

## CHE COSA SONO I NUOVI SAMIZDAT

Questa collana che abbiamo intitolato I nuovi Samizdat vuole essere una libera impresa intellettuale basata sull'amicizia. Amicizia intesa in una accezione larga, e cioè come dimensione di dialogo, conversazione, desiderio di scambiarsi idee, conoscenze, storie, esperienze, pensieri. Per il puro gusto di scambiarseli. Ecco perché questa collanina semiclandestina è aperta ai contributi di tutti coloro che vorranno far conoscere e circolare testi di autori grandi e piccoli, editi e inediti. Sono naturalmente particolarmente graditi i testi che 'noi' stessi vorremo produrre e far conoscere; questi testi dovranno presentare le seguenti caratteristiche: essere dettati da un bisogno autentico di comunicazione e non certo di pura esibizione personale; corrispondere a una comune curiosità, a una volontà di tenersi informati circa le idee e le storie che girano intorno a noi. Idee magari informi, appena abbozzate, ma originali, stimolanti; storie magari comuni, mezze vere o mezzo inventate, mezze belle e mezze brutte, non importa; importa che siano curiose, che ci interessino e ci affascinino.. Amleto sosteneva che c'erano più cose tra terra e cielo di quante ne prevedesse la filosofia. Noi, parafrasandolo, sosteniamo che tra terra e cielo ci sono più pensieri, idee, trame, esperienze e ricordi di quante ne preveda l'editoria istituzionale. Ecco perché ci teniamo alla veste semiclandestina che ci siamo data, veste che implica che i libretti che 'pubblichiamo' siano fatti in casa e alla buona. Noi non promettiamo certo ai nostri autori di lanciarli sul mercato; gli promettiamo però che saranno letti e magari criticati da lettori attenti e appassionati. Per questo inoltre i nostri libri non hanno prezzo, sono gratuiti com'è gratuita l'amicizia (tutt'al più chiediamo ai nostri lettori piccole, libere ed estemporanee offerte di sostegno). Dunque: chiunque abbia da segnalarci testi (brevis!) contenenti idee, storie, pensieri, ecc. (inutile ripetersi), suoi o d'altri, lo faccia. Noi provvederemo, nei limiti del possibile, a 'pubblicarli' e a farli circolare presso tutti gli amici che vorranno far parte di questa piccola comunità di curiosi.

I direttori della Collana

*Stefano Brugnolo Renzo Miozzo Paolo Gobbi*



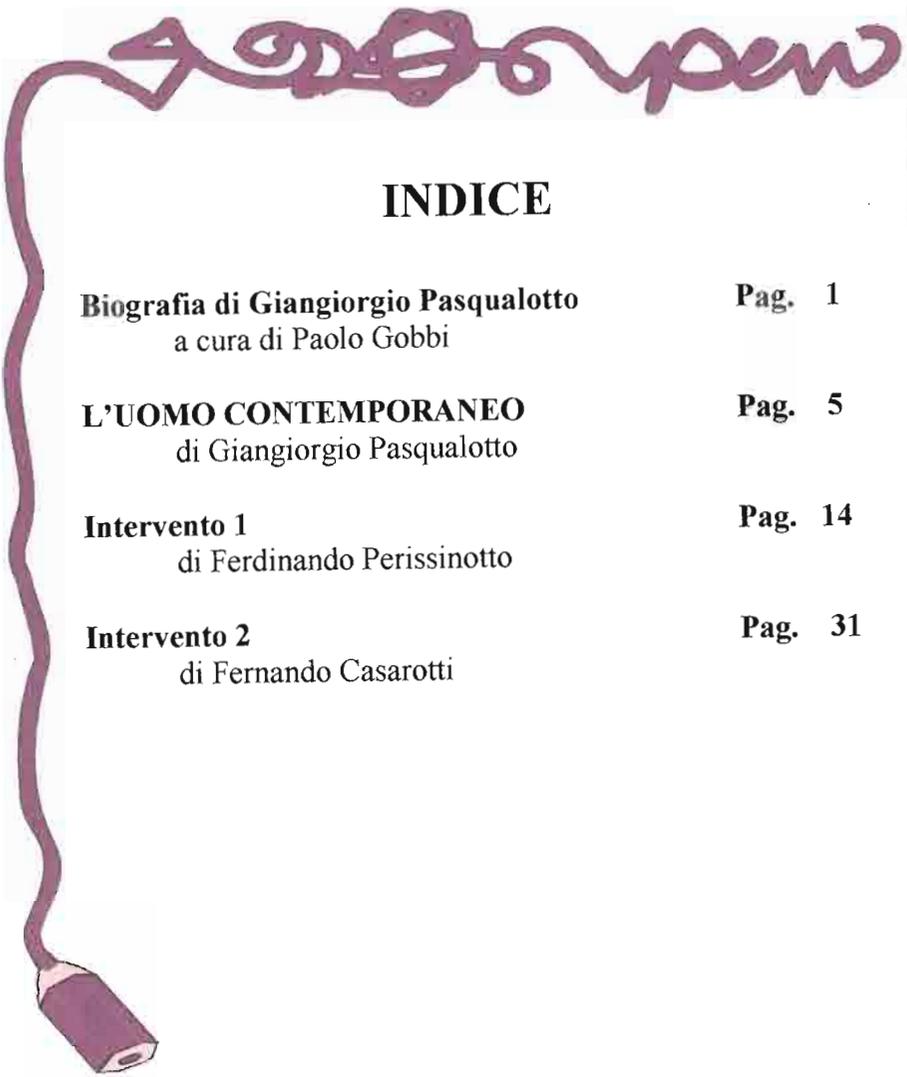
**Giangiorgio Pasqualotto**

**L'UOMO CONTEMPORANEO**

**con interventi di:**

**Ferdinando Perissinotto e  
Fernando Casarotti**

**EDIZIONE I NUOVI SAMIZDAT**



## INDICE

<b>Biografia di Giangiorgio Pasqualotto</b> a cura di Paolo Gobbi	<b>Pag. 1</b>
<b>L'UOMO CONTEMPORANEO</b> di Giangiorgio Pasqualotto	<b>Pag. 5</b>
<b>Intervento 1</b> di Ferdinando Perissinotto	<b>Pag. 14</b>
<b>Intervento 2</b> di Fernando Casarotti	<b>Pag. 31</b>

*Distribuito ai soci del Circolo enogastronomico alla Gran Tua Gola  
"I NUOVI SAMIZDAT"*

*riuniti alla Trattoria El Portego di Vò Euganeo sabato 14 ottobre 2000*

## BIOGRAFIA DI GIANGIORGIO PASQUALOTTO a cura di Paolo Gobbi

Di madre fiorentina, vive la sua giovinezza nella bella, tranquilla e operosa Vicenza del secondo dopoguerra, la stessa di cui ci ha parlato a lungo, riempiendoci gli occhi di seducenti, talora drammaticamente intense immagini il grande Goffredo Parisè nei suoi romanzi e nei suoi racconti. Fin da subito spontaneamente controcorrente e dunque anticonformista in quella realtà così fortemente segnata dalla santocchieria più massimalista e intollerante, si lascia apertamente conquistare dal fascino del suo primo maestro, Aronne Merlo, suo professore di Scuola Media, che gli trasmette le prime persuasive idee marxiste, verso le quali il giovane Giangiorgio si mostrerà presto lucido sostenitore e delle auspicabili ripercussioni nella soporifera vita vicentina strenuo difensore.

Gli anni del Liceo Classico Pigafetta sono oramai alle porte, e con essi l'incontro a questo punto imminente - fatale e decisivo - con la filosofia. La dottrina filosofica viene dapprima approfondita con Giuseppe Faggin, emerito studioso di Plotino. In quegli anni è fra gli autori del giornale studentesco "Tempi Nostri", in cui brillano le discussioni (piuttosto teoriche) dei vicentini più riformisti e convinti sostenitori delle avanguardie sociali, e contemporaneamente vengono propagate esperienze politiche (queste sì, eccome, molto pratiche) di aree metropolitane, come il caso della "Zanzara". Inevitabile a questo punto ritrovarlo partecipe compagno interessato fra i componenti della cellula universitaria del P.C.I. di Vicenza, ed è in questa fase che conosce il suo terzo maestro, Massimo Cacciari. Dall'incontro con il filosofo veneziano l'ancor giovane Giangiorgio riuscirà a ricavare utili lezioni di pensiero, affinando la sua già considerevole capacità raziocinante. Scriverà allora un paio di articoli per la rivista "Contropiano", che annovera le firme autorevoli di Asor

Rosa, Tronti, Negri, Tafuri, Ferrari Bravo, Cacciari, Gambino, Di Leo ecc. .

Si laurea finalmente a Padova con una tesi sulla Scuola di Francoforte e, dopo un breve periodo come supplente al Liceo Scientifico Lioy di Vicenza - dove introduce gli allievi (tra cui risulta d'obbligo citare, per dovere di cronaca oltre che di carica vicepresidenziale, il nostro Gaetano Zampieri) allo studio di Marx, Weber, Freud, e sorvolando sui "quattro frati" di Patristica e Scolastica, inizia la fase padovana della sua vita. Nella città del Santo non cerca e dunque non trova la stessa moralità farisea che aveva volentieri trascurato nella provincia berica ma fin da subito le aule affollate del Bo; di lui attraggono il vigore intellettuale, la capacità di offrire affreschi amplissimi ed emozionanti di storia delle idee, e gli studenti ascoltano rapiti gli addottrinamenti che escono, con la forza persuasiva che offre spontaneamente ogni vero maestro spirituale, dalle labbra del filosofo. E da allora, con la costanza che il tempo non ha per nulla alterato, schiere di studenti, affascinati dalla forza e dalla incisività del suo argomentare, si sono inoltrati nei sentieri del sapere speculativo, anzi nei suoi meandri, dai quali spesso non hanno fatto ritorno. Per molti allievi egli ha comunque rappresentato un punto di riferimento importante nei convulsi e infine drammatici anni '70 e in quelli grigi e bigi che ne sono seguiti: il suo sorriso, che volentieri si propone agli sguardi degli amici, è riuscito in più di un'occasione a sedare gli animi dei più facinorosi, a consolare le delusioni più intime ma anche a rilanciare l'entusiasmo degli animi più trepidi. Senza dunque mai sottrarsi all'interesse che la politica gli chiedeva di custodire, ha proseguito nell'impegno accademico e pubblicato studi sulla Scuola di Francoforte, a cui si è costantemente interessato, dall'inizio delle sue ricerche fino ai corsi universitari degli anni '90, sul " pensiero negativo", Nietzsche soprattutto, confrontandosi anche, senza timore reverenziale, con i grandi classici del pensiero occidentale: Bacone, Spinoza ecc. .

Non pago, si è quindi rivolto alle filosofie orientali, trovandovi inaspettate corrispondenze con quella occidentale, e in molti casi appropriate e convincenti esegesi di alcuni dilemmi e aporie che caratterizzano questa ultima. La pubblicazione del volume intitolato "Il Tao della filosofia. Corrispondenze tra pensieri d'Oriente e d'Occidente" corrisponde in pieno all'impegno sostenuto negli ultimi anni dalla sua esplorazione filosofica e che vede in cima ai suoi approfondimenti le importanti ricerche in grado di avvicinare culture così distanti ma che diventano, con il suo insostituibile contributo, proficuamente, oltre che emozionalmente, accostabili.



# L' UOMO CONTEMPORANEO



Delineare che cosa caratterizzi l'uomo contemporaneo significa innanzitutto riuscire a delimitare il significato di 'contemporaneità', che non equivale a quello di 'modernità'. 'Moderno' va storicamente inteso come il periodo che va dal Rinascimento all'epoca delle rivoluzioni: quelle industriali della fine del '700 e della fine dell' 800; e quelle politiche (Inglese, Americana e Francese) . Il secolo XIX può essere considerato come tempo in cui si è realizzato il compimento del moderno, fino ad un punto critico, di rottura epocale.

Questa frattura si è avuta, nella *storia dei fatti*, con le due guerre mondiali, le quali - oltre ad aver prodotto distruzioni assolutamente nuove per qualità e quantità - hanno provocato indirettamente massacri e genocidi la cui programmazione scientifica li ha resi unici nella storia dell'umanità.

Per quanto riguarda la *storia degli eventi politici*, è noto che l'epoca contemporanea ha visto lo sfaldarsi dei grandi imperi (Russo, Asburgico, Britannico e Sovietico) e le conseguenti frammentazioni in migliaia di nuove Nazioni e nuovi Stati: frammentazioni che, se, da un lato, hanno dato voce a giuste rivendicazioni di identità e di autonomia, dall'altro, hanno generato situazioni di altissima instabilità politica.

Tuttavia, per quanto gravi e vasti siano stati questi eventi, si può dire che essi hanno replicato su scala enormemente più ampia sconvolgimenti economici, sociali e politici già verificatisi in passato: il crollo dell' Impero Romano e la conquista delle Americhe sono due esempi del fatto che l' epoca moderna non può essere imputata di aver concentrato in sé il peggio dell' intera storia umana.

E' invece sul piano della *storia delle idee* che nel '900 si è assistito ad un mutamento *qualitativo* talmente radicale da far ritenere che l' umanità sia giunta ad una svolta inaudita ed impensabile: infatti, altri momenti cruciali della storia, come quelli segnati dal Rinascimento e dall' Illuminismo, hanno prodotto trasformazioni profonde nella rappresentazione del mondo e della vita, ma si è pur sempre trattato di *passaggi*, non di veri e propri *salto* di prospettiva, in quanto a vecchi criteri di verità e ad antichi valori ne subentravano di nuovi.

Nell' epoca contemporanea, invece, si è verificato un caso assolutamente inedito, quello per cui alla distruzione degli antichi non è seguita alcuna sostituzione. Questo 'caso' assolutamente eccezionale ha avuto il nome 'nichilismo', ed è Nietzsche ad esserne stato il più acuto interprete e, nel contempo, la più consapevole vittima, tanto che ne ha dato una definizione esemplare: "*Nichilismo*: manca il fine; manca la risposta al 'perché?'; che cosa significa nichilismo? - *che i valori supremi si svalutano*" (F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1887-1888*, 9.35, tr. di Sossio Giametta, Milano Adelphi 1971, p.12). Col nichilismo non si tratta più, semplicemente, di un mutamento, per quanto radicale,

di valori e di criteri di verità, ma della messa in questione della possibilità stessa di porre valori e di affidarsi a qualche verità.

Lo stato di cose conseguente a questa situazione - che non determina una *nuova* prospettiva ma un' *assenza* totale di prospettive, tanto da far supporre che lo stesso sapere umano non possa più avere alcun punto di riferimento e di orientamento, è stata ben stigmatizzata da Husserl in *Die Krisis der europaischen Wissenschaften* (1936) e da Horkheimer e Adorno in *Dialektik der Aufklarung* (1946). Ma il nichilismo può esser rintracciato nei suoi effetti dirompenti - non solo in senso negativo - in tutte le punte più avanzate della cultura novecentesca: laddove il pensiero non si è accontentato di reagire alla crisi con patetiche riproposizioni nostalgiche di antichi valori e verità, esso ha aperto linee di ricerca affatto nuove, i cui esiti non sono ancor oggi del tutto prevedibili. In particolare: nel campo della *fisica* questa rivoluzione in senso 'centrifugo' è stata determinata dalla teoria dei quanti di Planck, dalla teoria della relatività di Einstein e dal principio di indeterminazione di Heisenberg; nel campo delle *arti* le avanguardie hanno spezzato ogni legame a riferimenti realistici o naturalistici (astrattismo e surrealismo in pittura e in poesia, dodecaфония e composizione elettronica in musica; sperimentalismo in letteratura e in architettura, etc); e persino la *teologia* ha abbandonato gran parte delle sue tradizionali preoccupazioni sistematiche e delle sue prospettive rassicuranti (con teologia evoluzionistica di Theillard de Chardin; con teologia "della morte di Dio" di

Hamilton e Altizer; con la teologia della liberazione, di Gutierrez e Boff; con la teologia femminista di Mary Daly; con la teologia ecumenica di Kung; etc.).

A questa dispersione sperimentale delle grandi visioni del mondo si è accompagnato un processo sempre più accelerato ed intenso di specializzazione del lavoro intellettuale che ha interessato non soltanto le professioni di carattere tecnico e scientifico e che, secondo quanto previsto da Karl Marx, tende a diventare sempre più funzionale alla sua trasformazione in lavoro produttivo (K. Marx, *Il Capitale: Libro I, Capitolo VI inedito*, tr. Firenze, La Nuova Italia 1969): al punto che ogni aspetto delle attività culturali dei popoli occidentali contemporanei sembra esser stato investito da un vento tempestoso che gli ha strappato ogni 'aura' di nobiltà, ogni legame a valori e a significati estranei o indifferenti ai meccanismi del mercato.

L' uomo contemporaneo, dunque, appare situato in una condizione dominata da quel 'disincanto' (*Entzauberung*) di cui parlò Max Weber nella memorabile conferenza del gennaio 1919: "E' destino della nostra epoca con la sua caratteristica razionalizzazione e intellettualizzazione e soprattutto col il suo disincanto del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno extramondano della vita mistica o della fraternità dei rapporti immediati fra i singoli (*Il lavoro intellettuale come professione*, tr. Torino, Einaudi 1948, p. 41). Ora, tale 'disincanto' comporta non tanto una pura e semplice distruzione dei valori, quanto una loro *relativizzazione*

radicale, spinta cioè fino ai limiti dell' indifferenza, per cui possono venir assunti, utilizzati e gettati come un qualsiasi bene di consumo: quando, sul piano dei significati e dei contenuti, un valore vale l' altro, nessuno di essi vale più assolutamente nulla, ma a ciascuno resta la possibilità di venir sfruttato come immagine del mondo alla moda.

Tuttavia, se non ci si limita all' analisi di alcuni, pur macroscopici, sintomi culturali, si può notare come oggi si presentino, con evidenza ed invadenza sempre più forti, segni di una tendenza diametralmente opposta a quella di una frammentazione senza senso e senza direzione: infatti sia la vita materiale che quella mentale di un numero *sempre maggiore* di abitanti del pianeta viene diretta ed organizzata da un numero *sempre minore* di centri di potere economico e culturale. Il premio nobel per l'economia del 1971, Simon Kuztes, ha parlato infatti di un' *unificazione del mondo* fondata sul potere tecnologico - applicato in particolare ai settori dei trasporti e delle comunicazioni - mai registrato in nessun' altra epoca della storia umana (S. Kuzets, *Popolazione, tecnologia, sviluppo*, tr. Bologna, il Mulino 1990). Ora, questa tendenza all' unificazione non può più esser considerata come un fenomeno che ha caratteri e conseguenze di natura esclusivamente economica, senza alcuna conseguenza culturale: non si è più in presenza, infatti, solo di quelle forze centripete che continuano a sostenere le strategie economiche e finanziarie delle grandi concentrazioni di imprese multinazionali, ma si assiste al formidabile potenziamento di un nuovo colonialismo che estende ed espande modelli occidentali di vita, di cultura e

di comportamento a tutte le popolazioni dell' intero pianeta. Se in una prima fase del neocolonialismo occidentale i popoli non occidentali venivano invasi per lo più soltanto dalle *merci* prodotte in occidente, e se, in una seconda fase sono stati condizionati dall' immissione di *tecnologie* occidentali, ora essi vengono bombardati da *idee* confezionate in occidente, ossia da contenuti culturali e da modalità di ragionamento estranei alla loro cultura, alle loro tradizioni, ai loro sistemi di pensiero e alle loro radici religiose. Si sta assistendo, insomma, ad un enorme processo di trasformazione planetaria dove le forze produttive occidentali, potenziandosi non solo nei settori delle merci e delle tecnologie ma anche in quelli dell' informazione e delle comunicazioni, determinano un' immensa opera di depauperamento culturale: quella che l' economista Latouche ha definito 'deculturazione' e che ha condotto, per esempio, al fenomeno per cui "la favolosa società di Bali è stata intaccata più dai trent'anni di turismo internazionale che dai duecento di colonizzazione olandese, pur reputata dura"; per cui lo stesso Latouche ha potuto chiedersi: "che cosa rimane (alle società non occidentali) quando i suoi dei sono morti, i suoi miti tacciati di essere favole, i suoi sforzi impotenti ed inutili?" (S. Latouche, *Il pianeta uniforme*, tr. Torino, Paravia 1997, p. 29).

Ora, se si tiene presente che a questa alluvione di contenuti culturali proveniente da occidente si accompagna un' enorme quantità di flussi migratori di popolazioni non occidentali verso i paesi occidentali tecnologicamente ed economicamente più avanzati dei quali esse, per integrarsi,

sono costrette ad assumere lingua, usanze e comportamenti, si può comprendere quanto radicale e sconvolgente sia il mutamento in atto, non soltanto sul piano economico, sociale e politico, ma anche dal punto di vista culturale.

E' tuttavia da notare che il processo di 'deculturazione' coinvolge in molti casi anche settori della stessa popolazione occidentale. In particolare, si producono due tipi di rinuncia alla propria identità: o identificandosi con il 'vincitore', ossia assumendo stili di vita - se non addirittura la lingua - dei popoli che al momento detengono e gestiscono su scala planetaria il potere economico e culturale; ovvero identificandosi con le 'vittime', ossia lasciandosi tentare da un *esotismo* - spesso determinato da sinceri sensi di colpa - il quale può condurre perfino a tentativi di perdere la propria identità per assumere quella delle popolazioni non occidentali mediante una serie di mimetismi che coinvolgono tanto l' abbigliamento quanto le forme religiose. Questo fenomeno, lungi dal costituire testimonianza di un atteggiamento di radicale tolleranza democratica, si rivela solo come opposto speculare dell' intolleranza xenofoba, in quanto considera lo straniero come 'assoluto altro', talmente alieno da potersi appropriare dei suoi caratteri culturali come se fossero semplici segni senza radici. La differenza tra i pregiudizi xenofobi e quelli xenofili consiste soltanto nel fatto che i primi vogliono *eliminare* lo straniero, mentre i secondi intendono solo *derubarlo*: in entrambi i casi, però, esso viene considerato come materia inerte da 'trattare', viene assunto come oggetto indifferente da avere a disposizione

In questo quadro va ridefinito e ridimensionato anche l' importante e vasto movimento di interesse che l' Occidente industrializzato sta mostrando da alcuni anni per le civiltà e le tradizioni non occidentali. Vi è infatti il pericolo - peraltro già ampiamente ignorato - che questo interesse per le culture esotiche, una volta mediato attraverso i sistemi di comunicazione di cui l' Occidente ha il monopolio, venga utilizzato al fine di trasformare forme e contenuti di quelle tradizioni in semplici prodotti di largo consumo.

D' altra parte è anche vero che questo immenso allargamento dell' orizzonte culturale includendo la possibilità di considerare tradizioni culturali fino a poco tempo fa ignorate dalle grandi masse occidentali, può anche stimolare un crescente numero di occidentali ad avvicinarsi a quelle tradizioni senza intenzioni utilitaristiche, ma con la volontà di assumerle nella loro intrinseca qualità culturale e con l'eventuale, ovvero anche con l' intento di approfondirne la conoscenza.

Tuttavia, sembra necessario mettersi al riparo da ogni immaginazione salvifica: lo studio approfondito delle tradizioni culturali e religiose non occidentali - corredato, magari, anche dalla pratica attiva di alcune discipline previste da tali tradizioni - come, del resto, anche l' interesse rivolto a qualsiasi tradizione occidentale, *non* sono in grado di attivare efficaci antidoti contro il vasto e profondo processo di globalizzazione promosso e governato dalle grandi centrali dell' informazione e della comunicazione, ma può, al massimo, servire da *consolazione* o da *testimonianza*

*di resistenza*. Tale processo, infatti, è per sua natura indotto ad ignorare ogni contenuto che non sia trasformabile in quantità monetizzabile: ogni contenuto spirituale o anche solo culturale che si volesse far valere come gesto di protesta contro questo processo planetario di 'deculturazione' finirebbe o nel silenzio o nella sua trasformazione in *gadget*.

Pertanto, coltivare i valori della civiltà greca, frequentare quelli del Medioevo cristiano, immedesimarsi in quelli del Rinascimento, ovvero entrare in orizzonti di senso risalenti al Taoismo, al Buddhismo, all' Induismo o all' Islam, magari frequentando qualche scuola di vita propria di tali tradizioni, tutto ciò può essere ancora utile soltanto per aiutarci a *sopravvivere* all' interno di un sistema che sappiamo capace di trasformare in senso commerciale ogni idea ed ogni comportamento. I margini di spazio entro cui ogni idea profonda - sia orientale che occidentale - può sopravvivere si fanno oggi sempre più stretti, ma finché anche un solo individuo li terrà aperti e presidati, anche l' uomo contemporaneo potrà ancora, nonostante tutto, dirsi 'uomo'.

*Giangiorgio Pasqualotto*



## INTERVENTO di Ferdinando Perissinotto

Prendiamola molto alla lontana.

Il termine "moderno" ha una genesi antica, ma nello stesso tempo più recente di quanto si possa immaginare. La parola *modernus*, dal latino *modo* (or ora), fu coniata nell'alto medioevo sul modello di *hodiernus* (da *hodie* oggi). Il suo uso, fin dal tardo V secolo, rinvia all'antitesi con *antiquus* e si innestava nella accesa polemica che contrapponeva i padri della chiesa al sistema di valori e principi della cultura classica. La necessità di ricorrere ad un neologismo per indicare l'avvento dei nuovi tempi sanciva una cesura radicale e una contrapposizione insanabile fra il mondo antico pagano e l'avvento di una nuova era, il *modernus* appunto, illuminato dalla luce della rivelazione. La venuta di Cristo aveva dato un "senso" alla storia nel duplice significato che si può attribuire a questo termine: aveva rivelato il senso latente di quel concatenarsi caotico degli eventi che costituiva il divenire del mondo degli uomini e, nello stesso tempo, aveva indicato un senso, una direzione a questo processo, lo aveva trasformato in uno sviluppo coerente all'interno di cui il passato trovava il suo valore solo nel costituirsi come prefigurazione di un presente trattenuto nell'attesa del suo compimento nel futuro. La concezione classica di un tempo circolare, di un tempo che ritornava eternamente su stesso modellato sul divenire ciclico della natura, non era confutata da un punto di vista teoretico, l'argomento decisivo che, ad esempio, Agostino portava a

difesa della nuova concezione cristiana era d'ordine morale. Una visione del tempo come quella pagana spegneva ogni alito di speranza: leggere la storia come un succedersi perpetuo di distruzione e rinnovamento, morte e rinascita voleva dire concedere all'uomo solo l'illusione vacua della felicità, consegnandolo invece ad un eterno presente di disperazione. Solo la certezza di un compimento dei tempi, della fine che racchiudeva il pieno attuarsi di una promessa di beatitudine eterna, poteva mantenere invece vivo il sentimento dell'attesa, gravido di speranza, di un futuro sempre imminente, sempre sul punto di accadere.



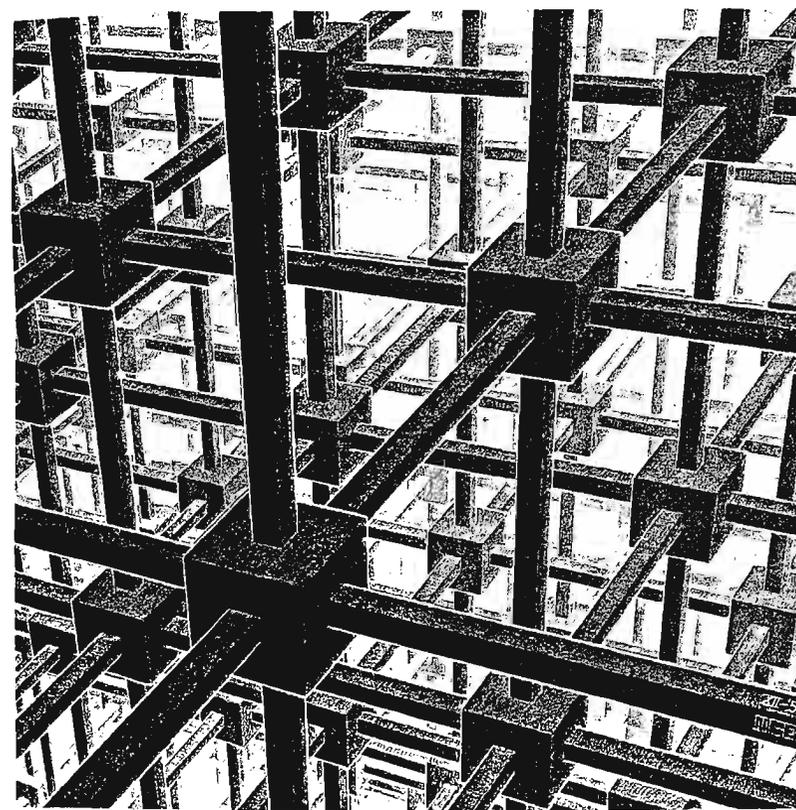
La modernità, con un effetto spaesante, sembra così dilatarsi fino ad includere l'era cristiana accomunata con ciò che comunemente si intende con *età moderna* da un'analogia visione del tempo: un tempo lineare, proiettato verso un esito inesorabile, informato da un telos che ne indirizza lo sviluppo, scandito da una serie di passaggi critici che segnano il superamento di stadi definiti, in un progresso che si misura nell'avvicinamento al fine, che si conferma nella sempre maggior trasparenza e chiarezza attraverso cui si rivela il disegno del divenire.

Il discorso non è però così semplice: la verità per la visione cristiana si manifesta nella storia, ma non appartiene a questa: il tempo sacro appare costantemente diviso dal tempo profano. Le due linee scorrono parallele senza intersecarsi, la storia escatologica della fede si manifesta segreta e nascosta nella storia secolare, ma il suo

baluginare è già il manifestarsi silenzioso dell'eternità. Il tempo sacro della Civitas Dei è un tempo immobile che si realizza perché già da sempre è realizzato mentre il tempo della città terrena, pur nel suo affannarsi scomposto, non porta da nessuna parte, ma mostra solo il vano affermarsi e tramontare delle fortune umane.

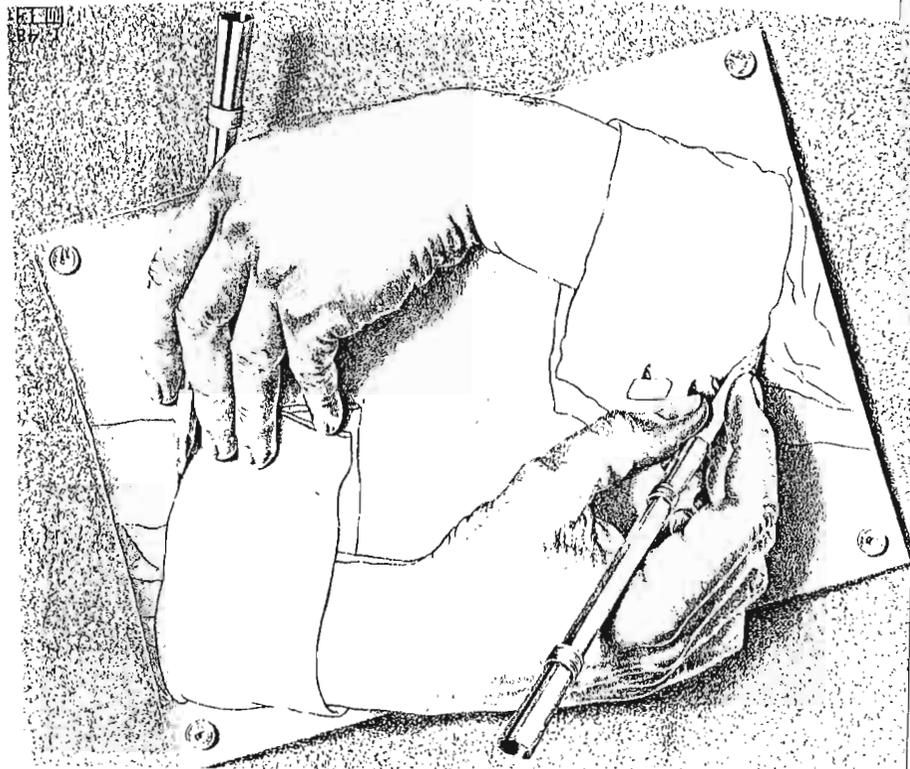
Il sentimento di attesa, il proiettarsi ansioso verso il futuro, la chiara coscienza del superamento e nello stesso tempo del compimento del passato in un presente che urge verso il domani, la consapevolezza di un senso che anima la storia e in essa si realizza indirizzandola verso un fine, devono distillarsi nel lento processo di secolarizzazione e desacralizzazione della concezione cristiana del tempo perché possano pronunciarsi i grandi discorsi della modernità, narrazioni che hanno a che fare proprio con il tempo, tempo che cessando d'essere una parentesi inconsistente sospesa sull'eternità, diventa lo spazio dell'affermazione dell'uomo. Tra i tanti discorsi che dicono il moderno, alcuni appaiono essenziali proprio per l'intreccio che stringono tra la presa di congedo del sacro e l'affermarsi della storia come luogo della realizzazione umana. Uno fra questi è quello che coniuga autoaffermazione ed emancipazione: dal sogno del regnum hominis di Bacone, sogno di una scienza che, abbandonata la vuota speculazione, si facesse strumento operativo capace di dominare la natura, alla orgogliosa rivendicazione illuminista della ragione come fattore di emancipazione dai vincoli della tradizione, la modernità ha costantemente posto come suo obiettivo più ambizioso il progetto di costruzione di un ordine umano svincolato dalla tutela del sacro, dove la libertà del soggetto universale coincidesse con il rispetto della sua legge interiore e all'interno del quale una natura non più oscura ed ostile, ma umanizzata dal lavoro e razionalmente organizzata, contribuisse alla felicità della specie umana liberata dal bisogno. Il regnum hominis diventava così la meta e il fine di una storia finalmente liberata dall'ipoteca dell'eternità e riconsegnata all'uomo, il tortuoso cammino intrapreso dall'umanità nel suo sforzo di emancipazione, pur in un percorso costellato da sconessioni e successi, conquiste precarie e repentini arresti nello sviluppo, invece

che essere letto, secondo la prospettiva immutabile della fede come vano e insensato agitarsi, era avvertito come il presupposto necessario per ogni successivo progresso. Il tempo riprendeva la sua direzione verso il futuro, il senso permeava la storia e indirizzava l'attesa fiduciosa, l'esperienza degli orrori e delle tragedie del passato diventava garanzia per l'affermarsi del processo di incivilimento.



E poi...

Be', qui abbiamo bisogno della collaborazione del nostro paziente lettore, dipende un po' dalla sua sensibilità dal suo atteggiamento nei confronti dei temi affrontati dall'intervento di Pasqualotto. Se sente di dividerne, almeno in parte, l'amara e penetrante analisi, gli consigliamo di continuare la lettura scegliendo l'opzione A, se ritiene invece di poter ritrovare proprio nella perdita di senso denunciata da Pasqualotto, nuove opportunità d'esperienza può avventurarsi verso l'opzione B. Con sempre la possibilità di tornare sui propri passi, o, stremato, arrestarsi a questo punto.



## OPZIONE A

L'affrancamento dalla connessione al sacro, la liberazione del divenire della storia, apriva però un vuoto, un horror vacui da cui scaturiva l'esigenza di una nuova fondazione. Lo sforzo inesausto di emancipazione si collegava alla necessità di trovare un nuovo terreno stabile su cui ricostruire un fondamento certo e indiscutibile. Il grande discorso dell'emancipazione, gioiosamente critico e decostruttivo nei confronti dei miti e degli idola del passato, si stringeva al discorso dell'autofondazione, che riduceva il mondo abbandonato dal divino ad oggetto per il soggetto che ne predefinisce le condizioni dell'apparire. Non è qui il tempo e il luogo di ripercorrere questi due itinerari che si dispiegano e si intersecano lungo tutto il corso della modernità, quanto di notare la sotterranea tensione che li anima e li contrappone: ansia di fondazione e pathos dell'oltrepassamento, ragione come fondamento e ragione critica, volontà di verità e volontà di dominio pur richiamandosi entrano inevitabilmente in conflitto. Quegli stessi valori e significati ultimi che la ragione individua come nuovi centri di riferimento rischiano di costituire altrettanti vincoli che ostacolano il libero dispiegarsi delle potenzialità di autoaffermazione dell'uomo. In questo senso il nichilismo come processo immanente di corrosione del valore è interno allo stesso progetto del moderno, ne costituisce una possibilità essenziale. Inserire il valore e il fondamento nel processo del divenire storico vuol dire infatti, in ultima analisi, sottoporli al suo fluire corrosivo, esporli alla precarietà, abbandonarli alla deriva di un senso che si relativizza e si disloca fino ad intaccare, nell'ennesimo oltrepassamento autofagico, la stessa ragione del processo, quella stessa idea di liberazione ed emancipazione che viene smontata, smascherata, dissolta. Ciò che rimane nel dispiegarsi compiuto del nichilismo è così solo una volontà di dominio senza soggetto e senza progetto, senza alcun fine se non il perpetuarsi di se stessa. Ciò che rimane è l'estendersi e l'universalizzarsi del dominio che si realizza solo distruggendo e ricreando in continuazione sistemi d'ordine e d'organizzazione, rinnovando incessantemente i processi della sua produzione. Qualcosa che, ad esempio, sembra avere molto a che fare

con le dinamiche autoreferenziali del mercato o con le *distruzioni creative* del capitalismo.



Senza accorgerci siamo però qui slittati in un altro discorso che, fin dalla sua origine, dice il moderno: la grande narrazione distopica che rovescia di segno il tragitto dell'emancipazione della modernità svelandone le terribili potenzialità nascoste. L'autocritica del moderno, sia nel suo contenuto costruttivo, come tensione dialettica che inquieta dall'interno il processo di liberazione, sia nella sua versione nichilista, come disvelamento cinico delle sue illusioni, fa parte della stessa enfasi con cui la modernità si manifesta e realizza. La distopia nasce come rovescio speculare e corrosivo dell'utopia: brandendo la micidiale arma retorica della perversione degli effetti, rivela come tutti gli sforzi di liberazione, come tutti i tentativi di emancipazione si traducano, una volta realizzati, nel loro opposto. Se nel 1771 Mercier poteva inventare con il suo *L'an 2440* la vera prima utopia moderna, immaginando una realtà perfetta non perduta nelle geografie insicure e mirabili di un mondo parallelo, quanto proiettata in un futuro lontano, eppure certo, che illuminava il presente permettendo di intuirne le potenzialità che spalancano la via

all'avvenire, solo una quarantina d'anni prima, sempre in piena temperie illuminista, Swift demoliva con il suo sarcasmo distopico il sogno baconiano di una civiltà tecnologica. L'Isola di Laputa visitata da Gulliver è la realizzazione perversa della Nuova Atlantide: attraverso le architetture sbilenche, le invenzioni inutili e dannose, le campagne aride prodotte dall'avanzatissima scienza dell'isola fantastica, Swift ci spiega come l'utopia, oltre impossibile, non è neppure augurabile. Il futuro, che si prefigura nell'attesa gravida dell'avvenire, non è solo latore di una felicità annunciata, come sperava l'ottimismo illuminista, ma dischiude anche scenari spettrali e angosciosi appena sfumati dall'ironia felice dello scrittore inglese.

C'è una chiara progressione nell'evoluzione dell'immaginario distopico del moderno, progressione che ha ancora a che fare con il tempo. Se per Swift il luogo della distopia ha ancora le caratteristiche dell'universo parallelo e fantastico, relegato in un tempo "insulare", contemporaneo e altro rispetto al presente, già nel '800, seguendo la stessa direzione dell'immaginazione utopica, l'universo distopico è risucchiato verso il futuro o, per essere più corretti, inghiotte il futuro. Ciò che nel presente si annuncia come promessa di liberazione trattiene infatti in sé le più funeste conseguenze, i mezzi ideati per la liberazione dell'uomo, una volta pienamente dispiegati nel loro funzionamento, intaccano la sua intima essenza: l'estrema facilitazione della vita, la liberazione del bisogno è la liberazione dall'uomo stesso, la sua definitiva negazione.



Ben prima del Huxley di *Brave New World*, già a metà dell'800 Emile Souvestre nel suo *Le monde tel qu'il sera*, dispiegando tutto l'armamentario rutilante e fervido dell'immaginazione fantascientifica, con treni sotterranei, macchine volanti e sottomarine, cibi sintetici e megalopoli lucenti, ci presentava un universo

totalmente dominato da una nuova tecnologia pervasiva, dove i prodigi della scienza si concretizzavano nella inquietante possibilità di manipolare, modificare, riprodurre come una qualsiasi merce o strumento, l'uomo stesso, riducendolo a mero materiale di produzione. La terza e ultima fase di questa evoluzione si realizza infine nel momento in cui, in modo strisciante e inavvertito, ma proprio per questo più agghiacciante, l'universo distopico si concretizza nel nostro presente. Non si tratta più di intuire foschi presagi che fanno segno verso una deriva di degenerazione, ma constatare, compiendo un piccolo slittamento prospettico che ci sottrae all'incanto di una realtà apparentemente pacificata, priva di conflitti e di scissioni, l'universalità pienamente realizzata dell'alienazione. Non vorrei che l'accostamento potesse apparire irriverente, ma due immagini molto diverse mi pare possano rendere con efficacia questo passaggio. La prima è il volto allucinato di Kevin McCarthey, il protagonista dell'*Invasione degli ultracorpi* di Don Siegel, mentre guarda fisso in macchina nell'ultima sequenza del film, quando ormai gli invasori spaziali si sono insinuati nei corpi degli abitanti della sua tranquilla cittadina, e ci avvisa che non c'è più scampo: "You're next". La seconda, in tutt'altro versante, è lo sguardo penetrante di Adorno, concentrato nel suo disperato tentativo di denunciare la pervasività del male, il generalizzarsi dei processi di disumanizzazione che subdolamente si annidano anche negli aspetti più innocenti e sereni della nostra realtà:

*"Non c'è più nulla di innocuo...Anche l'albero in fiore  
mente nell'istante in cui non è contemplato senza l'ombra  
del terrore; anche l'innocente <<che bello>> diventa una  
scusa per l'ignomina di una esistenza che è del tutto  
diversa... Conviene diffidare di tutto ciò che è leggero e  
spensierato, di tutto ciò che si lascia andare e implica  
indulgenza verso la strapotenza dell'esistente"*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Adorno, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino, pag. 16

Ora anche la lettura che del presente fa Pasqualotto mi sembra possa condividere la lucidità disincantata dell'analisi di Adorno, ma assieme trattenerne anche la disperata speranza della trasformazione. In questo senso le parole di Pasqualotto, mi paiono iscriversi, a ragione, a diritto, nel grande discorso del moderno, svolgendone con coerenza le premesse, ridestando la possibilità di apertura di un futuro proprio nel momento in cui accerta, con apparente distacco, l'impossibilità di una via d'uscita. Constatata la sconfitta, che però è anche vittoria, del nichilismo contemporaneo nell'identificazione del Valore con il denaro, in ciò che per definizione non ha valore in sé perché a valore solo per altro, vuol dire evidenziare la compiuta riuscita dell'alienazione, il tramonto di ogni progetto di emancipazione, l'attuarsi risoluto dell'universo distopico. Ora, quando la distopia era proiettata in un altro luogo, o in un domani prossimo venturo, il timore suscitato dalla sua evocazione, segnava comunque lo spazio di differenza che teneva a distanza l'incubo. Pur se indicava nel presente i segnali della degenerazione imminente, quella stessa angoscia schiudeva l'opportunità di una evoluzione diversa. Nel momento in cui l'oggi coincide con il realizzarsi di quello scenario, la sua denuncia ricrea ugualmente un impercettibile iato tra il presente, in cui solitaria questa voce si alza, e il futuro prevedibile e imminente, dove regnerà il silenzio pacificato, determinando così, in questa minima sconnessione, lo spazio impossibile di una nuova possibilità. Affermare la definitiva realizzazione dell'universo distopico, qui nel nostro tempo, vuol quindi dire negarne l'effettiva realizzazione che questa implicherebbe la coincidenza fra utopia e distopia, l'annichilirsi di ogni voce dissonante o meglio la funzionalizzazione di ogni dissonanza all'armonia generale. La denuncia attiva una mossa retorica che funziona come una sorta di gesto apotropaico che allontana o quanto meno posticipa proprio ciò che enuncia nel momento stesso in cui lo enuncia.

Proprio per questo però la resistenza proposta da Pasqualotto, non può essere disgiunta dalla consapevolezza della difficoltà, della precarietà, in ultima analisi della inefficacia e della inutilità della sua azione. Non

s'intravede la possibilità di un ribaltamento della situazione, non c'è alcuna probabilità di riconquistare terreno, di attuare sortite o controffensive, la difesa appare solo come una dilazione della disfatta, ma forse, all'interno della rigorosa coerenza di questo discorso, è proprio in uno slittamento di questo genere che si trattiene l'ultima traccia della speranza iscritta nel progetto di emancipazione che aveva animato l'età moderna.

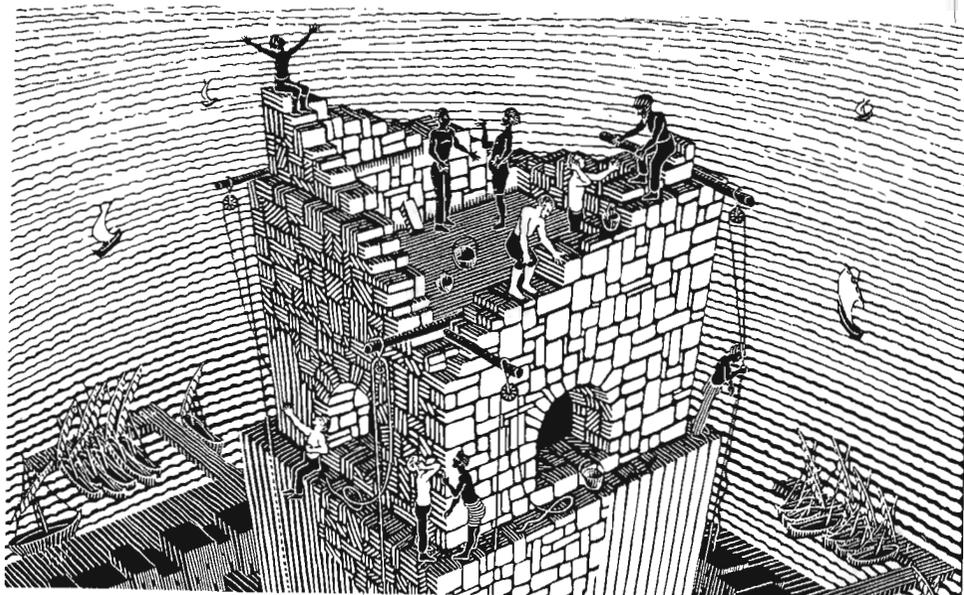


## OPZIONE B

Ora ciò che entra in crisi nella nostra contemporaneità, so quali idiosincrasia accese può suscitare il termine obsoleto di post-modernità, è proprio quell'idea di temporalità aperta, protesa verso il futuro, che costituiva l'essenza del moderno. Non si tratta semplicemente dello smantellamento dell'idea di progresso, troppe volte falsificata e irrisa dagli orrori della storia, quando della volatizzazione di quegli stati d'animo più naturali che animavano l'attesa e le davano senso e direzione. Negli anni Novanta usciva un testo di Fukuyama, probabilmente a ragione sbeffeggiato e vilipeso, che aveva l'ingenuità di *prevedere* la conclusione della storia. La fine dell'utopia comunista esauriva, secondo l'autore, lo spazio del conflitto, eliminava la tensione dialettica tra le concezioni ideologiche antagoniste, che aveva costituito il motore e l'essenza del divenire storico del moderno. Nel mondo pacificato, dominato dal pensiero unico e dell'universalità del mercato pienamente realizzata, il futuro non sarebbe stato altro dalla "*perpetua manutenzione del museo della storia umana*". Il nuovo disordine mondiale degli anni '90, si prenderà gioco degli aspetti più normalizzanti di queste tesi, ma in un certo senso l'analisi di Fukuyama coglieva un punto importante: l'erosione dell'idea di futuro. Quali speranze ci può riservare ancora il futuro quando ironia dissacrante, disperato realismo, piatta indifferenza collaborano da versanti disparati a corrodere ogni spazio di progetto e utopia? Ma, nello stesso tempo, quali timori, quali ansie oscure suscita in noi l'incombente del domani nel momento in cui ogni peggiore previsione sembra essersi già realizzata? Se, come suggerisce Pasqualotto, l'unico spazio per la possibilità di un futuro è una resistenza tanto appassionata quanto inefficace, se il più cupo orizzonte distopico, l'assoluto e pervasivo controllo e manipolazione di ogni istante della nostra vita, è diventato il motivo centrale di un programma televisivo di intrattenimento, neppure troppo seguito, quali angosce ci può ancora riservare il domani?

La storia sembra così essersi arrestata non tanto perché siano venuti meno i conflitti che l'animavano, quanto perché la tensione faustiana protesa al oltrepassamento del dato e proiettata verso il futuro, il

pathos titanico del superamento, sembrano essersi esauriti. O, più precisamente, diluiti in una dedalo capillare di rivoli che tramutano il fiume impetuoso del divenire storico in una acquitrino stagnante. La retorica del “nuovo” si è estesa ad ogni aspetto della nostra vita, è diventata un rumore di fondo che neppure più distinguiamo, è la cifra comune, che si ripresenta sempre uguale a se stessa e contraddistingue ogni merce e discorso che si affaccia nell’universo del mercato, anche nel caso in cui tali prodotti si affannino a decantare o promettere i miti dell’origine, di un passato ancestrale, di una identità autentica da riconquistare. L’obsolescenza repentina è il destino della novità, anzi la novità stessa ne porta già le stigmate, tanto che il fenomeno universalizzato del trash in cui si produce immediatamente l’oggetto spazzatura preconsumato e predigerito, diventa felicemente l’emblema del nostro modo d’essere.



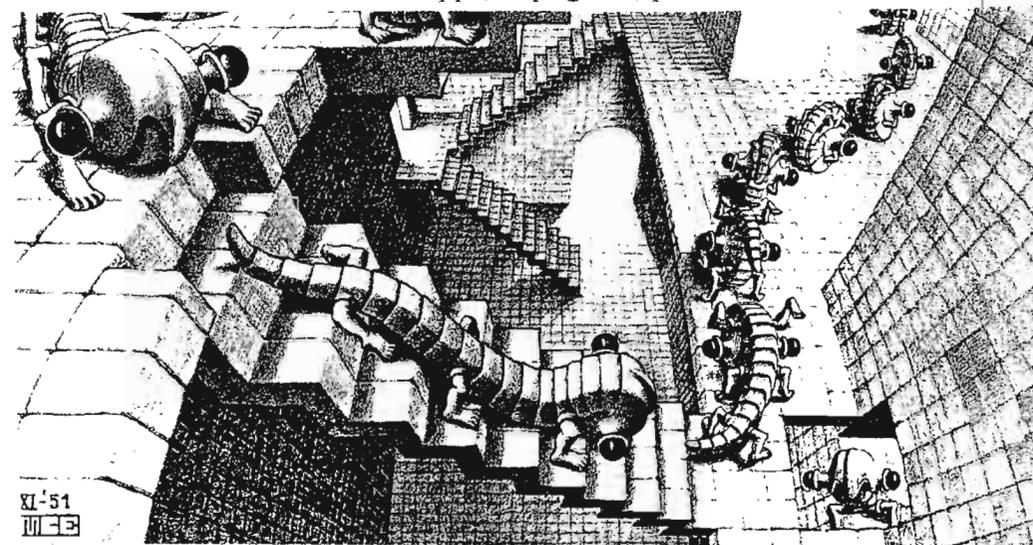
Con la banalizzazione della tensione all’oltrepassamento si contrae, fino a scomparire, anche la consapevolezza dello sviluppo, la convinzione che l’esperienza maturata attraverso errori, insuccessi e parziali affermazioni contribuisca a definire la personalità dell’individuo, pensata in termini storici come il prodotto di un cammino progressivo di autocoscienza. Il tempo del moderno narra la storia di un romanzo di formazione in cui l’identità del soggetto storico si produceva attraverso e mediante il suo sviluppo. Ora, l’esperienza che si accumula in un il tempo scandito da crescita e maturazione è diventata un fardello inutile, improduttivo e castrante. Ciò che si ricerca e persegue è l’adattabilità, la flessibilità, la capacità di riprogettarsi ogni volta di nuovo a partire dalla situazione in cui si è posti. Il lavoro a termine diventa il modello di una esistenza a termine in cui il rimettersi ogni volta in gioco è sintomo non tanto del ansia disperante che segna l’incontro definitivo con il destino, quanto della inconsistenza della posta in gioco. Tutti i giochi si azzerano ad ogni nuovo inizio per cui la biografia di ciascuno tende a comporsi in una scansione di identità spiazzate e non successive. Ciò che contraddistingue il nostro rapporto con l’esperienza non sembra essere più il processo di formazione e la crescita personale di un Wilhelm Meister, ma lo sguardo attonito, l’essere letteralmente “fuori parte”, gli occhi aperti-sbarrati di Tom Cruise in *Eyes Wide Shut* di Kubrick, occhi che non riescono a cogliere ciò che vedono, così come il protagonista del film sembra essere incapace di trarre qualsiasi esperienza da ciò che prova. Alla mortificazione dell’esperienza, che vuota di significato il presente, privandolo della sua relazione costitutiva con il passato che in esso si compie e azzerando il suo rapporto con il futuro che attraverso questo si progetta, corrisponde il rendersi intermittente della memoria, accesa e spenta a comando a secondo le esigenze di costruzione, decostruzione, ricostruzione delle identità scisse a cui episodicamente facciamo riferimento. Non solo lo spazio geografico, come giustamente sostiene Pasqualotto, diviene un rutilante magazzino in cui possiamo ricercare altre identità con cui mascherare il nostro vuoto, ma, prima ancora, il passato si presenta

come un grande campionario di valori, stili, modelli che possiamo ecletticamente ricombinare al fine di produrre nuove autenticità d'accatto.

Al predominio della dimensione temporale che caratterizza il moderno, proiettato nel suo processo di realizzazione e compimento, sembra fare riscontro nel nostro mondo l'affermarsi della neutralità onnivora dello spazio. L'esperienza/non esperienza specifica della nostra contemporaneità è proprio quella della sincronia, della indifferenza dei tempi. Tutto accade contemporaneamente, tutto è ugualmente presente, fruibile, consumabile all'interno di uno spazio omogeneo e continuo. Omogeneità dello spazio che non vuol dire però indifferenza dei luoghi. Anzi l'etereogenità dei luoghi, all'interno dello spazio unitario, è funzionale a quelle stesse dinamiche globalizzanti rilevate da Pasqualotto. La diversità è messa a profitto: la possibilità di dislocare la produzione inseguendo le particolari e contingenti condizioni favorevoli legate a situazioni geografiche, ambientali, sociali specifiche è uno dei motori principali dei processi di mondializzazione dell'economia, così come la rincorsa alla diversificazione dei prodotti, stimolando e inseguendo nicchie di consumo sempre più esasperate e ridotte, costituisce il presupposto necessario per la sempre rinnovata rivitalizzazione del mercato e per l'espansione flessibile della produzione.

La grande metafora della rete, spazio policentrico di relazioni interattive, diffuse e sincroniche, si sostituisce, per evocare la nostra visione del mondo, a quella del processo, movimento lineare che cresce su se stesso dispiegando le sue potenzialità. Anche perché la rete richiama alla mente uno spazio bidimensionale, lo spazio di una superficie senza profondità, senza spessore, uno spazio in cui difficilmente può germinare il possibile, quel negativo che inquieta e anima il reale come condizione della sua trasformazione. Al concetto di possibile, come potenzialità aperta verso l'attuazione che realizzandosi invero il reale, si sovrappone, nell'universo relazionale e flessibile della rete, quello di virtuale. Solo che il virtuale non è tanto ciò che consegna il reale a se stesso, ma ciò che scambiandosi

indifferentemente di posto con il reale lo corrode dall'interno abbandonandolo all'indecisione sul suo essere. Ambiguità, oscillazione, indecisione sono così condizioni e stati d'animo che caratterizzano la nostra condizione. Ogni fenomeno assume valenze equivoche: la rete è ciò che relaziona, collega, libera energie, ma assieme è anche ciò che avviluppa, imprigiona, paralizza.



XL-51

III-33

Pasqualotto propone, a suo modo, una via d'uscita che orgogliosamente rivendica la centralità dei valori del moderno contro l'incombere insinuante di ciò che si avverte come letale per l'idea stessa di uomo. La resistenza rivendicata dall'autore rinvia al lento e faticoso processo di costruzione dell'identità, richiama alla mente il valore costruttivo dell'esperienza che si realizza nel confronto, nello studio, nell'approfondimento. Tradotto in termini e metafore militari ciò che si propone è una difesa strenua, statica, eroica di un'ultima ridotta assediata da ogni lato. Una difesa che consapevolmente rinuncia ad ogni possibile contrattacco, al tentativo impossibile di recuperare terreno all'avversario.

Sono possibili altre forme di reazione, altri spiragli? Sono opportune altre forme di reazione, altri spiragli?

Estendendo le nostre metafore militari si possono forse ipotizzare altre due strategie che, se evitano l'arroccamento, si espongono però ai rischi della sortita. Due strategie relazionate dal medesimo processo di contaminazione con la logica dell'avversario che cercano, attraverso la mimesi, di disarticolare. Una potremo chiamarla di infiltrazione perché comporta il passare dietro le linee del nemico, confondendosi con esso per poterlo neutralizzare. Un atteggiamento nei confronti della dimensione conglobante del mercato che oscilla fra il distacco indifferente del blasé e la curiosità del flaneur, atteggiamenti unificati dalla consapevolezza ironica della universalità della finzione e quindi della possibilità irriverente di giocare con questa. L'altra può ricordare invece le pratiche di una guerriglia senza quartiere che scompare e riemerge, cambiando costantemente di luogo e obiettivo. Il processo della accumulazione flessibile, su cui poggiano le dinamiche attuali del mercato, assomiglia molto più ad un sistema caotico, sempre di continuo scompaginato e alla ricerca di nuovi equilibri, che all'ordinato funzionamento di un meccanismo inesorabile. Dato che la produzione di differenze è, come abbiamo visto, funzionale alle dinamiche di mercato, il rischio e la possibilità stanno nel giocare d'anticipo, nel combattere la flessibilità e l'adattabilità della logica dominante con una flessibilità ancora più accentuata ed esasperata, nello sgusciare negli interstizi del sistema per ritagliare spazi precari di sopravvivenza, con la coscienza disincantata che ciò che oggi si produce come diversità residuale e antagonista, siano questi linguaggi, stili di vita, modalità di relazione, domani, o forse già nel pomeriggio, sarà veicolo di moda e mercato.

Strategie come vedete rischiose e parziali, che, in ultima analisi, condividono con la resistenza, marginalità e inefficacia.



## INTERVENTO

**di Fernando Casarotti**

Lo scritto del prof. Pasqualotto sugli aspetti culturali della contemporaneità, assunta come categoria che, al di là della usuale periodizzazione storica, è fatta coincidere praticamente con il '900, è estremamente stimolante per cui presento queste brevi righe quale modesto contributo al dibattito che inevitabilmente lo scritto susciterà.

La categoria della contemporaneità è segnata per il Pasqualotto da tratti distintivi che la diversificano da tutte le epoche precedenti che hanno pur conosciuto rivolgimenti sociali e politici profondi, con conseguenti consunzioni e distruzioni di valori; tali epoche sono state peraltro contrassegnate dalla sostituzione dei valori perduti con nuovi valori.

Nell'epoca presente, invece, si sarebbe operato un salto qualitativo in quanto sarebbe stata posta in questione la stessa possibilità di porre valori e di affidarsi a qualche verità.

Questo caso assolutamente eccezionale ha avuto il nome di Nichilismo.

Prima di entrare in "medias res" è forse utile rifarsi all'etimologia della parola che deriva all'evidenza dal latino "nihil", per cui nichilismo può essere definito ogni pensiero filosofico che tratta del nulla, del niente.

In questo senso pensatori nichilisti si trovano lungo tutta la storia del pensiero occidentale.

Il sofista Gorgia può essere definito il primo nichilista per la famosa proposizione che di lui ci è stata tramandata: *“Nulla è; se anche fosse non sarebbe conoscibile e anche fosse conoscibile non sarebbe comunicabile.”*

Analoghe affermazioni ha fatto l'altro sofista, Protagora.

Di nichilismo si è parlato anche fuori del campo filosofico, soprattutto in quello politico ed estetico-letterario.

Il termine nichilismo ha trovato la sua fortuna, se non il suo inizio, con il romanzo “Padri e figli” di Turgeniev, dal quale si trae la definizione di nichilista come di colui che nega dogmi e principi su cui si reggono gli ordinamenti tradizionali che vanno combattuti e distrutti nella prospettiva della fondazione di una società radicalmente nuova e non più oppressiva.

Ma torniamo al nichilismo nella sua accezione filosofica e nella valenza che ha assunto come pensiero qualificante la contemporaneità, pensiero di cui giustamente il Pasqualotto indica Nietzsche come l'interprete più acuto, ricordandone la definizione tratta dall'opera “Frammenti postumi” (1887-1888): *“Nihilismo: manca il fine; manca la risposta al perchè; che cosa significa nihilismo? Che i valori supremi si svalutano.”*

Vorrei aggiungere la citazione di quello straordinario brano numero 125 della “Gaia Scienza”, intriso di “pathos”, intitolato. “L'uomo folle”, di cui si narra che cercasse Dio al mercato e venisse deriso dagli indifferenti e che dopo aver deplorato l'assassinio di Dio come il più grande degli assassinii, concludesse essere le chiese le tombe di Dio (“requiem eternam Deo”).

Il passo è stato magistralmente commentato da Heidegger, che mette in rilievo che da esso risulta chiaro che l'affermazione di Nietzsche circa la morte di Dio riguarda il Dio cristiano, ma è altrettanto certo che le espressioni “Dio” e “Dio cristiano” sono usate nel pensiero di Nietzsche per indicare il mondo sovrasensibile in generale, il mondo cioè delle idee e degli ideali.

Nietzsche, è utile sottolinearlo, nega con riferimento a tutte le epoche la validità ontologica dei valori e di ogni criterio di verità attraverso un'analisi che è stata definita genealogica e psicologica ad un tempo e in ciò sta l'Illuminismo di Nietzsche.

Nell'epoca contemporanea però valori e verità assolute per Nietzsche hanno gettato definitivamente la maschera.

A me preme sottolineare l'aspetto positivo del nichilismo. Distrutto l'iperuranio platonico e cristiano dei valori e delle verità, che nella loro prospettiva trascendente hanno sempre svolto una funzione consolatoria, l'uomo è posto drammaticamente davanti alla propria finitudine e sulla base di questa consapevolezza è chiamato ad operare le proprie scelte esistenziali alle quali la finitudine, cioè la morte, rendendole irreversibili, conferisce loro un valore assoluto.

Pasqualotto afferma che il razionalismo contemporaneo, scheggia “impazzita” dell'Illuminismo, ha ridotto la funzione della scienza-universale per natura e tradizione- in senso strumentale.

Ma quei caratteri mi sembra appartengono alla scienza greca e, in prosieguo di tempo, alla scienza moderna fino alla irruzione della rivoluzione industriale (Inghilterra nella seconda metà del XVIII secolo ed Europa nel XIX secolo) quando la scienza si trasforma in forza direttamente produttiva.

Trasformazione ancora più vistosa nell'epoca, definita dal Pasqualotto, contemporanea, nella quale abbiamo assistito ad un progresso scientifico di tipo esponenziale e, di riflesso, ad una tecnologia sempre più sviluppata ed incombente.

Al punto in cui siamo cade la stessa distinzione tra scienza e tecnologia, dal momento che perfino la ricerca pura abbisogna di sempre più raffinati e costosi apparati tecnologici.

Stando sempre nell'ambito di un discorso sulla scienza, non mi sembra però, contrariamente a quanto afferma Pasqualotto, che le teorie di Planck e di Einstein o il principio di indeterminazione di Heisenberg siano effetti dirompenti del nichilismo.

Non credo che tali teorie e/o scoperte possano essere inquadrare in un tale ambito concettuale.

Esse concorrono semmai a rinforzare il nichilismo o quantomeno il relativismo che ne è un suo aspetto, ponendo in crisi le categorie della fisica classica e quindi accrescendo il disorientamento dell'uomo.

Dobbiamo però ricordare che già alla fine del secolo scorso erano state messe in discussione le geometrie euclidee.

Procedendo per "saltus", mi permetto un'osservazione critica in ordine al discorso del Pasqualotto sul denaro, divenuto ormai, come ben sottolinea l'autore, l'unico valore.

A questo punto però, se non si vuol cadere nella sfera di un astratto idealismo moralistico bisogna, a mio avviso, fare riferimento alle categorie del pensiero di Marx che una pseudo sinistra, nostrana e non, ha messo in soffitta, mentre lo stesso Croce valutava positivamente il marxismo quanto meno come metodo euristico.

Parlo del Marx analista dell'economia e della società, non del Marx promotore di un progetto rivoluzionario.

Vanno così richiamate le categorie struttura e sovrastruttura; considerata la prima come l'insieme delle forze produttive e dei rapporti di produzione, la seconda come l'insieme delle costruzioni ideali della società (etica, diritto, ideologie religiose, ecc.).

Nel pensiero di Marx, tenendo conto anche degli apporti di Engels e, perchè no, anche del Labriola, vi è fra le due entità un rapporto di azione e retroazione con prevalenza, ma solo in ultima istanza, della prima sulla seconda.

Naturalmente le due categorie non vanno interpretate in maniera rigidamente oppositiva, ma tenendo conto delle elaborazioni e degli apporti dell'antropologia culturale.

Sembra un paradosso, ma non lo è, l'analisi marxista con la prevalenza data alla struttura economica trova radicale conferma proprio quando il marxismo è fallito come progetto rivoluzionario.

D'altronde gli accorti capitalisti non hanno mai messo Marx in soffitta e ben ne conoscono le ragioni come "disvelatore della realtà" (altri se ne potrebbero citare), per cui sempre hanno tentato di anestetizzarlo, al fine di tenere quiete le masse, con la loro ideologia, qui da intendersi come falsa coscienza e nell'attuale momento usando la più

ideologica delle ideologie, quella tanto strombazzata della morte delle ideologie.

Hilferding, l'autore de "Il capitale finanziario" ben sottolineava, come nel senso sopra delineato, si può essere marxisti pur rimanendo capitalisti nelle opere e nei fini.

Ma tornando a bomba, come si suol dire, oggi assistiamo al fenomeno per cui il dato economico, "rectius" la struttura, ha spazzato via, come un vento impetuoso, tutti i valori, "rectius" la sovrastruttura ed è in dipendenza di ciò che il denaro è diventato l'unico valore.

Dall'assoluta prevalenza del dato economico, scaturiscono fenomeni come la globalizzazione dei mercati, il depotenziamento della sovranità degli Stati (America naturalmente esclusa in quanto potenza egemone sul piano economico e politico-militare), l'omologazione delle identità e financo dei costumi e delle mode, il pensiero unico, insomma, già anticipato, come ricorda Pasqualotto, da Marcuse nell'opera: "L'uomo ad una dimensione".

Pensiero unico che, come ben rileva l'autore, è frutto della concentrazione, in un sempre più ristretto numero di mani, di un potere mediatico al servizio delle "multinazionali".

Con questo l'autore mostra egli stesso di superare l'ambito di una mera analisi delle idee e dei valori.

Non condividiamo, invece, la sconsolata conclusione del Pasqualotto quando, in buona sostanza, afferma che di fronte al novello Leviatano non resta che una resistenza che si estrinseca per gli individui nel rifugiarsi nella sfera della propria interiorità, abbracciando visioni del mondo alternative, di tipo vuoi occidentale, vuoi orientale, con la non consolante prospettiva che pur nella ristrettezza degli spazi, "finchè anche un solo individuo li terrà aperti e presidati, anche l'uomo contemporaneo potrà dirsi ancora uomo".

E' come dire che la storia è finita, tesi questa che al di là della ben diversa profondità di pensiero e di intenti che ispira il Pasqualotto, sembra praticamente non diversificarsi dall'affermazione di quell'autore giapponese, Fukuyama, per il quale la storia è finita con il sistema capitalista giunto alla sua massima espressione.

La storia, invece, dura finchè dura l'umanità con le sue contraddizioni e questo principio avrebbe dovuto valere anche per i marxisti, che spesso lo hanno dimenticato, con gravi conseguenze, specialmente dove hanno organizzato entità statuali.

Ben diceva Croce che mai finisce la dialettica del processo storico.

La storia, in altre parole, è il grembo sempre fecondo di nuove contraddizioni con i riflessi ideali che ne conseguono.

Per rimanere a quelle più significative di carattere socio-economico, negli stessi paesi occidentali la forbice tra ricchi e poveri si allarga, per non parlare di quella tra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati.

“Siamo seduti su un vulcano” è il titolo dell'opera di un autore critico del presente, di cui non sono in grado, spero che non si tratti di un amnesia di tipo freudiano, di ricordare il nome.

Sarebbe certo velleitario, per non dire donchisciottesco, formulare previsioni che poi la storia s'incarica immancabilmente di smentire.

Una cosa sarebbe già importante: evitare, come non ha fatto una certa pseudo sinistra di tipo buonistico, nostrana e non, di identificarsi “tout court”, e per giunta con l'ardore neofitico degli ex, con le ragioni del capitalismo e la sua ideologia. Certo i tempi storici non coincidono con quelli degli individui e delle loro attese.

Dagli sconvolgimenti del futuro secolo che ben possiamo prevedere, come Nietzsche prevede quelli del '900, nasceranno nuove strutture e nuove visioni del mondo.

Mi sia permesso di concludere citando un celebre passo biblico ricordato anche dal Weber: “Una voce chiama da Se'^ir in Edom: “Sentinella quanto durerà ancora la notte?” La sentinella risponde: “Verrà il mattino, ma è ancora notte. Se volete domandare tornate un'altra volta.””

## I NUOVI SAMIZDAT

### Sono stati finora pubblicati:

ERIC HOBSBAWM, Uno sguardo a volo d'uccello sul Secolo Breve.

FERDINANDO PERISSINOTTO, Frammentazione delle esperienze ed esperienza della modernità.

VITTORIO DUSE, La visita (con un ricordo dell'autore).

PAOLO GOBBI, Alla Gran Tua Gola – Viaggio sentimentale fra le trattorie del Veneto.

GIOVANNI COMISSO, Osteria di pescatori (con una nota di Paolo Gobbi).

STEFANO BRUGNOLO, PAOLO GOBBI, SERGIO VENTURA, Cartolina d'auguri per l'anno che viene (Racconti).

PAOLO GOBBI, STEFANO BRUGNOLO, ALDO PETTENELLA, Di pensier in pensier di monte in monte (Antologia di testi letterari dedicati ai Colli Euganei con tre suggerimenti di lettura itinerante).

GAETANO ZAMPIERI, Il firmamento di Ulisse.

ERNESTO MARCHESE, Pan e altro.

AUTORI VARI, Alla ricerca dell'identità perduta di Pietro Ritti.

LORENA FAVARETTO, Sesso e potere nel Rinascimento pavano.

STEFANO BRUGNOLO, Un ultimo ululato prima che il secolo finisca.

PIERGIORGIO ODDIFREDDI, GIOVANNI LEVI, Materiali per l'incontro su “Scienza e fede: un dialogo (im)possibile?”

STEFANO BRUGNOLO, Orazione in lode e onore dello scrittore e bon vivant Paolo Gobbi.

CESARE PELI, Tigre bianca e altro.

ALDO PETTENELLA, Il luogo del delitto (Gli Euganei del Sei-Settecento attraverso i processi criminali).

GIANGIORGIO PASQUALOTTO, L'uomo contemporaneo – con interventi di Ferdinando Perissinotto e Fernando Casarotti.