vivere.¹⁰² Le avanguardie del capitalismo seduttivo non ces-

¹⁰⁰ Cfr. Michel Clouscard, *Le capitalisme de la séduction*, Éditions sociales, Paris 1981.

¹⁰¹ Cfr. Eugénie Bastié, «Gilles Lipovetsky: «Nous vivons dans des sociétés où la séduction règne sans limite»», *Le Figaro*, 24 novembre 2017.

¹⁰² Sulla natura tirannica di questa opera di modifica del ritmo della società si possono vedere Mark Hunyadi, *La tirannia dei modi di vita*, ETS, Pisa 2016 e Jean-Claude Michéa, *Le loup dans la bergerie*.

sano di alimentare questo processo di alterazione del ritmo della vita sociale, come testimonia la volontà espressa recentemente dalla pornstar Valentina Nappi di «pornificare» anche l'immaginario infantile.¹⁰³

NECESSITÀ DI UNA REAZIONE IDEALE.

SAREBBE un errore, ci dicono Boltanski e Chiapello, vedere nello spirito del capitalismo una sostanza collettiva eterna, immutabile, o una manifestazione inarrestabile della forza cieca del destino. La schumpeteriana «distruzione creatrice», la disposizione perpetua alla trasformazione ingenerata dallo spirito di accumulazione illimitata e propulsiva del capitalismo, è per *essenza* nemica della propria *esistenza*. Tanto che in assenza di vincoli, costrizioni e limiti l'esito inevitabile dell'espansione smisurata del desiderio non potrebbe essere che l'autodistruzione.

rie, Climats, Paris 2018.

¹⁰³ «Lo sconfinamento del porno nello spazio comune è fortemente contrastato», sentenza Valentina Nappi. «Fra i suoi nemici ci sono le femministe e i cattolici, gli islamici e gli intellettuali, sia atei che conservatori». Dopo aver additato i nemici oggettivi della pornificazione collettiva, la pornstar lancia questa provocazione: «Perché un bambino non dovrebbe vedere un amplesso su uno schermo gigante, a Piccadilly Circus a Londra o a piazza del Popolo a Roma? In un mondo illuminista e ateo dove sarebbe il problema?» — <https://video.repubblica.it/edizione/bari/bari-la-pornostar-valentina-nappi-al-tedx-ecco-chi-sono-i-nemici-del-porno/> 322010/322634 (visitato il 19 aprile 2019).

La sopravvivenza stessa del capitalismo richiede dunque la dotazione di un *ethos*, come il magistero sociale della Chiesa ha costantemente ribadito.¹⁰⁴

Da qui l'incessante dialettica, fin dagli albori, tra capitalismo e reazione anticapitalistica. «Il capitalismo — scrivono Chiapello e Boltanski — è senza dubbio la sola, o almeno la principale, forma storica ordinatrice di pratiche collettive ad essere perfettamente disgiunta dalla sfera morale».¹⁰⁵ La legittimazione, suggeriscono i due sociologi francesi, non proviene perciò *dall'interno* del sistema capitalistico, ma *dall'esterno* sotto forma di critica.

Ciò significa che solo un deciso appello a un ordine di valori trascendente e un vigoroso richiamo alla dignità della persona umana possono conferire al capitalismo quell'anima che da sé non può darsi. Abbiamo visto come il capitalismo sia stato costretto, nelle sue fasi anteriori, ad assimilare al proprio interno le istanze di giustizia sociale e umanità avanzate dalla critica anticapitalistica. Anche oggi, pertanto, la cultura antireligiosa e disumanizzante del neocapitalismo può essere modificata, a patto di venire sollecitata da un forte impulso ideale.

Mai come in questo caso si rivelerebbe dunque esiziale quella caricatura della mansuetudine evangelica che è il silenzio acquiescente, perché talora

¹⁰⁴ Cfr. Jean-Yves Calvez, *La Chiesa di fronte al liberalismo economico*, Edizioni Lavoro, Roma 1994. Sulla distinzione tra strutture e spirito del capitalismo all'interno dell'insegnamento sociale della Chiesa si veda anche Jacques-Benoît Rauscher, *L'Église catholique est-elle anticapitaliste?*, Presses de Sciences Po, Paris 2019.

¹⁰⁵ L. Boltanski, È. Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit., p. 58.

la bontà, la cortesia, la calma sono vili di fronte a certe verità. Se non esistessero l'odio, la collera e quella specie di amara esaltazione che proviene dal mancato controllo di sé stessi, quante verità non sarebbero mai pronunciate!¹⁰⁶

¹⁰⁶ Gustave Thibon, *Il pane di ogni giorno*, Morcelliana, Brescia 1949, p. 144.



L'oppio è ormai la religione dei popoli.
(Ennio Flaiano)

SEMBRA proprio che gli araldi dell'amore multiplo facciano passi da gigante, come ci informa Rodolfo Casadei commentando con toni sferzanti, su *Tempi*, i reiterati tentativi di introdurre nel milanese una legislazione sulle unioni a «geometria variabile». ¹⁰⁷ Non sarà inutile allora soffermarsi sul pensiero di Juan Manuel De Prada, un Chesterton spagnolo dalla penna tagliente che non ha dubbi di sorta sulla sorte disumana che attende l'uomo avvinchiato tra le spire del poliamore. ¹⁰⁸ Sotto gli auspici lucci-

¹⁰⁷ Cfr. Rodolfo Casadei, «Dalle coppie ai poligoni di fatto», *Tempi*, n. 32-33/2012.

¹⁰⁸ Sulla teoria del cosiddetto «poliamore», sistematizzata da Jacques Attali, rimando al capitolo «Poliamore co.co.co.niugale. Il favoloso mondo di Attali» del mio *La liquidazione dell'uomo*, Il Covile, 2017.

canti di una falsa promessa di liberazione, afferma lo scrittore di origini basche, s'avanza una «nuova tirannia». Si è affacciato sulla scena del mondo un nuovo ordine politico, economico, culturale che De Prada, ispirandosi al celebre film dei fratelli Wachowski, battezza «*Mátrix progre*» («Matrix progressista»).

Con vigore ed efficacia il Matrix ha ormai imposto una mentalità egemonica che sembra aver omologato gli schieramenti politici sotto l'egida del PC (Politicamente Corretto) e di un pensiero unico edonistico-relativistico.

Prima che *ideologica*, l'insidia costituita dal *Mátrix progre* è *antropologica*: sotto attacco si trova la stessa natura umana. L'ambizione nutrita dalla Matrice progressista, scrive De Prada nelle pagine iniziali del battagliero volume *La nueva tiranía. El sentido común frente al Mátrix progre* («La nuova tirannia. Il senso comune di fronte al Matrix progressista»),

altro non è che la «costruzione» di un «uomo nuovo», un lavoro di ingegneria sociale consistente nell'uniformare gli individui, convertendoli in una massa amorfa, indistinta e facilmente modellabile.¹⁰⁹

SVINCOLARE L'UOMO.

A DIFFERENZA delle tirannie del passato la «nuova tirannia» si presenta in veste chic. È una tirannide raffinata, dal volto umano, che vuol apparire ludica e amabile. La civiltà tecnologica permette l'adozione di strategie di dominio piú

¹⁰⁹ Juan Manuel De Prada, *La nueva tiranía. El sentido común frente al Mátrix progre*, Libros Libres, Madrid 2009, p. 20. Nel testo i riferimenti a quest'opera si trovano fra parentesi. La traduzione in lingua italiana è nostra.

diversificate e sofisticate; l'esercizio del potere non ha piú bisogno di manifestazioni roboanti. Si potrebbe dire che ciò rende possibile una *governance* nello stile confidenziale e sussurrato del *crooner*.¹¹⁰

La Matrice ha oggi a disposizione mezzi assai piú ricercati e «chirurgici» per portare a compimento il proprio lavoro di «mutilazione umana». In primo luogo la pratica di «svincolamento» (*désvinculación*) dell'individuo, con la quale il Matrix progressista si prefigge di annichilire la natura individuale e dis-sociare la persona col «cancellare dal «disco fisso» dell'individuo ogni senso di appartenenza, spezzando quei vincoli di cui necessita per rendersi intellegibile» (p. 21).

Il Matrix

ha esaltato l'uomo fino all'adorazione, dandogli l'opportunità di trasformare i propri interessi e i propri desideri in libertà e diritti, che però non sono piú inerenti alla sua natura, ma diventano «gentili concessioni» di un potere che li consacra legalmente (p. 13).

Negando l'esistenza di una natura umana la «nuova tirannia» tramuta infatti i diritti umani in costruzioni politiche relative alla congiuntura del momento, presentandosi poi come *deus ex machina* che graziosamente concede quel che ciascuno rivendica in forza di un'identità autodeterminata: gli individui sono così resi totalmente dipendenti dal Matrix.

¹¹⁰ Lo stile musicale noto come *crooning* nasce negli Stati Uniti dopo l'avvento del microfono. Questa nuova tecnologia permette al cantante di svincolarsi dall'impostazione vocale stentorea e squillante richiesta dalla necessità di raggiungere con chiarezza le ultime file dei teatri. La potenza vocale, grazie all'uso del microfono, si rivela un requisito meno indispensabile permettendo al cantante (*crooner*) l'utilizzo di una tecnica sussurrata.

BIOLOGIZZAZIONE SELVAGGIA.

LE tirannie hanno sempre guardato con occhiuta sospettosità alla duplice dimensione — intellettuale e spirituale — dell'uomo, ben sapendo quanto menti pensanti e spiriti aperti alla trascendenza fossero piú coscienti della propria vocazione alla libertà.

Obiettivo primario del Matrix è quindi «abbattere, anestetizzare, negare la dimensione spirituale dell'uomo» sottoposto, in concomitanza allo «svincolamento», a un processo di «fisiologizzazione» selvaggia — che potremmo anche denominare, sottolinea De Prada, «personalizzazione» — in modo da consentirne la

conversione in una porzione di uggiosa carne che non nutre altro desiderio oltre alla soddisfazione di qualche appetito o pulsione, come un cane di Pavlov (p. 21).

Ridurre la persona alla pura biologia equivale a negare all'umano ogni verticalità, significa voler cancellare in lui ogni traccia di trascendenza. A questo scopo la Matrice non lesina impegno nel

far trastullare l'uomo mentre sguazza nel pantano dei suoi appetiti piú bassi, negandone qualsiasi vocazione trascendente; si tratta, in definitiva, di ridurre l'esistenza umana a una pura esperienza materiale e silenziare qualunque nostalgia di un'altra forma di vita superiore (p. 23).

Certo non è un procedimento indolore. L'«amputazione dello spirito» è fonte di nostalgia e sordo dolore, perché «quando il corpo cessa di essere il tempio dello spirito si trasforma in un tempio desolato dove fiorisce il narcisismo» (p. 24). Per l'uomo ridotto a pura fisiologia, a ominide desidero-

so unicamente di conseguire l'immediata soddisfazione di ogni pulsione, la vita stessa risulta priva di significato.

La «nuova tirannia» è consapevole che una società in cui gli uomini hanno rinnegato ogni aspirazione più elevata della propria salute fisica si tramuta rapidamente in una capricciosa e compulsiva «somma di egoismi». Pertanto occorre assicurare agli uomini snervati dal disgusto per una simile vita «lenitivi di effetto immediato, un metadone incessante che permetta loro di sopire un dolore altrettanto incessante» (p. 25).

Questo metadone dello spirito dolente, somministrato con prodigalità dal Matrix progressista, è la «prosperità economica, una prosperità orgiastica, capace di soddisfare qualunque velleità» e poter essere così convertita in «ragione costitutiva di una vita senza altro anelito che la pura bulimia del possesso e la sola preoccupazione di mantenersi sazi» (*Jvi*).

Grazie a un tale miraggio, ennesima riproposizione dell'utopia del paese di Cuccagna,

è possibile costruire il paradiso terrestre del consumismo e dell'edonismo all'ingrosso che la nuova tirannia desidera instaurare, un regno di soddisfazioni immediate in cui ogni capriccio o appetito è immediatamente soddisfatto, immediatamente rinnovato, immediatamente trasformato in dipendenza (*Jvi*).

Non dimentica certo la Matrice di dedicare le sue premurose attenzioni anche alla dimensione orizzontale dell'umano. Essa pertanto allarga il proprio orizzonte fino allo spazio delle relazioni sociali. Nemico naturale della «nuova tirannia», in questo campo, è «qualunque raggruppamento umano che protegga la persona dalle ingerenze del potere» (p. 22).

E non c'è da dubitare che in cima alla *black list* del Matrix si trovi la famiglia, questo «ecosistema» capace di creare, a partire dai legami di sangue, degli «affetti forti e leali» e di trasmettere «convinzioni che sfuggono alla fiscalità del potere», dunque destinata ad essere «osteggiata, derisa, presentata come una riserva di arcaico autoritarismo» (*Ivi*).

SCHIAVITÙ DEL PIACERE.

QUANDO sono in gioco le verità profonde dell'essere umano accade che gli spiriti più elevati si incontrino alla maniera delle rette che nel loro procedere verso l'alto finiscono per incrociarsi. Non c'è da stupirsi quindi che proprio quel G. K. Chesterton così ammirato da De Prada fosse giunto nel 1934 a conclusioni non dissimili in una illuminante riflessione intitolata *Sex and Property*.

Perfino le antiche degenerazioni del paganesimo avevano qualcosa da insegnarci, osserva Chesterton, non fosse altro perché erano di gran lunga meno nocive di quelle procacciate dal *Mátrix progrè*. Gli uomini dell'Antichità, è vero,

sguazzavano nella desolante sessualità di una mitologia del sesso; gestivano la prostituzione come un sacerdozio per il servizio nei templi; facevano della pornografia la loro unica poesia; ostentavano emblemi che trasformavano persino l'architettura in una specie di esibizione fredda e smisurata.^{III}

Eppure, «in un certo senso, il peccato degli antichi era infinitamente superiore, incommensurabilmente superiore, al

^{III} Gilbert Keith Chesterton, «Sesso e proprietà», in *Il pozzo e le pozze», Lindau, Torino 2012, pp. 253-254.*

peccato moderno». ¹¹² Non va infatti dimenticato come quei bizzarri rituali fossero una manifestazione del culto della fecondità, un rito strettamente intrecciato a un altro culto: quello della fecondità della terra. In questo la sessuolatria del paganesimo antico, ricorda a ragion veduta Chesterton, «almeno stava dalla parte della natura, almeno stava dalla parte della vita». ¹¹³

Al nostro tempo è stato lasciato invece un ben triste «privilegio»: quello di «inventare un nuovo tipo di venerazione del sesso, che non è affatto una venerazione della Vita» e «proclamare una religione erotica che esalta la lussuria e al contempo proibisce la fertilità». ¹¹⁴

Ciò significa creare le condizioni propizie a una nuova schiavitù i cui esiti liberticidi aveva presagito in tempi non sospetti anche Vitaliano Brancati (1907-1954). Nel racconto postumo *Paolo il caldo* lo scrittore siciliano fa dire al protagonista del suo romanzo, un uomo imprigionato da una sessualità incontrollata, che lo scatenamento sfrenato dei sensi può essere dettato solo da una «moralità tirannica» che «vuole costringerci alla libertà sessuale, al culto di noi stessi e dei nostri bisogni fisici, all'egoismo e al narcisismo, alla durezza e all'orgoglio». ¹¹⁵

¹¹² *Ivi.*

¹¹³ *Ivi.*

¹¹⁴ *Ivi.*

¹¹⁵ Vitaliano Brancati, *Paolo il caldo*, Mondadori, Milano 1972, pp. 252-253.

Come già sapeva Aristotele,¹¹⁶ non c'è minaccia minore di un corpo atomizzato di uomini sradicati e privi di legami parentali — schiavi, appunto — dunque impotenti perché sprovvisti di qualunque forza da opporre a quella che li tiene moralmente e psicologicamente assoggettati.¹¹⁷

Questo è il motivo per cui, specifica Chesterton, il sesso deve essere per lo schiavo solo un piacere e mai deve diventare un potere. Egli deve riconoscere (o almeno pensare) il piacere come un qualcosa il meno possibile diverso da un piacere; non deve sapere o pensare nulla intorno al fatto di dove provenga o dove sia diretto, una volta che lo sporco oggetto è passato dalle sue mani. Non deve farsi troppe domande sulla sua origine nel disegno o sul suo fine nella discendenza umana.¹¹⁸

L'IMPERATIVO DELLA CONSUMAZIONE IMMEDIATA.

HA luogo così un nefasto connubio in cui l'odio verso ogni riserva vitale e spirituale si congiunge al *diktat* del consumo immediato. La risultante produce una sintesi tra la visione «che riduce l'amore a mero godimento sessuale» e

¹¹⁶ Cfr. *Politica*, lib. VII, 1330a, 26–28. Secondo il pensiero dello Stagirita occorre gli schiavi non siano «appartenenti tutti alla stessa stirpe» e nemmeno «dotati di animo troppo fiero» dato che queste «sono le sole condizioni alle quali essi possono essere utili nel lavoro» (tr. it. Bur, Milano 2002, p. 583). Sul tema della schiavitù nel mondo antico si veda Marina Maruzzi, *La Politica di Aristotele e il problema della schiavitù nel mondo antico*, Paravia, Torino 1988.

¹¹⁷ Cfr. Livio Sichirollo, *Schiavitù antica e moderna*, Guida, 1979, p. 30.

¹¹⁸ G.K. Chesterton, «Sesso e proprietà», cit., p. 256.

quella «che riduce la proprietà a mero godimento venale». ¹¹⁹ Denominatore comune è questa idea: l'uomo «non è un possessore, ma solo un consumatore»; pertanto gli dev'essere impedito di accumulare «qualcosa che, alla fine, gli consentirebbe di acquistare la propria libertà». ¹²⁰

È questo impulso a muovere la volontà del Matrix di farci dimenticare che «fare una famiglia è qualcosa di molto più grande di fare del sesso». Il vincolo matrimoniale a fondamento della famiglia, scrive di nuovo Chesterton in *The Superstition of Divorce* (1920), «crea un piccolo stato all'interno dello stato che resiste a tutta questa irreggimentazione; il suo legame rompe ogni altro legame, la sua legge è più forte di ogni altra legge». ¹²¹ Dal canto loro gli adoratori della «nuova tirannia» riconoscono lucidamente nel giuramento matrimoniale «la vitale antitesi dello stato servile, la sua alternativa e il suo antagonista» e perciò «desiderano una democrazia sessualmente fluida». ¹²²

Matrix progre in definitiva non è che un altro nome di quella «dittatura del relativismo che non riconosce nulla come definitivo e che lascia come ultima misura solo il proprio io e le sue voglie». ¹²³ Ecco perché fronteggiare, resistere e dare battaglia alla Matrice, con coraggio e fermezza, come la coscienza vorrà indicarci, significa innanzitutto difendere la dignità e la libertà dell'uomo.

¹¹⁹ *Ivi.*

¹²⁰ *Ivi.*

¹²¹ G.K. Chesterton, *La superstizione del divorzio*, San Paolo, Torino 2011, p. 103.

¹²² *Ivi.*

¹²³ Omelia del cardinale Joseph Ratzinger, *Missa pro eligendo Romano Pontifice*, 18 aprile 2005.

* (94) *



Il pudore, codesta epidermide dell'anima...
(Victor Hugo)

DOVESSE capitarvi di compiere un'escursione in qualche valle altoatesina, volgete lo sguardo alle vette circostanti. E subito scorgerete lassù, incastonata tra le rocce, la presenza austera delle centinaia di castelli, fortificazioni e manieri sparsi per l'intero *Land* come a silenzioso presidio di una delle componenti migliori dello spirito sud-tirolese: la leggendaria, taciturna fierezza alpina, sedimento di una lunga storia di lotte e resistenze per l'autonomia della *Heimat*.¹²⁴

¹²⁴ Il vocabolo *Heimat*, spesso tradotto con «piccola patria», non ha un vero e proprio corrispettivo nella lingua italiana. La radice della parola, che rimanda ad *Heim*, «casa», indica nella *Heimat* lo

I castelli, ci dice José Ortega y Gasset nelle sue folgoranti meditazioni sui *castillos*, evocano sentimenti ambivalenti.¹²⁵ Qualcosa di quelle dimore inaccessibili suscita in noi nello stesso tempo repulsione e attrazione. Se da un lato i loro torrioni sembrano respingerci, dall'altro ci inviano idee in grado di sollecitare la riflessione nella nostra parte piú profonda.

Ma che possono dirci oggi questi bastioni solitari, cosí alieni alla nostra vita quotidiana? Che esistenze dovevano essere, cosí lontane dalle nostre, quelle di coloro che alloggiavano in un castello? Eppure, a saperla ascoltare, anche l'architettura parla dello spirito degli uomini che edificarono quelle costruzioni.

Un portico greco o romano ci è forse meno estraneo di un castello, nota Ortega, e questo per una ragione molto semplice. L'Età moderna, come l'Antichità, è impersonalista. Il Medioevo, l'epoca dei castelli, fu invece personalista. Tanto l'uomo antico quanto quello moderno è nulla se non è membro di una collettività, la Civitas o lo Stato, previa a ciascun individuo.

Ora, la civiltà dei castelli prende le mosse da un'ispirazione esattamente opposta. Perché il castello, dimora di offesa e difesa, è il luogo che sancisce i limiti del potere della collettività.¹²⁶ È espressione dell'avversione dello spirito umano al-

spazio degli affetti. *Heimat* è il luogo in cui ci si sente a casa, perché vi si è nati o cresciuti.

¹²⁵ Cfr. José Ortega y Gasset, «Idee sui castelli» (1936), in *Scritti politici*, cit., pp. 434-437.

¹²⁶ È d'uopo ricordare che il castello, benché originato da esigenze vitali come la sopravvivenza, non fu mai un mondo autosufficiente e chiuso, rinserrato in sé stesso. I castelli nacquero come villaggi fortificati (per esigenze di difesa dalle lotte di potere o dalle incursioni dei predoni). «Con la nascita dei castelli, la popolazione

l'idea secondo cui la dignità personale deve essere rinvenuta nella partecipazione a una sostanza collettiva — per cui solo come membri di un organismo sociale si può dire di possedere un'esistenza umana.

Nelle profondità piú remote del nostro io, nondimeno, qualcosa si ribella a questa dissoluzione dell'individuo nel corpo collettivo della Polis. Risuona in noi l'eco di queste parole liberanti: «Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato» (*Mc* 2,27). Così Cristo ha spezzato per sempre l'incantesimo del Grande Animale platonico, quel collettivo ipertrofico in cui Simone Weil¹²⁷ ha visto l'idolo societario per eccellenza: il «noi» che schiaccia e incatena brutalmente i singoli «io». ¹²⁸

ha abbandonato i minuscoli villaggi e le fattorie isolate in cui prima era dispersa, concentrandosi in questi nuovi abitati fortificati che poi sono rimasti, per secoli, l'unica forma di insediamento» (Sandro Carocci, «Signori, castelli, feudi», in AA. VV. *Storia medievale*, Donzelli, Roma 1999, p. 254). Il castello altro non è se non la forma fortificata di un villaggio, un agglomerato di famiglie al centro di una fitta rete di relazioni.

¹²⁷ Com'è noto, la Weil riprende questa espressione platonica per simboleggiare la tendenza umana a sottomettersi alla collettività, e che trova il suo drammatico compimento nell'umanità standardizzata dei regimi totalitari. L'immagine si trova nel *Timeo*, dove Platone parla del mondo come di un grande, immenso individuo: «Così dunque secondo ragione verosimile si deve dire che questo mondo è veramente un animale animato e intelligente generato dalla provvidenza di dio». (*Timeo*, VI, 30 c, in Platone, *Opere complete*, vol. VI, (tr. it. di Franco Sartori), Laterza, Bari 1974, p. 378)

¹²⁸ La figura del «Grosso Animale» è una efficace metafora dell'opinione collettiva. Platone la colloca nel VI libro della *Repubblica* (493, a-c), dove viene utilizzata per differenziare l'azione politica

PUDORE E LIBERTÀ.

SE Ortega non arriva a esprimersi in questi termini non si tradisce, credo, il suo pensiero dicendo che il castello in certo qual modo rappresenta la forma architettonica del pudore. Un'affermazione che può sconcertare. Eppure questa metafora può stimolare a riflettere sulla natura stessa del pudore.

Questa parola pluridenigrata ha per noi un suono poco gradito. Nella migliore delle ipotesi il pudore appare come un vecchio utensile inservibile. E certo non manca chi suole associare la pudicizia al semplice controllo delle pulsioni sessuali, quando non si tenta di degradarla a fomite di inibizione e repressione. In un libro coraggioso, la psicoanalista Monique Selz si è ribellata a questo giudizio semplicistico.¹²⁹ È vero giusto il contrario, ci dice la Selz: il pudore, analogamente al castello, è luogo di libertà e difesa personale.

Come il castello è segno sensibile della difesa dell'individuale dall'invasione del collettivo, così il pudore san-

del vero filosofo, unico degno custode di una *polis* giusta, da quella dei sofisti la cui sola abilità sta nel predicare l'opinione dei molti [*oi polloi*]. Infatti, secondo il Socrate platonico «ciascuno di quei mercenari privati, che [...] chiamano sofisti [...] non educa con principi diversi da quelli che seguono i più, principi che formulano nelle varie loro riunioni; e questa la chiama sapienza. Un caso simile sarebbe quello di chi avesse studiato attentamente le furie e gli appetiti di un vigoroso bestione da lui allevato: come bisogna avvicinarglisi e dove toccarlo, le occasioni e i motivi che lo rendono molto riottoso o assai docile, quali cose volta a volta gli fanno emettere urli e quali voci altrui lo calmano o lo irritano». (*Repubblica*, VI, 493 a-b, in Platone, *Opere complete*, cit., pp. 214-215)

¹²⁹ Monique Selz, *Il pudore. Un luogo di libertà*, Einaudi, Torino 2005.

cisce un limite interiore tra gli individui; la sua presenza sta a dimostrare nel soggetto l'esistenza di un luogo interno indisponibile ad ogni ingerenza esterna. «Il pudore — così scrive la Selz

trova il suo ruolo nel determinare uno spazio proprio a ciascuno, nel fatto di garantirne i limiti, di proteggerlo dall'intrusione da parte dell'altro e, viceversa, di prevenire un'intrusione nello spazio altrui.¹³⁰

Un amore di fusione che volesse solo unirsi alla persona amata, annullando le distanze tra anime e corpi, è modellato sull'indifferenziazione e sull'appropriazione. Ma la comunione non va confusa con la fusione. Perpetuare una simile forma d'amore preclude ogni vero incontro, equivale ad arrestarsi agli stadi iniziali del narcisismo senza alcuna possibilità di fondare una relazione autentica. Al contrario,

incontrare davvero l'altro significa sperimentare i limiti, il vuoto, la solitudine. L'amore è possibile solo se chi ama e chi è amato sono distinti l'uno dall'altro, e quindi separati. Si tratta di prendere le distanze dalla proiezione di sé per riconoscere l'altro in quanto tale, ma anche l'estraneo presente in sé stessi.¹³¹

Prima ancora che un dovere morale, insiste la Selz, il pudore è una necessità vitale. È il punto di confluenza in cui l'ordine morale si intreccia con l'ordine vitale, rappresenta il requisito indispensabile della libertà individuale e del pieno sviluppo della persona in seno alla collettività. Senza pudore

¹³⁰ *Ibidem*, p. 47.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 46-47.

non c'è persona umana né vita comunitaria. Un concetto, questo, sul quale occorrerà ritornare.

LA SENTINELLA DELL'INTIMITÀ.

AD essere in primo piano nel pudore è sempre lo sguardo. La pudicizia si palesa come inesprimibile disagio di fronte alla nudità, che sorge laddove ciò che vediamo non è da vedersi o quando ciò che mostriamo non è da mostrarsi. Indefinibile timore della profanazione, misteriosa titubanza dello spirito in presenza di una grandezza soave ed inerme, il pudore si manifesta sulla soglia di un varco segreto o di una riserva inviolabile, ha qualcosa del rispetto dovuto alle cose sacre. Sancisce la presenza di un centro nascosto, che va oltre il fenomenico, oltrepassa l'apparenza dell'immediatamente visibile.

Condizione del pudore è il mistero inattuabile celato in ogni essere, il *sancta sanctorum* cui nessun altro, salvo Dio, può avere accesso. E il pudore altro non è che il discreto, vigile custode dell'interiorità individuale, il presidio dell'intimo nucleo dell'uomo.

Osserva Emmanuel Mounier che

il vero pudore veglia alle porte di un qualcosa di sacro; è per il credente una vedetta davanti al *tempio dello Spirito Santo*, oppure, da un punto di vista profano, la vestale di una specie di poesia del segreto e del disponibile.¹³²

¹³² Emmanuel Mounier, *Trattato del carattere*, Paoline, Alba 1960², p. 429.

Gustave Thibon avrebbe forse assegnato al pudore una parte fondamentale nella costituzione dello *spirito di economia*, quella stabile disposizione interiore (*habitus*) che consente di accantonare riserve tanto nell'ordine spirituale (virtù, tradizioni e costumi sani) quanto in quello vitale (i figli, in primo luogo) e materiale (proprietà, terre, case, arredi, ecc.). Da questo punto di vista, osserva Thibon, lo spirito di economia si confonde con lo spirito di fedeltà e di sacrificio.¹³³

Economizzare significa essere capaci di riserva (dal latino *reservare*, conservare). Vuol dire mettere da parte, risparmiare, conservare qualcosa dell'oggi per il domani rinunciando alle sirene dell'attrattiva immediata e della subitanea retribuzione.

Il pudore prepara il terreno a quelle *virtù di investimento* che consistono nell'anteporre il dovere al piacere, l'avvenire al presente, e che assolvono, nel campo psicologico, il ruolo degli investimenti nella sfera economica.¹³⁴ Tesaurizzare un capitale interiore di virtù richiede un deposito iniziale da far fruttificare. Come accade per quelle piante che crescono solo se avvolte dall'oscurità, il pudore serve a propiziare un processo di lenta maturazione imprescindibile dalle nozioni di attesa, continenza, perseveranza.

NASCONDERE PER DONARE.

IN questo senso occorre considerare il pudore come una propedeutica della donazione. Il pudore è preparazione al dono di sé. Possedere sé stessi è condizione prima dell'offerta

¹³³ Cfr. Gustave Thibon, *Diagnosi*, Volpe, Roma 1973, pp. 23-29.

¹³⁴ Cfr. Idem, *L'ignorance étoilée*, Fayard, Paris 1985, p. 124.

di sé stessi. Non si può rinunciare, donandolo, a ciò che ancora non si possiede. Non c'è rinuncia di sé senza previo possesso di sé. Soltanto chi ha accumulato un patrimonio di abbondanti riserve in sé e attorno a sé è in grado di donare con liberalità e munificenza.

Di conseguenza il tempo della crescita è anche il tempo del nascondimento, del silenzio, del segreto e della discrezione. C'è autentica crescita solo laddove sono rispettate le ragioni dell'invisibile, dove si lascia spazio al mistero riconoscendo un ruolo al non-detto. Si cresce dove si sa accogliere l'implicito. È così che la privazione di oggi dispone alla fertilità di domani.

La società dello spettacolo sembra spostarsi giusto in una direzione opposta, tanto da aver fatto suo un undicesimo comandamento: *tutto dev'essere mostrato, nulla va nascosto*. Questa chiamata all'esplicitazione universale tradisce una non troppo segreta ispirazione. Le richieste pressanti che da più parti ci intimano di far trasparire ogni cosa di noi si muovono in corrispondenza col meccanismo della pubblicità, che consiste nel *far vedere per far vendere*. È il meccanismo della pubblicità: mettersi in mostra significa mettersi in vendita. Come vedremo tra poco, siamo agli antipodi del sistema del dono, che mira ad attestare l'irriducibile centralità del legame e l'unicità della persona.

Potremmo dire, parafrasando Pascal, che la donazione ha le sue ragioni, che la mercificazione non conosce. È una distanza ideale che si riproduce in un'operazione condivisa tanto dall'atto di donare quanto da quello di pubblicizzare: il confezionamento.¹³⁵

¹³⁵ Sul rituale del confezionamento come *summa* dello spirito del dono si vedano le riflessioni di Jacques T. Godbout in *Lo spirito del*

Confezionare un prodotto assomiglia solo in apparenza al confezionamento di un dono. Lo spirito, però, non è affatto lo stesso. La confezione, nella donazione, gioca una parte fondamentale: è un rito che comprende in sé tutto lo spirito del dono. Tuttavia è di vitale importanza che essa non mostri, ma piuttosto celi il bene regalato. Questo a dimostrazione che «l'essenziale è invisibile agli occhi», come ripete la volpe del *Piccolo Principe* di Antoine de Saint-Exupéry.

Col nascondimento che vela di mistero il dono si vuole significare che a contare non è tanto l'oggetto nascosto, bensì il gesto, la cui centralità è sottolineata dalla bellezza della confezione nonché dalla sua successiva distruzione al momento del ricevimento del dono. È questo il segno che nella grammatica della donazione sta ad indicare l'appartenenza al registro antiutilitaristico della gratuità. Il rituale della confezione si incarica di assicurare quel minimo di dilapidazione che si accompagna al regalo, simboleggia il primato della relazione personale sull'aspetto utilitaristico della cosa donata.

È proprio la trasparenza delle confezioni commerciali a recare testimonianza di un significato assai diverso, addirittura opposto. La plastica traslucida con cui solitamente sono avvolti gli articoli commerciali sembra prefissarsi, paradossalmente, di separare il produttore dal consumatore; il senso è assicurarsi che niente della persona del produttore sia «trasmesso» al consumatore (nemmeno dei virus!). Questo scambio tra sconosciuti avviene in un clima di anonimato. Pertanto i rischi del contatto diretto vanno prevenuti nella misura più ampia possibile.

Il *focus*, la centralità qui spetta al bene di consumo. La confezione, oltre a garantire il filtro della profilassi, non

serve che ad assicurare l'integrità del prodotto o per attirare il potenziale consumatore (si tratta pur sempre di vendere qualcosa). Il mercato ha interesse, piú che a consultare il desiderio dei consumatori, di provocarlo. E per farlo ha bisogno di esibire. È la combinazione di queste due esigenze, prevenzione e attrazione, a giustificare una confezione che non cerca affatto di nascondere. Nulla vieta, pertanto, che possa essere trasparente.

CORPI TRASPARENTI, CORPI IN VETRINA.

QUESTA ideologia della trasparenza, afferma il sociologo Vanni Codeluppi, si colloca all'interno di un fenomeno di lungo periodo: il processo di «vetrinizzazione sociale».¹³⁶

Punto di partenza è l'introduzione della vetrina nei circuiti commerciali, che appare con la fine del tradizionale rapporto tra bottega e strada. A partire dal Settecento, auspice lo sviluppo delle città, una folla di anonimi compratori si sostituisce infatti alla clientela conosciuta e abituale. Questi nuovi clienti, sempre piú frettolosi e distratti, abbisognano di incentivi per entrare nelle botteghe.

La vetrina nasce perciò come strumento di persuasione: in virtù delle mutate esigenze di commercializzazione dei prodotti è ora necessario esporre verso strada le merci. Lo spazio esterno del negozio diventa fondamentale per la sua capacità di attrazione visiva del cliente. In parallelo, il rapporto di compravendita diventa sempre piú impersonale e anonimo, sempre piú svincolato dallo scambio vivente tra acquirente e venditore: il cliente si affranca dal

¹³⁶ Per tutta l'esposizione che segue cfr. Vanni Codeluppi, *La vetrinizzazione sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 13-17.

rapporto fiduciario col venditore e matura in solitudine la scelta del prodotto.

Col tempo la vetrina aumenta di dimensioni e si spettacolarizza. Determinante è la combinazione con l'illuminazione artificiale, che consente di amplificare la trasparenza del vetro. Il guadagno in forza comunicativa è piú che evidente: giochi di luce sempre piú fascinosi catturano l'attenzione del pubblico dei passanti, la strada si tramuta in platea. È cosí che la vetrina assume le parvenze di una specie di palcoscenico. Vendita diventa sinonimo di messinscena: l'effetto è una crescente spettacolarizzazione dei prodotti esposti (l'illuminazione tende a seguire, non a caso, le regole dell'illuminazione teatrale).

Il processo di vetrinizzazione sociale si intensifica a fine Ottocento con la produzione di una crescente quantità di merci consentita dalla seconda rivoluzione industriale. Uno sviluppo che moltiplica consumi e luoghi d'acquisto. Prendono forma cosí i grandi magazzini, dove l'opera di seduzione del consumatore è incrementata da una maggiore messa in scena delle merci. Il grande magazzino diventa il paradigma della società dello spettacolo: «si è trasformato esso stesso in teatro, perché la merce è stata trasformata in oggetto di uno spettacolo permanente».¹³⁷

La logica della vetrina, con la sua esposizione spettacolare dei prodotti, si è progressivamente diffusa nel corso del XIX secolo, estendendosi all'intero circuito degli spazi di vendita e consumo, che ha finito per comprendere superfici sempre piú grandi. Nel Novecento, con la diffusione nel mondo del modello statunitense di centro commerciale, il processo di vetrinizzazione si è ulteriormente potenziato, ri-

¹³⁷ *Ibidem*, p. 15.

volgendosi a tutte le tipologie di luoghi del consumo: alberghi, musei, ristoranti, cinema, parchi tematici, aeroporti, in ultimo internet, ecc.

Nella fase acuta del fenomeno, a cominciare dagli ultimi decenni del XX secolo, si è definitivamente istituzionalizzato il processo di vetrinizzazione della società. Sicché oggi tutto viene progettato e realizzato per apparire bello e seducente.

La «messa in scena» tende a estendersi a ogni aspetto della vita sociale. Tutto deve essere curato dal punto di vista estetico: dalle automobili alle divise delle squadre sportive, perfino gli abiti degli ordini religiosi e le stesse opere d'arte.

Fin dai suoi esordi, la vetrina è stata dunque il contrassegno della folla anonima e solitaria. E oggi è diventata il vettore dell'anonimato che ha invaso, in misura sempre crescente, l'intero corpo sociale. Non fa eccezione il corpo umano, anch'esso investito dalla marea della trasparenza (il «corpo trasparente»). Né deve stupire che il pudore, in una società della trasparenza dove tutto è esposto in vetrina, sia considerato al più una sorta di rudere.

Se l'individuo si mette in vetrina, si espone allo sguardo dell'altro e non si può più sottrarre a tale sguardo. «Vetrinizzarsi» non è un semplice mostrarsi, che comporta la possibilità di trattenere qualcosa per sé. È un atto che implica un'ideologia della trasparenza assoluta, implica cioè l'obbligo di essere disponibili a esporre tutto in vetrina. Non è più possibile lasciare sentimenti, emozioni o desideri nascosti nell'ombra.¹³⁸

La società della trasparenza, scrive il filosofo tedesco-coreano Byung-Chul Han, è il luogo in cui tutto diventa

¹³⁸ *Ibidem*, p. 17.

quantificabile come merce uniformata, ridotta al proprio *valore di esposizione*.

Le cose diventano trasparenti quando rinnegano la propria singolarità e si esprimono interamente attraverso un prezzo. Il denaro, che rende ogni cosa *equiparabile* all'altra, abolisce ogni incommensurabilità, ogni singolarità delle cose. La società della trasparenza è un *inferno dell'Uguale*.¹³⁹

Nel dono, come nel pudore, si vela per rivelare un'essenza piú intima, piú profonda. È l'assenza qui a parlare. All'infuori della donazione, all'opposto, si rivela tutto, si mostra tutto. Ma in definitiva non si dice nulla di rilevante, si finisce anzi per velare l'essenziale.

L'impudica ostentazione del sé rischia di confinare l'umano in un corporeo disadorno. Un «io» assolutamente trasparente si incammina lungo la via della propria integrale mercificazione, inoltrandosi sui versanti dell'anonimato e dell'impersonalità.

LA DISPERSIONE DEL SÉ.

LA stessa assordante verbosità oggi tanto di moda è segno di disgregazione interiore. L'ascesa dei miti della spontaneità e della sincerità ad ogni costo, la crescente marginalità del silenzio stanno ad indicare la caduta verticale del muro di separazione tra interiorità ed esteriorità. Come se l'incontinenza verbale fosse connessa nella persona, ormai priva di

¹³⁹ Byung-Chul Han, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma 2014, p. 11.

quegli argini capaci di trattenere ciò che risiede al suo interno, a una inarrestabile *dispersione del sé*.

«Oggi, la nostra società» — afferma senza mezzi termini la Selz

è fondamentalemente senza pudore. E il massimo dell'impudicizia è forse quello di essere convinti che tutto sia ottenibile e condivisibile da tutti, perfino quello che riguarda la sfera piú intima. Il pudore va quindi considerato come un parafuoco, nel senso piú forte, contro questo desiderio megalomano, a cui manifesta e impone un limite.¹⁴⁰

Gli esiti spersonalizzanti del declino della pudicizia si spingono ben oltre la sfera dei rapporti sessuali, vanno a colpire le relazioni tra gli individui in senso generale. Non c'è nulla di piú pericoloso per la stessa sopravvivenza della comunità umana che vivere sotto il tallone di una dittatura della trasparenza che in nome del piacere ad ogni costo condanna il pudore all'anormalità ed elegge ad assoluto morale l'illimitata esibizione di corpi e sentimenti.¹⁴¹

¹⁴⁰ M. Selz, *Il pudore*, cit., p. 129.

¹⁴¹ «Il fatto saliente dell'ultimo ventennio — scriveva Augusto Del Noce nell'ormai lontano 1967 — non è stato il progresso delle valutazioni di tipo marxistico, ma la diffusione dell'erotismo e della mentalità edonista. Se il ventennio precedente era stato caratterizzato dalla crescita del totalitarismo come religione secolare, il ventennio successivo lo è stato invece dalla diffusione dell'erotismo, e con erotismo non mi riferisco alla crescita o meno delle disobbedienze al sesto comandamento, ma a una disposizione spirituale ben precisa [...]: il declino del pudore sino alla sua quasi totale scomparsa. Nella Genesi la nascita del pudore è collegata al passaggio dall'animale all'uomo. È perciò ben naturale che il pudore declini quando la concezione dell'*homo faber*, che non ricono-

PUDORE E GIUSTIZIA.

Gli Antichi, non a caso, avevano compreso lo stretto legame tra la giustizia e il pudore.

In uno dei suoi dialoghi contro i sofisti (il *Protagora*), Platone usa le parole del mito per ricordare come Prometeo, per rimediare al guaio combinato dal fratello Epimeteo, avesse furtivamente donato agli uomini le arti — cioè la sapienza tecnica — e il fuoco. L'improvvido Epimeteo infatti, incaricato di distribuire delle «buone qualità» tra gli esseri viventi, aveva esaurito tutte le facoltà per gli animali, lasciando gli uomini sprovvisti di mezzi di sopravvivenza.

Come si concluda la narrazione del mito è noto: Prometeo viene punito severamente da Zeus per aver ardito tanto.

Ma Platone voleva indicarci altro che la *hybris* del titano. Il mito infatti prosegue: la tecnica consente agli uomini di procurarsi case, vestiario, cibo. L'uomo lavorando (come *animal laborans*) riesce a sostentarsi e perfino a costruire opere (come *homo faber*).

Possiamo considerarlo un primo vagito di società opulenta. L'uomo arriva a conseguire una certa prosperità materiale, riuscendo a godere di un certo benessere.

Manca però l'attività più caratterizzante di quella che Hannah Arendt avrebbe chiamato *vita activa*: l'azione politica propria dell'uomo in quanto *zoon politikon*, l'«animale politico». La condizione umana si contraddistingue infatti per la capacità di agire collettivamente. È l'attività della politica,

sce tra l'uomo e l'animale che la differenza di grado, si sostituisce alla tradizionale concezione dell'*homo sapiens*; l'idea della loro differenza qualitativa dipende invero dalla tesi tradizionale che vede nell'uomo l'immagine di Dio». (Augusto Del Noce, *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milano 1994, p. 123)

con la quale gli uomini entrano in relazione tra loro nello spazio pubblico.

Ciò che Platone vuole dirci è che la sola potenza tecnica non consente agli uomini di agire assieme per costruire la *polis*, la città. È per questo che nel mito platonico gli uomini, ancora sprovvisti dell'arte politica, vivono sparsi e isolati, incapaci di fare fronte agli attacchi delle bestie che li sopravanzano sul piano della pura forza.

La loro perizia pratica, dice il mito, «pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte».¹⁴²

Zeus allora, temendo per l'estinzione della specie umana, fa distribuire a tutti gli uomini il pudore (*aidos*) e la giustizia (*dike*) «affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia».¹⁴³

Ma attenzione: il capo di tutti gli dèi ordina di distribuire queste due virtù a *tutti* gli uomini, nessuno escluso — a differenza delle arti, concesse ad alcuni e ad altri no (cosicché taluni possiedono l'arte della medicina e altri no).

Pudore e giustizia sono virtù pubbliche. Tutti perciò devono averne parte, risponde Zeus, perché «le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le arti».¹⁴⁴ Tanto che il capo di tutti gli dèi ordina di istituire a suo nome una legge che condanna a morte «come peste della città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia».

¹⁴² Platone, *Protagora*, 321–322 b, in *Opere complete*, vol. V, Laterza, Roma-Bari 1975, p. 90.

¹⁴³ *Ibidem*, 322–323, p. 91.

¹⁴⁴ *Ivi*.

Il pudore non è dato agli uomini come furto, ma come dono. Viene loro consegnato assieme alla giustizia perché suo compito è di consentire, in concorso con essa, la *philia*, la convivenza pacifica tra gli uomini.¹⁴⁵

Il mito platonico contiene un insegnamento profondo: solo col pudore il soggetto si «decentra» e arriva a tessere la trama della società. L'uomo pudico, l'uomo capace di con-tenersi mettendo lo slancio al servizio di un progetto, è l'opposto dell'uomo-centauro.¹⁴⁶ Questi non è altro che un egocentrico, un piccolo dittatore del desiderio sottomesso a tropismi, che aspira soltanto a saziare le proprie brame immediate. Acquisendo il pudore, l'uomo si apre all'altro, diventa un essere capace di relazione. Solo astraendosi dalla propria situazione particolare (cioè dal proprio «io») è in grado di praticare la giustizia. Finché gli uomini sono assorbiti dall'immediatezza miope non possono sentire la necessità della giustizia, la quale è la condizione stessa della vita in società.

Un'umanità spoliticizzata, senza cooperazione, regredisce al *thèriodès bios*, alla vita bestiale precedente alla comunità

¹⁴⁵ Anche in Esiodo pudore (*aidos*) e giustizia (*dike*) sono legati e contrapposti alla «tracotanza fatta uomo» (*hybris anéra*) di «gente per cui il diritto sarà la forza delle mani: l'uno saccheggerà la città dell'altro». (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 188–192, in *Tutte le opere e i frammenti*, Bompiani, Milano 2009, p. 191).

¹⁴⁶ Il centauro altro non è che il maschio senza legge. Il greco *kéntauros* sta per «colui che uccide» — o trafigge (*kentèin*) — il toro (*tàuros*). Anche l'etimologia sembra dunque confermare gli aspetti minacciosi collegati al mito del centauro, che simboleggia la «regressione della mascolinità al branco animale e alla forza fisica data dal numero». (Luigi Zoja, *Centauri. Mito e violenza maschile*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 7)

politica dove è l'uomo stesso, prima ancora delle fiere, a essere fiera per i suoi simili. *Homo homini lupus*, come ha detto Plauto ben prima di Hobbes.

I Greci avevano capito che l'uomo è un essere paradossale. In lui c'è una tendenza all'autodistruzione generalizzata che contraddice l'inclinazione animale alla convivenza intraspecifica (è l'«insocievole socievolezza» di cui parla Kant). L'uomo, per la sua natura paradossale, coopera solo se rimane fedele alla propria natura di essere personale. L'essere umano è più che un membro della specie *homo sapiens*: è un «io» che riflette su sé stesso ma che sa anche uscire da sé stesso. È un «io» capace di parlare di sé in terza persona, in grado di vedersi come relativo ovvero in relazione con uno sguardo altro.

La persona umana nasce alla confluenza tra identità e alterità. La «morale» animale è una morale per «simpatia» coi simili della propria specie, in particolare con la prole.¹⁴⁷ La morale umana invece è una morale più astratta, capace di andare oltre il semplice sentimento di affinità. Sarebbe inconcepibile parlare di giustizia nel mondo animale. Solo l'uomo è capace di de-centrarsi dal proprio io e ragionare in termini di giustizia astratta e obiettiva.¹⁴⁸

In senso proprio solo gli uomini, spiega Roger Scruton, sono capaci di costituirsi come «comunità morale». Il presup-

¹⁴⁷ Cfr. Michael Tommasello, *Storia naturale della morale umana*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

¹⁴⁸ «[...] per la realizzazione della giustizia si richiede soprattutto che l'uomo sia in grado di prescindere da sé stesso. Non casualmente nel comune modo di esprimersi di ogni giorno non obiettività e ingiustizia hanno quasi il medesimo significato». (Josef Pieper, *La prudenza*, Morcelliana — Massimo, Brescia-Milano 1999, p. 50)

posto di una tale comunità è la loro condizione di persone caratterizzate da razionalità, libertà, sovranità, responsabilità, oltre che da sentimenti di simpatia. Le comunità umane presuppongono una fitta trama di diritti, responsabilità, doveri e, allo stesso tempo, una pietà e una gioia simpatetica che legano le persone tra loro creando il senso del «noi», cioè la coscienza di avere un destino comune. Tutta la vasta gamma dei sentimenti umani (indignazione, risentimento, invidia, impegno, amicizia, fedeltà, amore erotico) oltrepassa di molto il repertorio animale giacché implica la considerazione dell'altro da sé come un soggetto libero, con diritti e doveri, consapevole del suo passato e del suo futuro.¹⁴⁹

Se la giustizia è un decentramento, un distanziarsi da sé, il pudore è una presa di distanza dagli *altri*. L'identità personale può maturare solo se non è integralmente «messa in scena», solo se l'intimità non viene esibita al punto di disciogliersi nel corpo sociale. Il pudore preserva dalla fusionalità della Grande Madre, garantisce la discontinuità tra gli esseri umani, preserva l'interiorità che plasma l'unicità del singolo.

La giustizia decentra dal proprio «io», il pudore preserva l'integrità di quello stesso «io». Senza giustizia avremmo fossilizzazione, rigidità, chiusura. Senza pudore avremmo dissoluzione, putrefazione, evaporazione. In un caso come nell'altro non sarebbe possibile alcuna relazione, alcuna cooperazione, alcuna azione politica. Ogni relazione presuppone che ci siano un «io» e un «tu»: l'identità e l'alterità.

Senza queste due virtù sorelle, giustizia e pudore, l'uomo non è in grado di sviluppare la sua natura di animale politi-

¹⁴⁹ Cfr. Roger Scruton, *Gli animali hanno diritti?*, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 21-29.

co.¹⁵⁰ Trovandosi indifeso nei confronti delle fiere regredisce egli stesso all'istintualità propria del mondo animale. In una parola, perde la propria libertà.

Postdemocrazia. Verso un nuovo dispotismo?

L'ECLISSI delle virtù sorelle del pudore e della giustizia è quanto caratterizza la «postdemocrazia», la degenerazione oligarchica della democrazia che tende a minimizzare la partecipazione attiva alla vita politica da parte dei cittadini.

La politica diventa così un affare gestito in maniera privatistica da gruppi di potere economici e finanziari sempre più elitari (e in alcuni casi ormai anche più ricchi e potenti di interi stati sovrani).¹⁵¹

Nella sua famosa opera *La democrazia in America*, apparsa tra il 1830 e il 1835, Alexis de Tocqueville aveva visto in agguato, nella spolticizzazione delle società democratiche,

¹⁵⁰ Su pudore e giustizia come facoltà che consentono agli esseri umani di costituirsi come comunità politica si veda Andrea Tagliapietra, «I doni di Zeus: il pudore e la giustizia», in *La forza del pudore*, Rizzoli, Milano 2006, pp. 68–81.

¹⁵¹ La postdemocrazia è quel regime in cui «anche se le elezioni continuano a svolgersi e condizionare i governi, il dibattito culturale è uno spettacolo saldamente controllato, condotto da gruppi rivali di professionisti esperti nelle tecniche di persuasione e si esercita su un numero ristretto di questioni selezionate da questi gruppi. La massa dei cittadini svolge un ruolo passivo, acquiescente, persino apatico, limitandosi a reagire ai segnali che riceve. A parte lo spettacolo della lotta elettorale, la politica viene decisa in privato dall'interazione tra i governi eletti e le élite che rappresentano quasi esclusivamente interessi economici». (Colin Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 7)

l'ombra di un nuovo dispotismo. Un dispotismo di tipo nuovo, che si porta meglio in società rispetto all'accezione tradizionale del termine: un dispotismo confidenziale, ludico, che avvilitisce gli uomini senza tormentarli.

È sufficiente leggere le stesse parole di Tocqueville per accorgersi di quanto esse risuonino attuali:

Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in sé stesso e per sé stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria.¹⁵²

È il ritratto della società opulenta (o del benessere) di oggi: una moltitudine di individui isolati, dissociati, indifferenti al destino comune. Interamente assorbiti dalla cura dei propri affari, non considerano altro che il proprio tornaconto (il proprio *particulare*, avrebbe detto Guicciardini). E soprattutto sono ben disposti a tollerare un pubblico potere che li esoneri da ogni responsabilità pubblica consentendo loro, finalmente, di dedicarsi per intero alle loro attività private: accumulare denaro per divertirsi.

¹⁵² Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, BUR, Milano 1999, pp. 732-733.

Il rischio concreto è che presto o tardi si realizzi un'altra «profezia» di Tocqueville: l'ascesa del «grosso animale» totalitario.¹⁵³

Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?¹⁵⁴

RIABILITARE L'HOMO PUDICUS.

È ASSOLUTAMENTE vitale dunque richiamare in servizio il pudore, questa sentinella dell'ineffabile. Per assicurare un vero incontro tra gli esseri umani, affinché ci sia scambio autentico, è necessario che prima tra di loro sia sta-

¹⁵³ Simone Weil lo descrive come un ente «sensibile alla forza» e che «schiaccia la debolezza»; per il grosso animale «l'umiltà non è una virtù», egli è «l'unico oggetto di idolatria, l'unico surrogato di Dio». (S. Weil, *Quaderni*, a cura di G. Gaeta, vol. III, Adelphi, Milano 1995, p. 22 e 353)

¹⁵⁴ *A. de Tocqueville, La democrazia in America*, cit., p. 733.

to scavato un vuoto che ne definisca i limiti e tracci gli spazi propri a ciascuno.

In chi si accosta con intenzioni nobili al mistero di un altro essere l'intimità accresce rispetto e venerazione. Lo sguardo pudico è sempre *contemplativo*, è visione di una realtà che suscita stupore, presenza viva di un mistero che oltrepassa i limiti della comprensione razionale, puramente logico-deduttiva. Nel pudico lo sguardo si accompagna all'ammirazione e riposa nell'oggetto contemplato. Non muove assalti né cinge d'assedio, giacché il suo movente non risiede nell'ebbrezza conquistatrice dell'avventuriero. Come fosse stata marchiata a fuoco dall'eternità, la creatura che è stata oggetto di una visione sprigionatasi da simili abissi di profondità ne resta per sempre segnata da un ricordo indelebile.

Per l'individuo meschino, al contrario, mai vi sarà sufficiente nudità, velo che non debba essere sollevato, squarciato e fatto a brandelli. Nell'animo colmo di volgarità, cui il riserbo è ignoto quanto la tenerezza, l'intimità uccide il riguardo sostituendovi la brama di possesso. Per questo motivo stupefazione e meraviglia sono negate all'impudicizia. Colui al quale tutto è stato detto, ogni segreto svelato, è incapace di stupirsi.

Occorre diffidare degli spregiatori dell'*homo pudicus*, sospettare della febbrile agitazione di chi vuole abbattere ogni bastione, infrangere qualunque recinto. È il sogno a lungo vagheggiato dai devoti del potere, dagli adoratori della forza d'ogni risma: realizzare una collettività sociale talmente assorbente e totalitaria da riuscire ad estirpare nell'uomo la facoltà di meravigliarsi dinanzi al mistero della vita. Perché, caduta la pudica muraglia eretta tra gli esseri umani, saremo tutti consegnati alle fauci del Leviatano.



*La liberazione totale è il processo che costruisce
la prigione perfetta.*
(Nicolás Gómez Dávila)

IL 25 luglio 1968 è una data storica. Segna il giorno in cui Paolo VI, nel pieno della Contestazione studentesca, col suo ripudio della morale dei comandamenti, pubblica uno dei documenti piú coraggiosi nella storia della Chiesa: l'enciclica *Humanae vitae*, con la quale papa Montini ribadisce il «no» del magistero petrino alla logica contraccettiva, sfidando non solo l'opinione pubblica e i poteri del «mondo» ma anche un vasto quanto inedito dissenso interno.

Il papa, pesantemente colpito, ne rimarrà segnato: non pubblicherà piú alcuna enciclica nei dieci anni a venire (il famoso «decennio senza encicliche»).

UNA SORPRENDENTE DIFESA.

A DIFESA dell'*Humanæ vitæ* si schiereranno in campo ecclesiale il filosofo Jean Guitton e il grande teologo gesuita Jean Daniélou. Ma un sorprendente sostegno giungerà, inaspettato, da una zona estranea all'ecumene cattolico: quello di Max Horkheimer, fondatore della celebre Scuola di Francoforte.

Guitton, dopo aver meditato e letto piú volte l'enciclica, scriverà che essa

partecipava a un non so che di netto, sull'essenziale, ed anche di condiscendente, d'umano, di tenero, che è il profumo del Vangelo. *Elle est ferme, mais non fermée.* Essa è ferma ma non chiusa. Se parla della via stretta, mostra che la via stretta è la beatitudine profonda e pura, è la via aperta verso l'avvenire.¹⁵⁵

Secondo Daniélou, invece, l'enciclica aveva affrontato una questione di immensa portata, giacché sull'amore e il matrimonio si sarebbe giocata «una delle piú grandi battaglie dei nostri tempi», fomentata dalla «congiura dei tecnocrati e dei libertari», dove l'aspirazione dei primi «ad estendere al campo della famiglia la loro volontà universale di pianificazione» doveva sposarsi alla volontà dei secondi di promuovere «la libertà sessuale», considerata «una delle forme principali della contestazione». Paolo VI aveva dunque dimostrato uno «straordinario coraggio nell'affrontare tutte queste forze, per andare contro corrente». Con la sua enciclica papa Montini si era fatto portatore delle aspirazioni migliori della protesta giovanile, associandosi alla «rivolta contro la tecnocrazia» per

¹⁵⁵ Jean Guitton, «Rilettura dell'enciclica», *L'Osservatore Romano*, 6 settembre 1968, p. 4.

contrastare la riduzione della sessualità a «semplice prodotto della società dei consumi, di cui si tratta d'organizzare razionalmente l'uso». ¹⁵⁶

Proprio a questa chiave di lettura si allaccerà l'analisi di Horkheimer. Smaltita l'illusione marxista, il pensatore francofortese preconizza da tempo l'avvento di un «mondo amministrato» (*verwaltete Welt*). Convinto che il suo ruolo di intellettuale critico gli prescriva di indicare alla società il prezzo da pagare per il «progresso» delle tecniche contraccettive, Horkheimer concentra la propria riflessione sulla pillola anticoncezionale, che considera un decisivo *step* intermedio in direzione di una società tecnocratica.

LA MORTE DELL'AMORE.

NON il matrimonio — come suole recitare il *mantra* in voga nella società liquida — ma la pillola scava la tomba dell'amore, sostiene Horkheimer nel libro-intervista *La nostalgia del totalmente altro*. Scrive infatti:

L'amore si fonda sulla nostalgia, sulla nostalgia della persona amata. Esso non è libero dalla dimensione sessuale. Quanto più è grande la nostalgia dell'unione con la persona amata, tanto più grande è l'amore. Se si toglie il tabù della dimensione sessuale, cade la barriera che produce continuamente la nostalgia, e così l'amore perde la sua base. [...] La pillola trasforma Giulietta e Romeo in un pezzo da museo. Mi permetta di dirlo in forma drastica: oggi Giulietta spiegherebbe al suo Romeo che deve prendere ancora in tutta fretta la pillola,

¹⁵⁶ Jean Daniélou, *Le sacré de l'amour*, in *Tests*, Beauchesne, Paris 1968, pp. 73-76.

prima di accostarsi a lui. [...] Ritengo ... mio dovere rendere attenti gli uomini sul prezzo che devono pagare per questo progresso e questo prezzo è l'accelerazione della perdita della nostalgia, e alla fine la morte dell'amore.¹⁵⁷

SESSO: BISOGNO O DESIDERIO?

ARIDOSO della pubblicazione dell'*Humanæ vitæ* il fondatore della Scuola di Francoforte si era già chiesto se la commercializzazione su larga scala della pillola non implicasse già, dal punto di vista contraccettivo, «una conversione della quantità in qualità».¹⁵⁸

La pillola alimenta infatti la riduzione della relazione sessuale a mera genitalità, un fatto gravido di implicazioni. Non si era infatti prodotta, novità assoluta,

una situazione in cui, almeno nelle città, praticamente ogni giovane donna, in qualsiasi momento, può dormire con qualunque uomo che le piaccia, e viceversa, senza preoccuparsi delle conseguenze e senza aver necessi-

¹⁵⁷ Max Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 2001, pp. 87-88.

¹⁵⁸ Idem, «Ist die Pille das Ende der Liebe?» (settembre 1968), in *Nachgelassene Schriften (1949-1972). Notizien*, in *Gesammelte Schriften*, vol. XIV, Fischer, Frankfurt am Main 1988, p. 496. La legge della conversione della quantità in qualità è, secondo Friedrich Engels, una delle leggi che governano l'evoluzione della natura e della società umana (gli uomini, nell'orizzonte riduzionistico del marxismo, non sono altro che grumi di materia come gli altri elementi della natura). Cfr. Friedrich Engels, *Dialettica della natura*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 357-363.

tà di fastidiosi preliminari? [...] Le conseguenze culturali non sono lontane. Non solo per le relazioni umane ma anche per la scomparsa dell'istinto di sublimazione. Con la sua enciclica, per quanto sia fondata sull'ortodossia cattolica, Paolo VI ha piú ragione di quanto forse sappia egli stesso.¹⁵⁹

Con la pillola ha trovato concreta realizzazione, osserva Horkheimer, la «teoria del bicchiere d'acqua», secondo l'espressione polemica con cui Lenin aveva apostrofato gli esiti banalizzanti della posizione libertina di Aleksandra Kollontaj, una delle prime apostole della liberazione sessuale.¹⁶⁰

Bisogna riconoscere che almeno in quell'occasione il patriarca sovietico aveva visto giusto: assimilare l'esercizio della sessualità al semplice soddisfacimento di un bisogno fisiologico, come voleva la Kollontaj, equivaleva effettivamente a ridurre la relazione sessuale all'atto di bere un semplice bicchiere d'acqua.

Una riduzione estremo, realmente disperante e deprimente quello della Kollontaj, dimentica del fatto che conservazione e riproduzione, i processi biologici fondamentali, solo nell'animale assumono il tono della necessità implacabile cadendo perciò sotto il regno dell'automatismo cieco.

L'animale, rammenta Jean Guilton, non si impone di digiunare. Non può, coscientemente, impedirsi di mangiare

¹⁵⁹ *Ivi.*

¹⁶⁰ Nei suoi colloqui con Clara Zetkin Lenin polemizza con la teoria della Kollontaj, «secondo la quale, nella società comunista, soddisfare i propri bisogni sessuali è semplice e banale come bere un bicchier d'acqua», accusandola di essere foriera di «equivoci e disgrazie». Cit. in Claudio Fracassi, *Aleksandra Kollontaj e la questione sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 9.

come di riprodursi. Ma mentre l'animale ha dei bisogni, nell'uomo il bisogno può tramutarsi in desiderio. Quando ciò accade il bisogno soggiace a una trasfigurazione, il cangiamento in desiderio comporta un mutamento di natura poiché «al bisogno si aggiunge il senso dell'infinitudine», scrive il solito Guitton, e «l'istinto è invaso dall'infinito».¹⁶¹

Il bisogno, limitato e finito, cede il passo al desiderio, illimitato e infinito. Prova ne sia la possibilità, nell'uomo, che l'istinto perda la misura conducendolo alla rovina e al vizio schiavizzante (ne è esempio l'insaziabile *auri sacra famemes* dell'avarò).

In rapporto al mondo animale l'uomo perde in sicurezza e stabilità quel che guadagna in libertà. Nell'ordine del bisogno il nutrimento sazia la fame, in quello del desiderio talora accade invece che la bevanda accresca la sete.

Indicibile presenza del desiderio nell'uomo, pellegrino dell'Assoluto, è il richiamo della Fonte inesaurita, la sola che possa soddisfarne la sete d'infinito...

ECLISSI DELLA FEDELITÀ E CONSUMISMO DELL'AMORE

COL promuovere l'equivalenza tra amore e bisogno a paradigma della relazione sessuale, la pillola sferra un colpo diretto all'idea della vita a due come fedeltà, responsabilità e promessa. A differenza del rapporto mercenario, che esclude l'amore-impegno col provvedere al mero appagamento degli impulsi sessuali, la famiglia fondata sul matrimonio è imperniata sulla «fedeltà sessuale» (*sexuelle Treue*), spiega Horkheimer.

¹⁶¹ Jean Guitton, *La famiglia e l'amore*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 17.

La pillola

rimuove in gran parte gli ostacoli posti fino ad ora sulla via dell'appagamento dei desideri sessuali. Poiché oggi tutti possono disporre di tutti non si addivene piú alla nostalgia per la persona amata, da cui solo si dispiega l'amore.¹⁶²

Il progressivo dissolversi dell'elemento extragenitale è il presupposto che rende possibile la diffusione di una sessualità ultra razionalizzata, a basso tasso di affettività.¹⁶³ A prendere piede in Occidente è un sesso devitalizzato, meccanizzato. Attraverso la pillola si plasma un'intimità gelida, sempre piú indifferenziata e liquida, contraddistinta all'intercambiabilità del partner, scelto sulla base di un'attrazione epidermica.

Analogamente a quanto già rilevava Walter Benjamin a proposito dell'opera d'arte, la riproducibilità tecnica dell'atto sessuale svincolato dalla generazione rende la sessualità fruibile come bene di consumo. La tecnicizzazione del sesso induce un decadimento vitale che annovera tra le sue manifestazioni piú eclatanti la caduta verticale della fertilità.¹⁶⁴ Nel medesimo tempo si dissolve anche l'aura di mistero associata all'elezione esclusiva dell'essere amato.

¹⁶² M. Horkheimer, «Ehe, Prostitution, Liebe und die Pille» (gennaio 1970), in *Nachgelassene Schriften (1949-1972)*, cit., p. 537.

¹⁶³ Cfr. Michael Pollak, André Béjin, «La rationalisation de la sexualité», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 62, gennaio-giugno 1977, pp. 105-125.

¹⁶⁴ Sullo sconvolgimento degli equilibri demografici seguito alla rivoluzione contraccettiva si veda, oltre al già citato R. Volpi, *Il sesso spuntato*, Lindau, Torino 2012, anche Renzo Puccetti, *I veleni della contraccezione*, ESD, Bologna 2013.

LA SECONDA RIVOLUZIONE CONTRACCETTIVA.

LO STATO DI INFERTILITÀ NATURALE.

CON la diffusione generalizzata della pillola ha luogo un vero e proprio salto di qualità, per il quale non è eccessivo spendere la parola «rivoluzione».

I demografi ci dicono che la pillola, congiuntamente ad altri sofisticati metodi anticoncezionali come la sterilizzazione chirurgica e la spirale, segna il passaggio dalla prima (XIX-prima metà del XX secolo) alla seconda rivoluzione contraccettiva. La disponibilità di questi metodi rovescia lo status della fertilità femminile e sancisce l'affermazione della scienza e della tecnica in ambito contraccettivo.¹⁶⁵

Da una condizione in cui la donna è normalmente fertile, dove gli accorgimenti per impedire il concepimento vengono adottati generalmente dall'uomo e solo in concomitanza col rapporto sessuale, si passa a una situazione in cui essa diviene normalmente non fertile e questo stato viene modificato intenzionalmente solo qualora si desideri concepire un figlio.

La donna acquisisce ora il controllo attivo sulla propria fecondità laddove in precedenza assolveva un ruolo prevalentemente passivo (la strumentazione della prima rivoluzione contraccettiva — come il condom, ad esempio — cade sotto la diretta responsabilità maschile).

Un'innovazione che ancora una volta ha il suo prezzo da pagare, avverte Horkheimer, che intravede nella tecnicizza-

¹⁶⁵ Cfr. Maria Castiglioni, Gianpiero Della Zuanna, «Sessualità e contraccezione», in Marzio Barbagli, Gianpiero Dalla Zuanna, Franco Garelli, *La sessualità degli italiani*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 75-79.

zione della sessualità virtualità che preludono a uno scenario venturo di rigida irreggimentazione tecnocratica.

Con la scienza e con la tecnica l'uomo ha sottomesso le forze smisurate della natura. Se queste forze — per esempio, l'energia nucleare — non devono servire alla distruzione, devono essere prese sotto vigilanza da una amministrazione centrale veramente razionale. La farmaceutica moderna — per portare un altro esempio — ha reso manipolabile mediante la pillola i dinamismi della generazione umana. Un giorno avremo bisogno di una amministrazione delle nascite. Io credo che gli uomini in siffatto mondo amministrato non potranno sviluppare liberamente le loro capacità, ma si adatteranno a regole razionalizzate. Gli uomini del mondo futuro agiranno automaticamente: ad un segnale rosso si fermeranno, ad un segnale verde proseguiranno. Obbediranno a segnali.¹⁶⁶

VERWALTETE WELT.

ETÀ DELL'AMMINISTRAZIONE E FORDISMO PROCREATIVO.

NULLA concede Horkheimer ai facili entusiasmi e alle scintillanti promesse della liberalizzazione dei costumi, in cui vede il preludio di una nuova gabbia d'acciaio:

Nell'età amministrata e razionalistica verso cui si dirige la vita sociale, i rapporti personali che non si lasciano determinare in ogni dettaglio dal meccanismo sociale, ma anzi sarebbero in grado di contrastarlo, appariranno non solo pericolosi, ma anche assurdi. A che serve l'amicizia, se ogni momento del tempo libero e della

¹⁶⁶ M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro*, cit., pp. 97-98.

professione, se il fine e i mezzi sono già stati indicati a priori nel modo piú funzionale? L'amore ha perduto la sua ragion d'essere. I bisogni sessuali saranno regolati razionalmente, non c'è motivo perché assurgano alla forma superiore dell'anelito, cosí come coloro che hanno la fortuna di vivere nell'età del miracolo economico non hanno motivo di sognare il paese di Cuccagna. La passione erotica per una persona singola e determinata, per non parlare poi della fedeltà, sarebbe non solo patologica, mancanza di sano desiderio, nevrosi ossessiva o peggio, ma anche indecorosa; significherebbe pensare, sentire, agire sulla base di una fissazione sessuale, anziché della riflessione razionale.¹⁶⁷

A dare forma letteraria al mondo amministrato paventato da Horkheimer aveva provveduto tempo addietro il visionario scrittore Aldous Huxley con la pubblicazione nel 1932 di *Brave New World*, tradotto in lingua italiana col titolo *Il mondo nuovo*. In questo romanzo antiutopico e ferocemente ironico Huxley immagina una società temporalmente collocata in un immaginario settimo secolo dopo Ford. Geograficamente l'azione si svolge a Londra, una delle tante provincie di un nuovo onnipotente Stato mondiale.

Il *Brave New World* huxleyano può dirsi a tutti gli effetti un'ottima esemplificazione di amministrazione razionale delle nascite. Esso consiste in una società ispirata ai principi di una sorta di fordismo procreativo. Norma di civiltà suprema del nuovo mondo di Huxley è il dogma della stabilità sociale, l'idolo al quale ogni troppo vacillante libertà personale è sacrificata senza indugio.

¹⁶⁷ Idem, *Taccuini 1950-1969*, Marietti, Genova 1988, p. 169.

Altro principio irrinunciabile: il controllo centralizzato della riproduzione umana, la cui gestione è affidata a una filiera produttiva che prevede il concepimento extra-corporeo e serializzato. Gli esseri umani vengono così al mondo per via ectogenetica. Sono a tutti gli effetti prodotti *in vitro*, allevati in speciali incubatori, mentre l'ingegneria genetica ne predetermina scientificamente l'utilità sociale garantendo l'uniformazione e la tipificazione del «prodotto». Felice, assiduo al lavoro, consumatore di beni: queste sono le caratteristiche del cittadino modello, semplice cellula di una società-macchina.

Tutta la storia umana, come ha mostrato la straordinaria indagine di Arnold Gehlen, è una lenta fuoriuscita dalle primitive nebbie del senso, una faticosa conquista della civiltà sulla tirannia delle pulsioni primordiali. Nell'uomo, essere carente di schemi rigidi e preordinati, la vita istintuale è instabile e malferma. La condizione di costitutiva «apertura al mondo» dell'essere umano ha acquisito una certa strutturazione soltanto grazie al paziente disciplinamento esercitato da istituzioni culturali come la famiglia monogamica, la proprietà, il diritto, la divisione del lavoro. Sono stati questi indispensabili puntelli ad aver consentito di «incanalare e delimitare la inimmaginabile plasticità e incompiutezza dell'uomo».¹⁶⁸

Sono forme inibitorie fisse e sempre anche limitanti, lentamente sperimentante nel corso dei secoli e millenni quali il diritto, la proprietà, la famiglia monogamica, il lavoro diviso in modo determinato, che hanno spinto e disciplinato le nostre pulsioni e intenzioni in direzio-

¹⁶⁸ Cfr. Arnold Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 80.

ne delle esigenze in grado elevato esclusive e selettive che si possono chiamare cultura.¹⁶⁹

Le forme inflessibili delle istituzioni assolvono una preziosa funzione: stabilizzare e preservare la vita istintuale dell'uomo, sempre minacciata dal rischio di degenerare nella povertà dei codici univoci che connotano le pulsioni delle specie animali.

Si appalesa così tutta la debolezza «della natura umana non difesa da forme rigide».¹⁷⁰ Quando questi presidi vengono distrutti l'uomo si *naturalizza* e ritorna «alla fondamentale e costituzionale insicurezza e capacità di degenerazione della vita istintuale».¹⁷¹

E così accade nella distopia tecnocratica di Huxely, dove la stabilità è conseguita attraverso la manipolazione delle pulsioni. Si tratta di reistintivizzare le masse facendole regredire a una condizione di primitiva — e finanche nevrotica — sovraeccitazione. Esse devono imparare a vivere e relazionarsi secondo modalità schematiche e uniformi. Non sono ammesse sfumature: tutto deve fluire all'insegna di una banalità piatta e uniforme.

È uno stadio preliminare alla rieducazione della massa per mezzo della onnipresente tecnica, giacché lo scopo finale

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 83.

¹⁷¹ *Ivi*. È per questo che «i movimenti verso il decadimento sono sempre naturali e verisimili; i movimenti verso il grande, l'esigente e il categorico sono sempre forzati, faticosi e improbabili. Il caos, proprio come ritenevano i più antichi miti, è da collocare all'inizio e *naturale*, il cosmo è divino e *minacciato*» (*Ivi*). Quando l'uomo acquisisce questa specie di «naturalizza» allora diventa tutto possibile, anche la peggiore delle abiezioni.

è quello di usare gli uomini come componenti di una formidabile megamacchina sociale.

La megamacchina non è altro che una grande organizzazione gerarchica che fruisce degli esseri umani come fossero ingranaggi utili ad assicurare il proprio funzionamento. Essa aspira a

trasformare una casuale raccolta di esseri umani strappati alla loro famiglia, alla loro comunità e alle loro occupazioni quotidiane, e ognuno con una propria volontà o almeno una propria memoria, in un gruppo meccanizzato manipolabile a comando.¹⁷²

Così le megamacchine sociali plasmano il materiale umano in «una moltitudine di elementi uniformi, specialistici e interscambiabili ma con funzioni differenziate, rigorosamente radunati e coordinati in un processo organizzato e diretto dall'alto» dove ogni elemento si comporta «come un ingranaggio in una totalità meccanizzata».¹⁷³

¹⁷² Lewis Mumford, *Il mito della macchina*, il Saggiatore, Milano 1969, p. 267.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 273. Antonio Rosmini fin dal 1847 nel suo *Saggio sul comunismo e sul socialismo* aveva predetto che le «macchine sociali» avrebbero dispoticamente sollevato la società da «tutte le umane sue varietà, ciascuna delle quali è fonte di diletto e di ornamento dell'umano consorzio, introducendo la più stucchevole uguaglianza e tediosa monotonia, dovendo ciascun uomo, quasi fosse morto legno, o ferro insensibile, divenir dente della ruota, o piuolo, o uncino, o molla, o argano, o manubrio della macchina da tali ingegni fabbricata, e cioè dalla nuova società, e guai se uno di tali ordigni si muove!». (*Saggio sul comunismo e socialismo*, Paoline, Pescara 1964, p. 116)

Una strategia, questa, che deve necessariamente passare attraverso la piú spietata deistituzionalizzazione dell'esperienza umana.

LA DITTATURA DEL PRESENTE.

E DIFATTI la famiglia, nella narrazione huxleyana, è scomparsa dall'orizzonte, relegata in alcune residue *enclave* «non civilizzate». Lo stato ne ha esautorato le funzioni e un'organizzazione scientifica presiede la denigrazione sistematica dell'istituzione familiare. Un dispositivo antifamiliistico si prefigge di preordinare una stabile disposizione negativa nei suoi confronti.

Il lessico familiare pertanto è stato azzerato: una solida riprovazione sociale incombe su parole come madre, padre, marito, moglie, fratello, sorella, matrimonio, monogamia, esclusivismo, interesse personale e romanticismo. Tutta la fraseologia degli affetti familiari, investita di un marchio d'infamia, assume il sentore dell'oscenità.

A garantire un sicuro effetto all'*intentio* contumeliosa provvede l'accostamento della famiglia alla preistoria dell'umanità. Il passato è considerato il tempo dell'errore e della disgrazia: la famiglia, si dice, appartiene a questo retaggio d'assurdità. Terrore, miseria, morte: per i cittadini del mondo nuovo ogni accenno alla famiglia deve evocare questo archetipo spaventoso.

Denigrare il passato ha un profondo significato politico: è il modo migliore per assicurarsi che le masse accettino senza complicazioni l'ordine di cose esistente. Ridurre incessantemente l'esistenza al puro presente induce a credere che il «mondo nuovo» sia l'unico modo in cui il mondo possa e debba essere. È il grado massimo di alienazione del mondo

sociale, che deve essere percepito come *opus alienum* sottratto all'arena delle attività umane.

La condizione dei cittadini del «mondo nuovo» è analoga a quella dei cosiddetti «popoli senza storia»: nessuna traccia storica, nessuna genealogia, nessuna identità collettiva riconoscibile e stabile nel tempo. Una massa di atomi dispersi in un presente eterno e immutabile.¹⁷⁴

Il «mondo nuovo» deve essere percepito come immodificabile. Nessuna azione umana — singolare o collettiva — può indurre un mutamento sociale. Il mondo, visto in questa maniera, si colloca nella dimensione di un eterno presente.

E che ne è dell'uomo? L'uomo diventa pura natura votata all'inazione, una cosa (*res*) sulla quale si agisce, un prodotto passivo delle forze storiche.¹⁷⁵

Perciò si rende necessario abolire il ricordo del passato o quanto meno cancellare ogni senso di gratitudine nei confronti della tradizione. Nella tecnocrazia huxleyana si vive solo al presente. Se l'unico fine della vita sta nel mantenimento del benessere, allora la riduzione del desiderio umano a bisogno animale è un presupposto irrinunciabile e scontato. Trasformare l'uomo nel prodotto di una fabbricazione richiede

¹⁷⁴ La medesima condizione storica caratterizza, non a caso, il popolo di Butua, protagonista della «utopia realizzata» del Marchese de Sade nel romanzo *Aline et Valcour*. Su questo tema: Riccardo De Benedetti, *La Chiesa di Sade*, Medusa, Milano 2008, pp. 83 e ss.

¹⁷⁵ La massima reificazione dell'uomo, faceva osservare Maria Adelaide Raschini, consiste nel ridurre la natura *umana* a natura *tout court*, privando l'essere umano di quelle dimensioni che lo rendono un ente dotato di «capacità metafisica». Si eclissa così la nozione — *qualitativa* — di persona umana, ora valutata secondo parametri strettamente *quantitativi*. Cfr. Maria Adelaide Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, Marsilio, Venezia 2001, pp. 50-51.

un'umanità senza origine né passato. Ciò spiega perché l'età biologica dell'organismo umano venga mantenuta artificialmente a uno stadio giovanile e in piena efficienza psico-fisica, salvo poi collassare all'età di sessant'anni (si può dire che si muoia perfettamente sani).

Avere una relazione esclusiva è un'antilogica per questa società iperamministrata, cui ripugna anche la solitudine e, in generale, il desiderio di isolarsi dal corpo sociale. Il motivo è agevole da comprendere: la legge di «solidarietà obbligatoria» del «mondo nuovo» contempla la dissoluzione dell'io individuale nel corpo collettivo. Ogni spessore interiore, ogni individualità deve essere azzerata: l'essere umano è portato a considerare sé stesso e gli altri come una pedina assolutamente intercambiabile. Una tale attitudine alla fungibilità totale è impressa nelle coscienze per mezzo della ripetizione ossessiva nel corso della giornata di slogan come «ognuno appartiene a tutti gli altri».

DIRIGISMO RIPRODUTTIVO E REGIME DI LIBERTÀ CONDIZIONATA.

NEL mondo pensato da Huxley la tecnica ha rimpiazzato la morale: l'educazione è stata sostituita dal condizionamento psico-fisico impartito dallo Stato attraverso l'ipnopedìa. Si tratta di una tecnica di domesticazione umana che prevede la ripetizione nel sonno di slogan preregistrati. Questa, che è data per «la massima forza moralizzatrice e socializzatrice che sia mai esistita»,¹⁷⁶ assolve una funzione assuefativa: lo scopo è indurre ciascuno ad accontentarsi del proprio stato.

¹⁷⁶ Aldous Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2004, p. 27.

Le masse sono state condizionate a odiare la natura al fine di rafforzare la proibizione del concepimento naturale (tanto che la parola «padre», per quanto «grossolana, una sconvenienza scatologica piuttosto che pornografica»,¹⁷⁷ viene considerata meno oscena di «madre» in ragione della sua maggiore distanza emotiva rispetto ai «segreti ripugnanti e immorali del parto»¹⁷⁸).

La scolarizzazione sessuale gioca un ruolo fondamentale nel dirigismo procreativo. Fin dalla piú tenera età le ragazze «non neutre» — cioè non sottoposte a sterilizzazione e dunque ancora potenzialmente feconde — vengono familiarizzate con una *scientia sexualis* che facilita incontri sessuali contraddistinti dall'assoluta insignificanza relazionale ed emotiva. La sterilità affettiva diventa cosí il presupposto di quella biologica.

Non si concepisce quindi che una sessualità asettica e igienizzata trasmessa attraverso l'addestramento contraccettivo (i cosiddetti «esercizi malthusiani»). È indispensabile garantire la condizione di infertilità naturale: ogni donna perciò è munita di un'apposita «cintura malthusiana» provvista di antifecondativi — un'idea che certo troverebbe il gradimento di un apologeta del dirigismo riproduttivo come l'ineffabile Piergiorgio Odifreddi.¹⁷⁹ I residui e sempre piú episodici casi

¹⁷⁷ *Ibidem*, pp. 134-135.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 134.

¹⁷⁹ La «procreazione responsabile», nella visione di Odifreddi, richiede come necessaria contropartita una sorta di totalitarismo contraccettivo pronto ad attivarsi nel momento in cui non fosse possibile assicurare ai nascituri un futuro di benessere e felicità. In questo caso «i tribunali dovrebbero intervenire per impedire la procreazione. Anzitutto, in maniera preventiva, forzando all'uso

di insuccesso contraccettivo vengono risolti nel Centro di aborti ospitato da una fascinoso torre di vetro di colore rosa. Naturalmente il cristianesimo, nemico giurato dell'ectogene-si, è detestato quanto l'abborrita «riproduzione vivipara».

LA QUANTIFICAZIONE DEL SESSO.

LA marginalizzazione della famiglia e il monopolio legale della fecondità caratterizzano anche un'altra utopia negativa: quella descritta in *Noi* (*My*, nell'originale), il romanzo pubblicato nel 1922 dallo scrittore russo Evgenij Zamjatin.

Anche nel caso di *Noi* la storia si svolge nell'usuale contesto di una città perfettamente organizzata i cui membri, isolati dal mondo esterno e dalla natura da un muro verde, trascorrono la propria esistenza in trasparenti abitazioni di vetro, dando così corpo all'ideale di controllo totale adombrato nel *Panopticon* di Jeremy Bentham.

Il racconto è ambientato nel futuro, la datazione è fissata al 2500. In quest'epoca il mondo è governato da uno Stato Unico retto da un Benefattore, perfetta congiunzione del potere totalitario e di una scienza destinata all'addomesticamento delle masse. Si è configurata una società del Controllo integrale, dove a contare è unicamente un onnipresente Collettivo (il titolo del libro allude alla norma che vincola tutti al pensiero collettivo: si deve ra-

di anticoncezionali. E poi, quando la prevenzione avesse fallito, imponendo la cessazione della gravidanza». (P. Odifreddi, «Per una procreazione responsabile», 9 dicembre 2011, <http://odifreddi.blogautore.repubblica.it/2011/12/09/per-una-procreazione-responsabile/>; ultima visita: 24 agosto 2018)

gionare solo in termini di prima persona plurale), amministrata secondo un modello fordistico di efficienza e precisione industriale. L'Orario delle Ferrovie è considerato il piú grande monumento della letteratura antica, il *corpus* di scritti precedente cioè la rivoluzione fordiana.

Una tecnica disumanizzante ha totalmente asservito gli uomini, facendone semplici ingranaggi di una macchina. L'essere umano è stato totalmente meccanizzato: nelle sue abitudini, nel comportamento, nel movimento e perfino nella voce.

In questa prigione meccanizzata il dilemma tra felicità e libertà posto nella *legenda del Grande Inquisitore* di Dostoevskij è stato risolto a favore del primo polo dell'alternativa. La felicità, è questa la conclusione, è possibile solo senza l'intralcio della libertà. Quanto si auspica di garantire a tutti gli abitanti — identificati non da nomi, bensí da numeri — è una felicità matematicamente esatta.

La Scienza, elevata a paradigma supremo della realtà, detta norme etiche fondate «sull'addizione, divisione, sottrazione, moltiplicazione».¹⁸⁰ Il Benefattore, tramite dei guardiani, veglia sull'applicazione del sistema di etica scientifica e controlla che nessuno manifesti un pensiero dissenziente. D'altro canto libertà e delinquenza sono repute un binomio indissociabile, i sogni considerati una seria malattia mentale, la fantasia rimossa con un intervento chirurgico.

Inutile dire che nel mondo descritto in *Noi*, analogamente a quello huxleyano, la famiglia è stata soppressa allo scopo di sottomettere direttamente l'individuo all'autorità dello Stato, al quale i figli sono immediatamente affidati per la «puericultura». Anche in questa utopia negativa lo Stato

¹⁸⁰ Evgenij Zamjatin, *Noi*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 28.

Unico considera il sesso soltanto un bisogno fisico come un altro. Il sesso, scrive nel suo diario il protagonista del libro,

che per gli antichi era fonte di innumerevoli stupidissime tragedie, da noi è stato ricondotto ad una armonica, piacevole ed utile funzione dell'organismo allo stesso modo del sonno, del lavoro fisico, dell'alimentazione, della defecazione e simili.¹⁸¹

La medesima organizzazione coercitiva su base matematico-scientifica abbraccia la vita sessuale dei cittadini, ai quali è concesso l'esercizio di una sessualità infeconda e medicalizzata, regolata da una *lex sexualis* che prevede accoppiamenti secondo una «tabella dei giorni sessuali» fissata dai medici. Si legge, nel dispositivo che regolamenta la *lex sexualis*, che «ognuno dei numeri ha diritto, come prodotto sessuale, a un altro numero a fini sessuali. Il resto è soltanto una questione di tecnica».¹⁸²

Il sesso è diventato un banale esercizio contabile. Ogni cittadino-numero deve periodicamente recarsi per una visita nei laboratori dell'Ufficio Sessuale, dove viene determinato il contenuto degli «ormoni del sesso» presenti nel sangue e di conseguenza stabilita per lui la tabella dei «giorni sessuali». Per usufruirne occorre presentare una richiesta all'ufficio competente, dove si riceve un corrispondente libretto rosa provvisto di talloncini.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 33.

¹⁸² *Ivi*.

IL REGNO DELLA PERFETTA PROMISCUITÀ.

IL processo di banalizzazione dell'eros si attaglia perfettamente al modello di società totalmente amministrata presente tanto nella versione di Zamijatin quanto in quella, più raffinata, di Huxley. Attraverso processi di condizionamento e richiami ipnopedici vige all'interno del *Brave New World* un regime di perfetta promiscuità sessuale col quale si intende insediare un'intimità anonima e permutabile in luogo del legame stabile e duraturo tra i sessi.

Inutile dire che in questo contesto la castità, prima ancora che sconveniente, è considerata una vera e propria perversione. Un interdetto le cui ragioni Mustafà Mond, governatore e custode della «stabilità sociale» del mondo nuovo, espone con terrificante lucidità:

la civiltà industriale è possibile soltanto quando non ci sia rinuncia. Concedersi tutto sino ai limiti estremi dell'igiene delle leggi economiche. Altrimenti le ruote cessano di girare. [...] La castità vuol dire passione, vuol dire nevrastenia. E passione e nevrastenia vogliono dire instabilità. E instabilità vuol dire fine della civiltà. Non si può avere una civiltà durevole senza una buona quantità di amabili vizi.¹⁸³

L'ascesi, sotto qualunque forma, rappresenta un elemento di turbativa nella società dell'amministrazione totale. Deve essere bandita ogni forma di disciplinamento delle pulsioni che possa consentire di ripristinare, anche solo allo stato embrionale, l'istituzione della famiglia.

All'interno di un simile orizzonte di pensiero termini come fedeltà, impegno, promessa e rinuncia sono semplice-

¹⁸³ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, cit., p. 211.

mente privi di significato. È scoraggiato ogni differimento degli istinti, nel tentativo di estinguere in radice il fondamento stesso della fedeltà. La parola d'ordine è: *abbattere ogni intervallo di tempo tra il desiderio e il suo soddisfacimento*. Occorre spianare ogni ostacolo per preservare dal rischio di un «antiscientifico» coinvolgimento emotivo (che segnalerebbe la presenza di un minimo spessore interiore). «Giovani fortunati!», esclama trionfante il governatore.

Non è stata risparmiata nessuna fatica per rendere le vostre vite facili dal punto di vista emotivo; per preservarvi, nei limiti del possibile, dal provare qualsiasi emozione.¹⁸⁴

NARCOSI ERGA OMNES.

LA stessa legge d'immanenza che riduce la vita al puro presente impone anche la narcosi. È possibile amministrare in maniera incruenta le passioni nevrotizzate solo producendo la fionalizzazione della realtà. Per garantirsi la possibilità di narcotizzare le masse, ecco allora lo Stato fornire gratuitamente ai giovani «fortunati» il «soma», una droga euforizzante e antidepressiva.¹⁸⁵

La morte viene esorcizzata con sessioni di condizionamento in modo da renderla un fatto previsto dall'ordine naturale delle cose e poter essere così «igienicamente gestita» senza de-

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁸⁵ Sulla funzione sedativa, e dunque spoliticizzante, della combinazione *sex & drugs* cfr. Enzo Pennetta, «La rivoluzione psichedelica», in *L'ultimo uomo*, Circolo Proudhon, 2016; Mario Arturo Iannaccone, *La rivoluzione psichedelica*, Sugarco, Milano 2008, p. 184.

stare inquietudine, nemica della stabilità sociale. Né è concesso piangere la perdita di una persona cara: va contrastato tutto quanto, in palese violazione dell'imperativo dell'uguaglianza («ciascuno appartiene a tutti gli altri»), postuli la rivendicazione di una qualche forma di esclusivismo. Per ovviare alla sofferenza c'è sempre il soma, la droga che assolve la funzione di anestetico della coscienza assicurando l'evasione in un mondo irreal e fittizio, lontano dal dolore. I cittadini ad ogni modo vengono sottoposti a un condizionamento che fa loro detestare la solitudine, così da non esporsi al rischio di pensare alla morte, a Dio o a una felicità ultraterrena.

Identico discorso per la cultura: ogni genere di amore per la conoscenza è considerato una pericolosa forma di fanatismo da reprimere con inaudita ferocia (il governatore Mond ricorda con sottile compiacimento il «famoso massacro del British Museum», dove «duemila fanatici della cultura furono asfissati con solfuro di dicloretilo»¹⁸⁶).

LA RIVOLTA DEL «SALVADEGO».

IN questa società dove libri e cultura sono banditi viene condotto, dopo essere stato prelevato da una riserva «non civilizzata» in cui la vita segue ancora gli usi e i costumi dell'età precedente, un «selvaggio» di nome John.

Il «selvaggio» inizialmente desta curiosità ma disillude presto le attese rigettando in blocco i valori della civiltà che lo ospita. John ama la lettura e la poesia, conosce e cita a memoria Shakespeare, crede in Dio, rifiuta con silvestre intransigenza la promiscuità e il soma.

¹⁸⁶ A. Huxley, *Il mondo nuovo*, cit., p. 47.

Preghiera, bellezza, verità, libertà. In una parola, questo scarto dell'Amministrazione Totale brama l'«amor che move il sole e l'altre stelle» cantato da Dante. Profondità e spessore: di questo ha sete John, voce di un'umanità profonda e ancora autenticamente tale. Al punto che, fiero e dignitoso quanto l'«omo salvatico» adombrato nell'omonimo dizionario del duo Papini-Giulioti, alla disumana, menzognera perfezione promessa da una felicità artificiosa e impersonale John mostra di preferire decisamente un'infelicità autentica e personale (spingendosi addirittura a rivendicare, in spregio a ogni convenzione borghese, «il diritto di essere infelice»¹⁸⁷).

Leonardo da Vinci diceva che «il salvadego è colui che si salva». Claudio Risé, partendo dall'intuizione di Leonardo, vede nel *salvadego* un conoscitore della natura profonda dell'uomo e della sua energia vitale.¹⁸⁸ Solo questo tipo umano è capace di «salvarsi», sia fisicamente che spiritualmente, perché rifiuta una salvezza estrinseca, proveniente da strutture collettive (come lo Stato) alle quali si chiede di «salvare» le persone entrando anche in maniera invadente nelle loro vite, conculcando così la libera volontà e la responsabilità personale.¹⁸⁹

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 214.

¹⁸⁸ Cfr. Claudio Risé, *Il maschio selvatico/2*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2015.

¹⁸⁹ In altre parole, John il selvaggio realizza quello che Ernst Jünger definisce come *Waldgang* cioè un «passaggio al bosco», luogo della selvaticità, ovvero un processo di rigenerazione interiore prodotto dalla comunione psichica fra l'animo, la mente e forze primordiali della natura. Cfr. E. Jünger, *Trattato del ribelle*, tr. it. Adelphi, Milano 1990.

VERSO IL «MONDO NUOVO»?

L'OSSERVATORE attento dei segni dei tempi difficilmente potrà contestare le osservazioni di chi, come Francesco Agnoli, ha fatto notare come molte delle realtà che Huxley aveva immaginato nel suo romanzo si siano realizzate o facciano comunque parte dell'agenda politica.¹⁹⁰

Basti pensare che sebbene gli studiosi seri di demografia abbiano disinnescato da tempo la «bomba demografica»¹⁹¹ — la popolazione mondiale si appresta ad affrontare piuttosto i rigori dell'inverno demografico — non è affatto cessata la propaganda contraccettiva degli organismi sovranazionali. E proprio in Gran Bretagna, dove Huxley aveva ambientato il suo «mondo nuovo», lo scarto tra la realtà e il romanzo si va assottigliando sempre più, come ha documentato un dettagliatissimo volume di Gianfranco Amato.¹⁹²

Irrisa e avversata negli anni '60, forse solo ora l'impavida presa di posizione di Paolo VI comincia a rivelarsi profetica.¹⁹³ Nella finzione letteraria di Huxley il romanzo si conclude tragicamente: il «selvaggio» John, esiliato, solo e braccato, viene spinto al suicidio senza alcun alleato a prenderne le difese.

¹⁹⁰ Cfr. Francesco Agnoli, «Da Eluana al mondo nuovo di Huxley, ai cultori della morte e dello sterminio di massa», *Libertà e Persona.it*, 03 gennaio 2009.

¹⁹¹ Si può vedere al riguardo Alessandro Rosina, Maria Letizia Tanturri, *Goodbye Malthus*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

¹⁹² Cfr. Gianfranco Amato, *I nuovi Unni*, Fede e Cultura, Verona 2012.

¹⁹³ Cfr. Michel Schooyans, *La profezia di Paolo VI*, Cantagalli, Siena 2008.

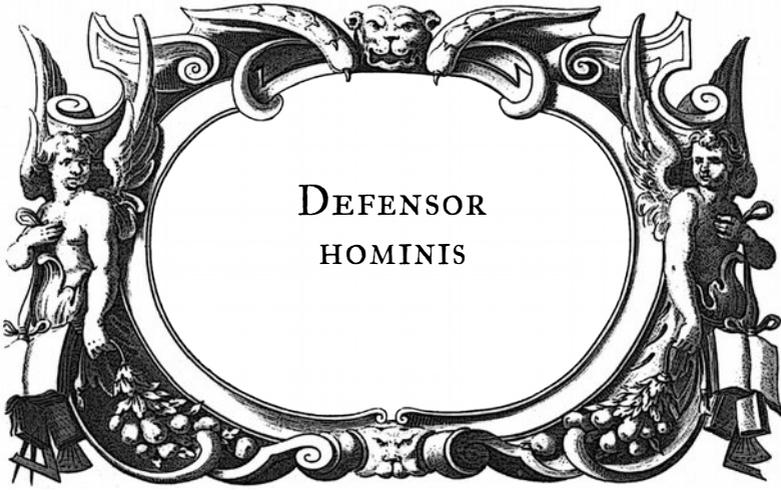
A schierarsi dalla parte dell'«omo salvatico» oggi sono chiamati tutti coloro che hanno a cuore la dignità dell'uomo: John non va lasciato ad affrontare in solitudine il proprio destino.

È il momento di chinarsi con pietà e coraggio sulle realtà piú umili, semplici e ordinarie — come l'amore tra un uomo e una donna — per cercare di proteggerle. Poiché l'unica vera resistenza possibile contro la disumanizzazione avanzante risiede nella salvaguardia di un capitale minimo di sostanza umana, di riserve naturali e di vitalità.

Come ha scritto Gustave Thibon,

la pietà verso il malato esige che non si abbia nessuna pietà per la malattia che lo uccide. Come si può amare l'ordine senza odiare il caos? Così la tenerezza conduce al rigore: si costruiscono bastioni per preservare la cattedrale e tutti i focolari raggruppati attorno ad essa. Amare in verità, non è intenerirsi su sé stessi attraverso gli altri, come il borghese che, secondo Bernanos, unisce «il cuore duro alle budella sensibili». È voler salvare e saper difendere ciò che si ama.¹⁹⁴

¹⁹⁴ Gustave Thibon, «Charles Maurras», *Certamen*, n. 16, ottobre 2002-marzo 2003, pp. 124-125.



*Il Cristianesimo è sempre fuori di moda perché
è sano, e tutte le mode sono insanità.*
(G.K. Chesterton)

Mi ha sempre particolarmente colpito la virulenza delle periodiche campagne d'odio contro il mite Benedetto XVI. Come quella — l'ennesima — scatenatasi dopo la pubblicazione del Messaggio per la XLVI Giornata Mondiale della Pace (2013).

Destano impressione la malafede e l'accanimento feroce dei suoi detrattori. Ancora una volta papa Ratzinger si è rivelato, come dice il vangelo, «segno di contraddizione, perché siano svelati i pensieri di molti cuori» (Lc 2, 34-35). E il «Matrix progressista», attaccandolo selvaggiamente, sommergendolo sotto una coltre di velenose calunnie e interpretazioni tanto faziose quanto distorte, non ha tardato a palesare i propri pensieri. Una volta di più, sulla cattedra di Pietro si

è riversato un odio furente e implacabile, frutto di un rancore sprigionatosi con tutta evidenza dagli abissi insondabili di un cuore di tenebra.

Tanto furore ha una sola spiegazione plausibile. Benedetto XVI, è bene dirlo, affermando che la pace, in ultima istanza, trova la sua scaturigine nel riconoscimento di un ordine morale oggettivo, ricordando come essa possieda un legame costitutivo con la giustizia e la verità, ha colpito al cuore l'ideologia del Matrix. Ciò è stato sufficiente a scatenarne la reazione dissennata e far sí che Benedetto XVI fosse additato come fomentatore d'odio.

Per il Matrix, che non riconosce alcuna natura umana, il bene e il male sono creazioni dell'uomo. La pace, in questa visione, non può che essere l'esito dell'assoggettamento servile all'ideologia dei detentori del potere politico. Benedetto XVI sa bene che questa è una pace mutilata e illusoria, un nuovo idolo: la pace non è il frutto dei condizionamenti di un'ideologia soggiogante ma si iscrive in una dimensione universale, la legge morale propria della natura umana.

Fedele alla dottrina di san Tommaso d'Aquino, la Chiesa sa come la pace non si identifichi con la concordia, vale a dire col semplice accordo delle volontà. Vi può essere infatti una «concordia nel male», come quella che regna in una banda di malfattori uniti dal medesimo disegno criminale.¹⁹⁵ Non si dà

¹⁹⁵ Cfr. *Summa theologiae*, II-II, q. 29. Su questo tema si veda Fabrizio Truini, *La pace in Tommaso d'Aquino*, Città Nuova, Roma 2008. L'Aquinate, alieno a facili irenismi, si spinge a dire che «una volontà umana contraria a Dio è una regola perversa con la quale è bene essere in discordia» e pertanto «provocare la discordia eliminando la cattiva concordia di chi vuole il male è cosa lodevole. E in questo senso fu da lodarsi S. Paolo quando introdusse il dissenso fra coloro che erano concordi nel male: infatti anche il Signore

invece autentica pace, ricorda l'Aquinate, che non richieda come condizione necessaria la concordia in un *bene oggettivo*.

È di vitale importanza, afferma Benedetto, demolire l'idea che la pace possa nascere dall'alleanza col principio relativista, come vorrebbe invece la Matrice progressista. «Precondizione della pace» — scrive il pontefice in un passo decisivo del messaggio

è lo smantellamento della dittatura del relativismo e dell'assunto di una morale totalmente autonoma, che preclude il riconoscimento dell'imprescindibile legge morale naturale scritta da Dio nella coscienza di ogni uomo.¹⁹⁶

TOTALITARISMO E RELATIVISMO.

PACE e relativismo. Circolano facili slogan a questo proposito. Si scorda con altrettanta facilità quanto scriveva a tal riguardo George Orwell (1903-1950), forse il piú acuto «diagnostizzatore» di totalitarismi del secolo passato. L'autore di *1984* non ha avuto timore di affermare che

l'aspetto piú terrificante del totalitarismo non sono le sue «atrocità», ma il fatto che esso attacca il concetto di verità oggettiva: pretende di controllare il passato oltre che il futuro.¹⁹⁷

[Mt 10, 34] disse di sé stesso: «Non sono venuto a portare la pace, ma la spada». (II-II, q. 37, a. 1, ad 2)

¹⁹⁶ Benedetto XVI, *Beati gli Operatori di Pace*, Messaggio per XLVI Giornata Mondiale della Pace (1 gennaio 2013), n. 2.

¹⁹⁷ George Orwell, *Romanzi e saggi*, a cura e con nota introduttiva di Guido Bulla, Meridiani Mondadori, Milano 2000, p. 1550. La cifra del relativismo (mobilismo dei principi e la filosofia del prima-

Nel saggio *The Prevention of Literature* (1946) Orwell aggraverà che il totalitarismo «a lungo termine richiede probabilmente un discredito dell'esistenza stessa della verità oggettiva» (*in the long run probably demands a disbelief in the very existence of objective truth*).¹⁹⁸

L'eredità di Orwell è stata accolta dal magistero pontificio. Nella *Veritatis splendor* veniamo avvertiti da Giovanni Paolo II che «una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia».¹⁹⁹ Asserire che «tutto è convenzionabile, tutto è negoziabile», scriveva papa Wojtyła nella *Evangelium vitae*, rappresenta

l'esito nefasto di un relativismo che regna incontrastato: il «diritto» cessa di essere tale, perché non è più solidamente fondato sull'inviolabile dignità della persona, ma viene assoggettato alla volontà del più forte. In questo modo la democrazia, ad onta delle sue regole, cammina sulla strada di un sostanziale totalitarismo.²⁰⁰

Il relativismo si attesta quale sottoprodotto di quella «ideologia del pluralismo»²⁰¹ indicata dal giusnaturalista

to del divenire) è coesistente anche all'ideologia e alla mentalità naziste, come attesta Max Picard, *Hitler in noi stessi*, Rizzoli, Milano 1947.

¹⁹⁸ «The Prevention of Literature» (1946), in George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters of George Orwell*, vol. IV, *In Front of Your Nose* (1945-1950), a cura di Sonia Orwell e Ian Angus, Harcourt Bruce Jovanovich, New York 1968, pp. 63-64.

¹⁹⁹ Giovanni Paolo II, *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), n. 101.

²⁰⁰ Idem, *Evangelium Vitae* (25 marzo 1995), n. 20.

²⁰¹ Cfr. John Finnis, «Le leggi ingiuste in una società democratica», in AA. VV., *I cattolici e la società pluralista. Il caso delle «leggi im-*

John Finnis come lo strumento dialettico che ha consentito di precipitare le liberaldemocrazie occidentali in uno stato di «anteguerra civile».

È questa ideologia pluralistica, che da una constatazione — la pluralità delle culture — deriva un assoluto morale — la relatività di ogni valore — ad aver veicolato l'attacco diretto alla nozione di bene comune. Si è così sprigionata un'offensiva di tale intensità da minare le ragioni della cooperazione nella vita sociale e politica. Lo storico britannico Matthew Fforde addebita in buona parte a una simile «filosofia del vuoto» la dinamica che maggiormente caratterizza la post-modernità: la «desocializzazione», quel fenomeno che produce la progressiva liquefazione dei vincoli sociali.²⁰²

Civiltà significa prima di tutto, faceva notare Ortega y Gasset, volontà di convivenza. Cadere nella barbarie significa, all'opposto, coltivare la tendenza alla dissociazione.²⁰³ Laddove si è di fatto resa impossibile la condivisione di un patrimonio comune di principi e verità essenziali si preclude d'anticipo anche la via dell'integrazione sociale: l'affievolirsi dei legami sociali lascia spazio a una conflittualità endemica e strisciante. Una guerra civile perpetua: a bassa intensità, forse, ma ad alto rischio di radicalizzazione.

Annichilire ogni fondamento della morale genera infatti un desiderio intenso, disperato, di certezze, che può indurre ad abbracciare universi morali contraddistinti da un'intransigenza cieca e irragionevole. Anche la coscienza, come la natura, sembra aborrire il vuoto. E così accade che alla tolleranza assoluta del relativismo si alterni l'intolleranza altrettanto

perfette», ESD, Bologna 1996, pp. 99-114.

²⁰² Cfr. Matthew Fforde, *Desocializzazione*, Cantagalli, Siena 2005.

²⁰³ Cfr. José Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, cit., p. 124.

assoluta del fanatismo (la tragica storia della gioventù europea transitata dal nichilismo all'ideologia jihadista è piú che eloquente a questo riguardo). Questa sciagurata alternanza consegna pertanto l'eredità avvelenata di una «dis-società» in stato di nebulizzazione.

CONTRAPPOSIZIONE DEI SISTEMI: «PACE» O
«DIRITTI DELL'UOMO».

LE avvisaglie dell'alleanza tra democrazia e relativismo etico, ha ricordato Augusto Del Noce, si preannunciavano già agli albori del XX secolo. Un'insidia che il grande scrittore francese Charles Péguy seppe vedere con largo anticipo. In uno dei suoi ultimi scritti, *L'argent suite*, Péguy distingue infatti tra un

sistema *pace* in cui l'ordine materiale (piacere, vitalità, eccetera; o, con i termini oggi consueti, benessere, consumo, eccetera) è norma ultima di valore, e un sistema *diritti dell'uomo* in cui invece ha valore infinito la giustizia. L'abisso tra i due sistemi è tale che i termini cambiano radicalmente di significato, se inseriti nell'uno o nell'altro.²⁰⁴

A partire dal secondo dopoguerra, osserva Del Noce, «sistema pace» è di fatto divenuto sinonimo di «democrazia», alterandone pesantemente il significato. Si rende perciò urgente, per riscoprire l'autentico senso del concetto stesso di democrazia, sfrondare la selva delle illusioni mistificatorie e fronteggiare una simile adulterazione semantica.

²⁰⁴ Augusto Del Noce, «Introduzione», in Angelo Magliano, *Esame di coscienza di un democratico*, Rusconi, Milano 1972, pp. 9-10.

La realtà è che i due sistemi, «pace» e «diritti dell'uomo», non potrebbero contrapporsi in maniera piú netta. Péguy espone con chiarezza la loro irriducibilità:

Nel sistema *pace*, la giustizia non è nulla, se si deve acquisirla a prezzo di un disordine. Nel sistema *diritti dell'uomo*, l'ordine non è nulla, se si deve acquisirlo a prezzo di un'ingiustizia. [...] Nel sistema *pace*, l'ordine vale tanto che il suo acquisto non è mai troppo caro, cosí che si è autorizzati a pagarlo non importa quale iniquità. Nel sistema *diritti dell'uomo* non vale l'ordine che occorre acquisire a prezzo di un'ingiustizia [...]. Nel sistema *diritti dell'uomo* (e, non ho bisogno di dirlo, nel sistema cristiano), un ordine fondato sull'iniquità non è un ordine; una pace fondata sull'iniquità non è una pace.²⁰⁵

LA VELENOSA SUPERSTIZIONE DEL SOGGETTIVISMO.

È NOTA la simpatia che Joseph Ratzinger — fin da cardinale, quando lo citò con ammirazione in un ciclo di conferenze tenuto presso l'Università di Cambridge²⁰⁶ — nutre per il pensiero dello scrittore britannico Clive Staples Lewis, l'autore di capolavori come *Le cronache di Narnia* e *Le lettere di Berlicche*. Non è difficile capirne il motivo: non ha forse Lewis combattuto la stessa battaglia portata avanti da Bene-

²⁰⁵ Charles Péguy, «L'argent suite», in *Cahiers de la quinzaine*, 9° quaderno, XIV serie, 27 aprile 1913, pp. 151-152.

²⁰⁶ Cfr. Joseph Ratzinger, *Consumer Materialism and Christian Hope*, Fisher Lecture presso la Cambridge University (gennaio 1988), <http://catholicexchange.com/framing-benedict/> (visitato il 24 agosto 2018).

detto XVI? Echeggia in lui l'eco dei ratzingeriani «principi non negoziabili» quando lo vediamo scagliarsi contro la messa in circolazione del «veleno del soggettivismo», uno dei vizi capitali del sistema «pace». Sotto il nome di «soggettivismo» va intesa, scrive Lewis, la «superstizione fatale che ritiene che gli uomini possano creare valori, che una comunità possa scegliere un'ideologia, come la gente sceglie i vestiti». ²⁰⁷

Quella mossa dalla mentalità relativista, leggiamo in *The Abolition of Man* (1949), è un'offensiva in piena regola contro la «dottrina del valore oggettivo» ovvero «la convinzione che taluni atteggiamenti sono realmente veri, e altri realmente falsi, in rapporto al genere di cose che noi siamo». ²⁰⁸

Quando giudichiamo sublime un quadro di Caravaggio, una cascata naturale o un paesaggio alpestre stiamo semplicemente registrando un nostro stato d'animo interno, un moto soggettivo, oppure riconosciamo una «verità delle cose», una qualità che *richiede* da noi quella risposta? Chi segue la dottrina del valore oggettivo non ha dubbi: dire che l'opera di Caravaggio o la cascata sono sublimi equivale a dire che la nostra sensazione di stupore e ammirazione è la reazione emotiva *dovuta* a un valore oggettivo e reale, significa già parlare di qualcosa che oltrepassa la mera emozione soggettiva.

Per Lewis, che replica così alle obiezioni dei soggettivisti, questa è una convinzione nient'affatto confessionale, ma assolutamente laica e ragionevole, tanto da poter essere ravvisata in tutti i grandi pensatori e poeti dell'umanità, da Socrate a Platone, da Aristotele a Lao-Tze, da Marco Aurelio alle leggi dell'antico Egitto.

²⁰⁷ Clive Staples Lewis, *Riflessioni cristiane*, Gribaudi, Milano 1997, p. 107.

²⁰⁸ Idem, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, p. 24.

LA DUPLICE DITTATURA: IL TECNORELATIVISMO.

IL regime del relativismo condurrebbe a conseguenze esiziali qualora si imponesse in una società tecnologica come la nostra. Ciò è agevolmente dimostrabile.

È un luogo comune affermare che il progresso materiale delle scienze e delle applicazioni tecniche conferisca all'uomo un potere sempre crescente sulla natura. Questo è vero solo in parte. Consideriamo, argomenta Lewis, il caso di prodotti della civiltà tecnico-scientifica come l'aeroplano, la radio e i contraccettivi. Nel nostro mondo può usufruirne chiunque abbia modo di pagare. Ciò facendo però non si acquista alcun potere individuale sulla natura. Acquistare un aereo o un viaggio in aeroplano non ci fa acquisire la facoltà di volare. Non più di quanto pagare qualcuno per portarci in spalla ci renda più forti.

Tutte queste facoltà infatti possono essere levate da alcuni individui ad altri individui. In particolare, sottolinea Lewis, da chi le vende o permette che siano vendute, senza parlare dei possessori dei mezzi di produzione.

Questo fatto ci ricorda che

ciò che chiamiamo potere dell'Uomo è, in realtà, un potere che alcuni uomini hanno e di cui possono, o non possono, permettere ad altri uomini di servirsi. [...] Da questo punto di vista, ciò che va sotto il nome di potere dell'Uomo sulla Natura risulta essere un potere esercitato da alcuni uomini sopra altri uomini con la Natura a fungere da strumento.²⁰⁹

Quanto all'esempio dell'aeroplano e della radio, l'uomo può esserne tanto dipendente quanto detentore e perfino la

²⁰⁹ *Ibidem*, pp. 58-59.

vittima, visto che può divenire il bersaglio delle bombe come della propaganda. I contraccettivi, dal canto loro, rendono tributarie le generazioni future di un potere detenuto dalla generazione attuale. E così in tutti i campi conquistati dalla conoscenza tecno-scientifica.

Ne consegue che senza un capitale di valori morali impermeabili all'arbitrio l'uomo potenzialmente si consegna al dominio da parte di altri uomini, con conseguenze tanto più rovinose quanto più ampio e esteso sarà il potere tecnico-scientifico nelle loro mani.

Anche in questo caso c'è sintonia tra il giudizio di Lewis e il pensiero di Joseph Ratzinger, che ha lucidamente smascherato l'alleanza tra *dittatura della tecnica*, per la quale «ciò che si sa, si può anche fare»²¹⁰, e quella *dittatura del relativismo* denunciata in più occasioni anche nelle vesti di pontefice.

Un redivivo C. S. Lewis certo non faticherebbe a riconoscere nella *gender ideology* — che vuole convincerci che a poter ad essere scelta come si sceglie un vestito (cioè una cosa semplicemente utile e sostituibile, come se il corpo fosse un *avere*) sia l'identità sessuale, ridotta ad attributo accidentale dell'essere umano — una consequenziale applicazione del principio soggettivista: uno stadio ulteriore, più grave e avanzato della medesima patologia.

IN LOTTA CONTRO L'ABOLIZIONE DELL'UOMO.

SENZA UN patrimonio di valori oggettivi trasmissibile di generazione in generazione orientare la propria esistenza si rivela impossibile, impensabile poter dare un significato a

²¹⁰ Joseph Ratzinger, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, p. 50.

istinti ed emozioni che di per sé sono alogici. Saranno altri a farlo per noi, secondo i dettami di una illimitata libertà mascherata da pseudo-scienza. Questo è il sogno del Matrix progressista e di tutti gli ideologi d'ogni tempo («grandi pianificatori e condizionatori», così li apostrofa Lewis).

Alcuni, più ingenui, potranno chiedersi perché mai sia necessario supporre che costoro siano malvagi. A questa obiezione si può rispondere come fa Lewis: la vera tragedia non sta nella malvagità degli ideologi e nel loro desiderio di plasmarci a misura della propria ideologia. Sta nel fatto che si tratta di

uomini che hanno sacrificato la loro parte di umanità tradizionale per dedicarsi al compito di decidere quale senso attribuire per il futuro alla parola «Umanità». «Buono» e «cattivo», applicato ad essi, sono parole senza contenuto: perché è da loro che dovrà trarsi d'ora in poi il senso di queste parole.²¹¹

Qualora avesse successo la costruzione di un uomo artificiale assemblato secondo un disegno ideologico, allora questi uomini privi di umanità avranno abolito l'uomo.

Non è detto, osserva di nuovo Lewis, che gli uomini «prodotti» a tavolino dagli ideologi siano uomini infelici, tutt'altro. Il guaio è che «non sono affatto uomini, ma semplici artefatti. La conquista finale dell'Uomo si è rivelata l'abolizione dell'Uomo».²¹²

Così, voler conquistare l'ultimo segreto dell'uomo conduce ad abolirlo, ridurlo a semplice artefatto porta al disastro antropologico. Per poter offrire all'uomo la salvezza sopran-

²¹¹ C. S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, cit., p. 66.

²¹² *Ibidem*, p. 67.

naturale occorre almeno che vi sia una natura umana da salvare. Occorre dunque battersi — come Benedetto XVI, vero operatore di pace — contro l'abolizione dell'uomo.



*Piú delle peggiori realtà, io odio i falsi ideali.
Il reale, per me, non è ciò che si oppone all'ideale,
ma ciò che si oppone alla menzogna.*
(Gustave Thibon)

La crisi della civiltà europea, insegna in controtendenza Benedetto XVI, fa corpo unico con la crisi dell'istituto familiare, tanto che «l'Europa non sarebbe piú Europa, se questa cellula fondamentale del suo edificio sociale scomparisse o venisse cambiata nella sua essenza».²¹³

La famiglia può essere rinnovata, ammonisce il Papa, non sostituita. Perché questa insistenza? Perché questa ostina-

²¹³ Joseph Ratzinger, «Europa. I suoi fondamenti spirituali ieri, oggi e domani», in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza Radici*, Mondadori, Milano 2004, p. 69.

ta volontà di sottrarsi ai canoni del politicamente corretto? Non è forse questo, come recitano gli slogan alla moda, *essere fuori dal mondo*? Qui sta la grandezza di papa Benedetto: nell'averci mostrato, con le parole e l'esempio, che essere stranieri al mondo, nel senso neotestamentario del termine, è il prezzo da pagare per essere fedeli alla realtà e all'uomo concreto, non all'umanità astratta e irreale delle ideologie.

A ragione è stato detto che il male piú profondo della nostra epoca sta nella perdita di contatto con il reale.²¹⁴ L'irrealismo nasce quando il pensiero, gli affetti e gli atti umani sono privi di comunione col loro oggetto concreto. Così, scollegata dalla realtà e lasciata a sé stessa l'astrazione, altrimenti strumento indispensabile per la conoscenza umana, questa genera l'irrealismo sotto forma di intellettualismo o di soggettivismo, laddove si dia il primato alla ragione o al sentimento.

Si pensi solo all'inesausto e mai sazio desiderio di rivoluzionari e utopisti di trapassare, come ha indicato Eric Voegelin, in una realtà-di-sogno.²¹⁵ Si tratta, per i partigiani dell'irrealtà, di sovrapporre alla concreta realtà umana un mondo artificiale assai prossimo a ciò che i filosofi hanno chiamato «essere di ragione»: un puro prodotto della nostra mente pensante, un concetto privo di corrispondenza con un oggetto reale.

Da qui la tendenza moderna a considerare l'ordine sociale come l'esito di una pianificazione razionale. Nella postmodernità il male si è fatto anche piú acuto. L'astrazio-

²¹⁴ Cfr. Gustave Thibon, «L'irréalisme moderne», in *Les hommes de l'éternel*, Mame, Paris 2012, pp. 19-35.

²¹⁵ Cfr. Eric Voegelin, «Politica gnostica», in *Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin*, Astra, Roma 1979, pp. 143-175.

ne non cessa di fluttuare nel campo dell' indefinito e sempre piú si tocca con mano la verità della profezia di Goya: il sogno della ragione, sconfinando nel delirio, continua a generare mostri.²¹⁶

DE-REALIZZARE IL MONDO.

IL TEMPO DEI SIMULACRI.

NELLA società postmoderna brulicano le illusioni. Viviamo nell'epoca della «de-realizzazione» del mondo, in cui dettato supremo è de-costruire, de-strutturare ogni sfera della realtà. Il nostro, ha mostrato Jean Baudrillard, è il tempo dei simulacri, della confusione di sogno e realtà prefigurata da Nietzsche.

C'è differenza tra dissimulazione e simulazione. Dissimulare è fingere di non avere ciò che si ha. Simulare significa invece fingere di avere ciò che non si ha. La dissimulazione rinvia a una presenza, lascia almeno intatto il principio di realtà. La simulazione, al contrario, rimanda a un'assenza. Il simulacro è una messa in causa assai piú radicale della stessa differenza tra verità e falsità, tra realtà e immaginazione.²¹⁷

²¹⁶ «*El sueño de la razón produce monstruos*», la frase sotto la celebre incisione numero 43 di Goya, *Los Caprichos*, è generalmente tradotta con «Il sonno della ragione genera mostri». Tuttavia *sueño*, in castigliano, può avere tanto il significato di «sonno» quanto quello di «sogno». E secondo quest'ultimo Peter Conrads Kronenberg s.j. («Iconografia cristiana e pittura rivoluzionaria», *La Civiltà cattolica*, q. 3707, 4 dicembre 2004, pp. 454-456) interpreta l'opera di Goya.

²¹⁷ Cfr. Jean Baudrillard, *Simulacri e impostura. Bestie, beaubourg, apparenze e altri oggetti*, Pgreco 2009.

LA FAMIGLIA, LUOGO DELLA REALTÀ E DEL LIMITE.

SI capisce facilmente perché la famiglia costituisca un ostacolo insormontabile per le fantasticherie degli irrealisti. Osserva Emanuele Samek Lodovici nel suo fondamentale *Metamorfosi della gnosi* che la famiglia primeggia tra le realtà umane per la capacità di infondere nei propri membri il senso della realtà e del limite.

Quando funziona (si parla dunque della fisiologia di un processo, non della sua patologia), l'istituzione familiare è l'esemplificazione di una società gerarchica in cui la funzione di comando è legata allo spirito di servizio, non al potere, e i cui membri sono vincolati non dalla semplice rassomiglianza ma legati da affetti incondizionati e leali a un comune destino.

Poggiata sui pilastri dell'interdipendenza e della reciproca solidarietà, la famiglia si profila così come luogo di conciliazione dell'unità sociale e della diversità. Al suo interno una uguale dignità morale si associa infatti alla diversità delle funzioni e dei ruoli. Una comunità poi, quella familiare, in cui l'unità non è il risultato delle singole volizioni ma precede la volontà dei propri membri. Nulla a che vedere con la vocazione irrealistica alla costruzione di «società artificiali» in forza di una volontà pianificatrice.

RITORNO ALL'ORIGINE:

IL MISTERO DELLA FAMIGLIA.

LA famiglia è dunque luogo del limite in un duplice senso: nel senso della *dipendenza* e della *memoria storica*.

Nella famiglia prende corpo e si acuisce il senso di una realtà non totalmente in nostro potere, irriducibile perciò a una semplice costruzione sociale. Nessuno di noi si autogene-

ra né nasce onnipotente. Ognuno al principiare della propria esistenza è dipendente da altri, i genitori in primo luogo. È quanto necessita una psiche sana, che ha bisogno di movimento ma anche di arrestarsi dinanzi a un limite (già i Greci sapevano bene come l'ebbrezza dell'illimitato, sfidando il principio di realtà, generasse *hybris*).

La «costellazione familiare» segue così un duplice e paradossale movimento. Nel corso del tempo essa si discosta dal figlio, l'essere che ha generato, cresciuto e nutrito al suo interno, pur restandogli sempre accanto (ogni vera fedeltà richiede distacco).

Allontanandosi, la famiglia cessa di essere *tutto* per il figlio ma non cessa di essere una *parte* fondamentale della sua esistenza. Questo lento processo di formazione, indispensabile per la crescita armoniosa della persona, benefico e traumatizzante al tempo stesso, segna la personalità con rilievi incancellabili quasi indistinguibili da inguaribili lacerazioni.

Così la vita del bambino, che soggiace alla legge dello sviluppo nel tempo, si fa man mano più definita, delimitata, articolata. Sempre più egli si concepisce come individuo autonomo, come essere unico e irripetibile. Eppure ogni figlio è ben lontano dall'essere dotato di un'esistenza assoluta, cioè sciolta (*ab-soluta*) dall'origine.

Niente può cancellare che la sua esistenza è, in ultima istanza, la risposta scaturita dal profondo a un'investitura. Essa incarna nel tempo, ha scritto Gabriel Marcel,

la risposta all'appello che due esseri si sono lanciati nell'ignoto, e che senza sospettarlo hanno lanciato al di

là di sé stessi, ad una incomprensibile potenza che s'esprime solo donando la vita.²¹⁸

Perciò la famiglia, osserva sempre Marcel, ha natura anfibia. Essa si trova nel punto di intersezione del vicinissimo e dell'infinitamente lontano, caratteristica di ogni mistero, incluso quello religioso.

Tale è il coinvolgimento in una realtà tanto intimamente legata all'esistenza di ogni singolo essere che soffermarsi sul «mistero familiare» significa, per ciascuno di noi, porsi in un punto insieme troppo vicino e troppo lontano per poter figurare nella zona rigorosamente delimitata della conoscenza oggettiva. Per dirla con Pascal, ogni singolo membro della comunità familiare è *embarqué*. Come ricorda Romano Guardini ci si può certo disculpare delle peccate della propria famiglia, si può dire «ne sono innocente». Ma ben più difficilmente dalla famiglia ci si può disimpegnare, e dire «non mi riguarda».²¹⁹

CANALE DI COLLEGAMENTO TRA TEMPO ED ETERNITÀ.

LA famiglia è anche luogo di sedimentazione delle esperienze del passato, il *memento* conservato e trasmesso dagli anziani, dai propri predecessori temporali. Ogni nuova vita venuta al mondo è preceduta da una ramificazione di esistenze antecedenti alla propria. Questa inestricabile linea di ramificazioni, che prende la forma di un misterioso cordone

²¹⁸ Gabriel Marcel, «Il mistero familiare», in *Homo viator*, cit., p. 86.

²¹⁹ Romano Guardini, «Riflessioni sulla questione ebraica» (1952), in *Responsabilità*, Corsia dei Servi, Milano 1954, p. 32.

ombelicale²²⁰ affondato in abissi immemorabili, si smarrisce ben presto in una impenetrabile oscurità. Indeterminazione crescente e grandiosa dove il conosciuto si mescola allo sconosciuto, questa fittissima foresta di legami si rivela una rete infinita pressoché coestensiva allo stesso genere umano.

Questo canale collegamento dell'eterno e del tempo è però irriducibile a un rapporto di produzione dove il bambino, ultimo anello della catena, sarebbe l'effetto, e la stirpe degli antenati la causa. Non di *causazione* si tratta, ma di *partecipazione*. Antenati e discendenti sono parte gli uni degli altri, in una sorta di consustanzialità nell'invisibile.

È in famiglia, dunque, che si incide nella nostra carne il principio di realtà, il senso del limite. E sempre tra le mura domestiche apprendiamo che l'astrazione, per restare autenticamente umana, deve partire dal concreto per affacciarsi sul concreto. Presidiare il mistero familiare è ben più che una rivendicazione confessionale. È, piuttosto, voler mantenere in vita il legame tra l'uomo e il reale.

²²⁰ È suggestiva l'immagine evocata da san Tommaso d'Aquino: la condizione del figlio sotto la custodia dei genitori, afferma l'Aquinate, è quella di chi è racchiuso *sicut sub quodam spiritali utero*, «come in un utero spirituale» (*Summa theologiae*, II-II, q. 10, a. 12, resp.).



*Ogni qualvolta si adora un animale, si sacrifica
un essere umano.*

(G.K. Chesterton)

«**C**ONTANO piú gli animali che i bambini?». Così interpellato dalla giornalista Franca Giansoldati del *Messaggero*, papa Bergoglio ha confessato di considerare un «fenomeno di degrado culturale» la smania animalista del nostro tempo, che annovera tra le prime voci di spesa quella per gli animali domestici.²²¹

A confermare questo giudizio *tranchant* non serve, in effetti, che accendere il televisore per vedersi letteralmente invadere da trasmissioni sul mondo animale circonfuse da pelo-

²²¹ Franca Giansoldati, «Papa Francesco: «Il comunismo ci ha rubato la bandiera»», *Il Messaggero*, 29 giugno 2014.

sissimi buoni sentimenti, da melensaggini e sdolcinatezze d'ogni sorta. Per non farci mancare nulla, il piccolo schermo non esita a propinarci anche telegiornali brulicanti di indignati servizi di denuncia delle sevizie perpetrate ai danni delle bestiole. E sarà capitato a molti di vedersi fermare per strada da qualche accigliato supporter della causa animalista, ansioso di convertirci alle delizie della cucina vegetariana onde arrestare così il «genocidio animale».

Non è infrequente, in questi frangenti, che sul banco degli imputati finisca il cristianesimo, tacciato d'essere il fomite della «tirannia» e del «dominio dell'uomo» sull'animale. Questa è l'accusa lanciata dall'australiano Peter Singer, teorico principe della «liberazione animale» e propugnatore di un'etica di ispirazione panteista.

Secondo Singer la prospettiva antropocentrica della dottrina cristiana è il vertice di un mascheramento ideologico. Nella rivelazione di Cristo si annida il travestimento di un egoismo di specie («specismo»). Qual è la colpa del cristianesimo? Aver inculcato l'idea della sacralità della vita umana conferendo così, a suo dire, giustificazione alla crudeltà nei confronti delle altre specie viventi.²²² Singer deplora l'ostinazione con cui la Chiesa di Roma non si stanca di ribadire l'invulnerabilità della persona umana, lo irrita il suo rigetto di ogni ipotesi di parificazione tra vita umana e vita animale (o non-umana).

²²² Cfr. Peter Singer, *Liberazione animale*, Net, Milano 2003, pp. 195-220.

ORDO AMORIS E ANIMALI.

LE cose, tuttavia, non stanno affatto come vuole raccontarci il bioeticista australiano. L'amore cristiano, certo, non è acosmico. Anche la carità è ordinata gerarchicamente, va declinata secondo un *ordo amoris* che vede l'uomo al vertice della Creazione. Detto questo, ogni voce che invita al rispetto degli animali trova il cristiano perfettamente concorde. L'animale, infatti, è un organismo vivente. Non è cosa o oggetto di cui usare a piacimento.²²³ Nella Bibbia rinveniamo accenni di mitezza anche verso di lui: «Il giusto ha cura del suo bestiame, ma i sentimenti degli empi sono spietati», leggiamo nel libro dei *Proverbi* (12, 10). La generosità verso gli animali trova riscontro nella legge israelitica, che si occupa del loro riposo (*Deuteronomio* 25,4) e del loro sostentamento.

È falsa la *vulgata* che accusa i discepoli di Cristo di professare la più totale indifferenza nei confronti della sofferenza animale.²²⁴ Se è vero, come riconosce il gesuita Celestino Testore nell'*Enciclopedia Cattolica*, che l'uomo può lecitamente «servirsi degli animali, come di ogni altra creatura, secondo l'intento del Creatore nel destinarli all'umano servizio», è al-

²²³ Cfr. Gustave Thibon, «Gli animali e noi», *Studi Cattolici*, n. 297, novembre 1980, pp. 749-750. Provvidenzialmente, anche l'enciclica *Laudato si'* attesta che il rapporto uomo-animale non può essere declinato secondo canoni puramente utilitaristici o tecnico-strumentali: «la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'essere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento». (n. 69)

²²⁴ Sul corretto rapporto uomo-animale secondo un'ottica cristiana cfr. Jean Gaillard, *Les animaux, nos humbles frères*, prefazione di Gustave Thibon, Fayard, Paris 1986; Maurizio Pietro Faggioni, Anna Maria Giorgi, *Uomini e animali*, EDB, Bologna 2019.

trettanto innegabile l'esistenza di una specifica responsabilità umana verso gli animali. La rivelazione cristiana non ha mai assegnato all'uomo un diritto incondizionato — cioè senza obbligazioni e limiti morali, come fa credere invece Singer — a disporre degli animali.

Sebbene l'uomo possa esercitare un «retto uso del dominio sopra gli animali», prosegue l'*Enciclopedia Cattolica*, resta preclusa ogni forma di abuso come

distruggerli o farli soffrire per vano capriccio, torturarli per semplice diletto. Tanto più che essi sono dotati di sensibilità e perciò soffrono dolore, e inoltre l'atto ancora, l'abitudine di infierire sugli animali inchinano l'animo, per una legge psicologica facile a passare all'attuazione, ad infierire anche sul prossimo.²²⁵

Non c'è difficoltà ad approvare le Società di protezione degli animali «in quanto hanno di mira il rimuovere la crudeltà verso le bestie», purché non fondino la loro azione

su principi errati (attribuendo ad esse [le specie animali] diritti; o fomentando verso di esse un amore sdolcinato e sentimentale, che poi si nega facilmente al prossimo, o pretesendo un dovere di carità, che nel senso cristiano non può esistere.²²⁶

²²⁵ Celestino Testore S.J., «Animale», in *Enciclopedia Cattolica*, vol. I, Roma 1948, coll. 1343-1344. Le manifestazioni di crudeltà dirette contestualmente contro uomini e animali sembrano trovare un fondamento comune, scrive la psicoterapeuta Annamaria Manzoni, in una pulsione dalla genesi oscura e complessa «indirizzata contro esseri, normalmente scelti in base alla loro debolezza». (A. Manzoni, *Sulla cattiva strada. Il legame tra la violenza sugli animali e quella sugli umani*, Sonda, Casale Monferrato 2014, p. 30)

²²⁶ *Ivi.*

L'ANIMALE TRA UMANIZZAZIONE E REIFICAZIONE.

LA comparsa della figura dell'animale-idolo è sintomo di un profondo disagio. È un fenomeno, coincidente con la desacralizzazione e la dittatura del tecnorelativismo, che produce una duplice degradazione: del mondo umano come di quello animale.

Giova ricordare che nelle società tradizionali l'uccisione degli altri esseri viventi non è determinata unicamente da una relazione tecnico-strumentale. Il mondo dell'uomo è legato all'animale da un interesse vitale. Uomo e animale non sono entità estranee: l'animale ha un proprio statuto sociale, la sua uccisione avviene all'interno di una cornice rituale alimentata da un ricco quadro di elementi e rimandi simbolici.

In un contesto tradizionale l'uccisione dell'animale possiede un valore sacrificale (sacrificio, secondo una nota etimologia, viene da *sacrum facere*, «rendere sacro»). Le regole di consumazione della carne animale rispettano in maniera assai scrupolosa un dovere di reciprocità che ha davvero poco del romanticismo bucolico. L'uomo delle società tradizionali è fin troppo cosciente del fatto che per esistere occorre mangiare e che la sopravvivenza degli umani dipende dalla possibilità di alimentarsi con gli altri elementi del mondo vivente.

Inoltre possiede la percezione, per quanto imperfetta e confusa, di una certa mobilità della frontiera che marca la differenza con l'animale. Sente concreta la possibilità di reistintivizzarsi, avverte di poter perdere la propria specificità e abbandonare così le lente e faticose conquiste della civiltà. Non di rado teme anche la vendetta dell'animale. La morte dell'animale perciò è un atto religioso, legato all'orizzonte del sacro, obbediente a un cerimoniale che mira a ripristinare l'armonia minacciata dalla soppressione dell'animale. La

parte di carne non consacrata secondo il rito sacrificale diventa perciò impura.

La necessità dell'uomo di nutrirsi divorando l'animale genera una dialettica simile/diverso che non cancella tuttavia i confini tra i due mondi. L'universo umano e quello animale sono segnati da frontiere che li caratterizzano come spazi *distinti* ma *comunicanti*. Ogni alimento, vegetale o animale, è parte di uno scambio permanente tra elementi del modo vivente. E questa relazione organica dà vita un sistema di regole alimentari: non si mangia qualunque cosa né si mangia con chiunque, ovunque e in ogni momento.

L'alimentazione non è considerata soltanto come attività fisiologica: il nutrimento è anche un'attività culturale satura di simbolismo, indissociabile dalla collocazione dell'esistenza umana in un cosmo pieno di senso.

Per ciò che riguarda l'uomo delle società tradizionali, il valore che ha accordato al cibo faceva parte integrante del suo comportamento complessivo nei confronti del Cosmo. Attraverso il cibo, l'uomo partecipa a una realtà superiore: mangia qualcosa di ricco, di forte, di prestigioso che è la creazione degli Esseri Soprannaturali e, in certi casi, perfino la loro sostanza, qualcosa che comunque si connette ad un mistero.²²⁷

È una situazione destinata a mutare con l'avvento della società moderna. Con la desacralizzazione del mondo vivente tramonta la precedente alleanza uomo-animale. Con gli animali questa nuova società intrattiene ora un rapporto che si colloca in un quadro tinto di ambiguità; la frontiera tra i due

²²⁷ Mircea Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, Edizioni Mediterranee, Roma 1989², p. 146.

mondi acquista uno statuto paradossale. A partire dall'Ottocento assistiamo a un duplice e contraddittorio movimento, di allontanamento *da* e di avvicinamento *all'*animale. Si apre una frattura radicale — inedita nella storia, se parliamo in termini di intensità e ampiezza — tra specie commestibili e specie domesticabili. La gerarchizzazione degli animali in «utili» (animali da allevamento), dunque abbandonati al loro destino di carne da macello, e «inutili» (*pets*, cioè gli animali da compagnia, e le specie in via di estinzione), perciò degni di rispetto, protezione e affetto, costituisce un sistema di universi profondamente separati.²²⁸

La società industriale si incarica di «fabbricare» le specie commestibili, che produce in misura massiccia e intensiva all'interno di strutture sempre più tecnicizzate, massificate e concentrazionarie, in modo da rifornire mercati sempre più vasti. La moderna dittatura della tecnica finisce per rendere anche l'animale l'oggetto di un rapporto totalmente strumentale.²²⁹

Con l'interdizione dei macelli, praticati nelle strade ancora verso la metà del XIX secolo, la macellazione viene sottratta allo sguardo pubblico. Trova così compimento un lungo processo di progressivo allontanamento dell'atto di uccisione

²²⁸ Cfr. Jean-Pierre Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris 1990, pp. 231-238.

²²⁹ La legittimazione teorica di questa prassi si deve alle teorie dell'animale-macchina pensate dal «meccanicismo che caratterizza il nascere della biologia moderna» il quale provvederà «a fornire una base scientifica (o meglio, apparentemente scientifica) allo sfruttamento animale. Secondo la filosofia naturale di Cartesio (1596-1650) gli animali sono come automi, sono macchine meravigliose, ma nulla più». (M. P. Faggioni, A. M. Giorgi, *Uomini e animali*, cit. pp. 52-53)

dell'animale dalla società umana. La sensibilità moderna impone una rigida separazione tra luogo di abbattimento e luogo di vendita della carne, risparmiando al consumatore lo spettacolo della sofferenza animale. La morte moderna dell'animale non ha più nulla della ritualità sacrificale: è una morte «igienica», senza versamenti di sangue, senza più vittima né sacrificatore. È diventata un atto puramente tecnico, una prassi confinata e segregata in laboratorio.

L'animale, assimilato alla categoria puramente funzionale di «merce-carne», è così degradato a cosa, macchina; viene retrocesso a materiale non vivente a disposizione delle esigenze del sistema di produzione industriale. Ridotta la specie commestibile a null'altro che un ingranaggio della catena di produzione agro-alimentare, l'allevamento industriale fa dell'animale un bene di consumo da cui trarre profitto. L'animale-merce è al tempo stesso animale-macchina, un oggetto interamente programmato: attraverso la selezione, il trattamento ormonale e la manipolazione genetica diventa un prodotto destinato a soddisfare le sole esigenze del mercato alimentare.

Nello stesso tempo la società del tempo libero è invasa da una vera e propria idolatria (*petmania*) delle specie domesticabili, scelte per condividere l'intimità degli spazi familiari. La passione per gli animali da compagnia è diventata un fenomeno di massa, che coinvolge soprattutto le aree urbane.²³⁰ È un costume che ha generato un'industria piuttosto fiorente

²³⁰ Solo in Italia, secondo le stime più recenti, gli animali da compagnia ammontano a poco meno di 60,5 milioni (cani e gatti sono circa 14,5 milioni), quasi quanto l'intera popolazione nazionale. Cfr. Rapporto Assalco — Zoomark 2018, *Alimentazione e cura degli animali da compagnia*.

di prodotti, alimentari e non, con un cospicuo giro di affari. Un *business* che gira intorno alle cliniche veterinarie, ai negozi di toilette e di prodotti per *pets*. Il fenomeno ha assunto connotazioni iperconsumistiche, finendo per scadere in forme grottesche dove l'animale è ridotto a ridicola caricatura dell'uomo. Nella società *pet-friendly* l'animale diventa così l'oggetto di una proiezione narcisistica piuttosto che il polo di una relazione affettiva o simbolica. In questo contesto vanno collocate anche le assicurazioni, addirittura le agenzie matrimoniali, i cimiteri, i centri di cremazione per animali.²³¹

Anche la parabola dell'animale nel mondo contemporaneo oscilla dunque tra due poli contrastanti: *reificazione* (animale retrocesso a cosa) e *umanizzazione* (animale elevato a persona). Se per gli animali da reddito abbiamo dedomesticazione, marginalizzazione e maltrattamenti, per gli animali da compagnia abbiamo invece iperdomesticazione, iperprotezione e ipervalorizzazione.

Da una parte (specie commestibili) l'animale cade sotto il registro puramente economicistico-utilitaristico dello sfruttamento selvaggio; dall'altra (specie domesticabili) diventa invece il tributario di una specie di culto adorante.

Questa percezione distorta del rapporto con l'animale giunge talvolta a innescare una vera e propria inversione dei valori dove si assiste al rovesciamento di situazione fra animali e esseri umani, per cui la dignità della vita umana viene direttamente parificata a quella della vita animale. La crescente indistinzione tra uomo e animale è il riflesso dell'incapacità

²³¹ Cfr. Annamaria Rivera, «Una relazione ambigua. Umani e animali, fra ragione simbolica e ragione strumentale», in Idem (a cura di), *Homo sapiens e mucca pazza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Dedalo, Bari 2000, pp. 61-62.

di percepire una distanza tra i due mondi. La soglia di demarcazione si è fatta sempre più incerta e labile. E così la comparazione uomo-animale diventa un espediente per legittimare lo «scarto» di vite umane indesiderate.

Nel dibattito sulla sperimentazione animale, alcuni sono pronti a difendere l'idea che si possa realizzare una sperimentazione sui «rifiuti» dell'umanità, cioè sui detenuti e sui «deboli di mente» o che si possa ricorrere ai corpi dei poveri e degli immigrati per praticare, in cambio di qualche remunerazione, l'espianto di organi. È una deriva che ha come esito l'umanizzazione dell'animale e la «bestializzazione» dell'uomo.²³²

Non si può tralasciare di ricordare il precedente del razzismo nazista, nel quale era usuale il ricorso a un lessico venatorio o zootecnico per descrivere gli esseri umani da «scartare». Il gergo burocratico dei lager, funzionale alla negazione dell'umanità delle «razze inferiori», era intessuto di termini reificanti solitamente impiegati in riferimento alle specie animali, considerate e categorizzate come cose inerti della natura.

L'idea secondo cui l'uomo «non è che un animale» prepara le peggiori atrocità della disumanizzazione: massacri, carneficine, stragi. Come ha scritto Adorno in un mirabile aforisma di *Minima moralia*, «l'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *pogrom*».²³³

²³² Mondher Kilani, «La «mucca pazza» ovvero il declino della ragione sacrificale», in *Homo sapiens e mucca pazza*, cit., p. 90.

²³³ Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994, p. 117.

In questo brodo di coltura affonda le radici l'ideologia animalista di Peter Singer, nella quale l'enfatica volontà di assimilare uomo e animale finisce per cancellare ogni specificità e differenza, come se l'unica via praticabile per sottrarre l'animale dalla condizione di *cosa* fosse quella di renderlo uguale all'uomo.

COMUNISMO COSMICO.

NON è quindi il sentimento d'affetto per gli animali a far problema né, *a fortiori*, il rigetto delle efferate violenze perpetrate a loro danno. Ad allarmare, porre dubbi e interrogativi è l'ascesa dell'ideologia animalista, ennesimo idolo dei nostri tempi.

La liberazione animale auspicata da Singer vede nell'essere umano nulla piú che una semplice appendice della natura e non piú, come scrive Maria Adelaide Raschini, «un ente appartenente alla *natura umana*, e non solo alla natura *tout court*». ²³⁴ Infatti, spiega la filosofa allieva di Michele Federico Sciacca, «quando si dice «natura umana» si sottolinea un «salto» che non è solo quantitativo; si tratta infatti di una «differenza infinita»: *indipendentemente* da (dunque, anche accogliendo) ogni possibile ascendenza evolutiva del genere umano». ²³⁵

La negazione della differenza «ontologica», di natura, tra l'uomo e gli altri esseri viventi sottrae ogni legittimità al concetto di *persona* — questo preziosissimo, inestimabile portato del cristianesimo — per includere ogni essere vivente in una «specie animale» senza distinzione alcuna, su un piano di

²³⁴ Maria Adelaide Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, cit., p. 50.

²³⁵ *Ivi*.

perfetta parità. Si spiana così il terreno a quella lugubre «democrazia ecologica» che, come ha scritto Vittorio Messori, «annuncia la perfetta parità di diritti tra una persona umana e, ad esempio, un ragno». ²³⁶

Forse non è un caso l'animalismo piaccia, e molto, ai fautori di un pensiero assai poco incline a riconoscere la dignità umana. A cavallo degli anni Venti e Trenta dello scorso secolo G. K. Chesterton lo aveva già individuato con estrema lucidità, battezzandolo come «comunismo cosmico». ²³⁷

Il comunista cosmico, nota lo scrittore londinese, è un riduzionista che nega «la semplicissima verità che fra l'uomo e i bruti c'è differenza non di grado ma di specie». ²³⁸ All'interno di un simile orizzonte «non esiste una grande differenza tra il corpo dell'uomo e quello degli animali». ²³⁹ Equiparare l'uomo all'animale, questa moderna *damnatio ad bestias*, è la via più breve e il modo migliore per essere feroci come una fiera. La storia stessa insegna, avverte Chesterton, che «ogni qualvolta si adora un animale, si sacrifica un essere umano». ²⁴⁰

L'amore idolatrico per gli animali, infatti, «può esser motivo per essere insanamente crudeli e insanamente sentimentali; non per un sano amore verso gli animali». Sulla base dell'assimilazione tra uomo e animale infatti

²³⁶ Vittorio Messori, *Le cose della vita*, San Paolo, Milano 1995, p. 158.

²³⁷ G.K. Chesterton, *La Chiesa viva*, Paoline, Alba 1954, p. 217.

²³⁸ Idem, *L'uomo eterno*, Rubbettino, Catanzaro 2008, p. 46.

²³⁹ Id., *La Chiesa viva*, cit., p. 217.

²⁴⁰ Id., *La serietà non è una virtù*, Lindau, Torino 2011, p. 9.

si può essere inumani o si può essere assurdamente umani. Essere tutt'uno con una tigre può esser motivo per esser teneri verso la tigre o può esser motivo per esser crudeli come una tigre.²⁴¹

Ebbene, in questo orizzonte di pensiero si iscrivono i profeti del comunismo cosmico. L'uomo, ci dicono, è null'altro che un *homo zoologicus*, un bestione evoluto. Non è che una bestia, una specie animale solo più progredita, infinitamente evolvibile e modificabile.

ANIMALE O BESTIA?

IL comunismo cosmico mostra di ignorare una distinzione cara al pensiero greco: la differenza tra *animale* e *bestia*.²⁴²

Definire un essere significa dargli un nome. Per designare l'animale, la lingua greca disponeva di due parole: *therion* (θηρίον) e *zōon* (ζῷον).

Il significato di *therion* è «animale selvatico». Questo termine sottolinea anzitutto la ferocia e la pericolosità dell'animale selvatico, non addomesticato. *Therion* pertanto è sinonimo di bestialità.

Zōon invece ha la stessa radice di *zoé*, a indicare, per riprendere le parole di Platone, che «tutto ciò che partecipa del vivere può a ragione esser chiamato con molta verità animale». ²⁴³ Questo termine indica che «animale» è l'essere «anima-

²⁴¹ Id., *Ortodossia*, cit., p. 153.

²⁴² Cfr. Laurent Gornellen, *Kékrops, le Roi-Serpent. Imaginaire athénien, représentations de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2004, pp. 210-211.

²⁴³ *Timeo*, cit., 77 b.

to», cioè dotato di un'«anima». *Zôon* designa dunque la «vita naturale» che accomuna tutti gli esseri animati, umani e animali, e li distingue dagli esseri inanimati, vegetali e minerali. *Zôon* è un termine anfìbio, che esprime tanto una omogeneità (uomini e animali condividono la stessa natura di esseri viventi) quanto una differenza fondamentale tra mondo umano e mondo animale.

Potremmo tradurre allora *theríon* con «bestia» e *zôon* con «animale». Quest'ultimo termine, come si è visto, non designa tutti gli esseri:

Aristotele esclude i minerali e riserva la parola «animale» ai viventi che mostrano «una capacità di conoscenza sensibile». E tra questi opera un'ulteriore distinzione: da un lato gli «animali» dotati di parola (il *logos*) e, dall'altro lato, tutti gli altri. Saranno questi ultimi a portare il nome di «bestie». ²⁴⁴

Ciò che vive, dice Aristotele, differisce dall'inanimato perché possiede almeno una di queste facoltà: «l'intelletto, il senso, il movimento e la quiete nel luogo, e, ancora, il movimento per la nutrizione, il deperimento e l'accrescimento». ²⁴⁵ La facoltà pensante corrisponde all'anima razionale (propria dell'uomo), la facoltà sensitiva corrisponde all'anima sensitiva (propria dell'uomo e delle bestie) e la facoltà nutritiva all'anima vegetativa (comune all'uomo, alle bestie e alle piante).

²⁴⁴ Jean-Marie Meyer, Patrice de Plunkett, *Nous sommes des animaux, mais on n'est pas des bêtes*, Presses de la Renaissance, Paris 2007, p. 147.

²⁴⁵ Aristotele, *Dell'anima*, II (B), 2, 413 a-b, in *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1991³, vol. IV, p. 131.

Per spiegare come l'uomo diventasse veramente uomo, differenziandosi dal resto del mondo animale, i Greci disponevano del mito di Prometeo raccontato dalla *Teogonia* di Esiodo. È il Titano, secondo il mito, a consegnare con l'inganno agli uomini la carne del bue sacrificale che sarebbe spettata di diritto agli dèi. Ma Zeus, accortosi dell'inganno, scaglia una maledizione contro gli uomini, che da allora diventeranno mangiatori di carne, lasciando agli dèi le parti immangiabili, cioè

i fumi e gli odori, nutrimenti impalpabili ed eterni, simili alla loro natura; agli uomini, ormai, le carni morte e deperibili come loro, la necessità di lavorare e patire per procurarsi i mezzi di sussistenza necessari per una vita limitata nel tempo, per una vita da mortali.²⁴⁶

L'effetto della maledizione divina condanna a una esistenza mortale i mangiatori di carne.

È in virtù di questo sacrificio fondatore che gli uomini acquistano il proprio statuto di

creature mortali che vivono sulla terra tra mali innumerevoli e che mangiano il frumento dei loro campi arati, in compagnia delle loro donne. Una razza, insomma, del tutto separata da quegli esseri [gli dèi] a cui erano in origine così vicini e con cui dividevano la mensa.²⁴⁷

La mortalità, il lavoro, la famiglia. Sono le caratteristiche stesse dell'umanità. Sul piano simbolico, il sacrificio con cui si versa il sangue dell'animale (*thusia*) è la replica *ad infini-*

²⁴⁶ L. Gornnellen, *Kékrops, le Roi-Serpent*, cit., p. 211.

²⁴⁷ Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, p. 36.

tum dell'atto primordiale che ha messo fine alla commensalità tra umano e divino e, al tempo stesso, ha spezzato l'unità armoniosa tra umano e animale. La condizione umana si distanzia così sia dalla condizione divina sia da quella bestiale. Né angelo né bestia, avrebbe detto Pascal, l'uomo si differenzia dagli dèi perché è mangiatore di carne animale.

Ma il sacrificio animale indica anche un'altra specificità dell'uomo: l'uso del fuoco, dal quale, «per tutta la cultura greca, il nutrimento dell'uomo è inseparabile». ²⁴⁸ L'uomo non è solo un mangiatore di carne, bensì un mangiatore di carne cotta, tanto che Porfirio arriva a dichiarare che mangiare carne cruda è «contro natura per gli esseri umani». ²⁴⁹

Al rifiuto dell'omofagia (il consumo di carne cruda) si aggiunge un altro interdetto fondamentale: la proibizione dell'allelofagia e del cannibalismo. Gli uomini si differenziano definitivamente dalla bestia quando si congedano dalla tendenza a divorarsi reciprocamente (come accade ad esempio tra i pesci e i ratti). Di questa convinzione si trova la migliore traccia nella prima definizione dell'uomo in contrapposizione all'animale, quella formulata da Esiodo:

O Perse, tu tutto questo mettiti bene in testa, e dunque ascolta la giustizia (*dike*), dimentica del tutto la violenza (*bía*). Questa legge (*nómos*) infatti impose il Cronide [il patronimico di Zeus, figlio di Crono per antonomasia; NdC] agli umani: ai pesci e alle fiere e agli uccelli alati di divorarsi reciprocamente, poiché non esiste la giustizia (*dike*) tra loro; agli uomini in-

²⁴⁸ Marcel Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 104.

²⁴⁹ Porfirio, *Astinenza dagli animali*, Bompiani, Milano 2005, p. 539.

vece diede la giustizia (*dike*) che di gran lunga il piú eccellente è (dei beni).²⁵⁰

L'IMPERO DELL'INSETTO.

NON VA dimenticato che in ogni ideologo vive un adoratore della forza, il cultore di un sogno di potere sconfinato. E il comunista cosmico non fa eccezione. Ciò spiega perché questo tipo umano sia cosí ossessionato da quello che Chesterton chiama «impero dell'insetto». A che si riduce un uomo-insetto, si chiede GKC in *What's Wrong With The World*, se non a materiale illimitatamente plasmabile dai detentori del potere?

Quando si comincia a pensare all'uomo come a un essere che cambia e può essere alterato, il forte o l'astuto possono facilmente deformarlo, dandogli nuove forme per scopi innaturali. L'istinto popolare vede in questi sviluppi la possibilità di avere schiene appositamente piegate e gobbe per portare fardelli, e membra distorte per adattare al compito che devono svolgere. Esso ritiene, in maniera fondata, che qualunque cosa sia fatta velocemente e sistematicamente sarà compiuta da una classe di vincitori, che agirà in modo pressoché esclusivo nel proprio interesse.²⁵¹

È un'immagine che si realizza nel mondo di ibridi umani e semi-umani che popolano il romanzo di Herbert G. Wells, *L'isola del dottor Moreau* (1896), dove un folle sezionatore si

²⁵⁰ Esiodo, *Le opere e i giorni*, 275–280, in *Tutte le opere e i frammenti*, Bompiani, cit., p. 197.

²⁵¹ Id., *Ciò che non va nel mondo*, Lindau, Torino 2011, pp. 258–259.

incarica di dar vita a mostruose chimere uomo-animale. Lo scopo di un simile progetto di ibridazione, confessa Moreau all'allibito naufrago Edward Prendick, è di «trovare il limite estremo della plasticità delle forme viventi». ²⁵²

Moreau si concepisce come un puro tecnico: incurante delle enormi sofferenze inflitte alle cavie dei suoi esperimenti, non si preoccupa «dell'eticità della questione». Il dolore, anche quello animale, gli appare come cosa di poco conto: un accidente inutile e trascurabile nella marcia inevitabilmente benefica del progresso tecnologico, un'inezia destinata ad essere eliminata dall'evoluzione lucidamente guidata dalla mente umana.

L'animale per Moreau non è piú «creatura»: è «cosa» o «problema». E la sua totale assenza di empatia finisce per incidere anche sulla vita morale: «Lo studio della natura — esclama lo squilibrato scienziato — rende l'uomo senza rimorsi come la natura stessa». ²⁵³ L'infinita plasmabilità del vivente implica dunque la totale assenza di gerarchia, allude alla mancanza di specificità della parte umana rispetto a quella animale.

Per questo scienziato affetto da *hybris* non si tratta piú di scoprire una verità in accordo col principio di realtà, quanto piuttosto di mettere le proprie scoperte — e dunque anche realtà e verità — al servizio del principio di piacere. Moreau, col suo progetto di umano-animalità-patchwork, è caduto nella confusione tra *scienza* (la conoscenza che permette all'uomo di comprendere i segreti della creazione senza la vo-

²⁵² Herbert G. Wells, *L'isola del dr. Moreau*, Newton, Roma 1994, p.

53.

²⁵³ *Ivi.*

lontà di alterarne l'ordine) e *magia* (che si prefigge di eludere la realtà allo scopo di crearne una nuova).

Non è piú, il suo, lo studio disinteressato dei segreti della natura — derivando poi da quanto si è eventualmente scoperto le applicazioni utili a ristabilire e riparare l'ordine della natura. Non è piú questione di *ripristinare*, quanto di *sovvertire* l'ordine della natura per crearne uno nuovo: una realtà simulata e sostitutiva.

Lo scopo è mischiare e capovolgere la realtà. Abbracciando la logica di questa mescolanza distruttrice siamo nel cuore di una dinamica della perversione. A caratterizzare la perversione è il tentativo demiurgico di sostituirsi al Padre-creatore allo scopo di ricreare dal caos e dalla mescolanza un nuovo universo, un nuovo ordine di realtà.²⁵⁴

Occorre pertanto farne avvertiti improvvidi laudatori e ingenui fiancheggiatori del credo animalista: gli esiti dell'eclissi della differenza metafisica tra *natura* e *natura umana* non sono affatto trascurabili.

A ricordarlo provvede, ancora una volta, Maria Adelaide Raschini. Tra le logiche conseguenze dello scadimento del concetto di persona e della sua dignità vanno annoverate la giustificazione e il ritorno a certi costumi del paganesimo, che determinavano il valore di una persona umana assegnandole un «prezzo». Convenzionare un corrispettivo «in valuta» degli esseri umani: in questo consisteva il principio della schiavitù. Alla negazione dell'infinita distanza tra l'uomo e la natura animale consegue, presto o tardi, l'abolizione di que-

²⁵⁴ Cfr. J. Chasseguet-Smirguel, *Éthique et esthétique de la perversion*, Champ Vallon, Seyssel 2006, pp. 217-219.

sta differenza *qualitativa*, sostituita con una *quantità* «convenzionata» e «contrattata». ²⁵⁵

INVOLUZIONE UMANA.

È QUESTA, in fin dei conti, la ragione per cui l'opposizione della specie umana alle specie animali si presenta come una categorizzazione fondamentale dell'esistenza. ²⁵⁶ La sensazione è che nel compiere il male l'uomo smarrisca il proprio ordine interiore. E l'essere regredito allo stadio bestiale è colui che ha perso la sua essenza piú profonda, riducendosi a una condizione meno che umana.

Di una simile degenerazione è testimone Stavrogin, l'inquietante figura che nei *Demoni* di Dostojevskij si lascia andare a gesti che lasciano, in coloro che vi assistono, una raggelante sensazione. È cosí che una volta, in maniera del tutto imprevedibile, Stavrogin afferra un uomo per il naso e lo trascina con forza appresso a sé per alcuni passi. In un'altra occasione stringe invece tra i denti l'orecchio di un vecchietto che gli aveva chiesto di rendere conto delle sue imprese deliranti.

²⁵⁵ M. A. Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, cit., p. 51.

²⁵⁶ «L'idea dell'uomo, nella storia europea, trova espressione nella distinzione dall'animale. Con l'irragionevolezza dell'animale si dimostra la dignità dell'uomo. Questa antitesi è stata predicata con tale costanza e unanimità da tutti gli antenati del pensiero borghese — antichi ebrei, stoici e padri della Chiesa —, e poi attraverso il Medioevo e l'età moderna, che appartiene ormai, come poche altre idee, al fondo inalienabile dell'antropologia occidentale». (Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, «Uomo e animale», in *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1980, p. 263)

Sono azioni, quelle di Stavrogin, che recano l'impronta tanto della bestialità quanto della meccanicità. Ma la sua non è semplice follia.

Romano Guardini, nella sua indagine sul mondo religioso di Dostojevskij, dà questa lettura del comportamento di Stavrogin:

L'animale è vita fatta di istinti e di impulsi che si esplica nell'unità impersonale della specie. L'uomo non può partecipare a questa esistenza ma l'avverte come una sfera limitrofa alla sua e una possibilità il cui concretarsi significa a sua volta minaccia e distruzione dell'esistenza personale. Quando nell'uomo affiora l'animale, egli corre pericolo di soccombere all'istinto, alle forze subpersonali della terra e della specie. Quando dunque nell'uomo appaiono le caratteristiche del meccanismo o dell'animale ci troviamo di fronte a una minaccia di involuzione, a un pericolo demoniaco.²⁵⁷

Ecco dunque cos'è: la «follia» di Stavrogin è piuttosto l'espressione di una patologia più profonda. In lui c'è vuoto interiore. Nel suo cuore non c'è vita, al suo interno si è insediato un deserto. Perciò egli dà impressione di sfrenatezza, mostra di non conoscere limiti morali. All'interno di un tale orizzonte tutto è possibile. È una vita raggelata, senza calore umano, priva di slancio. Da qui la sua terribile freddezza, l'assenza di compassione, l'indifferenza alla sofferenza altrui.²⁵⁸ Il crudele Stavrogin vive tutto come un semplice spet-

²⁵⁷ Romano Guardini, *Dostojevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 2000^f, pp. 233-234.

²⁵⁸ Il senso morale, cioè la facoltà di distinguere tra il bene e il male, da solo non basta. Necessita anche di quel sentimento morale conosciuto come «compassione»: la sollecitudine, la capacità di preoc-

tatore che infligge sofferenza agli uomini solo per poi assistere, con fredda impassibilità, alle loro reazioni. È diventato, a sua volta, un gelido sezionatore che si limita a registrare dinamiche di stimolo-risposta, come Pavlov coi suoi cani o il dottor Moreau con gli animali che intende «ominizzare».

Entriamo così nel campo della sensazione associata, nella lingua tedesca, all'espressione *das Unheimliche*: il «perturbante». Nel linguaggio della psicoanalisi il perturbante sta ad indicare una realtà familiare che si rivela estranea, generando orrore e angoscia. La contraddittoria associazione tra familiarità e estraneità ci atterrisce, facendoci sperimentare un inesprimibile disagio che ci assale, scrive Freud, nel momento in cui entriamo in contatto con «quella sorta di spaventoso che risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare».²⁵⁹

Siamo esposti a un effetto perturbante quando si fa labile il confine tra fantasia e realtà, quando si palesa realmente davanti ai nostri occhi qualcosa che fino ad allora avevamo relegato al campo delle cose impossibili.

cuparsi per una persona, la disposizione a prendersene cura. Senza una genuina attenzione per gli altri la morale nemmeno esisterebbe. Cfr. Paul Bloom, «Empatia e compassione», in *Buoni si nasce. Le origini del bene e del male*, Codice-Le Scienze, Roma 2014, pp. 33 e ss. Simone Weil chiama «attenzione creatrice» questo «scambio di compassione» nei confronti di «chi, ridotto dalla sventura allo stato di cosa inerte e passiva, ridiventa almeno per qualche tempo un essere umano grazie alla generosità altrui». (*Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, pp. 112-11)

²⁵⁹ Sigmund Freud, «Il perturbante» (1919), in *Opere di Sigmund Freud (1917-1923)*, vol. IX, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 82.

A sconvolgerci, nella confusione estrema tra umanità e animalità, è la dinamica che percepiamo come operante. Accade infatti, dice Guardini, come se qualcosa di simile a un meccanismo inanimato avesse acquisito una apparente vitalità umana.²⁶⁰

Come se lo «spirito» e la materia si fossero congiunti senza l'intervento del sangue e del cuore. Non abbiamo in questo caso un «corpo» unito a un'anima, ma un «fisico» semplicemente materiale, dalla cui irreal vitalità può trasparire la grazia o la veemenza, ma che nello stesso momento può anche convertirsi in qualcosa di orrido, di spettrale, di demoniaco.²⁶¹

²⁶⁰ Ciò accade, fa osservare C. S. Lewis, quando nella persona umana viene meno quel collegamento affettivo tra cervello e viscere che esprimiamo con immagini come il «cuore» o il «petto». In una educazione ben riuscita «sensibilità» e «ragione» parlano con una voce sola nella «tenerezza», che riassume a un tempo l'amore più profondo e la sua espressione più sensibile e carnale. Nell'uomo la testa governa le viscere per mezzo del petto. Il cuore è l'indispensabile ufficiale di collegamento tra la pancia e il cervello. «Si può anche dire», nota lo scrittore anglo-irlandese, «che è grazie a tale elemento intermedio che l'uomo è uomo: poiché per il suo intelletto è puro spirito e per i suoi appetiti puro animale». (C. S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, cit., p. 30)

²⁶¹ R. Guardini, *Dostojevskij*, cit., p. 233. Un altro esempio di come una umanità senza cuore oscillante tra cerebralità e istintualità finisca per sconfinare nell'inumano lo offre il lacché Smerdjakov, uno dei personaggi più oscuri dei *Fratelli Karamazov*, il parricida che alterna un ragionare di terrificante lucidità alla più brutale ferocia.

UOMINI AUMENTATI E DIMINUITI.

Il riduzionismo dell'animalismo mostra di condividere il medesimo retroterra del transumanesimo: lo sguardo semplificatorio sull'umano.²⁶² La con-fusione tra uomo e animale schiude le porte a un'umanità come materia indifferenziata, plasmabile in maniera piú agevole, in modo piú efficiente. L'ideologia animalista si trova dunque in ideale sintonia con la tendenza che impone di livellare e appiattare la struttura umana per renderla prevedibile come i meccanismi e le automazioni di un congegno. La conseguenza di una tale opera di fusione è di assimilare l'uomo a un meccanismo in grado di funzionare secondo previsione.

L'uomo *aumentato* del transumanesimo è perfettamente compatibile con l'uomo *diminuito* del bestialismo. La tecnoscienza, sottolineava Augusto Del Noce, infatti è «anassiologica». Non può cioè fondare direttamente dei valori. Questo perché

la scienza, o almeno la scienza moderna, ha considerato la realtà come un sistema di forze; estendendosi all'uomo non potrà trattarne che come di un essere soggetto anch'esso al dominio universale della forza.²⁶³

Del resto cosa promette la tecnoscienza se non un aumento imprevedibile e prodigioso di potenza? La scienza come misura di tutte le cose rischia pertanto di diventare l'ancella di *Kratos* (la Potenza) e di *Bia* (la Violenza).

E allora, insiste Del Noce

²⁶² Cfr. il capitolo «Siamo uomini o transumani?» del mio *La liquidazione dell'uomo*, Il Covile, 2017.

²⁶³ Augusto Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Rusconi, Milano 1971, p. 101.

c'è poi da stupirsi se un mondo in cui rimanga la sola dimensione scientifica abbia, come segno pratico esteriore della sua mentalità, l'estrema accentuazione della lotta per il potere, di individui e gruppi, dal momento che ogni idea non può essere pensata se non come strumento di affermazione pratica?²⁶⁴

È uno scenario prefigurato dal racconto di Wells, nel quale il dottor Moreau finisce per essere sbranato da una delle sue creature ibride (e «aumentate»); e dopo la sua morte cruenta inizia la rivolta degli uomini-bestia, che manifestano segni di regresso alla propria bestialità originaria.

La scienza ha una funzione pratica: studia il mondo come un sistema di forze, non di valori. La scienza studia i fatti. Ma dalla «forza dei fatti» non si può mai derivare un valore. È il suo limite, prima che la sua colpa: poter «studiare l'uomo soltanto come animale, di specie e di grado superiore».²⁶⁵

Ciò spiega perché una società dove la scienza diventa la misura di tutte le cose sia a rischio di tirannia. Quando ciò accade, «la differenza qualitativa fra l'uomo e l'animale va perduta».²⁶⁶

Con l'elevazione della scienza a modello assoluto di conoscenza, ci ricorda Del Noce, si eclissa l'interiorità. La perdita del pudore è l'aspetto più sensibile di questa eclissi. Ma come abbiamo visto il pudore (*aidos*) è condizione della vita politica. Per questo il regno della tecnoscienza, o tecnocrazia, corrisponde alla spoliticizzazione della società.

²⁶⁴ *Ivi.*

²⁶⁵ A. Del Noce, «Appunti per una filosofia dei giovani», in *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 25.

²⁶⁶ *Ivi.*

L'uomo a un tempo transumanizzato e bestializzato scaccia infatti l'*homo juridicus*.

Fare di ciascuno di noi un *homo juridicus* è il modo prettamente occidentale di legare fra loro la dimensione biologica e la dimensione simbolica costitutive dell'essere umano. Collegando l'infinitezza del nostro universo mentale alla finitudine della nostra esperienza fisica, il Diritto svolge una funzione antropologica precisa, quella consistente nell'istituire la ragione. La follia prende il sopravvento quando, negando l'una o l'altra delle due dimensioni proprie all'essere umano, si finisca per trattarlo in quanto animale o in quanto puro spirito, affrancato da qualsiasi limite eccetto quelli che pone a sé stesso.²⁶⁷

Non possono esservi diritto o morale là dove non regna altro che la brutale materialità del fatto. Se il fatto coincidesse col valore il diritto nemmeno sarebbe pensabile. Il diritto presuppone che i fatti sociali non sempre coincidano con le norme. Quel che esiste (di fatto) in società non sempre equivale a ciò che dovrebbe esistere (la norma o il valore).²⁶⁸

«Fare qualcosa» non è identico a «fare qualcosa di giusto». La legge che punisce il furto esiste perché registriamo un «fatto» indesiderabile, ovvero che qualcuno ruba. Ma il fatto che qualcuno rubi non è un buon motivo per regolarizzare il furto (sul piano legale) né per giustificarlo (sul piano

²⁶⁷ Alain Supiot, *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del diritto*, Mondadori, Milano 2006, p. 36.

²⁶⁸ «Il diritto è pensabile solo se «esistere» (di fatto) non è identico per definizione a «essere giusto». (Vittorio Mathieu, «L'antinomia del diritto», in *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1972, p. 146)

morale). La forza è necessaria al diritto. Ma serve a far valere le ragioni del diritto, non è essa stessa la ragione del diritto.

Il regno delle «cose di fatto» circoscrive il dominio della forza. Per questo della scienza, che indaga le forze, si può fare buono o cattivo uso. Ma una morale o una religione della scienza sarà sempre una morale o una religione della forza.

Si avrà così — scrive sempre Del Noce — la forma piú completa di totalitarismo, quale disconoscimento dei diritti umani portato alla piú estrema radicalizzazione che mai si sia dato, e poco importa se essa sia diversa dalle forme totalitarie che oggi si sono conosciute e che sarebbero destinate ad apparire come sue anticipazioni; o se magari possa presentarsi come democratico, nel senso che la scienza moderna è democratica (accessibile a tutti) rispetto alla scienza gnostica antica; è verso questo nuovo totalitarismo che l'Occidente è già in cammino.²⁶⁹

La bestializzazione dell'uomo è coerente con l'utopia tipica della civiltà tecnologica:

È per questa riduzione dell'uomo ad animale che si pensa, una volta soddisfatti nella misura piú larga i bisogni sensibili dell'uomo, tutti gli istinti aggressivi verranno a cessare.²⁷⁰

²⁶⁹ A. Del Noce, «Quando la tecnica rende schiavi», *Corriere della Sera*, 4 dicembre 1985, p. 3.

²⁷⁰ Idem, *L'epoca della secolarizzazione*, cit., p. 26. A smentire la facile relazione tra insoddisfazione dei bisogni materiali e violenza è stato Sade, per il quale è la sazietà a depravare, a dispetto di «un'ampia letteratura sociale che va dal Settecento almeno fino all'imporsi della questione sociale per tutto l'Ottocento» secondo cui «è lo straboccare del bisogno a provocare il delitto. [...] Marx,

ANIMALIZZAZIONE E DEUMANIZZAZIONE.

LA concreta possibilità della degradazione dell'agire umano a uno schema meccanico dà corpo all'idea che a caratterizzare l'umano sia qualcosa di piú che un istinto impersonale. L'uomo è piú che senso e pulsione animalesca. Ciò che lo rende capace di scelte libere — e che in ultima istanza lo distingue dal mondo animale — è la sua natura di essere razionale. L'uomo, attraverso il *logos*, la parola, vive in una «foresta di simboli» dove può accedere al mondo dei significati, spingendosi ben oltre l'angusto orizzonte dei segnali-stimoli.

Il linguaggio umano è simbolico: esprime concetti, non si limita a propagare emozioni e segnali. «Anche le amebe comunicano, ma non hanno parola: non hanno niente da dirsi». ²⁷¹ La capacità di entrare in relazione, di avviare un dialogo, è il riflesso della «capacità metafisica» dell'uomo. ²⁷² È in forza del suo essere in relazione col Principio del genere umano e della realtà tutta che l'uomo ha la capacità di riconoscere l'essere delle cose.

per esempio, sarà un sostenitore della teoria del bisogno che crea delitti. [...]». Per Sade, al contrario, «è l'abbondanza non il bisogno a fornire i motivi piú stringenti allo svilupparsi di vizi e perversioni». (R. De Benedetti, *La Chiesa di Sade*, cit., p. 77)

²⁷¹ Philippe Breton, *Elogio della parola*, Elèuthera, Milano 2004, p. 32.

²⁷² La conoscenza umana appare strutturata in modo da superare quasi superare i suoi limiti naturali, oltrepassando la conoscenza del solo sensibile. Questa facoltà tipicamente umana è attestata anche da san Paolo, si legge nella *Fides et ratio* (n. 22) di san Giovanni Paolo II.

Segno distintivo dell'essere umano è proprio la sua capacità di vivere in relazione con un orizzonte trascendente. È questa specificità dell'uomo, che classicamente viene designata come «intelletto» o «apertura trascendentale», a segnare la discontinuità tra l'uomo e gli altri viventi.²⁷³

Per distinguere l'uomo dalla bestia (l'animale non razionale) la filosofia antica lo denominava come *animal rationale*, l'«animale razionale». Si esprimeva così la coscienza del fatto che l'essere umano è più del concetto biologico di specie. La modalità con cui l'uomo è esemplare della sua specie si differenzia in maniera radicale dalla maniera con cui altri individui (le bestie) sono esemplari della propria specie.

C'è coscienza anche negli animali, ma solo nell'uomo c'è coscienza di sé (o autocoscienza). Anche un cane è consapevole dell'ambiente che lo circonda. Un cane risponde all'ambiente circostante, impara da esso, è senziente. Ma è conscio come può esserlo un cane, non come un essere umano.²⁷⁴

L'uomo è più che un esemplare della specie umana. L'«uomo» è «persona» perché la relazione tra l'uomo e l'essere uomo è del tutto particolare.

Come scrive Robert Spaemann,

²⁷³ L'«apertura trascendentale» dell'uomo si riflette in molteplici dimensioni: libertà, temporalità e progettualità, concettualità, linguaggio simbolico, autocoscienza. Cfr. Paolo Pagani, «Appunti sulla specificità dell'essere umano», in Luca Grioni (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 147-161.

²⁷⁴ Cfr. R. Scruton, «Coscienza di sé», in *Gli animali hanno diritti?*, cit., pp. 15-17.

l'uomo non è uomo evidentemente allo stesso modo in cui il cane è cane, cioè come immediata istantaneizzazione del suo concetto di specie.²⁷⁵

L'uomo è una soggettività pensante e parlante che si differenzia dalla bestia nella misura in cui si riferisce a sé stesso con un pronome personale: «io».

«Io» sono *questo* determinato essere vivente nel mondo, e nessun altro. L'uomo sa di essere qualcuno, riflette su di sé (cioè rientra in sé stesso). Ma, come è capace di *entrare* in sé, è anche in grado di *uscire* da sé, mettendosi in «posizione eccentrica». L'uomo parla di sé anche in terza persona. Ciò significa che

l'uomo esce dalla posizione centrale che ogni essere vivente naturale assume in rapporto al proprio ambiente, e si vede con gli occhi degli altri, come un evento nel mondo.²⁷⁶

Solo tra i viventi, l'uomo è capace di prendere una distanza da sé assumendo un punto di vista esterno a sé stesso. In un certo senso, de-centrandosi, l'essere umano è capace di vedersi come un oggetto, essendo in grado di cogliersi come essere *relativo*, cioè in relazione ad un altro sguardo.²⁷⁷ L'uomo è un essere referenziale, non solo autoreferenziale.

Lo sguardo umano sembra essere fatto per rivolgersi alle stelle, come se l'uomo non si fosse raddrizzato che per guar-

²⁷⁵ Robert Spaemann, *Persone*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 10.

²⁷⁶ *Ibidem*, pp. 15-16.

²⁷⁷ L'aggettivo «relativo» discende dal tardo latino *relativus*, «che si riferisce, che si riporta a qualche cosa» (derivato di *relatus*, participio passato di *referre*, «riportare»). Relativo vuol dire «in relazione con», cioè condizionato, non assoluto.

dare al cielo. Per questo, nell'Antichità e nel Medioevo, la postura eretta dell'uomo veniva messa in rapporto con la contemplazione del cielo.²⁷⁸

L'uomo è quell'essere capace di sollevarsi dall'ancoraggio terrestre per guardare verso l'alto. Il suo stesso desiderio — che secondo una nota etimologia si compone di *de* e di *sidus* (stella) — pare testimoniare di questa nostalgia per il cielo stellato. L'essere umano, a differenza del mondo non umano, de-sidera perché è un «animale teorico», dice Rémi Brague.²⁷⁹

È principalmente una questione sull'uomo, e ciò che lo distingue dagli animali. Gli antichi coglievano questa differenza attraverso un'immagine: l'animale striscia sul suolo dove, anche se si solleva sulle quattro zampe, non guarda che lui. È sul suolo che trova ciò di cui soddisfare la sua fame e la sua sete. L'uomo si libera da questo ancoraggio terrestre e guarda il cielo.²⁸⁰

È per guardare alle stelle che l'uomo si raddrizza. Egli è capace di interessarsi anche a ciò che non riguarda direttamen-

²⁷⁸ Ovidio racconta che l'uomo fu plasmato «a somiglianza degli dèi che reggono l'universo, e mentre tutti gli altri esseri animati (*animalia*) guardano prona la terra, all'uomo invece [Prometeo] dette una figura eretta e volle che guardasse il cielo e drizzasse i suoi occhi alle stelle (*ad sidera*). Così la terra che prima era stata incolta e senza forma, trasformandosi accolse le sembianze sconosciute degli uomini». (Publio Ovidio Nasone, *Metamorfosi*, 84–89, in *Opere*, a cura di Nino Scivoletto, Utet, Torino 2000, pp. 47–48)

²⁷⁹ Rémi Brague, «Guardare il cielo» in Elisa Grimi, Rémi Brague, *Contro il cristianesimo e l'umanesimo*, Cantagalli, Siena 2016, pp. 153–154.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 154.

te la propria esistenza. La natura umana è già apertura al piú-che-umano.

L'uomo, ente intelligente, sa cogliere, riconoscere e comunicare il senso. La parola umana può significare qualcosa di vero. L'equiparazione uomo-animale è il segno della perdita dell'attività simbolica, che non è soltanto è sinonimo di attività *creativa* ma anche di attività *morale*.

Un concreto esempio della capacità umana di simbolizzazione si trova nell'abolizione del sacrificio umano. L'allontanamento del sacrificio dal corpo umano, per cui prima si sostituisce a quest'ultimo l'animale, poi le offerte di cibi che non comprendono la carne, poi l'incenso e infine la preghiera è il riflesso dell'attività simbolica dell'uomo che, scegliendo sostituti sempre piú astratti, risparmia la distruzione della vita umana.²⁸¹

Quaggiú sulla terra

l'uomo è l'unico essere capace di fare atti morali, perché solo lui ne può porre le condizioni necessarie, in quanto egli solo possiede autocoscienza e libertà. L'animale invece pur compiendo continuamente azioni buone cioè utili a sé stesso e alla specie, non è cosciente di questa bontà, né «si decide» a realizzarla.²⁸²

C'è vita morale là dove esiste vita interiore, lí dove regna la libertà. Per questo motivo non ha senso parlare di «morale» nel mondo animale. I comportamenti animali rispondono

²⁸¹ Cfr. J. Chasseguet-Smirguel, «La perdita dell'attività simbolica», in *Il corpo come specchio del mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 29-41.

²⁸² Josef Endres, *Guardate gli animali del campo. L'etologia al servizio dell'etica*, Paoline, Modena 1975, p. 118.

alla norma fondamentale del benessere della specie, i cui membri sono individui-mezzi, non individui-persone come nella specie umana. Quando alcune specie — ad esempio la cavalletta, la mantide religiosa, il ragno o l'ape — uccidono i propri partner sessuali non fanno altro che comportarsi secondo la loro propria natura, che impone loro di trattarsi come mezzi e strumenti.

Nel mondo animale ciò che conta è la specie, la quale non considera l'individuo come un essere avente un valore in sé stesso. Di conseguenza nel mondo animale quando l'esistenza individuale entra in conflitto col bene della specie — che può essere minacciata sia dall'eccessiva che dalla scarsa prolificità — è l'individuo a essere sacrificato.

Soltanto l'uomo arriva a considerare l'individuo come persona, cioè come un essere dal valore unico e irripetibile. L'intangibilità della vita umana è difendibile solo se ogni uomo è considerato persona. Non è un caso che le ideologie biologistiche e collettivistiche (come il nazionalsocialismo e il comunismo) ammettessero tanto l'attaccabilità (e dunque la distruggibilità) della vita umana quanto l'imitazione del modello comportamentale degli animali.²⁸³

Si può concordare col filosofo scozzese Alasdair MacIntyre quando ricorda, citando Kant, che

la differenza tra una relazione umana non ispirata alla morale e una ispirata ad essa coincide esattamente con la differenza fra una relazione in cui ciascuno tratta gli altri in primo luogo come mezzi per i propri fini, e una in cui ciascuno tratta gli altri come fini in sé stessi.²⁸⁴

²⁸³ *Ibidem*, pp. 130–131.

²⁸⁴ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 38.

Proprio per la sua facoltà di spingersi *al di là* e *al di sopra* di sé stesso, l'uomo può andare *al di sotto* di sé e regredire, in un certo senso, alla bestialità. Il termine *bestia*, in latino, ha la connotazione di non-umano. Lo stato di bestialità è il regno del fatto, della forza bruta appunto. L'uomo assume connotati bestiali quando instaura la forza, cioè *Bia*, come unica misura delle relazioni tra uomini.²⁸⁵

Naturalmente bisogna stare attenti a non confondere le figure retoriche — come le immagini metaforiche sulla «bestialità delle bestie» — con un giudizio di valore. L'istinto animale infatti rinchiude in uno schema senza libertà ma al tempo stesso dà una misura, un limite.²⁸⁶ Perciò è umana

la sola affettività capace di scatenarsi in maniera gratuita, capace di massacri e di genocidi, è un'affettività scatenata, senza limiti: dunque non istintiva. La bestia non conosce le dismisura della *Schadenfreude* [la gioia maligna, il godimento per il male altrui; *N.d.R.*], perché il suo istinto le detta al contrario una misura, un limite immediato nel campo dell'azione.²⁸⁷

²⁸⁵ Per i Greci «il mondo animale non conosce né giustizia né ingiustizia. E questa ignoranza essenziale disegna, nel pensiero greco, l'opposizione più radicale tra uomini e animali: separati dall'umanità che vive sotto il regime della *dike*, dei rapporti di diritto, gli animali sono condannati a divorarsi reciprocamente». (M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, cit., p. 103)

²⁸⁶ Sulla perdita della nozione di «giusta misura» (che i Greci indicavano con diverse parole: *logos*, *metron*, *harmonia*, *emmeleia*) e del senso del limite come peccati originali del progressismo moderno, derivanti dal fatto che gli uomini hanno smesso di vivere in un cosmo, cfr. Olivier Rey, *Dismisura. La marcia infernale del progresso*, Controcorrente, Napoli 2016.

Dicendo che un uomo è «crudele come una tigre» non facciamo che prestare alla tigre intenzioni e scopi che essa non può avere. È una espressione antropomorfa. L'uomo soltanto può essere crudele, sadico e malvagio, non la tigre. E questo precisamente perché la tigre non è umana. Non percepisce il mondo come lo percepiscono gli uomini.

L'originalità dell'uomo consiste nell'essere un paradosso vivente, potendosi aprire tanto alla generosità quanto alla ferocia più assolute. In ciò stanno la sua grandezza e la sua miseria.

La confusione uomo-animale rimanda simbolicamente all'irruzione delle forze brute della materia, rinvia ai timori ancestrali evocati dagli spettri dell'indistinto, dell'a-logico e dell'indifferenziato (secondo gli antropologi in questo substrato affondano le credenze che portano alcune tribù africane ad accostare i gemelli agli animali e a considerare la loro nascita un segno di disgrazia: i gemelli, secondo una tale mentalità, avvicinano gli uomini agli animali che, all'interno della stessa specie, si rassomigliano tutti).²⁸⁸

Attraverso l'adorazione dell'animale si propizia un'umanità collettivizzata, senza volto e identità, composta da esseri indistinguibili gli uni dagli altri. Non resta che una massa potenzialmente disponibile al più brutale asservimento. La dissoluzione della persona nel corpo collettivo trasforma l'uomo in un numero di serie, lo rende niente più che il prodotto intercambiabile della propria specie. La regressione alla bestialità veicola pertanto lo smarrimento dei tratti costitutivi dell'umano.

²⁸⁷ J.-M. Meyer, P. de Plunkett, *Nous sommes des animaux, on n'est pas des betes*, cit., pp. 149-150.

²⁸⁸ Cfr. C. Volpato, *Deumanizzazione*, cit., pp. 27-30.

Si incarica di portare a termine questa parabola il solito Singer, che arriva a ridurre la categoria di persona a quella di essere senziente. Ha carattere personale, secondo il filosofo di Melbourne, soltanto l'essere capace di provare sensazioni di piacere o di dolore, sicché uomini e animali sono parificati sulla base della comune capacità di sentire. Le conseguenze sono dietro l'angolo: gli esseri umani «non senzienti» (come i malati privi di coscienza) sono destinati a rimanere sprovvisti di tutele giuridiche. È così che il filosofo *animal-friendly*, dopo aver apposto una pietra tombale sull'«etica della sacralità della vita», definita una «malata terminale» nei suoi *Scritti su una vita etica*, accompagna alla condanna della vivisezione animale la difesa dell'aborto, dell'infanticidio fino al ventottesimo giorno e dell'eutanasia.²⁸⁹

La bestialità del male riscuote così il suo cruento tributo. Come già appresero a loro spese gli israeliti, le fattezze dell'animale-idolo preludono alle catene della schiavitù.

²⁸⁹ Per Singer vi sono «di sicuro degli animali non umani la cui vita, da qualsiasi punto di vista, ha più valore della vita di alcuni umani. Uno scimpanzé, un cane o un maiale, per esempio, hanno un più alto grado di autocoscienza e una maggiore capacità di relazioni significative con gli altri di un neonato gravemente ritardato o di una persona in stato di avanzata senilità». (P. Singer, *Scritti su una vita etica*, Net, Milano 2004, p. 63)



*La parola non avrebbe profondità
se le mancasse lo sfondo del silenzio.*

(Max Picard)

ESISTONO strategie precise per avvelenare il confronto di idee. Ha imparato a conoscerle bene chi ha preso parte alle veglie delle Sentinelle in Piedi (SIP), il movimento spontaneo di opposizione al ddl Scalfarotto che ha mutuato le modalità di protesta dei *Veilleurs debout* francesi. In più occasioni (come a Perugia, Trento, Rovereto, Verona, Padova, Lecce, Genova, Napoli, Torino, Bologna) le manifestazioni delle Sentinelle sono state disturbate da una marea montante di insulti, urla, frizzi e lazzi d'ogni genere elargiti con prodigalità da chiassosi drappelli di militanti LGBT. Per non parlare della prima veglia nazionale delle SIP convocata per il 5 ottobre 2014, funestata da aggressioni

in stile squadristico organizzate da gruppi anarco-insurrezionalisti e dai centri sociali.

Viene quasi naturale perciò pensare ai falsi ragionamenti che Aristotele vedeva legati all'uso delle parole. Sono le cosiddette «fallacie semantiche»: pseudo-argomenti modulati sull'ambiguità e sull'equivoco, la materia prima dei sofisti d'ogni tempo.

La fallacia semantica mette in circolazione una falsa moneta simbolica: consiste nel celare una non-verità facendosi scudo dei differenti significati di una stessa parola.

Gli esempi potrebbero essere innumerevoli: una sola parola, «calcio» ad esempio, può significare tanto l'elemento chimico quanto il gioco; «capo» può indicare sia la testa che il datore di lavoro.

«*Zeitalter der Sophisten — unsre Zeit*» («Epoca dei Sofisti — e nostra epoca»).²⁹⁰ La nostra è l'epoca della sofistica trionfante, scriveva nella primavera del 1870 l'insospettabile Friedrich Nietzsche. E infatti è saturo, il nostro dibattito pubblico, di argomenti fondati sul sistematico avvelenamento della verità. Non si sottraggono certo al campionario delle verità avvelenate anche le principali parole-talismano («riconoscimento», «diritto di cittadinanza») utilizzate dai partigiani del matrimonio omosessuale per sostanziare le proprie rivendicazioni.

Piú avanti²⁹¹ prenderemo in esame la destrezza con cui la propaganda LGBT ha saputo guadagnarsi il consenso dell'opinione pubblica attraverso l'uso pubblico della fallacia del-

²⁹⁰ Friedrich Nietzsche, «Frammenti postumi (1869–1874)», in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. III, t. III., p. I, Adelphi, Milano 1989, p. 58.

²⁹¹ Nel capitolo «La disintegrazione del sistema eterosessista».

l'equivocazione, volgendo a proprio favore l'ambivalenza semantica della moderna «politica del riconoscimento».

STRATEGIE PER AVVELENARE LA VERITÀ.

MA esistono anche altre tattiche per infestare il campo argomentativo.

1. **Attivazione di «frames».** Vi sono espressioni che evocano concetti, predispongono orientamenti politico-ideologici. Alcune espressioni sono tipicamente «progressiste», altre sono tipicamente «conservatrici», e via dicendo. Nell'atto di usare una espressione come «non siamo nel medioevo!» si attiva un quadro ideologico tipicamente progressista in cui ogni difesa dei valori tradizionali risulta debole, impacciata, già perdente in linea di principio perché rinserrata nel recinto semantico dell'oscurantismo (che, si sa, per definizione è cattolico).

I *frames* sono, pertanto, i quadri ideologici che plasmano un linguaggio politico. Sono strutture (*frame*, in inglese) di concetti legati tra loro da significati ben precisi. Danno luogo, scrive la filosofa Franca D'Agostini, a una sorta di «preorientamento del giudizio» in senso positivo o negativo.²⁹²

Un modo tipico di attivare un *frame* negativo è l'uso di formule definitorie ad alto contenuto evocativo. Di eccezionale violenza — e pericolosità — è il ricorso a termini come «fascista», «nazista», «omofobo». L'uso di espressioni che evocano di per sé implicazioni negative è pratica corrente in ogni forma di terrorismo intellettuale.

²⁹² Cfr. Franca D'Agostini, *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

Il procedimento è sempre il medesimo. Occorre innanzitutto imprimere nell'immaginario collettivo un archetipo del male, suscitare una «figura funesta» dal senso indefinito, dai contorni alquanto vaghi, elastici. A questo punto è sufficiente assimilare il proprio avversario a questo archetipo maligno, come nella pratica della *reductio ad Hitlerum*.²⁹³

Spogliare il nemico della sua umanità per farne un simbolo astratto del male. Non sfuggirà la violenza immanente all'uso di certi *frames* negativi. Sempre l'annientamento simbolico dell'umanità del «nemico ideologico» ha preceduto il suo annientamento fisico. È grondato di sangue, questo *habitus* mentale capace di trasformare gli uomini in fiere.²⁹⁴ Ciò basta a capire perché dietro ogni violenza verbale si stagli, in agguato, il profilo della «parola che uccide».

²⁹³ «L'accusa — scrive Jean Sévillia — può essere esplicita o essere mossa con insinuazioni, spalancando la porta a un processo alle intenzioni: ogni oppositore può essere attaccato non sulla base di quel che pensa, ma sui pensieri che gli si attribuiscono. Il manicheismo ha delle conseguenze vincolanti, si fonda in ultima istanza su un'altra logica: la demonizzazione. Non è questione di discutere per convincere: si tratta di intimidire, di colpevolizzare, di squalificare». (Jean Sévillia, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Perrin, Paris 2000, p. 10)

²⁹⁴ La connessione tra parola omicida e disumanizzazione è lumeggiata con particolare chiarezza nell'intervista rilasciata da Silveria Russo, ex militante di Prima Linea, a Sergio Zavoli. «Allora tutto era mediato dall'ideologia e quindi dal vedere le persone come simboli. Per me quel magistrato o un'altra persone che si decideva di sopprimere era un simbolo, non era una persona». (Sergio Zavoli, *La notte della Repubblica*, Mondadori, Milano 1995, p. 385).

2. **Provocazione.** Fa parte della famiglia delle fallacie «esecutive». Qui parliamo della violazione piú o meno palese delle norme di comportamento che regolano ogni dibattito. Si tratta di un'azione di disturbo che riguarda, piú che i contenuti o i significati delle parole, il *contegno* di chi le usa e partecipa al confronto dialettico.

Con la provocazione si vuol far degenerare la controversia spingendo l'avversario a perdere le staffe. Suscitarne la reazione violenta in maniera tale da minarne la credibilità. I modi per produrre questo effetto sono potenzialmente infiniti. A questo scopo certo sono di particolare efficacia le continue interruzioni, l'insolenza diretta o indiretta (verso cose, persone, storie, tradizioni, idee e teorie stimate dall'avversario).

Il provocatore che si serve della parola occisiva è mosso dalla volontà maligna di procurare una scissione interiore. Vuole aprire una piaga nell'intimo di quell'organo del senso morale che è la coscienza. È fondamentale sapere, tuttavia, che la provocazione è l'arma della disperazione, l'espedito ultimo, estremo, di chi sente vacillare le proprie convinzioni.

LA SOCIETÀ DEL RUMORE.

A CONFRONTARSI sono dunque due universi inconciliabili: l'universo del *silenzio* e quello del *rumore*. Non sarà inutile allora interrogarsi sulla felice intuizione delle Sentinelle e chiedersi perché una veglia silenziosa possa essere lo strumento privilegiato per veicolare un formidabile impulso antideologico.

Il clima socio-culturale del nostro tempo pare davvero aver dimenticato i benefici del silenzio. È un tema caro al papa emerito Benedetto XVI. In un discorso tenuto il 2 dicembre 2011 presso la Sala Clementina spicca infatti il

contrasto tra la caratterizzazione teologica dell'Avvento come tempo dell'attesa e del silenzio — *staade Zeit* (tempo silenzioso), preludio della *staade Nacht* (notte silenziosa) in cui trova compimento lo sconvolgente mistero dell'Incarnazione del Verbo, momento d'incontro dell'eterno e del tempo — e l'odierna inversione in un «tempo di una sfrenata attività». ²⁹⁵

Se permangono pur sempre «isole per l'anima, isole del silenzio, isole della fede, isole per il Signore, nel nostro tempo», certo non sfugge a Benedetto la marginalizzazione del silenzio operata nella nostra società dall'attivismo frenetico e dall'onnipresente invasione sonora del rumore.

Un tempo quindi che sembra svolgersi meno sotto il segno dell'*attesa* che sotto quello dell'*attività*, come a dar ragione al Faust di Goethe: *Im Anfang war die Tat, nicht das Wort!* (In principio era l'Azione, non il Verbo!). È un'attesa nomade, mobile e mai culminante, quella del Faust, il poema di un uomo alla perenne, inesausta ricerca di appagamento in un'infinità di esperienze successive dove «egli desidera e raggiunto il desiderato nuovamente desidera e mai riposa in un bene raggiunto». ²⁹⁶

Se si eccettuano alcune nicchie (come le mura conventuali) il silenzio sembra essersi definitivamente dileguato non solo dall'Avvento ma anche dalla nostra quotidianità: è divenuto merce così rara da essere messo in vendita a caro prezzo nei listini delle agenzie di viaggio. Tanto che la domanda di silenzio di una clientela che rifugge il frastuono della vacanza

²⁹⁵ Discorso di Benedetto XVI in occasione dell'Oratorio natalizio delle Alpi e della proiezione del film «Dal cielo in terra. Avvento e Natale nelle Prealpi Bavaresi» (2 dicembre 2011).

²⁹⁶ Romano Amerio, *Iota unum*, Ricciardi, Napoli 1989, p. 316.

di massa ha inaugurato una stagione florida di potenzialità economiche per un nuovo business turistico.

LA FINE DELLA CIVILTÀ DEL SILENZIO.

DISSOCIAZIONE tra tempo e sonorità, primato del rumore. Sono questi i segni del transito dalla «civiltà del silenzio» alla «società del rumore».²⁹⁷

Eppure il «rumore di fondo», afferma lo storico Stefano Pivato, non è sempre stato, come adesso, la «colonna sonora della nostra vita quotidiana».²⁹⁸ A lungo, nel corso della storia, gli spazi della vita quotidiana sono stati largamente vocati al silenzio. Nella civilizzazione del silenzio la misura del tempo è data simbolicamente dal suono della campana, espressione di una concezione religiosa dell'esistenza nella quale «il silenzio appartiene alla struttura fondamentale dell'uomo».²⁹⁹

È solo con la Rivoluzione francese, primo evento epocale scandito dall'estesa diffusione del rumore, che questo ambiente sonoro comincia a mutare. La partecipazione delle folle alla nuova politica dell'era laica conferisce alla rivoluzione un carattere di ampia sonorità. Un'invasività sonora che si manifesta nella contrapposizione, anch'essa gravida di valenze simboliche, tra le campane delle chiese — il cui uso verrà progressivamente limitato e proibito in quanto simbolo del-

²⁹⁷ Nella sua *Histoire du silence* (Albin Michel, Paris 2016) Alain Corbin esplora le diverse trame del silenzio, che non è solo assenza di rumore ma una maniera di concepire la vita interiore e le sue relazioni col mondo.

²⁹⁸ Stefano Pivato, *Il secolo del rumore*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 9.

²⁹⁹ Max Picard, *Il mondo del silenzio*, Comunità, Milano 1951, p. 5.

l'*ancien régime* — e il tamburo delle bande militari dell'esercito napoleonico. Ai canti sacri delle liturgie religiose fa ora da controcanto — e da contraltare, nel vero senso del termine — la ritualità civile condensata nell'inno, «atto di testimonianza e di adesione delle nuove fedi secolarizzate che accompagnano l'ascesa e lo sviluppo della politica». ³⁰⁰

All'infuori di un fugace intermezzo, quando la borghesia ottocentesca riscoprirà, in maniera assai superficiale, le virtù sociali di un'etica del silenzio (siamo nel tempo della cosiddetta «civiltà delle buone maniere»), il rumore si presenterà sempre più come il corredo sonoro della desacralizzazione spazio-temporale.

Il Novecento vedrà movimenti e ideologie politiche (dal fascismo al comunismo), avanguardie artistiche e letterarie (futurismo) esaltare la sonorità assordante come cratofania, manifestazione suprema di potenza, forza e efficienza. La rivoluzione industriale prima e quella tecnologica poi leggeranno il rumore come segno delle «magnifiche sorti e progressive» fino a fare dell'«uomo rumoroso» l'adepto di una sorta di nuova religione laica della modernità.

Nel XXI secolo la mutazione del «paesaggio sonoro» si è ormai consumata. Il precedente rapporto — normalità del silenzio ed eccezione del rumore — si è sostanzialmente invertito lasciando spazio a una società assediata dal rumore. ³⁰¹

³⁰⁰ S. Pivato, *Il secolo del rumore*, cit., p. 17.

³⁰¹ Della comune percezione di trovarsi in una società ormai sotto assedio e a rischio d'implosione sotto i colpi del rumore si è fatto interprete anche Umberto Eco, che ha lamentato la molesta pervasività con cui anche la musica «ci perseguita negli aeroporti, nei bar e nei ristoranti, negli ascensori, in un orribile stile New Age nello studio del fisioterapista, nei suoni dei telefonini che sui treni

L'OSCURAMENTO DELL'INTERIORITÀ.

AL cuore di questo attacco radicale alla dimensione del silenzio si cela un'insidia di non poco conto. A tale riguardo l'ultimo Georges Bernanos, nelle sue invettive contro la frenesia attivistica della «civiltà delle macchine», ci ha lasciato parole significative:

Che cosa fuggite, in questo modo? Ahimè! è da voi stessi che fuggite, ognuno di voi sfugge da sé stesso, come se sperasse di correre così in fretta da uscire dalla sua guaina di pelle... Non si capisce assolutamente niente della civiltà moderna se non si ammette per prima cosa che essa è una congiura universale contro qualsiasi specie di vita interiore.³⁰²

Nella società tecnologica l'uomo, divenuto una mera «appendice del rumore», ha osservato Max Picard, «non solo ha perduto col silenzio una sua proprietà, ma è stato modificato in tutta la sua struttura».³⁰³ Un'analoga preoccupazione portava anche Romano Guardini ad additare le minacce connesse alla dissoluzione del silenzio:

Le forze del silenzio e dell'interiorità, del nucleo dell'uomo minacciano di abbandonare l'Europa. E, se se ne andranno davvero, allora l'Occidente dovrà inaridire, poiché la sua grandezza era alimentata nel più profondo da quelle forze.³⁰⁴

a ogni istante suonano». («C'è musica e musica», *L'Espresso*, 2 luglio 2009)

³⁰² Georges Bernanos, «Andar in fretta, d'accordo, ma dove?», *La Bataille* 31-1-1946, in *Ultimi scritti politici*, Morcelliana, 1964, p. 129

³⁰³ M. Picard, *Il mondo del silenzio*, cit., p. 267.

Sull'uomo assediato dal rumore incombe il pericolo di dissipare la propria umanità. Portare il frastuono — intimo, del proprio animo, e quello esteriore della città — nei luoghi riservati al silenzio è segno di disgregazione interiore. E l'oblio del silenzio presto o tardi conduce all'oscuramento dell'interiorità.³⁰⁵

IPERSOCIALIZZAZIONE DELL'UOMO.

IL silenzio — assieme al senso del pudore, l'altra fondamentale dimensione dell'esistenza sottoposta attualmente a un fuoco incrociato da molteplici posizioni — non è unicamente l'autentico custode dell'interiorità³⁰⁶ ma anche il discreto protettore della vera socialità.

Nel 1930, in un articolo pubblicato su *El Espectador*, José Ortega y Gasset scorgeva con irrequietezza l'avanzata vertiginosa in Europa di una «progressiva socializzazione della vita».³⁰⁷ Un processo, questo, che Ortega vedeva assumere tratti perfino fisici, «corporei», nel rumore della strada che, penetrato fin nei più reconditi anfratti delle vite individuali, era giunto ormai ad annientare la presenza del silenzio, uno

³⁰⁴ Romano Guardini, *Volontà e verità*, Morcelliana, 1978, pp. 187-188

³⁰⁵ Si veda a questo riguardo l'omonimo volume di Pier Paolo Ottonello, *L'oscuramento dell'interiorità*, Marsilio, Venezia 2005.

³⁰⁶ Col consueto acume Nicolás Gómez Dávila ha condensato in poche lucide parole questo concetto: «L'anima cresce verso l'interno». (*In margine a un testo implicito*, Adelphi, Milano 2001, p. 32)

³⁰⁷ José Ortega y Gasset, «Socializzazione dell'uomo», in *Scritti politici*, cit., p. 468.

dei pochi benefici di cui in precedenza poteva godere l'esistenza umana:

Chi vuole meditare, raccogliersi in sé, si deve abituare a farlo sommerso nel frastuono pubblico, palombaro in un oceano di rumori collettivi. Materialmente, non si permette all'uomo di stare da solo, di restare con sé. Lo voglia o no, deve stare con gli altri.³⁰⁸

Occorre dunque che lo spessore interiore della persona diminuisca affinché il corpo collettivo cresca. «Tutto costringe l'uomo — ribadisce Ortega — a perdere unicità e a diventare meno compatto».³⁰⁹

L'IDOLATRIA DEL GROSSO ANIMALE.

L'uomo ipersocializzato è atteso da un destino spaventoso, perché — spiega sempre Ortega — l'astratta e tirannica divinità del «collettivo» «non si accontenta di esigere che il mio sia di tutti gli altri [...] ma mi obbliga al fatto che quello degli altri sia mio».³¹⁰ Già Platone³¹¹ ha chiamato per nome questa socialità perversa: è la città totalitaria del «Grosso Animale», l'idolatria dell'anima collettiva che schiaccia e annienta la persona subordinandola al bene dell'organismo sociale. Questo aberrante mito dell'uomo collettivo, per prendere in prestito una espressione di Gustave Thibon, conferisce all'essere umano dignità analoga a quella di un insetto, parificandolo a un'ape utile solo a spendere la

³⁰⁸ *Ivi.*

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 470.

³¹⁰ *Ivi.*

³¹¹ Cfr. *Repubblica*, lib. VI, 492-493.

propria esistenza in funzione dell'anima dell'alveare. «Rifiutando l'orribile teoria dell'Anima dell'Alveare», ha scritto con la solita lucidità G.K. Chesterton,

noi membri della cristianità non difendiamo soltanto noi stessi, ma tutta l'umanità: difendiamo l'idea essenziale e distintiva degli esseri umani, secondo la quale un uomo buono e felice è un fine in sé e un'anima merita di essere salvata.³¹²

Forse proprio per questo, come lasciano intuire le voci sublimi di Simon & Garfunkel, «*no one dared / disturb the sound of silence*» («nessuno osava / disturbare il suono del silenzio»).

³¹² G.K. Chesterton, «L'impero dell'insetto», cit., p. 263.



La libertà è il diritto di essere differente; l'uguaglianza è la proibizione di esserlo.
(Nicolás Gómez Dávila).

È IL 2005. Esce in Francia un brillante *pamphlet* del filosofo Thibaud Collin. Si intitola *Le mariage gay. Les enjeux d'une revendication* («Il matrimonio gay. Gli obiettivi e le sfide di una rivendicazione»). È un saggio che si propone, secondo le parole del suo stesso autore, di portare avanti un'opera di «decifrazione» per «ritradurre in maniera chiara» strategie e fondamenti teorici della cosiddetta «ideologia gay». ³¹³

³¹³ Cfr. Thibaud Collin, *Le mariage gay. Les enjeux d'une revendication*, Eyrolles, Paris 2005, p. 10. Merita di essere segnalato anche il lavoro pionieristico di François Devoucoux du Buysson, *Les Khmers roses. Essai sur l'idéologie homosexuelle*, Editions Blanche 2003.

Collin ricorda innanzitutto che il termine *gay* non è sinonimo di «omosessuale» *tout court*. Mentre il secondo termine suole identificare semplicemente l'individuo con orientamento omosessuale, il vocabolo *gay* evoca l'omosessualità-ideologia. Con *gay* si fa riferimento a una varietà militante dell'omosessualità ego-sintonica, una identità socio-politica assunta da chi si prefigge la normalizzazione dell'omosessualità in seno alla società e la sua accettazione come variante naturale dell'orientamento sessuale.³¹⁴ Ma non tutte le persone con tendenze omosessuali si identificano nell'agenda politica e con l'approccio militante del movimento *gay* né qualificano sé stesse come tali.³¹⁵

Esiste un malinteso di fondo, è questa una delle tesi principali del libro, tra la militanza *gay* (oggi diremmo LGBT) e la società francese, che sembra non percepire la portata sovversiva sottesa a istanze come la rivendicazione del matrimonio omosessuale, in cui rinviene semplicemente «una tappa supplementare della lotta democratica contro l'ingiustizia e i pregiudizi dell'oscurantismo, in continuità con quella ingaggiata contro il razzismo».³¹⁶

³¹⁴ Esemplicativi di questo orientamento militante possono essere considerati testi come quelli di Daniel Borillo, Eric Fassin, Marcela Iacub, *Au-delà du PaCS, l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, PUF, Paris 1999; AA. VV., *L'homophobie. Comment la définir? Comment la combattre?*, ProChoix, Paris 1999; Daniel Borillo, *L'homophobie*, PUF, Paris 2000; tr. it., *Omofobia, Storia e critica di un pregiudizio*, Dedalo, Bari 2009.

³¹⁵ Cfr. Roberto Marchesini, *Omosessualità maschile*, APRA, Roma 2011, p. 38; Franco Poterzio, «Prefazione» in *ibidem*, pp. 12-15.

³¹⁶ T. Collin, *Le mariage gay*, cit., *Ivi*.

IL «MANIFESTO PER L'EGUAGLIANZA DEI DIRITTI».

COLLIN dedica buona parte della sua fatica alla minuziosa decodifica di un documento di fondamentale importanza ai fini della comprensione delle strategie politico-mediatiche di questi gruppi di pressione. Si tratta del *Manifeste pour l'égalité des droits* (Manifesto per l'eguaglianza dei diritti), una sorta di *magna charta* dell'ideologia *gay* redatta dal filosofo Didier Eribon e dal giurista Daniel Borrillo. Tra i firmatari del Manifesto, comparso su *Le Monde* il 17 marzo 2004, spiccano nomi illustri dell'*intelligenza* francese quali Jacques Derrida, Alain Touraine, Paul Veyne.

Il Manifesto fa leva sull'indignazione suscitata nell'opinione pubblica dalla violenta aggressione perpetrata poche settimane prima nel nord della Francia ai danni di un omosessuale di nome Sébastien Nouchet.

Gli estensori del Manifesto elevano il povero Nouchet al rango di vittima simbolica di una patologia sociale di tale gravità da sollecitare una appropriata «terapia politica». In secondo luogo stabiliscono una correlazione tra l'episodio di violenza e l'opposizione all'agenda politica *gay*. Il testo si appunta poi sulla denuncia di un *katéchon* maligno: le forze che ostacolano l'eguaglianza dei diritti patrocinata da progetti legislativi come i PaCs (la legge sulle unioni civili in cui Collin vede correttamente il preludio del matrimonio omosessuale) sono accusate di correatà con le agenzie di produzione di omofobia. Al lettore si lascia infatti intendere che il *trait d'union* tra i due eventi — violenza fisica e opposizione politica — sia proprio l'omofobia. È questa radice comune a generare una violenza «sistemica», invisibile perché inscritta nella

stessa struttura sociale, che comporta la creazione automatica di individui «esclusi». ³¹⁷

PAROLA D'ORDINE: SOVVERTIRE IL SENSO COMUNE.

QUESTO fa capire che il vero nemico è quello che viene denominato «eterosessismo». Il termine designa un sistema di dominio. La dominazione eterosessista prescrive un ordine sessuale bipolare (maschile-femminile). L'eterosessismo è inteso come una ideologia dominante, totalizzante, che orienta il modo di parlare, di categorizzare, di comportarsi degli individui. Come per il regime di proprietà privata di Marx, una delle sue proprietà è la capacità di strutturare dall'interno il mondo sociale. Come tale, dunque, è invisibile a coloro che vi sono sottomessi. L'eterosessismo è *sempre là* con la sua «eteronormatività», stabilmente incorporata nel *common sense*. È ciò che è dato per scontato, per ovvio, ciò che non può essere nominato.

C'è un modo preciso per aggredire il sistema dell'eterosessismo, afferma Collin: nominarlo, metterlo in questione per farlo uscire dal cono d'ombra del senso comune. L'espressione *eterosessismo* è costruita per oggettivare una alienazione. Ha una funzione rivoluzionaria, possiede un potenziale critico straordinario giacché problematizza il «buon senso» privandolo dell'invisibilità che ne assicura l'efficacia. ³¹⁸

L'argomentazione del Manifesto cerca successivamente di postulare un rapporto di filiazione genealogica tra le pro-

³¹⁷ Cfr. Slavoj Žižek, *La violenza invisibile*, Rizzoli, Milano 2007, pp. 15-20.

³¹⁸ Cfr. *Le mariage gay*, cit. p. 63.

prie rivendicazioni e la lotta intrapresa dalla democrazia contro razzismo e totalitarismo. Un collegamento che permette di accreditare il riconoscimento delle istanze *gay* come approdo allo stesso tempo necessario e consequenziale del processo di democratizzazione occidentale.

L'appello conclude con l'indicazione di una *exit strategy* dall'omofobia, che esige, affermano i redattori del documento, l'abbandono della politica discriminatoria verso gli omosessuali. Un obiettivo conseguibile solo con l'estensione generalizzata alle persone omosessuali dei diritti di tutti i cittadini, in primo luogo l'accesso al matrimonio e al diritto d'adozione.

SLITTAMENTI SEMANTICI E TRASBORDI IDEOLOGICI.

COLLIN sottolinea l'abilità dialettica, nel segno della più classica *captatio benevolentiae*, con cui il *Manifeste pour l'égalité des droits* riesce ad appropriarsi di alcuni orientamenti condivisi delle società occidentali, ormai stabilmente incorporati nel «senso comune» democratico, e la capacità di volgere a proprio favore l'ambivalenza semantica della moderna «politica del riconoscimento».

La prima tendenza sollecitata ai fini di legittimazione della propria causa è la preoccupazione contemporanea per le vittime e i «dannati della terra». ³¹⁹ Collegarsi alla retorica

³¹⁹ Sulla sollecitudine per le vittime come tratto distintivo della società moderna cfr. René Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di Giuseppe Fornari, Adelphi, Milano 2001, pp. 211-221. L'estremizzazione della «pesa della vittime», fino all'interiorizzazione di un senso di colpa «strutturale» da parte della società occidentale, è stata rimarcata da Pascal Bruckner, *La ti-*

delle minoranze razziali conculcate da meccanismi di vittimizzazione sociale permette di agganciarsi a un secondo punto di forza in un'ottica di costruzione del consenso: la retorica antirazzista, a sua volta applicazione della piú generale lotta a ogni forma di pregiudizio, caratteristica della volontà moderna di autonomia e dell'ideale «critico».³²⁰

Charles Taylor, illustre teorico della «politica del riconoscimento», distingue due accezioni contrastanti del termine. Fanno riferimento al medesimo significante (*recognition*, nell'originale inglese) due significati contrapposti: una accezione di stampo *universalistico*, che relega nella sfera privata le identità particolari a profitto dell'uguaglianza di diritti e doveri del cittadino, quanto una seconda accezione di matrice *identitaria e particolaristica* che, in contrasto con la prima, riflette la cura moderna per l'autenticità mettendo in rilievo le unicità delle singole identità.³²¹

rannia della penitenza, Guanda, Parma 2007. Sugli eccessi indotti dal sentimento di autocolpevolizzazione si veda invece Robert Hughes, *La cultura del piagnisteo*, Adelphi, Milano 1994. Sulle ambiguità della «retorica delle scuse» e sull'uso propagandistico della contrizione utili sono le osservazioni di Gabriella Turnaturi, *Vergogna. Metamorfosi di un'emozione*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 50–59.

³²⁰ Pierre-André Taguieff ha mostrato tanto il presupposto acritico quanto il rischio di un nuovo dogmatismo presente nell'utopia dell'abolizione totale e definitiva di ogni differenza tra i gruppi umani. Cfr. Pierre-André Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 231–283.

³²¹ Cfr. Charles Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.

La forza retorica del *Manifesto* propizia così surrettiziamente uno slittamento semantico — che al tempo stesso è un trasbordo ideologico³²² — da *cittadino* a *gay*, identificando formalmente queste due realtà.³²³ «È certamente lo stesso individuo che può essere *gay* e cittadino francese, osserva Collin,

ma volersi appoggiare sul fatto di essere cittadino (che in quanto tale ha diritti uguali a quelli di tutti gli altri cittadini) per reclamare dei diritti *in quanto gay*, significa passare al secondo senso della parola riconoscimento, centrato su una identità (particolare e minoritaria) che si cerca di fare accettare all'insieme del corpo sociale.³²⁴

Né ha senso parlare di matrimonio «omosessuale» o «eterosessuale». Il matrimonio piuttosto è *eterosessuato*, perché feconda è solo la pratica sessuale di due individui di sesso diverso. Soltanto un'unione eterosessuata possiede la potenzialità naturale per generare. All'opposto, una coppia omosessuata è sterile per natura non tanto perché gli individui che la compongono non abbiano la potenzialità naturale per generare,

³²² Queste tattiche di persuasione ideologica attraverso lo stragemma delle cosiddette «parole-talismano» non costituiscono certo una novità. Trovavano infatti largo impiego già nella propaganda comunista, come attesta Plinio Corrêa de Oliveira nell'opuscolo *Trasbordo ideologico inavvertito e dialogo*, «L'Alfiere», Napoli 1970.

³²³ Come ha mostrato Alain Besançon, è proprio delle moderne ideologie imporre «le proprie classificazioni, il proprio linguaggio e il proprio modo di affrontare i problemi». (Alain Besançon, *La confusione delle lingue*, Editoriale Nuova, Milano 1981, p. 60)

³²⁴ T. Collin, *Le mariage gay*, cit., p. 35.

ma in virtù della loro oggettiva pratica sessuale che non possiede una tale facoltà.

Perciò, come osserva acutamente Xavier Lacroix,

non si è mai parlato, fino a poco tempo fa, di «matrimonio eterosessuale». Di per sé, il matrimonio non è omosessuale né eterosessuale, bensì eterosessuato. [...] Una coppia omosessuata che si rapporta alla parentela non si trova [...] nella stessa posizione della coppia eterosessuata. Non è l'omosessualità a venire messa in discussione, ma l'omosessuazione. La legge non ha mai vietato a una persona omosessuale di sposarsi, di essere padre o madre, né tanto meno di adottare. Definendo un quadro oggettivo, la legge non è tenuta a entrare nel merito della psicologia (orientamento sessuale) degli individui.³²⁵

VERO O FALSO DIALOGO?

È UTILE chiedersi se quello che gli ideologi *gay* intendono suscitare col proprio appello possieda realmente le caratteristiche essenziali del dibattito. Al contrario, la rivendicazione del matrimonio omosessuale sembra inserirsi piuttosto «all'interno di una dinamica per l'eguaglianza dei diritti, che è essa stessa risposta a una situazione sociale designata come omofobica».³²⁶ Una simile impostazione tuttavia esclude a priori il confronto democratico: «un dibattito — rammenta Collin — suppone che ciascuna della parti che stanno dibattendo riconosca la legittimità di quella as-

³²⁵ Xavier Lacroix, *In principio la differenza. Omosessualità, matrimonio, adozione*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 47 e 103.

³²⁶ T. Collin, *Le mariage gay*, cit., p. 13.

sieme alla quale fa esistere quell'opera comune che è il dibattito»,³²⁷

Condizione necessaria di ogni dibattito è la condivisione di un comune retroterra etico a partire dal quale si renda possibile determinare ciò che è giusto.³²⁸ Senza un principio di giustizia condiviso il confronto ragionato delle idee è negato in radice.

La storia del XX secolo, col conflitto tra le democrazie liberali e i totalitarismi nazisti e comunisti, mostra quanto

l'impossibilità di dibattere a partire da un criterio di giustizia comune genera la guerra, calda o fredda. Solo i rapporti di forza possono allora restaurare quel che il dibattito non è più in grado di suscitare, un ordine comune condiviso da tutti.³²⁹

Il sapiente ricorso alla retorica massmediatica, indispensabile nella costruzione sociale della questione *gay*, risulta doppiamente efficace. Se da un lato permette di criminalizzare gli oppositori alla propria agenda politica, allo stesso tempo funge da strumento di pressione nei confronti degli omosessuali «non *gay*», contrari o indifferenti alla politicizzazione della questione omosessuale.³³⁰

³²⁷ *Ibidem*, p. 14.

³²⁸ Collin è ritornato su questi temi nel suo *Les lendemains du mariage gay*, Éditions Salvator, Paris 2012, pp. 36-37.

³²⁹ T. Collin, *Le mariage gay*, cit., pp. 14-15.

³³⁰ È quanto accaduto nel caso del ministro francese Renaud Donnedieu de Vabre, le cui tendenze omosessuali sono state rese di pubblico dominio, contro la propria volontà, da alcuni militanti *gay* poco dopo il suo insediamento al Ministero della Cultura. Cfr. Collin, *Le mariage gay*, cit., p. 48.

L'EREDITÀ DI MICHEL FOUCAULT.

COLLIN sottolinea il debito contratto dall'ideologia *gay* nei confronti della corrente nicciana del «Sessantotto-pensiero». ³³¹ In particolare il filosofo ne individua il fondamento concettuale in Michel Foucault, incontestato *maître à penser* dei principali ideologi *gay* francesi (tra gli altri, vanno menzionati Didier Eribon, Daniel Borillo, Eric Fassin). ³³²

Il pensiero di Michel Foucault, assieme a Jacques Derrida (1930–2004) e Gilles Deleuze (1925–1995) significativo esponente di una stagione ispirata dal connubio Nietzsche-Heidegger, non si sottrae alla tendenza, tipica della postmodernità, a mettere in stato d'accusa la *raison* di fronte al tribunale della «sragione» e dell'irrazionalismo. ³³³ È questa temperie che vede le teorizzazioni «scientifiche» di stampo marxista — anch'esse critiche della ragion borghese e capitalistica, ma edificate non sulla dissoluzione della *ratio* quanto su una razionalità «superiore» — cedere il passo di fronte al ritorno di Dioniso prefigurato da Nietzsche. ³³⁴

³³¹ Cfr. Luc Ferry, Alain Renault, *Il 68 pensiero. Saggio sull'antiumanesimo contemporaneo*, Rizzoli, Milano, 1987. Gli autori notano come Foucault nella sua opera faccia mostra in questo di (calcolata?) ambiguità, alternando ora il registro della «sragione», ora quello della critica in nome di un principio di «superiore» razionalità. Ambiguità che ha giocato un ruolo determinante nella fortuna dell'opera di Foucault.

³³² *La volonté de savoir*, primo tomo della sua peraltro incompiuta *Histoire de la sexualité*, è da tempo accreditata come *livre de chevet* del movimento gay. Cfr. David M. Halperin, *Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography*, Oxford University Press, New York, 1995.

³³³ Cfr. Gianfranco Morra, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando, Roma 1992, pp. 93–110.

Con Foucault tramonta l'«ipotesi repressiva» cara a intellettuali freudo-marxisti come Wilhelm Reich (1897-1957) e Herbert Marcuse (1898-1979). L'ipotesi repressiva afferma infatti la natura sovversiva del sesso. Le potenzialità rivoluzionarie del desiderio sessuale, in questa visione, spiegano la repressione esercitata nei confronti della sessualità all'interno della società borghese. Per i freudo-marxisti sussiste infatti un dualismo radicale tra potere e sessualità. Il sesso, spiegano, è conculcato e osteggiato in società allo scopo di incanalare le energie individuali nei gangli produttivi del sistema capitalistico.

Michel Foucault contesta questa *vulgata* freudo-marxista. I tempi moderni, osserva il filosofo francese, non si svolgono tanto all'insegna della repressione sessuale. Si caratterizzano assai più per il moltiplicarsi dei discorsi sulla sessualità da parte delle nascenti discipline scientifiche (psichiatria, pedagogia, criminologia, medicina). Più che a *tacere*, l'incitazione proveniente da queste discipline — che rispondono a una forte domanda di disciplinamento sociale dando fondamento a ciò che Foucault definisce «biopotere» — conduce pertanto a *parlare* del sesso.

SAPERE E POTERE.

LA sessualità per Foucault non è collegata a un dato primario e invariabile. È piuttosto una costruzione sociale

³³⁴ Su questi aspetti della vicenda umana e intellettuale di Nietzsche si veda Werner Ross, *Nietzsche selvaggio ovvero il ritorno di Dioniso*, il Mulino, Bologna 2001. La «svolta dionisiaca» della contemporaneità è attestata da Michel Maffesoli, *L'ombra di Dioniso*, Garzanti, Milano 1990.

scaturita dall'interazione tra *pouvoir* e *savoir*, consiste in un «dispositivo» che assolve una funzione di collegamento tra nuove forme di potere-sapere e i soggetti-assoggettati.³³⁵

Ogni sapere sull'uomo è indissociabile dalle relazioni di potere, il concetto stesso di identità, *a fortiori* quella sessuale, è al tempo stesso causa ed effetto di un assoggettamento derivato dell'intreccio col potere (la nozione di «soggetto», sostiene Foucault, nasce come classificazione per dominare e assoggettare individui). Il sapere, la produzione di discorsi sulla sessualità (*scientia sexualis*), secondo Foucault non è mai «innocente».³³⁶ Non esiste una zona epistemologicamente neutra, estranea al complesso incrocio dei rapporti di forza. Ogni forma di sapere ha dunque natura politica.

La via d'uscita dall'assoggettamento imposto all'individuo dalle categorizzazioni eterosessiste del dispositivo di sessualità

³³⁵ Con «dispositivo» occorre intendere «un insieme decisamente eterogeneo che comporta discorsi, istituzioni, pianificazioni architettoniche, decisioni regolamentari, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali, filantropiche; in breve, il detto ma anche il non detto: sono questi gli elementi del dispositivo. Il dispositivo in sé è l'intreccio che si può stabilire tra questi elementi» («Il gioco di Michel Foucault» (1977), in *Follia e psichiatria. Detti e scritti (1957-1984)*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 156).

³³⁶ Scrive Foucault: «[...] da quasi centocinquanta anni, esiste un dispositivo complesso per produrre discorsi veri sul sesso: un dispositivo che attraversa largamente la storia, poiché innesta la vecchia ingiunzione della confessione sui metodi dell'ascolto clinico. Attraverso questo dispositivo qualcosa come la «sessualità» è potuta apparire come verità del sesso e dei suoi piaceri. La «sessualità» è il correlativo di questa pratica discorsiva sviluppatasi lentamente che è la *scientia sexualis*». (M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1999⁷, p. 63)

passa, per Foucault, attraverso esperienze erotiche³³⁷ capaci di depersonalizzare il piacere, scorporandolo dal corpo sessuato. È questa tattica, rileva Collin, a permettere il «cortocircuito» del dispositivo di sessualità, «manifestandolo come meccanismo di asservimento e privandolo della sua piú grande fonte di efficacia, la propria invisibilità». ³³⁸

Lungo questo sentiero si giunge, in ultima analisi, alla dissoluzione del soggetto. Punto d'arrivo di un simile tragitto è l'auspicio di una paradossale «identità non-identitaria» (*queer*), molteplice e in perpetuo movimento, tanto fluida quanto indeterminata. ³³⁹

Una tale prospettiva rinnova totalmente le tattiche del le lotte per la liberazione sessuale. ³⁴⁰ In effetti, come osserva David Halperin, a differenza del freudo-marxismo Foucault riesce simultaneamente a denaturalizzare e a politicizzare la sessualità. ³⁴¹

La critica del «potere eterosessista» operata dagli ideologi *gay* raccoglie in pieno l'eredità intellettuale di Foucault. Patrocinare una estensione indefinita del dibattito politico spinge infatti a negare l'esistenza di una sfera prepolitica. In

³³⁷ Cfr. T. Collin, *Le mariage gay*, cit., pp. 123 e ss.

³³⁸ *Ibidem*, p. 138.

³³⁹ *Ibidem*, pp. 120-121. Si legga anche, di Michel Foucault, «Il sapere gay» (luglio 1978), in Jean Le Bitoux, *Sulla questione gay*, Il Saggiatore, Milano 2009, pp. 43-66.

³⁴⁰ Foucault non abbracciò mai appieno i principi teorici del movimento di liberazione omosessuale, pur appoggiandone le rivendicazioni. Anche l'identità omosessuale, infatti, è pur sempre un'identità. Cfr. James Miller, *La passione di Michel Foucault*, Longanesi, Milano 1994, pp. 289-299.

³⁴¹ Cfr. D. M. Halperin, *Saint Foucault*, cit., pp. 120-125.

maniera analoga, di calco tipicamente foucaultiano sono la delegittimazione del carattere «disinteressato» di ogni discorso scientifico sulla sessualità così come l'insistenza sulla desessualizzazione del piacere e lo scardinamento del «fissismo» dei ruoli sessuali. Occorre svincolare le relazioni primarie (familiarità, parentela, filiazione) dal sesso.³⁴²

«Lo scopo di una tale operazione — ricorda ancora Collin — è di sovvertire progressivamente il senso comune».³⁴³ Non deve sfuggire il significato profondo di questo manifesto programmatico.

Sotto la formula del «senso comune» si identifica quella forma di «conoscenza volgare» delle cose che può essere definita come «la facoltà di distinguere spontaneamente il vero dal falso».³⁴⁴

Il senso comune rappresenta certamente una conoscenza imperfetta e intuitiva. Ma a dispetto di questo suo carattere parziale esso contiene un solido nucleo di certezze sicure, immediatamente evidenti, che sbocciano spontaneamente nello

³⁴² Nell'ultima intervista rilasciata poco prima di morire, Jacques Derrida (uno dei firmatari del Manifesto per l'eguaglianza dei dritti) patrocinava la «sparizione della parola e del concetto di «matrimonio» all'interno del codice civile e laico». Al posto del matrimonio, «valore religioso, sacrale, eterosessuale, con promessa di procreazione, di fedeltà eterna» che Derrida considera una «concessione dello Stato laico alla Chiesa cristiana», andrebbe insediata «una «unione civile» contrattuale, una sorta di Pacs generalizzato, migliorato, raffinato, flessibile e adeguato tra partner di sesso o di numero non determinato». («Jacques Derrida: «Je suis en guerre contre moi-même»», *Le Monde*, 18 agosto 2004)

³⁴³ T. Collin, *Le mariage gay*, cit., p. 16.

³⁴⁴ Gustave Thibon, «Il buon senso», in *La libertà dell'ordine*, Fede & Cultura, Verona 2015, p. 85.

spirito umano che fa uso di ragione. Le evidenze del senso comune derivano dalla natura stessa dell'uomo e pertanto sono comuni a tutti gli uomini, dato che si nutrono della luce naturale dell'intelligenza.

Il senso comune è un baluardo eretto contro ogni pretesa tecnocratica. Costituisce un antidoto alla propaganda e alle intossicazioni della moda. È nel suo nome, afferma Jacques Maritain, che si ha il diritto e talora perfino il dovere di giudicare e resistere alle dottrine filosofiche che dovessero negare le verità di cui si possiede la certezza naturale. L'assenza della grandi verità rende infatti impraticabile la vita morale dell'uomo.³⁴⁵

Alla luce di accadimenti piú recenti come l'approvazione, nell'aprile 2013, della legge Taubira sul matrimonio omosessuale, in reazione alla quale si è sviluppato un moto di protesta di ampie proporzioni nella società francese, lo sforzo «decodificatorio» di Collin resta un *memento* di fondamentale importanza a garanzia del pluralismo di una società democratica.

³⁴⁵ Cfr. Jacques Maritain, *Elementi di filosofia*, vol. I, Massimo, Milano 1988, pp. 106–112. Una risposta di senso comune, ad esempio, è quella di Diogene, del quale si narra che in risposta alle argomentazioni di Zenone di Elea contro la possibilità del movimento, si sia limitato ad alzarsi e a camminare.



*Nichilismo: manca il fine;
manca la risposta al «perché?»
(Friedrich Nietzsche)*

OGNI epoca umana, evidenzia Gianfranco Morra,³⁴⁶ è stata segnata dall'egemonia di un ideale antropologico. Così l'Antichità classica ha prodotto il primo uomo (*homo sapiens*), l'uomo della razionalità plasmato dalla filosofia e dal miracolo greco, orientato dall'ordine cosmico, certo dell'eterno ritorno dell'identico. A questo si era poi congiunto il secondo uomo (*homo religiosus*), l'uomo della fede prodotto dalla rivelazione giudaico-cristiana, orientato

³⁴⁶ Cfr. Gianfranco Morra, *Il quarto uomo*, cit., pp. 93-110.

dalla Provvidenza e teso verso la meta escatologica. Dall'incontro tra il primo e il secondo uomo sorge, a suggellare una sintesi armoniosa di fede e ragione, la cosiddetta «alleanza socratico-mosaica». Un equilibrio tra *mythos* e *logos* che verrà spezzato dall'avvento del terzo uomo (*homo faber*), il borghese calcolatore e utilitaristico della modernità, coi suoi miti del Progresso e della Scienza come esclusivi parametri della realtà.

Nella postmodernità, nondimeno, tramonta anche il terzo uomo. Assieme alla *raison* autosufficiente e prometeica, detronizzata dalla sragione dionisiaca, decade pure il mito del Progresso, versione secolarizzata della Provvidenza cristiana. Nulla più trattiene l'ascesa del quarto uomo (*homo ludens*), l'uomo de-strutturato e liquescente dell'odierna società opulenta, il soggetto infinitamente desiderante del consumo universale e istantaneo.

IRRELIGIONE NATURALE.

SECONDO il lucido giudizio di Augusto Del Noce, il precipitato dell'epoca della secolarizzazione ha lasciato in eredità il frutto avvelenato dell'«irreligione naturale»: un'empietà a «basso voltaggio» ma al contempo tanto pregnante, generalizzata ed endemica al punto da essere divenuta la condizione «naturale» dell'uomo occidentale.³⁴⁷

Può ben dirsi dunque che la novità della società opulenta, rispetto al passato, consista in quel radicale inabissamento della *temperatura religiosa* preconizzato già nel XIX secolo

³⁴⁷ Cfr. A. Del Noce, «Appunti sull'irreligione occidentale» (1963), in *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990⁴, pp. 293-333.

dallo spagnolo Juan Donoso Cortés,³⁴⁸ con la scomparsa del problema stesso di Dio, nel senso che esso appare ormai privo di ogni significato all'interno di un orizzonte quotidiano caratterizzato dalla perdita e dall'eclissi del sacro. È una crisi che coinvolge quindi il «senso religioso», quella attitudine naturale dell'uomo a entrare in relazione con Dio.³⁴⁹

Il crollo e la decomposizione delle illusioni vagheggiate dalle ideologie scaturite dalla secolarizzazione nella sua fase «sacrale» hanno però lasciato campo aperto a uno spettro indesiderato, a un inquietante compagno di viaggio che da tempo si aggira per l'Europa alla maniera del macbethiano Banquo: è lo spettro del nichilismo, insediatosi ormai in profondità nelle viscere della «società permissiva».

LE DUE FORME DEL NICHILISMO.

NON si deve credere tuttavia che l'*état d'esprit* sprigionatosi da questa temperie nichilista assuma sempre e invariabilmente le sembianze dell'inquietudine tragica o della lamentazione dolente. Massimo Borghesi, uno dei piú acuti continuatori dell'opera delnociana, ha distinto infatti una duplice forma del nichilismo contemporaneo: la forma *antiestetica* e quella *estetica*.

³⁴⁸ Donoso Cortés era un convinto assertore della relazione inversa tra temperatura religiosa e temperatura politica come legge della storia, cosí che «quando il termometro religioso sale, quello politico scende; quando il termometro religioso è basso, la temperatura politica, la tirannia salgono». (Juan Donoso Cortés, *Il potere cristiano*, a cura di Lucrezia Cipriani Panunzio, introduzione di Gabriele De Rosa, Morcelliana, Brescia 1964, p. 49)

³⁴⁹ Cfr. Giovanni B. Montini, Luigi Giussani, *Sul senso religioso*, Introduzione di Massimo Borghesi, BUR, Milano 2009.

Solo la prima forma esprime, effettivamente, il volto macilento, cupo e depresso del nichilismo: «Il nichilismo antiestetico — scrive Borghesi — odia il mondo così com'è, non trova in esso tracce di bellezza o di bene». ³⁵⁰ Non sfuggirà come così venga colpita al cuore la profonda connessione tra i tre trascendentali (il vero, il buono, il bello) celebrati dalla scolastica medievale. ³⁵¹

Questa prima, funerea faccia del nichilismo transita per la linea pessimistica che oscilla tra Leopardi, Nietzsche e Schopenhauer, tra orientalismo e gnosi, passando poi per la demolizione dell'io perseguita dalla «triade del sospetto» (Nietzsche-Marx-Freud), e assume quell'aspetto autodistruttivo indicato da Romano Guardini come l'«esito immanentistico della malinconia». ³⁵² Un nichilismo vissuto come *dramma*, confluyente nel *cupio dissolvi* di esistenze mascherate, solitarie e bramosi del nulla, «maschere (uno, nessuno, centomila) che non incontrano mai un Tu reale. Il nichilismo è solipsismo». ³⁵³

NICHILISMO GAIO.

AL volto tragico del nichilismo, nondimeno, fa da contro-canto una seconda forma nichilistica, quella «estetica».

³⁵⁰ Massimo Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 97-98.

³⁵¹ Simone Weil ha ben compreso questo legame. Scrive infatti: «Giustizia, verità, bellezza sono sorelle e alleate». (S. Weil, «La persona e il sacro», in *Morale e letteratura*, ETS, Pisa 1990, p. 63)

³⁵² Cfr. Romano Guardini, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia 1952.

³⁵³ M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo*, cit., p. 98.

Dall'immersione nell'ebbrezza del nulla sorge il «nichilismo gaio». ³⁵⁴ È un nichilismo all'apparenza florido e gioviale, «dal volto umano», ridanciano, dall'«aspetto gaudente, ottimismo», manifestazione di una «visione ludica del mondo che accompagna lo scintillio dei colori e il fragore dei suoni della società opulenta». ³⁵⁵

Privo di inquietudine, il nichilismo estetico cancella così quel residuo di nostalgia religiosa ancora presente nella sua forma tragica. La superficialità, la piattezza che impregnano un cosiffatto orizzonte escludono non solo ogni idea, ma la ricerca stessa della verità. Lo sguardo del nichilista «sazio e disperato» (ma non inquieto) è per essenza e vocazione demistificante, non intravedendo altro, dietro ogni pretesa di verità, che inconfessabili moventi, sordidi interessi e malcelata volontà di potenza.

Ciò mostra quanto sia ormai profondamente radicato il cinico metodo della «riduzione maligna», l'impostura intellettuale denunciata già decenni addietro da Rodolfo Quadrelli,

³⁵⁴ Questo nichilismo di nuova generazione «non è più il nichilismo tragico di cui forse si potevano trovare le ultime tracce nel terrorismo. Questo nichilismo doveva portare a una soluzione rivoluzionaria più o meno confusamente intravista o meglio confusamente ricordata; un qualche elemento di rabbia c'era ancora e questo gli conferiva una sembianza lontanamente umana. Ma il nichilismo oggi corrente è il nichilismo gaio, nei due sensi che è senza inquietudine (forse si potrebbe addirittura definirlo per la soppressione dell'*inquietum cor meum* agostiniano) e che ha il suo simbolo nell'omosessualità (si può infatti dire che intende sempre l'amore omosessualmente, anche quando mantiene il rapporto uomo-donna)». (Lettera dell'8 gennaio 1984 di Augusto Del Noce a Rodolfo Quadrelli, in *Tracce*, n. 1, gennaio 2007)

³⁵⁵ M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo*, cit., *Ivi*.

pensatore oggi negletto ma ricco di intuizioni profonde. «È luogo ormai comune» — scriveva Quadrelli

che le motivazioni sociali e individuali più edificanti nascondano moventi meno confessabili, o addirittura abietti. Scoprire «che cosa c'è dietro» è ormai un gioco di società. In questa pretesa demistificazione che possiamo anche chiamare riduzione maligna, nulla si salva, di tutto vien fatto tabula rasa; e non c'è sincerità che tenga!³⁵⁶

In questo modo, tenendo per certo che il mondo sia retto dai soli rapporti di forza, i coltivatori del metodo e del costume della demistificazione cadono preda del cinismo.

L'ANTIFILOSOFIA DEL VATTIMISMO.

NON è un mistero che odio del *logos*, fallibilismo a oltranza, avversione per ogni profondità di pensiero costituiscano la cifra del *vattimismo*, tipico prodotto del nichilismo estetico che si iscrive di diritto tra le fila dell'antifilosofia. La filosofia, notava Michele Federico Sciacca, è per essenza ricerca dell'*arché*, del Principio di tutte le cose, culminante nell'Essere-Principio. In tutti i tempi essa ha dovuto confrontarsi con l'antifilosofia, quella posizione che nega, assieme al principio della verità, il principio del sapere in quanto tale e quindi il filosofare stesso, e lo sostituisce con la *doxa*, unica conoscenza di cui reputi capace l'uomo.³⁵⁷

³⁵⁶ Rodolfo Quadrelli, *Il senso del presente*, Rusconi, Milano 1973, p. 16.

³⁵⁷ Cfr. Michele Federico Sciacca, *Filosofia e antifilosofia*, Marzorati, Milano 1968, pp. 15-23.

Col pensatore debole Gianni Vattimo il discorso filosofico è derubricato a chiacchiera salottiera.³⁵⁸ Nel *tourbillon* scintillante di luci della società dello spettacolo l'*homo ludens* si salda così con l'*homo debilis*; quella agognata dai vattimisti è un'esistenza senza verità, dove il «tutto è permesso» approda al «tutto è possibile», giacché il nulla qui non sta a indicare «l'abisso ma il vuoto in cui si muove la libertà, l'universo delle possibilità illimitate».³⁵⁹

Un anelito, questo, che non rimane senza un prezzo da pagare. Con la dissoluzione dell'«alleanza socratico-mosai-ca», causata dallo scostamento «dall'idea propria al pensiero biblico tanto a quello ellenico che sia possibile rispondere alle domande su Dio, l'uomo, la verità, il bene e che questa ricerca non sia votata al fallimento in partenza»,³⁶⁰ si assiste all'eclissi di uno dei piú preziosi portati del cristianesimo: il concetto di «persona», che ritorna al suo significato antico, quello di «maschera teatrale».

ECLISSI DELLA PERSONA: IL TRIONFO DEL QUANTUM.

LA decadenza della *persona* reca inevitabilmente con sé l'oblio della nozione di *natura umana* e del suo valore infinito. Le conseguenze non si sono fatte attendere. Basti

³⁵⁸ Su Gianni Vattimo, forse il maggiore esponente italiano del «pensiero debole», si veda la serrata critica di Mario Marcolla, «Debolezza del pensiero debole», *Studi Cattolici*, n. 298, dicembre 1985, pp. 748-751.

³⁵⁹ M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo*, cit., p. 99.

³⁶⁰ Vittorio Possenti, «L'alleanza fra Mosè e Socrate, e il fallibilismo», in Id. (a cura di), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosai-ca*, Armando, Roma 2005, p. 11.

pensare alla crescente giustificazione teorica e al ritorno di certi costumi del paganesimo, che determinavano il valore di una persona umana assegnandole un «prezzo».

Sullo scadimento del concetto di persona e, di conseguenza, della dignità umana risultano di estrema attualità le parole di Maria Adelaide Raschini:

Una società neopagana, come quella in cui viviamo, ha molti modi per «convenzionare» il prezzo delle persone: basti pensare alle colossali cifre in gioco quando si tratta di «proporzionare» una persona non al suo «grado di essere» — cioè al suo «essere persona» e alla sua coltivata personalità, e dunque di dignità uguale a quella di tutti gli uomini —, bensì, per esempio, al numero di spettatori ammassabile attorno alla sua redditizia immagine. Il *quantum* diventa la misura del successo «mondanamente» considerato. La frequenza di queste valutazioni di *quantum*, riferito a persone, ci fa talvolta temere — o ce lo conferma — di vivere in una civiltà pagana.³⁶¹

Non a caso quello abitato dei ghignanti cantori del nulla è un mondo fatto di maschere e simulacri, di ombre sfuggenti e apparenze, del puro fenomenico, che si accompagna al

mondo virtuale, il mondo delle biotecnologie, che, obliando la morte, può immaginare la terra come un nuovo Eden. Il mondo è l'apparenza ma l'apparenza è l'essenza, è l'eterno presente senza futuro. È il carnevale di Venezia dove la metamorfosi è il gioco della maschere che nascondono il volto.³⁶²

³⁶¹ Maria Adelaide Raschini, *Pedagogia e antipedagogia*, cit., p. 51.

³⁶² M. Borghesi, *Secolarizzazione e nichilismo*, cit., Ivi.

ASSEDIATI DAL PRESENTE.

IL nichilismo nella sua forma estetica segna dunque l'imporsi di una sorta di neopaganesimo, anche se molto differente da quello antico,³⁶³ dal quale riceve in consegna una concezione tipicamente gnostica del tempo, che per lo gnostico è «presente eterno, insuccessivo», del tutto «desolidarizzato tanto dal passato quanto dal futuro».³⁶⁴ Alla base del neopoliteismo sta la negazione della storia.³⁶⁵ Esso ricusa la concezione lineare, «vettoriale» della storia caratteristica del giudeo-cristianesimo, che parte da un inizio per andare, attraverso una catena di eventi irrevocabili, verso una fine.

³⁶³ «Dunque, si dice, neopaganesimo in contrapposizione al Cristianesimo. Non è esatto: non neopaganesimo, ma anticristianesimo, che è ben diverso. Il paganesimo non è la negazione *sic et simpliciter* del Cristianesimo, anzi, sotto certi aspetti ne è la preparazione; un neopaganesimo comporta il ritorno a una civiltà pre-cristiana non ne comporta una anti-cristiana. Invece, la moderna, pur essendo permeata di Cristianesimo e pur non potendo farne a meno anche quando ne è la negazione — è costretta ad assumerlo almeno come elemento dialettico di antitesi — contiene essenziali elementi anticristiani: per esempio, l'immanentismo, che non è soltanto anticristiano, ma anche antipagano. Inoltre, il paganesimo antico ignorò la Rivelazione e dunque non conobbe la Verità — è acristiano, non anticristiano —; la civiltà moderna, come quella che conosce il Cristianesimo, nell'atto che lo nega, è anticristiana». (M. F. Sciacca, *La Chiesa e la civiltà moderna*, Marzorati, Milano 1969, p. 26)

³⁶⁴ Emanuele Samek Lodovici, «Dominio dell'istante, dominio della morte. Alla ricerca di uno schema gnostico», in V. Mathieu e M.M. Olivetti (a cura di), *Filosofia e religione di fronte alla morte*, Istituto di studi filosofici, Roma 1981, p. 478.

³⁶⁵ Cfr. Leonardo Lugaresi, «E il neopoliteismo sfida il cristianesimo», *Vita e pensiero* (6/2009), pp. 71-86.

Dà adito, il neopaganesimo, a un atteggiamento che nega l'evento, vale a dire quanto accade in maniera univoca e che col suo realizzarsi muta irreversibilmente il senso della storia.³⁶⁶ L'accadere di un evento, infatti, esclude inesorabilmente l'infinita pluralità delle alternative possibili. Segna, il verificarsi di *quel* fatto, l'irrealizzabilità di tutti gli *altri* fatti che potenzialmente avrebbero potuto darsi.

Si tratta di una concezione del tempo perfettamente consentanea all'«assedio del presente» invalso nella società post-moderna. Tanto la rivoluzione culturale imposta dalla macchina del consumo quanto la nuova organizzazione del lavoro su base reticolare esigono infatti un eterno presente senza memoria.³⁶⁷

Il sistema economico dei consumi fruisce di un tempo ad alto tasso di artificialità. Al suo interno l'esigenza dominante invoca di ripartire sempre daccapo. Essa genera perciò un ritmo che si nutre di istanti giustapposti e disarticolati rendendo così assai difficoltosa ogni narrazione e, dunque, la possibilità di attribuire significati coerenti.³⁶⁸

³⁶⁶ Nemmeno l'onnipotenza divina, dice san Tommaso, può invertire il senso della storia e far sí che le cose passate non siano mai accadute. Cfr. *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 4.

³⁶⁷ Cfr. Claudio Giunta, *L'assedio del presente*, il Mulino, Bologna 2008.

³⁶⁸ Richard Sennett, *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna 2006.

