

# La responsabilità in politica\*

di Bruno Vezzani\*\*

[Ricevuto il 09/02/2022  
Accettato il 01/04/2022]

## Riassunto

In premessa si prende in esame, con l'aiuto della lingua latina, lo spazio semantico dei termini responsabilità e potere. Si analizzano successivamente le forme di potere alla luce del *Katechon*; di questo principio si illustra la doppia funzione: potere che frena e contemporaneamente promuove. Un breve percorso storico dal medioevo all'età moderna introduce il problema della connessione fra l'assolutismo del potere e l'avvento del macchinismo con il divorzio fra etica e politica. L'indebolimento katetonico degli stati nazionali sfocia nel nichilismo e nel narcinismo mettendo in crisi il concetto di responsabilità individuale nella prospettiva politica. Viene considerato il processo di globalizzazione per i suoi esiti nei campi correlati della governance e dell'identità comunitaria. Seguono appunti sul concetto di prossimità nel contesto della problematica multiculturale. La conclusione si avvale dei contributi della

\* Testo pubblicato in *Quaderni della formazione*, 1/2014. Ed. Sol.co, Mantova. Per gentile concessione dell'editore.

\*\* È stato docente di Teoria e tecniche della dinamica di gruppo, di Teoria e tecniche del colloquio psicologico e di Psicologia dello sviluppo presso la Facoltà di Psicologia dell'Università di Padova. Ha svolto attività di consulenza in ambito organizzativo e si è occupato di diversità e devianza e della formazione personale e professionale di psicologi e psicoterapeuti all'uso delle tecniche di gruppo. Ha pubblicato: *Benessere/malessere a scuola* (in collaborazione con L. Tartarotti), 1988; *Esercizi di gruppo*, 1997; *Gruppi e qualità*, 1998; *Narrare il gruppo*, 1999; *Tra rete e cornici*, 2001; *Orlando il gruppo*, 2003; *Socchiudere il gruppo* (a cura di), 2005. È mancato nel marzo 2018.

*Gruppi/Groups* (ISSN 1826-2589, ISSN 1972-4837), 1/2021  
Doi: 10.3280/gruoa1-2021oa14019

SAGGI

letteratura sui problemi del rapporto fra tecnica e politica con considerazioni finali sulle prospettive della restaurazione e del mantenimento della responsabilità.

*Parole chiave:* Responsabilità, Politica, Potere, *Katechon*, Etica.

**Abstract.** *Responsibility in Politics*

In the introduction, the semantic space of the terms responsibility and power is examined with the help of the Latin language. The forms of power are then analysed in the light of the *Katechon*; the dual function of this concept is illustrated: power that restrains and at the same time promotes. A brief historical journey from the Middle Ages to the modern age introduces the problem of the connection between the absolutism of power and the advent of machination with the divorce between ethics and politics. The katonic weakening of the national states leads to nihilism and narcissism, undermining the concept of individual responsibility in the political perspective. The process of globalisation is considered for its outcomes in the related fields of governance and community identity with final considerations on the prospects of restoring, maintaining and enhancing responsibility.

*Keywords:* Responsibility, Politics, Power, *Katechon*, Ethics.

**Premessa**

*La responsabilità*

Non che io pensi che il mondo ruoti attorno  
alle parole (per quanto le parole abbiano di fatto  
molto a che fare con il funzionamento del mondo).  
*Clifford Geertz*

Per rendermi conto del concetto di responsabilità ho trovato istruttivo consultare un dizionario che traducesse la parola nella lingua latina. Sono stato sorpreso dalla scoperta che il vocabolo corrispondente alla nostra parola “responsabilità” è *Onus, eris* equivalente a una pluralità di significati: a) “carico, peso, fardello; cosa penosa, molesta”; b) “onere, impegno”; c) “rischio, colpa”, e che l’aggettivo italiano “responsabile” viene reso con l’attributo *Obnoxius, a, um* cui corrispondono nella nostra lingua “dipendente, debitore, obbligato, sottomesso”. Il nostro vocabolo (responsabilità) probabilmente deriva dal verbo *Respondeo (es, spondi, sponsum, ere)* che

ha come significati principali “rispondere, replicare, essere conforme, impegnarsi”.

Risultato dell’esplorazione: il significato di “responsabilità” sarebbe in bilico tra il farsi carico di un compito, rendere ragione delle proprie e altrui azioni, affrontare il rischio, essere consapevole degli insuccessi, assumersene le colpe e pagare il debito. Titolare di queste attribuzioni non può identificarsi se non nell’essere umano (sicuramente quello che abita la cosiddetta parte occidentale del continente euroasiatico), capace di rappresentarsi le prospettive di un lontano futuro, scegliere fra le varie ipotesi di azione, decidere l’intervento immediato secondo una strategia che tenga conto delle ulteriori mosse, valutare i limiti del proprio potere e dello spazio di azione consentito dal momento, prendere una decisione e non sottrarsi alle conseguenze negative. E, aggiungiamo, non menare vanto degli esiti positivi. Tutte queste prerogative poggiano di necessità sul presupposto che il soggetto in questione non agisca nel vuoto, che l’esercizio del suo potere tenga conto della situazione relazionale in cui si trova e dell’altro da comprendere e da coinvolgere nelle imprese. Ne è testimone un insieme di espressioni linguistiche: “essersi legato”, “essersi vincolato”, “sentirsi tenuto a...”, “essere in dovere di...”, “prendere in parola”, “ti ritengo vincolato alla parola data”. Da esse traspare la presenza di un terzo: l’istituzione sociale, per cui la responsabilità, come fatto privato, richiama sempre, più o meno esplicitamente, un obbligo pubblico.

### *Il potere*

Le relazioni di potere non sono forme determinate di ripartizione. Sono matrici di trasformazioni.

*Michel Foucault*

Nella parte finale del precedente paragrafo mi sono lasciato sfuggire la parola “potere”: parola magica e temuta al punto da rifuggirne con la scusa che il potere è cosa sporca.

Anche per il termine “potere” chiedo aiuto alla lingua latina.

Colgo un fatto interessante: gli antichi romani, che di potere erano esperti, distinguevano tre forme di potere: la *Potestas*, l’*Auctoritas* e l’*Imperium*.

Spieghiamone i significati.

- a. *Potestas* è la forza esterna che costringe all’osservanza e all’obbedienza delle leggi per conservarne la permanenza della forma. È un potere limitato territorialmente, identificabile nel complesso strumentale delle leggi

che regolano diritti/doveri dei singoli e delle tecniche per assicurare stabilità alla vita della comunità.

- b. *Auctoritas* è il principio su cui si fonda la legge. Esso è universale e, come tale, è astratto perché prescinde da spazio e tempo. È il potere che deve ispirare chi formula e promulga le leggi. Interessante è notare che deriva dal verbo *augere* (far crescere), che la stessa radice si trova nell'aggettivo *augustus* (colui che fa crescere) e nei sostantivi *auxilium* e *augurium*, dai quali traspare il concetto, di derivazione religiosa, di una cittadinanza che «...inaugura, innova, fa crescere, prosperare» (Cacciari, 2013, p. 15).
- c. *Imperium* è la forma politica più potente della *Potestas*, capace di *ad totum ducere partes*. È il potere supremo che fa da mediatore fra la concretezza storica della *Potestas* e l'astrattezza universale dell'*Auctoritas*. Il termine viene usato la prima volta ai tempi di Cesare per indicare il ruolo di comandante in capo e, in seguito, assimilato al titolo di *Princeps* da Augusto in poi. Esso riveste il carattere della sacralità.

#### *Katechon: Potestas vs Auctoritas*

(...) si potrebbero sfondare le pareti del *Katechon* ...  
affidando il governo degli uomini, anziché  
al potere *qui tenet*, a una potenza che libera.  
Roberto Esposito

Con l'affermarsi del cristianesimo il principio dell'*Auctoritas* è riconosciuto in Dio e da Dio trasmesso al suo rappresentante in terra: il papa. È comprensibile il conflitto che sorge fra i due poteri: l'*Auctoritas*, che rimanda ogni finalità alla città celeste, e la *Potestas*, attribuita ad altre figure, cui è affidato il governo della città terrena.

Il contrasto può apparire sanato dell'imperativo evangelico: "Date a Cesare quel che è di Cesare", qualora si dia alla parola del Cristo un valore compromissorio, di pacificazione come non-guerra. Il contrasto, però, si acuisce e diventa insanabile se si legge il discorso di Gesù come invito a restituire a Cesare solamente la sua effigie (maschera) impressa sulla moneta e con questo atto estinguere il debito con lui, riservando tutto il resto di noi stessi, anima e corpo, al principio e alla finalità ultima: la cittadinanza celeste.

Il compito sacro, ecumenico dell'imperatore di promuovere l'unità del genere umano in virtù delle tecniche di potere che poggiavano sul suo *Imperium*, decade, o, perlomeno, il suddito è liberato da ogni obbligo di sottomissione per quel che eccede l'uso delle tecniche per conservare il pre-

sente. Il fine ultimo della sua salvezza è intangibile: il debito primo e ultimo da saldare è con Dio. Solo nei suoi confronti si è responsabili. La restituzione può avvenire solamente tramite l'obbedienza ai suoi rappresentanti in terra: il papa e la gerarchia ecclesiastica dai cui rami scende il potere divino. È un potere che frena e trattiene (contiene in sé)<sup>1</sup>; ma anche libera ed è lievito alla crescita dell'uomo. «Il potere, *Potestas*, mondano non può pretendere autentica *Autoritas*. Può 'reggere', forse, nel senso più 'laico' del termine *rex*, ma non *condurre*, non 'imperare' verso ultimi fini» (Cacciari, *op. cit.*, pp. 15-16), attingibili solamente rispondendo alla parola del Cristo, al *mandatum novum*: «Amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore e tutta la tua anima e tutte le tue forze e tutta la tua mente, e amerai il prossimo tuo come te stesso» (Lc. 10,27).

Avremo modo di approfondire il tema della prossimità con la ripresa, a suo luogo, dei concetti di identità e di relazione intersoggettiva implicati dal comandamento di Cristo riferito alla parabola del buon samaritano.

Ai fini di un discorso sulla responsabilità conviene contenere in un fugace accenno i rapporti che, nel medio evo e in parte nell'epoca moderna, intercorsero fra Papato e Impero per definire gli ambiti dell'*Auctoritas*, se limitata al campo strettamente religioso, o partecipata, se non addirittura congiunta, alla gestione della società terrena. È agevole intuire qual era l'unico luogo che ospitava il potere spirituale ai tempi della caduta dell'Impero Romano. La Chiesa ne rimase detentrica esclusiva anche durante il tempo dei successivi regni barbarici che si appellavano alla pura *forza* (la *enérgeia* aristotelica) per esercitare la *Potestas* e imporre obbedienza ai sottomessi.

Solamente nell'anno 800 con l'incoronazione di Carlo Magno da parte del pontefice fu riconosciuta la sacralità dell'Impero cui fu assegnato il compito di ricreare l'unità del genere umano in vista della salvezza eterna. L'ecumenicità del Sacro Romano Impero fu riaffermata da Ottone I (968-72) con l'unione della corona imperiale con quella di Germania. Nei secoli successivi l'insorgere delle richieste di autonomia di vari poteri locali, di volta in volta diversi (comuni, signorie, regni nazionali), indebolì l'Impero e la Chiesa. Alle soglie dell'età moderna il primo si germanizzò, perse pro-

<sup>1</sup> *Katechon*: forza frenante, cioè o colui che frena. Figura che appartiene a un piano provvidenziale. È usata da San Paolo nella *Seconda lettera ai tessalonicesi*, (2, 6-7) per indicare il mistero della forza che trattiene la venuta dell'Anticristo. «Il suo carattere aporetico sta nel fatto che il *Katechon*, trattenendo il male, impedisce anche al bene ultimo di manifestarsi» (Esposito, 2013, p. 84). Il dibattito sulla interpretazione del termine si impenna nella ambiguità della identificazione: il *Katechon* è il potere della Chiesa o dell'Impero? Lo stesso Agostino confesserà di non sapere che cosa Paolo avesse affermato. Nel corso di quasi due millenni si sono contrastate le due tesi. Nel secolo XX lo Schmitt ritiene che ci sia in ogni secolo un portatore concreto di questa forza e che si tratti di trovarlo (Schmitt, 2001).

gressivamente l'effettiva *Auctoritas* e, fino al 1808, si risolse in titolo puramente formale della casa d'Asburgo; la seconda, ferita da scismi e mutilata dalla Riforma protestante, continuò a rappresentare un potere rivolto al fine della salvezza dell'uomo, pur divenendo stato coinvolto al pari degli altri stati nelle controversie per la gestione della *Potestas*. L'auspicio espresso da Dante con la teoria dei due soli fu decisamente disatteso<sup>2</sup>.

### *La politica come scienza*

Scientia est potentia  
Francesco Bacone

Abbiamo approntato la scacchiera. Disposti i pezzi possiamo tentare la mossa per aprire il gioco.

Forse è utile premettere una definizione di politica. Generica; una delle tante.

Il termine "politica" ha il suo etimo nella parola greca *polis* che significa città come comunione di individui che si esplica sotto e mediante un potere sovrano: vale a dire come Stato. La "politica", pertanto, come scienza ha per oggetto lo Stato e l'attività che lo concerne. Per "attività politica" si intende tanto l'esercizio della funzione direttiva, quanto il concorso alla vita della comunità (Enciclopedia filosofica, 1957, vol. III, p. 1491).

Nell'età moderna la politica diventa scienza. Da aggettivo, che da Platone in avanti ha sempre presupposto il riferimento alla filosofia della pratica, all'etica, ora si fa sostantivo: la politica. La distinzione dall'etica (e, talvolta, vera contrapposizione) lascia un segno profondo nella dinamica della responsabilità: l'appello alla responsabilità delle azioni a fronte dell'*Auctoritas*, dichiarata dagli stati nazionali moderni, non poggia su un effettivo *Imperium* che possa guidare i sudditi verso finalità ultime. L'*Auctoritas* autoattribuitasi dallo stato è vissuta come puro impianto scenico, una *cover* (nel senso di copertura, mimetismo, mascheramento) e, pertanto, non vincola la coscienza dei singoli nel processo di autoperfezionamento della persona. Lo stato detiene un *Katechon* – il potere che trattiene e aiuta a infuturarsi – indeboli-

<sup>2</sup> «Solo una Chiesa che, confessando apertamente di non essere la città di Dio *in atto*, rinunci *radicitus* a ogni potere terreno, potrà ancora essere ascoltata e valere nel secolo. Solo un Impero che rigetti ogni compromesso con la Chiesa nella gestione del potere politico, avrà il dovere di riconoscerne la *paternitas* e aiuterà, in uno, la Chiesa a ritrovare se stessa. Due soli, allora, che tanto più provvidenzialmente insieme guidano la nostra natura ferita, quanto più autonoma e inconfondibile brilla la luce di ciascuno» (Cacciari, *op. cit.*, p. 100).

to, se non parvente. In realtà, può esercitare solamente la *Potestas* nei confronti della quale si hanno la cieca obbedienza, qualora il sistema sia retto assolutisticamente, e la *responsabilità civile*, che si risolve nel rispetto delle leggi che regolano il funzionamento della società, se lo stato ha una costituzione liberale/democratica. Va sottolineato che l'espressione *responsabilità civile* prevede anche la possibilità della *disobbedienza civile*<sup>3</sup>, allorché il singolo viva un profondo dissidio fra i compiti proposti dalla legge e le richieste delle scelte etiche personali e si accinga ad affrontare il difficile equilibrio fra l'espressione della propria libertà e il rispetto delle leggi.

La politica come scienza, inaugurata da Thomas Hobbes, implica che si applichi al corpo dello stato il metodo galileiano con la scomposizione della realtà sociale nei suoi elementi ultimi per ricomporre, poi, il tutto in una unità razionale. L'ipotesi dello stato di natura serve al filosofo inglese come puro espediente dialettico per giustificare l'artificialità dello stato, del Leviatano, della figura del sovrano assoluto (un uomo o un'assemblea di uomini): il grande congegno prodotto dalla tecnica e dal pensiero meccanicistico.

Con la formulazione della politica come scienza si ha l'avvio del processo di secolarizzazione che riduce il controllo e l'influenza della religione sulla società e sulla cultura.

### *L'avanzata della tecnica*

Oggi la tecnica viene spesso associata al pericolo. Nel contempo nessuno riesce a rinunciare facilmente ai suoi benefici.

Di qui un inevitabile, inestricabile circolo vizioso.

*Salvatori Natoli*

La limitazione della sfera del sacro nella vita dello stato non elimina il problema della prassi e il nodo fra *Potestas* e *Auctoritas* rimane definitivamente irrisolto. Con il divorzio fra etica e politica si acuisce la separazione dell'agire dal fare, della azione dalla produzione: nell'età della tecnica la scelta delle finalità (agire) cede il passo al conseguimento del risultato che si ottiene con l'applicazione delle tecniche applicate (fare). La decadenza dei principi *assoluti* lascia un vuoto nel cielo delle finalità. L'adozione di *valori*

<sup>3</sup> L'ossimoro dell'espressione è apparente: la qualifica di *civile* fa da cornice e contiene la *disobbedienza* nell'ambito degli obblighi della cittadinanza.

sogettivi<sup>4</sup> non evita, anzi promuove sul piano etico la relativizzazione e l'apparizione del nulla. Impossibile è l'affermazione di un Essere assoluto che garantisca la Verità e con essa il Bene come criterio sostanziale l'etica umana. La liquidazione della assolutezza dei valori trascendenti, dei fini "ultimi", immutabili non comporta la scomparsa di ogni altro valore dall'orizzonte della politica. L'uomo moderno, anzi, è costretto ugualmente «(...) a produrli, a inventarli a seconda dei problemi che di volta in volta insorgono, senza più la nostalgia degli immutabili» (Natoli, 2002, p. 151).

La politica dei secoli XIX e XX ha, in proposito, affacciato un complesso di valori "penultimi" come, ad esempio, "la fede nel progresso", "la fede nella rivoluzione", le speranze della "liberazione" da ogni bisogno, miseria, o malattia che affliggono l'umanità. Le finalità trascendenti, i valori "ultimi", anche se non dichiarati, permangono, però, sottotraccia al di là di ogni istanza contingente e costituiscono sempre la giustificazione, in una prospettiva non sempre consapevole di trascendenza, delle scelte richieste dalla quotidianità. La politica moderna (e non solo la politica: anche l'insieme delle espressioni culturali) è, quindi, per molti versi interpretabile come una secolarizzazione della tensione teologica fra le due prospettive: quella celeste e quella terrena.

### *Il nichilismo*

Il nichilismo è alle porte, donde ci viene questo  
che è il più inquietante di tutti gli ospiti?  
*Friedrich Nietzsche*

È il momento del *nichilismo*, dell'anello che, con la emancipazione da ogni fede positiva, rivela la sua essenza nel vuoto che abbraccia.

Per combinare un'idea sul nichilismo come svalutazione dei beni supremi è opportuno affrontare l'intreccio tra scienza politica, secolarizzazione, società della tecnica e assolutismo. Compito difficile perché le tematiche ora elencate sono interconnesse al punto che ognuna di esse può scam-

<sup>4</sup> «I valori, anche se tendono a presentarsi come principi, in realtà sono i risultati delle azioni riuscite» (Galimberti, 1999, p. 242).

«I valori possono avere in sé una superiore dignità (morale e spirituale) ma non sono *reali* e quindi contano meno delle transazioni della vita reale – tanto meno quanto più sono elevati *al di sopra* della realtà» (Marcuse, 1967, p. 161).



bievolmente essere intesa sia come causa, sia come effetto di ciascuna delle rimanenti o dell'insieme di esse.

Ci appelliamo a Karl Jünger per evidenziare con efficacia il nesso che corre fra tecnica, assolutismo e nichilismo. Ci attendiamo anche l'aiuto ad affrontare più direttamente il tema della responsabilità.

«Lo sfruttamento è il tratto fondamentale del mondo delle macchine e automatizzato. Esso cresce insaziabilmente dove compare il Leviatano. Non ci si deve lasciare ingannare neppure quando una grande ricchezza sembra indorare le squame. (...) Il confronto con il Leviatano, che si impone come tiranno ora esterno ora interno, è il più vasto e universale del nostro mondo. Due grandi paure dominano l'uomo quando il nichilismo è al suo apice. L'una riposa sul terrore del vuoto interiore e costringe l'uomo a manifestarsi esteriormente a ogni costo: con lo spiegamento di forza, con il dominio dello spazio e un'accresciuta velocità. L'altra agisce dall'esterno verso l'interno come attacco del mondo e della sua potenza insieme demoniaca e automatizzata» (Jünger e Heidegger, 1989, pp. 91-92).

L'aiuto di Jünger è prezioso. L'accento alle due paure dell'uomo nella società meccanizzata<sup>5</sup> apre la porta alla dimensione interiore, alla posizione del singolo circa il problema degli investimenti delle cariche vitali. È un contributo soprattutto a stringere sul nostro obiettivo. La responsabilità del singolo.

Soprattutto la seconda delle paure porta l'uomo a chiudersi in se stesso, vietandosi ogni riconoscimento della interazione con l'altro che sia diversa dalla strumentalizzazione.

Si impone, pertanto, al pensiero il termine *narcisismo* utilizzato da Freud nel campo della psicopatologia per teorizzare una nevrosi da addebitare a un arresto dello sviluppo psichico (Freud, 1915-1917). Più recentemente "narcisismo" è stato proposto da Christopher Lasch per descrivere una diffusa tendenza sociale al rifugio nel culto di sé, che si traduce nella esasperata assimilazione alla normalità, nella disperata ricerca di figure ideali da erigere a modelli di un finto Io più amabile, nella manipolazione delle emozioni degli altri ridotti a strumenti della propria gratificazione (Lasch, 1992). La centratura esclusiva su un'identità chiusa in sé, sottratta agli sguardi scambievoli dell'incontro è rintracciabile nell'immagine del volto umano che offre la ritrattistica contemporanea:

«Le opere creatrici smascherano i limiti di una pratica legata al miraggio dell'identità personale facilmente riconoscibile; al contrario esse puntano su ciò

<sup>5</sup> Le due paure disegnate da Jünger possono essere avvicinate alla distinzione operata da Nietzsche (1971) fra nichilismo attivo (forza violenta di distruzione) e nichilismo passivo (rassegnazione).

che passa, si modifica, sullo scarto tra la struttura fisica e la perpetua instabilità» (Sorlin, 2002, p. 195).

Il limite dell'indifferenza nei confronti di ogni senso di solidarietà umana è facilmente superato, al punto che è giustificato l'accoppiamento del narcisismo con il *cinismo*. Il legame fra i due fenomenisi può cogliere in molteplici campi: dalla elefantiasi del marketing, che ha aperto l'era del travolgente consumismo (Recalcati parla dell'individuo come "turboconsumatore" e Piero Coppo introduce l'espressione "ipertrofia del superfluo"), alle nuove tendenze della pedagogia, che spingono i genitori a enfatizzare le prestazioni competitive di piccoli campioni, alla dinamica della giungla aziendale, nella quale viene premiata la scalata al potere; allo sport, con il culto dell'atleta *superstar*; all'editoria invadente con i manuali di *self-help*: tutto diventa *networking* per la costruzione di alleanze per la carriera e la promozione di sé. Da non trascurare, infine, il narcisismo e il cinismo in politica dove si rintraccia la specularità dell'atteggiamento narcisista fra chi governa e l'elettore, sospinto, questi, a identificarsi con i "vincenti" per poi esserne deluso quando essi, una volta al potere, mettono a nudo la loro insopprimibile "natura" di narcisi e di cinici.

Utilizzando un neologismo di recentissimo conio appare giustificato il termine *narcinismo* (Soler, 2007, pp. 61-68).

L'attacco portato dal mondo automatizzato e il correlato spiegamento coatto di forza del soggetto rappresentano per il lacaniano Massimo Recalcati il "sintomo" collettivo del nostro tempo.

«L'epoca ipermoderna è l'epoca dell'individualismo atomizzato che s'impone sulla comunità, "è l'epoca del culto narcisistico dell'Io e della spinta compulsiva al godimento immediato" che si propongono nella forma di un inedito *principio di prestazione*<sup>6</sup>. È un circuito tra l'individuo "(...) ridotto a pura maschera sociale, (...) disinserito dai legami per un eccesso di alienazione ai sembianti sociali, e la spinta della pulsione che rifiuta (...) la sua necessaria canalizzazione sublimatoria per imporsi come una spinta sadiana al consumo dell'oggetto, come esigenza imperativa di ottenere un godimento senza passare dall'Altro". Gli esiti si riconoscono nell'annodarsi di atteggiamenti contraddittori propri di una nuova patologia "(...) che attraversa il nostro tempo: chiusura monadica, ritiro libidico, compattamento narcisistico, indifferenza, apatia, rifiuto dell'Altro, adattamento passivo e conformista alle insegne sociali e trascinamento del godimento nocivo, compulsione per il nuovo, ricambio febbrile dell'oggetto, volatilizzazione dell'esperienza» (Recalcati, 2010, p. XI).

<sup>6</sup> L'espressione è ripresa da Marcuse, 1980, p. 80.

La citazione getta una luce sinistra sulle speranze di ripresentare un volto positivo per l'uomo d'oggi<sup>7</sup>. È in dubbio la speranza di recuperare la responsabilità: l'età contemporanea appare politicamente (e spesso anche eticamente) irresponsabile.

*La globalizzazione – Il nuovo volto del Leviatano*

(...) non esiste un filo unico capace di percorrerli tutti, di definirli e di farne una totalità. Esistono solo sovrapposizioni di fili diversi che si incrociano e si intrecciano, che iniziano là dove altri fili si spezzano, che stanno in tensione reciproca e formano un corpo composito, localmente variegato e globalmente integrato.

*Clifford Geertz*

Impostiamo il discorso sulla globalizzazione mettendo in luce senza molti indugi gli aspetti che più direttamente interessano il tema della responsabilità.

La globalizzazione, secondo Aldo Bonomi (Bonomi e Abruzzese, 2004) è il risultato di un flusso che, dagli ultimi decenni del secolo scorso, ha investito pressoché tutti i territori del pianeta.

Consideriamo che cosa capita a territori – intesi non come espressione topografiche, ma come entità sociali – toccati da un flusso di comunicazioni che li interconnette con ambiti lontani e diversi per organizzazioni politiche, ideologie, economie, modalità di abitare lo spazio e il tempo, culture, mode, consuetudini quotidiane. È in corso una

«(...) grande trasformazione: il passaggio da una società caratterizzata dalla scarsa mobilità di capitale, lavoro, culture (...) e dalla relativa stabilità territoriale, a una società contrassegnata dalla fluidità dei ruoli, dalla mobilità geografica delle persone, imprese, stili di vita e dalla velocità delle comunicazioni da un punto all'altro del sistema globale (...). Questo significa che i luoghi non possono essere più considerati come entità chiuse, autosufficienti. Perché vi sia interconnessione servono

<sup>7</sup> In proposito, vedasi, la ritrattistica. «Una parola, secolarizzazione, riassume la storia del ritratto in Occidente. Dal Dio fattosi uomo il privilegio di una messa in immagine si è esteso ai suoi rappresentanti sulla terra, i sovrani, poi ai grandi, alle personalità in vista, ai ricchi e ai meno ricchi, per finire con l'inglobare l'intera società. Travolta nella rincorsa del consumo, la rappresentazione umana è passata dalla rarità alla sovrabbondanza al punto che, continuamente riciclata da poster in video-clip, da scatti in cartelloni pubblicitari o in réclame, nessuno sofferma più la sua attenzione su di essa» (Sorlin, *op. cit.*, p. 191).

luoghi densi di attività, ricchi di identità e cultura, ma anche disponibili ad aprirsi verso l'esterno, a confrontarsi con altri luoghi altrettanto densi, ricchi e disponibili al confronto» (Bonomi e Abruzzese, *op. cit.*, p. 14).

Prerogative tutte di una inclinazione all'apertura che non sempre si rinviene da una parte e/o dall'altra.

Ci troviamo di fronte a uno sconvolgimento del significato di "potere". Esaltante, almeno apparentemente, la vigoria della invenzione individuale, della libertà espressiva, della apertura a infiniti altri luoghi, culture, persone. Un potere che si identifica con lo smistamento e il volatile assemblaggio dei messaggi più vari.

Riecheggia la parola di Foucault: con il termine "potere" è da intendere

«(...) la molteplicità dei rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della organizzazione; il gioco che attraverso lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte (...) è la base mobile dei rapporti di forza che inducono senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali e instabili (...). Il potere è dappertutto; non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove (...) non è una certa potenza di cui alcuni sarebbero dotati; è il nome che si dà a una situazione strategica complessa in una società data» (Foucault, 1978, pp. 82-83).

Il nome da assegnare al dispositivo di tale potere è ormai sulla bocca di tutti. Esaltato e temuto, ma quasi sempre misconosciuto nella sua sostanziale caducità: *Rete*. Svolgendo il discorso in termini di territorialità scopriamo che ogni punto di forza, ogni voce che si inserisca nella matassa delle comunicazioni, è virtualmente centro e periferia di un Impero sfilacciato che si impone e si volatilizza con la stessa facilità, un Impero la cui *Potestas* è pervasiva e l'*Auctoritas* potente ma, a un tempo, nascosta, oscura. Un Impero che sta soppiantando la sovranità degli stati nazionali, che intacca la credibilità delle istituzioni e le demolisce squalificandone la presunzione di maestà. La rete tutto unisce e tutto frammenta, rendendo difficile capire che cosa sta realmente accadendo. Meglio: manca qualcuno che sappia dove si trovi la realtà e a quale traguardo di responsabilità la gestione della *res publica* sia attesa.

The dark side of the moon  
*Pink Floyd*

La politica al tempo della globalizzazione, vista dal versante “direttivo” della cosa pubblica, appare in difficoltà, lenta, se non paralizzata a fronte delle richieste partecipative legate alla rapida mutevolezza della situazione sociale. Vi risponde impacciata dal persistente rigido e asettico burocratismo degli apparati – che invita all’immobilismo – e contaminata da una logica aziendalistica centrata sulla frenetica valorizzazione dell’attivismo e sul risalto enfatico dei contenuti – che spalma una superficiale mano di vernice mediatica illusoriamente rinfrescante su un impianto paralizzato. Delle due modalità di conduzione (burocratismo e superficiale attivismo) è difficile affermare quale sia la causa, quale l’effetto dell’incapacità di espletare il compito di intermediazione. A quale assegnare la palma? Interrogativo che non trova risposta perché entrambi i termini, più che essere in concorrenza, o rappresentare una alternativa, sono sospettati di essere le risultanti di altri fattori inestricabili per il loro vischioso legame con il mercato e la finanza. Se non con il malaffare e la corruzione.

Non spetta a noi entrare nel merito dell’ingarbuglio. Almeno in questa sede. Quel che importa è non disconoscere la generalizzazione del fenomeno che investe istituzioni, caste, “palazzi”, partiti, sindacati, banche, fondazioni, imprese, consorterie, *lobby*, mafie e che interessa tanto i regimi a conduzione democratico-rappresentativa, quanto gli stati dittatoriali (la *Potestas* di questi ultimi, fra l’altro, è favorita perché taglia brutalmente fuori dalla logica di potere il principio della rappresentatività).

Liberandoci dalla materia che alimenta le fantasie paranoide dei poteri oscuri, cerchiamo di illustrare alcuni aspetti rilevanti nella fenomenologia della *Potestas* come si propone attualmente nella disperata rincorsa di un’*Auctoritas*., se non autentica, almeno credibile.

Ci imbattiamo in altrettanti modi di esorcizzare le paure suscitate dall’impatto con nuove presenze negli incroci del nostro tempo.

– *La Potestas sfregiata: la leaderhip narcisista e la costruzione delle oligarchie.* Nei vicoli della storia ci si può imbattere in un capo narcisista. La tendenza a sfuggire dalle condizioni di insicurezza, che il cambiamento induce, favorisce la scelta di un leader dalla personalità narcisista. La grandiosità e l’egocentrismo smodati spingono a posizioni di comando più per l’ammirazione e la gratificazione personale, che per un

effettivo interesse nei confronti dei compiti e degli ideali della istituzione. Le personalità narcisistiche guadagnano un seguito che le aiuta a raggiungere l'apice del potere per la loro capacità di "vendersi", con l'ausilio della amplificazione mediatica, come detentrici di carisma e come "uomini della provvidenza".

In realtà esse

«(...) possono trascurare gli aspetti funzionali della leadership, i bisogni umani, i vincoli relativi al compito e i sistemi di valori che costituiscono uno dei criteri importanti per giudicare le responsabilità dirigenziali e tecniche» (Kernberg, 1999, p. 90).

Inoltre, il loro stile di conduzione favorisce la costituzione di una corte di devoti ammiratori, anche in virtù della richiesta, che essi ricevono, non solo di sottomissione. Il capo vuole anche amore.

Le aspirazioni narcisistiche del leader ruotano attorno al potere primitivo sugli altri, al desiderio di essere ammirati e temuti, e di esserlo sulla base delle proprie attrattive personali, del proprio fascino e del proprio ingegno anziché di qualità umane più mature come l'integrità morale, o la leadership creativa (Kernberg, *op cit.*, p. 91).

La corte (così abbiamo chiamato lo staff dirigenziale) diviene oligarchia. I cui componenti replicano lo stile del capo, come se in termini di relazioni oggettuali interiorizzate «(...) il leader narcisista inducesse nella rete umana dell'organizzazione una riedizione del suo mondo interno, popolato solo da immagini pallide e svalutate degli altri e da pericolosi nemici potenziali» (Kernberg, *op. cit.*, p. 93).

L'aspetto più grave della dinamica della leadership narcisistica sta nella distruzione dell'ordine, della legge, perché «non c'è vergogna, senso di colpa, senso del limite, poiché, appunto, non c'è senso della Legge disgiunto da quello del godimento, perché *il luogo della Legge coincide propriamente con quello del godimento*» (Recalcati, *op. cit.*, p. 13). Senza legge si perde il *Katechon*. Senza legge, senza *nomos* si ha un potere *sfrenato* che non sostiene, né promuove. La responsabilità viene a mancare.

- *La Potestas elusa: il populismo*. Figlio naturale della sofferenza, il populismo con la protesta tende a trasformare in fatto collettivo il dolore privato. Nei nostri tempi a rinfocolare lo spettro di un ritorno alle privazioni ataviche si presentano la stretta economica, la precarietà del lavoro e l'assenza di rincuoranti prospettive per il futuro. Spesso nella variopinta tessitura della protesta non mancano le fantasie sulla usurpazione dei diritti da parte di nuovi estranei arrivati senza le carte in regola e quasi sempre di carnagione brunita. Sono manifestazioni di una confusa voglia di politica. Di

vera politica. A chiederla è un agglomerato di tanti protagonisti (il disoccupato, il pensionato, lo studente, l'operaio, le donne, ogni escluso dalla deficitaria protezione dello stato) scagliati a vari livelli: da chi urla in piazza la sua disperazione e/o chi presenta fantomatici programmi e spara raffiche di denunce spettegolando in rete e/o il personaggio rappresentante di chissà quale appendice dell'oligarchia che sadicamente gode nel ripresentare la fotocopia ormai consueta della sua presenza nei *talk show* televisivi. Alla metamorfosi del malumore in corale e rumorosa protesta si prestano i mass-media, che preparano il piatto da offrire a un qualsiasi potere alla ricerca di un rinforzo strumentale alla propria fragilità (spesso al proprio marchio narcisistico). Il compimento di questa congiunzione produce il vero populismo che «fa da imbastitura di quel cuscino su cui riposano le nuove democrazie mediatiche» (La Cecla e Lazzarino in Bonomi e Abruzzese, *op cit.*, p. 130). Nella tessitura ha parte notevole il mal uso della rete che sollecita alla partecipazione per costruire una democrazia “in diretta”, spacciando per espressione popolare la dittatura di pochi manipolatori della consultazione online.

Bastano un megafono cui aggrapparsi, identità raccattate al momento e simboli minacciosi rispolverati da un vetusto passato<sup>8</sup>, telecamere con la vocazione a rimestare il torbido (talvolta sono sufficienti le riprese dei cellulari). Aggiungiamo una serie di esclamazioni autoreferenziali (perché “le cose vanno solo urlate e affermate”) e una giaculatoria di clic accusatori con l'indicazione del nemico cui indirizzarle: in genere il governo in carica che, per la cautela da *soft-power*, viene accusato – sovente a ragione – di essere disattento, incurante della crisi stabile e catastrofica in cui si sta sprofondando. Ecco la materia prima per il compimento del populismo, quello doc ottenuto con il tocco mistificatore di una *governance* (il termine anglossassone consente la scelta fra una generosa gamma di significati) che irresponsabilmente promette anche più dell'adempimento di ogni speranza, grazie ai capi gabellati per unti dal signore. La sofferenza da istanza collettiva trova in una falsa *Potestas* chi la raccoglie, ma al tempo stesso le sbarrata la via per svilupparsi in una rete di trasparenti intermediazioni, unica condizione perché essa divenga una attendibile e responsabile presenza socio-contrattuale.

- *La Potestas su misura: le piccole patrie*. Il logoramento degli stati nazionali dovrebbe essere la base da cui partire per la costruzione di confederazioni capaci di ripristinare una *Potestas* che argini la crisi di una politica alla mercé del mercato, della speculazione, degli imperi informatici. C'è, però, da tenere conto di un paradosso: la globalizzazione

<sup>8</sup> Vedasi il movimento dei “Forconi”.

comporta l'aumento di nuove differenziazioni: «Cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, anzi, sono interconnessi e si rafforzano a vicenda» (Geertz, 1999, p. 57).

L'esigenza che s'impone in molti luoghi (forse in tutti) è quella della sicurezza: sempre si richiede un potere in grado di instaurare una legge che assicuri l'ordine. La via breve per assicurarsi è quella di imprigionarsi in un orizzonte di antiche e anguste consuetudini fondate su sacre e mirabolanti ascendenze (i celti, i sassoni, i longobardi, gli arabi, i normanni... i marziani) da cui far derivare un'identità comunitaria anche se problematica e arbitraria<sup>9</sup>. Si rieditano vecchie culture ormai scadute o contraffatte per erigere barriere che lascino filtrare gli stranieri solo se mercanti di passaggio – gli affari sono sacri – o se, comunque, accettano la posizione di subalterni e di marginali come necessario corredo atto a neutralizzare quella diversità che automaticamente li potrebbe rendere pericolosi. Il sospetto di potenziale minaccia è sempre funzionale per combattere la battaglia all'insegna di una identità solida<sup>10</sup>.

La molecolarità familiare assurge a valore in luogo della responsabilità civica. A ben guardare non c'è contraddizione. Almeno in una visione perversa del rapporto fra localismo e globalismo: anche la più chiusa delle periferie può essere assunta come centro dell'Impero. Ci si può, infatti, illudere di aver superato il problema della *Potestas* e di essersi addirittura elevati alla sacra universalità dell'*Imperium*, anche se manca un qualsiasi approccio teorico capace di scomporre e interrogare le differenze e gli accomunamenti operati per costruire la “piccola patria”. Piccolo è bello perché diretto, semplice, schietto; non obbliga a pensare pensieri complicati. Solo quelli “terra, terra”. Di certo rimane l'accerchiamento con annessa presenza, fuori le mura, del nemico che insidia la sicurezza. Forse si coltiva il dubbio che si sia già infiltrato. Sospetto che può spiegare l'assurda parola d'ordine messa in giro nelle piccole patrie: “Quella della sicurezza deve essere la nostra costante preoccupazione”. Imperativo che sfida ogni logica e che, in un contesto non incline al delirio della segregazione e alla fantasia di un confine cementificato che tagli *noi* da *loro*, potrebbe essere sostituito dal senso di responsabilità.

<sup>9</sup> «Individuare fratture e continuità culturali e accorpare gruppi di individui a (e distinguergli da) altri gruppi, attribuendo loro forme di vita più o meno classificabili, è molto più facile in teoria che in pratica» (Geertz, *op. cit.*, p. 58).

<sup>10</sup> Per *identità solida* si intende la risultante del processo di iperidentificazione ai sembianti sociali che compensa lo smarrimento liquido di soggetti senza più riferimenti ideali capaci di orientarne stabilmente la vita (v. Recalcati, *op. cit.*).



## *Identità vs ospitalità*

Il punto sta (...) nel riuscire a dire qualcosa intorno  
alla nostra possibilità di sopportare l'ospitalità  
se l'ospite ha da essere l'arrivante assoluto.

*Pier Aldo Rovatti*

Le ultime brevi note formulate sulle difficoltà che ispirano il populismo e il localismo rimandano a un problema di fondo: l'identità culturale. O, meglio, la cultura dell'identità.

Nell'età pretecnologica il discorso sull'identità non poneva problemi: l'identità del singolo era, come oggi, legata al reciproco riconoscimento, ma il legame dell'una con l'altro era talmente ovvio che non si avvertiva il bisogno di metterlo in discussione. In un breve giro di rapporti e con modalità consolidate ci si scambiava molta sicurezza.

Oggi il rifornimento della sicurezza lo ricaviamo da altra fonte. Quella dell'uniformità. Tutte le forme dell'esistenza sono pianificate. Anche quelle del riposo e dello svago. Il predominio della tecnica in tutti i campi ha stereotipato i gesti della vita, standardizzato le relazioni mutandole in ruoli professionali, e appiattito il tempo nella monotonia della successione spazializzata: secondi, minuti, ore, giorni, e avanti così, cronometrando e calendarizzando.

Se tutto s'è uniformato, se sappiamo il nome che impegniamo, sempre lo stesso, in mille usi, dalla targhetta del citofono alla firma degli assegni e, stravolto, nell'indirizzo telematico, per quale ragione il riconoscimento dell'identità personale s'è fatto un problema? Sappiamo cosa ci si attende dagli altri (meglio: dall'Altro)<sup>11</sup>. Dobbiamo mutare, a scadenze pressoché fisse, le maschere convenienti al ruolo che ci è richiesto dalle singole situazioni e questo ricambio di sembianti relazionali dovrebbe fornirci, e in un certo modo lo fa, la risposta su cosa siamo e su cosa l'Altro, anche per il futuro, si attende da noi. Anche se da tutto questo siamo frustrati e ce ne lamentiamo, siamo, però, rassicurati.

Il problema nasce dalle sgrammaticature nelle previsioni dello spazio re-

<sup>11</sup> L'adozione dell'altro con la iniziale in maiuscolo, l'Altro, è un marchio lacaniano. Slavoj Žižek offre una disinvolta ma suggestiva spiegazione dell'Altro (con la maiuscola). «L'ordine simbolico, vale a dire la costituzione non scritta della società, è la seconda natura di ogni essere parlante: è qui che dirige e controlla le mie azioni, è il mare nel quale nuoto, eppure resta – in ultima analisi – impenetrabile, perché mai potrò porlo innanzi a me e penetrarlo. È come se noi, soggetti del linguaggio, parlassimo e interagissimo alla stregua di marionette, come se i nostri discorsi e i nostri gesti fossero dettati da qualche anonimo agire onnicomprensivo» (Žižek, 2009, p. 30).

lazionale, dagli incontri inattesi che la stessa società tecnicizzata propizia in forza della sua sovradimensione spaziale e comunicazionale. Un dono della globalizzazione.

Nel nostro presente tendiamo con difficoltà ad accettare il principio che nessun individuo diverrebbe consapevole del proprio essere una singolarità unica e irripetibile se non fosse riconosciuto dagli altri. Da ogni altro. Pensa che per dire “Io” basti sentirsi contenuto dalla propria pelle. Se mai, il riconoscimento che ritiene “naturale” è quello che viene dai parenti stretti e dai vicini di casa, da quelli, cioè, che abitano lo stesso suolo e mantengono consuetudini collaudate negli scambi interpersonali prolungati nel tempo: tutta gente con cui reciprocamente si è consolidata l’abitudine a incastrarsi l’uno con l’altro, a trattare se stessi e l’altro nella propria unità ben riconoscibile per la sua sostanziale, immutabile definizione.

Oggi, però, il suolo è attraversato da sempre nuovi confini che lo mischiano ad altri suoli. Lo scorrere del tempo e i modi per misurarlo non dipendono più soltanto dall’adesione ai ritmi “naturali” della convivenza, né, tanto meno, dalle spinte dettate dai bisogni altrettanto “naturali” e dalle sollecitazioni dell’estro del momento. La *routine* cui ci siamo acconciati produce, oltre a una identità senza pieghe o fratture, talvolta anche “novità”, presenze fortuite, prospettive inconsuete improvvisamente balenanti che ci disarmano. La stessa quotidianità predefinita ci può mettere di fronte all’inaspettato, all’evento che sconfirma le nostre attese di prolungamento della ripetizione, agli inceppamenti del meccanismo che ci sbilanciano come se fossimo improvvisamente sbalzati in un mondo per il quale non siamo attrezzati. Scompare di netto la rassicurazione operata dall’uniformità, dall’appiattimento, dalla standardizzazione in cui, alla fine, avevamo trovato rifugio.

Nella regolarità delle cose che scorrono è, infatti, frequente imbattersi in chi o in qualcosa che non attendevamo. Arriva. È colui o la cosa che arriva. Arriva, e basta.

È l’*Arrivant en absolu*<sup>12</sup> per il quale non avevamo allestita alcuna cerimonia di accoglienza. Non ne avevamo avuto il tempo. È un incontro, un evento che ci mette in subbuglio, ci spiazza. Non riusciamo a conoscere qual è la soglia che l’arrivante ha cancellato<sup>13</sup>. Avvertiamo la brusca, impietosa lacerazione della vena che ci nutre di sicurezza. Si incrina la nostra presunzione dell’identità che nessuno si pensava potesse mettere in discussione.

È lo spaesamento, una folata di estraniamento, come una oscura manipo-

<sup>12</sup> L’espressione è introdotta da Derrida, 1993, pp. 14-15.

<sup>13</sup> «Come descrivere qualcosa che, alla lettera, si dà cancellandosi?» (Rovatti, 1994, p. 153).

lazione nell'ordine degli accadimenti. Un bagliore che subito scompare. Scompare prima ancora che lo si sia conosciuto. Qualcosa che ci lascia sperduti, privati delle costellazioni cui avevamo dato incrollabile fiducia nel loro il potere di orientarci.

Non siamo in grado di dire che cosa abbiamo incontrato, incapaci di dare un nome all'apparizione fugace dell'inconsueto nella consuetudine<sup>14</sup>. Se non: estraneità, assenza, mancanza, lontananza, perdita, vuoto. Di che cosa? Se volessimo accettarla, la risposta sarebbe terrificante: di noi stessi. Del nostro *manque d'être*<sup>15</sup>. Giungiamo, spaventati, a ritenere di aver incontrato noi stessi senza riconoscerci, come se qualcuno, sorprendendoci, avesse detto: "Guarda, quello sei tu". L'approfondimento della scoperta ci è proibita dalla paura di perdere ogni ancoraggio. Pressoché istantanea, con la comparsa dello spaesamento rischia di entrare in azione la sua sepoltura sotto la coltre che l'io ipertrofico stende per dimenticare la vaghezza e illusorietà della sua condizione e, così, mantenere la tirannia su un dominio presunto stabilmente suo.

Lo spaesamento, però, se avessimo il coraggio di indugiare a saggiarlo con la messa in discussione della identità, sarebbe un costo da affrontare per impostare in modo responsabile il gioco dell'ospitalità.

### *Lo Straniero*

Avvicinati, dice lo straniero. A due passi  
da me sei ancora troppo lontano.  
Mi vedi per quello che tu sei.  
*Edmond Jabès*

Quella dell'*Arrivant* è pura ipotesi. Un *come se*; oppure: *metti che un giorno...* Si propone come il pentagramma sul quale iscrivere le note che, via via, aiutano a modulare un sorprendente motivo. Può essere il paradigma per la declinazione del verbo "ospitare". Per rieducarsi al senso della responsabilità.

Gli "altri", sempre diversi (proprio perché "altri"), invadono il nostro spazio di vita e altri ancora, sempre più numerosi e più diversi, ci attendia-

<sup>14</sup> Freud (*Il perturbante*) e Heidegger (*Introduzione alla metafisica*) hanno esplorato indipendentemente l'alone semantico del termine *Unheimliche* (l'apparire estraneo di ciò che è domestico). Lacan lo definisce come «la casa dell'uomo situata nel luogo dell'Altro» (Lacan, 1962).

<sup>15</sup> L'espressione è di Jean Paul Sartre, 1947, p. 125.

mo che continueranno a farlo. Essi con i loro linguaggi, le loro sembianze, i loro corpi inscenano nella realtà la situazione ipotetica dell'*Arrivant*. Il nuovo venuto mette alla prova la tenuta del confine (*limes*) che custodisce il tesoro della nostra vantata, intangibile identità, e saggia la cedevolezza o la resistenza della nostra soglia (*limen*)<sup>16</sup>.

Ci spaesa, più che per la sua presenza come estraneo, per l'estraneità che temiamo di scoprire in noi stessi. La nostra: di noi a noi stessi. Per questo preferiamo sospendere ogni ascolto che potrebbe farci scoprire "soggetti", nel senso di "essere soggetti", assoggettati, passivi<sup>17</sup> di fronte a un evento carico del potere di svelarci, se interrogato, che siamo stati presi di mira da un tempo diverso da quello degli orologi<sup>18</sup>: dal "tempo debito". Quel tempo che è per noi, che conviene a noi, proprio a noi, e che, come l'occasione – e le maree – non aspetta nessuno, in quanto pressante ci interpella e richiede l'inversione, con l'ascoltare, del processo della conoscenza oggettivante.

Noi, invece, all'ascolto<sup>19</sup> preferiamo la vista distanziante la "cosa" che ci fronteggia e non cogliamo lo sguardo dell'altro che, come uno specchio, rimanda a noi un sembiante che ricalca le fattezze della nostra stessa immagine<sup>20</sup>. Aduniamo, affastellandoli, tutti i possibili stereotipi, i luoghi comuni, le frasi fatte, le più logore leggende metropolitane che criminalizzano la diversità: accogliamo guardinghi lo straniero, esprimiamo, se mai, solidarietà (più nelle parole che negli atti), ma ci vietiamo l'accesso all'ospitalità, perché confusamente presagiamo che l'ospitare comporti il rischio di esserne traditi, o, perlomeno, delusi nell'attesa di mantenere intatta – se non rinforzata – la nostra identità.

Temiamo che la corda continui a vibrare anche quando la freccia ha raggiunto il bersaglio; che l'inquietudine e lo scompiglio generati dalla sorpresa dell'*Arrivant* permangano anche dopo la sua subitanea comparsa, che non si dissolva all'istante, quale baleno, e che ci impedisca di reintegrare la custodia delle nostre fate morgane: le frontiere<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. la distinzione fra *Limen* e *limes* (Cacciari, 2000).

<sup>17</sup> «Passività più passiva di ogni possibilità. Radicale responsabilità, cioè posizione radicale del dover rispondere» (Rovatti, 1992, pp. 98-99).

<sup>18</sup> «*Kairos* ha a che fare con il tempo del movimento, del cambiamento, dell'emergere del nuovo, della innovazione attiva» (Jaques, 1988, p. 19).

<sup>19</sup> «Si tratta (...) di comprendere che parlare con chi è altro da noi significa anche ascoltare. E se prestiamo ascolto, sarà difficile che tutto ciò che abbiamo da dire resterà immutato (...)» (Geertz, *op. cit.*, p. 75).

<sup>20</sup> Socrate afferma, rivolgendosi ad Alcibiade, che la parte più eccellente dell'occhio è la pupilla, non solo perché è quella che vede, ma perché è quella dove chi guarda incontra nell'occhio dell'altro «il simulacro di chi guarda» (Platone, Alcibiade I, XXVIII, 132).

<sup>21</sup> «(...) possiamo abitare (e dunque edificare) uno spazio soltanto se tracciamo confini. Qui è in gioco soprattutto la valenza *antropologica* del concetto: ciascuno di noi, agendo e interpretando il mondo, istituisce continuamente delle frontiere» (Gomasasca, 2004, p. 18).

Con questo rinunciamo a rivelare la più riposta identità: quella di un essere *socchiuso* la cui posizione di soggetto coincide con la sofferta esposizione all'altro. E ci vietiamo che l'altro stesso incontri l'esperienza dell'essere svuotato dal turbamento. Ambedue siamo nella condizione di avvertire il nulla che ci scava dentro come timoroso germoglio dell'invito all'altro di avvicinarsi. A che ciascuno dei due abbia ad avvicinarsi sempre più a se stesso. È di questa condizione che dobbiamo assumerci la responsabilità. Non solo circoscritta all'illusorio dominio personale, ma proiettata sulla augurabile prospettiva politica di un'autentica comunità<sup>22</sup>.

*La prossimità – La comunità*  
*La comunità – La prossimità*

(...) noi cominciamo a operare distinzioni appena nati  
(...) giungiamo in uno spazio non marcato (e ci ritroviamo  
compresi in esso), indi eseguiamo il primo ordine:  
traccia una distinzione!  
*Niklas Luhmann*

Il riconoscimento spaesante della propria manchevolezza, che l'incontro con l'estraneo ci procura, potrebbe sporgerci verso la vertigine della contraddizione insolubile. In un rimbalzo di sguardi l'altro mi rimanda l'immagine di altrettanta mancanza. Ciascuno dei due, cercando di provvedere alla propria assenza<sup>23</sup>, trova nell'altro lo straniero. E si sente "estraniato", spodestato del suo prezioso autoriferimento identitario<sup>24</sup>. Entrambi anelanti a vagare da incontro a incontro in cerca di una integrità interna mai raggiungibile. E di una stabile patria (che ci sarà sempre negata, grande o "piccola" non importa) in cui abitare e in forza della quale operare delle distinzioni (io-tu, noi-loro) che consentano il riconoscimento del familiare e del non familiare. Da questo vagabondare può nascere, però, una nuova re-

<sup>22</sup> Paolo Gomarasca (*op. cit.*, p. 219) richiama, in proposito, Jean-Luc Nancy: «Il Soggetto che non si esponesse – il Narciso assoluto oppure il Sovrano che non avesse nessuno di fronte, né amico, né nemico – non potrebbe nemmeno assumere figura, non potrebbe venire in presenza» (Nancy in Baldini, Bonesio e Resta, 1996, p. 185).

<sup>23</sup> Il problema è antico. «Un giorno Zeus, volendo castigare l'uomo senza distruggerlo, lo tagliò in due. Da allora ciascuno di noi è il simbolo di un uomo, la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente (...)» (Platone, *Simposio*, 190d-191d).

<sup>24</sup> «Io comprendo l'altro quando divento consapevole di come il vero problema che mi affliggeva (la natura del segreto dell'altro) sta già affliggendo l'altro stesso» (Žižec, 1998, p. 42).

sponsabilità. La condizione è che nessuno dei protagonisti aspiri a una definizione ultima del confine, in modo da renderlo una barriera impermeabile in cui pacificarsi con se stesso, chiudendo per sempre il passo alla inquietudine dell'imperfezione. È necessario che si accetti l'*ad-finitas*: «che il confine tracci una linea lungo la quale il dominio di ciascuno tocchi quello dell'altro» (Gomasasca, *op. cit.*, p. 18). Un confine che distingua accomunando.

Abbiamo qualcosa da scambiarsi, da mettere in comune: da istituire in comunità con lo scambio di doni e/o di obblighi<sup>25</sup>. Forse abbiamo da accettare di contaminarci, di infettarci: fare che i margini dell'io, a cominciare dall'epidermide, divengano sensibili interfaccia, membrane deformabili, mobili tracciati che, con forme di volta in volta rinnovate e più plastiche, facciano risuonare all'interno dell'io la presenza dell'estraneo, la voce che, sintonizzandosi con l'estraneo e scoprendosi in consonanza, risveglia il profondo noi stessi. Fa crescere in consapevolezza l'io circa i propri limiti e le riserve di energia e di speranza. Lo fa scoprire nucleo non immutabile di potenzialità: un principio di azione, più che una realtà predefinita.

I suoi confini non lo bloccano in un mondo chiuso, ma costituiscono, al contrario, il margine, certo delicato e problematico, ma sempre permeabile del suo rapporto con ciò che, pur situandosi al suo esterno, fin all'inizio lo attraversa e lo altera (Esposito, 2002).

L'io, pur lacerato e alterato, permane. È sempre una realtà, anche se la sua compiutezza è illusoria. La realtà dell'illusione, non l'illusione della realtà<sup>26</sup>. Né l'altro è vanificabile in pura immagine riflessa o voce interiore. Non c'è disimmetria tra l'io e l'altro: entrambi sono vivi nodi di interiorità ed exteriorità in una rete con infiniti altri e con innumerevoli io. Con sconfinati io-altri. Una rete immensa, incostante, infaticabile nel suo farsi e disfarsi, della cui permanente flessibilità ogni io-altro deve sentirsi “eticamente” e “politicamente” responsabile. Ogni io verso ogni altro in un rapporto di prossimità. Una “reale” comunità di prossimi. Prossimi di una prossimità priva di ogni riferimento spaziale.

“Prossimo”, sia chiaro, non è chi ci sta costantemente vicino e con la sua voce, il suo viso, le mani, anima e corpo dialoga con noi svelandosi, o

<sup>25</sup> L'etimo di *com-munitas* è ambiguo: *cum-onus* (con onere, impegno, responsabilità) e/o *cum-munus* (obbligo, impegno, dovere, ma anche dono, regalo). È lecito, se non addirittura produttivo, nell'interpretazione del termine comunità giocare fra le varie accezioni di una o dell'altra derivazione.

<sup>26</sup> «(...) la nostra prospettiva riusciamo a vederla come un inganno, ma essa resta necessariamente la nostra prospettiva (...). Sapere che l'illusione è necessaria non significa (...) liberarsi dell'illusione: bensì sentirsela addosso, e cercare di viverci dentro» (Rovatti, 1994, *op. cit.*, p. 143).

convincendoci della sua trasparenza, ma soprattutto della medesimezza con noi senza opacità di sorta, senza l'ombra di conflittualità.

### Prossimo

«(...) non designa uno “stato” ma l'*agire* di colui che si *ad-prossima*. Prossimo è chi *si fa* prossimo, chiunque egli sia, da ovunque venga e ovunque vada. Prossimo neppure è colui che è giunto ad esserci vicino, e fonda accanto alla nostra la sua casa. Il samaritano si fa prossimo, e se ne parte per la sua strada. (...) non smette di essere *altro* da noi»<sup>27</sup>.

### *Il dibattito sul multiculturalismo*

Forse l'unico modo di neutralizzare il potere letale dei confini è sentirsi e mettersi sempre dall'altra parte.

*Claudio Magris*

È impressionante la prospettiva, che ci viene offerta, di identificare il prossimo con l'*Arrivant en absolu*. Addirittura, è sconvolgente tenere presenti entrambi nello stesso gesto teorico, nel medesimo atto di pensare all'uno pronunciando il nome dell'altro e ascoltare come rimbombi la cassa armonica della “comunità” con il contrappunto di dono-onere, impegno-regalo che fluisce verso un'unica foce: responsabilità. Una responsabilità che non ha come referente la *Potestas*, al cui dominio sfugge. Essa si appella essenzialmente a una *Auctoritas* che l'accolga in sé in una visione di crescita e che leghi i due protagonisti in un vincolo in cui i ruoli del donatore e di colui al quale vien donato paradossalmente si invertano, per, poi, infaticabilmente alternarsi, senza che l'uno trovi pace nel proprio rovescio.

Il discorso fino a ora condotto ha avuto come oggetto l'intreccio di identità e alterità principalmente dalla angolatura del singolo. La dialettica *limen/limes* sta per essere proiettata, senza che ne abbia a soffrire, alla esplorazione dei problemi, oggi particolarmente attuali nelle società globalizzanti, dei rapporti tra le culture. Il passaggio alla prospettiva del multiculturalismo mette in luce, anzi, con maggior evidenza il potere euristico del concetto di *ad-finitas*.

Il dibattito sull'identità in atto nelle scienze sociali si polarizza su

<sup>27</sup> Cacciari in Bianchi e Cacciari, 2011, pp. 89-90. L'autore, nell'approfondire il messaggio evangelico, completa: «(...) amare il prossimo significa farsi prossimi al massimamente inquietante, sconvolgente, dell'imprevisto che ci assale, che ci urta (...)» (*ibid.*, p. 91).

un'asse che vede collocata a un estremo un'identità *forte*, ferma e indeformabile, e, all'altro, un concetto di identità precaria, caratterizzata dai continui mutamenti dovuti al succedersi di temporanee identificazioni.

Paolo Gomarasca nota come la contrapposizione non resta consegnata all'olimpico indifferente della riflessione teorica, ma incide sull'assetto giuridico-istituzionale delle democrazie:

«(...) se si guarda, per esempio, al lungo ed estenuante dibattito tra *liberal* e *communitarian* (...) non è difficile rendersi conto che le strategie politiche si dividono precisamente sulla base di come viene intesa l'identità degli individui aventi diritto di cittadinanza: per i *communitarian* l'identità è una questione di *scoperta*, trattandosi di un pacchetto preconfezionato di comportamenti che ciascuno riceve passivamente dalla propria comunità di appartenenza; per il *liberal*, al contrario, le appartenenze non contano nulla, l'identità è una questione di *scelta*, che ciascuno compie a partire da sé» (Gomarasca in Gerbaudo e Gomarasca, 2009, p. 9).

Tanto l'identità come scelta, legata a una strenua difesa del *limes* fortificato, quanto l'identità come scoperta, identificabile con la completa dipendenza dall'Altro – con la scomparsa dello stesso *limes* e con la contemporanea insignificanza del *limem*, della soglia che consente di entrare e uscire da un dominio – negano, se estremizzate, la condizione di *ad-finitas* che permette la mobile coesistenza fra estranei, l'intreccio fecondo di culture, la donazione di vita a una comunità perennemente in formazione, nell'incessante, quanto vana, ricerca di eliminare la costitutiva mancanza d'essere.

Se il riconoscimento dell'Altro (arrivante, diverso, straniero, prossimo: lo si chiami come si vuole) è un atto eticamente rilevante come bene fondamentale, esso politicamente risulta inservibile. Almeno attualmente e fino a che l'assetto del potere è modellato in senso verticistico. Fino a che la politica non è in grado di richiamarsi a una *Auctoritas* e di fornire una patria come luogo di appartenenza delle differenze. Finché il sistema, sia esso di un singolo stato, o di una federazione, non sia messo nelle condizioni di abbandonare la struttura fondata sulla gerarchia e di affrontare la sostanziale paradossalità della condizione umana (paradossalità esasperata nell'età post-moderna), non sarà possibile la costruzione di una comunità in perenne costruzione-decostruzione, una *communitas* fondata su rapporti trasversali, su una costellazione di relazioni non burocratizzabili, ma risolte interamente nella responsabilità dei singoli nel creare e abitare sempre nuovi luoghi decentrati e aperti a feconde esperienze intersoggettive.

Rimane aperto l'interrogativo: come avverrà tutto questo?

Se avverrà.

E per merito di chi?



*Una pausa “climatica”: l’irresponsabilità e la “melancolia”*

Litigheranno? – Ad ogni costo.  
Cambieranno qualcosa? – Più di quanto loro capiscano.  
Sbaglieranno? – Secondo il piano.  
Inverranno la rotta? – Apparentemente.  
Arriveranno? – Mai.  
Vinceranno? – Sì (in linea di principio).  
*Günter Grass*

La sopravvivenza della strascicata *Potestas* degli stati nazionali e la fragilità delle nuove forme di confederazione inceppano l’istituirsi di una comunità che sia consona a un mondo globalizzato. Ciò che ostacola l’avvento di una *Auctoritas* intonata alle attuali richieste è l’anacronistico prolungarsi di un verticismo gerarchico proprio di un potere in sintonia con la matrice edipica dalla quale prendevano forma, nella cultura pretecnologica, i legami sociali e il senso della vita singolare.

Tale impianto è, ora, intimamente sfasciato, al punto da rendere inaffidabile ogni scommessa da proporre, problematico ogni progetto di infuturamento. È, infatti, compromesso il passaggio del testimone da pattuire tra le generazioni: i genitori sono resi inetti, impacciati nel consegnare le esperienze e le conoscenze basilari, quelle che i figli, una volta trattenute nella memoria – quasi impresse nelle carni – possono utilizzare per la guida consapevole e sorvegliata dei potenti strumenti telematici. Non esiste *social-network* che consenta, poi, di recuperarle<sup>28</sup>.

Già abbiamo acquisito la portata della meccanizzazione nello stravolgere ogni proposta dei fini da perseguire oggi e ci sono note le contraddizioni dello stesso sviluppo tecnologico, che, nel momento in cui promette e lascia balenare impensabili potenze per il genere umano, incentiva la contraria prospettiva della massificazione e della standardizzazione. Si è, parimenti, davanti all’assurdità dell’ulteriore ostacolo rappresentato dalle nuove tecnologie della comunicazione. Esse, nell’atto stesso con cui ampliano l’accesso alle interconnessioni, favoriscono il consolidarsi di poteri difficilmente controllabili nella gestione della rete. Di qui gli estremi contrari dell’ingessatura e dell’assoluta instabilità nella dinamica di identità/alterità.

Abbiamo indicato, nelle pagine precedenti, alcune contraffazioni, se non elisioni, della responsabilità politica che sono proprie dell’età postmoderna (leadership narcisistica, populismo, localismo). Il discorso sulla responsabi-

<sup>28</sup> V. “post-it” finali.

lità occhieggiava anche nelle parti dedicate al concetto di *ad-finitas*; sollecitava, però, prevalentemente riflessioni sulla responsabilità etica.

Manca la messa a fuoco degli aspetti generali della responsabilità politica, quali si riflettono tanto sul versante dubbio e ondivago dei vertici di comando, quanto sulla pianura malcerta e confusa del “popolo”, della gente con cui ci si aggrega, magari fortuitamente, e con cui si scambiano due parole, reticenti o arrabbiate, a seconda del variare degli umori e della temperatura empatica che sale o scende fra gli interlocutori.

Cercando di evitare la ridondanza e affidando al lettore il richiamo a quanto sparsamente è stato indicato nelle pagine precedenti in fatto di responsabilità politica, ci limitiamo ad alcune brevi note climatiche.

Da qualche decennio ci troviamo di fronte a una società caratterizzata da un basso livello di conflittualità. Più precisamente dormiente, narcotizzata. La gente – oggi, più che mai, il termine si addice ai membri della società massificata – non si mobilita dietro le insegne di un’ideologia, di una promessa utopica; solo una minoranza alimenta con il proprio voto schieramenti che nel sistema della rappresentanza politica occupano posizioni marginali. A dispetto degli scoppi rabbiosi per ora incapaci di dispiegarsi in un riconoscibile programma, prevale la rassegnazione di fronte a una conduzione politica, sempre più aziendalistica, attenta alle transazioni, ai piccoli passi, alla mediazione di molteplici interessi, lenta, “lumacosa” nel procedere, inetta nell’acquisire le basi di una solida *Potestas*.

Con il rischio di psicologizzare e banalizzare il problema vale la pena accogliere lo stimolante – anche se all’apparenza eccentrico – richiamo di Günter Grass alla celebre calcografia *Melancholia I* di Albrecht Dürer (Grass, 1974).

Il termine *melancholia* viene accolto dal Grass non appiattito sul significato più corrente di melanconia (con tutte le variazioni: bile nera, umore nero, mestizia, fiele), ma con il risalto che acquista in contrapposizione a *utopia*. Non depressione contrapposta a mania. O, almeno, non solo. Secondo l’autore la melanconia (adottiamo la dizione d’uso corrente) e l’utopia sono due facce della stessa medaglia, o, più efficacemente, come due stati d’animo, due modi di essere opposti, in tensione fra loro, con fiammate di euforia, ebbrezza, trionfalismo destinate a cedere il passo alla tetraggine, alla mestizia, all’introversione.

Tramontate le grandi ideologie, tanto quelle di tipo comunitario, quanto quelle che esaltavano la creazione individuale (espressioni che molto spesso si mutavano nel proprio opposto), la malinconia tende a farsi inclinazione generale di fronte al cammino impetuoso della società tecnologica.

Per un magico e perverso gioco di specchi la malinconia non si limita a ristagnare solamente nella moltitudine sfibrata dalla vita automatizzata, supina nella sottomissione al dominio, resa insensata dalla ripetizione di gesti.

L'infezione si acuisce riflettendosi nei procedimenti metodologici stantii con i quali i politici al governo, assieme ai burocrati e ai grandi gruppi di potere trattano la situazione.

Anche Salvatore Natoli concorda nel riconoscere i bassi livelli attuali nella gestione del potere: «La politica non si presenta più come sfida tra civiltà, ma come gestione ordinaria dei conflitti e vista da fuori sembra addirittura noiosa» (Natoli, *op. cit.*, p. 34).

La situazione, però, ora sta sbilanciandosi:

«(...) la storia dimostra che quando le tensioni sono elevate, quando il tessuto civile viene lacerato da scontri veri, da interessi contrapposti e non mediabili, quando crisi economiche forti e prolungate producono una distribuzione iniqua della ricchezza, a essere messa a rischio è la democrazia» (Natoli, *op. cit.*, p. 35).

Ora sta aumentando la sofferenza e si manifesta l'insofferenza. La protesta denuncia con clamore il consolidarsi della conflittualità sociale. La sofferenza non si può nascondere e perché sia messa a rischio la democrazia basta che la protesta incontri una ideologia accomunante le varie voci e sfoci in un contrasto politico giocato in vista di un'alternativa di società. Un'alternativa non gestibile da un governo poco sensibile ai richiami della responsabilità, ma intento solamente ai cambi di gestione, ai *turnover* nella rappresentanza.

Non rimane che la speranza. Che sia l'attesa di una impennata in grado di accogliere l'eco del marcusiano "rifiuto assoluto"<sup>29</sup>? Capace di accogliere l'appello che s'aggira ansioso per il mondo e che sembra tanto più irragionevole, quanto più il sistema costituito rivela il potere di accrescere la sua cieca produttività e alleviare solamente il peso materiale della vita?

A questo punto il contributo della malinconia della visione di Grass si ritrae. Difficile è cogliere un'apertura da cui riguardare con occhi rinnovati il futuro. Risente della datazione (1969) e, soprattutto, della circostanza (campagna elettorale del partito socialdemocratico in Germania). Ci ricorda solamente la tensione con l'utopia (quale?) e contiene un messaggio che propone l'attesa di fantastici (e improbabili) "salti" della lumaca<sup>30</sup>:

<sup>29</sup> «(...) al di sotto della base popolare conservatrice, v'è il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili (...) la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza (...). La loro forza si avverte dietro ogni dimostrazione politica per le vittime della legge e dell'ordine. Il fatto che essi incomincino a rifiutare di prendere parte al gioco può essere il fatto che segna l'inizio della fine di un periodo» (Marcuse, *op. cit.*, p. 265).

<sup>30</sup> La lumaca è il simbolo araldico del partito socialdemocratico tedesco.

«Solo chi conosce e rispetta il ristagno nel progresso, chi già una volta, molte volte ha rinunciato, chi è stato seduto sul guscio vuoto ed ha abitato la faccia in ombra dell'utopia, sa misurare il progresso» (Grass, *op. cit.*, p. 257).

È una speranza che ha il sapore della rassegnazione: i “salti” non sono scarti di qualità; solo piccoli passi in un cammino verso il miglioramento dell'esistente. Si vagheggia il progresso, non il cambiamento.

Ci si sottrae al gioco della responsabilità in politica. Quello che si gioca rischiando di abitare il limite.

*Verso la fine – Tre voci che si incrociano*

Che io possa avere la forza  
di cambiare le cose che posso cambiare,  
che io possa avere la pazienza  
di accettare le cose che non posso cambiare,  
che io possa avere soprattutto l'intelligenza  
di saperle distinguere.

*Thomas More*

Più volte nel corso dello scritto presente si sono ricondotte le difficoltà del nostro tempo al progresso della tecnica. La tecnica è riconosciuta, a torto o a ragione, come il principale fattore del compimento del nichilismo, della massificazione e della soppressione della politica nel mondo contemporaneo.

Il suo progresso appare inarrestabile.

Della tecnica, d'altro canto, non possiamo fare a meno.

Questa posizione è condivisa dalle tre voci che abbiamo convocato per concludere il discorso sulla responsabilità lasciato sotto traccia nelle precedenti pagine. Per quel che si può, getteremo un occhio nel futuro.

Umberto Galimberti è esplicito nel riconoscere che “la tecnica è l'essenza dell'uomo” e a essa è impossibile sottrarsi perché fa parte della “natura” dell'uomo. Richiamandosi alla Neotonia di Gehlen, l'autore considera la tecnica come il motore dell'adattamento e del perfezionamento umani, la distinzione che definisce l'uomo nel panorama delle specie animali: è grazie al suo fare che l'uomo compensa la scarsa dotazione di istinti specifici e prende posizione nel mondo.

Il problema attuale si pone nel divario che si è creato fra gli effetti dello sviluppo tecnologico e la capacità dell'uomo di anticipare gli esiti del suo fare. Più precisamente la difficoltà è data dai limiti della cultura soggettiva

incapace di appropriarsi delle infinite competenze specializzate sottese ai prodotti della tecnica. Si entra oggi in rapporto con gli oggetti di consumo e gli strumenti del fare quotidiano senza essere in grado di assimilare la varietà della cultura che essi esprimono.

Il compito che ci attende è di evitare che la tecnica accada a nostra insaputa. Dominare la tecnica non basta:

«Occorre evitare che l'età della tecnica segni quel punto assolutamente nuovo nella storia, e forse irreversibile, dove la domanda non è più: "Che cosa possiamo fare noi con la tecnica?", ma "Che cosa la tecnica può fare di noi?"» (Galimberti, *op. cit.*, p. 715).

Gli interrogativi sono pressanti e impegnano a ricercare una guida alla condotta dell'uomo. Galimberti perentorio ribadisce l'impossibilità di valori assoluti su cui fondare un'etica tanto della intenzionalità, quanto della responsabilità. C'è solo da affidarsi all'*etica del viandante*. Essa ci fornisce la malcerta misura per un viaggio «verso il mondo dietro il sole, per cui né alba, né tramonto possono più indicare una meta, ma neppure la direzione» (Galimberti, *op. cit.* p. 716).

La sola pista da seguire la si può scorgere di tappa in tappa nell'affanno di scoprire le tracce della "umanità" nella tecnica.

Accostiamoci a un'altra, voce lontana nel tempo, dalla quale, però, ci giungono forti suggestioni.

Ernest Jünger, nel 1949, ribadiva il nesso fra il vuoto nichilistico e la meccanizzazione e fra la meccanizzazione e lo stato moderno. Il mondo delle macchine cresce insaziabile dove compare il Leviatano<sup>31</sup> che annulla ogni pretesa di libertà. Conseguentemente ignora ogni richiesta di responsabilità.

Sorge il problema se almeno in ambiti limitati sia ancora possibile la libertà. Jünger apre uno spiraglio:

«Nella misura in cui il nichilismo diventa normale i simboli del vuoto diventano più temibili di quelli del potere. Ma la libertà non abita nel vuoto, essa dimora piuttosto nel disordinato e nell'indifferenziato, in quei territori che sono, sì, organizzabili ma che non appartengono alla organizzazione. Vogliamo chiamarli "la terra selvaggia": la terra selvaggia è lo spazio dal quale l'uomo può sperare non solo di condurre la lotta, ma anche di vincere» (Jünger, *op. cit.*, p. 96).

Conviene non farci sviare dallo stile immaginifico. La "terra selvaggia" non è un riaffacciarsi di nostalgie romantiche: è il territorio della relazione riscoperto anche nelle forme dell'amicizia fra singoli. «*Un solo uomo*

<sup>31</sup> V. citazione n. 5.

basta a testimoniare che la libertà non è ancora scomparsa; ma *di lui* abbiamo bisogno» (Jünger, *op. cit.*, p. 98).

La terra selvaggia è il luogo dell'amicizia e dell'amore. È anche lo spazio in cui si dispiega l'arte che riscatta la tecnica.

«Il superamento e il dominio spirituale dell'epoca non si rispecchieranno nel fatto che le macchine perfette coronano il progresso, ma piuttosto che l'epoca prende forma dall'opera d'arte. Qui essa viene redenta. È vero che la macchina non potrà mai diventare opera d'arte, ma la spinta metafisica che anima l'intero mondo delle macchine può ben acquisire il suo significato più alto nell'opera d'arte e portare quindi la quiete nel mondo» (Jünger, *op. cit.*, p. 99).

L'autore riconosce che, così, ci si muove nell'incommensurato.

«Qui la sicurezza è minore, ma maggiore la speranza di ottenere risultati (...) ci troviamo fuori da strade sicure e dentro la ricchezza dell'indifferenziato. Ciò comporta anche la possibilità di fallire» (Jünger, *op. cit.*, p. 103).

Se ascoltiamo l'altra voce, già richiamata, di Salvatore Natoli, subito cogliamo una forte assonanza con il pensiero di Galimberti circa la potenza (meglio, la prepotenza) della tecnica, che progressivamente è stata spiazzata dai suoi stessi risultati al punto di essere portata oltre se stessa.

«L'ampiezza dei suoi risultati ha velato, agli occhi dei più, l'ineludibile nesso fra scienza e tecnica (...). La tecnica è rimasta sola e ha guadagnato il centro della scena» (Natoli, *op. cit.*, p. 65).

Anche per Natoli la marcia della tecnica tende all'infinito, quasi che la sua essenza sia l'essere incapace di raggiungere la completezza. La tecnica può spostare all'infinito il suo limite, ma non lo può annullare. «La tecnica non può divenire Dio, non può mai essere l'attualità di tutto il possibile, meno che mai la *complexio oppositorum*» (Natoli, *op. cit.*, p. 73).

Siamo chiamati noi a governare il limite, il meridiano zero che separa il nichilismo dall'indefinito<sup>32</sup>. Accettando – anzi: interpretando – la spinta verso la trascendenza che si rivela nel moto all'infinito della stessa tecnica, dobbiamo renderci accorti che noi siamo e dobbiamo essere responsabili dei nostri legami

<sup>32</sup> Il nichilismo che s'è consolidato con il concorso tecnica «(...) è l'esito estremo della secolarizzazione del cristianesimo. In effetti del nulla si è sempre parlato: da Parmenide a noi. È vero: i greci sono stati i primi a nominare esplicitamente il nulla, in un certo senso a evocarlo. Tuttavia, non precipitarono affatto in esso, non divennero vittime della *potenza del negativo*. In un certo senso relativizzarono il nulla fin dall'inizio. E lo relativizzarono nel ciclo. Le sostanze tutte – cose, piante, animali – nascono e periscono. E con ciò? Non è necessario che le sostanze durino eternamente» (Natoli, *op. cit.*, p. 150).

con il tempo, con il nostro passato e con il nostro futuro. «La responsabilità è la responsabilità di ciò che trascorre e si consuma. Senza il senso del tempo e della densità storica non c'è responsabilità» (Natoli, *op. cit.*, p. 112).

Non timorosi a fronte del nichilismo, ormai giunto al suo apice, per esistere dobbiamo essere responsabili dei vincoli. Non è necessario che siano eterni. Noi dobbiamo essere in grado di saperceli dare, assumendo gli impegni che abbiamo con il tempo.

«Il problema del nostro tempo, infatti, non è quello di restaurare gli assoluti, non è la nostalgia del valore incondizionato – di cui nessuno sente più il bisogno – ma è quello di apprendere a dominare la contingenza, di sapere stare in viaggio» (Natoli, *op. cit.*, p. 149).

### **Rapida conclusione**

Quel correre, quel vagare, quel patire ogni fermata,  
ogni attesa, non sarà un avvertimento di fine?  
Ma la voglia di riprendere il cammino è più forte.

*Dacia Maraini*

Le tre voci si sono intrecciate, tutte autorevoli, ciascuna mantenendo fedeltà ai propri diversi presupposti teorici. Noi le accogliamo, anche nei toni esortativi che talora vi si colgono, per il sostegno che offrono ai motivi già in precedenza accennati sul tema della responsabilità. Per ribadirli con maggior sicurezza. Il primo a consolidarsi è il tema della viaticità del pensiero su cui si fonda l'etica del viandante, di colui che non ha la possibilità di appellarsi a un principio stabilizzatore esterno per assumersi la responsabilità di amministrare il limite. Sia tale principio un valore ultimo, un assoluto trascendente, sia un valore penultimo, proposto per conferire un senso di *Auctoritas* a una precaria *Potestas*.

Per governare la contingenza il singolo deve tenere in vita il possibile, più dello stesso reale, anche con il rischio di non toccare mai terra, “di essere sempre sulla frontiera” (Jünger), nell'indifferenziato, con la possibilità di fallire. Non è questa impresa solo per pochi spiriti eletti. Deve soccorrere il vincolo con gli altri. C'è bisogno dell'altro, anche di un “solo uomo” che abbia superato l'estraneità dell'estraneo e che testimoni la presenza della libertà per approdare alla “terra selvaggia” e abitarvi.

S'affolla una moltitudine di rimandi e di conferme ai nostri precedenti

discorsi<sup>33</sup>: all'alterità, *all'Arrivant*, al prossimo, ai protagonisti dell'avventura dell'incontro reso possibile nella condizione di *ad-finitas*, di luoghi instabili, permeabili che accreditano la prospettiva di una *communitas* perennemente in (de)costruzione. Una comunità della quale, nella nostra realtà di una politica ridotta a tecnica di gestione priva di una *Potestas* appena credibile, si possono rintracciare nuclei germinali, protocristalli, figure profetiche di una responsabilità autentica nelle iniziative di *self-help*, nelle reti di autorealizzazione e di condivisione. Vengono di primo acchito i nomi ormai storici di don Milani, Adriano Olivetti, Danilo Dolci. Molti altri nodi nella rete stanno allacciandosi. Si tratta di esperienze che poggiano su un baluardo interiore, vera matrice della responsabilità tanto personale, quanto politica. Politica, che varrà soprattutto nel tempo prossimo, quando nell'orizzonte della globalizzazione i diversi poteri (economico, finanziario, tecnico-scientifico, burocratico, politico) entreranno in una sempre più serrata competizione.

In questo quadro l'organizzazione statale vedrà ulteriormente diminuito il potere cateconico e cederà il posto all'indefinito, al disordine, al caos. Se verrà a crearsi lo spazio dell'anarchia, si avrà, paradossalmente, anche il luogo idoneo a sperimentazioni di nuove forme di comunità che sosterranno il diffondersi di un agire sociale fondato sulla responsabilità dei singoli.

«La volontà di costruire una società migliore (...) continua a sussistere insieme a sopravvivenze di tradizioni locali, di *self-help* e a iniziative collettive che hanno solo bisogno della prospettiva di una nuova società, una società decente, per riconquistare nuovo vigore» (Lasch, *op. cit.*, p. 261).

Poggiamo sulla speranza che il diffondersi di queste pratiche avvii dal basso la liberazione dagli impacci delle manipolazioni del consenso e dalla mercificazione.

Si parla di speranza.

Ben sapendo che

«È solo a favore dei disperati che ci è data la speranza»<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> V. i paragrafi "*La prossimità – La comunità, La comunità – La prossimità*" e "*Il dibattito sul multiculturalismo*".

<sup>34</sup> Da uno scritto di Walter Benjamin (riportato da Herbert Marcuse al termine di *L'uomo a una dimensione*, 1967).



## Riferimenti bibliografici

- Bonomi A. e Abruzzese A., a cura di (2004). *La città infinita*. Milano: Bruno Mondadori.
- Cacciari M. (2000). Nomi di luogo: confine. *Aut aut*, 299-300: 73-79.
- Cacciari M. (2011). Drammatica della prossimità. In: Bianchi E. e Cacciari M., *Ama il prossimo tuo*. Bologna: Il Mulino.
- Cacciari M. (2013). *Il potere che frena*. Milano: Adelphi.
- Derrida J. (1993). Morire – Aspettarsi ai limiti della verità. In: AA.VV. *Filosofia '92*. Roma-Bari: Laterza.
- Enciclopedia filosofica* (1957). Voce “Politica”. Centro studi filosofici di Gallarate. Vol. III. Firenze: Sansoni.
- Esposito R. (2002). *Immunitas*. Torino: Einaudi.
- Esposito R. (2013). *Due*. Torino: Einaudi.
- Foucault M. (1978). *La volontà di sapere*. Milano: Feltrinelli.
- Freud S. (1915-1917). *Introduzione alla psicoanalisi*. Lezione n. 26. OSF, 8. Torino: Bollati Boringhieri.
- Freud S. (1917-1923). Il perturbante. In: *L'Io e l'Es*. OSF, 9. Torino: Bollati Boringhieri.
- Galimberti U. (1999). *Psiche e techne*. Milano: Feltrinelli.
- Geertz C. (1999). *Mondo globale, mondi locali*. Bologna: Il Mulino.
- Gomasasca P. (2004). *I confini dell'altro*. Milano: Vita e pensiero.
- Gomasasca P. (2009). Nome e differenza assoluta. In: Gerbaudo R. e Gomasasca P., *Nome e identità*. Pordenone: Libreria del Segno.
- Grass G. (1974). *Dal diario di una lumaca*. Torino: Einaudi.
- Heidegger M. (1990). *Introduzione alla metafisica*. Milano: Ugo Mursia.
- Jaques E. (1988). *La forma del tempo*. Torino: Centro Scientifico Torinese.
- Jünger K. e Heidegger M. (1989). *Oltre la linea*. Milano: Adelphi.
- Kernberg O.F. (1999). *Le relazioni nei gruppi*. Milano: Raffaello Cortina.
- La Cecla F. e Lazzarino R. (2004). L'impero provinciale. In: Bonomi A. e Abruzzese A., a cura di. *La città infinita*. Milano: Bruno Mondadori.
- Lacan J. (1962). “L'angoisse”. Seminario X, lezione del 5 dicembre.
- Lasch C. (1992). *La cultura del narcisismo*. Milano: Bompiani.
- Marcuse H. (1967). *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi.
- Marcuse H. (1980). *Eros e civiltà*. Torino: Einaudi.
- Nancy J.L. (1996). Alla frontiera, figure e colori. In: Baldini M., Bonesio L. e Resta C., a cura di, *Geofilosofia*. Sondrio: Lysis.
- Natoli S. (2002). *Stare al mondo*. Milano: Feltrinelli.
- Nietzsche F. (1971). Frammenti postumi 1887-1888. In: *Opere*. Vol. VIII. Milano: Adelphi.
- Platone. *Alcibiade primo* (XXVII 132c – XXVIII 133b).
- Platone. *Simposio*, 190d-191d.
- Recalcati M. (2010). *L'uomo senza inconscio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Recalcati M. (2011). *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca postmoderna*. Milano: Raffaello Cortina.

- Rovatti P.A. (1992). *L'esercizio del silenzio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Rovatti P.A. (1994). *Abitare la distanza*. Milano: Feltrinelli.
- Sartre J.P. (1947). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard (trad. it.: *L'essere e il nulla*. Milano: Il Saggiatore, 1965).
- Schmitt C. (2001). *Glossarium aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker & Humblot (trad. it.: *Glossario*. Milano: Giuffrè).
- Serra M. (2013). *Gli sdraiati*. Torino: Einaudi.
- Soler C. (2007). *Declinaciones de l'angustia*. Bogotá: Anfora.
- Sorlin P (2002). *Persona – del ritratto in pittura*. Mantova: Tre lune edizioni.
- Stoppa F. (2011). *La restituzione. Perché si è rotto il patto tra le generazioni*. Milano: Feltrinelli.
- Vezzani B. (1997). *Esercizi di gruppo*. Padova: Unipress.
- Vezzani B. (1998). *Gruppi e qualità*. Padova: Unipress.
- Vezzani B. (1999). *Narrare il gruppo*. Padova: Unipress.
- Vezzani B. (2001). *Tra rete e cornici*. Padova: Unipress.
- Vezzani B. (2003). *Orlando il gruppo*. Padova: Unipress.
- Vezzani B., a cura di (2005). *Socchiudere il gruppo*. Milano: FrancoAngeli.
- Vezzani B. (2014). La responsabilità in politica. *I Quaderni della formazione*, 1: 39-71.
- Vezzani B. e Tartarotti L. (1988). *Benessere/malessere a scuola*. Milano: Giuffrè.
- Žižec S. (1998). *Il grande Altro*. Milano: Feltrinelli.
- Žižek S. (2009). *Leggere Lacan*. Torino: Bollati Boringhieri.

## Appendice

### Tre post-it non inopportuni sulla responsabilità di ciò che trascorre: il passaggio generazionale

- I. «I figli d'oggi non hanno motivo di invidiare alle generazioni precedenti qualcosa nell'ordine dell'avere: beni, cibo, diritti, occasioni. Dai nonni passando per i genitori fino ad arrivare a loro, si è infatti verificato il crescendo degli agi. Quello che invidiano è ben altro. Essi inconsciamente sentono che è l'esperienza diretta della vita a essergli stata sottratta, e in fondo chi glielo ricorda sono i genitori stessi, i quali non perdono occasione per farsi un vanto di essere vissuti in un'epoca piena di stimoli, contraddizioni, passioni. Un'epoca nella quale hanno potuto coltivare e dare sfogo alla creatività, esattamente ciò di cui i loro figli sarebbero carenti. (...)
- Questi figli, che sembrano avere tutto, in realtà non hanno nulla. Per quanto possano apparire ricolmi di mezzi e strumentazioni tecnologiche, di possibilità impensabili per le due generazioni precedenti, si sentono spesso, come a volte ammettono, *vuoti*. Sono sommersi da oggetti che tuttavia non hanno fabbricato o inventato, che hanno ricevuto in eredità e usano come giocattoli talora inebetiti senza il più delle volte conoscerne la ragione interna. E sono vuoti di esperienza, perché la guerra l'hanno vista i loro nonni, il '68 l'hanno vissuto i loro genitori, il Vietnam, Dallas e la primavera di Praga glieli hanno raccontato gli insegnanti» (Stoppa, 2011, p. 164).
- II. «La funzione del padre è una funzione che custodisce il vuoto, il non sapere, non con un'intenzione nichilistica, ma come condizione della trasmissione del desiderio.
- È quella funzione che sa incarnare la risposta singolare all'impossibilità di raggiungere un sapere integrale sull'esistenza. Se il sapere è bucato, se esso è abitato da una mancanza che non può assorbire, allora un padre non è colui che sostiene l'illusione che un sapere universale sulla vita possa esistere, ma è colui che risponde a questo buco, a questo vuoto della struttura, con l'atto singolare del proprio desiderio. È questo che ci si può attendere da quel che resta del padre nel tempo della sua evaporazione: un atto, una testimonianza singolare sul proprio desiderio, una soluzione incarnata all'enigma insoluto della vita e della morte.
- Mentre il Padre edipico può ancora contare sul valore dell'Ideale, quel che resta del padre, il suo atto singolare, non si può più sostenere sull'Ideale, non dà luogo ad alcun modello, non può trovare riparo nelle versioni "religiose" del Padre. Questo atto singolare è l'atto di una donazione in perdita, è una generatività che si realizza sullo sfondo di un'impossibilità: impossibilità di garantire la trasmissione del desiderio, sottraendola ai rischi della dissipazione e dello smarrimento, impossibilità di sapere cosa è la vita, impossibilità di dire cosa è la felicità» (Recalcati, 2011, pp. 85-86).

- III. *Breve premessa.* L'autore, nella veste di padre, mitizza i valori e gli ideali della propria gioventù. Su questi imposta maldestramente il passaggio del testimone al figlio "sdraiato". Il giovane dopo numerosi inviti acconsente finalmente a seguire il padre in una gita in montagna. La scarpinata di ore, una faticata in luoghi mitizzati dal padre, sarebbe dovuta servire come prova che avrebbe sancito l'autorevolezza del genitore.

«(...) ti ho chiamato ad alta voce. Un paio di volte. Nessuna risposta. In ansia, ho fatto qualche passo in discesa, per tornare a cercarti:

Poi ho sentito la tua risposta – *Sono quiiiiii!* – rimbalzare tra i sassi, arrivando da lontano. Cercavo la tua sagoma più in basso, voltato verso il percorso già consumato, percorrendo con lo sguardo i lastroni di ardesia in mezzo ai quali l'esile traccia del sentiero si perdeva. Ti ho sentito ancora:

*Sono quiiiiii! Papàààà!*

Udire il nome del padre nella sua forma infantile fece lievitare la mia ansia fino a mutarsi in spavento. Sentirmi chiamare papà, e da lontano, e in quella esposta porzione del mondo dove la mia infanzia ancora galleggiava, quasi mi atterri. Come un'accusa. Un richiamo all'ordine. Io – non altri – sono quelle due sillabe. Io sono quello che *deve*. Forse non vuole, forse non può, comunque *deve*.

Confuso, sentendomi ingannato dalla quota e dalla vastità, ruotavo lo sguardo ovunque, perlustrando tutti i trecentosessanta gradi dei quali ero lo sperduto centro. E finalmente ti ho visto. Eri in alto. Molto più in alto di me, quasi un chilometro avanti, appena sotto alla sommità del colle. Mi avevi sorpassato e seminato senza che me ne rendessi conto, immerso com'ero nei miei complessi rendiconti con i massimi sistemi. Sentii il fiatone, all'improvviso, opprimermi, e le gambe pesanti, come se tutti i miei anni, tutti i miei passi, reclamassero udienza. Tutti insieme. (...) Salivi veloce, con un passo elastico che esprimeva destrezza, sicurezza, forse felicità, quella felicità che solo a dirla, in relazione a te e agli altri della tua tribù, le lacrime mi venivano agli occhi. (...) Molto più in alto di me. Sei salito di pochi passi fino al colle. Quando la tua sagoma è arrivata a stagliarsi contro il cielo, al colmo, ti sei voltato, hai levato il berretto da rapper e l'hai sventolato verso di me. Eri troppo lontano perché potessi vederti in faccia, ma so che sorridevi. Poi mi hai dato le spalle, ti sei calcato di nuovo il berretto in testa e in pochi passi sei scomparso dietro il ciglio grigio della montagna.

Ti ho chiamato – *Aspettami!* – ma tu non hai risposto. Non mi sentivi più. Finalmente potevo diventare vecchio» (Serra, 2013, pp. 106-07).