

I quaderni di

UTOPIA21

n°23 – novembre 2020

LA FILOSOFIA IN UTOPIA21 - 2

di Antonio Balistreri

INDICE:

1 – L'UMANO	PAG. 2
2 – TRISTI PASSIONI DELL'ECONOMIA: AVIDITÀ E AVARIZIA	PAG. 7
3 – ORGANISMO E LIBERTÀ	PAG. 12
4 – LUOGHI COMUNI, STEREOTIPI, PREGIUDIZI	PAG. 16
5 – L'UOMO PROMETEICO	PAG. 21
6 – L'ANIMA FAUSTIANA	PAG. 24
7 – NOI E LE COSE	PAG. 28

I testi inseriti nel quaderno sono stati pubblicati in UTOPIA21 nel settembre 2019, novembre 2019, gennaio 2020, marzo 2020, maggio 2020, luglio 2020 e settembre 2020.

1 - L'UMANO

di Antonio G. Balistreri

Un grande tema filosofico, destinato a rimanere sempre aperto, è quello che riguarda la natura dell'essere umano. Secondo l'umanista Pico, l'uomo è un animale poliedrico privo di una natura definita. Prima di lui Aristotele aveva visto nell'uomo l'essere partecipe dell'essenza divina, cioè del logos (la ragione). Secondo il filosofo greco tra l'uomo e Dio esisteva soltanto una differenza di grado. Sappiamo che nella tradizione giudaico-cristiana l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio. Con Darwin le posizioni si rovesciano: l'umano è ciò che è partecipe più dell'animalità, da cui deriva e a cui appartiene, che della divinità. Tra l'uomo e l'animale non ci sarebbe alcuna diversità sostanziale, e quella differenza di grado attribuita prima all'uomo e al divino si sposta ora al rapporto tra l'uomo e l'animale. Se da un lato all'uomo si attribuiscono qualità animali, dall'altro si attribuiscono all'animale qualità umane. Secondo Darwin, gli animali ragionano, ricordano, comunicano proprio come l'uomo. Tali affermazioni hanno suscitato perplessità, ma anche un critico del darwinismo come H. Jonas, con la sua nozione di transanimalità, ribadisce il legame insuperabile che sussiste tra l'uomo e l'animale. E come suggerisce E. Morin, bisogna respingere ogni definizione che faccia dell'uomo un'entità sia sopra-animale sia strettamente animale.

1. Pare che l'uomo sia il solo essere vivente a non avere una natura definita. Vediamo infatti che si tratta di un essere poliedrico. È veloce nella corsa, ma non è un animale da corsa, va sui mari, ma non è un pesce, vola nell'aria, ma non è un volatile. Secondo l'umanista italiano Pico della Mirandola, la straordinarietà dell'uomo, quello che lo distingue da tutte le creature, non può essere però una maggiore misura di perfezioni o qualità, che condivide con altri esseri (per es. la perspicacia dei sensi, l'indagine razionale, il lume dell'intelligenza), ma consiste in qualcosa che ne fa un *unicum* nel creato. *L'uomo non ha qualcosa in più rispetto agli altri esseri viventi, ma qualcosa di diverso.*

Ogni animale, osserva Pico, ha un particolare istinto che lo rende abile per una certa cosa. Invece, quando Dio creò l'uomo, non volle attribuirgli solo una qualità, ma preferì dotarlo di

una parte di tutte le qualità. Così Egli si rivolse all'uomo: «La natura degli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito». Dunque, l'uomo è l'essere che non ha natura predefinita, non ha vincoli prefissati nel suo agire. Niente che lo predetermini nel suo essere. L'uomo può «avere quello che desidera ed essere quello che vuole». Come dirà poi Heidegger, l'uomo non ha un essere, ma quel che lui è, è dato dall'orizzonte delle sue possibilità. L'uomo è un essere *in fieri*, temporalmente rivolto al futuro.

2. Prima ancora, Aristotele aveva fatto del *logos* ciò che accomuna l'uomo alla divinità. In forza della sua razionalità, l'uomo è l'essere terreno animato da una scintilla divina. Secondo Aristotele, l'uomo si distingue dalla divinità per il fatto che questa può esercitare la sua natura razionale senza interruzione, mentre l'uomo è limitato dalla sua costituzione materiale, dal fatto cioè di avere anche un corpo oltre che la ragione. Questa è ciò che di immateriale vive in noi e di conseguenza è immortale. «Ed il suo modo di vivere – dice Aristotele a proposito di Dio – è il più eccellente: è quel modo di vivere che a noi è concesso solo per breve tempo. E in quello stato Egli è sempre. A noi questo è impossibile, ma a Lui non è impossibile, poiché l'atto del suo vivere è piacere»¹ (il piacere, secondo Aristotele, proviene dall'esercizio delle nostre capacità, per cui il pensiero continuo, in un essere solamente razionale, produce piacere continuo).

Secondo Aristotele, dunque, tra l'uomo e il divino esiste solo una differenza di grado.

3. Fu però una ben altra differenza di grado quella che cominciò ad affermarsi con l'evoluzionismo darwiniano, quella cioè secondo cui non tra l'uomo e Dio, ma tra l'uomo e l'animale vi fosse una piena continuità. Fino a Darwin, l'uomo si è considerato una creatura separata da tutto il resto del creato e al di sopra di ogni altro essere. Al paradigma razionalistico fece seguito il paradigma naturalistico e presto biologistico. Era la fine di quella concezione che vedeva nella natura propria dell'uomo qualcosa che andava oltre la dimensione esclusivamente naturale, e che faceva di lui un abitante di due mondi: quello terreno, naturale, e quello celeste, sovranaturale. Dopo Copernico che aveva sbalzato l'uomo dal centro dell'universo, adesso, ha osservato Freud, Darwin lo privava del privilegio di essere una creatura superiore fatta a immagine e somiglianza di Dio. La psicanalisi poi avrebbe mostrato che l'uomo non è più padrone a casa propria, in quanto nella sua psiche è più determinante la sfera inconscia, l'Es, piuttosto che quella conscia, l'Io. Queste, dice Freud, sono le tre ferite narcisistiche subite dall'uomo nella modernità e che ne hanno cambiato radicalmente i connotati. Il darwinismo rivendicò l'animalità dell'uomo, e con ciò anche il modo con cui, la sua qualità peculiare, la ragione, era stata intesa. Come ha notato Hans Jonas a questo proposito, «la ragione fu ridotta a un mezzo tra i mezzi, giudicata per la sua efficienza strumentale nella lotta per la sopravvivenza in quanto mera abilità formale, che fa da seguito all'astuzia animale, essa non si pone obiettivi, bensì è al servizio di

¹ *Met.*, XII, 7, 1072 b, 14-16.

obiettivi; non è essa stessa parametro, bensì viene misurata a dei parametri che si trovano al di fuori della sua giurisdizione»².

3. L'intelligenza umana cessò di apparire come una qualità extra-animale, e venne vista invece come un prodotto del vantaggio biologico che essa procurava. I primi uomini sopperirono alla loro scarsa dotazione organica, alla penuria dei loro mezzi naturali, sviluppando "i poteri intellettivi con i quali procacciarono i mezzi e gli strumenti" per vivere ed anche la socialità, a cui spingeva proprio la mancanza di difese, contribuì a sviluppare l'intelligenza.³ E tuttavia l'intelligenza non è una specificità solamente umana. Secondo Darwin, non esiste alcuna differenza fondamentale tra l'uomo e i mammiferi superiori per quanto riguarda le loro facoltà mentali.⁴

Le doti superiori dell'uomo si sarebbero sviluppate per gradi, attraverso l'uso. Tutti gli animali ragionano, ricordano, comunicano. La superiorità mentale dell'uomo è all'estremo di una serie di gradazioni, che vanno dalla lampreda alla scimmia, dalla scimmia al selvaggio, dal «selvaggio che non fa uso di vocaboli astratti a Newton e Shakespeare».⁵

Inoltre, «gli animali inferiori manifestano piacere e dolore, felicità e tristezza proprio come l'uomo».⁶ Come l'uomo gli animali si divertono dell'eccitazione e soffrono per la noia. Inoltre gli animali provano meraviglia ed alcuni esternano curiosità.⁷ Il principio di imitazione molto forte nell'uomo è presente anche tra gli animali. L'immaginazione stessa, grande prerogativa dell'uomo, è molto probabile che sia presente anche tra gli animali. La stessa cosa dicasi dell'intelletto, non c'è dubbio infatti che anche gli animali in qualche modo ragionano.⁸

Ma ecco una serie di assunti, che Darwin si propone sistematicamente di sfatare. E cioè che solo l'uomo:

- a) è capace di graduale miglioramento
- b) fa uso di strumenti e del fuoco
- c) addomestica gli altri animali
- d) ha capacità di astrazione
- e) ha capacità di formare concetti generali
- f) è capace di autocoscienza
- g) usa il linguaggio
- h) ha il senso della bellezza
- i) crede in Dio.⁹

Per quanto riguarda il linguaggio, Darwin riconosce che «l'uso abituale del linguaggio articolato è peculiare dell'uomo». Tuttavia, egli continua, «gli animali inferiori differiscono

² H. Jonas, «Aspetti filosofici del darwinismo», in Id. *Organismo e libertà*, Einaudi, Torino, 1999, p. 62.

³ Ch. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Newton Compton, Roma, 1972, pp. 83-84.

⁴ *Ivi*, p. 86.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 88.

⁷ *Ivi*, p. 91.

⁸ *Ivi*, p. 94.

⁹ *Ivi*, p. 98.

dall'uomo per la sua capacità infinitamente maggiore di associare insieme i suoni più diversi e le idee». ¹⁰

4. Queste vedute non sono certo andate esenti da critiche e non solo per difesa del vecchio paradigma, ma per i limiti argomentativi. H. Jonas ha fatto notare come sia poco convincente la spiegazione darwiniana, secondo cui «il casuale diventa costruttivo, il progresso si fa strada attraverso la sfortuna, l'ascesa degli organismi da quelli inferiori a quelli superiori attraverso il caso». ¹¹ Infatti, come argomenta ancora Jonas, «se il sistema genetico è quello che trasmette l'ereditarietà, allora la stabilità è la sua virtù principale. Una mutazione allora è un turbamento di questa stabilità che conduce alla lesione della fedeltà di trasmissione. ... Dal momento che si tratta di un guasto al sistema di controllo del futuro organismo, esso avrà come risultato qualcosa che potrà essere definito soltanto come una malformazione. Per quanto utile essa possa casualmente anche essere, in quanto deviazione della norma è "patologica"». ¹²

E la cosa ancora paradossale è che l'idea di attribuire razionalità pre-umana all'animale si rovescia nella veduta dell'irrazionalità umana.

Nel cambiamento di attributi che ha luogo, la qualifica di razionale (inteso come ciò che trova la misura in se stesso) rimane solo all'animale (che nell'istinto trova la sua funzionalità) e viene negata all'uomo (in quanto solo egli è l'essere che può deragliare, attuare cioè comportamenti inconseguenti). Tanto da potersi rovesciare la definizione di uomo dicendo che "l'uomo è un animale irrazionale". Sembra infatti che sia l'unico animale in grado di delirare, e cioè che si possa permettere il lusso della follia, vale a dire un tipo di comportamento che non è funzionale alle necessità biologiche e che anzi ne mette a rischio il soddisfacimento. Solo *homo sapiens* è in grado di comportarsi da *homo demens*. «La follia è un problema centrale dell'uomo. Bisogna che cerchiamo di comprendere il ruolo inaudito disfunzionale e funzionale dell'irrazionalità nella razionalità (e viceversa)». ¹³ Bisogna associare all'uomo razionale, produttivo, costruttore, logico, scientifico, positivo, l'uomo che canta e che balla, l'imtemperante, il distruttore, il mitologico, il magico. ¹⁴

Fu Nietzsche ad accorgersi per primo della reversibilità cui potevano andare incontro le categorie del darwinismo. E cioè della parte *demens* (il dionisiaco) che animava la parte *sapiens* (apollinea) dell'uomo.

5. Da qui, quello che Edgar Morin ha chiamato "il paradigma perduto". «Tutto ci incita – vi si dice – a mettere fine alla visione di una natura non umana e di un uomo non naturale» (S. Moscovici). ¹⁵ L'unità del regno naturale e umano viene perorata da Morin muovendosi in una manovra di accerchiamento da entrambi i lati, vale a dire rendendo più, o addirittura quasi, umani gli animali e avvicinando al massimo gli umani agli animali. Secondo Morin, «la dualità antitetica uomo/animale, cultura/natura cozza contro l'evidenza: è evidente infatti

¹⁰ *Ivi*, p. 104.

¹¹ H. Jonas, *Organismo e libertà*. cit., p. 66.

¹² *Ivi*, pp. 66-67.

¹³ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Bompiani, Milano, 1974, p. 145-146.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ *Ibidem*.

che l'uomo non è costituito da due parti sovrapposte, bio-naturali l'una, psico-sociale l'altra, è evidente che egli non è attraversato da nessuna muraglia cinese che separa la parte umana dalla parte animale; è evidente che ogni uomo è una totalità bio-psico-sociologica». ¹⁶

Con questo, non si vogliono negare le specificità dell'uomo, ma si vuole affermare che per quanto diverso l'uomo possa essere rispetto agli esseri viventi che gli stanno più vicini, tuttavia non c'è nulla che possa giustificare una diversità ontologica di fondo, che faccia dell'uomo un essere non più naturale, postosi al di fuori della natura. C'è un filo di continuità tra gli uomini e gli altri esseri viventi che non si può tagliare come se l'uomo avesse fatto il salto su un altro continente, lasciandosi alle spalle tutti gli altri viventi inesorabilmente immersi nella natura. E questo anche quando si fa dell'uomo un *transanimale*, come propone Jonas. L'uomo, nel processo di evoluzione, non rappresenta un'isola, ma una penisola, vale a dire che i legami da cui esso proviene non si sono mai sciolti. «Ciò che muore oggi – dice ancora Morin – non è la nozione di uomo, ma una nozione insulare dell'uomo, isolato dalla natura e dalla propria natura. [...] L'antropologia fondamentale deve respingere ogni definizione che faccia dell'uomo un'entità sia sopra-animale sia strettamente animale». ¹⁷

6. Quali che siano le capacità di cui l'uomo è dotato, e che non hanno nulla di comparabile con gli altri primati, il filo di continuità non si è mai spezzato, e l'uomo, malgrado le sue grandi conquiste culturali, rimane legato al mondo naturale comune da cui proviene (quell'unico grembo che ha generato tutte le forme viventi). Oggi il legame si è accentuato, in quanto il dominio tecnico della natura ci rende responsabili delle sorti dell'intero pianeta. Paradossalmente, siamo diventati più dipendenti dalla natura nell'epoca del suo dominio tecnico di quanto lo fossimo mai stati prima. La nostra condotta sta rendendo sempre più inospitale la presenza della vita sulla terra. Grazie alla tecnica l'uomo ha preteso di porsi al di sopra della natura: oggi la natura lo tiene in pugno e lo rende partecipe del proprio destino.

¹⁶ *Ivi*, p. 20.

¹⁷ *Ivi*, p. 191.

2 - TRISTI PASSIONI DELL'ECONOMIA: AVIDITÀ E AVARIZIA

di Antonio G. Balistreri

Senza la passione economica dell'avarizia difficilmente il capitalismo avrebbe mai potuto realizzarsi. Si può dire in definitiva che sono le passioni che guidano l'economia anche se esse appaiono mascherate dagli interessi. Così la razionalità economica è supportata dall'irrazionalità delle motivazioni.

Tacciati negativamente nella sfera morale, i vizi si guadagnarono valore sociale nell'ambito dell'economia, in particolare il vizio dell'avarizia.

I vizi saranno pure deplorabili, ma sono il motore della spinta acquisitiva rivolta a creare sempre maggiore benessere. L'amore di sé, l'orgoglio, l'ambizione, l'invidia, insomma le passioni competitive, diventarono la molla del progresso, l'impulso vitale all'espansione e alla crescita su cui si fonda lo sviluppo di una società ricca e potente, nella quale è possibile soddisfare, o almeno provare a soddisfare, i propri desideri. Da carattere umano, l'avidità è diventata l'ingranaggio del sistema stesso di produzione sociale.

*Ed una lupa, che di tutte brame / sembiava carca ne la sua magrezza, / e molte genti fé già
viver grame, / questa mi porse tanto di gravezza / con la paura ch'uscita di sua vista, / ch'io
perdei la speranza de l'altezza.*

(Dante, *Inferno*, I, 49-54)

In Dante l'avarizia appare come una lupa gravata dalla bramosia smodata di possesso. La magrezza ne rivela l'insaziabilità, tutto ciò che ingoia non fanno abbastanza per poterla ingrassare. La sua ingordigia non ha mai requie. Per l'avaro la sua borsa non è mai completamente piena. Quanto più si accrescono le sue ricchezze, tanto più esse rendono miserabile il possessore. E pertanto, l'avaro vive in miseria. Nuota nell'oro, ma è come se fosse condannato all'indigenza. I suoi connotati pertanto sono quelli della fame e della magrezza, perché l'avaro vive in povertà. La sua è una vita di stenti e di rinunce, come l'asceta che si spoglia dei suoi beni. Della ricchezza accumulata, l'avaro non fa nessun uso, gli basta solamente il possesso. Così, può essere ricco solo nella miseria, perché se

utilizzasse le sue ricchezze o sarebbe meno ricco oppure diverrebbe del tutto povero. Il paradosso dell'avaro è che egli è ricco solo in potenza, mentre se lo fosse anche in atto, non sarebbe più tale. L'avaro teme il suo impoverimento, e per allontanare tale possibilità, deve vivere da povero, come se non possedesse nulla, perché solo questa è la condizione che gli permette di aumentare la possibilità di essere ricco (U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*). L'avaro dunque è condannato a non attualizzare mai il potere, la capacità, di cui dispone. Il denaro è lì, pronto a venire in soccorso in caso di emergenza, ma anche allora l'avaro deciderà di non farne uso o, se proprio indispensabile, cercherà di cavarsela con il meno possibile.

Per uscire da questo cerchio fatato, l'avaro deve scoprire un metodo per cui, l'uso del capitale non comporti più una mera operazione in perdita (non venga cioè dilapidato nel consumo), ma possa ritornargli indietro maggiorato rispetto a prima. Quando questo succede, l'avaro si trasforma in capitalista. Far fruttare il capitale facendone uso, senza con questo venire dilapidato, ma che anzi si vede ritornare accresciuto rispetto a prima, rappresenta una vera e propria quadratura del cerchio. Senza la passione economica dell'avarizia difficilmente il capitalismo avrebbe mai potuto realizzarsi. Si può dire in definitiva che sono le passioni che guidano l'economia anche se esse appaiono mascherate dagli interessi (come diceva Hirschmann nel suo saggio appunto dedicato al tema delle passioni e degli interessi come volano dell'economia capitalistica). Così la razionalità economica è supportata dall'irrazionalità delle motivazioni. L'agire razionale, cioè conforme allo scopo, è ciò che appare in superficie, al fondo vi sono brame, desideri, passioni, vizi, che motivano l'azione. «Nel più "economico" dei vizi capitali si insinua uno dei più frequenti casi di "fallimento della ragione" in ambito economico» (S. Zamagni, *Avarizia. Le passioni dell'avere*).

Succede così che si dà la stura a comportamenti che prima erano tacciati come vizi, e che ora invece appaiono come presupposti indispensabili perché ci sia un'economia della crescita, come è la nostra.

Nasce e viene legittimato l'impulso, il desiderio di migliorare la propria condizione economica, l'aspirazione ad ottenere sempre più e meglio, in una spirale acquisitiva che nessun benessere è sufficiente ad arrestare. Ne consegue una rivalutazione di ciò che fin allora era considerato negativamente. Tacciati negativamente nella sfera morale, i vizi si guadagnarono valore sociale nell'ambito dell'economia, in particolare il vizio dell'avarizia.

Un tempo aspramente deplorati, i vizi vennero riconosciuti in seguito come il motore della spinta acquisitiva rivolta a creare sempre maggiore benessere. L'amore di sé, l'orgoglio, l'ambizione, l'invidia, insomma le passioni competitive, divennero la molla del progresso, l'impulso vitale all'espansione e alla crescita su cui si fonda lo sviluppo di una società ricca e potente, nella quale è possibile soddisfare, o almeno provare a soddisfare, i propri desideri. Al contrario, le virtù, le buone qualità degli uomini, come l'onestà, la bontà, la carità possono dare origine solo a una società povera, statica e frugale; capace sì di assicurare una vita onesta e tranquilla, ma limitata allo stretto necessario e alla scarsa soddisfazione dei bisogni. Il benessere materiale, che ci rende oggetti dell'ammirazione altrui, diventa l'obiettivo primario di quel «continuo sforzo di superarsi a vicenda» che strappa gli uomini all'ozio e all'indolenza e li spinge a una *condotta emulativa*.

È quanto auspicava, non senza enfasi, un autore per il resto sobrio come Kant. «Siano allora rese, grazie alla natura per l'intrattabilità che genera, per l'invidiosa emulazione della vanità, per la mai soddisfatta cupidigia di averi o anche di dominio». E aggiunge che agli uomini succede come con gli alberi del bosco che «con il fatto che ciascuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al di sopra di sé e perciò crescono belli e diritti» (I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*). Pertanto, è la competizione e non la cooperazione a promuovere il progresso della società.

Anche per Adam Smith l'egoismo costituisce una passione che viene a giovare tanto al singolo che alla società. In un famoso passo della sua opera *La ricchezza delle nazioni* Smith afferma: «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dalla cura che essi hanno per il proprio interesse. **Non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro interesse personale**». La molla dell'economia dunque è data da un comportamento che esula dall'imperativo dell'agire virtuoso, perché non è dalla virtù che si realizza il bene. I vizi risultano invece più conformi allo scopo. I valori etici tradizionali si trovano pertanto ribaltati. Fruttifica meglio il vizio del perseguimento di un proprio interesse esclusivo che la virtù dell'agire solidali e della liberalità.

Cambia il punto di vista morale. Ciò che sembra riprovevole è l'adagiarsi nella ricchezza, il godimento della ricchezza con la sua conseguenza dell'ozio e degli appetiti carnali. Bisognava invece astenersi dal farne un uso improduttivo, secondo quel tipo di ideale di vita che Max Weber chiamò "ascesi intramondana" (M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*).

II.

Ma all'origine vi fu la *auri sacra fames*, l'execranda fame di oro, che porta a trascurare i veri bisogni umani. È quello che ci racconta il mito di Re Mida. Questi, infatti, quando Dioniso gli offrì di realizzare qualunque suo desiderio, chiese il potere di trasformare in oro tutto ciò che toccava. Ma in questo modo, lo stesso cibo diventava oro e di conseguenza, al colmo della ricchezza, Mida si trovò condannato a morire di fame. L'avidità viene a rovinare lo stesso avido. Al colmo della ricchezza l'avarò si condanna a morire d'inedia. La favola di Re Mida ci dice che, a forza di desiderare il superfluo, alla fine succede che ci viene a mancare anche il necessario e che dunque i bisogni essenziali possono rimanere insoddisfatti pur in presenza di una grande abbondanza. L'errore consiste nel fatto che viene considerato come supremo oggetto del desiderio qualcosa che ha la natura di mezzo e non di fine. La ricchezza serve ad appagare i bisogni ed i desideri, e non può essere considerata come il desiderabile di per sé, ovvero ciò di cui non si può desiderare nulla di maggiore, l'adorato vitello d'oro, perché in realtà c'è ancora qualcosa, di valore ancora maggiore, che il denaro deve soddisfare.

L'oro esprime il valore universale di tutti i beni, per cui si crede in fondo di poter fare a meno di qualsiasi cosa, purché si possieda l'oro. Così si tralasciano i beni reali, per accontentarsi di ciò che è immaginario. La favola ci insegna che la fame inestinguibile dell'oro ci rende

ciechi rispetto a ciò di cui abbiamo bisogno. L'oro infatti viene perseguito in sostituzione dei beni che esso rappresenta. Non si mira a ciò che è necessario, ma ciò che va al di là di esso, vale a dire al superfluo.

L'avidità fa parte del nostro modo di vivere quotidiano, perché la tecnica di cui ci serviamo, è tale per cui bisogna continuamente perfezionare ciò che abbiamo e soprattutto bisogna che si inventino continuamente nuovi prodotti. La tecnica non si accontenta mai di quello che ha e che dà, vuole sempre di più, e così ci appare come il modello stesso dell'avidità, la lupa vorace di Dante. L'avidità accumula, ma senza avere uno scopo per questa accumulazione. Come c'è l'arte per l'arte, così c'è anche la ricchezza come bene di per sé stesso.

Questo vuol dire che da carattere umano, l'avidità è diventata l'ingranaggio del sistema stesso di produzione sociale. È come se l'uomo avesse trasmesso la sua avidità al funzionamento tecnico-economico della società. Certo, l'uomo consumatore è avido di beni di consumo, ma è l'organizzazione sociale basata sulla tecnica che alimenta l'avidità dei singoli. I singoli sono avidi perché il sistema lo richiede. Guai a mettere da parte la passione del guadagno e del consumo. Essere avidi oggi significa essere rivolti sempre a nuovi acquisti. Certo vi sono differenze con l'avidità di carattere (del tipo avaro di Molière), perché oggi l'avidità non riguarda solo l'inestinguibile sete di possesso, quanto invece la sete dell'acquisto e del consumo. L'uomo moderno, a differenza di quello pre-tecnologico, non esprime la sua avidità con la tesaurizzazione di ciò che possiede, ma al contrario ampliando continuamente le sue capacità di spesa. L'accumulazione che si produce con il lavoro sociale viene di nuovo investita, e cioè non meramente posseduta, ma anch'essa in qualche modo spesa, per far sì che i beni prodotti siano sempre in aumento e sempre più vari. E così, a differenza del vecchio tipo di avido, il desiderio qui non è quello di fare incetta di ricchezza, quanto invece di migliorare continuamente il proprio livello di consumo. In questo modo, paradossalmente, siamo avidi non per avere sempre di più, ma per dissipare nei consumi ciò che possediamo. Avidità e dissipazione oggi vanno insieme. Si tratta di un'avidità che dilapida quello che si ha. Il risparmio non è altro che conservare per un altro momento la propria capacità di spesa. E così paradossalmente abbiamo a che fare con un'avidità che è tale in quanto sperpera. Avidità non di possesso, ma di consumo. A differenza del vecchio tipo di avido, che anzi si preoccupava di tesaurizzare sempre più, evitando al massimo possibile di spendere, quello di oggi invece non ha ancora finito di far fuori l'ultimo requisito tecnico che già è preso dal desiderio di averne una nuova versione *up to date*. L'obsolescenza programmata dei prodotti si restringe sempre più, proprio in connessione con la quantità di tecnologia che l'oggetto possiede. Più è alta la tecnologia, minore è il tempo di invecchiamento dell'oggetto. Forse oggi, non dico l'essere avari, ma l'essere parsimoniosi (e la parsimonia è il lato virtuoso dell'avarizia che invece rimane un vizio) ci salverebbe da questa pressione tecnologica verso il consumo smodato. Un po' più di astensione dai riti del consumo servirebbe tra l'altro anche a ridurre l'impatto ambientale del nostro stile di vita. Forse servirebbe un nuovo richiamo all'austerità che ci mostri come si può vivere bene anche consumando di meno e con più oculatezza. Non fosse che il nostro modello economico è programmato per una crescita continua e inarrestabile, che può essere alimentata solo con un sempre maggiore consumo di beni e risorse.

Il nostro sistema sociale non può fare a meno dell'avidità, perché una volta che essa finisse, tutto si fermerebbe, verrebbe meno la molla che muove tutto quanto. L'avidità è il lubrificante dell'azione sociale, dell'intera sfera dell'economia, del ciclo produzione, accumulazione investimento, consumo. È l'avidità che ci spinge sempre ad andare avanti, a tentare sempre nuove vie. La tecnica in particolare è avida sempre di nuovi ritrovati, ed il consumatore è avido di possederli. L'avidità sottopone ad uno stress inaudito la natura, da cui in ultima analisi tutto proviene. E così, all'inizio, la tecnica sorge per risolvere i problemi, successivamente però è essa stessa a diventare il problema. L'avidità divora pertanto i suoi stessi presupposti. Il mito di Re Mida ritorna attuale: nel pieno dell'abbondanza vengono sempre più a mancare i beni che veramente ci servono, e cioè un ambiente con meno CO₂ e meno surriscaldamento climatico causati dalla nostra corsa forsennata verso l'abbondanza.

3 - ORGANISMO E LIBERTA'

di Antonio G. Balistreri

Organismo e libertà è un libro del filosofo tedesco di origine ebraica Hans Jonas, contiene una serie di saggi pubblicati in inglese tra il 1950 e il 1965 ed è apparso in edizione italiana da Einaudi nel 1999. La tematica entro cui si muove Jonas è quella della biologia filosofica. La sua tesi principale è che l'organismo in quanto tale, il vivente, rappresenta l'apparizione della libertà nel regno altrimenti non libero della restante natura inanimata. L'organismo è fatto di materia e vive di materia, tuttavia esso porta alla luce un nuovo principio, diverso da quello strettamente materiale.

La categoria fondamentale su cui si basa l'argomentazione di Jonas è quella di metabolismo. Si tratta infatti di un'attività che, mentre rende l'organismo comunque dipendente dalla materia, nello stesso tempo però ne sancisce l'autonomia. L'organismo non subisce semplicemente gli stati della materia, ma li provoca, venendo così a rendersi libero nei suoi confronti.

Tra la più semplice manifestazione di vita fino alla più complessa, afferma Jonas, corre un filo di continuità e soprattutto un'essenza metafisica comune: la libertà. Questo crea una solidarietà di interesse comune dell'uomo con il mondo organico di cui egli stesso fa parte. Tuttavia, bisogna intendere cosa vuol dire libertà in senso biologico. E questo ci riporta alla natura *sui generis* degli organismi rispetto a qualsiasi altro composto naturale.

In realtà, noi possiamo anche parlare di carattere generale dell'Essere, di cui l'essere organico costituirebbe solo una modalità. Addirittura si potrebbe parlare di legge generale al cui interno si ritrova tutto ciò che è Essere. In questo senso si può dire che l'Essere è ciò che vuole se stesso e che lo vuole in una forma sempre più potenziata. Conservazione e potenziamento sembrano i connotati fondamentali dell'Essere. L'accrescimento di potenza d'essere sembra la sua legge generale. In questo non ci sarebbe differenza tra un modo animato ed uno non animato, come peraltro ci propone Whitehead, nei cui confronti però Jonas s'è mostrato piuttosto critico. L'intero universo sembra temere una cosa: il nulla. E pertanto tende sempre verso un maggior essere. Ci sono diversi gradi di essere ed ognuno di essi tende a superarsi in una perfezione maggiore ovvero tende dal semplice al complesso. Non

sappiamo se, alla fine di questo percorso ci sarà una ricaduta nell'amorfo, come pensavano i primi fisiologi Empedocle e Anassagora.

Spinoza definiva *conatus essendi* la volontà di esistere propria di ogni vivente. Questa forza spinge l'uomo e gli altri enti a perseverare nel proprio essere; essa deve, però, fare i conti con un'altra componente altrettanto indispensabile per la vita: la quota di indeterminatezza propria del divenire. Accade quindi che l'uomo sia costretto a vivere come sospeso tra ciò che egli è qui e ora e l'altrove verso cui non finisce mai di guardare. Alla ricerca di stabilità per un verso e desideroso di cambiamento per altro verso. Insomma l'essere non è mai sicuro di essere, ma per un lato è esposto alla continua minaccia del non-essere e dall'altra è apertura al divenire, con tutti i rischi che esso comporta. La vita è già di per sé esistenza spericolata, cioè continua minaccia di ritornare nel nulla (cioè la non-vita) da cui proviene. Vivere significa proprio questo: minaccia di scomparire, rischio del divenire.

Per Spinoza, la vita stessa non sarebbe pensabile senza questa costante alternanza tra movimento e quiete, in cui ogni individuo vive in uno stato di equilibrio *relativamente* stabile. **La comparsa dell'organismo porta in luce una caratteristica che viene ad unire tutto ciò che esiste in un'unica categoria: quella del *conatus essendi*, cioè lo sforzo di perdurare nel proprio stato per un tempo indefinito (tempo ed esistenza vanno insieme ci dice Heidegger).** Tuttavia si può leggere in questo non solo una forza conservativa, ma anche il desiderio di trascendere se stessi.

Il *conatus essendi* va quindi inteso come quella tendenza ad elevarsi sempre più sulla scala dell'essere, di raggiungere sempre maggiori modalità di essere, di rendere più complicata la propria prestazione. L'Essere ricerca essere sempre più di quello che gli è dato in un determinato momento. La sua legge è quella di trascendersi continuamente a partire dal qui e ora fino a ciò che sta oltre e in avanti. Ovvero ogni essere (non solo come singolo, ma anche come specie) tende a acquisire sempre più consistenza. Forse anche la stessa selezione naturale, si può intendere come cieca volontà di vivere che impone un continuo mutamento quale presupposto di maggiori chance di sopravvivenza.

Nell'organismo questo *conatus essendi* rivisitato è però pagato con il non-essere. Proprio ciò che contiene più essere rispetto alla sola natura fisica è ciò che invece è costretto a perdere essere – fino al totale annichilimento. Ma questo riguarda l'individuo. La morte normalmente, e cioè nei tempi brevi, colpisce il singolo organismo e non la specie organica come tale, ma a lungo andare neppure questa si può considerare immune. Niente dunque è garantito né per i singoli né per le specie. Insomma la morte segue la vita come la sua ombra. L'essere in vita, come direbbe Heidegger, è un essere-per-la morte. La morte si sconta vivendo, potremmo dire con le parole del poeta. La vita e la morte dunque sono strettamente connessi.

Ma l'organismo, finché è vivo, è anche altro.

Secondo Jonas, l'organico prefigura lo spirituale nelle sue forme più inferiori (idea non nuova, è presente già di Schelling). Ma d'altra parte, lo spirito nella sua massima estensione resta ancora parte dell'organico.

Nei processi naturali c'è una coerenza che è in contrasto con l'ipotesi che la vita sia sorta a caso e che i processi vitali siano ciechi (cioè privi di finalismo).

Già nella più elementare stimolazione della irritabilità organica, alterità, mondo e oggetto sono già esperiti. E cioè: a) la presenza dell'altro; b) la presenza di una realtà che ci trascende e a cui apparteniamo; c) la presenza di qualcosa che è per me e di cui posso fare uso.

Con organismo, spiega ancora Jonas, intendiamo la forma più elementare di vita, le cui funzioni sono il percepire e l'agire. Nel percepire esperiamo la presenza di un mondo, con l'agire il fatto che questo mondo si dà anche per noi, che è cioè tendenzialmente aperto ai nostri bisogni.

Definiamo come vita quel *quid* per cui la materia non è più solo materia, ma anche forma, ma una forma che non è dovuta ad una iniziativa della natura, ma all'agire del soggetto organico.

Aspetti della vita sono: complicazione della forma, differenziazione delle funzioni, sensibilità, istinti, controllo degli arti e facoltà di agire (il vivente non reagisce soltanto, ma agisce), quindi: riflessione, coscienza, verità.

Normalmente si colloca la libertà nella dimensione del fare e non in quella della recettività. Ma se lo spirito è prefigurato già dall'inizio nell'organico, allora lo è anche la libertà.

Già il metabolismo, cioè lo scambio di materia, tra organismo e ambiente, lo strato basilare del vivente fa riconoscere la libertà.

L'organismo infatti non reagisce meramente all'ambiente, ma è attivo, non subisce meramente e passivamente gli stati della materia, ma li adatta a sé. Non è semplicemente in balia di eventi che lo sovrastano, sa modificare la materia che ricava dall'esterno per adattarla ai propri bisogni. La materia che entra nel suo organismo viene assimilata e rilasciata di nuovo nell'ambiente in forma degradata. L'organismo non è mosso soltanto da cause meccaniche, ma c'è anche qualcosa di più, qualcosa di inaudito, se si guarda a tutto il resto della natura, un'intenzione, un fine e dunque bisogna assumere che, con l'essere vivente, appare nel mondo una nuova dimensione: quello dell'essere libero, mosso cioè da un proprio fine.

Per dirla interamente con Jonas, negli oscuri moti della primordiale sostanza organica risplende per la prima volta un principio di libertà all'interno della necessità infinitamente estesa dell'universo fisico. Troviamo la libertà ovvero conquista della libertà, nel passaggio dalla sostanza inanimata a quella animata, la prima autorganizzazione della materia in vista della vita. Questa non subisce soltanto i suoi processi materiali, ma li provoca, l'organismo interagisce con esse, e non può ignorarle del tutto. Sorge così la categoria di ambiente (*Umwelt*) che nella sola natura fisica, cioè indipendentemente dalla presenza dell'organismo, invece non esiste: non c'è ambiente se non per un organismo. Quando si parla di ambiente, anche se implicitamente, il punto di vista che si adotta è quello dell'organismo.

L'organismo non è mai materialmente lo stesso e tuttavia in quanto sé identico persiste proprio grazie al fatto di non continuare ad essere la medesima materia. Dovesse verificarsi che si dessero degli intervalli identici, allora sarebbe morto.

Gli organismi sono unità di un molteplice non in base al mero concorso di energie che uniscono le parti l'una all'altra, bensì in forza di se stessi, per volontà propria e da essi stessi costantemente voluto.

La forma non è il risultato, ma la causa delle accumulazioni materiali di cui essa successivamente consiste.

L'esistenza in ogni attimo, la durata, il rimanere lo stesso nella durata, cioè nel continuo rinnovamento sono la sua funzione, (del vivente) il suo interesse (l'interesse ad esistere), la sua propria continua prestazione. Preservarsi dunque sempre uguale nel mutamento è l'atto stesso di questo essere. La vita si mantiene in vita da se stessa e la vita è vita che vuole se stessa. Insomma, rispetto alla continua minaccia di disgregazione, l'organismo ricostituisce continuamente sé stesso riaffermando la propria identità, quella cioè di essere vivente. L'organismo deve vivere proprio per continuare ad essere quel che è.

La forma organica sta in un rapporto di libertà bisognosa verso la materia.

La forma è una caratteristica essenziale della vita. C'è una reale differenza tra materia e forma, mentre nel mondo inanimato è una differenza astratta. La forma diviene l'essenza e la materia l'accidente. L'organismo è sempre cioè ogni volta, la forma di una determinata molteplicità di materia.

L'indipendenza della forma vivente si mostra primariamente nel fatto che essa non possiede la sua consistenza materiale una volta per tutte, bensì la muta col suo continuo rapporto di assimilazione ed espulsione col mondo circostante, rimanendo in ciò sempre se stessa.

La forma vivente è forma attiva e organizzatrice che ha i contenuti materiali come stati del suo essere. La materia inanimata cioè cambia forma in relazione ai processi naturali in continuo cambiamento, mentre nel vivente la forma assume la materia in sé e la plasma secondo le sue esigenze.

La libertà dell'organismo consiste in una certa indipendenza della forma rispetto alla propria materia. L'organismo è apertura di una nuova modalità di essere, che è libero nella misura in cui non esso dipende dalla materia, ma al contrario la materia viene a sottostare al suo principio formativo. La libertà consiste nella emancipazione della forma per mezzo del metabolismo dall'identità immediata con la materia.

4 - LUOGHI COMUNI, STEREOTIPI E PREGIUDIZI

di Antonio G. Balistreri

Il luogo comune è nato come artificio retorico allo scopo di fornire argomenti a convalida della propria tesi o per confutare l'avversario. Con questa espressione si indicano oggi frasi in genere standardizzate basate su opinioni che attecchiscono facilmente grazie alla loro scontata ovvietà. Il rischio che si corre nel loro uso continuo è di disabituare a pensare con la propria testa.

*Molto facilmente i luoghi comuni danno appiglio alla formazione degli stereotipi. Lo stereotipo corrisponde a **una credenza o a un insieme di credenze in base a cui un gruppo di individui attribuisce determinate caratteristiche a un altro gruppo di persone.** Dagli stereotipi ai pregiudizi il passo è breve. Il pregiudizio comporta un atteggiamento di rifiuto o di ostilità verso una persona appartenente ad un gruppo, semplicemente in quanto appartenente a quel gruppo, e che pertanto si presume in possesso di qualità biasimevoli generalmente attribuite al gruppo medesimo.*

Il soggetto prevenuto vede solo quello che gli fa comodo e pertanto nutre convinzioni così tenaci e così rigide da resistere ad ogni critica e contraddizione.

Il suo bisogno di coerenza e uniformità ha la meglio sulla voce della ragione.

LUOGHI COMUNI

La nozione di luogo comune (*koinós tópos*) risale già ad Aristotele, che ne parla nella *Retorica* e nei *Topici*. Oggi con il termine *topos*, entrato in italiano, indichiamo più che il luogo comune vero e proprio degli schemi o dei motivi ricorrenti in determinati generi letterari (parliamo di *topos* letterario). È nel discorso argomentativo che troviamo il luogo comune classico come formula con il cui aiuto si può trovare l'argomento giusto a proposito di una questione dibattuta. Con luogo comune si intendono i luoghi ideali, gli archivi, i cassetti, in cui sistemare delle massime di ordine generale che riguardano tutti gli ordini di discorso e

su cui ognuno può convenire (esistono infatti anche i luoghi speciali, propri di ogni disciplina). Aristotele ne distingue tre: il rapporto tra più e meno, l'opposizione dei contrari, la relazione di reciprocità. Cosa dicono questi *tópoi*? Qualche esempio:

Un numero maggiore di beni è preferibile ad uno minore.

Il bene che serve ad un maggior numero di scopi è preferibile a quello che non è utile in uguale misura.

Ciò che è più durevole e più stabile è preferibile a ciò che lo è meno.

Il tutto vale più delle parti.

Aristotele riporta 28 casi simili a questi.

Cicerone e Quintiliano definiscono i *loci* come *sedes argumentorum*, la cui funzione è quella di dare fondamento ad un'asserzione.

Benché ci sia una certa continuità, questo uso retorico del luogo comune è distante da quello oggi corrente, con cui cioè si indicano frasi in genere standardizzate basate su opinioni che attecchiscono facilmente grazie alla loro scontata ovvietà. A volte appaiono come la quintessenza della saggezza popolare. Si può dire proprio che il luogo comune odierno è *vox populi*. Il vantaggio del luogo comune, se ne ha uno, è quello di restringere in una sentenza una tesi che altrimenti richiederebbe un lungo discorso. Per dire che la vittoria arride ora all'uno ora all'altro, si dirà semplicemente che *la palla è rotonda* e per dire che poi in fondo gli effetti sociali della difficile congiuntura economica non sono poi così rovinosi si dirà *C'è crisi, ma i ristoranti sono sempre pieni*. Per alludere ai veri o supposti cambiamenti climatici si dirà, con una certa nostalgia per i tempi andati, *Non ci sono più le mezze stagioni*, stato d'animo che i francesi esprimono anche con la frase accompagnata da un sospiro *Ah les neiges d'antan!*. Per lasciar intendere che *Al cuor non si comanda* si dirà che *L'amore è cieco*, o viceversa, e d'altronde anche *La fortuna è cieca*. Come si vede non facciamo altro che parlare con frasi fatte e i luoghi comuni offrono un ventaglio pressoché inesauribile di formule già belle e pronte all'uso. Chi parla per luoghi comuni alla fine smette di pensare con la propria testa. Più che il problema della verità o meno del luogo comune forse è questo il rischio maggiore. Il luogo comune disabituava a pensare, oltre ad indicare mancanza di originalità. Tuttavia, non bisogna neppure drammatizzare troppo. I luoghi comuni si possono smascherare e il modo migliore è quello di ridicolizzarli. È quanto succede per esempio negli aforismi di Flaiano la cui verve corrosiva si esercita molto spesso con uno stratagemma tanto semplice quanto efficace, e cioè usando un termine o una frase che rovescia il luogo comune. Il risultato è decisamente esilarante. Ed ecco frasi con effetto sorpresa tipo *Coraggio, il meglio è passato, L'insuccesso mi ha dato alla testa, La notizia mi ha talmente sconvolto che non sono riuscito a chiudere occhio tutto il pomeriggio!*

Sussiste una differenza tra i luoghi comuni come quelli intesi da Aristotele e quelli in uso oggi. Infatti, questi ultimi esprimono delle credenze, delle valutazioni, dei giudizi di valore, mentre i *kóinoi tópoi* aristotelici esprimono dei giudizi generali di per sé evidenti, delle verità inconfutabili, sebbene l'estrema generalità li renda quasi vuoti di contenuto, indiscutibili perché non dicono di più di quanto è di per sé ovvio (ma non banale). E tuttavia, quelli di Aristotele hanno in sé validità generale perché non può essere altrimenti, mentre i luoghi comuni popolari in voga affermano come universali dei punti di vista particolari. Dire che *I politici sono tutti ladri* o che *Oggi non c'è più religione*, può essere una evidenza empirica, una verità di fatto (con tutte le limitazioni del caso), e non una verità di ragione (cioè che la

ragione trova immediatamente vere). Possiamo dire quindi che oggi i luoghi comuni esprimono delle probabilità che le cose siano come essi dicono, ma non più delle certezze di per sé valide, com'erano all'origine. Insomma i luoghi comuni aristotelici sono veri *a priori*, i nostri invece tutt'al più *a posteriori* (e quindi, come diceva Kant non possono essere né universali né necessari). I nostri luoghi comuni formano tutt'al più una *Vulgata*, un sapere cioè estremamente popolarizzato che viene fatto immediatamente proprio.

Oltre a banalizzarsi sempre più, il luogo comune ha assunto anche la forma dello stereotipo. Vi troviamo espresse generalizzazioni spesso improprie o comunque approssimative, che vanno a formare una specie di bacino dove confluiscono idee collettive, valori, giudizi condivisi, anche se non sempre in modo consapevole.

I luoghi comuni possono essere falsi, ma non necessariamente, e a forza di essere continuamente ripetuti appaiono plausibili). Falsi si possono dire luoghi comuni come questi: *Muiono sempre i migliori*, *Le donne non sanno guidare*, *Al giorno d'oggi ci sono più divorzi che matrimoni*, quelli cioè che si formano per esagerazione a partire da casi limitati. Quando il luogo comune estremizza un caso che si verifica di tanto in tanto, allora diventa falso. Invece frasi come *Gli italiani amano la pasta*, si riferiscono in effetti ad un fenomeno così diffuso che seppure sempre per approssimazione si può considerare vero (la stessa cosa si potrebbe dire della frase *I tedeschi amano la birra*).

I luoghi comuni possono fornire delle premesse da cui ricavare false conclusioni. Ad es.: (PM) *Tutti i siciliani sono mafiosi*, (M) *Gino è siciliano*, (C) *Gino è mafioso*. Il sillogismo è formalmente corretto, ma si basa su un luogo comune errato (cioè che tutti i siciliani sono mafiosi). Lo stesso succede quando si dice: (PM) *Tutti gli spacciatori di questo quartiere sono tunisini*, (M) *Ali è tunisino*, (C) *Dunque Ali è spacciatore*, dove cioè la premessa è un luogo comune errato. Molto spesso, come in questo caso, il luogo comune dà appiglio per formare stereotipi.

STEREOTIPI

Lo stereotipo corrisponde a **una credenza o a un insieme di credenze in base a cui un gruppo di individui attribuisce determinate caratteristiche a un altro gruppo di persone**. Chi usa uno stereotipo si arroga in pratica la pretesa di attribuire ad altre persone un'identità a suo piacimento, privando la vittima del bene più prezioso che essa possa avere, quello cioè di definirsi in base ad una certa identità liberamente scelta. Dacché sussiste l'emancipazione moderna, infatti, non esistono più identità ascrivite, ognuno definisce la propria. Chi coltiva stereotipi generalmente lo fa spinto dal disagio di condividere lo stesso spazio sociale con altri gruppi di cultura differente. Il pregiudizio comporta un atteggiamento di rifiuto o di ostilità verso una persona facente parte di un certo gruppo, semplicemente in quanto appartenente a quel gruppo, e che pertanto si presume in possesso di qualità biasimevoli generalmente attribuite al gruppo medesimo.

Attraverso gli stereotipi si tende in genere ad attribuire in maniera indistinta determinate caratteristiche a un'intera categoria di persone, **trascurando cioè tutte le possibili differenze** che potrebbero invece essere rilevate tra i diversi componenti di tale categoria. Non necessariamente tutti gli stereotipi però sono sempre negativi, a volte sono innocui.

PREGIUDIZI

Similare alla connotazione più negativa di uno stereotipo, **un pregiudizio è un'opinione preconcepita ricavata non per conoscenza precisa e diretta del fatto o della persona**,

ma sulla base di voci e opinioni comuni. Il pregiudizio è pensar male di una certa categoria di persone senza una ragione sufficiente o senza attenta valutazione personale. Alla base dei pregiudizi (sostiene Allport) vi stanno dei processi cognitivi che chiamiamo generalizzazioni.

La generalizzazione è un fatto naturale, la mente umana procede spontaneamente per generalizzazioni. E cioè da alcuni fatti ricava vedute generali. Alla base delle generalizzazioni vi sta una esigenza pratica, infatti non possiamo valutare singolarmente ogni oggetto che esiste al mondo.

Non tutte le generalizzazioni sono pregiudizi, a volte si tratta solo di concetti errati dovuti a induzione indebita. Tutto sta poi nel grado di apertura mentale dei soggetti. Non è vittima di pregiudizio la persona che di fronte ad evidenti prove contrarie o a nuove verifiche, è disposta a mutare parere. Ma di solito i pregiudizi non sono sradicabili. La differenza tra un comune giudizio errato e un pregiudizio consiste che nel primo caso siamo disposti a rivedere la nostra convinzione, nel secondo no.

Il pregiudizio è spesso una questione di cieco conformismo alle opinioni correnti.

Ma bisogna anche tenere conto che la mente umana non può fare a meno di pensare per categorie generali. Tali operazioni svolgono una funzione cognitiva fondamentale. Molti dei nostri concetti, infatti, non hanno solo valenza intellettuale, ma anche affettiva. Noi non soltanto sappiamo cos'è un fiore, ma diciamo anche che i fiori ci piacciono. Inoltre, nulla di ciò che investe il nostro occhio e il nostro orecchio reca il suo messaggio direttamente a noi. La nostra mente non è una lastra fotografica che riproduce passivamente quello che le sta davanti. Sempre selezioniamo e interpretiamo le impressioni derivanti dal mondo circostante.

Quando il pensiero viene usato appositamente per anticipare la realtà parliamo di ragionamento. Ad esso possiamo contrapporre il pensiero fantastico, autistico o libero. Spesso la nostra mente corre per conto suo, le idee si succedono l'una dietro l'altra, senza che venga compiuto alcun progresso verso un determinato scopo.

Tendenza propria dell'essere umano è quella di cercare, delineare, un quadro della realtà ordinato, pratico e ragionevolmente semplice. Semplificare ci aiuta a vivere, le nostre spiegazioni necessitano di stabilità. Abbiamo una sete insaziabile di spiegazioni. Non ci piace che qualcosa resti in sospeso. Ogni cosa deve avere il suo posto nel nostro schema della realtà. A questo dava risposta originariamente il mito. Il mito era la narrazione che offriva la spiegazione delle cose, la loro origine, causa e ordine. Nel mito si attribuiscono ad entità personificate la causa delle cose. C'è in noi questa tendenza a personificare le cause (per es. gli untori come causa della diffusione della peste di manzoniana memoria). Da qui la ricerca del capro espiatorio.

Il pensiero categoriale rappresenta, dunque, una tendenza naturale e inevitabile della mente umana, in cui le categorie irrazionali si formano con la stessa facilità di quelle razionali. Una categoria per essere razionale deve essere primariamente costruita intorno alle caratteristiche essenziali di tutti gli oggetti correttamente includibili in essa. Ogni oggetto ha attributi essenziali e attributi non essenziali.

Però, e questo è il guaio, non possiamo essere sicuri che le nostre categorie siano composte esclusivamente o quasi del tutto di attributi essenziali.

Gli attributi inessenziali ovvero occasionali disturbano la formazione della categoria, vale a dire ciò che è proprio dell'oggetto, mescolandoli con quanto è occasionale.

In pratica uno stereotipo, un pregiudizio, si formano attribuendo a dei soggetti proprietà inessenziali come se fossero essenziali. Il pregiudizio dunque scaturirebbe dall'attribuire a qualcuno come essenziale ciò che invece è accidentale, e generalizzare l'accidentale invece del sostanziale.

È difficile distinguere direttamente quali contributi siano essenziali, quali semplicemente probabili e quali totalmente falsi. Ci sono caratteristiche vere, ma niente affatto essenziali, e caratteristiche false. È difficile stabilire se la guerra santa sia un attributo essenziale della religione islamica oppure no. In tal caso il terrorismo sarebbe un tratto costitutivo.

Certe categorie che si formano da tratti secondari diventano così pertinaci da non potersi più sradicare. Il soggetto pregiudicante vede solo quello che gli fa comodo. Talune categorie sono così tenaci e così rigide da resistere ad ogni critica e contraddizione. L'individuo cerca di adattare qualsiasi evenienza, selezione, e interpreta ogni cosa a proprio favore. Qui proprio si fa sentire la forza del pregiudizio.

I processi cognitivi delle persone prevenute sono in genere diversi da quelli delle persone tolleranti: è poco probabile che in una personalità prevenuta si trovi un solo pregiudizio specifico, di solito comporta tutto un modo complessivo di pensare. La presenza del pregiudizio è cioè rivelatrice di una personalità che è costitutivamente restia a fare un uso corretto del ragionamento, che cade molto facilmente in quelli che oggi la psicologia indica come errori cognitivi e che già nel XVII secolo il filosofo inglese Francesco Bacone aveva denunciato come *idola mentis*. Tra questi troviamo quel bisogno di coerenza ed uniformità per il quale siamo disposti a sacrificare la pura considerazione razionale delle cose, per abbracciare invece credenze più confortanti. Gli esseri umani generalmente non cercano verità, ma sicurezze. È da qui che nascono i pregiudizi.

Testi

Gordon W. ALLPORT, *La natura del pregiudizio*, La Nuova Italia, Firenze, 1973

Bruno M. MAZZARA, *Stereotipi e pregiudizi*, Il Mulino, Bologna, 1997

Chaïm PERELMAN, Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi, (1989 II ed),

5 - L'UOMO PROMETEICO

di Antonio G. Balistreri

Il mito racconta di Prometeo che, contravvenendo ai voleri degli Déi, rubò loro il fuoco e le tecniche per darle agli uomini. Facendo questo si macchiò di hýbris, cioè di tracotanza e smisurato orgoglio. Per la sua colpa Zeus lo fece incatenare ad una rupe. Ma nemmeno dal supplizio Prometeo si lasciò piegare. Inveisce contro il suo carnefice, piuttosto che abbassare il suo orgoglio. Prometeo rappresenta l'uomo che, grazie alle tecniche, esercita il suo dominio sulla natura. Ma ci lascia intendere che l'uomo della tecnica poté affermarsi solo in un contesto segnato da violenze, soprusi, furti, sofferenze, lotte tra déi, uomini e titani. Per nulla pacifica fu quindi l'introduzione della tecnica nella società umana. Fu il risultato di un atto di ribellione che sconvolse i piani della natura e della divinità, e pertanto non fu senza colpa. Nello stesso mito raccontato da Platone, l'uomo è un frutto dell'errore.

L'uomo prometeico: l'orgoglio e le tecniche

Senza il dono del fuoco e delle tecniche l'esistenza degli uomini era esposta a continuo pericolo. Prima di questo dono «*gli uomini ignoravano le case / di mattoni, le opere del legno: vivevano sotterra come labili / formiche, in grotte fonde senza il sole*». (Eschilo, *Prometeo incatenato*, trad. E. Mandruzzato). Lungo è l'elenco delle opere e dei saperi di cui gli uomini sono debitori a Prometeo. «*Mille cose inventai per i mortali, ma a me derivò solo infelicità, nessun mezzo ho che mi affranchi dal male che mi preme*». «Immeritato male», commenta la corifea.

La colpa di cui si macchiò Prometeo fu la *hýbris*, termine con cui gli antichi Greci intendevano l'andare contro la retta ragione oltre la misura della propria condizione. Con *hýbris* s'intende quindi tracotanza e dismisura. La *hýbris* comporta il mancato rispetto dei limiti che gli déi hanno imposto a tutti i generi di viventi. Prometeo disobbedisce apertamente a Zeus, e dichiara di non essere neppure pentito, perché ritiene la sua azione fatta a beneficio degli uomini, un atto necessario per risarcirli di quella condizione di svantaggio, che li avrebbe portati all'estinzione. Forte di questa convinzione Prometeo ha osato però contravvenire al divieto di Zeus. Condannato ad essere incatenato ad una rupe della Scizia, agli ultimi confini del mondo, Prometeo non si arrende alla sua sorte, riconosce la sua colpa, ma nello stesso tempo rivendica la validità dell'atto compiuto, costi quel che costi, perché non nel suo interesse egli ha agito, ma per risollevare gli uomini. «*Ho voluto, ho voluto il mio*

peccato: / e non lo smentirò. Per dare aiuto a chi / moriva ebbi la mia pena» (Eschilo, *Prometeo incatenato*). Prometeo ribadisce la missione della sua vita, resiste alle lusinghe e alle minacce dei numi, si lascia inabissare nel Tartaro, mantenendo il segreto che Zeus cerca di estorcergli. Per quanto dia sfogo alle sue sofferenze, tuttavia egli non si lascia piegare dalla pena inflittagli e si erge contro Zeus perfino augurandogli una prossima caduta dal suo trono per effetto di una ribellione (lo stesso Zeus aveva spodestato suo padre Cronos).

Karl Marx nella sua tesi di laurea mette in bocca a Prometeo parole che sembrano riprese dal Lucifero di Milton. Rivolto al servo degli dèi Ermete esclama: «Io, t'assicuro, non cambierei la mia misera sorte con la tua servitù. Molto meglio lo star qui ligio a questa rupe io stimo, che fedel messaggero esser di Giove».

<https://it-it.facebook.com/IMaestriDelSocialismo/posts/lelogio-a-prometeo-fatto-da-marx-nella-sua-tesi-di-laureala-filosofia-parte-dall/898958416972777/>

Nel *Paradiso perduto* di Milton (1667), Lucifero è rappresentato come il ribelle indomabile che non si lascia piegare dalla punizione divina. Il suo orgoglio è smisurato e, anche dopo sconfitto, cerca ancora la possibilità di una rivalse. Di cedere non se ne parla proprio, proclama Lucifero, «una simile gloria / mai la potranno estorcere da me / né la sua rabbia né la sua potenza» (vv. 110-112). Viceversa egli dichiara che muoverà «con forza / o con astuzia una guerra eterna e inconciliabile / al nostro grande Nemico, che ora con gioia smodata / trionfa e regna solo, tenendo il cielo nella sua tirannide» (vv. 119-122). Tanta smisurata è la superbia di Lucifero da fargli dire che considera «meglio regnare all'inferno piuttosto che servire in paradiso», (v. 262). Titanica è l'impresa di questi ribelli, di questi portatori di fuoco e di luce, che non si tirano indietro dall'affrontare i superni numi, l'onnipotenza divina, e che la punizione subita ha reso ancora più irriducibili.

Come si vede, molti sono i punti in comune tra Prometeo e Lucifero. Tanto la vicenda di Lucifero (che, ricordiamolo, oltre a ribellarsi a Dio è stato causa della cacciata di Adamo ed Eva dal giardino di Eden, da cui derivò il lavoro per punizione), quanto il mito di Prometeo, ci dicono che all'origine delle tecniche e del lavoro vi sta una colpa, una trasgressione ai limiti che erano stati posti al genere umano. Prometeo è il prototipo dell'uomo pronto a tutto pur di farsi strada, è scaltro, ladro, ribelle, predatore audace, pronto al rischio, che violenta la natura per poterne ricavare tutto ciò che serve al suo sostentamento e ancor oltre. È solo infrangendone le leggi cosmiche che questo essere inaudito trova uno spazio in un mondo che non era stato concepito per lui.

Stando a quello che ci lascia intendere Platone nel suo mito di Prometeo, da lui raccontato nel *Protagora*, l'uomo quale noi lo conosciamo è il prodotto di un errore.

Se, infatti, al tempo in cui i viventi apparvero sulla terra per volere degli Déi, Epimeteo (il fratello improvvisto, come dice il nome, di Prometeo, il provvido) non si fosse preso lui il compito di distribuire tra gli animali gli organi necessari alla sopravvivenza, e se, sbagliandosi, non si fosse dimenticato degli uomini, che si videro così sprovvisti di tutto, un essere come loro non avrebbe mai visto la luce. Fu per correggere l'errore che si dovettero dotare gli uomini della sapienza tecnica e del fuoco, rubandoli ad Atena e a Efesto. È dunque per errore che ci siamo, e che siamo quel che siamo, e questo viene a ribadire il nostro non essere previsti nel piano della natura, sia nel testo eschileo che in quello platonico.

L'uomo prometeico manifesta la sua *hýbris* con il dominio tecnico sulle forze naturali. Spietato, perfino sacrilego, è l'uomo signore della tecnica. La tecnica desacralizza la natura, dove, prima del suo arrivo, ovunque si poteva avvertire la presenza di numi e ninfe, ora si guarda soltanto a come metterla a frutto. Nella tragedia *Antigone* di Sofocle ci viene detto che, proprio per l'uso delle tecniche, l'uomo è *deinós*, vale a dire mirabile, straordinario, ma nello stesso tempo anche terribile, tremendo, la cui audacia e voracità sono senza pari.

«Molte sono le cose mirabili al mondo, nessuna cosa è mirabile al pari dell'uomo. Quando il vento del Sud soffia in tempesta, varca il mare bianco di schiuma e penetra fra i gorgi ribollenti; anno dopo anno rivolge, con l'aratro trainato dai cavalli, la più grande fra le divinità, la Terra infaticabile, immortale. E gli uccelli spensierati, gli animali selvatici, i pesci che popolano il mare, tutti li cattura, nelle insidie delle sue reti ritorte, l'uomo pieno d'ingegno; e con le sue arti doma le fiere selvagge che vivono sui monti e piega sotto il giogo il cavallo dalla folta criniera e il vigoroso toro montano. Ha appreso la parola e il pensiero veloce come il vento e l'impegno civile; ha imparato a mettersi al riparo dai morsi del gelo e dalle piogge sferzanti. Pieno di risorse, mai sprovvisto di fronte a ciò che lo attende, ha trovato rimedio a mali irrimediabili. Solo alla morte non può sfuggire. Padrone assoluto dei sottili segreti della tecnica, può fare il male quanto il bene. Se rispetta le leggi del suo paese e la giustizia degli dèi, come ha giurato, nella città sarà considerato grande; ma ne sarà cacciato se per arroganza lascerà che il male lo contamini. (Sofocle, Antigone, Il Coro, I Stasimo, trad. R. Cantarella).

Eccolo qui dunque l'uomo, indigente e nello stesso tempo tracotante, in balia della natura, ma proprio per questo capace anche di innalzarsi al di sopra di essa per metterla al suo servizio.

Prometeo è una figura emblematica con cui si è cercato di spiegare il principio interno che anima la nostra cultura, tutta protesa a liberare le potenzialità di cui l'uomo è dotato. Tecnica (sempre più invenzioni), scienza (sempre più sapere), economia (sempre più consumi) spianeranno la strada ad un operare umano che non tollera più vincoli di nessun tipo. L'uomo si solleverà dalla sua caducità, facendo di se stesso l'artefice della propria redenzione.

Ciò che con il mito di Prometeo oggi diviene chiaro, in fondo è stato presagito fin dall'inizio e ne costituiva la posta in gioco. Si trattava del futuro della divinità. "Che ne sarà degli uomini senza le tecniche?" Si chiede Prometeo. Ma per gli dèi la domanda è un'altra, e cioè: "Cosa ne sarà di noi una volta che gli uomini si saranno impadroniti delle tecniche? Quale bisogno ci sarà ancora degli dèi?" La risposta la conosciamo.

ag.balistreri@yahoo.it

6 - L'ANIMA FAUSTIANA

di Antonio G. Balistreri

Con il Faust Goethe ci ha dato un personaggio emblematico caratterizzato da perenne insoddisfazione. Angusti gli sembrano i limiti del sapere imperante e le dimensioni dell'agire. Ogni meta viene data se non per essere oltrepassata. Streben è il termine tedesco che designa questo tendere continuamente oltre. In Faust vive l'aspirazione ad un genere di conoscenza che sappia rivelare i più profondi segreti della natura e che consenta di passare dalla teoria (intesa come passiva contemplazione) all'azione. Questa insoddisfazione lo spinge a stipulare un patto col diavolo (Mefistofele), che gli promette eterno appagamento in cambio della sua anima. Egli spera così di poter mettere fine al suo continuo anelare. Nel Faust Goethe ci dà una figura ancora utile per capire l'uomo di oggi, per il quale tecnica, scienza, economia non possono mai fermarsi e devono porsi obiettivi sempre più ambiziosi.

Il Faust si riallaccia idealmente tanto all'uomo prometeico, quanto alla ribellione di Lucifero e alla disobbedienza di Adamo, attratto dalle parole del serpente che gli promette di diventare come Dio. «*Eritis sicut Deus scientem bonum et malum*»: queste sono le parole che Mefistofele sotto mentite spoglie scrive come dedica sul libro del famulo di Faust.¹⁸

Faust è lo studioso che per tutta la vita ha frugato nei vari ambiti dello scibile e giunto alla vecchiaia si accorge che quel sapere da lui accumulato è del tutto vano. Si lamenta in particolare di non essere riuscito a conoscere il mondo nella sua profondità, ciò che lo connette nel suo intimo, le forze che agiscono in esso, ed invece di tutto ciò si deve accontentare di vuote parole, cioè del sapere vecchio e stantio.

«Beato chi ancora ha speranza / di scampare a questo pelago di errori! / Quello che non si sa ci servirebbe / e non ci serve quel che si sa» (vv. 1064-1067).

Guardando i numerosi volumi che ingombrano gli scaffali alle pareti, vi vede nient'altro che polvere. Nulla ci possono rivelare i libri del passato, c'è bisogno di uno studio diretto della natura, ma «*Natura è mistero alla luce del giorno / non permette che il velo le sia tolto*» (vv. 672-673). L'uomo è ben lontano da quello che di lui si dice nella Bibbia e cioè che sia fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Non a Dio egli somiglia ma al verme che fruga la polvere (v. 653). A questa condizione, però, egli non deve rassegnarsi. Deve invece cercare di

¹⁸ Goethe, *Faust*, Mondadori, Milano, 1980, trad. it. F. Fortini, v. 2048.

risollevarsi, portarsi all'altezza del divino che è in lui. Ora è il momento di «*provare a fatti / che la dignità degli uomini non cede / alla grandezza degli dèi*» (vv. 712-713). In continuità con il mito prometeico, anche qui vediamo il motivo della tracotanza di chi vuole mettersi alla pari con Dio. Faust sente la sua anima lacerata da opposte tendenze, («*Dentro il petto, ah, mi vivono due anime / E una dall'altra si vuole dividere*» (vv.1112-1113). «*Il Dio che in cuore mi abita / può fin in fondo scuotermi l'anima / ma lui che domina ogni mia forza / nulla al di fuori può muovere*» (vv. 1566-1569). Si assiste perciò ad una specie di impotenza della divinità.

La figura di Faust sancisce, sulle soglie del Moderno, un modo nuovo di rapportarsi nei confronti della natura: non più contemplativo e recettivo, ma attivo, impaziente, reattivo, manipolativo.¹⁹ Accingendosi alla traduzione del *Vangelo* di Giovanni, Faust non si ritrova più nelle parole secondo cui all'origine ci sarebbe il *Logos* (la Parola), cioè appunto la vita contemplativa, e trova più adeguato dire invece che all'origine è l'azione, la vita attiva. Si registra così quel cambiamento di valori, di passaggio dalla teoria all'azione, che caratterizza il mondo moderno. «*Grigia è mio caro amico la teoria e verde è l'albero della vita*» (2038-2039), spiega Mefistofele allo studente che lo scambia per Faust.

L'anima faustiana è caratterizzata da perenne scontentezza rispetto ai risultati raggiunti e tende continuamente a situarsi ancora oltre rispetto alle conquiste realizzate. Ogni traguardo è solo una tappa per quello successivo, lungo un processo tendenzialmente infinito. Non c'è nulla che possa mai appagare l'uomo completamente, pertanto il suo è un continuo tendere senza fine verso obiettivi sempre più ambiziosi. Questo è lo stato d'animo dell'uomo moderno, sempre alla ricerca di cose nuove, *semper rerum novarum cupidus*, sempre proteso verso mete più lontane. Nulla c'è che possa soddisfare mai del tutto i desideri che albergano nell'anima umana, nulla c'è che possa appagare la sua sete di dominio e conoscenza. Questo continuo tendere—oltre, la volontà di superare ogni ostacolo, l'intenzione di vincere ogni resistenza che si oppone all'affermazione dei nostri progetti è ciò che in tedesco si esprime con il termine *Streben*. Ad esso si deve se il mondo moderno ha prodotto mutamento e progresso senza fine. *Streben* vuol dire appunto che non bisogna fermarsi mai, e porsi invece sempre nuovi obiettivi dopo quelli raggiunti. Un processo all'infinito che non può avere termine. Una continua insoddisfazione per i risultati di volta in volta conseguiti che spinge a spostare sempre più in alto l'asticella dei nostri successi. È in questo che si annida l'essenza del Moderno (vale a dire nell'anima faustiana).

Lo *Streben* esprime l'essenza stessa dell'uomo faustiano, cioè il paradigma stesso dell'uomo che si è lasciato alla spalle l'idea della autolimitazione, del giusto mezzo e del "nulla di troppo" propria della cultura antica.

Il perfezionamento morale e civile viene ora concepito come un processo senza fine, Gli uomini sono chiamati a progredire continuamente in tutti gli ambiti di vita. Il progresso non è concepito come avente una meta, oltre la quale non si può più andare, ma da una visione del futuro che rimane sempre aperto. Il futuro viene sentito come il luogo delle infinite possibilità.

Ora, dato che nessuna condizione può risultare soddisfacente, perché raggiunta una meta subito bisogna affannarsi per quella successiva, è impossibile che questa corsa in avanti abbia mai fine. A meno che non si raggiunga quell'istante di pieno appagamento in cui non si desidera più di andare oltre, ma dove finalmente l'anima in continua tensione si può acquietare. Se Mefistofele sarà in grado di procurargli questo istante assoluto di appagamento, se gli riuscisse di portarlo al punto di esclamare «*attimo fermati dunque, sei così bello!*», Faust gli cederà la sua anima per l'eternità. Questo è il patto che viene stipulato.

¹⁹ L. Bazzicalupo, *Superbia*, Il Mulino, Bologna, 2008, p. 45.

Alla base del Moderno e del suo dominio tecnico vi sta un patto con il diavolo. Ma in realtà neppure il è in grado di spegnere in Faust l'anelito che lo spinge sempre più avanti, di arrestare la potenza divoratrice del tempo.

Riverberi filosofici dello *Streben* faustiano li troviamo in Fichte, il filosofo che ha anteposto l'azione alla conoscenza. Per Fichte l'uomo si trova continuamente di fronte ad un ostacolo da superare. Ma è solo grazie all'ostacolo che l'io si definisce. Senza questo superamento di tutto ciò che lo limita, l'io non potrebbe mai pervenire a se stesso. Il Non-io, cioè l'oggetto esterno, è dato affinché l'uomo lo superi e possa così realizzarsi. È nel progressivo superamento dell'oggetto che l'io trova la sua libertà, cioè nel fare della realtà non più qualcosa che gli è estranea, già data, ma qualcosa che ha preso forma tramite l'attività dell'io, cioè posta dall'io. Pertanto, l'io pone il Non-io per potersi realizzare come libertà. Ma questa libertà non può mai essere realizzata completamente, piuttosto si pone come compito in una prospettiva di infinita realizzazione. La libertà è sempre un compito, mai una meta compiuta. «La vera perfezione è un infinito tendere alla perfezione come progressivo superamento della limitazione».²⁰

Anche in Hegel si trovano echi ben marcati dell'anima faustiana. Hegel però, a differenza di Fichte, diede all'infinito una meta finita, al continuo anelare, allo *Streben*, una realizzazione finale, e cioè il compimento dello Spirito Assoluto. Per lui lo Spirito si realizza come storia, e motore della storia è il movimento dialettico. È la forza del negativo che spinge avanti lo sviluppo. In questo modo, anche qui ciò che dapprima si oppone al bene e alla ragione ne diviene l'interno momento propulsivo. È quel che lascia intendere Mefistofele quando dice di essere «una parte di quella forza che desidera eternamente il male / e opera eternamente il bene» (vv. 1336-7). Nient'altro che questo rovesciamento dialettico ha in mente Hegel quando parla di "eterogenesi dei fini". Gli uomini, infatti, credono di essere loro gli artefici della storia, come succede soprattutto con le grandi personalità, mentre invece ne sono gli ignari strumenti. L'"astuzia della ragione" fa prendere agli eventi un corso diverso da quello che loro si proponevano. Sulla loro strada si incontra sempre il momento negativo, che scompiglia tutti i piani, ma che d'altra parte spinge lo Spirito verso traguardi sempre più elevati. Senza il negativo mancherebbe l'impulso ad agire affrontando sempre nuove sfide, Così dice ancora di sé Mefistofele:

«Io sono lo Spirito che sempre nega. E a ragione; perché tutto ciò che ha un'origine merita d'aver fine. Il meglio, quindi sarebbe che nulla avesse origine. Così, tutto ciò che voi chiamate peccato, distruzione, a farla corta il male, è l'elemento mio proprio» (vv.1338-1344).

Lo Spirito che sempre nega e che con la negazione porta avanti il processo storico e conoscitivo è l'anima della dialettica hegeliana. Qui lo *Streben* infinito faustiano trova compimento, raggiunge cioè una realizzazione finale. Bisognava però calare l'infinito nel finito, e questo è ciò che Hegel si propose come suo compito filosofico.

Marx, a sua volta, prese da Hegel l'idea che il movimento dialettico porta a compimento la storia, e che essa non si risolvesse in un continuo anelare verso mete sempre più elevate, ma prive di una direzione di arrivo. Al contrario, ci sarebbe stato un compimento della storia come risultato dell'antagonismo di classe, a cui già Marx aveva attribuito il carattere di motore dialettico della storia. Al vago tendere dello *Streben* faustiano si sarebbe sostituito lo slancio utopico verso una società comunista che forse però non era meno vago di quello. Al faustismo, che del resto era un modo di sentire borghese nell'età del suo apogeo, Marx

²⁰ G. Reale/D. Antiseri, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. 2B, La Scuola, Brescia, 2012 p. 351.

piuttosto continuava a preferire il mito di Prometeo, in cui vedeva la liberazione dalle catene che impediscono lo sviluppo dell'umanità (si veda il numero precedente di questa rivista).

ag.balistreri@yahoo.it

7 - NOI E LE COSE

di Antonio G. Balistreri

L'uso delle cose è indicativo del nostro modo di essere. Il nostro tempo si caratterizza per una forte accelerazione del ciclo produzione-consumo, per cui le cose non fanno in tempo ad apparire che già scompaiono, incalzate da quelle chiamate a prenderne il posto.

Questo non può non avere ricadute anche sul nostro modo di stare nel mondo. Nella misura in cui le cose si vanno facendo sempre più provvisorie, anche l'esistenza umana trova sempre meno punti di riferimento.

L'abbondanza di merci è stata intesa anche come un modo per compensarne la scarsa durata. Ma non si è tenuto conto dei costi umani, sociali, ambientali che ne derivano.

«Uno dei caratteri fondamentali degli oggetti una volta era la loro permanenza, la loro durata. Poi è accaduto il contrario, abbiamo cominciato a sopravvivere ai nostri oggetti, i quali muoiono prima di noi non per deterioramento, piuttosto per obsolescenza. Anzi, non muoiono: funzionano benissimo, semplicemente vengono superati da altri oggetti più avanzati» (R. Bodei, p. 56).

Per lungo tempo la cosa è stata un condensato delle esperienze che abbiamo avuto, della storia che esse racchiudono, delle abitudini che abbiamo contratto. Le cose popolano i nostri ricordi e in un modo o nell'altro ci parlano di sé e di noi.

Oggi viviamo in un mondo in cui le "cose" vanno scomparendo, al loro posto si fanno avanti oggetti che magari si ammirano e ci affasciano, ma che rimangono freddi, seducenti, privi di anima, e proprio per questo intrattengono con noi una relazione a distanza, l'oggetto tecnico rimane sempre enigmatico per il profano e causa in noi quel senso di inadeguatezza che Günther Anders chiamava "vergogna prometeica". Gli oggetti ci attirano, accendono i nostri desideri, ma non instaurano più con noi un rapporto che vada al di là dell'uso e di entusiasmi momentanei. Passato il primo momento di curiosità, l'oggetto ben presto si banalizza. L'oggetto è la cosa fatta per scomparire, laddove invece la cosa in senso pieno vuole essere una presenza continua. "Cosa" infatti è ciò di cui disponiamo liberamente, ma che va oltre il semplice uso, essa racchiude e custodisce tutto un mondo di sentimenti, di valori, di legami.

«Hanno una loro anima anche i mobili – scrive Pirandello in una sua novella – , specialmente i vecchi, che vien loro dai ricordi della casa dove sono stati per tanto tempo. Basta, per accorgersene, che un mobile nuovo sia introdotto tra essi.

Un mobile nuovo è ancora senz'anima, ma già, per il solo fatto ch'è stato scelto e comperato, con un desiderio ansioso d'averla». (L. Pirandello, *La casa dell'agonia*)

«Si può dire pertanto che noi investiamo intellettualmente e affettivamente gli oggetti, diamo loro senso e qualità sentimentali, li inquadrriamo in sistemi di relazioni, li inseriamo in storie che possiamo ricostruire e che riguardano noi o altri». (R. Bodei, p. 23). Come il mondo delle cose è permeato dunque di presenza umana, così questa vi trova il proprio prolungamento. Insieme formano, oggetti e persone, una sorta di unità che si lascia smembrare a fatica.

Ma noi oggi viviamo in un'epoca in cui s'è perso il senso di questo rapporto così coinvolgente con le cose. Si tratta per lo più di "oscuri oggetti del desiderio", non di presenze su cui possiamo fare affidamento. Oggi noi intendiamo le cose come oggetti di consumo, destinati a scomparire ben presto dal nostro orizzonte di vita, una merce o un prodotto fatto per essere consumato e rimpiazzato da altri beni. Le cose non servono più a dare con la loro presenza stabilità e continuità alla vita stessa. Un tempo le cose avevano un lato affettivo che ce le faceva sentire quasi come parte di noi e il cui distacco ci risultava penoso. Da qui il lamento di Hermann Hesse che in un suo breve scritto del 1924 raccontava del suo forte dispiacere per la perdita di un semplice coltellino.

«Ieri ho perduto un coltello a serramanico [...]. La perdita, di per sé insignificante, mi ha sconvolto in modo spropositato rispetto al danno subito, e ancor oggi i miei pensieri rivanno continuamente all'oggetto perduto, non senza che io stesso mi prenda gioco di simili sentimentalismi.

È un brutto segno che lo smarrimento di quel coltello sia riuscito a scambussolarmi fino a questo punto. È senz'altro una delle mie fissazioni, che critico e combatto, ma a cui non riesco a disabituarmi completamente, *riservare un affetto intenso alle cose che ho posseduto per un certo periodo di tempo* (cors. mio). Ogni volta è per me un disagio, se non addirittura un piccolo dolore, dovermi separare per esempio da un vestito indossato a lungo, da un cappello, da un bastone da passeggio o da una casa in cui ho vissuto per molto tempo, per non parlare di separazioni e addii ben più penosi. E quel coltello rappresentava uno dei pochissimi oggetti che sono sopravvissuti ai mutamenti della mia vita e che mi hanno accompagnato per decenni attraverso tante vicende. [...] Esso è stato per molti anni un oggetto d'uso quasi quotidiano [...] Mi era caro, quel coltello, e merita senz'altro di essere compianto.

Non era un temperino comune (nella mia vita ne ho posseduti e usati moltissimi): era un coltello da giardino con un'unica lama molto robusta a forma di falce e un'impugnatura di legno, massiccia e liscia, non un oggetto di lusso e tanto meno un giocattolo, ma un'arma seria e solida, un attrezzo onesto di forma antica e funzionale. Modelli come questi sono il frutto dell'esperienza dei padri, hanno cento e forse mille anni di storia alle spalle, e spesso resistono a lungo agli assalti dell'industria che ha la presunzione di sostituire forme consone all'uso con forme nuove, dubbie, assurde e ridicole, poiché l'industria basa la propria esistenza sulla presunzione secondo la quale l'uomo moderno non si affeziona più agli oggetti con cui lavora e gioca e li cambia con frequenza e facilità. Ma se, come ai vecchi tempi, accadesse che ogni uomo si comperasse una sola volta nella vita un buon coltello

robusto e pregevole e lo conservasse con cura fino alla morte, che fine farebbero le fabbriche di coltelli? È vero, oggi si cambia coltello e forchetta, gemelli e cappello, bastone da passeggio e ombrello a ogni piè sospinto perché l'industria è riuscita a subordinare queste cose alla moda e da queste forme di moda, previste per una sola stagione, non ci si può certamente aspettare la bellezza, la vitalità e la perfezione dei modelli antichi, autentici e provati dall'esperienza» (H. Hesse, *Il coltellino perduto*).

Ognuno di noi potrebbe raccontare vicende simili. A me è capitato ultimamente di perdere un foderino per gli occhiali che si adattava in modo impareggiabile al suo contenuto. Era fatto in pelle di marocchino rosso, ben lavorato e non è un caso se non sono più riuscito a sostituirlo degnamente. Ma perdiamo continuamente scarpe, cappelli, ombrelli, guanti tanto per citare quelli più diffusi, al cinema, in teatro, in treno, al bar, in luoghi di riunione. Ben più grave la vicenda con la mia macchina che dopo 18 anni di onorato servizio dovrei ora rottamare per sostituirla con un'altra tecnicamente all'avanguardia. Ma è un passo che non mi decido di fare e che considero un tradimento nei suoi confronti. Così la vecchia auto mi è diventata un ingombro e ancora non sono stati inventati gli ospizi per le auto dove mandarla in riposo.

Ma in Hesse non è tanto la perdita di un coltellino qualsiasi ad essere lamentata, ma di un oggetto di cui normalmente si diceva che "cose come queste al giorno d'oggi non se ne fanno più". Si tratta di un oggetto fatto per durare, cioè di qualcosa di cui forse abbiamo perduto anche memoria. Quel coltellino aveva qualcosa di speciale, perché ci parla di un mondo che allora stava scomparendo e che oggi non esiste più. Quel mondo era fatto di cose che venivano prodotte per durare ed è questo che lo rende interessante. Ci fa capire quanto diverso sia il rapporto con le cose da parte dell'uomo di oggi che non bada più a durata e qualità, ma tutt'al più ai valori simbolici che un oggetto di nuova fattura riesce a soddisfare. Si può dire che le cose fossero presenze vive che ci accompagnavano nella nostra esistenza quotidiana e che ci davano un senso di familiarità e sicurezza. Sapere che le stesse cose lo avrebbero accompagnato per tutta la vita, magari non proprio quelle, ma simili (la tecnica tradizionale era tale che ben presto raggiungeva il punto non oltrepassabile dell'optimum e quindi gli oggetti cambiavano, ma venivano sostituiti da altri oggetti simili senza miglioramento di rilievo), rendeva stabile la vita, ancor di più: le cose formavano lo scenario consueto della nostra vita a cui fornivano consistenza. Questo modo di sentire è quello che trapela dalle seguenti righe del poeta tedesco Rilke, citato da Heidegger proprio nel suo saggio dedicato alla "cosa".

«Ancora per i nostri avi, una "casa", una "fontana", una torre loro familiare, un abito posseduto, il loro mantello, erano qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose vuote e indifferenti, pseudo-cose, aggeggi per vivere [...]. Una cosa nel senso americano, una mela americana o una vite di là non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte la speranza e la ponderazione dei nostri padri».

Dunque per Rilke l'insignificanza in cui sono cadute le cose è un prodotto della civiltà americana, la quale non a caso è una nazione giovane, priva del peso del passato e proiettata verso il futuro. Nello spirito americano le cose si danno solo per essere rapidamente consumate e scambiate con nuove altre cose di livello tecnologico più avanzato. L'America è la nazione che guarda al futuro come del resto testimoniano i due

miti fondanti del paese d'oltreoceano: quello della frontiera che si sposta continuamente in avanti e quello dell'*American Dream*, cioè del Paese dalle infinite possibilità, della strada aperta a tutti coloro che hanno un sogno da realizzare. Questo Paese riconosce a tutti il diritto alla felicità, in base al quale ognuno deve crearsi liberamente i propri legami e disfarsi da quelli che non ritiene più consoni alla propria realizzazione personale. In questo sistema di vita non c'è nulla che resti fermo, c'è sempre la macchina da cambiare, il guardaroba da rinnovare, il pc da sostituire, l'ultimo aggiornamento da scaricare, cellulari da cambiare con quelli di ultima generazione, per non parlare della disponibilità a cambiare lavoro e luogo di residenza. Tutto è destinato ad essere sostituito con l'ultimo ritrovato. Nessun rimpianto per le vecchie cose che si abbandonano, anzi entusiasmo per la novità dei nuovi prodotti che possiamo consumare. Questa naturalmente non è più la sola America, ma è il nuovo spirito del tempo che si espande in modo planetario. È la nuova civiltà dell'economia globale che non conosce confini e che ovunque persegue gli stessi fini. Questa civiltà divora tutto quello che incontra sulla sua strada per farne oggetto di profitto. Che possiamo saperne più noi oggi di vita delle cose – quando un tempo le cose richiedevano le nostre cure e attenzioni, quando nulla doveva essere sprecato?

Oggi facciamo esperienza di questo: che il paesaggio degli oggetti da noi prodotti e di cui ci circondiamo è completamente mutato nel corso di una vita, per cui già non si trova più durante la nostra vecchiaia ciò che c'era invece nella nostra infanzia. Nasciamo con un mondo e moriamo con un altro mondo che non ci appartiene più.

Quando le cose appaiono e scompaiono continuamente non fanno in tempo a solidificarsi come mondo, non riescono a diventare il nostro mondo, ma proprio il continuo mutare delle cose rende la nostra esistenza instabile, fluida, direbbe Baumann. Invece di darci continuità di affetti, i beni rapidamente prodotti e consumati non danno tempo alle cose di entrare in rapporto di convivenza con noi. Invece di darci mondo, le cose si sradicano dal mondo. Cerchiamo allora di consolarci con l'abbondanza. Vorremmo avere delle cose solide, su cui poter contare, ma per consolarci di non poterle avere ci fanno uscire dal supermercato con il carrello della spesa pieno. Avere di più, consumare sempre di più, è un surrogato di quello che cerchiamo, cioè cose durature. L'enorme ammasso e consumo di merci ci serve solo per compensarci di ciò che abbiamo perduto e cioè solidità e durata. L'elevato consumo, la febbre dello shopping, ci devono servire a risarcirci della perdita di solidità delle cose, sostituendole continuamente, creando un ciclo continuo per cui comunque, se le cose non durano, quanto meno si succedono, si rimpiazzano continuamente in quantità sempre maggiori. L'abbondanza serve a stordirci, a distoglierci dall'avere rimpianti per quello che abbiamo perduto.

ag.balistreri@yahoo.it

Fonti

Remo Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Bari-Roma, 2011.