

IL DIO OSCURO E L'ABBÀ DI GESÙ In ascolto di Pietro Barcellona

SOMMARIO: I. IL PENSIERO DI P. BARCELLONA: 1. *Ermeneutica. Ipotesi su un dio oscuro*; 2. *Archeologia. Genesi di un dio*; 3. *Fenomenologia della vita* – II. RIFLESSIONI CONCLUSIVE: 1. *...in margine all'ascolto*; 2. *...in vista di un dialogo...*

*...la verità germoglierà dalla terra
e la giustizia si affaccerà dal cielo.
(Salmo 84)*

Il senso complessivo di questo contributo apparirà solo al termine dello studio. Qui sono necessarie solo poche parole per introdurre il discorso. Se assumiamo come definizione sintetica della riflessione teologica le parole della lettera di Pietro – «*siate sempre pronti a rendere ragione della speranza che è in voi a chiunque ve lo chieda*» (1 Pt 3,15) – possiamo dire che questo articolo si configura innanzitutto come un esercizio di ascolto o, più precisamente, come quell'ascolto dell'areopago contemporaneo indispensabile all'annuncio del vangelo *oggi*. Non ci sono risposte, perché non viene preso in considerazione direttamente alcun interrogativo. C'è invece, innanzitutto, un lungo e pacato ascolto delle riflessioni che circolano nella cultura contemporanea, al quale seguiranno alcune considerazioni che in parte rappresentano un commento a quanto ascoltato, in parte intendono favorire un ulteriore dialogo. In concreto una sola è la voce che viene ascoltata, quella di Pietro Barcellona¹, ma in essa,

¹ Pietro Barcellona insegna Filosofia del Diritto all'Università di Catania. È stato membro del Consiglio Superiore della Magistratura e anche deputato della Com-

come vedremo, risuonano le voci di molteplici autori. E questo è un primo motivo che giustifica l'interesse accordato a questo autore. Un secondo motivo di interesse consiste nel fatto che Barcellona proviene da un ambito, quello giuridico, con il quale qualsiasi scelta politica, scoperta scientifica, applicazione tecnologica, investimento economico... deve fare i conti. Qui, potremmo dire, i nodi (rappresentati dalle questioni della bioetica, dalle politiche socio-economiche, dai problemi che nascono dall'incontro tra culture e religioni diverse...) vengono al pettine. Questo campo rappresenta quindi un punto di vista particolarmente interessante sul mondo contemporaneo (in particolare occidentale)². Barcellona, infine, e questo è il motivo di maggior interesse, sviluppa una riflessione che in definitiva osa riproporre, seppure in modo nuovo, in un'epoca di crisi dei fondamenti, la questione del fondamento del diritto. Ma a questo punto non ci resta che iniziare l'ascolto.

missione Giustizia della Camera. Tra le sue pubblicazioni, senza pretesa di completezza, segnaliamo le seguenti, indicando con una sigla quelle che saranno citate più spesso nel corso dell'articolo: *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; *Lo spazio della politica*, Editori Riuniti, Roma 1993; *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario*, Bollati Boringhieri, Torino 1994; *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova 1996; *Politica e passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; *Il declino dello Stato*, Dedalo, Bari 1998 [DdS]; *L'individuo e la comunità*, Edizioni Lavoro, Roma 2000; *Quale politica per il terzo millennio*, Dedalo, Bari 2000 [P3M]; *Le passioni negate*, Città aperta, Enna 2001 [PN]; *La strategia dell'anima*, Città aperta, Enna 2003 [SdA]; *Diritto senza società. Dal disincanto all'indifferenza*, Dedalo, Bari 2003 [DsS]; *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari 2005 [SE]; *Critica della ragion laica*, Città aperta, Enna 2006 [CrL]; *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Dedalo, Bari 2007 [PP]. Segnaliamo inoltre il testo: M. DE CANDIA - P. FERRI, *Pietro Barcellona raccontato dai suoi amici*, Gangemi, Roma 2006 che raccoglie diversi «ritratti» di Barcellona scritti da amici in occasione del 70esimo compleanno.

² In campo teologico non è ancora stata riservata un'attenzione particolare alle riflessioni che nascono all'interno della filosofia del diritto. Il confronto con la cultura si svolge oggi prevalentemente ancora con la filosofia o con la scienza (soprattutto nel campo della bioetica). Tra i pochi studi che hanno accostato la filosofia del diritto cogliendone l'interesse dal punto di vista teologico ricordiamo quello monumentale di Mancini – I. MANCINI, *L'ethos dell'occidente*, Marietti, Genova 1990 – che già allora nell'introduzione lamentava la scarsa attenzione da parte della teologia per le riflessioni della filosofia del diritto! Più recentemente si è interessato al tema anche P. Sequeri in una serie di articoli, alcuni dei quali segnalati nelle ultime pagine di questo contributo, mentre la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale ha dedicato uno dei suoi ultimi convegni al tema della democrazia: G. AMBROSIO - G. ANGELINI - M. CANGIOTTI [et al.], *La democrazia in questione: politica, cultura, religione*, Glossa, Milano 2004.

I. IL PENSIERO DI P. BARCELLONA

A partire dagli anni '90 – «nella temperie del crollo del comunismo» e di una «personale crisi esistenziale»³ – Barcellona inizia a mettere sotto esame il suo pensiero «vecchio»⁴ e a interessarsi del rapporto tra pensiero e emozioni/passioni, quindi al significato dell'esperienza allusa con «misteriose parole» quali: «psiche, anima, spirito»⁵. In questa ricerca incontra due autori che risulteranno decisivi per tutta la sua riflessione successiva: Emanuele Severino e Cornelius Castoriadis. Il primo in quanto maestro di un pensiero dell'essere capace di portare in primo piano le contraddizioni del presente; il secondo in quanto maestro di un pensiero dell'immaginario capace di rilanciare la ricerca oltre la forma attuale (e lo stesso Severino). Severino gli ha dischiuso la comprensione dell'oggi, Castoriadis gli ha permesso di comprendere la possibilità di un futuro differente. La ricostruzione del pensiero di Barcellona che propongo parte da Severino per giungere a Castoriadis, passando attraverso una singolare ricostruzione del pensiero moderno.

1. *Ermeneutica. Ipotesi su un dio oscuro*

Barcellona condivide con Severino l'idea che oggi l'Occidente sia dominato dalla tecnica: la tecnica determina la vita dell'uomo comprimendola all'interno dei suoi parametri (il calcolo, il successo, l'utile, l'efficacia)⁶. Tuttavia, mentre Severino ritiene che questo dispotismo tecnocratico sia l'«oscuro compimento di una scelta tragica che si perde nella realtà della memoria filosofica»⁷ e sia, in definitiva, qualcosa di inevitabile; Barcellona, al contrario, sospetta che questa

³ SdA 105.

⁴ SdA 123.

⁵ SdA 11.

⁶ Cf SdA 35-36.

⁷ Così Barcellona sintetizza il punto di vista di Severino, cf DdS 35. Ma potrebbe essere interessante leggere direttamente il pensiero di Severino e, in particolare, la sua interpretazione della situazione della filosofia del diritto attuale. A proposito segnalo il testo N. IRTI - E. SEVERINO, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma - Bari 2001, che raccoglie gli interventi del filosofo e del giurista nel dibattito promosso proprio da Barcellona nell'università di Catania. Per quanto concerne Irti, un ulteriore testo, preparato per un terzo confronto, si può leggere nella raccolta di saggi: N. IRTI, *Nihilismo giuridico*, Laterza, Roma - Bari 2004, 30-41.

situazione sia il risultato di alcune scelte compiute dalla modernità⁸: in particolare quella di scindere «la razionalità formale (in primo luogo, giuridica) e il mondo delle passioni»⁹, e quella di affermare uno statuto privilegiato alla ragione filosofica rispetto alla vita (e alle altre forme del sapere). Solo su queste premesse – afferma Barcellona – sarebbe potuta nascere quella «perfetta circolarità»¹⁰ tra la logica economica del Mercato e quella della libertà (dei diritti) dell'individuo, che caratterizza la cultura contemporanea nella quale la tecnica si insedia come un dio che getta la sua ombra oscura sulla vita umana¹¹. In altri termini, se qualcuno di fronte alla situazione attuale è disposto a parlare di «fato» o «destino»¹², Barcellona preferisce continuare a interrogarsi sull'*uomo e sulle sue scelte*. Perché – si chiede – sembra diventato difficile coltivare relazioni gratuite, quelle degli affetti e dell'amicizia, irriducibili al calcolo utilitaristico (che riduce la ragione del nostro stare insieme al produrre e al consumare¹³) o all'«economico pulsionale»¹⁴ (che ci induce a soddisfare il nostro de-

⁸ Barcellona ritorna spessissimo nei suoi testi sul pensiero di Severino. E, nonostante abbia definito la logica del filosofo uno «scoglio insuperabile» (SdA 11), ritiene di potersene svincolare quando scopre la necessità di ricondurre ogni logica alla «pratica» nella quale ha preso origine. Ricondurre una logica alla pratica significa riconoscere che ogni logica (anche quella parmenidea!) nasce all'interno di qualcos'altro: la società istituita. In altre parole: prima della logica ci sono gli uomini con la loro vita concreta! Questa priorità è confermata, del resto, dal fatto che non possiamo prescindere dal linguaggio: quello stesso linguaggio con cui diciamo l'inevitabilità dell'attuale dominio della tecnica ci ricorda che, in realtà, non possiamo prescindere dalla capacità dell'uomo di creare significati all'interno di un contesto storico sociale. E, scrive Barcellona, «È proprio su questo snodo del rapporto fra Apparato tecnico-scientifico e mondo storico-sociale che non mi sentirei di seguire Severino fino alle sue conclusioni estreme». (SdA 37).

⁹ DdS 11.

¹⁰ PN 16.

¹¹ È «...una linea di pensiero – scrive Barcellona – che, dopo avere proclamato il primato della Ragione come via regia dell'accesso alla verità, è pervenuta poi, attraverso la “nullificazione” di ogni fondamento che si sottragga alla sua disponibilità discorsiva e al suo potere manipolativo, all'affermazione di un “presupposto” così inattaccabile da rendere vano ogni tentativo di pensare altrimenti. Il vero paradosso dell'epoca in cui viviamo è che il nulla, l'insensatezza, l'insignificanza di ogni tentativo di provare ancora stupore e meraviglia, sia allo stesso tempo la fonte di una “normatività” assolutamente irrevocabile e così potente da decostruire lo stesso discorso sulla “Giustizia” nei termini che erano stati trasmessi dal pensiero classico». (PN 17).

¹² Cf DdS 259.

¹³ Cf DdS 244.

¹⁴ PN 56.

siderio in forme di gratificazione narcisistica¹⁵)? Perché siamo divenuti incapaci di raccontare, comunicare, rappresentare la vita¹⁶? Perché siamo disposti ad accettare che l'alleanza tra tecnica ed economia, dopo aver dominato interamente il campo della *produzione*, aggredisca – ormai senza limiti o tabù – anche la *riproduzione* degli esseri umani, appropriandosi del diritto (!) di manipolare anche la vita umana, mercificandola¹⁷? E perché, infine, la ragione di questa situazione ci appare incomprensibile al punto da ritenere che tutto questo sia inevitabile, senza scampo, persino *naturale*? Non era così al tempo degli antichi greci ma neppure al tempo dei nostri nonni¹⁸! Sono questi gli interrogativi che guidano Barcellona suggerendogli l'ipotesi interpretativa che lentamente matura nei suoi scritti:

«L'ipotesi che ritengo di poter formulare [...] è che la tecnicizzazione rappresenti il compimento di un progetto che appartiene interamente alla storia umana, che sia l'istituzionalizzazione di quella ragione soggettiva individuale che si è affermata nel corso della storia occidentale insieme allo sviluppo dell'universo sociale e capitalistico. L'ipotesi che avanzo è che la tecnicizzazione del mondo non si sottragga alla comprensione da parte dell'uomo, se l'uomo è capace di interrogare le origini del processo da cui scaturisce questa progressiva autonomizzazione della ragione strumentale»¹⁹.

A questo punto dobbiamo seguire Barcellona nel primo compito imposto dall'ipotesi: «interrogare le origini del processo», ovvero scavare, come un archeologo, alla ricerca delle origini della cultura moderna nella quale sono nate le premesse del nostro mondo «ipermoderno»²⁰.

¹⁵ Cf DsS 148-149.

¹⁶ Barcellona insiste molto sull'incapacità di raccontare/rsi, vedendovi il sintomo della difficoltà a creare/vivere rapporti (con luoghi e affetti determinati) nei quali maturare identificazioni. Anche su questa difficoltà occorre interrogarsi, smascherandovi le radici: «Mi sono convinto che, nell'epoca della globalizzazione e dell'omologazione culturale, la critica del dominio che espropria tanta gente del poter disporre dei mezzi per raccontarsi è il vero terreno di una nuova sfida politica e che per questo è necessario spingere la critica alle radici del razionalismo occidentale» (PN 13).

¹⁷ «Io credo – scrive Barcellona – che questo sia il tema su cui oggi l'intero mondo dello studio e della ricerca dovrebbe concentrarsi... [...] perché la tecnica ha toccato il punto estremo della sua potenza: la riproducibilità tecnica della vita» (SE 30). Ormai la posta in gioco è la vita! (cf CRL 18-19).

¹⁸ Cf PN 11-12.

¹⁹ DdS 267.

²⁰ L'espressione, ripetutamente usata da Barcellona, è stata coniata da Marramao in polemica con quelle interpretazioni del postmoderno che, troppo semplicisticamente, proponevano l'antitesi artificiosa tra moderno-postmoderno: G. MARRAMAIO, *Potere e secolarizzazione*, Editori Riuniti, Roma 1983; Id., *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, 29-30.

2. Archeologia. Genesi di un dio

Accostando la cultura moderna, Barcellona scopre innanzitutto che

«La domanda posta al moderno, ciò da cui esso prende le mosse, è quella relativa all'urgenza di superare la lacerazione, la frattura della vita dopo la fine della garanzia trascendentale e ultramondana del Sacro, dopo la fine della Religione come garanzia dell'esistenza. Il moderno si apre su questa lacerazione e sui dualismi insanabili che ne caratterizzano l'inizio: il dualismo tra idea e realtà, tra bene e male, tra essenza ed esistenza, fra finito e infinito, tra ragione e vita. È a partire da queste opposizioni, vissute come esperienza tragica di un mondo scisso e di un individuo diviso che prende corpo il grande progetto della riconciliazione assoluta»²¹.

Ora, la crisi della fede nell'Assoluto (trascendente il mondo) è la premessa perché il mondo stesso sia pensato come (il divenire del)l'Assoluto o l'Assoluto in divenire. E questo significa – contro l'apparente valorizzazione del «divenire» – che ogni istante deve essere apprezzato come assoluto. Che sia assoluto in quanto manifestazione dell'assoluto o che sia assoluto in quanto fondato sull'eterno ritorno dell'uguale, le cose non cambiano: in ogni caso l'istante è ora l'assoluto. L'*amor Fati* di Nietzsche non sembra lontano dallo Spirito di Hegel. Questo, secondo l'ipotesi di Barcellona, è

«...il postulato che accomuna l'intero discorso filosofico moderno... *la coincidenza della congiuntura storica con il manifestarsi pieno dell'Assoluto*. L'epoca presente viene rappresentata e vissuta come totalità di tutte le determinazioni possibili del reale e come massima estrinsecazione delle possibilità razionali, come sintesi di tutti gli opposti che vengono riconciliati e risolti»²².

Collocata nell'ipotesi fondamentale di Barcellona (quella per cui la nostra cultura attuale rappresenta il compimento di quella moderna), questa seconda ipotesi (quella per cui la modernità si fonda sul presupposto della coincidenza tra storia e assoluto) spiega la nostra propensione a ritenere insuperabile la nostra condizione attuale! In realtà, il postulato deve essere rimesso in discussione. Sullo sfondo del nostro mondo non c'è la coincidenza tra la manifestazione dell'Assoluto e una congiuntura storica, ci sono invece le forme con cui gli uomini hanno scelto di strutturare la loro esistenza. Ridiscutere il postulato significa ricostruire quelle scelte. Ricostruire il «come», attraverso quali dispositivi, si è costituita la cultura moderna significa

²¹ DdS 278.

²² DdS 278.

creare le premesse per ridiscuterne i presupposti e sottrarsi dunque all'idea che quanto accade oggi sia inevitabile.

2.1. Basi moderne

Tre sono gli scavi necessari per cogliere le basi del pensiero moderno: quello filosofico-scientifico, quello giuridico e quello antropologico.

a) Affondo filosofico-scientifico: il cogito di Cartesio

In un passaggio del testo *Le passioni negate* Barcellona scrive che

«il peccato originale della filosofia occidentale sembra consistere [...] nel fatto che si sono scambiati *i prodotti del pensiero per modelli dell'essere*, per misuratori della realtà, dimenticandosi che *la filosofia è una pratica* e che la pratica dell'interrogazione filosofica non giustifica assolutamente l'attribuzione alle risposte filosofiche di uno statuto privilegiato rispetto a qualsiasi altra formulazione linguistica»²³.

Il peccato all'origine della cultura moderna consiste quindi nell'aver invertito il rapporto tra il pensiero e la realtà. Mentre l'esperienza ci insegna che il pensiero nasce sempre all'interno della vita, la filosofia, dopo aver identificato il pensiero con una razionalità astratta, lo ha assunto come norma della realtà. Così, se nel mondo pre-moderno l'esperienza e il racconto (la tradizione) erano i presupposti della conoscenza di sé e del mondo; ora la ragione determina autonomamente e astrattamente come e cosa sia la realtà costruendola secondo i suoi modelli. Questo rappresenta una profonda trasformazione culturale: l'esperienza personale diventa sempre meno rilevante quando si tratta di conoscere la realtà; conoscere diventa calcolare e ordinare i fatti secondo la legge dei numeri e delle quantità; la conoscenza vera è solo quella esprimibile come *máthema*; mentre il *pathos* e il tragico escono dall'orizzonte conoscitivo. Ancora, la fantasia diventa ipotesi da verificare; la natura diviene il campo dell'osservazione e della manipolazione; l'esperienza diventa esperimento. In definitiva, il soggetto è espropriato dell'esperienza (Agamben) o, meglio, delle sue passioni (Barcellona)!

b) Affondo antropologico: l' homo lupus di Hobbes

Se da un punto di vista filosofico-scientifico la modernità si fonda sull'astrazione della ragione, da un punto di vista antropologico la

²³ PN 37.

cultura moderna trova il suo fondamento nell'astrazione dell'individuo²⁴. Questa astrazione si è imposta in forza della sua capacità di soddisfare contemporaneamente due esigenze: spezzare il vincolo con la società feudale strutturata attraverso una rigida gerarchia legittimata da Dio, da un lato; elaborare un ordine sociale alternativo fondato sull'uguaglianza tra gli uomini, dall'altro. Così se in precedenza essere membro di un gruppo o una comunità era considerato «naturale», si trattava di una situazione sottratta alla scelta del soggetto; ora invece «naturale» è ritenersi indipendenti, autonomi, razionali, liberi... e qualsiasi legame o vincolo deve essere scelto dal soggetto. La società nasce in un secondo momento, attraverso un accordo successivo. Così, se nelle società premoderne naturale era essere «figlio di», «fratello o sorella di», «servo o padrone di»... nella mentalità moderna l'uomo è innanzitutto pensato come figlio di se stesso, indipendente nella determinazione dei propri bisogni, sulla base di quello che ritiene utile al raggiungimento dei propri interessi. In questo modo si consolida una precisa antropologia:

²⁴ In *Declino dello Stato* Barcellona ricostruisce analiticamente i modelli teorici con cui è stata elaborata la riflessione moderna sullo Stato giungendo a descrivere il passaggio dallo Stato di diritto allo Stato sociale fino a riflettere sulla debolezza attuale dello Stato nell'era della globalizzazione. Merita qui un'attenzione particolare Hobbes che Barcellona definisce capostipite della linea degli «individualisti assolutistici» (che giunge fino a Kelsen, p. 109) e autore della «prima *antropologia individualistica consapevole*» (p. 110). Cardini dell'antropologia hobbesiana sono due «leggi di natura». La prima afferma che ognuno ha la libertà di «usare il suo potere come vuole» (p. 113). Ed essendo ogni uomo – secondo Hobbes – essenzialmente un soggetto di bisogno propenso a soddisfarlo, allora la «naturale uguaglianza» tra gli uomini si trasforma nel «*bellum omnium contra omnes*». L'impulso alla soddisfazione globale dei bisogni e all'illimitato desiderio si esprime necessariamente «in una *conflictualità* che è *strutturalmente distruttiva*» (p. 112). La seconda legge afferma che nello stato di precarietà e di paura, gli uomini desiderano la pace come garanzia di sopravvivenza. «Dalla vocazione distruttiva del conflitto nasce dunque la necessità di costruire *un mondo artificiale* capace di governare e mantenere la vita del mondo naturale. Questo mondo artificiale è il mondo del Leviatano» (p. 113). Nato per sedare il conflitto, per conciliare le tensioni, lo Stato pone il diritto come «ragione procedurale» volta alla ricerca dell'accordo. Il diritto trasforma il conflitto in gioco. Non interessano i contenuti: il diritto prodotto dal Sovrano si preoccupa solo di delimitare il campo formale delle decisioni. Così, nel nuovo ordine, l'uguaglianza naturale degli uomini diviene uguaglianza davanti alla legge, uguaglianza giuridica dei sudditi. «L'ordine non è dedotto dalla natura, è fondato dall'autorità: è ordine artificiale e anche ordine astratto. *L'artificio tende a trasformarsi in astrazione e l'astrazione tende a divenire trascendente*: il Leviatano è la nuova trascendenza mondana» (p. 115). Quello che Hobbes non riconosce è lo spazio tra individuo e Stato: lo spazio della società civile.

«Non più legati a una tradizione o a dei principi comuni, o men che meno ad obiettivi (politici, sociali, di giustizia) comuni, ciò che accomuna gli uomini è la stessa “natura” egoistica ed utilitaristica. Ci pensiamo così e riteniamo indiscutibile che sia naturale perseguire l'utile»²⁵.

Ancora:

«L'uomo [...] è considerato senza alcun riferimento alla sua specificità ed alle particolarità culturali o religiose che, invece, ne fanno un individuo, una individualità concreta. L'individuo moderno non ha legami naturali, ma instaura relazioni con gli altri per via giuridica, per propria volontà di istituire legami, la cui natura, in quanto determinata dalla sua capacità “negoziale”, è giuridica»²⁶.

Questi ultimi pensieri ci avvicinano già alla terza prospettiva con la quale leggere la modernità, quella giuridica. Osserviamo però ancora che nel perseguire il suo intento – costruire un nuovo ordine sulla base dell'uguaglianza tra soggetti liberi e indipendenti – questa impostazione antropologica paga un prezzo altissimo: contrappone individuo e società! Dapprima smonta la società per affermare come *naturale* la condizione indipendente dell'individuo, quindi si trova a dover fondare *artificialmente* la società. Impresa impossibile resa possibile solo attraverso l'assunzione dell'uguaglianza *formale* tra gli individui. Una nuova astrazione che ci immette direttamente nel campo giuridico.

c) Affondo giuridico: l'uguaglianza formale di Kant

Accanto alla ragione strumentale e all'invenzione dell'individuo moderno una terza potente astrazione contribuisce alla formulazione del pensiero moderno: l'astrazione giuridica. Questa si manifesta nell'interpretazione del concetto di soggettività giuridica e in quello della proprietà privata individuale. Il primo rappresenta la costruzione (astratta) del soggetto di diritto, il secondo configura la natura come *res* disponibile a essere trasformata e acquistata. La prima operazione è realizzata attraverso l'affermazione dell'uguaglianza *formale* di ogni soggetto di fronte al diritto; la seconda attraverso l'astrazione della nozione di *proprium*. L'uguaglianza formale misconosce le differenze concrete tra gli individui; l'astrazione del *proprium* sottrae le cose dalle relazioni nelle quali trovavano un senso per affermarle come *res* in sé e per sé, come proprietà anonime facilmente disponibili a essere messe in circolazione. È attraverso queste astrazioni che diventa possibile la società dopo che lo stato naturale è stato de-

²⁵ DsS 59-60.

²⁶ DsS 59.

scritto come *bellum omnium contra omnes*. Solo l'affermazione di un'uguaglianza formale degli individui di fronte allo Stato e il riconoscimento della proprietà privata del singolo consente infatti che un individuo – *homo homini lupus* – possa vivere con un altro individuo nella stessa società. Sono quindi astrazioni necessarie perché, dopo aver descritto l'individuo come libero di perseguire razionalmente i propri scopi guidato solo dal proprio interesse personale, possa nascere un ordine sociale²⁷. Così, se in precedenza, l'ordine feudale era fondato sulla presunta naturalità dell'organizzazione gerarchica la quale poggiava su valori condivisi; l'ordine fondato sull'uguaglianza formale tra gli individui è invece un «grande ordine artificiale»²⁸ che trova il suo fondamento solamente nel libero consenso²⁹. Questo significa – dal punto di vista teorico – che nessun obbligo o dovere dovrebbe essere richiesto a un individuo (astrattamente

²⁷ Merita un'attenzione particolare la riflessione di Kant che in *Declino dello Stato* Barcellona riconosce come l'inventore dell'astrazione giuridica dell'uguaglianza» (p. 123). Kant pensa a una società pre-statale capace di realizzare una condizione di pace senza l'intervento dello Stato. Questa è una società in cui gli individui godono del diritto di libertà e di proprietà privata. In questo modo la società entra in scena prima dello Stato. È, tuttavia, una società in cui ciascuno tende a imporsi sull'altro. In questa visione l'individuo presenta infatti una duplice caratterizzazione: da un lato una socievolezza naturale manifestata nella precedenza della società rispetto allo Stato; dall'altro, un'insocievolezza altrettanto naturale manifestata nella reciproca conflittualità. Il patto sociale è dunque necessario al fine di dar vita a uno Stato chiamato a comporre i conflitti. Questo Stato non sarà però dotato di poteri assoluti, come il Leviatano di Hobbes, in quanto i diritti del singolo, precedendo lo Stato, gli appartengono naturalmente. Dunque dato che la società precede lo Stato, questo dovrà essere sottoposto al diritto che ogni individuo possiede. In definitiva, «Kant pone sopra tutti, sopra la società e sopra lo Stato, *il diritto universale dell'uguaglianza*, il diritto dell'astrazione che consente la coesistenza esterna delle azioni degli uomini» (p. 123). Da questo punto di vista lo Stato diventa garante del fatto che nella gestione delle differenze nessuno faccia guerra all'altro e se le differenze sono soprattutto in termini di possesso, allora: «il diritto del soggetto diventa il diritto di far valere la norma in virtù della quale l'unico gioco giocabile è quello del commercio e dello *scambio volontario*...» (p. 123). Così il mercato si avvia a diventare «il vero strumento attraverso il quale è possibile esorcizzare il conflitto» (p. 124-125). Ma in questo modo, dal momento che il mercato si fonda sulla forza del denaro che, come l'astrazione giuridica, riduce le cose allo stesso denominatore, tutto diventa indifferente e sostituibile; mentre la libertà dell'uomo tende a essere compresa unicamente in senso economico come libertà di agire nel mercato, acquistando o vendendo (cf p. 74).

²⁸ DdS 57.

²⁹ «Alla base del diritto moderno – scrive Barcellona – c'è una sola norma che potremmo dire fondativa della stessa modernità: *il divieto di interferire nella sfera altrui senza il consenso dell'interessato*. (DdS 25-26).

inteso) senza il suo consenso! Ma se la società nasce dal consenso e se questo è indotto dalla necessità di garantire quella situazione di pace nella quale ciascuno può perseguire il proprio interesse privato, allora il diritto si configura necessariamente come quell'ordinamento giuridico volto a garantire (solo) gli impegni stabiliti – i contratti! – dal libero consenso³⁰. E non sorprende, a questo punto, che lo stesso diritto diventa oggetto del libero consenso!

«Il diritto moderno si “auto-definisce” come una tecnica sociale mediante la quale è possibile che individui liberi e indipendenti producono discorsivamente le proprie regole. È una *mediazione razionale* che si affida alla “procedura” per “negoziare accordi vincolanti” la propria salvezza dal conflitto distruttivo. La razionalità giuridica è sin dalle origini del moderno “ragione procedurale”»³¹.

Questa impostazione rappresenta una «mossa strategica»³² di importanza capitale che comporta una trasformazione radicale nel modo di pensare il diritto: in quanto astratto e formale, come se si trattasse di «un *apriori* assolutamente metastorico»³³, il diritto diviene disponibile a ospitare qualsiasi contenuto. Questa, la scissione tra la forma giuridica e il contenuto della legge costituisce, secondo le parole del collega Mario Barcellona, il «codice fondamentale della Modernità»³⁴.

³⁰ «È l'organizzazione perfetta dell'indifferenza sociale, dell'impossibilità di qualsiasi richiesta di prestazione, che non sia misurabile economicamente». (PN 53).

³¹ DdS 25.

³² DdS 25.

³³ DdS 49.

³⁴ DsS 57. La separazione tra forma e contenuto della legge non poteva avvenire se non attraverso tutta una serie di ulteriori separazioni che Barcellona chiama «dispositivi». La prima separazione è quella tra politica e società, «la grande invenzione della modernità» (PN 53). È la mossa (astuta) con la quale la politica (della borghesia nascosta dietro l'anonimato del potere) si sottrae al confronto con (le diseguaglianze reali del)la società concreta nel momento in cui si trova a legiferare norme «neutre». La seconda è quella tra il diritto e la morale: il primo non deve interessarsi del bene, perché cosa è bene (per sé) lo decide l'individuo singolo. Ma in questo modo, contro tutta la tradizione giuridica occidentale, il diritto inizia a perdere di vista la giustizia: se in precedenza obiettivo del diritto era la giustizia intesa come realizzazione di un valore condiviso e cercato da tutti, ora il diritto inizia a configurarsi come tecnica con la quale regolare il consenso a prescindere dai contenuti. La terza è la separazione tra politica ed economia equivalente a quella tra pubblico e privato. La sfera privata coincide con quella economica, in questo modo l'individuo può perseguire liberamente i propri interessi trovando in campo economico come soddisfare i propri bisogni. La sfera politica o pubblica deve, invece, preoccuparsi delle condizioni del libero dispiegamento degli interessi privati: in definitiva deve occuparsi della sicurezza interna (ordine pubblico) e esterna (difesa dei confini nazionali). Tutte queste separazioni hanno un'origine comune nella preoccupazione di

2.2. Costruzioni ipermoderne

A questo punto l'ipotesi di Barcellona chiede che si ponga attenzione al pensiero contemporaneo in modo da mostrare come la cultura attuale sia effettivamente maturata sulle premesse poste dalla modernità. Si tratta, in altre parole, di mostrare quella singolare alleanza o circolarità tra la modernità e l'ipermodernità che avrebbe consegnato la vita umana al dominio della tecnica³⁵. Tra i molti nomi citati, tre compaiono costantemente negli scritti di Barcellona come riferimento esemplare di un modo di pensare attorno al quale altri potrebbero essere ricondotti: Luhmann, Kelsen e Gehlen³⁶. Attorno alla presentazione di questi autori raccogliamo le espressioni della cultura attuale in campo filosofico, giuridico e antropologico.

a) In campo filosofico-scientifico: la teoria dei sistemi di Luhmann

Niklas Luhmann (1927-1998) non è stato un filosofo. Tuttavia, se vogliamo comprendere la mentalità contemporanea, la sua riflessione, insieme a quella di Gehlen, è considerata da Barcellona più significativa degli epigoni della filosofia di Nietzsche o di Heidegger³⁷. Inoltre, seppure le sue riflessioni nascano nell'ambito della sociologia, la teoria sistemica di Luhmann si propone come modello di comprensione globale della realtà e Barcellona non esita a definirla «il nucleo vero di tutte le rappresentazioni della post-Modernità», inat-

disinnescare la conflittualità che potrebbe scaturire a livello sociale tra soggetti concepiti come individui tesi unicamente alla soddisfazione del proprio interesse. Di fatto, dal momento che l'individuo si definisce in riferimento ai suoi bisogni ai quali intende provvedere il Mercato, quello che il diritto finisce col tutelare è la libera circolazione delle merci! Questo è il terreno su cui matura l'attuale cultura della globalizzazione in cui si realizza, secondo Barcellona, il progetto della modernità: l'originario individualismo si trasforma «in una forma generale di organizzazione della società: la società dei proprietari liberi ed uguali» (DdS 20; cf P3M 123-141).

³⁵ «Scorgere il filo di continuità fra il pensiero di Cartesio, Hobbes, Locke, Smith e l'attuale concezione dell'antropologia negativa [si riferisce a Gehlen, *ndr*], dell'epistemologia della complessità non è pura operazione archeologica, ma – scrive Barcellona – il tentativo di ritrovare i “punti forti” a partire dai quali si sviluppa il processo della Modernità fino all'attuale esito della “scomparsa del soggetto”» (DdS 120).

³⁶ Tra questi autori sussiste un legame: in particolare in Luhmann Barcellona vede il compimento della logica di Kelsen (cf DsS 97) e dell'«antropologia della mancanza» di Gehlen (cf SdA 46). Cf P. BARCELLONA, «La teoria dei sistemi e paradigma della modernità» in P. BARCELLONA - R. DE GIORNI - S. NATOLI, *Fine della storia e mondo come sistema*, Dedalo, Bari, 2003.

³⁷ Cf SdA 44.

taccabile muovendo dai concetti della filosofia del soggetto che ne è anzi «l'antefatto»!³⁸. In breve, la teoria dei sistemi prende le mosse dalla consapevolezza della complessità della vita dell'individuo contemporaneo (al crocevia tra aspettative, prestazioni, domande, risposte... istituzionalizzate nei ruoli sociali, nel linguaggio comune, nelle regole definite) e dalla necessità di strutturare strategie di comportamento affinché sia possibile «ridurre» (ordinare) il caos del mondo. Il sistema intende provvedere propriamente a questo trasferendo la complessità del mondo esterno al proprio interno, dando così vita a «sottosistemi». Questi sono il frutto di un'operazione di adattamento compiuta dal sistema in modo da ridefinirsi continuamente nel suo rapporto con l'ambiente. Sistema-ambiente; sistema-sottosistema sono le coppie concettuali fondamentali della teoria sistemica: «ambiente» è tutto quello che è esterno al sistema (ogni individuo è «ambiente»), rappresenta quindi la complessità «problematica» che il sistema deve «ridurre» o «risolvere», di fatto integrandolo come sottosistema. Possiamo quindi affermare che il sistema funziona adattandosi cioè integrando gli ambienti al suo interno³⁹. In questo modo si pretende semplificare la vita. In realtà, però, si paga un prezzo altissimo: integrata nel sistema, la libertà dell'individuo viene sacrificata alla logica del sistema che si consolida ulteriormente! La libertà, infatti, appartiene all'ambiente esterno e non al sistema: quando viene integrata viene «disinnescata» nella sua creatività e «regolata» come un vigile urbano regolerebbe il traffico⁴⁰. Contemporaneamente, nel perseguire la sua stabilità o durata, il sistema raggiunge anche un ulteriore obiettivo: imporsi come unica verità definitiva occultando la sua origine del tutto artificiale!

³⁸ DsS 152.

³⁹ «Incalcolabili – denuncia Barcellona – sono le conseguenze di questa teoria sociale sul piano della rappresentazione della società. Il sistema sociale alla luce della teoria della complessità, non può più essere immaginato come un sistema con un centro di imputazione, come un'organizzazione che ruota attorno a un perno [...]. Il sistema non ha più alcun modo di esprimere un principio di verità [...]. Dal punto di vista del sistema sociale, dunque e del metodo sistemico, non c'è scarto tra apparenza ed essenza, non c'è dialettica tra interno e esterno. Esiste un infinito processo adattativo che si sviluppa in uno spazio circolare e non più secondo il vecchio schema, in una visione lineare del processo storico. Tutto ciò comporta inevitabilmente che dalla visione sistemica dei processi conoscitivi del sistema sociale non si possa dedurre alcuna scelta, alcuna opzione...» (DsS 135).

⁴⁰ «La logica del sistema è la logica del vigile urbano; regola il traffico per evitare l'ingorgo, dando per scontato che ciascuno sappia dove va e perché ci va. Il vigile urbano non si preoccupa della direzione di marcia: il suo compito è regolare la circolazione, la sua virtuosità consiste nell'evitare il caos e nel mantenere agibili le stra-

«Luhmann annulla, in definitiva, la naturale instabilità dell'ordine artificiale e finisce con il trasformare l'artificio in una "seconda natura" [...] Paradossalmente il sistema diviene "sostanza"/cosa, durata senza tempo. Il sistema/struttura è immobile, aggiorna ma non innova. Il sistema costruito da Luhmann è in realtà un surrettizio tentativo di bloccare il divenire, il tempo storico, e di *legittimare le istituzioni* esistenti come strutture immutabili/come forme ultime e definitive dell'esperienza vigente [...] Il sistema luhmanniano dipende dall'esistente, dal già accaduto; il suo *fondamento* è ciò che è già realizzato»⁴¹.

In conclusione, l'astrazione della modernità si compie nell'artificialità del sistema! Ma la vita può essere «bloccata» al suo interno?

b) In campo giuridico: la ragione procedurale di Kelsen

La riflessione giuridica di Hans Kelsen (1881-1973) rappresenta – secondo Barcellona – il compimento e contemporaneamente il superamento della riflessione giuridica moderna. Se quest'ultima aveva cercato il fondamento del nuovo ordine nel consenso che gli individui (lupi) stipulano consegnando le loro volontà allo Stato Leviatano, oppure nel diritto naturale degli individui che lo Stato deve impegnarsi a custodire e promuovere, Kelsen elabora una riflessione che, muovendo dallo stesso punto di partenza, giunge a un esito nuovo rispetto a quello formulato dal pensiero moderno. Il punto di partenza è l'emancipazione dalle ipoteche del fondamento divino. L'esito consiste invece nel fatto che l'ordine non è pensato nella forma dello Stato Leviatano (Hobbes) né dello Stato di diritto del modello giusnaturalistico classico (Locke), bensì come sistema di procedure. In questo modo

«Kelsen realizza una mossa decisiva nella storia del pensiero giuridico con la quale vengono scartate – almeno apparentemente – le due alternative possibili che fino ad allora avevano dominato l'organizzazione sociale: da un lato il governo diretto della forza [...] dall'altro il riferimento a una comunità omogenea fondata sulla identità di valori...»⁴².

L'ordine non si fonda né sulla decisione del legislatore, né sui diritti naturali degli individui ma sulla validità (in quanto poste *corretta-*

de di comunicazione in diversi punti. La *ratio* non è più trascendente, è incorporata nel sistema, così come il *senso* diventa "meccanismo di selezione" interno al sistema medesimo: la *virtù* (*ratio*, senso...) del sistema è la sua *capacità di durare*, di realizzare stabilità mantenendo operanti diverse possibilità per l'azione. Il problema di un "giusto ordine sociale" o di un diverso ordine sociale, è irrilevante per il sistema, nel senso che non è pertinente rispetto alla logica sistemica/logica ipotetica». (DsS 98).

⁴¹ DsS 157.

⁴² DsS 74.

mente dal legislatore) delle procedure che, appoggiandosi le une alle altre, si fondano ultimamente sull'ipotesi di una *Grundnorm* fondamentale. In questo modo sembra realizzarsi «quasi un *evento miracoloso*»⁴³: esaltare al massimo l'individualismo e, contemporaneamente, vivere insieme nella stessa società! Così dovrebbe essere la democrazia. Anche in questo caso, tuttavia, il miracolo non è affatto gratuito: il suo prezzo è l'individuo, sacrificato al sistema di cui, in definitiva, è solo il presupposto⁴⁴! Ancora una volta è la vita ad essere sacrificata⁴⁵! Ma, dobbiamo chiederci, l'astrazione della *Grundnorm* di Kelsen non rappresenta il compimento delle astrazioni modeme?

c) In campo antropologico: l'antropologia negativa di Gehlen

Sullo sfondo dell'epistemologia della complessità e della teoria sociale dei sistemi di Luhmann, si trova, secondo Barcellona, quell'antropologia negativa⁴⁶ che ha raggiunto la massima descrizione

⁴³ DsS 75.

⁴⁴ «Nella costruzione kelseniana – spiega Barcellona – l'individuo non è né soggetto libero e astratto, né soggetto di bisogni concreti: è soltanto il centro di riferimento delle norme che presuppongono l'azione di un individuo, nulla più che un presupposto per l'applicazione di una serie di norme» (DdS 157).

⁴⁵ Questo avviene subdolamente, in modo nascosto, secondo passaggi che devono essere smascherati. In primo luogo, dovendo funzionare come «procedura», a prescindere dal contenuto, la norma diviene formale, cioè disponibile a «condurre» qualsiasi cosa. Così si suggerisce che ogni contenuto ha ugual valore o, simmetricamente, nessun valore. Contrariamente a quanto accade nella vita dove impariamo ad apprezzare, criticare, preferire, gustare... la ragione procedurale (la «grande invenzione di Kelsen», DdS 158) suggerisce che in fondo in fondo tutto potrebbe essere scambiabile e nessuna scelta dovrebbe essere preferenziale. In secondo luogo, essendo disposta a veicolare qualsiasi cosa, questa impostazione finisce di fatto con il veicolare il contenuto che con maggior forza cerca di imporsi attraverso le procedure. È in questo modo che, nella stagione del «trionfo della tecnica giuridica» (DsS 76), il potere economico si afferma assoggettando l'individuo al meccanismo di circolazione delle merci. Si crea così un'alleanza tra economia e diritto che assoggetta l'individuo al potere senza volto che di volta in volta usufruisce delle procedure per imporsi. In questo modo la presunta democrazia si trasforma in un «meccanismo funzionale alla stabilità del sistema e alla sua sopravvivenza» (DsS 97). È il «più grande tentativo di immunizzare il sistema normativo della dialettica fra legalità e giustizia» (DsS 91). Ma senza questa dialettica, senza un'idea di giustizia cui conformare le leggi, è davvero possibile costruire una comune convivenza *pacifica*? Barcellona lo esclude. Del resto sono proprio le situazioni conflittuali a richiedere un fondamento sostanziale non procedurale per la loro soluzione: «...tutti gli ordini procedurali funzionano in situazioni di quiete, mentre in caso di conflitti ridiventa decisivo l'uso della forza» (DsS 90) poiché «la democrazia ridotta a pura regola del gioco non riesce a trovare alcun "valore" su cui far leva per fondare il suo primato». (DsS 91).

⁴⁶ Cf U. FADINI, «Antropologia *negativa* e teoria delle istituzioni in A. Gehlen», *Cultura e scuola* 82 (1982) 119-128.

ne nel pensiero di Arnold Gehlen (1904-1976). L'uomo – secondo Gehlen – deve essere compreso innanzitutto come «mancanza», nel senso che, mentre tutto il mondo animale vive guidato da un istinto infallibile, l'uomo deve preoccuparsi della propria sopravvivenza in quanto privo della stessa «specializzazione biologica istintuale»⁴⁷. In altre parole, alla luce della sua strutturale debolezza istintuale intesa come «una sprovvedutezza biologica»⁴⁸, un «“errore intenzionale” della natura»⁴⁹, l'uomo appare come un «problema biologico singolare, una mostruosità biologica»⁵⁰ che deve darsi da fare per mantenersi in vita. Tutta la storia degli uomini, da questo punto di vista, non è altro che il racconto di come l'uomo ha cercato di sbarazzarsi della sua «*manchevolezza biologica*»⁵¹. Concretamente questo si è realizzato attraverso l'istituzione (intesa come il risultato di un processo di codificazione di regole, abitudini, ordinamenti...) e la tecnica (intesa come lo strumento con cui l'uomo si mantiene in vita in un ambiente ostile). La tecnica e l'istituzione rappresentano i «dispositivi esterni» che sopperiscono alla lacuna biologica dell'uomo, realizzando quella natura artificiale che gli consente di vivere. Ora, rivelandosi al servizio della vita, la tecnica e l'istituzione (e dunque l'uomo stesso) si scoprono strumenti di un progetto evolutivo che, seppure inconscio al singolo individuo, è inscritto nella stessa natura nel momento in cui questa ha dato vita a un essere mancante di codice istintuale. Compresa da questo punto di vista, la mancanza umana originaria esprime quindi «un progetto della natura che ha fatto dell'uomo lo strumento perché la vita si intensifichi fino al punto da governare se stessa, la sua riproduzione e la sua espansione»⁵² attraverso la produzione di «...un “codice” di comportamento analogo al codice istintuale di ogni essere vivente»⁵³. Anche questa visione, come quelle precedenti, approda all'affermazione che quello che sta accadendo è il compimento di un destino, quello della natura⁵⁴. E anche qui l'uomo è ridotto a essere puramente uno strumento di un sistema che se

⁴⁷ DsS 110.

⁴⁸ DsS 110.

⁴⁹ SdA 44.

⁵⁰ SdA 44.

⁵¹ DsS 111.

⁵² DdS 264.

⁵³ DsS 113.

⁵⁴ «La dissoluzione del paradigma umanistico, ad opera della crisi di ogni fondamento, si trasforma nella metafisica della natura “sapiente”». (DsS 113).

ne serve in vista del proprio compimento⁵⁵. Ma anche in questo caso Barcellona sospetta un'astrazione: la mancanza di un codice istintuale nell'uomo non potrebbe essere interpretata diversamente se iniziassimo a prendere in considerazione il modo *concreto* di divenire uomini, all'interno della relazione con il papà e la mamma?

2.3. Conclusione: il mito moderno/ipermoderno

Qui si conclude il primo percorso della ricerca di Barcellona: la ricostruzione delle radici del pensiero contemporaneo gli ha permesso di riconoscere che la comparsa di un dio oscuro (nella forma del destino), da un lato, e l'indebolimento del soggetto dall'altro lato, non sono qualcosa di «naturale» – in quanto *evidente* compimento *inevitabile* dell'evoluzione della natura (Gehlen) o della cultura occidentale (Severino) – bensì solo il risultato di un pensiero che, intendendo emanciparsi dal modello sociale medioevale e dalla teologia che lo sorreggeva, ha ritenuto di doversi fondare sull'astrazione concettuale. La riflessione di Barcellona offre effettivamente una *spiegazione* della ragione per cui oggi siamo propensi a ritenere inevitabile, al limite persino «naturale», l'impostazione del mondo nel quale viviamo. *Cogito*, individuo astratto, uguaglianza formale... sono le potenti astrazioni che, compendosi nella ragione procedurale, nell'antropologia negativa, nella teoria dei sistemi, strutturano un modo di pensare che consegna inevitabilmente il soggetto alla «follia»⁵⁶ del dominio del dio oscuro rappresentato dal «turbo-capitalismo»⁵⁷, a sua volta signore e servo della tecnica. Tra la cultura moderna che, come una premessa, sorregge quella ipermoderna e quest'ultima che, come conclusione, conferma definitivamente l'astrazione moderna, si crea una «sacra alleanza» volta a consacrare *quello* come l'unico, se non addirittura il migliore, dei mondi possibili! Naturalmente questo non è né l'unico né tanto meno il migliore

⁵⁵ «Scompare in questa visione ogni dimensione sociale e storica dell'agire umano, giacché il punto culminante di questo processo è una specie di ora zero in cui la storia si esaurisce e cessa la spinta naturale alla produzione di regole e strumenti. Al posto della creazione subentra ormai il grande apparato capace di tenere la vita, di conservarla, di assicurarla e di riprodurla. [...] Anche qui la tecnica appare un destino, non il destino dell'essere ma il destino della natura che si compie nel progetto singolare affidato alla specie umana», (DdS 266).

⁵⁶ CRL 47.

⁵⁷ CRL 48.

dei mondi possibili, tuttavia siamo propensi a crederlo o invitati a pensarlo: la globalizzazione non intende infatti perseguire altro progetto che quello di rendere globale, in quanto *migliore*, il modello occidentale del mondo. Questa convinzione, secondo Barcellona, non s'impone però semplicemente in forza di una propria evidenza. Se riesce ad apparire tale, nonostante il senso di spaesamento⁵⁸ e malessere⁵⁹ diffuso in Occidente, è solo perché trova una legittimazione a livello mitologico. Nonostante la presunta crisi delle metanarrazioni e il tramonto della mitologia, il mito non ci ha mai abbandonato, semplicemente è accaduto che nuovi miti hanno preso il posto di quelli antichi: «il mito dell'efficienza razionale della tecnostuttura... [coniugato, *ndr*] con il mito del benessere illimitato»⁶⁰. Sono dunque questi i nuovi miti che avallano l'idea che questo sia, se non (ancora) il migliore, certamente l'unico dei mondi immaginabili. A questo punto, riconosciuta l'astrattezza alla base della cultura attuale e la sua legittimazione mitologica, Barcellona delinea le condizioni per una nuova cultura partendo, questa volta, dalla concretezza della vita umana. Il punto di partenza del nuovo percorso gli è suggerito dal risultato della ricerca compiuta: se all'origine della modernità c'è stata la scelta di costruire l'esistenza sulla base dell'astrazione, solo la riaffermazione del primato della vita potrà porsi come fondamento di una cultura umana.

3. *Fenomenologia della vita*

Se le riflessioni proposte finora nascevano principalmente nel solco di un dialogo prolungato con Emanuele Severino, ora Barcellona sceglie come guida Cornelius Castoriadis (1922-1997). Due sono i contributi che raccoglie dal pensatore turco-francese: l'invito, dal punto di vista metodologico, a interrogare sempre le «pratiche» nelle quali siamo immersi⁶¹; e l'apprezzamento, dal punto di vista conte-

⁵⁸ Cf DdS 212.

⁵⁹ Cf SE 28.

⁶⁰ DdS 277.

⁶¹ Il concetto di «pratica» – che finora abbiamo utilizzato senza spiegarlo – è fondamentale nel pensiero di Barcellona. Spesso introdotte con la citazione di P. Feyerabend (1924-1994) o di Kolakowski (1927-), «le pratiche sono prese di posizione di fronte al mondo, e perciò sono eventi trasformativi che strutturano desideri, intenzioni, calcoli, decisioni, coazioni a sopravvivere. Esse strutturano una peculiare forma di autoriferimento del mondo a chi si pone di fronte (sia un individuo, sia un gruppo umano) al livello del “valore” (il “mio” mondo, il “nostro” mondo)» (PN 37).

nutistico, della capacità immaginativa dell'uomo. Nel dettaglio, con l'interrogazione delle pratiche, Castoriadis mette in discussione la sintesi culturale consolidata; mentre con l'apprezzamento della capacità immaginativa, delinea un paradigma antropologico alternativo a quello moderno costruito su una logica che definisce «identitaria»⁶².

3.1. Il paradigma antropologico: dall'astrazione dell'individuo al carattere ontologico dello storico-sociale

Prendendo le distanze dalla «narrazione» condivisa che ci descrive l'esistenza come un passaggio da una condizione *naturale* (dove compaiono indistintamente pulsioni, desideri, bisogni...) a una condizione *istituita* (che rispetto a quella «naturale» non potrà apparire se non «artificiale») chiamata a corrispondere alla natura (procurando cioè la soddisfazione dei bisogni attraverso la razionalità strumentale, le istituzioni normative, l'efficacia della tecnica...), il pensiero di Castoriadis prende avvio dalla relazione *concreta* tra l'individuo e la società. Questo significa, da un lato, riconoscere che non esiste un individuo «naturale» prima o al di fuori dell'orizzonte sociale (la società non nasce in un secondo momento, con un consenso o un contratto tra individui autonomi); e, d'altro lato, riconoscere che non esiste neppure una società «naturale» che precederebbe gli individui (ogni società porta, infatti, impressi i significati dell'immaginario sociale che ciascuno ha contribuito a creare). Cerchiamo di chiarire questi aspetti.

Con il concetto di pratica Barcellona intende quindi mettere in luce il legame o, meglio, la circolarità che sussiste tra le nostre idee e le nostre esperienze (nelle quali sono sempre coinvolti i nostri affetti, cf CRL 77). Le prime (idee) nascono dalle seconde (esperienze/affetti), dunque da questo punto di vista le esperienze/affetti precedono le idee; d'altro canto, una volta «nate» le idee tendono a strutturare le esperienze/affetti. Dobbiamo riconoscere che questa circolarità tra idee ed esperienze/affetti caratterizza ogni società umana, anche quelle più semplici organizzate attorno alla pesca o alla caccia. Da questo punto di vista, possiamo affermare che «ciò che caratterizza la *modernità* è l'*autonomizzazione* di questo «sapere» e l'illusione che tutto il «fare» sia riducibile e riconducibile alla «concettualizzazione» dimenticando che «l'ultrasensibile si radica in una pratica sensibile» (DdS 291-292). Sempre dal punto di vista delle pratiche, possiamo dire che l'interpretazione moderna del mondo può essere superata ricostruendo la pratica all'interno della quale è sorta e si è rafforzata (pratica che, come Barcellona ci ha mostrato, è quella dell'astrazione). Solo così «l'incantesimo» può essere spezzato (DdS 291).

⁶² Cf SdA 42-44.

a) La seconda nascita, ovvero: «la vita donata attraverso la socializzazione»

Non esistono – *concretamente* – individui al di fuori della società. Nasciamo sempre in una società nel senso che *diventiamo* individui attraverso la società⁶³ o, meglio, attraverso un processo di socializzazione (una vera e propria iniziazione al mondo umano iniziata sotto la guida dei nostri genitori). Questo processo comporta, da un lato, una rottura della condizione iniziale (rappresentata dal «rapporto simbiotico con la madre»⁶⁴); e, dall'altro, la comparsa dell'immaginario sociale (rappresentato dalla coppia dei genitori e, quindi, dalla stessa società). La rottura dispiega l'immaginazione radicale del bambino, imponendogli di cercare quanto soddisfa i suoi bisogni⁶⁵; la comparsa dell'immaginario sociale offre immediatamente al bambino forme di significazione che rendono possibile la sublimazione del proprio bisogno⁶⁶. Così noi, o meglio, la «psiche»⁶⁷ (cioè quello che siamo prima di essere propriamente «noi») diventiamo «noi» costituendo quell'autoriferimento⁶⁸ che, a differenza degli animali, non possediamo istintivamente:

⁶³ «L'Io non sorge fin dal momento in cui il bambino esce dall'utero materno. L'istanza della coscienza si istituisce per mezzo della socializzazione del piccolo di uomo mediante l'acquisizione del linguaggio che media il rapporto tra sé e il mondo. Sotto questo profilo la coscienza, la *rappresentazione del sé come io* è una grande invenzione dell'Occidente...». (SE 132, cf anche SdA 49).

⁶⁴ SdA 53-54

⁶⁵ «La rottura della monade psichica è sotto questo profilo una violenza necessaria e un immenso atto d'amore. Per la seconda volta la vita viene donata attraverso la socializzazione. Da questa rottura ha origine l'interminabile ricerca del senso come tentativo di ritrovare la coerenza tra soggetto e oggetto, il tentativo sempre esperito e mai totalmente compiutamente realizzato e la trasformazione del desiderio nel processo di socializzazione: e cioè nella creazione sociale dei bisogni e nei mezzi per soddisfarli». (SdA 53).

⁶⁶ «Sotto questo profilo, afferma Castoriadis, la rottura *radicale con l'animalità è determinata dall'emergere dell'immaginazione radicale della psiche singola e dell'immaginario sociale*, in quanto causa delle istituzioni e quindi degli oggetti e delle attività che possono nutrire la sublimazione. Questo emergere dell'immaginario radicale distrugge la regolazione istintuale dell'animale, fa *sorgere l'esigenza del senso e della significazione* e risponde a questa esigenza con la *creazione sociale e collettiva delle significazioni immaginarie sociali*». (SdA 50).

⁶⁷ La psiche deve essere pensata come «una monade chiusa in uno stato di *autismo* e *assoluta tranquillità psichica*» (SdA 52); oppure come «Il sé totale [...] chiuso monadicamente nella circolarità di soggetto-oggetto-scena. Desiderio senza oggetto e senza *soggetto*» (DdS 311). Qui risiede l'«immaginario radicale dell'essere umano» (DdS 311).

⁶⁸ Nell'animale l'autoriferimento è il codice istintuale che, dato una volta per tutte, «funziona» in riferimento al suo bisogno fondamentale di sopravvivenza, conservazione e riproduzione (cf DdS 23).

«L'autoriferimento dell'individuo umano viene dunque “prodotto” socialmente attraverso l'esperienza della *differenziazione* e la rottura della chiusura monodica della psiche, e, cioè attraverso l'istituzione della realtà esterna, della differenza del sé/dall'altro/madre, della distinzione tra fantasia e *realtà*, del *pensiero* simbolico...»⁶⁹.

«In questi termini l'autoreferenza e l'autoconservazione sono, al livello del vivente storico sociale, socialmente istituite a partire dalla creazione delle significazioni immaginarie che pongono le mete e i fini condivisi e sanzionati. Queste significazioni veicolate dagli oggetti socialmente istituiti sono normalmente investite dagli “affetti” dei singoli individui sotto pena di morte o di follia. In questi termini ciò che viene percepito... come *manca* o come *bisogno* è sempre una *creazione sociale*. Sotto questo profilo si può affermare che *la psiche non può esistere se non viene socializzata*»⁷⁰.

Ma con queste ultime affermazioni ci siamo già introdotti nel secondo contributo che Barcellona raccoglie dall'antropologia di Castoriadis: il significato dell'immaginario sociale.

b) L'immaginario sociale e la creazione dei significati

Se finora abbiamo detto che non esiste un individuo *naturale* al di fuori o prima della società, ora dobbiamo aggiungere che non esiste neppure una società *naturale* precedente o al di fuori degli individui. La società nasce con gli individui nel senso che ogni società porta impressi i significati della «significazione immaginaria e sociale»⁷¹ che ciascuno ha contribuito a creare con la propria immaginazione radicale⁷². In altre parole: non esiste una società (naturale) che

⁶⁹ DdS 312.

⁷⁰ DdS 314.

⁷¹ La significazione immaginaria e sociale è quanto fa essere le cose così come sono. Per questo essa è principio di esistenza, di pensiero e d'azione (cf SdA 55).

⁷² L'immaginazione – secondo Castoriadis – non è semplicemente una funzione che consente al soggetto di sublimare l'oggetto (*mancante*) del desiderio. L'immaginazione è piuttosto quella funzione che, investendo di senso un oggetto *presente*, lo rende desiderabile. Non l'immaginazione è innescata dal desiderio, ma il desiderio è innescato dall'immaginazione. In altre parole Castoriadis ritiene possibile desiderare un oggetto solo dopo averlo investito di senso. E questo è possibile solo se l'oggetto è stato in qualche modo *presente*. Non riusciamo quindi a spiegare la dinamica del desiderio riflettendo solo sul soggetto (mancante) o sull'oggetto (assente). E, in generale, non riusciamo a comprendere il desiderio se scindiamo il soggetto e l'oggetto: non si spiega, il desiderio, solo a partire dalle caratteristiche naturali dell'oggetto (altrimenti vorremmo tutti la stessa cosa); e neppure solo a partire dalle caratteristiche naturali del soggetto (altrimenti, guidati dallo stesso istinto finiremmo, ancora una volta, con il volere tutti la stessa cosa). Occorre piuttosto pensare alla relazione tra il soggetto e l'oggetto: se quest'ultimo è *desiderato* significa che il soggetto lo ha *scelto* investendolo di senso e se lo ha scelto significa che l'oggetto doveva essere *presente*; d'altro canto, l'oggetto non è stato desiderato semplice-

non sia plasmata dai significati con cui gli uomini hanno rappresentato il loro bisogno di senso⁷³. E proprio per questo le significazioni dell'immaginario collettivo possono corrispondere al desiderio e ai bisogni dell'individuo trasformandoli da «desideri illimitati e bisogni indefinibili in desideri orientati verso un oggetto possibile e in bisogni determinati rispetto al conseguimento di un obiettivo e di un risultato»⁷⁴. Castoriadis chiama «storico-sociale» il livello dell'essere che, ignoto «all'ontologia ereditata»⁷⁵, costituisce la società. Si tratta di

«uno specifico livello d'essere che attraverso l'istituzione sociale fa essere un mondo storico come creazione originaria, come "creazione ontologica" e tuttavia né arbitraria, né incoerente: non arbitraria perché pur non essendo un mero ricalco della realtà naturale... consente di organizzarla operativamente [...] né incoerente giacché pur mancando la garanzia di una razionalità assoluta, la comunicazione umana comporta la coerenza del discorso. [...] Il reale e il sapere non personificano né la realizzazione e la corrispondenza totale, né l'assenza completa. La peculiarità di questo specifico livello d'essere che definisce lo storico sociale, per l'appunto, non può essere colta dentro un pensiero che identifica pensiero ed essere, soggetto e oggetto, ma soltanto a partire dallo specifico rapporto che intercorre fra la *psiche* (immaginazione radicale) e l'*istituzione sociale* che ne attua la socializzazione mediante la costituzione del reale, l'accesso al linguaggio comune e al fare efficace e che è a sua volta opera dell'immaginario sociale come potere creativo del collettivo comune impersonale...»⁷⁶.

Ora non ci resta che svolgere le ricadute di questa impostazione antropologica nel campo filosofico-scientifico e in quello giuridico,

mente in quanto presente ma in quanto il soggetto lo ha scelto, investendolo di senso: questo lo ha reso *desiderabile*. Più semplicemente: solo se *allora* era presente, lo *potevamo* desiderare; solo se lo abbiamo desiderato, lo abbiamo reso desiderabile e *ora* lo sentiamo mancante. Qui, nel rendere desiderabile, dunque nel *far essere* qualcosa come desiderabile, si rivela la funzione dell'immaginario o meglio, la «creatività della psiche come immaginazione radicale» (SdA 52). La psiche «crea» ma non «inventa» poiché «evidentemente ciò che la psiche fa essere [...] non è [...] prodotto in uno stato di libertà assoluta relativamente a tale "realtà", giacché questa non può essere né ignorata, né manipolata in modo totalmente arbitrario» (SdA 51-52). La psiche «crea» nel senso che, rendendolo desiderabile, può «far essere qualcosa come mancante» (SdA 52) mentre, contemporaneamente, rappresenta se stessa come ciò a cui non manca (o non dovrebbe mancare) nulla.

⁷³ Questo spiega anche come siano possibili società profondamente differenti: ogni società, infatti, lungi dall'essere deducibile da leggi naturali o storiche è il risultato di un'auto-creazione realizzata attraverso l'incontro-scontro tra l'immaginario sociale (o «società istituyente»), l'immaginario radicale della psiche del singolo e l'immaginario «chiuso» con cui ogni società istituita tende a rappresentare come assoluti i suoi significati.

⁷⁴ SdA 54-55.

⁷⁵ SdA 57.

⁷⁶ DdS 315-316.

misurando la distanza di Castoriadis (Barcellona) dal pensiero moderno.

3.2. Il paradigma filosofico-scientifico: dalla logica identitaria alla logica plurale

Alla luce dell'antropologia elaborata col contributo della psicoanalisi, Castoriadis avanza una critica radicale alla logica identitaria che costituisce il «nucleo metafisico»⁷⁷ della maggior parte degli specialismi contemporanei e che si esprime in due principi con i quali tutto viene riportato a un'identità: il principio di non contraddizione e quello di causalità⁷⁸. Secondo Barcellona questa logica soggiace al

«“paradigma” secondo il quale ci sono un *fenomeno* e una *sostanza* (una essenza) e che si può (con questo paradigma) cercare la *vita autentica*, oltre e all'interno della vita falsa; “essenza” è infatti la vita autentica»⁷⁹.

In che senso la distinzione tra fenomeno e sostanza ripropone la logica identitaria? Precisamente nel fatto che questa distinzione suggerisce che si può sempre trovare la vita autentica (corrispondente alla dimensione della sostanza o essenza) oltre e all'interno della vita falsa che vediamo (come fenomeno) in noi o attorno a noi. Ma cosa altro sarebbe la vita autentica o vera, quella della sostanza o dell'essenza, oltre o all'interno del fenomeno se non una forma riconducibile all'identità $A = A$? In questo caso l'identità è quello che manca e deve essere trovato, è la sostanza delle cose oltre le cose, il noumeno oltre il fenomeno... seppur celata oltre il fenomeno, sullo sfondo troviamo sempre la logica dell'identità nella forma dell' $A = A$ ⁸⁰. Oggi questo paradigma è criticato perché non riusciamo a comprendere in nome di cosa potremmo parlare di una vita autentica. Ma l'abbandono del paradigma non ha comportato una revisione

⁷⁷ SdA 42.

⁷⁸ Il primo principio ci porta a dire che se $A = A$ allora non può essere B; il secondo afferma che se B dipende da A, come una conseguenza dalla causa, allora B, in quanto causato da A, è riconducibile allo stesso principio A e, quindi non ne è realmente diverso: anche in questo caso la logica identitaria è confermata!

⁷⁹ SdA 123.

⁸⁰ Se comprendiamo questo, allora comprendiamo Barcellona quando accusa tutta la filosofia moderna di essere fondata sulla stessa logica identitaria (cf SdA 123). Neppure Heidegger sarebbe uscito «...dalla trappola dell'ontologia unitaria, perché nonostante la differenza ontologica fra essere ed ente, l'ente non ha consistenza e l'essere gioca con se stesso e si manifesta nascondendosi» (SdA 130).

della logica soggiacente⁸¹. Continuiamo, infatti, a trattare la vita come se tutto fosse ormai già definito (dal destino, dal fato, dalla natura...) e nulla potesse essere cambiato⁸²! Se, invece, con Barcellona, vogliamo abbandonare questa logica, dobbiamo iniziare a rinunciare all'idea che ci sia una qualche forma di identità del tipo $A = A$, nascosta come sostanza, essenza, vita autentica... oltre il fenomeno. E dobbiamo iniziare a pensare alla vita come reale manifestazione dell'essere che non resta sullo sfondo nascondendosi, ma realmente «si dà» nel fenomeno⁸³. «Mi sono liberato – confessa Barcellona – molto lentamente dall'ossessione del modello e ho cominciato a pensare che si può forse usare un nuovo paradigma. La proposta è quella di sostituire la coppia fenomeno-essenza, tutte le coppie del passato, con la coppia istituito-istituzione/cambiamento-creazione»⁸⁴. Questo, in definitiva, significa sostituire l'ontologia unitaria soggiacente alla logica identitaria con l'ontologia dell'essere storico-sociale. In altri termini significa non pensare al mondo umano come a un'identità data definitivamente (vuoi nella forma metafisica di un essere biologico naturale, vuoi in quella razionale istituita dallo *status quo* presente), ma piuttosto come a una forma d'essere, storico-sociale, che, in

⁸¹ La permanenza della logica identitaria appare con evidenza nella *reductio ad unum* tipica degli specialismi contemporanei dove, in forme diverse, la realtà è *ridotta* a un solo aspetto. L'individualismo metodologico, ad esempio, riduce ogni forma dell'agire all'unica motivazione utilitaristica; il realismo gnoseologico riduce la realtà alla natura; il costruttivismo esasperato considera come unica realtà indistinta quella costruita dalla conoscenza; la gnoseologia positivista riduce la realtà alla sua comprensione logica; ogni visione sistemica della società si rivela incapace di pensare l'individuo, riducendolo a semplice appendice... Al contrario, Castoriadis ritiene che l'individuo in quanto sociale si trova in una trama di relazioni irriducibili all'utile; che il mondo umano ha un carattere storico-sociale non assimilabile alla natura; che ogni rappresentazione della realtà, pur essendone una costruzione, è comunque sempre fondata sull'essere (senza esserne il ricalco); che la logica non è sufficiente a produrre conoscenza che, invece, chiede sempre anche un investimento affettivo; che, infine, i significati sociali non sono pensabili come veicolati in un sistema senza un soggetto! Cf SdA 42-43.

⁸² «Che vuol dire – chiede appassionatamente Barcellona – che la ragione non si può superare, che vuol dire che la vita non si può cambiare, che gli affetti sono sempre uguali come gli istinti? Vuol dire che non possiamo parlare della rivoluzione, che non possiamo parlare dell'invenzione, che non possiamo mettere in campo il tema del cambiamento. Parliamo solo di evoluzione, di sviluppo ma tutto ciò che noi pensiamo e facciamo è già scritto nelle premesse. Questa è la ragione calcolistica o calcolante che impedisce di fare esperienza». (SdA 124).

⁸³ Cf SdA 130.

⁸⁴ SdA 125.

quanto «luogo» della creazione delle forme d'essere»⁸⁵, «*si dà ogni volta le sue leggi* (che non sono mai riducibili a codice istintuale, né ad attuazioni pratiche di principi preesistenti logici)»⁸⁶. Il senso umano non è immanente alla forma dell'esistenza ma è quanto «occorre creare *per esistere*»⁸⁷! Dobbiamo quindi pensare insieme l'istituzione e la creazione, il piano dell'essere istituito e quello che potrebbe esserlo. Solo questo – che è propriamente quello che qui viene chiamato «storico-sociale» – rende possibile il superamento della logica identitaria. Ma questo significa pensare «una cosa inaudita: che l'uno e il molteplice coesistono»⁸⁸ e, quindi significa pensare «alla coesistenza di due logiche»⁸⁹ o a una «logica plurale»⁹⁰. In concreto, questo significa pensare l'io e gli altri, il singolo e il gruppo, l'individuo e la società... in un rapporto paragonabile a un «campo di tensioni relazionali» in cui, come nel campo gravitazionale, coesiste la molteplicità senza riduzione all'unità. Gli altri, il gruppo, la società... sono il collettivo anonimo che crea significati sociali all'interno del quale l'io, il singolo, l'individuo crea nuovi significati individuali⁹¹.

⁸⁵ DdS 316.

⁸⁶ DdS 317.

⁸⁷ SdA 130.

⁸⁸ SdA 127.

⁸⁹ SdA 128.

⁹⁰ SdA 128. Nella storia del pensiero, la psicoanalisi rappresenta la riscoperta della compresenza di logiche differenti in noi: quella dell'inconscio (con elementi irriducibili a un solo schema) e quella razionale (costruita sul principio di non contraddizione). Questa scoperta, lamenta Barcellona, è stata fraintesa dalla stessa psicoanalisi quando l'ha tradotta nel compito di trasportare sul piano della coscienza quello che appare nell'inconscio. Come se il freudiano «*Wo es war, soll ich werden*» significasse rendere conscio (Ich) quello che ancora è inconscio (Es). Non si tratta di ricondurre tutto all'Io (*reductio ad unum*!) ma di comprendere il senso di questa compresenza di Es e Ich in noi (cf SdA 129). Apprezzato, invece, il pensiero di Matte Blanco perché ha cercato di render conto della compresenza in noi di due logiche. Suggestivo lo spunto tratto dallo psicanalista da un verso di Dante: «Vergine, madre, figlia del tuo figlio». Assurdo, dal punto di vista della logica identitaria (come è possibile essere contemporaneamente vergine e madre, figlia del figlio?), efficace, però, di custodire una verità: «È possibile che io sia più cose, che dentro di me ci sia l'immagine di mio padre, di mia madre, della coppia (cioè di mia madre e mio padre insieme), del gruppo, dei fratelli; io sono queste cose ma sono anche altro, sono io, il soggetto individuale» (SdA 131).

⁹¹ Cf SdA 128.

3.3. Il paradigma giuridico: dall'astrazione della ragione procedurale al paradosso del *nomos*

Sullo sfondo delle riflessioni precedenti, Barcellona avanza una critica anche all'esito procedurale dell'attuale filosofia del diritto. Questo esito sembra oggi inevitabile e necessario. Inevitabile, dal momento che la procedura sembra corrispondere all'esigenza (del diritto) di trovare una forma di legittimazione senza ricorrere, come nell'impostazione classica, a un principio metafisico (Ragione, Natura)⁹². Basta, come ci ha insegnato Kelsen, l'artificio di una *Grundnorm* ovvero l'illusione del fondamento, per il resto la procedura funziona alla perfezione. Necessario perché senza una regolamentazione (a cui provvede, appunto, la procedura) non potremmo sostenere la complessità della nostra esistenza. Nel pluralismo delle idee o nell'indifferenza verso valori comuni si realizzerebbe quella situazione conflittuale prospettata fin dalle origini della modernità da Hobbes. Inevitabile e necessario, dunque, appare oggi il proceduralismo come alternativa alle altre prospettate finora dalla metafisica e dall'ermeneutica o, meglio, «dall'*indifferenza* del circolo ermeneutico (della contingenza assoluta dei significati) e dall'arroganza della metafisica classica e della logica identitaria (la necessità dei significati)»⁹³. Tutto questo, però, appare tutt'altro che «inevitabile e necessario» a Barcellona: la critica all'astrazione moderna gli ha già permesso di riconoscere l'arbitrarietà di quello che oggi in prima battuta sembrerebbe inevitabile e necessario. Ora la lezione di Castoriadis gli consente di trovare un fondamento al diritto alternativo a quello che oggi, volendo sfuggire sia all'indifferenza indotta dal sapere er-

⁹² L'impostazione classica della filosofia del diritto prevede come punto di partenza un'idea astratta (di giustizia, di diritto...) dalla quale dedurre, in seconda istanza, una norma storica. Ora, questa impostazione – secondo Barcellona – si ripropone ancora oggi nella forma dell'universalismo dei diritti umani. Nati con l'intento di liberare l'individuo dal vincolo dei legami pre-moderni e quindi di consentire l'esperienza della Repubblica e della democrazia, i diritti universali esprimono oggi soprattutto l'inviolabilità del punto di vista dell'individuo, riproducono il divieto di interferire nella sfera altrui senza il suo permesso. Ma, osserva Barcellona, si riproduce qui l'*astrazione* moderna: l'individuo continua a essere pensato *astrattamente* al di fuori o prima della società come un soggetto di diritti individuali (oggi identificati con ogni forma di desiderio personale) a cui la società/lo Stato sarebbe chiamato a corrispondere. E, come l'impostazione classica della filosofia del diritto, anche questa interpretazione dei diritti universali è destinata a promuovere procedure... di relazione. (cf DsS 43).

⁹³ Dds 318-319.

meneutico che alla sostanzialità del pensiero metafisico, viene individuato nella forma del funzionamento della procedura. Ancora una volta si tratta di rinunciare all'astrazione e prendere le mosse dalla vita concreta e questo significa pensare a partire da quel livello dell'essere che abbiamo chiamato storico-sociale. Ogni società umana, rispondendo alla mancanza di orientamento (autoriferimento) naturale, costruisce il proprio codice di senso creando una concezione del mondo nella quale rappresentare se stessi e l'universo⁹⁴. Questa creazione si esprime nel *nomos*⁹⁵. Ora, tutto questo implica che ognuno di noi abbia accesso a «un punto di vista trascendentale» grazie al quale poter accordare preferenza a un criterio piuttosto che all'altro. Questo punto di vista non è configurabile «come un apriori razionale o come un principio trascendente»⁹⁶, altrimenti il *nomos* sarebbe predeterminato e fissato in anticipo. È, piuttosto, percepibile e descrivibile come ideale della giustizia che affiora su quel «terreno

⁹⁴ «Produrre senso, creare significati – scrive Barcellona –, vuol dire, quindi attribuire valore alle cose. Le cose non hanno valore in sé ma in base ad un bisogno socialmente istituito; in questa prospettiva infatti anche i bisogni sono assunti come artificiali. La socializzazione è essenziale per l'auto-rappresentazione e per la formazione dell'identità dell'individuo, inclusa anche la determinazione di ciò di cui sente il bisogno. Non è difficile rendersi conto della non “naturalità” di molti dei nostri bisogni: non esisteva il bisogno di avere un telefono, prima della sua invenzione. Può sembrare un'affermazione eccessiva, ma se ci pensiamo attentamente sono molte le cose di cui sentiamo la necessità e che in passato non esistevano, come non ne esisteva la necessità. Questo processo è talmente rilevante che gli esseri umani sono in grado di perdere la voglia di vivere, di cadere nella disperazione, per l'impossibilità di raggiungere obiettivi che nulla hanno a che fare con i beni primari veramente necessari alla sopravvivenza biologica» (DsS 28-29).

⁹⁵ Il *nomos*, precisa Barcellona, è necessario e arbitrario contemporaneamente. Necessario in quanto non esiste società senza leggi costruite in riferimento a un *nomos* posto come misura universale. Arbitrario in quanto non si presenta come «evidenza razionale della giustizia» bensì come il frutto di una decisione. Questa arbitrarietà non significa però arbitrio e tanto meno «violenza». Ogni *nomos*, infatti, deve essere argomentato e questo avviene attraverso il *logos*: occorre, in altri termini, dare le ragioni della preferenza accordata a un certo criterio di misura. «L'istituzione sociale, il *nomos* – scrive Barcellona –, presuppongono, da un lato, l'indeterminazione della natura e la relativa opacità di pensiero, dall'altro la convinzione che il mondo non sia un caos, né il pensiero pura illusione, e che l'esperienza umana sia un intreccio continuo di verità e errore. Lo scarto tra *nomos* e *physis* dunque non è assenza di relazione né una relazione determinata; è una relazione peculiare che non si risolve nel rispecchiamento e quindi non giustifica nessuna logica sostanzialistica. Ma non si dà nemmeno come violenza arbitraria, come si potrebbe ritenere in una logica puramente decisionistica (che prescinde dal contenuto e dagli effetti della decisione)» (DdS 327-328).

⁹⁶ DdS 341.

comune» che Castoriadis chiama «l'immaginario originario/radicale e lo storico-sociale, inteso come collettivo umano anonimo e plurale, come terreno di emersione della dimensione assiologica di ogni società»⁹⁷. O, più semplicemente, è quell'ideale di giustizia che sempre emerge quando entriamo in una relazione con l'altro:

«Noi non possiamo così definire quale sia la comunità veramente migliore, più giusta per natura, ma non possiamo fare a meno di pensarla: è un paradosso entro il quale ci avviluppiamo e che struttura l'enigma del *nomos*. Dev'essere pensabile la comunità migliore, la giustizia totale, come orizzonte, ma non è possibile definirla e determinarla se non attraverso la società che si istituisce, la regola di giustizia non si può rendere visibile se non nella forma storica in cui si dà»⁹⁸.

In questo modo, oltre la metafisica, oltre l'ermeneutica, Barcellona ritiene di trovare un differente fondamento al diritto:

«Assumere apertamente la socialità e la storicità del criterio di giustizia, del principio di volere, che una collettività mette alla base della propria organizzazione, presenta in modo nuovo la questione del "fondamento" dell'ordinamento politico-giuridico. Vuol dire prendere coscienza che siamo noi, il collettivo anonimo e impersonale, responsabili del modo di essere della nostra convivenza e che l'*Istituzione storico-sociale* della società è la fonte reale di ogni produzione normativa e di ogni creazione di senso»⁹⁹.

3.4. Conclusione: la profezia di Barcellona

A questo punto, in conclusione, siamo in grado di comprendere la gravità di quella minaccia che abbiamo descritto come incombenza di un dio oscuro sulla vita umana e, parallelamente, il senso profetico del discorso propostoci da Barcellona. Partiamo dalla minaccia. Presenta due volti. Il primo, moderno, si configura come tendenziale riduzione del soggetto umano all'individuo bisognoso che agisce in forza dell'utile e del calcolo. È la riduzione dell'uomo all'*homo faber*, proteso alla «produzione e al consumo delle merci»¹⁰⁰. In questa prospettiva la relazione è pensata come successiva alla situazione originariamente individuale del singolo. La vita è minacciata in quanto è interpretata in base a un'astrazione che, incapace di contenerla nella sua ricchezza, inevitabilmente la riduce. Barcellona parla in proposito, come abbiamo visto, di «negazione delle

⁹⁷ DdS 341.

⁹⁸ DdS 327.

⁹⁹ DsS 55.

¹⁰⁰ PN 10.

passioni»: la ragione strumentale con la quale l'individuo cercherebbe di soddisfare i propri bisogni non conosce altre passioni! Ma questa è solo la forma «moderna» della minaccia. Ne esiste anche una seconda, molto più inquietante, che chiamiamo «ipermoderna». In questa seconda forma non solo si minaccia la *rappresentazione* della vita attraverso una descrizione del soggetto umano nei termini (astratti) di un individuo autonomo e autoreferenziale, bensì si minaccia la stessa *origine* della vita attraverso una progettazione dell'esistenza al di fuori delle condizioni relazionali all'interno delle quali concretamente si dischiude (la relazione uomo-donna e quella genitori-figli). In questo modo lo «statuto antropologico» che, come dicevamo, si costituisce attraverso la relazione della psiche con la coppia dei genitori, viene minacciato alla radice. Da questo punto di vista la manipolazione della vita rappresenta una minaccia che colpisce al cuore l'umanità! «Il problema della vita, o meglio, del potere sulla vita [...] è diventato la posta in gioco del nostro tempo»¹⁰¹. È il compimento della «fantasia dell'auto-genesi» che ha alimentato il pensiero moderno: «la negazione della differenza dei sessi e delle generazioni che è, invece, alla base della socializzazione della psiche e della stessa percezione di sé»¹⁰². Ma intervenire sulla vita a questo livello significa distruggere le condizioni della vita umana incamminandosi (secondo un destino tutt'altro che cieco!) sulla via di un'umanità o meglio di una «preumanità» che si presenta come «ricaduta nella naturale condizione preculturale nella quale non era possibile nessuna domanda sul senso e sulla costituzione del soggetto»¹⁰³. In questa condizione non si crea la frattura tra il soggetto e il mondo, quello *scarto* che segna la «seconda» nascita del soggetto umano consegnandogli il compito (inadempibile) di plasmare il mondo assegnandogli un senso umano¹⁰⁴. In altre parole questo significa la distruzione dello spazio storico-sociale, di quell'immaginario anonimo collettivo che, custodendo le forme storiche della relazione tra io e mondo, rappresenta il «luogo» attraverso cui l'individuo costruisce la propria identità. Che sia proprio questo quello che si sta verificando all'interno di quello che comunemente chiamiamo «globalizzazione», lo possiamo cogliere da due punti di vista che costituiscono quello che Barcellona chiama «il disagio della Modernità»¹⁰⁵ e che possiamo

¹⁰¹ SE 49.

¹⁰² DdS 310.

¹⁰³ SE 92.

¹⁰⁴ Cf DdS 345.

¹⁰⁵ P3M 26.

certamente assumere come sintomi della minaccia imminente. Il primo è la crisi delle mediazioni simboliche, cioè delle forme che dovrebbero consentirci di appropriarci di una forma di relazione tra io e mondo¹⁰⁶. Il secondo è rappresentato dalla difficoltà dell'individuo a costruire una relazione con il mondo, appropriandosi (e rinnovandola creativamente) della forma custodita dall'immaginario comune¹⁰⁷. Congedandoci da Barcellona, dobbiamo ricordare anche che il suo discorso non si conclude con la denuncia di questa minaccia. Ne *Il suicidio dell'Europa*, l'autore invoca infatti una parola profetica capace di produrre speranza e suscitare fiducia e ritiene che questa parola possa nascere proprio riflettendo su quei «segni

¹⁰⁶ «Oggi – scrive Barcellona – lo spazio simbolico, dove è possibile la mediazione tra coscienza, desiderio e mondo esterno, è stato distrutto dalla identificazione di “virtuale” e “reale”, dalla globalizzazione mass-mediatica e noi soffriamo l'indistinzione di mente e corpo e l'annichilimento della coscienza nella fantasia dell'onnipotenza del pensiero (cioè nell'idea di un'autogenerazione dei singoli). Il pensiero fantastico diventa magicamente la realtà. Lo spazio mentale si può dare infatti soltanto se c'è una *mente collettiva* e uno *spazio pubblico*, un luogo in cui le passioni siano rese pubbliche e trasformate sotto la “tutela” di un “contenitore” collettivo (famiglia, gruppo, comunità...). L'individuo globalizzato si è chiuso in un soggettivismo assoluto in cui, negando la stessa esistenza del problema del rapporto io-mondo, si pone solo il problema di *come l'io può costruire il mondo* e di come si può rendere disponibile la “cosa” attraverso la manipolazione tecnologica. Un mondo collettivo e comune non può essere a disposizione dei singoli. Questa è la degenerazione del soggettivismo mentalista per cui i pensieri producono il dominio sulle cose. La globalizzazione è frutto di questa fantasia onnipotente. Paradossalmente l'onnipotenza della coscienza produce la sua distruzione perché la coscienza si può dare solo in un rapporto con l'altro. L'epoca della strategia dell'anima può finire così con l'uccisione dell'anima; l'idea di dominare la natura si può risolvere in una naturalizzazione dell'artificio» (SE 139). L'indebolimento delle mediazioni simboliche è «registrato» anche dalla crisi di quella mediazione per eccellenza che è il linguaggio. La sostituzione della parola con la violenza, lo svilimento delle metanarrazioni, l'incapacità di esprimere le proprie emozioni e la loro esplosione in forme violente e incivili... sono fenomeni collegati e testimoni della debolezza della parola, dunque della mediazione. Cf PN 45-50.

¹⁰⁷ L'incapacità di relazionarsi col mondo si manifesta laddove l'esistenza dell'individuo sembra, da un lato (quello del mondo), essere schiacciata dal peso delle istituzioni (espressione del mondo istituito); e, dall'altro (quello dell'io), essere preda del narcisismo (espressione dell'incapacità di costruire relazioni con l'altro): «Tra *Narciso e Istituzione* l'individuo non ha scampo, non riesce a percepire la propria identità differenziale, né a darle una voce e una forma definita: l'individuo è destinato a restare indeterminato. Vengono, infatti, distrutte le stesse basi di identificazione: il *tempo* [...] il *corpo* [...] l'*esperienza* [...] lo *spazio* [...] Se si vuole invertire la rotta non è la critica, né l'utopia che possono aiutarci, ma la consapevolezza che ciò che accade non è casuale e che i nostri comportamenti non sono estranei a quel che accade» (DsS 148-149).

dei tempi»¹⁰⁸ o quelle esperienze che, in quanto fonte di sofferenza, ci costringono a interrogarci sul nostro mondo: l'educazione¹⁰⁹ e la passione¹¹⁰! E questo, in fondo, ha cercato di fare Barcellona.

II. RIFLESSIONI CONCLUSIVE

Non è semplice commentare nel dettaglio la riflessione che Pietro Barcellona ci propone. Non è neppure possibile nello spazio limitato di un articolo. Tuttavia non voglio sottrarmi dalla fatica di ordinare alcuni pensieri scaturiti proprio dall'ascolto della sua riflessione.

1. ...in margine all'ascolto

1. Possiamo definire il pensiero di Barcellona – questa è la prima considerazione – «coraggioso». Occorre coraggio per tentare una sintesi della cultura occidentale, oltre gli specialismi contemporanei, scavando nella modernità per trovare le radici del presente e offrire una *spiegazione* di quello che sta accadendo. E occorre coraggio per denunciare, controcorrente, la minaccia insita nell'imporsi della tecnica, con la complicità dell'economia e la benedizione del diritto. Forse, leggendo le sue analisi, abbiamo la sensazione che in alcuni casi Barcellona stia esagerando, soprattutto quando la sua critica sembra colpire senz'appello gli sviluppi della tecnica oppure quando evidenzia il formalismo dei diritti universali o, ancora, quando denuncia il rischio che la democrazia si riduca alla gestione delle procedure. Tuttavia credo che proprio in questi momenti si possa apprezzare la riflessione di Barcellona: proprio perché siamo pressoché tutti ben disposti verso la democrazia, i diritti universali, il beneficio della tecnica... rischiamo di dimenticarci di esercitare quel senso critico che sempre dovremmo invece avere¹¹¹. In altri termini: non la democrazia, il diritto, la tecnica... in quanto tali sono criticati, bensì in quanto, nella sintesi moderna e quindi ipermoderna, possono tradursi in strumenti di minaccia della vita umana (la tecnica) o

¹⁰⁸ SE 145.

¹⁰⁹ cf SE 174; P3M 119-121.

¹¹⁰ cf SE 173.

¹¹¹ In ogni caso questi pericoli cominciano a essere riconosciuti e denunciati: cf C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma - Bari 2003; M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, Il Mulino, Bologna 2002.

in procedure che nascondono e, infine, avallano anche le ingiustizie (la democrazia formale)¹¹².

2. Se la *pars destruens* del discorso colpisce le forme con cui la nostra vita è oggi minacciata, la *pars costruens* intende invece rilanciare l'interesse per la vita dell'uomo o, se preferiamo, la domanda antropologica per eccellenza: *chi sono? Come si diventa uomini e donne?* È un'autentica passione per la vita umana che muove le riflessioni di Barcellona, costringendoci a ritornare sull'essenziale che mai dovremmo dimenticare e che mai, sembra dirci ancora Barcellona, in realtà dimentichiamo, nonostante tutti i proclami circa la morte del soggetto, ultima ricaduta della morte di Dio. E l'essenziale si presenta nella forma degli *affetti*, giusti legami, che intessono la nostra vita dandole un senso, e si riflette nella *domanda di giustizia* che, nonostante tutto, non smettiamo di desiderare¹¹³! Da questo punto di vista Barcellona chiede alla cultura di ritornare a interrogarsi a partire dalla vita (dalle *pratiche*!), restituendo al *vivere* quel primato che gli antichi ben conoscevano¹¹⁴ e che, lungo la modernità, gli è stato strappato dal *filosofare*.

3. Infine, oltre che coraggioso e appassionato, possiamo definire il pensiero di Barcellona «profetico». Profetico, perché come il profeta, anche Barcellona critica il presente in nome della verità che lo appas-

¹¹² Possiamo ricordare qui un'altra voce critica nei confronti del proceduralismo: B. ROMANO, *Critica della ragione procedurale*, Bulzoni, Roma 1995; ID., *Globalizzazione del commercio e fenomenologia del diritto. Saggio su diritto e identità*, Giappicchelli, Torino 2001; ID., *filosofia del diritto*, Laterza, Roma - Bari 2002; ID., *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, Giappicchelli, Torino 2004. Tuttavia seppure accomunati dalla critica al proceduralismo, Barcellona e Romano differiscono profondamente ispirandosi principalmente l'uno a Heidegger e Lacan, l'altro a Castoriadis (cf SE 55).

¹¹³ La provocazione di Barcellona mi pare, qui, simile a quella di Legendre e che possiamo riassumere in questo modo: non c'è la giustizia, ma non possiamo sottrarci al compito di farcene carico. Cf P. LEGENDRE, *Della società come testo. Lineamenti di un'antropologia dogmatica*, Giappicchelli, Torino 2005. Interessante in proposito anche la riflessione di Boudon che sostiene, contro il pensiero postmoderno, l'idea che si possa ancora parlare di verità e di giustizia, seppure in modo differente da quello che ci è stato trasmesso dalla tradizione dogmatica sia religiosa che scientifica/filosofica (illuminista). La verità e la giustizia sono percepite *ragionevolmente* da un soggetto all'interno di un dato contesto. Non sono dunque di *per sé* assolute, ma contestuali. La loro riconoscibilità anche da parte di coloro che non appartengono allo stesso contesto, svela tuttavia il carattere trans-contestuale e trans-soggettivo di quanto riconosciuto come vero e giusto: R. BOUDON, *Il vero e il giusto*, Il Mulino, Bologna 1995; ID., *Sentimenti di giustizia*, Il Mulino, Bologna 2002.

¹¹⁴ Cf. G. PENATI, *Decisione e origine*, Morcelliana, Brescia 1983; P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988.

siona, sforzandosi di aprire gli occhi di coloro ai quali rivolge le sue parole. In questo senso, sfidando la critica che gli specialisti della filosofia, della psicoanalisi, della sociologia, della religione, dell'economia, della politica, della scienza, del diritto... potrebbero rivolgergli, Barcellona ci mostra la necessità di sottrarre le singole questioni alla competenza delle singole discipline per elaborare, a partire dalla vita *concreta* degli uomini, una cultura umana attorno alla ritrovata domanda: *chi è l'uomo? Come si diventa uomini?* Senza questa cultura, tutti i confronti sulle problematiche che oggi coinvolgono l'etica, la religione, la politica, l'economia, la scienza... sono destinate a restare senza altra soluzione se non quella della definizione di una procedura, frutto di un compromesso che rafforza il potere della tecnica (come Severino ci ha mostrato implacabilmente), e quello di coloro che ne traggono i maggiori benefici economici (come Barcellona ha denunciato)!

2. ...in vista di un dialogo...

Vorrei concludere con due ultime riflessioni. La prima rappresenta, in definitiva, un invito rivolto a Barcellona ad approfondire la «figura» di quello che lui stesso ha intravisto come «fondamento» nell'essere storico-sociale. La seconda rappresenta, invece, l'esplicitazione di un compito che le parole di Barcellona sembrano rivolgere alla riflessione teologica¹¹⁵.

1. Riconosciuto il dominio che la tecnica esercita oggi minacciosamente sulla vita dell'uomo come fosse un nuovo dio (oscuro), Barcellona ha avanzato l'ipotesi, poi confermata, che questo sia il risultato di un peccato originale, quello di separare il pensiero dalla vita e di sottomettere l'esistenza all'astrazione della *ratio*. Non potremmo pensare, invece, a livello di ipotesi, che il dio oscuro è quello che si impone sulla vita dell'uomo quando questi si è allontanato dall'Abbà di Gesù? La scissione tra il pensiero e la vita che Barcellona riconosce all'origine

¹¹⁵ Molti sono i «punti di contatto» tra la riflessione teologica e quella propostaci da Barcellona, a partire dalla sua rivisitazione della modernità e dalla sua critica alla cultura contemporanea che, scardinando presunte evidenze, creano le premesse per un confronto più sereno tra la teologia e la filosofia (e, più in generale, la cultura) oltre le forme stereotipe, datate e, francamente, riduttive che parlano in termini di confronto tra religione (se non addirittura, chiesa) e laici, o tra ragione e fede. Il lettore non fatterà a raccogliere questi elementi. Qui preferisco, invece, svolgere liberamente alcune riflessioni che, da un lato, traendo spunto da Barcellona, possono sollecitare un rinnovamento della riflessione teologica; dall'altro, possono costituire una provocazione nei confronti dello stesso Barcellona.

della modernità è, infatti, stata preceduta dalla scissione tra la fede e la ragione¹¹⁶! La «scelta delle scelte» che si è imposta fin dall'origine della modernità è quella di costruire un mondo fondato sul soggetto autonomo, libero e razionale. In una parola: non solo sull'astrazione bensì «senzadio»¹¹⁷. L'*astrazione* segue e, significativamente, si coniuga con la scelta di abbandonare il Dio della *carne* di Gesù! Non dovremmo quindi pensare che il volto del dio oscuro affiora laddove l'uomo pretenda sbarazzarsi di Dio? O, ricordando la promessa del serpente (*eritis sicut deus*), non potremmo pensare che quello che sta accadendo sia quello che accade tutte le volte che l'uomo, pretendendo di mettersi al posto di Dio, diviene in realtà schiavo di un idolo¹¹⁸? Stante questa ipotesi, potremmo allora dire che il dio oscuro di oggi, la tecnica, non è altro che l'ultimo idolo con cui l'umanità si confronta. Non solo. Questa ipotesi ci consente anche di approfondire in termini di *spiegazione*, la comprensione di quello che sta accadendo. Il successo della tecnica, infatti, alla luce di questa ipotesi interpretativa, non sarebbe imputabile unicamente all'alleanza tra modernità e ipemodernità (e quindi a quella tra tecnica, economia, diritto), bensì all'occupazione di un «vuoto spirituale», quello, precisamente, creatosi quando, sciolta dal legame col Creatore, la creatura è rimasta in balia di qualsiasi altro legame, di qualsiasi altro idolo¹¹⁹! Questo significa, in altre parole, che se la tecnica non potesse appoggiarsi su quella dinamica «spirituale»¹²⁰ che caratterizza la vita dell'uomo nella forma dei legami (che in quanto riconosciamo «giusti» chiamiamo «affetti»), non sarebbe in alcun modo interessante né tanto meno potrebbe avere la forza di dominarci¹²¹. La

¹¹⁶ Cf P. SEQUERI, «La ragione teologica e la cultura della modernità», *Teologia* 13 (1988), 219-231; ID., «L'insopportabile eredità del moderno», *Studia Patavina* 37 (1990) 257-272.

¹¹⁷ Ricordiamo che così, il «senzadio», Nietzsche chiamava Zarathustra!

¹¹⁸ Prendere il posto di Dio non è possibile. È un'illusione, dalla quale intendeva proteggere Adamo ed Eva il comando di non cibarsi dell'albero (in altri termini: il divieto di voler diventare come Dio)! Al posto di Dio, infatti, subentra sempre l'idolo che, seppur divinizzato dall'uomo, diviene colui davanti al quale l'uomo stesso si inginocchia.

¹¹⁹ Avanza questa ipotesi nella cornice delle stesse problematiche qui affrontate, P. SEQUERI, «L'anima e le tecniche», *Il Regno documenti*, 7 (2005), 94-101; ID., *L'umano alla prova*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 41-44.

¹²⁰ Chiamiamo qui «spirituale» questa dinamica perché dal punto di vista teologico ne riconosciamo l'origine stessa in Dio che attrae a sé l'uomo.

¹²¹ Con questo voglio dire, semplicemente, che non è mai la tecnica o i suoi prodotti quello che vogliamo; quello che vogliamo è piuttosto quello che speriamo di ottenere tramite di essa: un riconoscimento capace di corrispondere al nostro desiderio di essere riconosciuti (amabili) dall'altro.

tecnica semplicemente «usa» e «sfrutta» una logica spirituale o affettiva senza la quale non potrebbe affermarsi. Ma a questo punto sorge un ulteriore interrogativo: questa logica spirituale, rivelazione della trama affettiva che caratterizza la vita dell'uomo, non annuncia il mistero di Dio che si manifesta come Legame¹²²? E questo, non potrebbe proprio essere l'Abbà di Gesù? In altri termini: il nome del fondamento intravisto da Barcellona nell'ontologia dell'essere storico-sociale non potrebbe essere proprio quello svelato dall'evento della rivelazione di Gesù nella forma di un «fascio di energia da cui vengonno i legami» (Sequeri)¹²³?

2. Ora, se riconosciamo nella storia di Gesù «l'*eidōs* dell'evento fondatore»¹²⁴, ovvero la rivelazione di Dio come Abbà che in Gesù si rivela come Amore che si manifesta nel dare la vita, allora possiamo anche cogliere dalle riflessioni di Barcellona una provocazione che formulo come l'invito a esprimere un pensiero e una pratica che *nelle forme storiche e sociali create dagli uomini* siano sempre corrispondenti al volto evangelico di Dio (il «fondamento»)¹²⁵. Questo è un compito difficile, poiché il cristianesimo, che nasce dalla passione con cui il Figlio rivela la dedizione del Padre, non si lascia inscrivere in nessun pensiero e, in definitiva, in nessuna forma religiosa¹²⁶.

¹²² Il nome «Dio» era anticamente espressione di un Legame. Diventa «idea» nella modernità. Il significato della «morte di Dio» – nella percezione hegeliana – rappresenta il momento in cui iniziamo a non sentire più risuonare «Dio» in alcuna esperienza (neanche in quella in cui si *nomina* Dio!). Hegel (come Nietzsche) dimostra di conoscere ancora il senso antico del nome Dio, quello di una presenza avvertita in relazione agli affetti) a differenza di Heidegger! Così si esprime Sequeri in G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, Edizioni Lavoro, Roma 2000, 24-29.

¹²³ Cf. P. G. VATTIMO - P. SEQUERI - G. RUGGERI, *Interrogazioni sul cristianesimo*, 69.

¹²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 159-240.

¹²⁵ Naturalmente Barcellona non formula nessun invito *esplicito* alla teologia. Ciò non toglie che lo sguardo credente possa cogliere nelle sue parole una provocazione salutare per la riflessione teologica! Merita ascolto, in proposito, la critica di Barcellona alla Chiesa: «Chi oggi osserva la chiesa un po' dall'esterno può arrivare a concludere che si tratta di un organismo statico, sempre uguale nel tempo. Non è così: l'istituzione si è via via consolidata, nel conflitto con altre culture. Questa stratificata solidità dovrebbe portare la Chiesa a riflettere su di sé e sul suo lungo viaggio. Ma non vedo questa riflessione. In qualche momento forse, il Concilio Vaticano II, con qualche passaggio dell'ultimo papato. Non una riflessione articolata e in profondità. ...invece di dar fondo a quella autoriflessione storica di cui prima si diceva, la Chiesa si è sempre dedicata alla difesa, o alla conservazione, della propria identità dottrinale, che è diventata in definitiva, ed è oggi, un'oppressiva gabbia di acciaio» (CRL 56-57).

¹²⁶ Con singolare chiarezza scrive Sequeri: «Esegui questo pensiero [l'annuncio della dedizione di Dio, ndr], dare corpo a questa figura, portare a coerenza dentro la

Eppure è un compito necessario, poiché nessun discepolo del Signore vi si può sottrarre propriamente perché a *questo* è chiamato: vigilare perché il volto di Dio che affiora nella sintesi dogmatica, nell'azione liturgico-sacramentale, nell'agire morale... proposti dalla Chiesa, custoditi dalle tradizioni e regolati dal diritto canonico corrisponda al Padre di Gesù che, secondo la testimonianza del Figlio, non lasciava nulla di intentato quando si trattava di restituire la vita all'uomo¹²⁷! O, se preferiamo, a *questo* è chiamato il discepolo: vigilare perché nella sua forma *istituita* l'annuncio cristiano del volto del Padre non sia mai trasfigurato nell'astrazione di un principio metafisico¹²⁸ o nell'ambiguità del Sacro¹²⁹. Compito difficile, necessario e, infine, ancora da eseguire, ogni volta, da capo perché solo così, con le parole del salmo, *la verità germoglierà dalla terra e la giustizia si affaccerà dal cielo!*

DAVIDE D'ALESSIO
Via S. Carlo 2
Seminario Arcivescovile
20300 Seveso (MI)

11 Settembre 2007

SUMMARY

The paper presents the thought of Pietro Barcellona, teacher of philosophy of law in Catania, and comments upon it, outlining – in view of a possible dialogue –, the themes of common interest between theology and philosophy of law.

religione l'impossibile coerenza religiosa di questa verità è la passione tenace di Gesù. L'unico filo dentro il quale tutte le figure della manifestazione possono essere composte. E però, sottratte all'unità che Gesù imprime alla sua rivelazione, esse entrano immediatamente in conflitto» (p. 229). Per cui: «Questa coerenza non può essere scritta come una teoria, né prescritta come una morale: non approda ad una dottrina né a una legge. Si rivela appunto nell'unità dell'agire di Gesù. Conferisce una forza inspiegabile alla sua unità teologica, e minaccia ad ogni passo la sua legittimazione religiosa», P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 228.

¹²⁷ Questo – «evangelizzare» la forma della chiesa – era anche il senso della riflessione (certamente polemica e polemicamente accantonata) di E. DREWERMANN, *Funzionari di Dio*, Raetia, Bolzano 1995.

¹²⁸ Interessante, in proposito: J. Moingt, *Dio che viene all'uomo*, Queriniana, Brescia 2005.

¹²⁹ R. OTTO, *Il sacro: l'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Zanichelli, Bologna 1926.