

# IL MEDIUM NUCLEARE

Culture, comportamenti, immaginario nell'età atomica

*Luigi Caramiello*

*nuova edizione  
a cura di Vito Marcelletti*

**libreriauniversitaria.it**  
**edizioni**

Proprietà letteraria riservata  
© libreriauniversitaria.it edizioni  
Webster srl, Padova, Italy

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento  
totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche)  
sono riservati per tutti i Paesi.

Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia  
forma senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in  
recensioni o per altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di  
permessi contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo:  
[redazione@libreriauniversitaria.it](mailto:redazione@libreriauniversitaria.it)

ISBN: 978-88-6292-744-4  
Prima edizione: giugno 2016

Il nostro indirizzo internet è:  
[www.libreriauniversitaria.it](http://www.libreriauniversitaria.it)

Per segnalazioni di errori o suggerimenti relativi a questo volume potete contattare:

Webster srl  
Via Stefano Breda, 26  
Tel.: +39 049 76651  
Fax: +39 049 7665200  
35010 - Limena PD  
[redazione@libreriauniversitaria.it](mailto:redazione@libreriauniversitaria.it)

## Sommario

### **LA CONDIZIONE ATOMICA CON LO SGUARDO PRESENTE. Il Medium nucleare dopo la "guerra fredda"**

(Vito Marcelletti)

Brevi premesse . . . . .	7
La "coscienza di specie" e "lo spettro dell'atomica" nell'era della comunicazione globale . . . . .	9
We are the world . . . . .	10
Libertà o barbarie . . . . .	12
Epistemologia della "catastrofe atomica" . . . . .	15
Il terrore ecumenico dell'apocalisse tecnologica . . . . .	17
L'"inverno nucleare". . . . .	18
L'incubo della "catastrofe logica". . . . .	20
L'orizzonte etico e il quadro geopolitico del "Medium nucleare" . . . . .	22
Il dilemma della pace. . . . .	24
Poetica e immaginario dell'era atomica . . . . .	26
Le sirene degli "apocalittici". . . . .	30
La trappola dell'"ecologismo" . . . . .	32
Le "tappe" della conoscenza . . . . .	36
Il "Welfare simbolico" della "lobby nucleare" . . . . .	37
Élite e potere . . . . .	40
La nuova "battaglia culturale" . . . . .	42
Riferimenti bibliografici . . . . .	44

### **IL MEDIUM NUCLEARE**

#### ***Culture, comportamenti, immaginario nell'età atomica***

(Luigi Caramiello)

<b>PREMESSA . . . . .</b>	<b>49</b>
---------------------------	-----------

#### **CAPITOLO 1**

<b><i>La catastrofe culturale. Teoria e saperi dopo Hiroshima . . . . .</i></b>	<b>53</b>
1.1 Una prospettiva critica . . . . .	53
1.2 Dal "6 agosto" all'inverno nucleare . . . . .	56

1.3 Catastrofe culturale . . . . .	57
1.4 Satelliti dei nostri satelliti . . . . .	59
1.5 Apocalisse senza palingenesi . . . . .	62
1.6 Intuizione e tecnica: la morte di Dio . . . . .	63
1.7 La fine della storia . . . . .	64
1.8 Etica atomica . . . . .	65
1.9 Ritornare alle origini? . . . . .	68
1.10 La tecnica e l'esperienza . . . . .	70
1.11 Il futuro del soggetto . . . . .	71
1.12 «Realismo» e intellettuali . . . . .	72
1.13 Violenza e «oggetto d'amore» . . . . .	74
1.14 Sacculinizzazione? . . . . .	76
1.15 Linguaggio e dominanza . . . . .	77
1.16 Guerra e politica. . . . .	79
1.17 Coscienza di specie. . . . .	80
1.18 Game theory . . . . .	82
1.19 Colpo su colpo. . . . .	84
1.20 Catastrofe e «catastrofi». . . . .	88
1.21 Apocalypse Now . . . . .	90

## **CAPITOLO 2**

### ***Atomic Life. La mentalità e le scelte dell'era atomica . . . . .91***

2.1 Pillole al cianuro . . . . .	91
2.2 L'orologio di Chicago . . . . .	94
2.3 Il «cogito» e il corpo . . . . .	96
2.4 L'angoscia nucleare . . . . .	105
2.5 «No Future» . . . . .	111
2.6 La morale della sopravvivenza . . . . .	118
2.7 Nichilismo suicida? . . . . .	121
2.8 I fantasmi del millennio . . . . .	125
2.9 La morte atomica. . . . .	128
2.10 Ecosociologia: verso la nuova alleanza . . . . .	132
2.11 Quaranta schiavi docili e discreti . . . . .	137
2.12 La potenza incontrollata . . . . .	140

## **CAPITOLO 3**

### ***Apocalisse e immaginario. Il racconto dell'atomica e del dopobomba. . . . .147***

3.1 La dissoluzione del mito bellico. . . . .	147
3.2 Vivere nella paura. . . . .	149
3.3 «Five minutes». . . . .	150

3.4 Sognando di sopravvivere . . . . .	153
3.5 Il racconto del superstite . . . . .	154
3.6 Catastrofe logica . . . . .	158
3.7 Una lucida profezia. . . . .	159
3.8 Hiroshima mon amour . . . . .	161
3.9 Quando soffia il vento. . . . .	163
3.10 Esplosioni che capitano . . . . .	165
3.11 Futuro remoto . . . . .	169
3.12 Il rocker apocalittico . . . . .	171
3.13 I nuovi mostri . . . . .	173
3.14 Il pianeta delle scimmie . . . . .	173
3.15 Mondo mutante. . . . .	176
3.16 Il diavolo e il buon Dio. . . . .	182
3.17 Grazie, Joshua . . . . .	185

#### **CAPITOLO 4**

<b><i>Il Medium nucleare . . . . .</i></b>	<b>189</b>
4.1 Il sacrificio . . . . .	189
4.2 Souvenir . . . . .	193
4.3 Welfare e simbolico . . . . .	199
4.4 Il Medium nucleare. . . . .	203
4.5 L'inibizione del mutamento . . . . .	213
Riferimenti bibliografici . . . . .	219

#### **POSTFAZIONE**

*Alberto Abruzzese*

Terrorismo . . . . .	231
Il pensiero mortale . . . . .	234
Mutazioni . . . . .	237
Il rifugio atomico . . . . .	240
L'effetto panico . . . . .	243
La velocità. . . . .	248
Le teorie del conflitto . . . . .	251
Il criticismo nucleare . . . . .	252
Il sublime . . . . .	255
L'olocausto estremo . . . . .	261



## ***La condizione atomica con lo sguardo presente. Il Medium nucleare dopo la “guerra fredda”***

*Vito Marcelletti*

### ***Brevi premesse***

*Il Medium nucleare* è stato il primo lavoro monografico di Luigi Caramiello. Non un cattivo inizio, se è vero – come è vero – che dal giorno della sua pubblicazione sino ad oggi ha fornito stimoli di riflessione e tracce di ricerca a diverse generazioni di studiosi. Il libro, del resto, dato alle stampe nel 1987, è il risultato di un lungo, intenso – per certi versi – “travagliato”, lavoro di indagine; vuoi per la complessità, la centralità e la delicatezza della materia, trattandosi di una riflessione sulle sconvolgenti implicazioni scientifiche, morali e geopolitiche connesse al dispiegamento del dispositivo nucleare; alle alterazioni nella psicologia collettiva provocate dalla proliferazione atomica; così come al cortocircuito nei diversi domini sociali dell’espressività, a partire dal quale “la paura della bomba” riconfigura l’“ambiente comunicativo”, stravolgendo il paesaggio culturale del mondo contemporaneo. Vuoi, ancora, per la parabola esistenziale e la vicenda politico-ideologica dell’autore; a suo modo singolare, ma al tempo stesso, soprattutto se vista retrospettivamente, fortemente evocativa dei contrasti, delle aspettative, delle disillusioni di un’intera generazione. Tanto che quest’opera, letta oggi, sembra risvegliare le profonde inquietudini e le nobili aspirazioni ascrivibili a una precisa fase della nostra storia politica con cui, ancora oggi, molto probabilmente, non abbiamo fatto del tutto i conti.

Ebbene, vi sarebbe più di una ragione per ritenere che questo progetto di ricerca, originale e ambizioso, avviato nella prima metà degli anni Ottanta quando, ancora studente, il sociologo in erba cominciò la sua attività di collaborazione con la cattedra di Sociologia dell’arte e della letteratura del suo maestro Alberto Abruzzese – del quale abbiamo il piacere di ospitare, in veste di postfazione, il saggio introduttivo che scrisse in occasione dell’uscita del M.N. – merita oggi l’interesse e l’attenzione che personalmente ho avuto l’onore e l’onere di riaccendere con questa breve, e spero utile, rilettura critica.

Tanto per avere un quadro più ampio della sua genesi, il primo capitolo del *Medium nucleare* riprende, grosso modo, ampliandole e rielaborandole, le tematiche affrontate nel lavoro di tesi con cui, qualche anno prima, Caramiello si era brillantemente laureato alla Facoltà di Sociologia, nell'Ateneo dove oggi, quasi per uno scherzo del destino, è titolare della cattedra ricoperta all'epoca proprio dal suo vecchio maestro. Non sorprende, quindi, l'attitudine a leggere e a inquadrare le produzioni artistiche, le immagini letterarie, le rappresentazioni filmiche con cui lo spettro dell'"apocalisse atomica" si trasfigura nell'immaginario collettivo, alla luce di una sociologia dei processi culturali particolarmente attenta a quei canali della comunicazione mass mediatica: quali il cinema commerciale e di genere, i manga, la musica pop, i videogiochi, il fumetto, spesso snobbati, soprattutto all'epoca, da molta *intelligenza*.

Quest'opera, del resto, dopo l'ottimo esordio di *Napoli no/New York*, rappresenta la prima importante tappa di un percorso scientifico rigoroso e allo stesso tempo atipico, decisamente poco ortodosso, se utilizziamo come criterio di giudizio i parametri della burocrazia accademica.

Un cammino, il suo, intrapreso con un senso di autonomia e una libertà di pensiero tale, da assumere nel tempo i contorni di una vera e propria sfida alle logiche corporative e ai criteri di appartenenza clientelare dominanti nel mondo universitario: un'insofferenza che, in più di una circostanza, lo ha visto persino lambire il confine dell'autolesionismo, spingendolo a interrompere ogni rapporto con il mondo accademico, da cui si tenne lontano per oltre dieci anni; una parentesi di tempo nella quale, pur non perdendo mai di vista la sua passione per la ricerca scientifica, si è dedicato alla professione giornalistica, lavorando come autore in RAI accanto a Michele Santoro e a Silvestro Montanaro e collaborando assiduamente con diversi organi di stampa tra cui *l'Unità*, *il Corriere della Sera*, *il Mattino*.

Ad ogni modo, il motivo della risolutezza da lui mostrata nel compiere questo che per chiunque altro si sarebbe probabilmente rivelato un passo gravoso, se non proprio insostenibile, era dovuto, oltre a una crescente inquietudine "epistemologica" – peraltro inevitabile alla luce del lavoro di ristrutturazione paradigmatica, di rielaborazione critica del proprio bagaglio conoscitivo, avviato con la stesura del *Medium nucleare* – anche e soprattutto, a un'esigenza di indipendenza intellettuale per assecondare la quale, da lì in poi, non sarebbe sceso a facili compromessi, assumendosi la responsabilità delle proprie scelte; e nel caso, pagando il prezzo delle proprie idee.

In questo senso, il discorso avviato con la riflessione sul nucleare rappresenta il primo fondamentale tassello di un'impresa intellettuale ancora *in fieri*.



## ***La "coscienza di specie" e "lo spettro dell'atomica" nell'era della comunicazione globale***

L'impianto teorico dell'opera, come sopra accennato, viene elaborato nella prima metà degli anni Ottanta, in uno dei periodi di massima tensione politica tra la Nato e il Patto di Varsavia, cronologicamente antecedente, perciò, alla fase di definitivo disgelo avviata dagli accordi siglati nel 1987 a Reykjavik; il famoso trattato INF, firmato da Reagan e Gorbaciov, con cui fu messa la parola fine alla vicenda degli euromissili, chiudendo contemporaneamente, e in maniera definitiva, il capitolo storico di una guerra fredda giocata su un equilibrio del terrore durato oltre quarant'anni. Una stagione cruciale della nostra storia contemporanea e gravida di implicazioni sul terreno del confronto politico e della coesistenza pacifica tra i due blocchi contrapposti, a Est e a Ovest della cortina di ferro, allora rispettivamente guidati da due superpotenze quali erano gli Stati Uniti e l'Unione sovietica. Il tutto corredato, nel bene e nel male, da impreviste e incalcolabili ripercussioni sulle stesse dinamiche della comunicazione pubblica all'interno delle diverse comunità nazionali, ma non solo. Come dimostra l'autore, infatti, proprio in quegli anni, sulla scorta delle tragedie epocali che ci eravamo appena lasciati alle spalle, maturava nell'opinione pubblica occidentale una forte pressione popolare nata dalla consapevolezza dei rischi per la vita del pianeta dovuti a una possibile guerra termonucleare. Per la prima volta nella storia politica del Novecento, le generazioni dei paesi europei, gli uomini e le donne di quelle nazioni che nella prima metà del Novecento si erano scontrate e follemente combattute nel nome dell'imperialismo, della superiorità razziale, del nazionalismo, "marciavano" ora unite sul terreno di un rifiuto totale e perentorio della "logica nucleare". Si perché, tra le altre cose, dietro la facciata fiduciosa e ottimista di un'Europa occidentale finalmente rimessa in piedi, dopo il duro sforzo della ricostruzione postbellica, e intenta a raccogliere i frutti della nuova stabilità politica, sostenuta dai vertiginosi ritmi dell'innovazione tecnologica e dello sviluppo economico, scorreva sottotraccia il germe di una nuova e virulenta piaga. Il cui contagio, però, diversamente dalle consuete epidemie virali non avveniva per via organica, ma attecchiva e si propagava attraverso i canali psico-emotivi della paura, della minaccia, del terrore.

Ebbene sì, la portata catastrofica di questo flagello "umano troppo umano" fu percepita in maniera chiara e distinta come fatto storico-sociale che trascendeva qualsiasi demarcazione di carattere etnico, antropologico, culturale. Così accadde che, per la prima volta nella storia dell'umanità, la paura della bomba H, la minaccia di una guerra atomica totale, il terrore dell'olocausto nucleare, aprirono le menti e spalancarono i cuori a un nuovo "umanesimo" legittimato dall'universale consapevolezza dell'imprescindibilità, per l'intera specie umana, dell'ecosistema

come preconditione dell'esistenza biologica. Insomma, questo per sottolineare come l'esigenza di preservare il nostro pianeta in quanto prerequisito indispensabile alla conservazione della vita, umana e non, abbia esercitato un'profonda influenza nel processo di ridefinizione gerarchica dei valori e delle priorità, persuadendo così anche i diversi protagonisti della scena istituzionale a ripensare l'ordine dell'agenda politica, e contemporaneamente, ha contribuito a smorzare in modo significativo, nell'opinione pubblica mondiale, la valenza di fattori storici fortemente radicati nella memoria collettiva: fossero essi di carattere religioso, culturale o ideologico.

Un po' come se, davanti allo spettro dell'apocalisse nucleare, si affievolisse la portata delle spinte identitarie e venissero meno le stesse premesse logico-dialettiche da cui traevano linfa le grandi narrazioni, contemporaneamente al diffondersi, in ogni angolo del pianeta, della consapevolezza, ovviamente avvertita ed espressa con modi, gradi e sensibilità diverse, di essere tutti indistintamente sottoposti, in quanto esseri umani, a un identico destino di annichilimento. Ed è a partire da questi presupposti che, riprendendo la riflessione sviluppata dal biologo Enzo Tiezzi (1985), matura, secondo Caramiello, quella che era un'obiezione di coscienza alla logica nucleare, mossa da una "specie" ora ecumenicamente minacciata dal pericolo dell'estinzione.

### ***We are the world***

Ad ogni modo, anche se con ogni probabilità tra i due fenomeni non è riscontrabile uno strettissimo rapporto di correlazione, tuttavia troviamo sia senza dubbio singolare il fatto che nel nostro Paese, proprio la stagione culturale e politica tanto biasimata da una certa intelligenza per via del cosiddetto "riflusso" – ovvero lo spostamento massiccio, figlio della disillusione e del terrorismo, dalla dimensione antropologicamente "alta" dell'impegno politico alla sfera cosiddetta "volgare" della vita privata, passaggio prima associato al *cotè* antropologico dell'"edonismo reaganiano" poi successivamente marchiato con lo stigma del "berlusconismo" – regalò, invece, (in forme inedite e culturalmente innovative sul piano della comunicazione pubblica), momenti di impegno istituzionale, di solidarietà e cooperazione sociale, promossi proprio in rapporto alle grandi questioni della contemporaneità e alle nuove sfide della democrazia moderna. Di certo, fu una svolta da molti discussa e avversata, per ragioni per lo più ideologiche e pretestuose, ma che portò finalmente una ventata di aria fresca e una parvenza di modernità nelle nostre case, alla quale contribuì, anche se in maniera piuttosto caotica e approssimativa, una stagione di rinnovamento in una chiave riformista; riforme che riguardavano sostanzialmente gli stessi temi di cui si parla tanto oggi.

Si, perché la pur lieve ventata di liberalismo, nel costume nazionale e nelle stesse istituzioni, unitamente a un significativo rilancio della cultura di mercato, con la configurazione di un assetto pluralista nel campo dell’informazione radiotelevisiva fu la vera novità di quegli anni, caratterizzati da una rottura, seppur parziale e transitoria, della consuetudinaria gestione consociativa della cosa pubblica, patrocinata dall’emergere di uno stile di leadership politica fortemente personalizzata e non più subordinata alla logica dei grandi apparati.

Il risultato fu l’estensione e l’apertura del mercato della comunicazione pubblica a nuovi codici estetici, modelli comportamentali, stili narrativi, tanto che come reazione alla lunga egemonia della cultura marxista e all’antagonismo degli anni Settanta, mero revival dello schema ottocentesco della lotta di classe, la sospensione delle ostilità nella società italiana, segnò sì, come viene abitualmente raccontato dalla pubblicistica *mainstream*, la vittoria dell’edonismo, del consumismo, del benessere economico a tutti i costi: ma è altrettanto vero che, allo stesso tempo, a questa attitudine figlia di un ritrovato ottimismo sociale (allora visto da certa cultura “cattocomunista” come peccato capitale), si è andata comunque affiancando una sensibilità via via sempre più pronunciata, intorno a problematiche di carattere ecologico e umanitario; tendenza testimoniata da uno stile di comunicazione innovativo che ora spazia dai messaggi della nascente pubblicità progresso, come quelli realizzati nella lotta contro l’Aids, alla sensibilizzazione sulla fame nel mondo, e alle campagne in favore dell’ambiente.

Insomma, contrariamente a quanto si è portati a pensare, proprio nel decennio in cui Ronald Reagan e Margaret Thatcher avviarono l’inversione di rotta in materia di politica economica, e in Italia sotto la leadership di Bettino Craxi le redini del governo furono prese in mano dal partito socialista, vi fu un improvviso e salutare cambiamento del clima politico e culturale; una stagione di rinnovamento che contribuì a sgretolare il *moloch* del dirigismo economico allentando la morsa dei lacci burocratici e delle logiche concertative sulla vita economica e politica del Paese – pensiamo, ad esempio, alla marcia silenziosa dei 40.000 quadri della FIAT che sfidarono apertamente i sindacati sfilando pacificamente nel centro di Torino, così come al referendum abrogativo sulle modifiche alla scala mobile che vide inaspettatamente la vittoria del fronte riformista – favorendo, in questo modo, una maggiore apertura della cittadinanza ai nuovi scenari della modernità e alle nuove sfide di una società sempre più complessa e globalizzata.

Tutto ciò contribuì, sicuramente, a una proiezione dei desideri e delle aspirazioni collettive, così anche dei timori e delle idiosincrasie, in una prospettiva sempre più estesa e ampia, stimolando il diffondersi nel pianeta di una più profonda percezione della comune appartenenza a un’unica grande “famiglia umana”; tanto che, proprio in quegli anni, il problema della fame nel mondo fu posto al

centro del dibattito mediatico, diventando improvvisamente una delle problematiche politiche più sentite dall'opinione pubblica mondiale. Come non ricordare, a tal proposito, il celebre *refrain* «we are the world, we are the children», ovvero una delle melodie più accattivanti e orecchiabili mai ascoltate e che lanciò in vetta a tutte le classifiche mondiali l'omonimo brano realizzato dai big della musica pop internazionale nell'ambito di un progetto di aiuti da destinare ai bambini bisognosi dei paesi africani. Più che di una generale tendenza al disimpegno, quindi, potremmo parlare di un cambiamento di prospettiva, quasi radicale, dove le implicazioni a vario livello connesse a quella che fu la corsa agli armamenti, esercitarono senza dubbio un'influenza decisiva.

In quest'ottica, dunque, non c'è da stupirsi se proprio in quegli anni, questa forte tensione unificante, pur con tutti i suoi limiti, le resistenze interne (e di diversa matrice) nelle singole entità statuali, nonché le inevitabili contraddizioni, ha sicuramente stimolato, per non dire accelerato il processo di lenta e graduale convergenza delle maggiori forze politiche sulla via, seppure a essere onesti ancora molto in salita, dell'ideale kantiano del “pacifismo giuridico”. Una dinamica processuale della quale è possibile oggi cogliere i successivi sviluppi o sarebbe forse meglio dire, le propaggini cognitive, nelle nuove modalità di condivisione dei processi culturali favoriti dalla nuova generazione dei media elettrici (basti pensare in quest'ordine di discorso al caso Mtv) e più recentemente, con la diffusione del Web, nella dimensione della comunicazione globale tipica dei *social network*.

E in fondo, in un certo qual grado, anche se ovviamente su scala diversa e nell'ambito di uno specifico orizzonte politico-istituzionale, si tratta però, fondamentalmente, dello stesso tipo di logica, della stessa sensibilità riscontrabile in quelle che furono le spinte di matrice “liberale”, cristiana e social democratica, alla base delle rivoluzioni di velluto – Solidarność su tutte – e, negli anni successivi, dell'accelerazione dei processi di integrazione economica e cooperazione politica seguiti alla nascita dell'Unione Europea; il cui progetto di un mercato unico, dopo il crollo del muro di Berlino e la fine del comunismo, ha visto un progressivo allargamento ai paesi dell'Est.

### ***Libertà o barbarie***

In questo senso, la capacità di intuire e anticipare indirizzi politici e tendenze culturali che in un certo qual modo diverranno, negli anni successivi, culturalmente predominanti, per non dire “egemoni”, a partire dal concetto stesso di globalizzazione, ci sembra un primo importante dato da sottolineare nell'opera di Caramiello.

Un elemento rinvenibile anche nell'acume con il quale egli osserva lucidamente come quegli indizi di effervescenza disseminati nel tessuto della società

civile si scontrassero, loro malgrado, con la rigidità e la verticalità di un sistema politico in cui la componente militare, attraverso il dispositivo della deterrenza messo in piedi dal "Medium nucleare", svolgeva un ruolo preminente. Siamo al cospetto, infatti, di un assetto geopolitico che manifesta pericolose crepe, dopo una lunga fase di stallo e di inerzia vissuta all'insegna dell'*appeasement*. Molto probabilmente, bisogna avere l'onestà di riconoscere all'allora capo di stato sovietico Michael Gorbaciov di aver agito in maniera saggia e lungimirante, dal momento che, seppure economicamente al collasso e privo, quindi, delle necessarie risorse per fronteggiare la sfida della deterrenza nucleare con l'Occidente, la Repubblica sovietica era ugualmente dotata di un arsenale atomico tale da non lasciare alcuno scampo agli Stati Uniti e ai paesi della Nato in un eventuale guerra nucleare totale; a maggior ragione, anche in considerazione del fatto che, proprio allora, gli *States*, sotto la presidenza di Ronald Reagan, erano seriamente impegnati alla realizzazione del tanto discusso scudo spaziale; operazione con la quale, di fatto, oltre a imprimere una marcia in più al proprio programma strategico tecno-militare, avrebbero di fatto spostato a proprio favore, in maniera netta e politicamente decisiva, il vecchio equilibrio della deterrenza. Si capisce, allora, che una volta venuto alla luce il bluff dell'economia pianificata, l'ipotesi di una guerra nucleare si sarebbe potuta profilare come l'ultima disperata occasione da parte della nomenclatura sovietica di far valere la propria potenza militare, prima di essere sopraffatta, definitivamente, anche su questo versante.

Parliamo quindi di una fase della storica politica contemporanea estremamente delicata, contrassegnata da una diffusa sensazione di ansia e instabilità, umanamente comprensibile se pensiamo al fatto che mai come in quei momenti ci si è trovati così vicini a un punto di non ritorno.

Proprio in quella fase storica così delicata, Caramiello si sofferma sull'attività un gruppo di scienziati statunitensi riuniti intorno a una rivista, poi divenuta popolare: il *Bulletin of atomic scientists*. Questi giovani studiosi, in buona sostanza, introdussero un efficace strumento di misurazione del rischio atomico: il rinomato "orologio di Chicago". Un sofisticato sistema di calcolo, in cui le lancette dell'orologio servivano appunto per misurare la distanza che separava l'umanità da un possibile *show down* nucleare; evento corrispondente sul piano della rappresentazione analogica, allo scoccare della mezzanotte. Ebbene, proprio in quel preciso momento storico, l'orologio di Chicago segnava appena 3 minuti dall'ora *x*; detto in parole povere, in quegli anni siamo stati davvero a un passo dalla catastrofe atomica.

Dunque, al tragico profilarsi di questa prospettiva apocalittica, qualsiasi indizio di una potenziale via d'uscita, oppure, al contrario, di una tragica e ineluttabile precipitazione degli eventi, viene vagliato con estrema cura e rigore analitico

dal sociologo partenopeo, il quale mette in gioco se stesso nel tentativo di tracciare, con il sempre necessario ricorso allo strumento dell'immaginazione sociologica, le possibili *exit strategy* dalla grave crisi internazionale in corso. In questo complesso quadro indiziario, il giovane scienziato sociale suggerisce e abbozza, seppure ovviamente a grandi linee, alcuni scenari relativi alle possibili evoluzioni del quadro politico internazionale.

Caramiello, in buona sostanza, comprende chiaramente che l'umanità si trovava al cospetto di una decisiva biforcazione e, a partire da questa consapevolezza, al volgere delle circostanze e a seconda delle contingenze, ipotizza due antitetiche *sliding doors*: alla maniera di un vero e proprio *aut aut*.

Tutto ciò nella misura in cui, da una parte, vista la situazione che si era delineata, bisognava seriamente fare i conti con il possibile consolidamento di un assetto istituzionale a struttura piramidale, politicamente retto sulla logica della deterrenza: modello da cui scaturiva un ordine sociale articolato in senso verticistico, secondo l'idealtipo tecno-militare, dimensione all'epoca dominante nell'universo societario sovietico; un timore, quest'ultimo, che in quegli anni serpeggiava più di quanto non si pensi.

Oppure, ed era questo l'auspicio del sociologo partenopeo, vi era la possibilità che, passando attraverso un delicato, complesso, ma non impossibile processo di pacificazione bilaterale, graduale e bilanciato, ad avere la meglio fosse, invece, alla lunga, l'idea di un complesso organizzativo articolato in senso orizzontale; ovverosia retto sull'assunto della libertà individuale e su un agire collettivo pienamente compatibile con la cornice istituzionale delle democrazie liberali; uno scenario la cui connotazione indiziaria rispondeva grossomodo alla cosiddetta *alternativa vigneto* (Vallée, 1982); una tipologia di comunicazione che, riprendendo la metafora del grappolo d'uva, si presentava in forma aperta, diffusa e reticolare e che, sebbene su piccola scala e in dimensione prettamente di nicchia, iniziava lentamente a prendere piede nelle società occidentali, esemplificata proprio dal nascente dispositivo della rete; esito, peraltro, di un progetto politico, nato e sviluppato nell'alveo della tecnologia militare, con funzioni di controllo e di difesa dell'intero apparato bellico. Poi abbandonato con l'avvento della tecnologia satellitare e successivamente destinato, come tutti sappiamo, a scopi civili.

Questi, in estrema sintesi, i potenziali scenari futuri delineati dall'autore, con i possibili sviluppi, in una direzione o in un'altra, di quella che appariva una complessa e delicata transizione geopolitica.

## ***Epistemologia della "catastrofe atomica"***

Ad ogni modo, come osserva acutamente il giovane sociologo, in quella precisa fase storica, i meccanismi e le dinamiche politiche che sottendono allo svolgimento della vita sociale, condizionando i toni e l'umore del discorso pubblico, risentono fortemente delle conseguenze "materiali e immateriali" della cosiddetta "catastrofe atomica".

Entriamo così in un territorio di indagine prettamente epistemologico e che rientra, a pieno titolo, nel dominio ermeneutico della "teoria della complessità".

Da questo punto di vista, infatti, il concetto di "catastrofe", con tutti i suoi risvolti, ha rappresentato senza alcun dubbio una tematica di frontiera del dibattito scientifico contemporaneo e nell'indagine sul "Medium nucleare", Caramiello, dal canto suo, offre un pregevole contributo sul tema, attingendo ad alcuni significativi momenti della proposta teoretica avanzata dall'epistemologo e matematico René Thom; quest'ultimo è artefice di un impianto paradigmatico da cui lo scienziato sociale partenopeo prende le mosse per elaborare, sulla base dei principali assunti della concezione sistemica, una propria, originale, chiave di lettura della situazione atomica.

Una "realtà il cui avvento è visto alla maniera di un vero e proprio salto qualitativo; letteralmente, un cambiamento di forma (morfogenesi) che interviene laddove una serie di lievi mutamenti quantitativi oltrepassando una determinata soglia critica danno vita a una metamorfosi di tipo qualitativo (cfr. Thom, 1980). Per fare un banalissimo esempio, si pensi a un bicchiere d'acqua che, con il progressivo abbassamento della temperatura una volta raggiunti i 0 °C passa dallo stato liquido allo stato solido, trasformandosi in ghiaccio.

In questo senso, sulla scorta del contributo di René Thom, secondo Caramiello, non si può non riconoscere nella realtà atomica il segno tangibile di una "catastrofe". Una dinamica "morfogenetica" pienamente operativa in ogni dominio dell'attività umana, a partire dal momento in cui grazie ai progressi nella conoscenza scientifica e all'introduzione della tecnologia nucleare, gli uomini si sono appropriati di un potere di vita e di morte sull'intero pianeta, semplicemente inimmaginabile, prima di allora. Tanto da ritrovarsi ora con il duro compito di dover gestire politicamente un vero e proprio dispositivo tecnologico di distruzione di massa: una sfida del tutto sconosciuta ai nostri "padri" e in definitiva, a tutti coloro i quali ci hanno preceduto su questa Terra.

Una "catastrofe", quindi, generata dal livello di sviluppo tecnologico raggiunto dall'attuale formazione economico-sociale, tanto che, come egli stesso sottolinea, «l'orizzonte pantoclastico e quello tecnologico sembrano tragicamente coincidere» (Caramiello, 1987).

Ed è proprio questa circostanza, secondo l'autore, a intaccare profondamente i punti fermi e le convinzioni del passato; quella fiducia in un percorso di sviluppo umano, lineare e progressivo, tipica di una dimensione cosmologica preatomica, prodotto di un immaginario in cui la minaccia nei confronti della civiltà proveniva da una direzione esterna alla traiettoria della modernità e dell'evoluzione tecnologica. Estranea, quindi, al cammino della civiltà, ma che si annidava, piuttosto, nel rimosso dello sviluppo storico. In un "cuore di tenebra" inspiegabilmente riemerso dal folto della foresta vergine. Concetto, quest'ultimo, mirabilmente esemplificato dalla metafora del "King Kong" formulata da Alberto Abruzzese (1979). Tanto che Caramiello sottolinea come, nella celebre pellicola, il conflitto tra l'uomo e la grande scimmia si risolve simbolicamente con la sconfitta del kong: abbattuto dai caccia in volo, quasi a legittimare, in maniera emblematica, il nostro predominio sulla natura e su tutte le altre specie viventi.

Si tratta, però, e qui sta il nodo critico, dello stesso sviluppo tecnologico che ora, in maniera inattesa e paradossale, si trova sul banco degli imputati come causa prima di un possibile black out della macchina organizzativa umana; di una brusca e irreversibile interruzione del processo di civilizzazione e dello sviluppo storico. Una possibilità, quest'ultima, che sembra richiamare molto da vicino il rischio della "sacculinizzazione"; ossia una tendenza regressiva nel processo evolutivo a causa dell'unilateralità della pressione selettiva, con il conseguente declino della specie umana, per questo destinata all'involuzione e alla decadenza. Una tesi, del resto, formulata proprio in quello stesso periodo dallo scienziato austriaco Konrad Lorenz (1984).

Ebbene, se quanto congetturato rientra in un alveo di scenari possibili, siamo davanti a un "fatto sociale totale"; una vera e propria catastrofe culturale al cui cospetto, crollano i presupposti argomentativi su cui si sono storicamente rette le "grandi narrazioni" e le utopie politiche del Novecento. A partire dall'insorgenza dell'atomica – osserva l'autore – si produce «un decisivo rovesciamento nella sequenzialità cronologica ed epocale classica del materialismo storico»; ciò avviene dal momento in cui, a uno stadio elevatissimo di sviluppo raggiunto dalle forze produttive, piuttosto che l'utopia positiva del marxismo, ossia la fine della "preistoria" e l'inizio della "storia", invece del regno della libertà, ci ritroviamo tragicamente impotenti, presi a progettare inutili bunker antiatomici, nell'attesa, come nel peggior incubo della *science fiction*, di una catastrofe termonucleare (cfr. Caramiello, 1987).

Tutto ciò, con l'avvento di un dispositivo tecnologico la cui attivazione ha conferito concretezza e plausibilità alla prospettiva di un conflitto nucleare, estendendo, in questo modo, su tutta la superficie terrestre l'ombra della guerra atomica totale. Con la tragica conseguenza che da quel giorno, avverte lo scienziato



partenopeo, la fine del mondo è rientrata a tutti gli effetti nel novero delle possibilità "umane".

### ***Il terrore ecumenico dell'apocalisse tecnologica***

D'altra parte, il percorso d'analisi di Caramiello vede come simbolico punto di partenza il momento in cui, con la messa in orbita dei satelliti, viene introdotto un punto di vista tecnologico militare sul pianeta, nella forma di «un occhio meccanico che scruta la Terra con un senso di distacco e indifferenza». Un dispositivo che, a sua volta, attraverso gli schermi televisivi, ci mostra l'immagine del globo terrestre nella sua interezza, decretando, in senso metaforico, l'ingresso del nostro pianeta in quella che Jacques Lacan definisce lo «stadio dello specchio» (Lacan,1974).

Ci muoviamo, quindi, sulla direttrice secolare di una performance evolutiva realizzata nel quadro di una transizione epocale, e perciò all'origine, sotto tutti i punti di vista, del processo di completa e definitiva scissione dei fondamenti epistemologici della conoscenza moderna dalle categorie metafisiche di epoca classica e dall'orizzonte speculativo della filosofia scolastica. Questo perché, dietro il concetto di "spaesamento ecumenico" suggerito da Alberto Boatto, secondo il sociologo napoletano, è possibile intravedere "un paradosso del pensiero", un effetto imprevisto del progresso tecnologico; insomma, una "morfogenesi" nelle modalità dell'esperire umano che fa sì che, alla parzialità con cui si era storicamente sperimentata l'esistenza sul pianeta, alla percezione sensibile della "terra sotto i nostri piedi", si sovrapponesse, con un effetto spiazzante, la sua immagine proiettata dall'esterno; che a differenza della prima, però, presenta «i tratti unificanti della completezza e della totalità» (Boatto, 1981).

L'essere umano dunque, sostiene Caramiello, accedendo per la prima volta alla visione del pianeta nella sua totalità, non solo aggiunge alla dimensione della parzialità, al "qui e ora" dell'esperienza sensoria, il là dell'insieme, della totalità eco-sistemica, ma automaticamente si appropria di quello che fino ad allora era stato il punto di vista divino: la prospettiva celeste. Un traguardo epocale con cui di fatto sono state irrimediabilmente erose le fondamenta del pensiero metafisico e teologico. Ora, estendendo questo suo ragionamento all'invenzione della tecnologia nucleare, l'autore mostra come, una volta superato lo scoglio teleologico della tradizione metafisica, la situazione atomica spinga sino alle sue estreme conseguenze la traiettoria dell'evoluzione culturale responsabile del (progressivo) disincanto del mondo, arrivando così al sostanziale compimento, o per meglio dire, all'inveramento, nella forma (de)generativa dell'olocausto nucleare, di quella che è stata l'intuizione nietzschiana della "morte di Dio" (cfr. Nietzsche,1971).

Il Medium nucleare, in altre parole, conferisce all'uomo un potere di vita e di morte sulla Terra che era considerato, nella tradizione religiosa e culturale, una prerogativa esclusiva del Dio di Abramo. Ed è in questa cornice ermeneutica che si colloca la sua asserzione secondo cui, «la macchina tecnologica che sovrasta oggi la specie sembra aver fabbricato Dio, mentre in realtà, più probabilmente, ha semplicemente umanizzato la sua onnipotenza in senso distruttivo» (Caramiello, 1987).

A questo punto, però, la minaccia dell'apocalisse, da residuo culturale di un mondo arcaico, prodotto di uno scenario catastrofico premoderno, di un immaginario millenaristico medioevale, con l'avvento dell'era atomica diventa invece una possibilità effettiva, concreta, reale. Si tratta, per capirci, di una prospettiva davanti alla quale, utilizzando le parole di Aldo Masullo, viene a cadere la stessa serena fiducia nell'eternità della storia, immortale e mai nata, dal momento che, come sostiene il venerando filosofo partenopeo, l'eventualità di una catastrofe cosmica, legata a un mero accadimento fisico e come tale destinato a non entrare nella memoria, cioè nella coscienza e nel pensiero, veniva considerato irreali (Masullo, 1964).

Dunque, date le premesse, la "catastrofe" si ingenera nel momento in cui, «a partire dall'esistenza della realtà atomica, questo atto umano ha smesso di essere una possibilità puramente teorica per rivelarsi un'eventualità pratica» (Caramiello, 1987). Da qui la responsabilità che ora, secondo Caramiello, dovremmo assumerci in quanto esseri umani, in risposta al terribile interrogativo che l'esistenza stessa di una tale "macchina infernale" ci pone. E non si tratta qui più di una questione teoretica, di quelle che hanno occupato l'intera esistenza di Martin Heidegger, ovvero di scegliere tra "il nulla o l'esistente". Al contrario, parliamo di una faccenda drammaticamente pratica: ovvero del fatto che, in quanto esseri umani, oggi ci tocca decidere se preferiamo esistere o annullarci.

### ***L'"inverno nucleare"***

Insomma, è evidente come il ragionamento di Caramiello ruoti intorno a quelle che sono le implicazioni, sul terreno materiale e simbolico, della condizione atomica. Una nuova (e per molti versi funesta) era, che ha visto persone in carne e ossa strappare definitivamente il sacro fuoco degli dei, entrando in possesso di un potere di (auto)annichilimento mai conosciuto prima di allora. In fondo, si è trattato di un salto qualitativo non indifferente che ha segnato l'inizio di una vera e propria "catastrofe culturale"; una rivoluzione paradigmatica con cui si è di fatto dato inizio a un nuovo corso del genere umano. Una svolta radicale, per l'appunto, vista allora con comprensibile preoccupazione negli ambienti

ecclesiastici. A testimonianza di quanto detto, basterebbe ricordare le parole pronunciate dall'allora presidente della Conferenza episcopale italiana monsignor Dante Bernini (ma non era certo il solo), il quale considera l'invenzione dell'atomica come il conseguimento da parte dell'umanità di «una potenza demoniaca tale da provocare l'antigenesi e arrivare a distruggere il protovangelo» (Caramiello, 1987).

Ma, come ricorda lo stesso Caramiello, le implicazioni connesse al dispiegamento complessivo della logica nucleare, come è naturale che sia, si prestano a una lettura critica anche in un ambito di riflessione più prosaicamente mondano. D'altra parte, una possibile chiave di lettura in tal senso, potrebbe partire dalla considerazione di come, metaforicamente parlando, dall'eccitazione seppur disorientante connessa al raggiungimento di incredibili traguardi in campo tecno-scientifico, tali da demolire i vecchi mitolegemi della tradizione religiosa e preludere a una nuova era dell'umanità, all'insegna della ragione e dell'"autoflessività", si materializzassero, invece, con l'avvento dell'era atomica, i traumi, gli affanni e, perché no, le crisi "identitarie" che in qualche misura sono riconducibili alle disillusioni tipiche dell'età adulta.

In questo modo, l'inquietudine e lo smarrimento nel cammino dell'umanità prendono il posto delle "magnifiche sorti e progressive", come se la luce della ragione illuministica, il faro guida della cultura moderna, si oscurasse improvvisamente davanti al peso morale della responsabilità di preservare la vita ora interamente riposta sulle nostre – forse ancora fragili – spalle; e subentrasse così a essa, come scaturigine patologica, un nichilismo moralmente indifferente alle ragioni del "bene" e del "male". Ma è un nichilismo di natura diversa, rispetto alle forme assunte nel secolo precedente; se vogliamo, potremmo definirlo un nichilismo di tipo derivato, dal momento che nella riflessione di Caramiello è «l'esistenza, sul piano fattuale, di una dimensione catastrofica a produrre il dissolvimento dell'istanza metafisica; laddove, invece, nel ragionamento di Nietzsche è l'insorgenza nichilistica a decretare la morte di Dio e ad aprire le porte al sentimento catastrofico» (Caramiello, 1987).

Del resto, a questo ambito di problematizzazione si aggiunge un ulteriore elemento di analisi. L'olocausto atomico infatti, nota Caramiello, è un'apocalisse dimezzata, poiché al momento della distruzione totale, dell'annichimento complessivo della vita sul pianeta non si accompagna la speranza di un nuovo inizio; non si profila all'orizzonte il cosiddetto "anno zero", quale preludio a un processo di rinascita complessiva dell'universo biologico, alla maniera della palingenesi narrata nell'Apocalisse di San Giovanni. Se ciò è vero, non è perciò possibile riconoscere nell'apocalisse nucleare i tratti di una "catastrofe" nel senso attribuito al termine da René Thom. L'olocausto atomico, in altre parole, non si configura

come una morfogenesi, ma incarna piuttosto lo spettro della fine dei tempi: la scomparsa del ciclo vitale, l'eclisse definitiva della vita e della morte.

Il nucleare, allora, rappresenta secondo Caramiello, un "medium" il cui messaggio – in un senso chiaramente diverso da quello conferito all'espressione da Francis Fukuyama (1992) – è la "fine della storia". D'altro canto, come afferma lo stesso autore, per comprendere la portata e le conseguenze materiali di una catastrofe atomica basterebbe tener presenti gli effetti illustrati nella teoria elaborata da un gruppo di scienziati americani, nota come "inverno nucleare", e secondo la quale sarebbero necessarie appena 2000 esplosioni atomiche per diffondere non solo una radioattività capace di distruggere per millenni gran parte delle forme di vita, a partire dalla specie umana, ma anche a mettere in moto una nuova terribile glaciazione. «Così come non si può non trasalire all'idea che appena il 5% delle testate disponibili possono bastare per estinguere la vita umana sulla Terra, a fare davvero finire la storia» (Caramiello, 1987).

### ***L'incubo della "catastrofe logica"***

Insomma, nel momento in cui la prospettiva della catastrofe è una possibilità interna alla volontà degli esseri umani, che può essere vista come il terribile prezzo della libertà, o se vogliamo il risultato di una decisione politica, per quanto folle e irrazionale. Così come potrebbe anche rivelarsi, però, il risultato di un tragico errore tecnico; una possibilità quest'ultima, esplorata magistralmente dalla fiction cinematografica, ed esemplificata dall'inquietante figura del "Dottor Stranamore", oscuro protagonista dell'omonimo film partorito dal genio di Stanley Kubrick, laddove la megalomania e la sete di potere dell'uomo politico, la vanità e la paranoia dello scienziato, si uniscono in un sordido abbraccio mortale, dando così vita a un gioco al massacro in cui il conflitto nucleare è lo specchio del grado di follia e di irrazionalità raggiunte dal genere umano con il conseguente, inevitabile, rischio della sua definitiva estinzione.

Ad ogni modo, questo che secondo molti si configura come un processo di "divinizzazione" e "assolutizzazione" della tecnica, ha come esito una vera e propria alterazione degli schemi mentali e delle stesse modalità di costruzione sociale del senso, innescando meccanismi perversi che hanno lasciato profondi strascichi nelle diverse sfere dell'esperienza individuale e del comportamento collettivo. Parliamo, quindi di un vero e proprio "virus culturale", di una componente "patologica" rinvenibile, ad esempio, nelle forme di un soggettivismo cieco e indifferente alla costruzione di un'ipotetica alternativa politica, su scala sia micro sia macro.

Una sensibilità che si manifesta con tratti caotici e parossistici proprio in quelle nicchie dell'ambiente urbano dove, più che altrove, si fa strada la consape-

volezza della dimensione apocalittica dell’era atomica, restituendoci così il quadro, assai poco rassicurante, di uno scenario metropolitano irrimediabilmente contaminato dai nuovi codici estetici delle sottoculture giovanili, il cui messaggio di violenta e arbitraria trasgressione ha gettato una lunga ombra sul destino della civiltà moderna.

In altre parole, quel peculiare “habitat tecnologico” assurto nell’immaginario pre-nucleare a sintesi emblematica di progresso, giustizia, sviluppo, si ritrova invece adesso teatro di una deriva nichilista che si diffonde pervicacemente in tutto l’ambiente urbano, materializzandosi, attraverso il susseguirsi di atmosfere via via sempre più cupe e disperate, nelle fattezze di un vero e proprio incubo. Come quello tratteggiato dai “Clash” nella loro celebre *London calling*: brano in cui lo spettro dell’apocalisse atomica attraversa una *city* ora minacciata da una nuova era glaciale; una catastrofe annunciata con tinte fosche, angoscienti, ma non per questo inverosimili, dalla rude, scarna e poeticamente provocatoria cultura punk. Alla maniera di un simbolico guanto di sfida lanciato al mondo e ai potenti della Terra per aver gettato l’umanità nel baratro di una (possibile) guerra atomica.

Su questo terreno, dunque, l’avvento di un immaginario apocalittico nel cuore della grande metropoli sta a indicare, per il sociologo partenopeo, la messa a punto di un nuovo kit psico-emotivo di sopravvivenza. Non il semplice identikit estetico di una sottocultura ma l’elaborazione di un codice innovativo; forse, persino il modo più onesto, per quanto brutale, di esorcizzare un sentimento di angoscia acuto, invadente, ossessivo. Tale è la paura originata da una “minaccia nucleare” che oramai occupa perennemente l’orizzonte del vivere quotidiano, e testimoniata mirabilmente dal *God Save the Queen* dei Sex Pistols: equivalente all’“urlo munchiano” di un “movimento” la cui totale irriducibilità al “senso comune” e all’ordinario, rappresenta – secondo Caramiello – il precipitato di una “catastrofe logica” che fa vacillare la stessa idea di futuro. *No future*.

Un sentimento di profonda e cupa inquietudine che all’epoca non faceva certo eccezione a Berlino, luogo che allora, sul piano simbolico e materiale, rivelava più di ogni altro il dramma della guerra fredda; la tragedia di comunità non più unita, ma geograficamente separata e ideologicamente divisa da un muro la cui terrificante presenza ne faceva una metropoli tristemente unica. Una città, la storica capitale, che attraverso la sua cortina di ferro “esibiva la storia”, e dove la minaccia della “fine della storia”, rappresentava perciò una realtà ineludibile, lo sfondo quotidiano di una lacerante condizione psicoemotiva alla quale per i cittadini delle due Germanie non vi era modo di sfuggire.

### ***L'orizzonte etico e il quadro geopolitico del "Medium nucleare"***

Dunque, secondo Caramiello, lo scenario catastrofico, l'orizzonte apocalittico, in quanto possibilità insita nei possibili sviluppi dell'era atomica, starebbe a indicare il raggiungimento di uno stadio critico del pensiero moderno. «Una crisi che investe non solo la razionalità classica o le grandi utopie scientifiche, unitarie e globalizzanti, ma anche i più moderni ambiti di riflessione sull'Altro, la differenza, la molteplicità» (Caramiello, 1987). La sua linea speculativa, quindi, lungi dall'ignorare la natura antidemocratica e disumana del sistema sovietico, nonché i pericoli rappresentati dalla sua ideologia totalitaria, prende le mosse da un interrogativo grave e angosciante che chiama in causa il destino stesso dell'umanità, e fa inesorabilmente appello alla maturità del genere umano gravato da una così enorme responsabilità.

Semmai il vero paradosso, secondo Caramiello, era dovuto al fatto che, «mentre si era occupati, e non senza validi motivi, a delegittimare, scomporre e demolire le pretese totalizzanti di una o più teorie di tipo metafisico o scientifico, e spesso entrambe le cose insieme, sul piano fattuale andava strutturandosi, in direzione planetaria, la pretesa e l'affermazione del più terribile dispositivo di controllo e di dominio. Quello che Edward P. Thompson ha chiamato il "sistema dello sterminio"» (Caramiello, 1987). Ecco, dunque, non può quindi meravigliare che, stando così le cose, faccia capolino nel suo ragionamento la legittima preoccupazione per l'esistenza stessa di un dispositivo tecnologico capace al suo massimo livello di attivazione, ossia la guerra totale, di materializzare il fantasma dell'apocalisse atomica.

Parliamo di un tema ancora oggi di strettissima attualità, seppure non paragonabile in termini di scala con il periodo della guerra fredda. Ad ogni modo, lo spettro della guerra atomica, purtroppo, non si è certo dileguato dal nostro orizzonte geopolitico; basti pensare, ad esempio, alla corsa al nucleare da parte di regimi dispotici e liberticidi come L'Iran, il Pakistan e la Corea del Nord e della minaccia che essi rappresentano per la stabilità delle rispettive aree geografiche, nonché per la già fragile tenuta dell'attuale ordine internazionale. Ma si tratta ovviamente di un argomento che andrebbe approfondito con considerazioni che ci distoglierebbero dal nostro tema di interesse. Quelle su cui invece ci preme soffermarci, sono alcune delle questioni sociali più controverse dell'epoca, strettamente connesse ai pensieri, ai tic, e alle suggestioni che la paura della "bomba atomica" ha provocato nell'immaginario collettivo. Si tratta di tematiche che sono state per lungo tempo al centro di un intenso dibattito, a sua volta alimentato dal repentino diffondersi proprio in quel periodo, di nuove tendenze, stili e comportamenti, che nella pubblicistica del periodo furono etichettati come sintomi diversi di una comune "etica della sopravvivenza".

Con quest’ultima, si intende la “proprietà emergente” tipica della fase più acuta di proliferazione atomica. Un fenomeno sociale le cui manifestazioni esteriori presentano più di un risvolto, declinandosi ora in maniera estemporanea e in direzione egoistico-individualista – tendenza che si esprimeva nel legittimo ma miope ricorso alla costruzione dei bunker antiatomici: una sorta di versione post-moderna, disimpegnata e puerile, del vecchio istinto di conservazione; indicatore, a sua volta, di un forte sentimento di deresponsabilizzazione in campo civile contro il quale, ad esempio, si scaglia duramente Christopher Lasch (1987) – ora, invece, in forma più strutturata, come denuncia di un orizzonte sociale anomico evocato con espliciti riferimenti a una morte volontaria e autoindotta, come si evince dal referendum indetto dagli studenti alla Providence University per avere in dotazione pillole al cianuro in caso di conflitto atomico: un metaforico rimando, quindi, in questo caso specifico, al “suicidio della specie”.

A questo composito e contraddittorio repertorio di tendenze, profili e rappresentazioni sociali, andranno ad attingere le figure intellettuali di riferimento di una certa sinistra progressista, nel tentativo di elaborare una piattaforma concettuale condivisa, al fine di contrastare, con l’utilizzo di determinate strategie retoriche e il ricorso a specifiche argomentazioni critiche, la pericolosa deriva egoistico-nichilista dell’umanità, e promuovere, contemporaneamente, un’intensa campagna di sensibilizzazione contro i pericoli dell’*escalation* atomica; mobilitazione dalla quale scaturì un intenso dibattito intorno al tema delle radici storico-filosofiche e delle conseguenze, materiali e non, provocate dall’avvento della tecnologia nucleare.

D’altronde, era proprio questa, a grandi linee, la cornice ideologica che fece da sfondo alla lunga *querelle* sul tema del disarmo atomico; un confronto duro e serrato tra opposte visioni del mondo e nel quale spiccano, in modo particolare, le posizioni critiche assunte dal movimento pacifista nei confronti dello stile di vita occidentale, considerato il frutto avvelenato di una tradizione filosofica e religiosa indicata come il vizio capitale, l’origine di tutti i mali della nostra storia politica e causa primaria, per questa ragione, di un futuro di decadenza e infelicità.

A tal riguardo, è utile chiarire un punto importante. Caramiello, infatti, fa sicuramente sue le ragioni nobili che animavano la battaglia culturale del movimento pacifista, condividendo l’impegno civile mostrato da importanti figure del mondo culturale e della comunità scientifica, Bertrand Russel su tutte, per scongiurare l’ipotesi di un conflitto nucleare; un’eventualità che di fatto avrebbe messo a repentaglio l’esistenza del pianeta esponendo l’umanità al rischio dell’estinzione. Convinzione sulla base della quale il giovane autore critica duramente, accusandoli di miopia, coloro i quali, il filosofo francese André Glucksmann in primis, accecati dai fumi della disputa ideologica allora in atto non comprende-

vano la reale portata della posta in gioco o, per utilizzare il linguaggio di Niklas Luhmann, l'ordine gerarchico delle priorità in chiave sistemica: ovvero, il fatto che, nel caso in questione, l'apocalisse nucleare fosse un rischio da scongiurare a ogni costo, poiché rappresentava una minaccia persino superiore, in termini di scala, del totalitarismo comunista.

E pur tuttavia, ci pare di poter dire che l'autore non si rispecchia in alcun modo nel celebre motto pacifista dell'epoca, la frase ad effetto “meglio rossi che morti” scandita dai pacifisti in una campagna ideologica per persuadere l'opinione pubblica dell'assoluta necessità di avviare un processo di disarmo, anche per via unilaterale. Egli, dunque, sebbene all'epoca fosse solo un giovane esordiente sul terreno delle scienze sociali, a differenza dei più navigati e illustri colleghi non dimostra l'ingenuità di considerare la politica del disarmo atomico e la conseguente apertura di una prospettiva di pace come l'esito di un mero esercizio intellettuale, o quantomeno il prodotto di una decisione unilaterale e non negoziata con la controparte. Al contrario, invece, egli era piuttosto dell'idea di Ortega y Gasset, secondo il quale l'enorme sforzo che è la guerra si può evitare soltanto se per pace si intende uno sforzo ancora più grande. In questo senso, secondo il celebre intellettuale iberico, interpretare la pace come il semplice vuoto che la guerra lascerebbe se scomparisse significa ignorare che se la guerra è qualcosa che si fa, anche la pace è un qualcosa che occorre fabbricare, un compromesso che in qualche modo occorre trovare, gettando nell'impresa tutte le umane capacità (cfr. Ortega y Gasset, 2010).

### ***Il dilemma della pace***

Ed è sulla base di questi presupposti argomentativi che il sociologo partenopeo rivendica la propria equidistanza come espressione di un pacifismo bilaterale; una posizione dalla quale guarda con favore all'ipotesi dell'apertura di un canale di dialogo e di negoziazione volto alla realizzazione un comune programma di disarmo: reciproco e bilanciato. Tutto ciò, infatti, secondo Caramiello, sarebbe potuto avvenire seguendo una strategia le cui modalità operative riprendono, esemplificandolo, un modello elaborato dallo studioso Robert Axelrod nell'ambito della teoria dei giochi (cfr. Axelrod, 1985), e che prende il nome di *tit for tat*: meglio noto ai non addetti ai lavori come la strategia del “colpo su colpo”. Si tratta, in poche parole, di uno schema tattico secondo il quale in ogni scambio con la controparte si ripaga il “nemico” con la stessa moneta. Ragion per cui, alla cooperazione si risponde con un atteggiamento collaborativo, mentre alla defezione si replica con una rappresaglia; sebbene, occorra chiarire come una mossa di questo tipo, venga compiuta sempre allo scopo di costringere la controparte a tornare sui



propri passi, e ristabilire, quindi, un regime di cooperazione. L'aspetto singolare consiste nel fatto che si tratta di un meccanismo, quello alla base del *tit for tat*, la cui logica aveva influenzato proprio le mosse dei rispettivi attori sistemici sul terreno, però, della proliferazione nucleare. L'equilibrio del terrore infatti non era altro che il risultato di una strategia di deterrenza reciproca basata sul timore del danno che il potenziale militare del nemico avrebbe potuto infliggere alla controparte, ragion per cui, paradossalmente, la continua corsa per la produzione di nuove armi nucleari, sempre più intelligenti e sofisticate, rispondeva non tanto all'esigenza di ottenere un vantaggio pratico sul campo di battaglia, ma piuttosto allo scopo di inibire qualsiasi ipotesi di attacco da parte del nemico. Il punto è proprio questo: una volta che il confronto fosse scivolato dal terreno virtuale e comunicativo a quello concreto e fattuale, la strategia del *tit for tat* avrebbe potuto consentire una gestione ragionevole dello scontro atomico, limitando quanto più possibile gli effetti e la durata del conflitto?

In estrema sintesi, la conclusione cui giunge l'autore dopo aver vagliato accuratamente la plausibilità della sua ipotesi è che la strategia del "colpo su colpo" fosse del tutto inapplicabile per la gestione e la risoluzione pacifica del *trend* politico allora in atto, ossia la proliferazione incontrollata. Del resto, come lo stesso Caramiello fa notare, un eventuale "first strike" atomico sferrato da uno Stato contro la nazione nemica non riproporrebbe le condizioni tipiche dell'agire razionale alla base della teoria dei giochi; ciò nella misura in cui la rappresaglia della nazione colpita non avrebbe più lo scopo di difendere la propria nazione, dato che con molta probabilità questa non esisterebbe più, né d'altra parte, servirebbe a ristabilire un regime di cooperazione. Essa, infatti, come osserva l'autore, risponderebbe, unicamente, alla logica della vendetta; un comportamento irrazionale, per l'appunto, e che esula, quindi, dalla razionalità perseguita dalla *game theory*. Tuttavia, una volta dimostrata l'inapplicabilità della "strategia del colpo su colpo" nella gestione della proliferazione atomica, *trend* politico allora nella sua fase operativa più intensa, il giovane scienziato sociale, di contro, mette in risalto la sua potenziale efficacia nella gestione di una tendenza alternativa; nella fattispecie, di un processo politico volto a invertire le prassi allora in corso.

Luigi Caramiello, in altre parole, con sorprendente anticipo sui tempi, intuì l'utilità della *game theory* come schema funzionale e perfettamente applicabile in un ipotetico "gioco" del disarmo nucleare. Una situazione nella quale, secondo l'autore, la strategia del "colpo sul colpo" avrebbe costituito proprio «il contesto più idoneo al perseguimento di una progressiva riduzione degli armamenti senza produrre repentini squilibri» (Caramiello, 1987).

Di fatto, ciò che è avvenuto storicamente è stato proprio un processo, graduale e progressivo, di disarmo reciproco e bilanciato; una vera e propria inversione di

tendenza rispetto alla linea strategica tenuta per un lungo quarantennio; una svolta facilitata dal processo di transizione politica avviato da Gorbaciov in Unione Sovietica, la cui improvvisa apertura alle democrazie occidentali favorì, in maniera repentina, una fase di distensione politica e di disimpegno militare che di fatto sancì l'inizio della cosiddetta "corsa alla pace" (Melman, 1962).

### ***Poetica e immaginario dell'era atomica***

Un importante elemento da sottolineare, alla luce di quanto detto sopra, è il ruolo centrale, già allora evidente nel modo di ragionare del giovane sociologo, attribuito alla razionalità, intesa quale componente indispensabile in qualsiasi confronto sul terreno politico e diplomatico, e nondimeno, nell'ambito dei cosiddetti giochi di reciprocità; più in generale, in qualsiasi contesto comunicativo e dialogico in cui si stabiliscono rapporti di cooperazione e conflitto.

Lo studioso vesuviano, in altre parole, aveva pienamente assimilato la lezione di una certa sociologia di orientamento "liberale", facendo suo il contributo della teoria dello scambio razionale, dell'individualismo metodologico. Così come mostra di aver incorporato nel suo impianto teorico alcune interessanti intuizioni di autori assimilabili al filone analitico e se vogliamo, pur con qualche remora, era assai vicino alle posizioni di ispirazione "social-democratica" della cosiddetta "teoria critica".

Insomma, è già pienamente riscontrabile in quest'opera prima l'attitudine a impostare il ragionamento avendo ben presente l'importanza del rapporto costi-benefici. Ed è certamente sulla base di queste acquisizioni che l'autore manifesta la sua profonda e totale contrarietà a qualsiasi prospettiva di disarmo unilaterale e non negoziato da parte dell'alleanza atlantica, così come è in questi stessi termini che si fa strada nella sua mente e nel suo cuore l'assoluta urgenza di scongiurare, in ogni modo, l'ipotesi di un conflitto atomico. D'altra parte, come egli stesso ribadisce, con l'avvento dell'era nucleare vengono a essere intaccate le stesse logiche, gli stessi meccanismi per cui nelle circostanze indicate si ricorreva alla guerra come un'ipotesi strategica razionalmente praticabile. Con l'avvento dell'era atomica, infatti, quest'ultima perde il suo antico fascino, viene privata della sua forza, allo stesso tempo creatrice e distruttrice di mondi, e quindi in qualche maniera del suo fondamentale ruolo di motore della storia umana; essendo sempre stata, in qualche modo, il territorio privilegiato su cui si è storicamente misurata la forza delle idee, imprimendo in base al suo esito, nel bene o nel male, una determinata direzione al corso degli eventi.

Dunque, date le particolari circostanze, la guerra atomica, nota Caramello, non rappresenta più una tecnica a suo modo razionale per la risoluzione

dei conflitti, così come lo era stata prima dell’invenzione dell’atomica. In altre parole, lo scontro militare, così come lo abbiamo conosciuto, non può più svolgere la storica funzione indicata da Clausewitz (1995), di «continuazione della politica con altri mezzi», né, allo stesso modo, presenta più le caratteristiche di quella che nelle società arcaiche, come ricorda Bataille, era considerata “la festa dei popoli».

Ma questo, a ben vedere, è soltanto uno dei molteplici lineamenti della catastrofe; una delle diverse angolazioni da cui gli effetti e le conseguenze dell’era atomica vengono efficacemente illuminati. In altri termini, ciò che si intende ribadire è il fatto che, una volta che la “fine del mondo” è entrata nell’orizzonte del vivere contemporaneo, si assiste a un generale sovvertimento delle logiche che regolano e disciplinano la costruzione sociale del senso. Tutto ciò, non poteva non provocare significative ricadute anche sul terreno dell’immaginario. I territori della fiction: la letteratura, il cinema, la musica pop, il fumetto, diventano allora lo spazio simbolico in cui la paura della bomba, le alterazioni prodotte dall’atomica nell’habitat ecologico e cognitivo trovano la loro compiuta trasfigurazione estetica. In altre parole, il racconto della catastrofe atomica è il terreno privilegiato sul quale si concentra lo sforzo analitico dell’autore. In modo particolare, la sua indagine verte sulle modalità prevalenti attraverso le quali si struttura l’impianto narrativo della catastrofe nucleare, realizzando una mirabile sociologia del racconto nell’era atomica; una lettura nella quale l’autore chiarisce il ruolo cruciale e indispensabile del “corpo” nella costruzione del racconto, sia esso letterario o cinematografico: con tutte le aporie a esso connesse, dal momento che la scomparsa della vita, l’estinzione della specie sono le inevitabili conseguenze di un conflitto atomico totale. Eppure, come spiega acutamente Caramiello, senza la presenza dei sopravvissuti, di esseri umani scampati alla furia pantoclastica di un conflitto termonucleare, non potrebbe darsi alcun tipo di racconto. Se infatti la guerra è sicuramente uno dei luoghi privilegiati del racconto cinematografico, la guerra atomica, perché possa essere *oggetto* di un racconto, deve contenere in qualche misura il suo carattere apocalittico; ha bisogno, in un certo senso, di strutturarsi in forme analoghe alle dimensioni di *conflitto* storicamente determinate. La catastrofe nucleare, in altre parole, se vuole mostrarsi attraverso modalità narrative “tradizionali”, ha bisogno di circoscriversi, di “limitarsi”.

Ecco, che piaccia o meno, osserva l’autore, la letteratura, il cinema, la musica pop per raccontare delle storie hanno bisogno di corpi. Da questo punto di vista, *The day after*, *L’ultima spiaggia*, *War games* sono alcune tra le principali pellicole in cui lo scenario post atomico, la vita del dopo bomba rappresentano lo sfondo tragico, la cornice anomica, la Terra sconvolta e desolata in cui si muovono i protagonisti della “fiction atomica”. Per di più, in questo nuovo scenario

catastrofico «il deserto ormai coincide col mondo, con la sua quotidianità, ed è la metropoli postatomica che si affaccia nel finale sul nuovo territorio alieno, la “nuova frontiera”». Del resto in questa inedita frontiera, sottolinea correttamente Caramiello, «non ci può essere posto per le figure sociali tradizionali e prevalenti della metropoli prenucleare. Gli unici che possono sperare di sopravviverci sono esattamente quelle tipologie underground che prima erano, per scelta o necessità, poste ai margini del sistema sociale». Una paradossale rivincita, secondo l'autore, per la quale «proprio quelli che avevano profetizzato *nessun futuro* sono gli unici abilitati a popolare questo strano universo che la narrazione contemporanea ha immaginato dopo la bomba». Se ciò è vero, dunque, «Il soggetto emergente dell'era postatomica è il *rocker apocalittico*, l'ultimo guerriero, il coatto violento e sadico sopravvissuto a banchieri e industriali, politici e preti, commercianti e impiegati; e quando essi sono scomparsi con la civiltà, ingoiati da loro stessi, egli ha ereditato la Terra e si è innalzato giudice e signore supremo, scintillante imperatore del mondo nel giorno della sua fine» (Caramiello, 1987).

D'altronde, su questo stesso livello ermeneutico va inquadrata la suggestiva e rigorosa analisi del fenomeno Punk prima accennata, e che spicca per il suo forte contenuto simbolico e la sua potente valenza subliminale. Parliamo, infatti, di una sensibilità, quella riconducibile al movimento Punk, il cui terreno di coltura, anche se in modo piuttosto lato, presenta tuttavia taluni suggestivi rimandi al nichilismo russo di metà Ottocento: anche qui, in un certo qual senso, siamo chiaramente in presenza di una “catastrofe” che aveva profondamente eroso le fondamenta della tradizione culturale russa, delineando un universo post metafisico la cui atmosfera morale e psicologica viene magistralmente restituito in opere quali *Padri e figli* di Turgenev e nei *Demoni* di Dostoevskij, capolavori nei quali si mostrano i nuovi e spesso inquietanti orizzonti dell'agire umano scoperti una volta anestetizzati i sentimenti morali in seguito alla messa al bando della tutela soprannaturale.

Nel caso dei nichilisti del XIX secolo però, la loro operazione ideologica, essenzialmente tesa alla violenta demolizione dei valori sociali dominanti, si traduceva, concretamente, nella legittimazione dell'omicidio e nella pratica del terrorismo, intesi come atto di sfida politico a una società decadente retta, a loro modo di vedere, sull'ipocrisia della morale religiosa e sul privilegio economico dell'aristocrazia latifondista. Motivazioni sicuramente non del tutto prive di fondamento, ma che, in buona sostanza, si risolvono in uno slancio distruttivo e un agire irrazionale con cui, per utilizzare una banale ma efficace espressione, si gettava via il bambino insieme all'acqua sporca. Si trattava, in sostanza, di un anarchismo privo di freni inibitori, la cui totale avversione al “buon

senso" e alla morale comune esercitò probabilmente una forte influenza anche sull'approccio culturale delle avanguardie europee (artistiche e non) del primo Novecento. Una certa affinità con il pensiero nichilista è tradita, ad esempio, dallo spirito del manifesto surrealista; il famoso documento pubblicato da André Breton, secondo il quale il gesto surrealista per eccellenza equivarrebbe a scendere in strada e sparare a caso sulla folla; anche se bisogna dire che nel caso specifico, molto probabilmente, non si può nemmeno escludere l'ipotesi di trovarci, semplicemente, davanti a una mera concessione nei confronti di quello che Hegel chiamava "lo spirito del tempo". Ovvero, che si possa trattare, né più né meno, di una trovata rispondente alla necessità di trasferire nella riflessione estetica una tensione equiparabile alla temperatura ideologica che si registrava nei circoli comunisti parigini in quegli anni.

In ogni modo, ciò era un chiaro indizio di come l'insorgenza nichilista si fosse di fatto aperta un varco nel cuore dell'Europa, diventando la triste sentina dei lutti, delle infamie e delle tragedie di cui, da lì a poco, si macchierà il vecchio continente, quasi come a evocare i demoni di Dostoevskij con il loro terribile motto: "morto Dio tutto è permesso". All'opposto, invece, nel ragionamento di Caramiello, è la consapevolezza del significato della catastrofe generata dall'avvento dell'era nucleare a sancire l'inutilità, per il punk, di qualsiasi progettualità o ipotesi alternativa allo *status quo*. Per il punk, dunque, non c'è futuro, ma "senza futuro non può esserci peccato". Se ciò è vero, siamo chiaramente in presenza di due "catastrofi" ideologicamente non assimilabili, per cui quelli che un tempo erano "i fiori del male" diventano ora "i fiori dell'immondizia".

Alle atmosfere velate e allusive dell'estetica spleen si contrappone in epoca contemporanea il crudo realismo trash dell'immaginario punk. All'arroganza distruttrice foriera di una nuova e più giusta civiltà, levatrice di una nuova umanità, subentra, quindi, una rivolta senza un vero fine che non sia la mera sopravvivenza: il trascinarsi rabbioso di un vivere schiacciato sul presente, privo perciò dello slancio e della vitalità prorompente suscitati dal desiderio del nuovo e dall'immagine del futuro.

Il punk, quindi, in conclusione, secondo il giovane autore, non avendo un progetto escatologico, un fine, una meta superiore, si rifugia nella bolla di un eterno presente, un continuo movimento senza meta e senza scopo, la cui essenza si rivela nelle modalità di un agire incontrollato in ogni sua espressione, oltre il limite dell'autolesionismo; una pratica di autodistruzione simbolica con cui esprime il proprio totale rifiuto dei codici estetici e delle regole del vivere civile in quanto emanazioni di una logica che ha generato il più potente sistema di sterminio mai visto sulla Terra.

### ***Le sirene degli "apocalittici"***

Ad ogni modo, il campo d'indagine attraversato da Caramiello, pur essendo per molti versi il territorio privilegiato di una certa categoria di intellettuali, quelli per capirci che un sociologo come Max Weber definiva con un certo sprezzo "letterati", non bisogna cadere in alcun modo nella tentazione di accostare la sensibilità analitica del *Medium nucleare* a quello stile intellettualistico, fine a se stesso, ricco di verbosità e completamente avulso dall'esperienza reale. L'autore, infatti, ed è questo un punto importante, non incorre nell'errore di considerare la situazione atomica come un dispositivo che opera al di fuori di qualsiasi forma di controllo, e che, secondo la tesi proposta da Jean Baudrillard «da una realtà fisica tangibile produce una forma terribile di trascendenza», così come allo stesso tempo «da un non luogo neutralizza e tiene in ostaggio tutti i territori, rendendoci satelliti dei nostri satelliti» (Baudrillard, 1984).

Il giovane sociologo, al contrario, sembra perfettamente consapevole del fatto che l'"onnipotenza" raggiunta dal sistema nucleare sia esattamente «una variabile dipendente dell'azione cosciente di individui mortali» e non quindi «un destino inevitabile verso cui tenderebbe il corso della storia». Insomma, secondo il sociologo partenopeo, il rischio che attualmente l'umanità ha di fronte è esattamente «il risultato dell'operare consapevole e cosciente della specie». Ragion per cui, «non sarebbe affatto irrazionale o illusorio auspicare che la stessa coscienza e la stessa consapevolezza possa agire in altra direzione» (Caramiello, 1987). Lo stesso Caramiello, inoltre, critica in maniera aspra e con toni ficcanti il carattere puramente simulativo che Baudrillard attribuisce alla situazione atomica; una "realtà" da questi vista alla stregua di una guerra virtuale e che, in quanto tale, sarebbe del tutto priva di conseguenze materiali. Un conflitto, quindi, le cui implicazioni sarebbero circoscritte alla sfera simbolica e, per questa via, unicamente ascrivibili alla dimensione mediatica.

In sostanza, nella riflessione sviluppata dal sociologo d'oltralpe, oltre a essere completamente trascurate le terribili e agghiaccianti conseguenze di un eventuale conflitto atomico, non viene nemmeno tenuta in minima considerazione ciò che invece Caramiello dimostra essere «la stessa caratteristica processuale e immanente della catastrofe»; ovvero il fatto che, «la semplice esistenza di un tale dispositivo costituisce globalmente un fattore di attivazione della dinamica catastrofica» (Caramiello, 1987). D'altro canto, si tratta grosso modo della stessa identica posizione che Baudrillard asumerà dopo la tragedia dell'11 settembre, l'atroce attacco portato dai fondamentalisti islamici al cuore dell'America, che ha visto gli aerei dirottati dai terroristi di Al Qaeda schiantarsi sulle "Twin towers", simboli dell'odiato Occidente. All'indomani della terribile tragedia, l'intellettuale della

*rive gauche*, in un suo discusso *pamphlet* (Baudrillard, 2003), dopo aver rimarcato, con toni che tradivano eccitazione ed entusiasmo, il coraggio e la disponibilità al sacrificio dei terroristi, la loro naturale domestichezza con la morte, enfatizzò, al contempo, il carattere e il valore prettamente simulativo e mediatico dell'evento; senza tenere in alcun conto, quindi, la crudeltà e l'efferatezza di quel vile e atroce atto terroristico, di cui furono vittime oltre tremila persone innocenti.

Allo stesso modo, possiamo tranquillamente dire che l'analisi di Caramiello schiva le trappole disseminate nel ragionamento del filosofo torinese Gianni Vattimo, il quale, in perfetta continuità con il pensiero di Heidegger, vede nello sviluppo della tecnica il massimo dispiego della metafisica e, contestualmente, il raggiungimento del suo culmine; un dato a partire dal quale, secondo il rinomato filosofo del linguaggio, andrebbe a concretizzarsi la crisi della soggettività moderna, ora completamente svuotata del significato storicamente associato alla nozione di esperienza, a causa dell'onnipresenza di medium tecnologici in ogni ambito della vita contemporanea; la qual cosa, sempre secondo il "maître a penser" nostrano, ci impedirebbe di mettere in pratica un (ideale) tipo di esperienza sociale che risponda alle categorie del "reale" e dell'"autentico" (cfr. Vattimo, 1985). L'obiezione, pertinente e puntuale, che il giovane sociologo muove a colui che ancora oggi è considerato uno dei maggiori filosofi italiani, lo spinge a domandarsi, retoricamente, in quale sfera dell'umano si possa dare mai un'esperienza che, per venir comunicata o semplicemente acquisita, non abbia bisogno di mediazione tecnica. Non sono in fondo le parole stesse – si domanda l'autore citando l'epistemologo Von Bertalanffy – complessi sistemi di metafore e simboli che traducono l'esperienza dei nostri sensi? E se ciò è vero, ragiona Caramiello, «la riduzione di esperienza che Vattimo imputa all'avvento delle immagini, della società informatica, non avrebbe potuto essere colta, negli stessi termini, già integralmente con l'avvento della scrittura, e poi dell'età Gutenberghiana, e poi della radio...?»

Si tratta qui di un passaggio molto significativo, sicuramente uno dei momenti più lucidi e brillanti della sua opera, che denota un elemento di forte continuità nella traiettoria evolutiva del suo percorso scientifico e – perché no – anche del suo pensiero politico. Da questo punto di vista, infatti, per il sociologo partenopeo la fine della metafisica, a differenza di Vattimo, non sta a significare l'esaurimento dell'esperienza umana, la morte della soggettività, ma rappresenta, anzi, una nuova opportunità. Un'occasione importante per costruire senza vincoli e obblighi una nuova idea di soggettività, «per la quale la fine della metafisica produca proprio l'apertura per gli spazi di un nuovo agire, liberato dalla trascendenza e dall'ideologia» (Caramiello, 1987).

### ***La trappola dell'“ecologismo”***

Con molta probabilità, invece, uno dei principali limiti del *Medium nucleare* è forse dovuto a una certa qual esuberanza con cui l'autore, non senza avere dalla sua parte delle valide ragioni, ravvisa la necessità di stabilire una sorta di alleanza culturale tra l'analisi sociologica e il pensiero ecologico; individuando, quindi, nella generale mancanza di una vera consapevolezza dell'unità e dell'interdipendenza ecosistemica, ovvero del legame che unisce l'uomo all'ambiente, gli elementi di estrema criticità presenti nel percorso accidentato dello sviluppo tecnologico. Una dannosa incomprensione, secondo Caramiello, le cui conseguenze si manifestano emblematicamente nel sentimento di impotenza che, complice la situazione atomica, si avverte in maniera esponenzialmente più drammatica rispetto al passato, nelle sfere cruciali della vita sociale e politica.

In ogni modo, è bene chiarire che le ragioni di questa presa di posizione non sono da ricercarsi nel fascino e nella suggestione retorica esercitata sul suo ragionamento da un certa filosofia “new age”, quanto, invece, da una vera e propria rivoluzione paradigmatica avvenuta in quegli anni all'interno della comunità scientifica, e dovuta essenzialmente al notevole impatto di alcuni nuovi e, decisivi, assunti introdotti in quegli anni dalla “teoria dei sistemi” e dalla “complessità sociale”. Del resto, basterebbe misurare la distanza dei suoi argomenti critici da quel calderone di immaginario “beat” riesumato, all'epoca dei fatti dai leader della galassia pacifista e dai suoi intellettuali di riferimento; profondamente ispirati, dunque, anche nelle figure di maggior prestigio e personalità, a un Taoismo allora tornato molto di moda. Uno dei più significativi e appassionati interpreti di questa linea di pensiero, è stato, ad esempio, il fisico californiano Fritjof Capra, secondo il quale l'atteggiamento distruttivo verso l'ambiente, tipico dell'agire umano contemporaneo, va fatto risalire alla concezione dualistica, introdotta dalla filosofia cartesiana, della separatezza tra mente e corpo, fra soggetto e natura. In questo modo, l'essere umano, sostiene Capra, «ritirandosi nell'anima ha dimenticato come pensare con il corpo, come usarlo come agente della conoscenza» (cfr. Capra, 1989). Questo, secondo Capra, sarebbe il motivo per cui la cultura occidentale ha sempre considerato l'ambiente come un universo di oggetti affidati alla potenza e allo sfruttamento dell'uomo, ma anche del pensiero tecnico e scientifico contemporaneo. Stando così le cose, quindi, occorre distogliere lo sguardo dalle nostre miserie e soffermarsi invece sull'armonia che contrassegnava la vita nel mondo orientale, figlia dell'influenza positiva esercitata da alcuni concetti chiave della sua tradizione filosofica, religiosa, culturale. In particolar modo, lo scienziato californiano si riferisce alla maggiore compatibilità presente nelle società asiatiche tra le due opposte polarità dello Yin e dello Yang; ovvero alla sinergia



esistente tra l'universo maschile dell'aggressività, della competizione, della forza e quello femminile della cooperazione, della cura, dell'*eros*. Un equilibrio in fondo mai raggiunto, anzi, del tutto ignorato nella cultura occidentale; da qui, secondo Capra, deriverebbero tutte le tragedie vissute nella nostra storia recente: da cui, ultima in ordine di tempo, l'atomica.

In ogni modo, senza addentrarci in una discussione che esula dal nostro specifico interesse, occorre però riflettere sul fatto che, in linea generale, l'emergere in quegli anni di un movimento pacifista e di una nuova e più pronunciata sensibilità verso i temi dell'ecologia, furono da molti interpretati come segnali dell'annuncio di una nuova coscienza che rifiuta l'individualismo, "il pensiero logico", il ragionamento lineare. In quest'ottica, il vecchio costruito della conoscenza e del sapere centrato sull'io avrebbe dovuto dunque lasciare il posto a una concezione olistica nella quale l'io era visto come parte di un continuum ecologico, di un grande piano globale, in cui la coscienza ecologica si pone come superamento e contemporanea rinuncia dell'idea della separazione e della superiorità dell'uomo sulla natura (Lasch, 1987).

Si tratta di una problematica tutt'altro che secondaria e marginale, e d'altra parte, anche secondo Caramiello, a essere in gioco dunque prima ancora che una data formazione storica, un ordinamento sociale, un sistema politico, era l'ecosistema stesso, il contenitore e la precondizione di ogni forma di vita: insomma, per dirla nel linguaggio di Luhmann (1979), "il sistema dei sistemi". Tuttavia, pur riconoscendo la piena plausibilità di questa asserzione, la consapevolezza che ne deriva non deve però trarci in inganno sulla natura di questo rapporto di interdipendenza.

Se è evidente, da un lato, la funzione di variabile indipendente del pianeta rispetto all'esistenza della specie umana e quindi il fatto che la sorte di quest'ultima sia indissolubilmente legata alla conservazione dell'ecosistema, è altrettanto vero, però, che l'enfasi posta da un certo pensiero ecologista sulla necessità di ricongiungere l'uomo alla natura per riportarlo sui propri passi iniziali, attraverso una vera e propria "rivoluzione culturale" che passi per il rifiuto del pensiero razionale, il superamento dell'agire strumentale, così come dei moderni fondamenti della conoscenza scientifica, colpevoli di averci fatto smarrire la retta via, privilegiando l'aridità della speculazione mentale, alla nostra dimensione biologica, mostra evidenti limiti sul piano epistemologico.

D'altronde, su questa stessa piattaforma culturale, si sono incrociate convergendo tra loro, diverse correnti di pensiero rinsaldate da una nuova e assai eccitante presa di coscienza circa la profonda scissione di cui saremo vittime e carnefici noi individui occidentali; nel caso specifico, tra la dimensione corporea, concreta dell'esistenza biologica e quella mentale, astratta, della speculazione in-

tellettuale; una forma di schizofrenia che, ad esempio, secondo la studiosa femminista Alessandra Bocchetti, riguarderebbe specificamente gli uomini. I quali, dal canto loro, essendo del tutto privi del sentimento dell'“esser preda” e della facoltà biologica di accogliere e nutrire la vita in grembo, avrebbero perso qualsiasi familiarità con le esigenze e i ritmi dell'universo biologico, perdendosi così nei vuoti, immateriali, e per questo pericolosi, labirinti mentali dell'astrazione e della razionalità. Arrivando per questa via alla paradossale e provocatoria presa di posizione in base alla quale, l'*intellettuale* femminista rivendica l'idea della totale estraneità morale e della più completa indifferenza politica delle donne rispetto alla questione nucleare; del resto, se è vero come è vero che sono stati gli uomini a inventare l'energia atomica, tuona la *studiosa* femminista, dal momento che le donne una cosa come la bomba atomica non avrebbero neppure osato pensarla, che siano i maschi a sporcarsi le mani e a trovare un rimedio alla situazione catastrofica che loro stessi hanno generato (cfr. Bocchetti, 1984).

Insomma la convergenza di ecologisti e femministe sul terreno scivoloso di un rifiuto della logica nucleare e non interpretata, alla maniera di Caramiello, come “salto”, “morfogenesi” – una condizione “catastrofica” ma da cui secondo lo studioso è possibile venir fuori facendo leva sulle nostre risorse più preziose: quali l'intelligenza, la razionalità e il senso di responsabilità – ma all'opposto, nel segno di una perfetta e lineare continuità con la traiettoria del progresso tecno-scientifico, di cui la catastrofe atomica sarebbe una conseguenza diretta e, per questa via, inevitabile, ci porta lontani anni luce rispetto alla concezione batesoniana della “natura” come unità eco-sistemica, da cui l'epistemologo californiano ricava i presupposti ermeneutici di un'“ecologia della mente” (Bateson, 1984). Diversamente, infatti, in questa eterogenea vulgata apocalittica, osserviamo come dal terreno epistemologico dell'interdipendenza eco-sistemica, il concetto di natura viene invece catapultato e ricacciato alla dimensione totemica, sacrale, religiosa, tipica delle origini delle società umane; feticisticamente reificata, quindi, nell'oggetto di un'etica naturalista e di una spiritualità neopagana che ripropone in chiave postmoderna il mitolema della “Dea madre”. Eppure, come ci sembra piuttosto evidente, nonostante la ricchezza delle suggestioni antropologiche qui evocate, questa scuola di pensiero oltre a denunciare evidenti carenze sul piano epistemologico, è del tutto priva di basi scientifiche. Non serve un gigantesco sforzo, infatti, per comprendere come, in sostanza, l'idea (implicita in questo tipo di ragionamento) di spostare all'indietro le lancette della storia e ritornare al passato, nel tentativo di ripristinare una presunta e romantica età dell'innocenza rappresenta un'operazione priva di logica, nonché illusoria e, per certi versi, persino fondamentalista.

Come, d'altronde, ha spiegato acutamente lo stesso Caramiello in uno dei suoi più recenti lavori, è evidente il fatto che «l'uomo con l'acquisizione del linguaggio

si è posto al di fuori dell'armonia del cosmo» (Caramiello, 2003). In altre parole, sin dalla sua comparsa, *Sapiens*, si trova davanti al problema di reinventare un legame sociale che non è più dato in natura, non è più inscritto nel proprio programma genetico, e per poter sopravvivere deve utilizzare le sue superiori facoltà psichiche e intellettuali per modellare a seconda delle sue esigenze l'ambiente in cui opera. L'uomo, in sostanza, per poter sopravvivere deve creare un nuovo habitat cognitivo. In questo senso, come d'altra parte ha dimostrato Arnold Gehlen (1990), noi esseri umani siamo organicamente manchevoli, inadatti alla vita in ogni ambiente naturale e così dobbiamo crearci una seconda natura, un mondo di rimpiazzo, approntato artificialmente e a noi adatto, che possa cooperare con il nostro deficiente equipaggiamento organico; una natura artificialmente disintossicata, trasformata in senso utile alla nostra vita. Per questa via, dunque, si può affermare che siamo biologicamente costretti al dominio sulla natura.

Se ciò è vero si tratta anche qui di una vera e propria "catastrofe", una frattura con l'ambiente naturale (Morin, 2001), congenita all'avvento di *sapiens*, alla comparsa del linguaggio. Ragion per cui sarebbe palesemente erroneo far risalire la rottura dell'uomo con l'ambiente, il distacco dalla natura, alla separazione mente/corpo introdotta dalla filosofia cartesiana, unitamente al *logos* della ragione illuministica, a sua volta in un evidente rapporto di continuità culturale con il mondo classico greco-romano e la civiltà giudaico-cristiana. Anzi, volendo dirla tutta, se esistono davvero i presupposti di un'"ecoazione", da contrapporre all'"egoazione", questi si manifestano, con ogni probabilità, solo in epoca moderna, grazie a un'accresciuta sensibilità per la causa ambientalista e il pensiero ecologico. Dinamiche che si dispiegano in strettissima correlazione con il complessivo aumento della ricchezza e il conseguimento generalizzato di una libertà dal bisogno, sulla spinta del "take off" industriale, della crescita economica, del progresso tecnologico.

D'altra parte, laddove il fisico californiano avverte con urgenza la necessità da parte dell'uomo di acquisire una visione olistica che ponga fine alla separazione cartesiana tra l'io e il proprio ambiente (la quale aveva finito con il fare di quest'ultimo un oggetto di dominio da parte del primo), Caramiello – pur nell'allora convinzione che la costruzione di un paradigma che affermasse una nuova concezione eco sistemica fosse essenziale allo sviluppo culturale delle civiltà e al progresso complessivo della specie – si domandava in maniera lucidamente critica se l'assunzione di tale consapevolezza dovesse coincidere con una visione olistica di matrice orientale, dal momento che, a suo modo di vedere, era urgente e necessario comprendere sul piano scientifico quale fosse il rapporto che la visione olistica intratteneva con «le caratteristiche strutturali della realtà sociale in cui si era prodotta» (Caramiello, 1987).

Ovverosia – sulla scorta delle riflessioni di Marx nel suo carteggio *Cina, India, Russia* (Marx, Engels, 1968) – per il sociologo partenopeo era necessario capire se questa concezione totalizzante della realtà fosse in qualche modo in rapporto con la rigidità di un assetto sociale fortemente centralizzato. Se, in altre parole, «la mortificazione dell'individuo che opera la concezione olistica non sia collegabile a una struttura sociale dove l'assenza della proprietà privata non ha permesso la compiuta affermazione del concetto di individualità» (Caramiello, 1987).

### **Le “tappe” della conoscenza**

Insomma, si vuole qui sostenere come, al di là di alcuni “limiti” euristici e di qualche inevitabile errore di lettura, si evince chiaramente, soprattutto dal modo stesso con cui il giovane autore affronta questi scottanti interrogativi, un livello di attenzione, di cura, di rielaborazione critica che testimonia l'onestà intellettuale con cui lo studioso è giunto alla rottamazione delle sue vecchie basi scientifiche e all'accrescimento del suo bagaglio culturale. In questa sua opera prima, tuttavia, sebbene affiori chiaramente un'attitudine scientifica di forte impronta “illuministica”, per certi versi il suo approccio sembra ancora mentalmente condizionato dal bisogno di conferire alla propria ricerca scientifica un indirizzo ermeneutico di matrice olistica. Insomma, pur essendosi chiaramente affrancato dal marxismo, rispetto al quale il congedo è netto e irrevocabile, il giovane sociologo sembra però non ancora immune dalla ricerca di un paradigma che possa redimere il mondo dai suoi “mali” e probabilmente intravede nell'alleanza tra scienza ed ecologia la possibilità di una coscienza eco-sistemica capace, chissà, magari di riuscire a raddrizzare, un giorno non troppo lontano, il “legno storto” dell'umanità (cfr. Kant, 2010).

Se volessimo azzardare un'interpretazione di taglio vagamente psicoanalitico, forse potremmo scorgere l'animo irrequieto e appassionato di un uomo, prima ancora di uno studioso, il quale, e del resto non poteva essere diversamente, sublima, trasfigurandoli nella sua stessa scrittura, i travagli legati a una complessa fase di transizione esistenziale, umanamente non indolore, con cui si è lasciato alle spalle una stagione importante ed emotivamente significativa, per aprire un nuovo capitolo della sua vita. A ben vedere, infatti, i pur rari passaggi a vuoto presenti in questo lavoro, con molta probabilità, risalgono proprio a quel genere di tic mentali i quali, chissà per quale oscuro istinto di sopravvivenza, riemergono con forza proprio nella fase più acuta e delicata di un processo di affrancamento emotivo e di emancipazione intellettuale con cui l'autore ha di fatto sancito il definitivo allontanamento dal suo passato di militante comunista, di intellettuale *engagé*. Eppure, il crollo di quell'ideale di gioventù si rivelava un lutto ancora profondo

e troppo recente per essere compiutamente elaborato. Il giovane scienziato vesuviano, in sintesi, pur essendoci molto vicino, non aveva ancora del tutto varcato, come poi farà negli anni successivi, quella sottile linea d'ombra al di qua della quale albergano le fortezze mentali inespugnabili forgiate dall'utopia, dal dogma, dall'ideologia, per incamminarsi a sua volta verso i nuovi orizzonti scoperti dalla libertà intellettuale, ma non per questo privi di ostacoli e insidie, anzi; un percorso esistenziale comunque affrontato con coraggio e determinazione, non più in compagnia delle incrollabili certezze, ma procedendo per congetture e confutazioni: con i soli strumenti dello scetticismo e del dubbio sistematico, oltre a una passione per la conoscenza mai smarrita.

### ***Il "Welfare simbolico" della "lobby nucleare"***

A conclusione di questo breve contributo, da intendersi semplicemente come un tentativo di rilettura critica del *Medium nucleare*, crediamo sia giusto soffermarci su uno dei momenti più intriganti e, contemporaneamente, controversi della riflessione di Caramiello intorno alla situazione atomica. Ci riferiamo qui alla suggestiva rielaborazione in chiave socio-antropologica del concetto di *dépense*. Una tematica che Caramiello recupera prendendo spunto dalla riflessione del filosofo francese George Bataille, per il quale i riti e le pratiche tribali incentrati sul dispendio e sulla dissipazione di risorse materiali, non solo configurano dinamiche intimamente legate alla dimensione dello scambio e del baratto ma, allo stesso tempo, chiamano in causa la logica alla base del "dono": un "fatto sociale" totale in cui, come aveva dimostrato Marcel Mauss nel suo omonimo saggio, la componente simbolica, il lato *demens* della natura umana – direbbe Morin – inteso quale strumento per l'affermazione di status, simbolo di potere politico, prevarica sul calcolo economicistico, componente tipica dell'agire razionale rispetto allo scopo di weberiana memoria. In questo senso, è agevole osservare come, in dimensione arcaica, nelle forme più elementari della vita sociale, il dispendio si manifesta nella forma di uno spreco enorme di risorse materiali, oppure, lo stesso compare nella forma di un vero e proprio sacrificio ostensivo, come, ad esempio, attraverso l'uccisione da parte del padrone di un numero elevato di schiavi.

In quest'ottica, come asserisce puntualmente Bataille, questo dispositivo ricopre la funzione di impegnare e, possibilmente, umiliare la controparte. Si tratta, quindi, di un dono avvelenato ma che allo stesso tempo, secondo il filosofo francese, sta anche a indicare una qualità positiva della perdita materiale, consistente in un atto simbolico, straordinariamente forte ed efficace, di affermazione del proprio status sociale (cfr. Bataille, 1972). Lo studioso partenopeo, dal canto suo, si interroga sul particolare tipo di messaggio dispiegato dalla *dépense*, dimostrandone

do a sua volta come la logica afferente al dispendio di risorse e allo spreco materiale esprime una funzionalità sociale non solo in dimensione primitiva, e attraverso modalità prettamente distruttive, tecnologicamente rudimentali, presenti nelle forme dell'agire sociale tipiche delle società semplici. Il giovane scienziato sociale ci mostra infatti come, in maniera del tutto controintuitiva, il dispendio manifesti una sua efficacia come dispositivo produttore di senso anche in sistemi sociali più avanzati e complessi, nei quali è già presente un certo grado di divisione del lavoro e di stratificazione sociale. Come esempio, l'autore concentra la sua analisi su uno dei più misteriosi e affascinanti monumenti dell'antichità: la piramide.

Per il sociologo partenopeo, infatti, nessun altro oggetto simbolico o monumento dell'antichità, al pari della piramide, esprime una così perfetta e simbiotica coincidenza con il suo messaggio, tanto da suggerirci un suggestivo e intrigante paragone. Così come «il messaggio della luce è la luce», nota Caramiello, «il messaggio della piramide è la piramide», ovvero la trasposizione estetico-simbolica dell'assetto verticistico del sistema sociale; una struttura che vede al suo apice il faraone e da lì a seguire sacerdoti, guerrieri, funzionari, bottegai, fino a giungere alla base costituita da operai e schiavi. A questi ultimi, in sostanza, spettava il duro compito di mettere su, pietra su pietra, quel mastodontico edificio. D'altronde, come l'autore stesso ricorda, si trattava per lo più di artigiani specializzati e regolarmente pagati, provvisti quindi di un regolare contratto di lavoro, i quali prestavano la loro opera durante i periodi di piena del Nilo, quando era impossibile coltivare i campi, approfittando, pertanto, dell'esondazione del fiume per trasportare sopra delle zattere i blocchi di pietra.

Insomma, anche in questo caso, il giovane scienziato sociale aveva intuito come la realizzazione della piramide rappresentasse per tutti coloro i quali erano impegnati nella sua costruzione e, in senso esteso, per la società stessa, la possibilità di entrare in qualche modo in relazione con un ordine cosmologico; in altre parole, era un modo per essere partecipi della natura divina del faraone, dando vita così a uno dei dispositivi di coesione e consenso sociale più evoluti e avanzati della storia antica. Secondo l'autore, tuttavia, questo stesso tipo di logica, anche se in forme sociali e tipologie organizzative ovviamente più complesse ed evolute, ha svolto un ruolo centrale anche in epoca moderna e contemporanea. Come esempio, lo studioso fa un emblematico rimando all'esperienza statunitense durante gli anni della "Grande crisi" del '29. In quel caso, si trattò di un tentativo di ricostruzione della coesione sociale e di ripresa dell'occupazione svolto seguendo le linee programmatiche del *New Deal*; un piano estremamente efficace di rilancio dell'attività economica che prevedeva un più esteso intervento della mano dello Stato nel mercato del lavoro. Così come recitava la famosa ricetta dell'economista liberale John Keynes, il quale ebbe il merito di intuire, in una nazione dove l'eco-

nomia sociale di mercato non era vista di buon occhio, come, in quella complessa e drammatica congiuntura che stavano attraversando gli stati Uniti, il ricorso a massicci investimenti in grandi opere e infrastrutture rappresentasse il modo migliore per rilanciare l'occupazione e ridare fiato a un'economia in pieno collasso (cfr. Keynes, 1971).

In questo caso specifico, secondo lo studioso campano, siamo davanti a una forma di welfare materiale orientato a una più equa redistribuzione delle risorse, realizzato però attuando delle politiche non sempre riconducibili a un modello di agire razionale rispetto allo scopo, ma che al contrario, in maniera del tutto contro-intuitiva, erano fondate su dei meccanismi apparentemente irrazionali, ossia ispirati a una logica dissipativa in senso ampio nelle modalità di intervento e di riorganizzazione del mercato del lavoro. Un sistema incentrato sul famoso e controverso assunto: "assumete un operaio, chiedetegli di scavare una buca, poi ditegli di ricoprirla". Arriviamo così ora al cuore di questa interessante e suggestiva riflessione. In sostanza, lo stesso meccanismo con cui opera la logica della "dissipazione" e dello "spreco", in un'ottica, però, di welfare simbolico, diventa l'attrezzo sociologico con cui Caramiello affronta la questione della proliferazione atomica e la conseguente posizione di dominio a cui sembrerebbe assurge il sistema nucleare.

In questo suo ragionamento, l'autore chiama in causa la logica della *dépense*, come meccanismo di accrescimento del potere, sul piano simbolico e materiale, che opera generando effetti dissipatori, i quali a loro volta si traducono in uno spreco mostruoso di capitale umano, economico e sociale, giustificato in via ufficiale dalla necessità di difendere la nazione e i Paesi alleati da un potenziale attacco del nemico. Ebbene, senza ombra di dubbio, lo spreco di queste ingenti risorse, (che come osserva correttamente l'autore, in linea teorica, potevano essere destinate per scopi di maggiore utilità sociale) per fini puramente militari, e in funzione esclusivamente strategica come strumenti di deterrenza, secondo la logica del *tit for tat* adottata, però, sul terreno della proliferazione atomica, ha finito con l'innescare quelli che Boudon definiva "effetti perversi", o 'imprevisti' (cfr. Boudon, 1985); ossia ha dato vita a un circolo vizioso con cui si è alimentato e tenuto in piedi durante tutto il periodo della "guerra fredda", da una parte e dall'altra del muro, il cosiddetto equilibrio del terrore. Un meccanismo che, alla lunga, secondo Caramiello ha permesso al "Medium nucleare" di conquistare, una posizione di controllo assoluto sull'intero pianeta grazie al conseguimento di un ingente "surplus" di potere simbolico e comunicativo. Non siamo qui in presenza, si domanda lo scienziato sociale, di una dinamica operativa rispondente alla sola funzione di legittimare lo status sociale di una casta nucleare? Un'élite tecno-militare trasversale alle due superpotenze, e che di fatto, grazie al suo specifico *expertise*, si è dotata del potere di vita o di morte sulla Terra?

## **Élite e potere**

Ecco, a nostro avviso, forse, l'errore commesso dal giovane sociologo è stato quello di confondere le conseguenze di un "effetto perverso" o, se vogliamo, di un "male necessario" con un sistema di potere integrato e "assoluto", rigidamente controllato da un'élite priva di scrupoli, pronta a ricorrere a qualsiasi inganno e macchinazione pur di saziare la propria sete di potere; arrivando così per questa via a suggerire l'esistenza di una vera e propria congiura ordita da un ristretto gruppo di potere ai danni dell'intera collettività. Siamo quasi ai limiti, insomma, di una vera e propria teoria del complotto, pur nella consapevolezza, soprattutto alla luce della pericolosa soglia critica raggiunta dal processo di escalation atomica nel periodo in cui il sociologo napoletano era impegnato alla realizzazione di quest'opera, della minaccia, prima di allora mai così vicina, di una "guerra totale".

Pur tuttavia, siamo dell'idea che anche nell'opacità di questo scenario andrebbero comunque meglio distinte le ragioni e le finalità che animavano i rappresentanti degli opposti schieramenti nel processo di proliferazione nucleare. Così come andrebbe più precisamente individuato il grado di responsabilità politica e morale dei due principali attori sistemici nel quadro della cosiddetta "guerra fredda". Il che lo avrebbe magari portato a riconoscere nella logica della deterrenza una strategia meramente strumentale alla volontà di potenza e alle manie di grandezza della nomenclatura sovietica. Da questa parte del muro, invece, l'esistenza di democrazie liberali caratterizzate da un'opinione pubblica meno accondiscendente verso i governi e le autorità e da un'informazione più libera e agguerrita, ha rappresentato, pur con tutti i limiti e i difetti da più parti evidenziati, un decisivo argine all'arbitrio dello Stato e alle velleità totalitarie delle élite al potere.

Sotto questo aspetto, quindi, il suo percorso di analisi si dimostra per molti versi incompleto, certo, ancora distante, culturalmente parlando, dall'evoluzione dei suoi successivi lavori in ottica pienamente liberal-funzionalista (cfr. Caramiello, 1998). Pensiamo solo come, ad esempio, in una sua più recente opera, *La droga della modernità*, non rimanga più alcuna traccia di questa vecchia attrezzatura teorica, integralmente soppiantata, in corrispondenza del profilarsi di una nuova identità culturale, da un approccio scientifico con cui, pur non rinnegando il contributo teorico della "complessità sociale", lo scienziato sociale depura definitivamente il suo pensiero dai residui di un approccio massimalista, connettendosi invece alla traiettoria epistemologica dell'evoluzionismo delineata da Charles Darwin e alla tradizione sociologica positivista inaugurata da Auguste Comte e Herbert Spencer, temperate però con dosi di realismo e di rigore metodologico, che collocano quest'opera nel solco della lezione di Karl Popper (1996). Cambiamenti che spiegano così anche il superamento di alcune sue riserve – sebbene



intuibili solo indiziariamente in quest’opera – (soprattutto sulla scorta di alcuni drammatici incidenti avvenuti prima in Pennsylvania nel 1979, alla centrale nucleare di *Three Mile Island*, e successivamente, molti ricorderanno il tragico episodio, con il terribile disastro avvenuto nel 1986 alla centrale nucleare di *Chernobyl*) in merito all’opportunità e all’esigenza, soprattutto alla luce della situazione critica e disperata che viviamo oggi nel nostro Paese, di rivalutare complessivamente l’atteggiamento di rifiuto finora tenuto dai noi italiani verso il nucleare civile.

A ben vedere, ai giorni nostri, l’ostilità contro le centrali nucleari, per più di una ragione che non stiamo qui a ricordare, appare del tutto ingiustificata alla luce del buon senso, eppure viene sistematicamente alimentata da una cattiva informazione, evidentemente ancora succube dei pregiudizi ideologici tipici di un certo ecologismo militante; che in fondo, però, è solo uno dei tanti volti di un pensiero debole, “postmoderno”, dalle cui mammelle, anche se in forma *minimal, soft*, “liquida” – direbbe qualcuno – sono stati allevati nel corso degli anni i miti mediatici di una nuova sensibilità sociale, culturalmente asservita ai dettami del “politically correct”: ecco a voi la “decrescita felice”, “rifiuti zero”, “no tav”, “no triv”, “no alle grandi opere”. Sia chiaro, non si tratta semplicemente di innocui e paradossali slogan a cui resta aggrappata un’area marginale e minoritaria del Paese; il vero guaio è che l’influenza culturale e il potere ricattatorio esercitato da costoro negli ultimi anni sono stati tali che, purtroppo, si possono già distintamente intravedere i contorni di una generale e inesorabile resa allo “spirito del tempo”; una rassegnata capitolazione che pare interessare trasversalmente tutti i gangli della società civile e che non risparmia le stesse istituzioni statali. Sono questi, insomma, a nostro modo di vedere, i principali indicatori di una pericolosa deriva del pensiero e della cultura moderna e che lo stesso Caramiello intuisce e denuncia lucidamente, quando oggi insieme ad altri intellettuali di valore, parla apertamente di “luogocomunismo”.

### ***La nuova “battaglia culturale”***

Ad ogni modo, in conclusione, senza deviare troppo dal nostro ragionamento, crediamo sia interessante e utile alla comprensione della sua vicenda umana e culturale, raccontare un piccolo ma delizioso aneddoto; anche per un risvolto di carattere predittivo che, scherzosamente parlando, non avrebbe nulla da invidiare alle profezie dei Maya: anzi. Ci riferiamo a un interessante confronto tenuto in un programma radiofonico della RAI, tra Luigi Caramiello e il compianto Giovanni Statera in occasione dell’uscita del *Medium nucleare*; incontro che vide nelle non semplici vesti di moderatore proprio Alberto Abruzzese. Senza entrare nel merito dei contenuti affrontati, in quello che fu un vivace ma leale scambio di

opinioni tra i due intellettuali, ci interessa ora soffermarci su un passaggio a dir poco emblematico.

In un preciso punto, infatti, entrando nel vivo del dibattito, mentre il sociologo partenopeo ribadiva la sua visione del sistema nucleare come principale minaccia dell'avvenire su scala globale, il più anziano maestro, con sguardo lungo, obiettava al suo giovane e valoroso interlocutore che i veri pericoli per la pace e la stabilità mondiale negli anni a venire sarebbero piuttosto provenuti dal ritorno di un Islam politico e militante. Ci interessa riportare questo episodio, anche e soprattutto per la fotografia e lo sguardo retrospettivo che ci offre sulla realtà dei nostri giorni. Ci riferiamo, in modo particolare, a quel corto circuito tra l'immaginario atomico inteso come traguardo evolutivo della coscienza, del sapere e della tecnica e il furore iconoclasta del radicalismo islamico, quale espressione di un assetto tribale; un modello di organizzazione sociale fondato sulla violenza, il sopruso, l'intolleranza, e composto da uomini pronti a riversare tutto il proprio odio contro l'altro e chi la pensa diversamente, anche e soprattutto se musulmano.

Una vera e propria sfida ai principi della democrazia e ai valori della modernità lanciata dai paladini dell'autenticità e della purezza religiosa: coloro che si considerano i veri eredi del messaggio etico del profeta, i veri custodi del mito fondativo e perciò zelanti guardiani di un immaginario arcaico e iconoclasta, espressione di un universo antropologico profondamente ostile alla scienza e all'innovazione e perciò politicamente nostalgico e culturalmente retrogrado; il quale però, paradossalmente, può trovare proprio nella bomba atomica lo strumento per imporre la sua barbara legge sul mondo. Si tratta di una minaccia alla civiltà e al progresso proveniente dalle retrovie del pensiero mitico e del fanatismo religioso, un'ideologia di morte incarnata da nuove sigle e organizzazioni islamiste che inseguono il sogno di un ritorno all'età dell'oro dell'Islam, alla rinascita del califfato e che oggi più che in passato, dimostrano una determinazione assoluta alla realizzazione di questo disegno politico, conquistando nuovi territori e imponendo alle popolazioni sottomesse una vita di schiavitù e terrore.

In fondo, anche se parlare di un simbolico passaggio di testimone potrebbe sembrare enfatico, è pur vero che proprio all'indomani dell'11 settembre, quando larga parte dell'intelligenza europea, davanti all'incapacità di comprendere e addentrarsi nella complessità del fenomeno con i propri strumenti teorici, si limitava in maniera pigra a sollevare l'ombra di complotti e macchinazioni, Caramiello di contro (come testimoniano due diversi saggi sul tema, uno dei quali è poi confluito nella sua ultima fatica, *Frontiere culturali*) è stato tra i primi a puntare il dito contro la pericolosa china, ideologica, antimoderna e relativista, sulla quale si ritrova oggi la società occidentale, mettendoci in guardia dalla minaccia di una nuova forma di totalitarismo, questa volta di matrice islamica.

Un fondamentalismo religioso che ha visto come teatro del suo esperimento politico proprio l'Afghanistan, con la distruzione da parte dei Talebani delle statue dei due Buddha, risalenti al III e al V secolo d.C. e scolpite nelle pareti della valle di Bamyian. Un modo, secondo il nostro scienziato sociale, per cancellare tutte le immagini e con esse la traccia di un pensiero e di una spiritualità altra. «Vennero chiusi i cinema, vietata la musica, la radio, il teatro, la televisione [...] Allo stesso modo di come ripristinando una legge barbara si schiavizzano e si umiliano le donne, le si nega il diritto a un'identità, seppellendole dentro un burka e privando loro della libertà, la si toglie in realtà a tutti» (Caramiello, 2002). Insomma dalla fabbrica di un nuovo medioevo si preparava l'attacco alle torri del World Trade Center, le piramidi secolari prese a simbolo dell'odiato Occidente. Un'immagine da cancellare per l'appunto, quale trasfigurazione idealizzata di un modello sociale culturalmente e politicamente incompatibile con i dogmi, lo spirito e i precetti della legge islamica.

In altre parole, il monito che il sociologo partenopeo (ora un adulto che ha raggiunto la piena maturità anche sul piano anagrafico) rivolge all'Occidente è che il vero obiettivo del terrorismo islamico non sono solo e soltanto il petrolio, la finanza, l'atomica, le banche, ma siamo soprattutto noi in quanto individui moderni, e così le nostre donne, il nostro stile di vita, le nostre leggi, la nostra libertà. L'impressione, in questo caso, anche per via della natura diversa di tale minaccia, – se paragonata ad esempio al comunismo sovietico, il quale, in qualche misura, per via delle sue radici storiche e filosofiche, apparteneva in buona sostanza al nostro stesso album di famiglia (cfr. Caramiello, 2002) – è che la nostra pur palese superiorità in campo tecnologico, scientifico ed economico alla lunga possa non bastare, o quantomeno non rappresenti un baluardo sufficientemente solido contro il montante fanatismo, proprio in questi tempi in cui, la povertà culturale e il nuovo conformismo in salsa *politically correct* che animano il nostro dibattito pubblico, unitamente alla sordida indifferenza di in un certo relativismo etico, rappresentano, per quanto in maniera colpevolmente inconsapevole, i suoi alleati più preziosi.

In definitiva, se non si opera una decisa inversione di rotta e, tragicamente, continua a venir meno la consapevolezza di quei valori fondamentali su cui si regge l'impalcatura istituzionale del mondo libero (principi spesso delegittimati e lasciati alla mercé di ogni tipo di minaccia), dovremmo presto rassegnarci all'idea che il cammino stesso dell'umanità verso nuovi traguardi di progresso, benessere, solidarietà, che con atteggiamento quasi infantile, mossi dalla "tentazione dell'innocenza (cfr. Bruckner, 2008), diamo quasi per scontato, finisca invece su un binario morto. E con esso, il nostro futuro e quello delle generazioni a venire.

La presa d'atto, sotto ogni aspetto, del coraggio intellettuale, della responsabilità morale e della passione civile che la criticità della situazione richiede, equivale per il sociologo partenopeo a una metaforica discesa in campo, con la consapevolezza di combattere una battaglia forse ancor più dura e decisiva di quelle affrontate in passato; un impegno indispensabile, una "chiamata alle armi" a cui non possiamo più sottrarci se vogliamo davvero allontanare dal nostro orizzonte di vita lo spettro di un nuovo medioevo.

Questa, oggi, è la vera sfida politica e il nuovo orizzonte culturale di Luigi Caramiello.

### **Riferimenti bibliografici**

- Abruzzese, A. *La grande scimmia. Mostri vampiri automi mutanti*, Roma, Napoleone, 1979.
- Axelrod, R. *Giochi di reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Bataille, G. *La parte maledetta*, Verona, Bertani, 1972.
- Bateson, G. *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.
- Baudrillard, J. *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Baudrillard, J. *Power Inferno*, Milano, Raffaello Cortina, 2003.
- Boatto, A. *Lo sguardo da fuori*, Bologna, Cappelli, 1981.
- Bocchetti, A. *Discorso sulla guerra e sulle donne*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf, 1984.
- Boudon, R. *Il posto del disordine*, Bologna, il Mulino, 1985.
- Bruckner, P. *La tentazione dell'innocenza*, Napoli, Ipermedium, 2001.
- Capra, F. *Il Tao della fisica*, Milano, Adelphi, 1989.
- Caramiello, L. *Il Medium nucleare. Culture, comportamenti, immaginario, nell'età atomica*, Edizioni Lavoro, 1987.
- Caramiello, L. *L'ambiente della comunicazione*, in *sociologia e ricerca sociale*, Milano, Franco Angeli, n. 57, 1998.
- Caramiello, L. "Ripensare il mondo. Appunti per una geopolitica della complessità" in *MezzogiornoEuropa*, 2002.
- Caramiello, L. *La droga della modernità*, Torino, Utet, 2003.
- Caramiello, L. *Frontiere culturali*, Napoli, Guida, 2012.
- Clausewitz, K. *Pensieri sulla guerra*, Milano, Mondadori, 1995.
- Fukuyama, F. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

- Gehlen, A. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Napoli, Guida, 1990.
- Kant, I. *Scritti politici*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Vittorio Mathieu, Torino, Utet, 2010.
- Keynes, J.M. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Torino, Utet, 1971.
- Lacan, J. *Scritti*, Vol.2, Torino, Einaudi, 1974.
- Lasch, C. *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- Lorenz, K. *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano, 1984.
- Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Marx, K.; Engels, F. *India, Cina, Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Masullo, A. *La storia e la morte*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1964.
- Melman, S. *La corsa alla pace*, Torino, Einaudi, 1962
- Morin, E. *Il paradigma perduto*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- Nietzsche, F. *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1971.
- Ortega y Gasset, J. *La ribellione delle masse*, Milano, Adelphi, 2010.
- Popper, K. *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando Editore, 1996.
- Thom, R. *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, Einaudi, 1980.
- Tiezzi, E. *Tempi storici tempi biologici*, Milano, Garzanti, 1985.
- Vallée, J. *Networks Revolution: Confession of a computer scientist*, Berkeley, And/or, 1982.
- Vattimo, G. *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.



# IL MEDIUM NUCLEARE

Culture, comportamenti, immaginario nell'età atomica

## ***Ringraziamenti***

Ho il piacere e il privilegio di ringraziare qui Alberto Abruzzese, per l'apporto scientifico e critico che mi ha fornito nell'impostazione e nello svolgimento di questa ricerca. Sarebbe impossibile fare l'elenco degli elementi di riflessione, dei suggerimenti, degli stimoli che da lui ho ricevuto nel corso di lunghi anni di lavoro comune. Posso solo dire che il suo contributo ha svolto una funzione essenziale allo sviluppo della mia analisi. Con Sergio Brancato, Antonio Fabozzi e Gino Frezza ho un debito specifico: l'apparato bibliografico e informativo sui temi del fantastico e dell'immaginario che mi hanno validamente aiutato a comporre, e i loro innumerevoli suggerimenti, in questo ambito, sono stati fondamentali nella costruzione del terzo capitolo. A Gianfranco Borrelli, Berardo Impegno, Annamaria Pedullà devo porgere un ringraziamento per aver letto e commentato la prima parte di questo libro, fornendomi spunti di grandissimo interesse. Un personale e sentito ringraziamento va inoltre a Carlo D'Amato per l'incoraggiamento e il sostegno che mi ha fornito nel portare a termine il lavoro. La mia gratitudine va anche ad Anna Catone che ha dattiloscritto alcune parti del testo in versione definitiva. Voglio ringraziare, infine, Biagio De Giovanni, Francesco Durante, Pietro Gargano, Aldo Masullo, Umberto Ranieri, Vittorio Silvestrini, che hanno avuto la pazienza di leggere diverse parti del manoscritto, fornendomi in più occasioni aiuto e suggerimenti. Se non sono riuscito a trarre tutte le conseguenze dei loro consigli, queste persone sono completamente innocenti. La responsabilità di quanto si sostiene, insomma, è esclusivamente mia. Durante tutta la fase di avvio di questo lavoro molte persone mi hanno stimolato ad andare avanti; non posso ricordarle tutte, ma soprattutto Sandra, la mia compagna di quel periodo, mi ha fornito un fondamentale aiuto. L'ultimo ringraziamento va a mia madre che mi ha aiutato in molte maniere; senza la sua collaborazione questo libro non avrebbe visto luce.

L.C.



## PREMESSA

Quando le immagini degli esperimenti nucleari entrano in ogni casa attraverso i teleschermi, quotidianamente, oppure quando i titoli dei giornali ci informano, giorno per giorno, dei progressi raggiunti nella produzione di armamenti nucleari, nell'organizzazione di sistemi atomici sempre più potenti, sempre più distruttivi, sempre più perfetti, siamo pervasi da uno strano senso di inquietudine; a tratti ci chiediamo addirittura se sia vero quel che ci viene comunicato.

Si tratta di una reazione abbastanza comprensibile; probabilmente nulla è più efficace dell'insensatezza a produrre spaesamento. È un po' come quando Lyotard si chiede se le camere a gas naziste in realtà siano mai esistite<sup>1</sup>, poiché coloro che vi sono veramente entrati non hanno mai potuto raccontarlo, e chi invece lo ha raccontato in realtà non vi è mai entrato.

La provocazione del filosofo non è del tutto priva di senso; probabilmente, fra le righe, vi si può leggere una tragica verità della nostra epoca, cioè che la «ragione con i suoi codici, le sue regole, non è sufficientemente attrezzata a dar ragione del non senso». Se ci atteniamo infatti al postulato di una razionalità che guida, modella, governa l'esistenza umana, forse non è poi così azzardato concludere che Auschwitz non vi è mai stata; e che non vi è mai stata Hiroshima, Nagasaki...

Con ciò non intendiamo affatto sottovalutare la portata problematica racchiusa in questo genere di riflessioni. D'altra parte, spento il televisore, chiuse le pagine del giornale, non rimuoviamo anche noi angoscia, sgomento, orrore, ritornando al disagio o alle soddisfazioni di una quotidiana routine costellata di piccoli e grandi problemi? In fondo, come diceva Breton, bisogna pur vivere. E pensiamo anche noi che non è poi così semplice, e neppure naturale, contestare chi ritiene fuorviante la domanda se il nostro sia, o no, il migliore dei mondi possibili.

---

1 Cfr. Lyotard, J.F. *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 19-20.

Ci viene in mente la risposta che diede uno studioso: «È sempre il migliore dei mondi possibili quando si è vivi, si sta vivendo. Sarebbe pazzesco dire che il mondo non è il migliore dei mondi possibili. In fondo ci stiamo vivendo». E così le idee si fanno ancora più confuse; o forse è più esatto dire che la riflessione diviene più complessa. Come complessa è la realtà in cui viviamo. Un universo plurale di tecniche, modelli, culture, in cui coesistono, abbastanza agevolmente, immediatezza e futuro, speranza e pessimismo, ragione: e irrazionalità.

Quindi non esitiamo troppo a credere alla verità del racconto di Auschwitz, al fungo di Hiroshima, alla radioattività di Bikini, agli esperimenti di Mururoa e a quelli che si svolgono nel sottosuolo dei deserti o nella profondità degli oceani. E prestiamo pure attenzione e ascolto alle cifre che gli scienziati ci forniscono intorno alle conseguenze sulla salute, nostra e delle generazioni future, di un disastro nucleare come quello di Chernobyl. E crediamo anche alle guerre stellari, come i nostri bambini. Al cinema.

Come potremmo mai, del resto, riconoscere e praticare l'estesa gamma di convenzioni di cui è costellata la nostra quotidianità, negando nel contempo legittimità di "fatto sociale" alla *situazione atomica*, all'universo comunicativo che a essa soggiace?

Come potremmo respingere il dispiegamento *mediale* che da essa si origina senza fare un torto alla nostra esistenza, che al suo condizionamento è costantemente sottoposta? Non potremmo agire così, e non intendiamo neppure farlo. Ma forse stiamo dando fin troppa importanza alle "scelte" di comportamento e alle valutazioni di ordine "soggettivo" intorno alla *condizione* atomica; la verità è che la realtà nucleare *agisce* autonomamente, sin dal momento della sua attivazione, sull'esistenza umana. È dal suo esordio che non ha smesso di modificare, decomporre, trasformare, ricongiungere culture, mentalità, modi di essere. E il silenzio che la "cultura" sembra, troppo spesso, osservare verso questa situazione è, in realtà, soltanto la maschera pudica di una tragica e intima consapevolezza: viviamo una condizione di totale modificazione della realtà, sul piano esistenziale, culturale, sociale, psicologico.

Abbiamo davanti a noi una trasformazione nelle condizioni di esistenza della specie che non è ascrivibile alla naturale e progressiva evoluzione dell'umanità sul piano della tecnica, della conoscenza e del sapere. Nel corso della storia umana non abbiamo mai posseduto una tecnologia che prefigurasse concretamente l'eventualità di essere l'ultima conquista dell'uomo.

La possibilità dell'estinzione della specie non è uno dei tanti gradini sulla rampa senza fine dell'evoluzione, essa è una condizione *inedita* nella storia dello sviluppo umano. Questo non vuol dire che fosse del tutto impreveduta – il tema dell'autodistruzione, come vedremo, è uno dei cavalli di battaglia della science-

fiction – la novità è semplicemente il fatto che questa possibilità, ora, non è più esclusivamente dislocata in ambito fantastico: essa è entrata a far parte delle nostre condizioni *concrete* di esistenza. Si tratta di un dato non riconducibile alla linearità quantitativa del progresso; esso si configura piuttosto come un *mutamento di forma* all'interno delle sue dinamiche: una *catastrofe*<sup>2</sup>. Pure si tratta di una realtà che non è separabile dalle caratteristiche e dal ritmo frenetico che lo sviluppo umano ha assunto nella sua ultimissima fase.

Una velocità che ci ha permesso di eguagliare, in poche generazioni, tutti i traguardi raggiunti dalla specie nel corso di milioni di anni: la nostra età dell'oro. Ma proprio nell'*Age d'or*, girato da Buñuel nel lontano 1930, si vede uno scorpione conficcarsi il proprio pungiglione avvelenato nel cuore. Il celebre autore surrealista voleva forse evocare così la realtà individuale e collettiva dell'istinto di morte. Ma la scomparsa della specie, la fine della storia, in realtà, non è la stessa cosa che la morte. «In un certo senso, ha scritto Jonathan Schell, l'estinzione è meno terribile della morte: infatti l'estinzione si può evitare, mentre la morte è ineluttabile; in un altro senso, però, è più terribile l'estinzione, che porta a un nulla più profondo: infatti l'estinzione uccide la morte così come uccide la vita e la nascita. La morte è solo la morte; l'estinzione è la morte della morte»<sup>3</sup>.

In questo senso diviene molto più agevole comprendere perché l'insorgenza della situazione atomica sia interpretabile come fattore di attivazione di una radicale *morfogenesi*, un accadimento che, parafrasando Karl Polanyi, possiamo definire come «catastrofe culturale».

Il tentativo che abbiamo svolto in questo libro è proprio di comprendere attraverso quali modalità tale situazione abbia agito su alcuni fondamentali comparti della realtà sociologica. Quali conseguenze, cioè, la realtà atomica abbia prodotto non solo in rapporto alle dimensioni teoriche e paradigmatiche più tipiche della contemporaneità, ma anche in relazione ai modelli di comportamento e alle culture del nostro tempo, alla mentalità e agli atteggiamenti psicologici collettivi, fino alle molteplici e significative configurazioni che ha assunto nell'ambito della produzione di immaginario: nel cinema, nella narrativa fantastica e d'anticipazione, nel fumetto, nel costume e nella cultura di massa in generale.

Lungi da noi la presunzione di aver analizzato il rapporto fra la situazione atomica e la realtà culturale contemporanea nella sua globalità. La nostra analisi si è limitata all'esame di alcuni dei segmenti che ci sembravano possedere mag-

---

2 Cfr. Thom, R. *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Torino, Einaudi, 1980.

3 Schell, J. *Il destino della Terra*, Milano, Mondadori, 1982.

giore significato nei diversi ambiti di appartenenza, sia in virtù del loro grado di diffusione che per la possibile rilevanza sul piano scientifico. La riflessione si è svolta utilizzando due fondamentali approcci metodologici: in primo luogo, la *rilevazione* di quanto esplicitamente è stato tematizzato o immaginato nei vari ambiti produttivi intorno alla situazione atomica; in secondo luogo, costruendo o evidenziando ipotesi di *comparazione* fra la realtà fattuale e i numerosi reperti e dispositivi teorici, narrativi, presi di volta in volta in esame.

Quel che risulta da questo lavoro di ricerca ci induce ad affermare, in linea molto generale e sommaria, che le condizioni nuove determinate dalla realtà atomica richiedono, in molti casi, una significativa ridefinizione di presupposti, codici e modelli vigenti in ambito culturale e scientifico; una ridefinizione che non può non riguardare anche l'ambito più generale della dimensione *politica*.

In ogni modo, si presenta assai difficile enunciare in forma schematica i possibili esiti conclusivi *specifici* di tale percorso; riteniamo che essi, se vi sono, si presentino piuttosto in forma *indiziaria*, fra le pieghe di un itinerario ricognitivo e di una riflessione che, in ogni caso, non intende minimamente considerarsi di carattere esaustivo.

Un'ulteriore considerazione va fatta per quel che riguarda l'impostazione generale e il "linguaggio" di questo lavoro. Abbiamo fatto il possibile per costruire un testo agile e dotato della massima leggibilità, capace cioè di spiegare una sua funzione anche su un possibile piano divulgativo; in questo senso va la scelta di affidare alcune delle implicazioni analitiche più complesse all'apparato di note. Da questo i capitoli conservano un certo grado di autonomia e indipendenza; va da sé che un approccio specialistico, o semplicemente più approfondito, alle questioni in esame, non può prescindere dalla considerazione di tale apparato.

# CAPITOLO 1

## *La catastrofe culturale. Teoria e saperi dopo Hiroshima*

Al pensiero non appartiene solo il movimento delle idee,  
ma anche il loro arresto.

(Walter Benjamin, *Angelus Novus*)

### **1.1 Una prospettiva critica**

In un breve saggio pubblicato nel 1981, Alberto Boatto indicava nello «spaesamento ecumenico»<sup>1</sup> il tratto peculiare della condizione di esistenza dell'uomo contemporaneo. La tesi, suggestiva e inquietante al tempo stesso, dello studioso traeva spunto dall'avvenuta collocazione di un occhio meccanico esterno al nostro pianeta, quello dei numerosi satelliti in orbita permanente intorno alla Terra<sup>2</sup>. Dal giorno, cioè, in cui l'uomo ha iniziato la sua conquista dello spazio, «esiste un punto di vista tecnologico-militare che scruta il pianeta con un'aria di distacco, quasi di diffidenza nei suoi confronti»<sup>3</sup>.

Questa immagine della Terra vista dall'esterno è divenuta familiare, dai satelliti essa è giunta ai terminali televisivi collocati fra le mura domestiche di ogni parte del mondo. È così che anche la Terra, come il bambino della psicoanalisi, è entrata nello «stadio dello specchio»; ovvero, anche per il nostro pianeta il verbo vedere si sta coniugando nella forma riflessiva. Non solo vedere, bensì anche vedersi. Metaforicamente. Ma si tratta di una metafora gravida di potenzialità. Proviamo a seguire ancora, e magari sviluppare, il ragionamento di Boatto.

L'immagine di questa sfera azzurrognola a chiazze sui nostri schermi televisivi induce lo stato di «spaesamento», poiché la Terra «che è il qui, che sta sotto le nostre scarpe, si è ora spostata, spiazzata; è diventata il là»<sup>4</sup>. Un territorio, lo

---

1 Cfr. Boatto, A. *Lo sguardo da fuori*, Bologna, Cappelli, 1981, pp. 10-11, 20.

2 A poco meno di trent'anni dal lancio del primo Sputnik, vi sono oggi in orbita attorno alla Terra ben 3.500 satelliti. Di questi solo 1.075 sono però destinati a uso civile e pacifico; tutti gli altri vengono controllati dai militari. Cfr. Rossella, C. "Il grande affare dello spazio" in *Il Mondo*, allegato al n. 995 di *Panorama*, maggio 1985.

3 Boatto, A. *op. cit.*, p. 7.

4 Ivi, p. 10.

spazio del nostro quotidiano, per la prima volta ci sorprende, giungendoci dal di fuori. Ma vi è di più; mentre il *qui* resta uno spazio materiale e frammentario, uno spezzone assai limitato del terrestre, il *là* esibisce connotati del tutto opposti: è uno spazio potenzialmente esaustivo, unitario. Quella che viviamo, dall'interno, è una parzialità; quella che ci giunge dall'esterno è una totalità.

Torneremo sulla portata simbolica di questo processo; preliminarmente, è necessario riflettere sul significato di quella "ecumenicità" che Boatto attribuisce allo stato di spaesamento. *Oecumene*, "(terra) abitata", era, nella lingua latina, quella parte della Terra dove l'uomo trova condizioni ambientali che gli permettono di fissare permanentemente la sua dimora e di svolgere normalmente le sue attività. Il concetto risale all'antichità classica, quando alla porzione conosciuta di terre abitate erano contrapposti oceani e regioni deserte. Oggigiorno, evidentemente, il concetto di *oecumene* ha perso quel suo significato ristretto per estendersi pressoché a tutta la superficie terrestre, poiché l'uomo, alterando profondamente l'ambiente naturale originario, è riuscito a creare condizioni di vita anche là dove teoricamente queste non sarebbero realizzabili.

È per questa via che l'idea di ecumenicità ha finito con collimare, o addirittura coincidere, col concetto di universalità. Ciò nonostante, credo che se traducessimo "spaesamento ecumenico" con "spaesamento universale" renderemmo un cattivo servizio all'autore. Penso invece che una globale e articolata comprensione del concetto richieda proprio l'assunzione di tutta la sua portata evocativa, significante. In questo senso, non è assolutamente sottovalutabile il significato e la valenza religiosa del termine "ecumenismo", che anche nell'uso corrente designa proprio un'universalità tesa al superamento delle divisioni fra le confessioni cristiane e al recupero dei comuni valori di fede, in coerenza con l'impostazione postconciliare della Chiesa cattolica<sup>5</sup>.

Infatti, lo spaesamento di cui è preda la soggettività in era postmoderna è intimamente collegato, indissolubilmente connesso, a quella crisi generale di valori tanto cara alla pubblicistica contemporanea. Ma questa crisi, più che derivare soggettivisticamente dall'insorgenza di nuovi individualismi, ripiegamenti narcisistici, edonismo, riflusso, è il logico portato di un'evidente inadeguatezza dei referenti "classici" di fronte alla "sostanza" delle trasformazioni attuali, degli sconvolgimenti in atto sul piano tecnologico, sociale, culturale.

---

5 Cfr. Scuderi, G. "Il concilio e i cristiani evangelici in Italia" in *Quaderni di azione sociale*, n. 25, 1983, p. 77. Cfr. anche, nello stesso fascicolo, Martini, C.M. "Il concilio un segno di speranza e di contraddizione".

L'apparizione del pianeta nella sua "totalità" sui nostri teleschermi non è soltanto il segnale del grado di sviluppo raggiunto dalla tecnologia attuale; questa immagine della Terra vista dall'esterno è anche un importante dispositivo di "crisi" per l'immaginario contemporaneo. "Lo sguardo da fuori" è, palesemente, il campo visuale sovra-umano, la prospettiva divina, finalmente conquistata dagli uomini. Per millenni la profondità del nostro campo visivo si è arretrata alla curva dell'orizzonte; ancora pochi anni fa l'idea dello sguardo sul mondo nella sua "totalità" era esattamente una proiezione metafisica, una possibilità dislocata esclusivamente in contesto extraumano, una prerogativa coerentemente attribuita a Dio. Lo sguardo "celeste" sulla Terra – facoltà divina proprio perché negata agli uomini – era fino a ieri una "certezza", tale nella pur intricata trama del nostro immaginario; essa si è dileguata quando i nostri teleschermi hanno mostrato l'immagine della "totalità", almeno quella di cui siamo immediatamente parte.

L'immagine del pianeta, scomposta e ricostruita, alla maniera divisionista di un Seurat, in un reticolo puntiforme elettronico, da inconoscibile è apparsa banale. La televisione, «osservatorio formidabile» capace, come l'Aleph di Borges, di essere «un punto dello spazio che contiene ogni punto», finanche la posizione di chi osserva<sup>6</sup>, ci ha finalmente mostrato l'immagine della nostra totalità, ed essa abbastanza rapidamente è divenuta scontata, oleografica, si è rivelata *Kitsch*.

Era un processo prevedibile; introdotta nel mondo della rappresentazione spettacolare, affidata ai meccanismi della circolazione semiotica, anche la "totalità" ha dovuto soggiacere alle leggi implacabili che governano il mercato degli oggetti e dei segni. L'immagine dall'esterno del nostro pianeta ha esercitato fascino, ha conquistato larga diffusione; infine, preda di un naturale avvicendamento, è stata dimenticata; per essere affidata, in attesa dell'immane revival, alla museificazione scientifica o semplicemente al cattivo gusto. Ma, come ogni immagine "alla moda", anch'essa era destinata a lasciare, all'esaurirsi del ciclo, le sue tracce. Lo *spaesamento*, la crisi, sono esattamente le impronte, il portato residuale, che lo sguardo da fuori ha lasciato sulla soggettività postmoderna<sup>7</sup>.

---

6 Di particolare significato, a questo proposito, è quel che scrive Alberto Abruzzese ("Il letterato nell'era tecnologica" in *Letteratura italiana, vol. II, Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983, p. 465): «I dispositivi televisivi realizzano la coincidenza tendenziale fra movimento e immobilità, tra grande distanza fisica ed enorme presenza corporale: l'evento non si scompone più in luogo della sua azione e luogo della sua comunicazione (la poderosa forbice tra rappresentazione e consumo attivata dalle tecniche della riproducibilità tecnica), ma si scompone di una localizzazione emotiva in uno stesso punto, dove si concentrano territori e corpi fisicamente, spazialmente e temporalmente distanti».

7 Ha scritto Jonathan Schell (*Il destino della Terra*, Milano, Mondadori, 1982, p. 208): «Le

## 1.2 Dal "6 agosto" all'inverno nucleare

Ma la soggettività contemporanea non era nuova a esperienze di questo genere; possiamo dire, anzi, che la sua costituzione avviene proprio in seguito all'esplosione di un dispositivo catastrofico, sul piano sia culturale che fattuale. Il 6 agosto 1975 in tutto il mondo si è celebrato il trentennale dell'esplosione atomica su Hiroshima. I mass-media hanno riproposto per la millesima volta le notizie e le immagini della prima tragedia atomica. Ci è stato ricordato che attualmente sul pianeta vi sono 64 mila testate<sup>8</sup> nucleari, in buona parte enormemente più potenti e sofisticate di quelle sganciate a Hiroshima e Nagasaki nel 1945.

I più autorevoli studiosi, di parte sia americana sia sovietica, hanno spiegato in un documentario di produzione giapponese trasmesso dalle stazioni televisive in tutto il mondo che basterebbe impiegare una minima parte dell'arsenale atomico di cui dispongono le superpotenze per scatenare "l'inverno nucleare"<sup>9</sup>. Le esplosioni

---

fotografie della Terra scattate dai veicoli orbitali hanno, guarda caso, fornito una rappresentazione simbolica ma visibile dei due ruoli opposti – di vittime e di carnefici – che ricopriamo nel pericolo nucleare. Queste immagini rappresentano, da un lato, il predominio dell'uomo sulla natura, che ci ha permesso di prendere posto anche nei cieli e di guardare dall'alto la terra come se fosse un corpo celeste qualsiasi; e, dall'altro, la debolezza e la fragilità dei signori del mondo, di cui non possiamo non essere consapevoli quando osserviamo l'infinita solitudine e la delicata bellezza del pianeta che è la nostra casa. Quando guardiamo la terra, che la macchina fotografica ha ridotto alle dimensioni di una palla da golf, ci investe un nuovo senso delle proporzioni e percepiamo un rapporto nuovo fra noi e la terra, che ci sembra di poter tenere fra pollice e indice. L'uomo si pone allo stesso modo al di fuori della natura anche in quanto possiede le armi nucleari, che gli forniscono un potere cosmico in grado di spazzar via tutta la vita dal pianeta; nel tempo stesso, però, non possiamo rinnegare la natura, dalla quale dipendiamo per la nostra sopravvivenza».

8 Proprio in quegli anni, tra il 1986 e 1987, al culmine della guerra fredda, fu raggiunto il picco più alto del processo di proliferazione atomica, con oltre 64 mila testate nucleari. Da lì in poi però, in concomitanza con l'avvio del processo di disgelo politico tra Stati Uniti e Unione Sovietica a cui, nel giro di qualche anno, fece seguito il crollo del regime sovietico, ci fu una netta inversione di tendenza. Secondo le stime di organizzazioni come lo Stockholm International Peace Research Institute o la Federation of American Scientists, nel corso degli ultimi trent'anni il numero di armi atomiche si è sensibilmente ridotto. Il conteggio, in teoria, rimane elevato anche oggi, con 15.850 testate complessive. Considerando, tuttavia, che parte di questi armamenti è in fase di dismissione, il computo totale scende a 10.355. All'epoca, una ricognizione dettagliata e quantificata sugli armamenti, la strategia, il bilancio delle forze fu svolta da Christofer Chant e Ian Hogg, *La guerra nucleare*, Milano, Longanesi, 1984. Sugli stessi argomenti si vedano anche Fabrizio Battistelli, *Armi e armamenti*, Roma, Editori Riuniti, 1985 e Autori vari, *L'equilibrio del terrore*, rapporto Sipri sugli armamenti, Bari, Dedalo, 1984.

9 Cfr. Turco, R.P.; Toon, O.B.; Ackerman, T.P. *et al.* "Gli effetti sul clima di una guerra nucleare" in *Le scienze*, n. 194, ottobre 1984. Giuseppe Biondi ha affrontato invece gli aspetti sul piano biologico e dal punto di vista medico di un eventuale conflitto atomico: cfr. Giuseppe Biondi, "Dopobomba apocalisse biologica" in *Scienza duemila*, n. 3, marzo 1984. Per gli effetti generali immediati di una



scaglierebbero nell'atmosfera una quantità enorme di pulviscolo, che andrebbe a formare una cappa spessa e densa intorno alla Terra. Attraverso l'applicazione di sofisticati modelli di calcolo, le équipes di scienziati sono giunte autonomamente alla conclusione che questo strato di polvere impedirebbe ai raggi solari di giungere sulla Terra, provocando un processo di raffreddamento, fino alla glaciazione, che investirebbe ben presto l'intera superficie terrestre minacciando concretamente l'esistenza umana sul pianeta. In definitiva, i modelli scientifici di previsione applicati al possibile impiego del potenziale atomico in mano alle superpotenze dicono ciò che poteva essere intuitivamente chiaro dal 16 luglio del 1945, quando alle ore 5:30 nel deserto di Alamogordo, nel New Mexico, esplose la prima atomica sperimentale: che era cioè veramente iniziata per la specie umana una nuova era, forse l'ultima.

Le immagini di Alamogordo, quelle di Hiroshima, Nagasaki, le cifre spaventose della catastrofe, le sequenze del fungo atomico su Bikini e poi in cento altri luoghi a scopo "sperimentale", trasmesse un'infinità di volte sui nostri teleschermi, sono fissate per sempre nella memoria visiva di milioni di uomini. Per le generazioni successive alla fine del secondo conflitto mondiale è chiara la consapevolezza che l'uomo è davvero riuscito a produrre la strumentazione per la sua possibile autodistruzione come specie vivente. Per trasformare la Terra in ciò che Jonathan Schell ha chiamato «una repubblica di insetti e di erbe»<sup>10</sup>.

### 1.3 Catastrofe culturale

Si tratta di un dato la cui compiuta acquisizione risale alla seconda metà del Novecento. Ancora negli anni Trenta la minaccia alla civiltà, allo sviluppo metropolitano, poteva fondarsi, nell'immaginario collettivo, su un possibile "ritorno del rimos-

---

guerra nucleare, si rimanda invece all'ormai "classico" lavoro di Michel Riordan, *Il Giorno dopo*, Milano, Garzanti, 1984.

10 Cfr. Schell, *J. op. cit.*, cap. I. Schell è uno degli autori che ha maggiormente documentato e approfondito tutta la problematica connessa al tema della possibile "estinzione" della specie umana, affrontando in maniera sistematica gran parte delle implicazioni sul piano politico, culturale e dei comportamenti di tale angosciosa eventualità. In relazione alle nostre affermazioni sulla possibilità che questo dato venisse intuito sin dagli albori dell'era atomica c'è da dire che tale argomento ha una validità di tipo puramente teorico. Se guardiamo al modo con cui vennero considerati sul piano giornalistico e scientifico gli avvenimenti di Hiroshima e Nagasaki, scopriamo, in realtà, come nella fase immediatamente successiva vi fu un'enorme e generale sottovalutazione della realtà nuova prodotta dall'esistenza delle armi nucleari (cfr. Cavallari, A. "E il mondo non capi" in *la Repubblica*, 3 agosto 1985). Soltanto pochi scienziati, di cui qualcuno addirittura partecipe alla progettazione atomica americana, compresero la dimensione del problema. Leo Szilard, insieme con Albert Einstein, compì numerosi tentativi per contenere gli sviluppi della situazione, ma i suoi sforzi risultarono vani (cfr. Szilard, L. *La coscienza si chiama Hiroshima*, Roma, Editori Riuniti, 1985).

so” pre-civile, della selvaggia e irrazionale naturalità ancestrale, come ha splendidamente colto Alberto Abruzzese nella metafora di King-Kong; un dispositivo in cui il «grande corpo della scimmia, la sua smisurata bestialità, la sua forza senza controllo, sono l’espressione di una umanità ferma ancora alla sua turbinosa origine»<sup>11</sup>.

La sfida, in altri termini, viene mossa da un “Altro” che è la natura stessa, giunge dal folto della «foresta vergine: luogo onirico in cui si intrecciano le forme mostruose del passato e gli incubi ancestrali dell’inconscio»<sup>12</sup>. Abbiamo di fronte la tematizzazione di un conflitto nel quale è la *natura* a muovere contro la *storia*; uno scontro in cui le origini della specie minacciano lo stadio di progresso raggiunto da essa. Ma «la grande scimmia» non riuscirà a intaccare la fiducia nelle «magnifiche sorti e progressive» dell’umana crescita; infatti è proprio «la tecnica che risolve la dimensione sociale e istituzionale del conflitto. Alcuni aeroplani militari ingaggiano la lotta con King Kong giunto al vertice dell’Empire State Building e lo abbattano»<sup>13</sup>.

La realtà catastrofica in cui si struttura l’immaginario contemporaneo è, evidentemente, di tipo totalmente diverso. L’apocalisse atomica, come la catastrofe ecologica, sono scenari strutturati in senso squisitamente tecnologico, determinanti inestricabili dalla dimensione dello sviluppo, intimamente connesse alle dinamiche della produzione e del consumo<sup>14</sup>. Lo scenario catastrofico contemporaneo è intriso di scienza e tecnologia, e semplicemente impensabile senza di esse; in un certo senso, lo scenario tecnologico e quello catastrofico sembrano coincidere<sup>15</sup>. La minaccia, insomma, non si presenta più come proveniente da un *altro mondo*, arcaico o cosmico, ma è autenticamente interna alla metropoli capitalistica, al villaggio globale telematico: è esattamente la risultante del livello di organizzazione raggiunto dall’attuale formazione economico-sociale. Ed è proprio

---

11 Abruzzese, A. *Arte e pubblico nell’età del capitalismo*, Venezia, Marsilio, 1973, p. 206.

12 Ivi, p. 208.

13 Ivi, p. 211.

14 Scrive Michael Mandelbaum (*Il futuro nucleare*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 34): «Le armi nucleari sono il prodotto della rivoluzione industriale non meno degli impianti idraulici, delle automobili, dei frigoriferi, delle apparecchiature dei moderni ospedali. Come per altri prodotti industriali, Stati Uniti e Unione Sovietica si sono impegnati in una strenua concorrenza per avere modelli migliori e più numerosi».

15 Si tratta, probabilmente, di una coincidenza le cui origini si annidano nella notte dei tempi, come suggeriva Kubrick in una fra le più evocative sequenze di *2001: Odissea nello spazio*. Ha scritto Fabrizio Battistelli: «Presso i successori di Alessandro Magno, 356-323 a.C., e presso i romani le armi si erano potenziate sino a diventare “macchine”; e infatti per greci e latini *mechanè* e *macchina* indicano proprio un ordigno da guerra» (*op. cit.*, p. 9). In generale, sul legame in epoca contemporanea fra tecnologia, ricerca scientifica e proliferazione atomica, cfr. Barnaby, F. “La microelettronica e la guerra” in Aa.Vv. *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al Club di Roma, Milano, Mondadori, 1982.

questa realtà a indicare un rovesciamento decisivo nella sequenzialità cronologica ed epocale “classica” del *materialismo storico*.

A uno stadio elevatissimo di sviluppo raggiunto dalle forze produttive, piuttosto che l’utopia positiva si invera di contro l’incubo della *science-fiction*. Laddove avrebbe dovuto concludersi la preistoria e prendere avvio la *storia*, si prospetta esattamente la possibile conclusione di essa. L’inizio dell’era atomica, l’assunzione consapevole dei suoi possibili sviluppi indicano, meglio di ogni altra cosa, lo stadio “critico” cui è giunto il pensiero moderno. Una crisi che investe non solo la “Razionalità classica” o le grandi Utopie scientifiche, unitarie e globalizzanti, ma anche i più moderni ambiti di riflessione sull’Altro, la differenza, la molteplicità. Il fatto è che, mentre si era occupati – e non senza validi motivi – a delegittimare, scomporre, demolire le pretese totalizzanti di una o più teorie di tipo metafisico o scientifico, e spesso entrambe le cose insieme, sul piano fattuale andava strutturandosi, in dimensione planetaria, la pretesa e l’affermazione del più terribile dispositivo totalizzante di controllo e di dominio. Quello che Edward P. Thompson ha chiamato il «sistema dello sterminio»<sup>16</sup>. È abbastanza evidente che non esistono forme di differenza e di conflittualità abilitate a esprimersi compiutamente in presenza di un meccanismo superiore di generale controllo, di preliminare delimitazione di campo.

#### **1.4 Satelliti dei nostri satelliti**

Nel suo ultimo libro, *Le strategie fatali*, Jean Baudrillard adatta le sue considerazioni relative alla consuetudine vigente in ambito terrorista della «presa d’ostaggi»<sup>17</sup>, alla strategia nucleare moderna. Secondo il sociologo francese le popolazioni servono da ostaggi agli stati maggiori, la loro morte funziona da argomento di dissuasione.

Siamo tutti degli ostaggi. [...] Ostaggi obiettivi: rispondiamo collettivamente di qualcosa, ma di che cosa? Una sorta di predestinazione truccata, di cui non siamo nemmeno più in grado di individuare chi l’ha manomessa, ma noi sappiamo che la bilancia della nostra morte non è più nelle nostre mani e che siamo in uno stato di suspense e d’emergenza permanente, del quale il nucleare è il simbolo. Ostaggi oggettivi di una divinità terrificante, non sappiamo nemmeno da quale evento, da quale accidente dipenderà la manipolazione definitiva<sup>18</sup>.

16 Cfr. Thompson, E.P. *Opzione Zero*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 46-90.

17 Cfr. Baudrillard, J. *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 53.

18 Baudrillard, J. *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 32.

Il pensiero di Baudrillard sul rapporto fra l'esistenza collettiva e il sistema nucleare si specifica nel significato che attribuisce all'equilibrio del terrore: «il mondo è reso collettivamente responsabile dell'ordine che vi regna – se qualcosa dovesse infrangere questo ordine, il mondo dovrebbe essere distrutto»<sup>19</sup>. E qui scatta una suggestiva e forse non del tutto casuale analogia, almeno sul piano degli oggetti di riferimento, con il nostro iniziale ragionamento: «E donde può essere più efficacemente distrutto il mondo, si chiede Baudrillard, se non da quei luoghi fuori del mondo che sono i satelliti e le bombe in orbita? È da lì, da quel luogo che non è definitivamente più un territorio, che tutti i territori sono idealmente neutralizzati e tenuti in ostaggio. Siamo diventati satelliti dei nostri satelliti»<sup>20</sup>.

Il fascino letterario posseduto dal linguaggio del sociologo francese, la sua consueta capacità di “seduzione” non devono trarci in inganno sulla forza dell'argomentazione, sulla sostanziale verità della sua denuncia e sull'importanza del monito deducibile. Essere divenuti satelliti dei nostri satelliti vuol dire esattamente che le possibilità di futuro della nostra specie dipendono da una realtà “esterna” al nostro territorio, la cui genesi si è però prodotta “internamente” a esso.

---

19 Ivi, p. 34.

20 Ivi, pp. 34-35. Bisogna dire che la riflessione di Baudrillard su questi temi non si presenta nell'arco complessivo della sua produzione in termini univoci. Le considerazioni che abbiamo richiamato qui si relazionano con difficoltà a quelle espresse sulla stessa tematica in altri lavori, dove si ha la netta sensazione che lo studioso si lasci prendere, per così dire, la mano dalla «processione dei simulacri» (cfr. Baudrillard, *J. Simulacri e impostura*, Bologna, Cappelli, 1980, pp. 7-15), giungendo ad affermare il carattere puramente simulativo della situazione atomica, di cui sarebbe prova la «coesistenza pacifica». Ora, che vi sia un'elevatissima caratterizzazione in senso simbolico della realtà nucleare è fuor di dubbio; ma che questo dato sia la sua caratterizzazione esclusiva è probabilmente un azzardo. Ciò che va messo in discussione non è affatto il concetto, sostenuto da Baudrillard, della dimensione globale di dominio espressa dall'equilibrio del terrore. Anzi, sotto questo aspetto, le sue riflessioni sono illuminanti. Ciò che appare per molti versi, invece, come riduttivo – dal punto di vista della comprensione globale del fenomeno atomico – è la sua lettura in chiave semplicemente simulativa, «di gioco». Un'impostazione che sembra rimanere sullo sfondo anche in un'altra riflessione sullo stesso tema; in cui, mentre si conferma la sua posizione sul rapporto situazione atomica-dominio planetario, si afferma contemporaneamente e in termini perentori che proprio questa è la ragione per cui la catastrofe «non avrà luogo» (*Le strategie fatali*, cit., p. 165). Quel che sembra sfuggire a Baudrillard è la caratteristica processuale e immanente della catastrofe; ovvero il fatto che la semplice esistenza di un tale dispositivo costituisce globalmente un fattore di attivazione della dinamica catastrofica. Affermare che la catastrofe non avrà luogo semplicemente perché non siamo ancora giunti alla «soluzione finale» vuol dire sottovalutare enormemente il significato che riveste la possibilità di nullificazione che ci sovrasta. In realtà una catastrofe, sul piano della cultura, dei comportamenti individuali e collettivi, del senso, si è già prodotta. L'indagine sulle caratteristiche immanenti della realtà catastrofica espressa dalla situazione atomica è esattamente lo scopo di questa ricerca. È superfluo aggiungere che la comprensione di tali dinamiche è decisiva ai fini di una possibile inversione di tendenza, che scongiuri lo *show-down* conclusivo.

Uno dei problemi di maggior rilievo che la situazione atomica pone sul piano teorico e culturale è proprio relativo al fatto che il potenziale di nullificazione, *l'onnipotenza* raggiunta dal sistema nucleare – dato che legittima l'attribuzione di *divinità* di cui viene gratificato – è esattamente una variabile dipendente dell'azione cosciente di individui «mortali», il risultato forse più elevato sul piano scientifico e tecnologico mai raggiunto dal *lavoro* umano. Ciò che si offre alla nostra riflessione è un moderno paradosso in cui, partendo da una realtà fisica tangibile, si giunge al sovrumano, ossia a una situazione limite sul piano teorico, nella quale dall'operare concreto, materiale, produttivo, scaturisce una forma di terribile trascendenza. Eppure è proprio un paradosso di questo genere quello immaginato, già nel 1920, da Karel Čapek.

In quell'anno l'autore ceco, famoso per aver coniato il termine “robot”, dava alle stampe *La fabbrica dell'assoluto*<sup>21</sup>. Vi si narra la fantastica vicenda di un uomo che inventa una straordinaria macchina in grado di risolvere tutti i problemi energetici. Inutile aggiungere che la macchina impiega una procedura che ci è oggi molto familiare, «lo stesso che dire sfruttare l'energia atomica, oppure bruciare la materia». L'invenzione ha però un solo “difetto”: fabbrica Dio.

Anche la “macchina tecnologica” che sovrasta oggi la specie sembra aver fabbricato Dio, mentre, più probabilmente, ha semplicemente umanizzato la sua onnipotenza in senso distruttivo. Forse è per questo che Borges, riflettendo intorno a quel «crepuscolo degli uomini» che minaccia la nostra epoca, ci ha invitato a vivere come se fossimo tutti immortali<sup>22</sup>, guardando al futuro e lavorando per organizzarlo. Si tratta di agire dentro il presente per abolire le minacce che vi incombono, e così costruire un avvenire migliore. Ma senza nostalgia per il passato. Forse anche noi, come l'Angelo di Benjamin, vorremmo trattenerci, magari solo un attimo, ancora a contemplarlo. Ma la tempesta spira troppo forte e l'angelo della storia non può chiudere le sue ali. «Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo progresso, è questa tempesta»<sup>23</sup>.

---

21 Čapek, K. *La fabbrica dell'assoluto*, Roma, Theoria, 1984.

22 Borges, J.L. “Dobbiamo agire come se fossimo immortali” in *Corriere della Sera*, 19 settembre 1984.

23 Benjamin, W. *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962, p. 80.

### 1.5 Apocalisse senza palingenesi

Per il pensiero religioso occidentale, da secoli avvezzo a una gestione pressoché esclusiva di modelli teorici di tipo apocalittico, le possibilità raggiunte dal sistema nucleare costituiscono, più che una minaccia, la prova manifesta dell'avvenuto compimento di un processo di espropriazione a livello culturale e di ruolo.

La natura e la consistenza dei problemi che pone sul piano teorico la situazione atomica alla cultura di ispirazione cristiana sono state efficacemente rilevate da monsignor Dante Bernini, presidente della commissione Giustizia e pace della Conferenza episcopale italiana, nella prefazione al libro che raccoglie le lettere pastorali dei vescovi di vari paesi, a cominciare da quella dell'episcopato statunitense sui pericoli atomici. «Oggi, scrive il vescovo, non si tratta più di domandarsi come si possa costruire un futuro ispirato al Vangelo, ma se si possa pensare il futuro, essendo l'umanità giunta a possedere una potenza demoniaca tale da provocare l'anti-Genesi e distruggere il proto-Evangelo»<sup>24</sup>. Al di là della aggettivazione "demoniaca" della potenza nucleare, più che comprensibile data la posizione dello scrivente, e del significato attribuito all'Apocalisse nucleare, cautamente tradotta in anti-Genesi, è lucidamente chiaro per monsignor Bernini che, senza una radicale inversione di tendenza rispetto alla situazione atomica, c'è «il rischio di schiacciare definitivamente in un annichilimento allucinante non solo la creazione ma anche la redenzione e la pentecoste»<sup>25</sup>. Un'affermazione dalla quale risulta evidente che la "teoria" cristiana non accetta alcuna forma di svuotamento del suo significato e della sua "funzione" storica, sottolineando come, nonostante l'annichilimento che può esprimere, la catastrofe atomica resta un'Apocalisse dimezzata, perché inabilitata a produrre palingenesi.

Questo concetto è enunciato in forma esplicita da padre Ernesto Balducci e da Ludovico Grassi; per i quali, se prima, per una specie di eterogenesi dei fini (per usare il linguaggio di Benedetto Croce), l'accadimento funesto generava l'avvenimento fausto, ora, nell'ipotesi atomica, l'accadimento non genererebbe nessun avvenimento. O meglio, l'avvenimento morirebbe per olocausto nel grembo materno dell'accadimento<sup>26</sup>.

---

24 Aa.Vv. *Magistero di pace. Lettere pastorali delle conferenze episcopali*, Roma, Boria, 1984.

25 *Ibidem*.

26 Padre Ernesto Balducci e Lodovico Grassi hanno ripetutamente espresso questo concetto in vari convegni e conferenze e in diverse occasioni editoriali e pubblicitarie (cfr. il dibattito prodottosi intorno a questi temi sulla rivista *Testimonianze* durante tutta la prima metà degli anni Ottanta). Cfr. anche la discussione svoltasi sulla *Rivista del clero* nel numero di settembre del 1984. In generale, su questi temi, cfr. Balducci, E.; Grassi, L. *La pace realismo di un'utopia*, Milano, Principato, 1983; e soprattutto Balducci, E. *L'uomo planetario*, Milano, Camunia, 1985.

## 1.6 Intuizione e tecnica: la morte di Dio

Il fatto che queste considerazioni siano espresse da intellettuali di formazione cattolica, o da figure partecipi a vario titolo di un forte impegno religioso, non sminuisce, anzi rafforza, la convinzione che la situazione atomica ha determinato una crisi di portata storica per un universo culturale, che parte dell'assunto fondamentale dell'esistenza di un Essere supremo come creatore, ordinatore e conservatore di tutta la realtà. La situazione atomica, sembra, anzi, conferire proprio a quella "morte di Dio", annunciata dal pensiero "irrazionale" alla fine del secolo scorso, un nuovo sorprendente significato.

La suggestività dell'annuncio nietzschiano è riposta non tanto nella potenza simbolica che certo detiene, quanto nella sua struttura causale. L'uomo folle della *Gaia scienza* non si limita infatti a dichiarare la morte di Dio; egli enuncia anche l'identità dell'agente storico di questo processo: «Siamo stati noi a ucciderlo: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini»<sup>27</sup>.

Ma il contesto in cui si svolge l'analisi di Nietzsche è ancora prematuro e l'uomo folle sembra esserne lucidamente consapevole: «Vengo troppo presto... non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato alle orecchie degli uomini»<sup>28</sup>. Nelle pagine successive è il filosofo stesso che parla. Per Nietzsche, quella che abbiamo dinanzi è una dimensione fortemente catastrofica; ma egli non sa indicarne compiutamente i tratti: «Chi, già da oggi, potrebbe aver sufficiente divinazione di tutto questo, per far da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell'orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di un eclissi di sole, di cui probabilmente non si è ancora mai visto sulla Terra l'uguale?»<sup>29</sup>.

Il linguaggio, i toni, la sostanza stessa del ragionamento nietzschiano rivelano una forte capacità di anticipazione, sul piano delle dinamiche di mutamento culturale e in rapporto alle trasformazioni nella morale dell'età moderna. Probabilmente, ai fini del nostro ragionamento, è necessario indicare la necessità di un ribaltamento nella relazione che i due termini dell'analisi intrattengono. Laddove in Nietzsche è l'insorgenza nichilistica a significare che Dio è morto ed è questa premessa che apre la strada all'affermazione di quello che, con linguaggio più attuale, definiremmo un *sentimento* catastrofico, nel nostro ragionamento è invece proprio l'esistenza, sul piano fattuale, di una dimensione catastrofica a produrre

---

27 Nietzsche, F. *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1971, p. 125.

28 Ivi, p. 126.

29 Ivi, p. 194.

il dissolvimento dell'istanza metafisica. Probabilmente l'intuizione nietzschiana non poteva che svolgersi su un piano "concettuale", essendo ancora lontana l'attivazione globale di una dinamica catastrofica strutturata socialmente, sul piano tecnologico, materiale.

La direzione in cui si svolge il discorso di Nietzsche, insomma, sembra risentire, da un lato, di una sua naturale caratterizzazione in senso speculativo, dall'altro lato, e soprattutto, della situazione ancora di inesistenza di un "oggetto", del *dispositivo* capace di evidenziare su un piano scientifico le modalità di dissoluzione dell'ideale metafisico.

### 1.7 La fine della storia

Questo dispositivo vedrà la sua attivazione soltanto nel secolo successivo a quello in cui si svolge l'analisi nietzschiana. Le conseguenze "critiche" sul piano teorico di tale "conquista" verranno scarsamente<sup>30</sup> tematizzate in campo filosofico. Ma nella prima metà degli anni Sessanta, Aldo Masullo colloca l'analisi della situazione atomica al centro di una densa riflessione critica attorno a quella che indica come la «cecità escatologica dello storicismo idealistico». La riduzione, di matrice crociana, della realtà nella sua interezza all'assoluto storico, sostiene Masullo, ha potuto resistere finché la fine della storia, potendo attribuirsi soltanto a una catastrofe cosmica, «ha lasciato intatta la serena fiducia nella eternità della storia, immortale e mai nata, dal momento che una siffatta eventualità, legata a un mero accadimento fisico, destinato come tale a non entrare nella memoria, cioè nella coscienza e nel pensiero, veniva appunto perciò considerato irreali»<sup>31</sup>.

Ma la "rottura" determinata dalla situazione atomica nel pensiero contemporaneo non è più occultabile, neppure dallo storicista. Infatti un atto umano capace di sopprimere la specie, e quindi la storia, non può essere considerato un'irrealtà

---

30 È emblematico, a questo proposito, l'atteggiamento di sostanziale "continuità" ravvisabile nella posizione di György Lukács, convinto – nonostante gli inviti a riflettere sugli elementi di "criticità" introdotti dalla situazione atomica rivoltigli da Cesare Cases – che le armi atomiche, così come i gas nella prima guerra mondiale, non potrebbero mai venir usate. (cfr. Cases C., *Su Lukács: Vicende di un'interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985, p. 182). Ancor più significativa, a proposito della indisponibilità del filosofo ungherese a riconoscere la rottura "storica" rappresentata dalla situazione atomica, è la critica che egli rivolge all'idea di transizione pacifica al socialismo avanzata da Palmiro Togliatti (ivi, p. 183). Di altro tenore le considerazioni sviluppate fra gli anni Cinquanta e Sessanta da studiosi come Russel e Jaspers, che da opposti versanti investono una sfera più propriamente etica di riflessione e a cui dedichiamo in seguito un cenno specifico (ivi, pp. 36-37).

31 Masullo, A. *La storia e la morte*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1964, p. 87.



assoluta: esso è un fatto storico e pertanto reale. A partire dall'esistenza della realtà atomica, questo atto umano ha smesso di essere una possibilità puramente teorica per rivelarsi un'eventualità pratica, poiché «la tecnologia nucleare ha messo nelle mani di singoli il potere di vita e di morte sull'umanità intera, il potere di vita e di morte sulla storia. A questo punto la morte della storia di fatto vive già in noi, vive nelle nostre più proprie possibilità di uomini»<sup>32</sup>. In conseguenza, secondo Masullo, non si tratta più di riproporre la domanda heideggeriana: «perché l'essente e non piuttosto il nulla?», bensì un interrogativo più tragicamente semplice: «vogliamo l'essente o non piuttosto il nulla?».

Per quanto paradossale possa sembrare, l'esplicazione di questo paradigma porta con sé anche uno «sviluppo» nello svolgimento tradizionale *dell'astrazione filosofica*, una sua «rivoluzionaria trasformazione». L'assunzione, cioè, della necessità di affrontare una questione non teoretica ma radicalmente pratica: ossia la decisione di esistere o di annullarsi. Una questione che è evidentemente preliminare all'impostazione di ogni domanda intorno alla struttura dell'esistenza. «Il che non significa praticismo, ma la radicale mondanizzazione e umanizzazione del filosofare»<sup>33</sup>. Resta il fatto che, dal momento in cui la fine dell'avventura umana è divenuta effettivamente possibile per un gesto umano, «la morte della storia è già cominciata e vive con essa...»<sup>34</sup>.

In questo senso acquista maggiore significato e legittimità l'idea che vuole la nostra epoca *già* caratterizzata in senso catastrofico. E dal momento che la catastrofe va dispiegando la sua attività sul piano dei comportamenti, della idealità, del senso, si comprende anche la fortuna di espressioni come postcatastrofico e postatomico a proposito della cultura contemporanea. Il problema è esattamente indagare le caratteristiche di questo processo, le modificazioni che comporta, le prospettive di riflessione che apre e, senza nostalgia, quelle che chiude.

### **1.8 Etica atomica**

Agnes Heller e Ferenc Feher sono i maggiori rappresentanti di quella che viene definita la scuola di Budapest. Amici e discepoli di György Lukács, furono allontanati per ragioni politiche dall'università nel 1968 e da diversi anni vivono in Australia, dove continuano a svolgere attività di insegnamento e di ricerca.

---

32 Ivi, pp. 89-90.

33 Ivi, p. 105.

34 Ivi, p. 90.

La pubblicazione di un loro volume dal titolo *Apocalisse atomica*<sup>35</sup>, dedicato al «movimento antinucleare e al destino dell'Occidente», ha riaperto una discussione che sembrava sopita da qualche decennio sulla portata e la sostanza sul piano etico dell'atteggiamento pacifista, tema al quale vengono dedicate le pagine più significative del loro lavoro.

L'idea centrale da cui partono i due autori è che nel movimento antinucleare europeo si manifesti oggi in forma rinnovata quell'atteggiamento rinunciatario, rassegnato e disfattista espresso già negli anni Sessanta da Bertrand Russell con la celebre ed effettivamente lugubre formula «meglio rossi che morti». La conclusione cui giungono la Heller e Feher sembra ricongiungersi, per alcuni aspetti, alla posizione che il filosofo Karl Jaspers, uno dei pochi che ebbe il coraggio di affermarla pubblicamente, manifestò già nel 1958 nel suo libro *Il futuro dell'umanità*. La presa di posizione intellettuale di Jaspers si può riassumere nel rovesciamento radicale dello slogan di Russell: “meglio morti che rossi”; ed è esprimibile anche, in forma più romantica, con l'antico “meglio morire liberi che vivere schiavi”. Secondo i due studiosi di origine ungherese, il pacifismo “zoologico” che contraddistingue tanta parte del movimento antinucleare europeo<sup>36</sup> costituisce in realtà la premessa per una possibile “finlandizzazione” dell'Europa, poiché in esso si manifesta la preminenza del valore universale della vita in contrapposizione al valore universale della libertà<sup>37</sup>.

L'analisi che la Heller e Feher svolgono in *Apocalisse atomica* è per molti versi attenta e circostanziata; ma le conclusioni cui giunge derivano, a nostro parere, dalla sottovalutazione di una serie di fattori. In primo luogo, nella riflessione dei due studiosi vi è una seria sottovalutazione della dimensione planetaria della possibile conflagrazione nucleare; non è casuale, in questo senso, il ruolo preminente, quasi esclusivo, che viene dedicato nella loro analisi allo scenario europeo. Inoltre, il loro studio parte dalla convinzione preliminare che non vi è, in realtà, un rischio né immediato né accresciuto dalla proliferazione atomica degli ultimi anni<sup>38</sup>. In terzo luogo, la possibilità che una conflagrazione nucleare possa innescarsi per un errore tecnico o umano non viene assolutamente contemplata.

---

35 Heller, A.; Feher, F. *Apocalisse atomica*, Milano, Sugarco, 1984.

36 Originariamente l'espressione, in senso critico, è stata impiegata da Cornelius Castoriadis (cfr. Cornelius Castoriadis, “Facing the war” in *Telos*, n. 46, inverno 1981). In accezione positiva, il termine è stato impiegato invece da Alberto Moravia. In numerose interviste rilasciate nel corso del 1984 lo scrittore ha definito il suo impegno pacifista di tipo non politico ma, appunto, «zoologico».

37 Cfr. Heller, A.; Feher, F. *op. cit.*, p. 58.

38 Ivi, p. 59.

Infine, *last but not least*, dalla lettura del loro testo traspare un'eccessiva fiducia nell'eventualità che un'ipotetica guerra termonucleare globale possa non comportare automaticamente il biocidio; «detto in altri termini, degli esseri umani resteranno in vita»;<sup>39</sup> anche se bisogna riconoscere che tale eventualità è effettivamente contemplata pure da alcuni altri studiosi, i quali non escludono possibilità di sopravvivenza in alcune aeree dell'emisfero meridionale come l'Australia. Quel che risulta dal ragionamento della Heller e di Feher è fondamentale che, lungi dallo sperare in un'utopistica ipotesi di disarmo, l'unico modo per conservare contemporaneamente la vita e la libertà è confidare nell'equilibrio della deterrenza<sup>40</sup>.

Lo studioso americano Jonathan Schell non è assolutamente convinto di quest'ultima equazione; a suo parere l'equilibrio della deterrenza, proprio nelle sue fasi di maggiore funzionalità, i periodi caratterizzati dalla "distensione", ha mostrato di essere la cortina fumogena dietro la quale le superpotenze hanno attuato le politiche più illiberali e repressive nei rispettivi campi di influenza, adducendo il pretesto che ogni contestazione e ogni forma di dissenso costituivano una minaccia per l'equilibrio pacifico e la distensione<sup>41</sup>. Sul piano che inerisce più squisitamente all'etica della situazione atomica, Schell svolge alcune considerazioni altrettanto interessanti. Proprio documentando la possibilità concreta che un conflitto termonucleare globale conduca all'estinzione della specie umana sul pianeta, lo studioso americano coglie i limiti presenti nello "stoicismo" di Jaspers. Per Schell le conclusioni cui giunge il filosofo esistenzialista derivano «dall'applicazione alla specie di un canone di moralità che propriamente si applica solo alle persone singole».

Il principio socratico secondo cui il bene supremo non è la vita ma l'esistenza morale non è applicabile, secondo Schell, alla situazione atomica. Nella scelta socratica infatti,

l'essenza della sua condotta durante il processo e l'esecuzione consistette proprio nel porsi totalmente al servizio della collettività, e nella convinzione che proprio questo era il valore reale delle sue azioni, [...] Se vogliamo dunque prendere Socrate come esempio, va detto che, se non esiste un'etica diversa dal servizio della collettività umana, non esistono imperativi etici che giustificano l'estinzione dell'umanità<sup>42</sup>.

---

39 Ivi, p. 64.

40 Ivi, pp. 79-80.

41 Scheil, J. *op. cit.*, pp. 185-186.

42 Ivi, p. 181.

Schell non manca di specificare ulteriormente la sua posizione. La sua idea è che la possibilità dell'estinzione confuta ogni giustificazione del tipo "il fine giustifica i mezzi", proprio perché distrugge ogni fine che potrebbe giustificare i mezzi. «Non si può dire di aver ben servito la ragion di stato, se ci si trova poi con tutta la nazione biologicamente sterminata»<sup>43</sup>. Ma se l'obiettivo di prevenire l'estinzione della specie divenisse globalmente operativo in forma di fine, anche questa linea di pensiero potrebbe assumere una portata immensamente più vasta: «Infatti, se il fine giustifica i mezzi, e se il fine è la sopravvivenza dell'uomo, ne deriva che si possono prendere in considerazione tutti i mezzi, tranne, appunto, l'estinzione dell'uomo. E questa è un'altra componente del pericolo nucleare – sebbene di gran lunga meno pericolosa dell'estinzione; infatti ogni sistema politico, non importa quanto saldamente costituito, è soggetto a cambiare e decadere, mentre l'estinzione è eterna. [...] Ma il fatto che ciascuna generazione abbia l'obbligo di sopravvivere non comporta necessariamente che anche l'individuo singolo abbia un obbligo analogo; altrimenti si potrebbe sostenere che il dovere che ha l'individuo di sacrificare la propria vita implica l'obbligo da parte della specie di sacrificare la propria esistenza. Al contrario, il dovere che ha la specie di sopravvivere comporta, da parte di ciascun individuo, l'obbligo di mettere da parte i propri interessi personali a favore dell'interesse generale»<sup>44</sup>. Questo imperativo, secondo Schell, deriva dal fatto che l'estinzione in quanto «fine di tutte le esperienze» non colpisce soltanto «persone o cose che esistono, ma anche l'eredità biologica o culturale che gli esseri umani si trasmettono da una generazione all'altra». Essa è dunque un inaccettabile «crimine contro il futuro»<sup>45</sup>.

### 1.9 Ritornare alle origini?

È certamente non privo di significato che allo svolgimento della sua riflessione intorno alla *Fine della modernità* Gianni Vattimo anteponga proprio una considerazione sul rapporto fra la catastrofe atomica e la fine della storia, intesa come scomparsa della vita umana sulla Terra.

Il catastrofismo diffuso nella cultura attuale – sostiene lo studioso – è tutt'altro che immotivato, poiché tale possibilità incombe realmente su di noi. Ma la terribile eventualità prospettata dalla situazione atomica, afferma Vattimo, non basta a convalidare quelle posizioni filosofiche che invocano un ritorno alle origi-

---

43 Ivi, p. 184.

44 Ivi, p. 187.

45 Ivi, p. 199.

ni del pensiero europeo. Poiché, ricominciare da capo, «ritornare a Parmenide», significherebbe semplicemente riprodurre nella sua integrità quell'itinerario che «da lui ha condotto fino alla scienza-tecnica moderna e alla bomba atomica»<sup>46</sup>. La debolezza di queste posizioni, aggiunge il filosofo, consiste non solo nell'illusione che sia possibile tornare alle origini, «ma soprattutto, il che è più grave, nella convinzione che da esse potrebbe non venire ciò che di fatto è venuto»<sup>47</sup>, a meno che non si predichi, nichilisticamente, un'assoluta casualità del processo storico.

Il ragionamento dello studioso di Torino merita una considerazione più che attenta. Evidentemente qui non si tratta di discutere il suo rilievo critico verso l'ipotesi di un ritorno alle origini; obiezione che, anche se da diverse angolature, viene largamente condivisa in campo scientifico. Ciò che interessa è piuttosto l'argomentazione che Vattimo enuncia a sostegno della sua posizione polemica. Andiamo con ordine.

Se anche da un nuovo ipotetico cominciamento non si potrebbe che giungere nuovamente alla realtà presente, come Vattimo sembra sostenere, ciò significa che il percorso storico, non solo quello che dal passato ci ha portato al presente, ma anche quello che dal presente ci conduce al futuro è totalmente orientato in senso finalistico, cioè del tutto predeterminato. Abbiamo davanti una fra le più tipiche immagini della storia come "destino": un'impostazione che rivela con l'assolutismo storicista "classico" molti più legami di quanti non ne voglia mostrare. Ma in questo caso la contraddizione con quell'idea di dissoluzione della storia come processo unitario, che costituisce proprio il nocciolo duro del pensiero di Vattimo, si rivelerebbe in tutta la sua stridente evidenza.

Ma si può anche, ragionevolmente, supporre che il pensiero di Vattimo si ispiri proprio a quella predicazione nichilistica di assoluta casualità del processo storico che egli pone in alternativa all'altra concezione, palesemente connotata in senso deterministico. Eppure tale *casualità* non produce affatto nel processo storico quel *mutamento*, quella trasformazione che sarebbe ragionevole aspettarsi. Essa non è fattore di *evoluzione*, anzi, nell'esistenza concreta, «si instaurano condizioni effettive – non solo l'incombere della catastrofe atomica, ma anche e soprattutto la tecnica e il sistema dell'informazione – che le conferiscono una sorta di immobilità realmente non-storica»<sup>48</sup>. Quest'idea di stasi evolutiva è presente con forza nel ragionamento di Vattimo; il filosofo sostiene infatti, con Gehlen, che l'esperienza che facciamo nelle attuali società occidentali è di tipo poststo-

---

46 Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, p. 13.

47 *Ibidem*.

48 Ivi, pp. 13-14.

rico, una condizione in cui il progresso diventa routine. «Già ora, nella società dei consumi, il rinnovamento continuo (degli abiti, degli utensili, degli edifici) è fisiologicamente richiesto per la pura e semplice sopravvivenza del sistema; la novità non ha nulla di rivoluzionario e sconvolgente, è ciò che permette che le cose vadano avanti nello stesso modo»<sup>49</sup>.

### 1.10 La tecnica e l'esperienza

Questa immobilità di fondo, intravista nel mondo tecnico, è simile per Gianni Vattimo a ciò che «gli scrittori di fantascienza hanno spesso rappresentato come la riduzione di ogni esperienza della realtà a un'esperienza di immagini (nessuno incontra davvero nessuno; vede tutto sui monitor televisivi che comanda stando seduto nella sua stanza), e che già, più realisticamente, si percepisce nel silenzio ovattato e climatizzato in cui lavorano i computer»<sup>50</sup>.

«Immobilità non-storica», dunque, nel mondo tecnico contemporaneo e riduzione di esperienza. Probabilmente queste affermazioni getterebbero nello sconcerto più di uno studioso. Sembra sfuggire del tutto a Vattimo quali siano i termini nuovi nella concezione di *esperienza*, così come si configurano già con l'avvento dell'era elettrica. Quando McLuhan, agli albori della società dell'informazione, definisce «gli strumenti del comunicare» come estensione dei nostri sensi<sup>51</sup>, non indica esattamente come l'esperienza si determini proprio attraverso la mediazione tecnica? E, d'altra parte, non sono le parole stesse «complessi sistemi di metafore e simboli che traducono l'esperienza dei nostri sensi»?<sup>52</sup> In quale sfera dell'umano si darà mai un'esperienza che per venir comunicata, o semplicemente acquisita, non ha bisogno di essere “tradotta”?

---

49 Ivi, p. 15.

50 *Ibidem*.

51 Cfr. McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1967.

52 Ivi, p. 62. Particolarmente interessante, nel contesto di una riflessione sul rapporto fra tecniche ed esperienza si rivela anche il punto di vista di Bertalanffy. «Una delle funzioni delle scienze, scrive lo studioso austriaco, è quella di estendere l'osservabile. [...] Le particelle ultime della fisica non sono una realtà metafisica situata dietro l'osservazione; esse costituiscono un'espansione di ciò che osserviamo con i nostri sensi naturali, espansione dovuta all'introduzione di opportuni organi di senso artificiali. Ad ogni modo tutto questo conduce a un'eliminazione delle limitazioni dell'esperienza, così come ci sono imposte dall'organizzazione psicofisica tipicamente umana, e, in questo senso, alla de-antropomorfizzazione del mondo» (cfr. van Bertalanffy, L. *Teoria generale dei sistemi*, Milano, Mondadori, 1983, pp. 564-365).

Come fa a non accorgersi, Vattimo, che la riduzione di esperienza che imputa all'avvento delle immagini, della società informatica, avrebbe potuto esser colta, negli stessi termini, già integralmente con l'avvento della scrittura, e poi dell'era Gutenberghiana, e poi della radio...? Da un punto di vista scientifico è in realtà molto discutibile l'affermazione di una "riduzione" di esperienza dovuta all'affermarsi delle tecnologie contemporanee; tale posizione rivela piuttosto un'incapacità a cogliere le caratteristiche e le possibilità "nuove" che le tecniche conferiscono all'esperire nella realtà odierna; in quest'idea dell'immobilità storica e della riduzione di esperienza contemporanea sembra in realtà agire ancora l'immagine tradizionale, "classica", dell'esperienza e della storia. Ma forse, ancor di più, pesa la nostalgia per un passato nel quale l'esperienza era l'Esperienza e la storia era la Storia.

### 1.11 Il futuro del soggetto

Nelle pagine precedenti, come abbiamo visto, al sistema nucleare è stato fornito l'attributo di "divinità". Tale ipotesi viene avanzata esattamente in considerazione del grado di onnipotenza distruttiva, del potenziale di nullificazione raggiunto dal dispositivo che ci sovrasta.

Nel discorso di Vattimo ricorre un'analisi relativa alla realtà contemporanea, i cui termini presentano qualche analogia con questo ragionamento. Ci riferiamo al concetto di società tecnicamente avanzata come mondo della metafisica realizzata: un'idea che Vattimo estrapola dall'elaborazione di Martin Heidegger. «La tecnica, nel suo progetto globale di concatenare tendenzialmente tutti gli enti in legami causali prevedibili e dominabili, rappresenta il massimo dispiego della metafisica»<sup>53</sup>. Ma il compimento della metafisica è anche contemporaneamente il suo declino; e questi trascina con sé anche la *krisis* della soggettività e dell'umanesimo. Anzi, il tramonto dell'umanesimo è dovuto proprio allo stabilirsi del dominio della tecnica nella modernità: «L'uomo può prendere congedo dalla propria soggettività, intesa come immortalità dell'anima, e riconoscere che, invece, l'io è piuttosto un fascio di molte anime mortali, proprio perché l'esistenza della società tecnologicamente progredita non è più caratterizzata da pericolo continuo e violenza conseguente»<sup>54</sup>.

Questa affermazione merita di essere esplicitata. Vattimo afferma non solo che il compimento della metafisica, e dunque la sua crisi, comporta un'identica crisi

---

53 Vattimo, G. *op. cit.*, p. 48.

54 Ivi, p. 50.

per la soggettività, ma anche che la *soggettività* che entra in crisi è quella intesa come immortalità dell'anima. Ma questa è esattamente la soggettività della metafisica. In altri termini, con la fine della metafisica entra in crisi anche la *sua* idea di *soggettività*. Evidentemente non possiamo affatto esser certi che questa sia l'unica soggettività possibile. Anzi è pensabile che proprio la dissoluzione della metafisica inneschi la possibilità di costituzione di una nuova soggettività umana, conscia finalmente della propria limitatezza, ma non per questo impotente. Una soggettività per la quale la fine della metafisica produca proprio l'apertura degli spazi per un nuovo agire, liberato dagli itinerari prefissati dalla trascendenza e dall'ideologia. Ma affinché tale nuovo soggetto possa esprimere la sua, seppur "debole", infinitesima, possibilità d'azione, è necessario che sia fino in fondo consapevole delle caratteristiche "critiche" della realtà attuale, in cui «pericolo continuo e violenza conseguente» non sono affatto scomparsi, ma sovrastano la specie umana in una misura mai sperimentata prima. Una considerazione che Vattimo ha ben presente, quando riconosce che, con la situazione atomica, incombe sull'umanità la minaccia della sua scomparsa sulla Terra. In questo senso la riflessione sulla realtà tecnica contemporanea come «destino»<sup>55</sup> cui «rimettersi»<sup>56</sup> si riapre completamente; e la domanda intorno all'utilità e al danno della storia, delle tecniche, dei saperi per la vita assume un nuovo attuale, ineludibile significato.

È una consapevolezza, questa, che seppur in embrione, in modo "ingenuo", ha attraversato la riflessione teorica contemporanea. Soprattutto in campo sociologico.

### 1.12 "Realismo" e intellettuali

Già nel 1958, infatti, C. Wright Mills pubblicava *The Causes of World War three*<sup>57</sup>, un pamphlet che costituisce per molti versi un'evoluzione in contesto planetario della sua precedente elaborazione sulle élite di potere. Il libro è in sostanza un grido d'allarme per il pericolo di un conflitto nucleare che tutto annienti. Il messaggio è diretto agli intellettuali, che Mills ritiene i soli capaci di raccogliere il suo

55 Cfr. Vattimo, G. *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1967, p. 55; in particolare la citazione da Holzwege di Heidegger: «La libertà moderna della soggettività si fonda completamente nella oggettività corrispondente. L'uomo non può svincolarsi da questo destino della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana».

56 Cfr. Vattimo, G. *La fine della modernità*, cit., p. 48. Rimettersi (*Wertwidung*, nel linguaggio di Heidegger) possiede, secondo Vattimo, vari sensi; «rimettersi da una malattia, rimettersi a qualcuno, rimettersi qualcosa come consegnarsi un messaggio».

57 Cfr. Mills, W. *Le cause della terza guerra mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1959.



appello e fare qualcosa di utile. Il sociologo statunitense rivolge un violento atto d'accusa contro il "realismo" della preparazione alla guerra, predicato indistintamente sia al popolo americano sia a quello sovietico; ma, contemporaneamente, focalizza e denuncia l'atteggiamento di rassegnazione diffuso fra gli uomini di cultura.

Mills accusa entrambe le superpotenze di rendere ogni giorno più probabile la tragedia bellica, preparando costantemente la guerra in nome del "realismo". Questa spinta crescente verso la catastrofe atomica trae origine, secondo Mills, dall'esistenza sia in Usa sia in Urss di un'analogia struttura di potere: una ristretta *power élite*, di base istituzionale definita, concentra tutto il potere di decisione, mentre di fronte a essa sta l'enorme massa della popolazione, impotente, apatica, manipolata. Proprio per questo Mills individua nell'obiettivo di abolire la segretezza<sup>58</sup> delle decisioni dell'élite uno dei punti fondamentali di impegno degli intellettuali.

L'aspetto essenziale del ragionamento è che l'intellettuale, essendo «un uomo con responsabilità pubbliche», non deve sottrarsi ai doveri che gliene derivano. Anzi, proprio in virtù del fatto che il ruolo e il potere dell'intellettuale si è enormemente esteso, maggiori sono le possibilità che egli ha per destare la consapevolezza di massa, educare quella partecipazione che può invertire il trend catastrofico in atto. Questo non significa, per Mills, che l'intellettuale deve trasformarsi in un politico; il sociologo ritiene anzi che gli intellettuali devono tenersi lontani dai partiti, poiché il loro compito non è quello di andare al potere, bensì di svelare la natura del potere, le tendenze strutturali connaturate a esso, il loro ultimo sbocco. A tal fine gli intellettuali devono agire in modo da costituire essi stessi, di fatto, un partito, la cui presenza si espliciti proprio in un impegno concorde per la pace e la democrazia sostanziale. La gravità della situazione impone, secondo Mills, di sviluppare al massimo livello la riflessione e la ricerca, dando via libera alla fantasia umana, per aprire alla comunità planetaria nuove possibili alternative. «Dobbiamo elaborare e proporre piani, idee, prospettive generali e particolari; insomma preparare un programma»<sup>59</sup>.

Una sorta di «Intellettuali di tutto il mondo unitevi!»: questo, in sostanza, l'invito che Mills rivolge in difesa della pace e della civiltà. A distanza di tempo

---

58 È interessante notare che il tema dell'abolizione del "segreto" è stato il cavallo di battaglia dell'assise scientifica internazionale, di cui è animatore il fisico italiano Zichichi, svoltasi a Erice nel 1985. Fatto che conferma contemporaneamente la lungimiranza di Mills e la scarsa fantasia dei nostri giorni.

59 Wright Mills, C. *op. cit.*, p. 163.

non è difficile cogliervi, come ha notato Luciano Cavalli<sup>60</sup>, accanto a una smisurata generosità intellettuale, anche una certa ingenuità. Ciò non riduce, in ogni caso, l'importanza della sua riflessione sull'argomento e la «genuinità del suo affanno per i pericoli immensi sospesi sull'umanità».

### 1.13 *Violenza e «oggetto d'amore»*

Una delle questioni più spinose in cui inevitabilmente ci si imbatte, affrontando la riflessione sulla realtà della guerra atomica, inerisce alla fondatezza originaria, fra gli uomini, dell'attitudine alla violenza. Attorno a questo aspetto generalmente vengono sviluppate considerazioni da due differenti e per molti versi antitetici versanti. Da una parte, viene richiamata la tendenza innata nella specie umana alla contrapposizione, all'antagonismo, sottolineando la sostanza genético-istintuale dell'aggressività. Dall'altro lato, la questione viene posta evidenziando l'incidenza e il valore storico-culturale detenuto dalla dimensione del conflitto nell'evoluzione della civiltà umana sin dai suoi primordi.

Un esempio autorevole di approccio del primo genere ci viene sicuramente offerto dalla psicoanalisi. Nella concezione del suo fondatore, è proprio il modo imperativo con cui è formulata la proibizione *non uccidere* a confermare che discendiamo da una serie infinita di generazioni di assassini che avevano nel sangue, come noi oggi, la passione dell'omicidio. Secondo Freud, è proprio l'esistenza del divieto che ci consente di comprendere la reale natura del problema, poiché «non c'è bisogno di proibire ciò che nessuno desidera»<sup>61</sup>. In genere, in campo psicologico, si tende a riconoscere l'esistenza di una componente genericamente violenta nella natura umana, anche se è stata sottolineata da più parti una distinzione (presente, del resto, già in Freud) fra aggressività costruttiva e distruttiva, fra pulsioni benigne e maligne, fra *eros* e *thanatos*. Lo stesso Eric Fromm, generalmente più propenso a leggere in chiave «culturalista» la genesi delle pulsioni, ammette l'esistenza di una tendenza aggressiva, anche se di carattere difensivo, connaturata al cervello umano, al fine di proteggere gli individui dalle minacce ai loro interessi vitali.

Negli studi condotti in campo etologico sull'argomento, si perviene a una conclusione che presenta probabilmente qualche carattere di analogia. Secondo Konrad Lorenz, l'aggressività – anche quella di tipo intraspecifico – svolge un ruolo di tipo

---

60 Cfr. Cavalli, L. *Il mutamento sociale*, il Mulino, Bologna, 1970, pp. 584-585.

61 Freud, S. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma, Newton Compton Editori, 1976, p. 38.

adattativo. La competizione fra individui è un momento del processo di selezione, e quindi funzionale alla conservazione e al rafforzamento della specie<sup>62</sup>.

Evidentemente la riflessione svolta su questi temi dagli studiosi è enormemente più complessa e approfondita di quanto non sia possibile indicare qui in forma schematica. Ma tale elaborazione non è l'argomento specifico della nostra ricerca. In questa sede interessa soltanto indicare alcune considerazioni "centrali" svolte in questo ambito, al fine di evidenziare in chiave comparativa le dinamiche di *mutamento* suscitate in questi stessi universi culturali dalla "situazione atomica". Per Franco Fornari, ad esempio, la condizione distruttiva in senso globale, instaurata dalle armi nucleari, introduce una modificazione sostanziale nel significato che gli uomini hanno attribuito finora alla guerra. Infatti, secondo Fornari, nella guerra vi è un'idealizzazione del proprio gruppo di appartenenza, che diviene il simbolo *dell'oggetto d'amore* da salvare dalla minaccia del nemico esterno. Si tratta di un comportamento che, anche se in forma estesa, ha una certa somiglianza con ciò che è stato definito in campo sociologico "familismo amorale". Ma con la situazione atomica si accede alla tragica consapevolezza che «salvare il proprio oggetto d'amore attraverso una guerra nucleare»<sup>63</sup> esprime, in realtà, il desiderio di volerlo distruggere.

La duplice funzione svolta finora dalla guerra, di difenderci da un «istinto di morte» rivolto contro noi stessi e da un'analogia pulsione rivolta contro «l'oggetto d'amore», proiettando all'esterno la tensione genericamente autodistruttiva, viene nella situazione atomica evidentemente a cadere. In altri termini, se è vero che nella realtà della guerra nucleare non si tratta più di salvare un gruppo ma l'intera umanità, ciò che è richiesto oggi agli uomini è la capacità di identificare in essa il proprio «oggetto d'amore». Secondo lo psicoanalista, la stessa realtà degli Stati, quali entità cui è stata delegata la gestione della propria pulsione autodistruttiva che essi hanno storicamente incanalato contro il "nemico", deve essere messa in discussione<sup>64</sup>.

Sulla base di queste premesse, Fornari enuncia un'esigenza che possiamo esprimere come un ritorno al soggetto, affinché l'uomo stesso sia capace di appropriarsi di modalità riparative che sono attualmente impraticabili per gli uomini organizzati nei gruppi e negli Stati.

---

62 Cfr. Eibl-Eibesfeldt, L. *Etologia della guerra*, Torino, Boringhieri, 1983, pp. 234-235.

63 Cfr. Fornari, F. *Psicoanalisi della guerra*, Milano, Feltrinelli, 1966, p. 146.

64 Cfr. Fornari, F. *Psicoanalisi della guerra atomica*, Milano, Comunità, 1964, p. 39. Sul rapporto fra la dimensione psicologica dell'aggressività e la guerra, una lucida e utilissima ricerca è stata svolta da Maria Sbandi De Vito (cfr. Sbandi De Vito, M. *Aggressività e guerra*, Salerno, Palladio, 1983). Le considerazioni che svolgiamo in quest'ambito intrattengono un debito significativo con la sua riflessione.

### 1.14 Sacculinizzazione?

È indubitabile che il processo tecnico-scientifico e i rischi per la specie umana che sembrano accompagnarlo costituiscano un problema fondamentale anche in alcune interessanti ricerche di Lorenz. Alla luce di questa realtà l'intero quadro della sua riflessione scientifica subisce alcune evidenti complicazioni<sup>65</sup>. Di cui l'affermazione che «la filogenesi non segue un piano prestabilito» è solo la più vistosa. «Nessun dubbio che il corso della storia umana sia influenzato dalle conoscenze dell'umanità, scrive Lorenz. Ma poiché la crescita del sapere è del tutto imprevedibile, il corso della storia lo è altrettanto. Come Karl Popper ha dimostrato in modo irrefutabile, nel libro *The poverty of Historicism*, «nessun apparato cognitivo è capace di operare previsioni e in grado di prevedere i propri stessi risultati»<sup>66</sup>.

Sulla base di queste premesse, l'etologo svolge una vigorosa ridefinizione del tradizionale approccio evoluzionistico allo studio del comportamento umano. Sulla scorta di alcuni significativi reperti evolutivi del mondo animale, Lorenz giunge all'affermazione dell'esistenza di processi di *evoluzione* di tipo *demolitrice* che indica come «sacculinizzazione».

Si tratta di fenomeni di trasformazione che possono investire le specie animali, provocando la scomparsa o perdita di alcune prerogative che appartenevano precedentemente al loro patrimonio. Come si può agevolmente comprendere, questo argomento opera una sostanziale negazione di un'idea del processo evolutivo come inevitabilmente operante nel senso di una continua e costante "ascensione" in direzione di un adattamento sempre più perfetto all'ambiente; anzi, ciò che si afferma è proprio la consapevolezza che possono prodursi anche fenomeni di degrado o involuzione.

Per quanto riguarda direttamente la specie umana, Lorenz dimostra come oggi in essa operino contemporaneamente due tipi di meccanismi evolutivi, uno di tipo biologico, uno di tipo culturale. La conclusione dello scienziato è che l'evoluzione culturale è divenuta infinitamente più rapida della trasformazione genetica<sup>67</sup>. Il che vuol dire che mentre la nostra cultura può prefigurare le più consistenti

---

65 Come ha scritto di Konrad Lorenz (*Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1984): «Non dobbiamo dimenticare quanto sia recente la nostra capacità di avvertire i pericoli di disumanizzazione che ci minacciano. L'esempio della mia stessa evoluzione scientifica dimostra che fino a poco tempo fa neppure uno studioso abituato a pensare in termini biologici aveva chiari in mente i pericoli che ci minacciano».

66 Lorenz, K. *op. cit.*, p. 20.

67 Si tratta di una posizione scientifica sostanzialmente analoga a quella espressa sullo stesso punto

trasformazioni sul piano tecnologico, dell'organizzazione sociale, ecc., la nostra realtà biologica dipende ancora in misura preponderante, e non diversamente che nel passato prossimo e remoto, dall'esistenza di un ecosistema la cui integrità è messa oggi in discussione proprio da alcuni aspetti dello sviluppo tecnologico, di cui il rischio atomico è solo l'aspetto più vistoso.

Secondo Lorenz, se si vuole impedire «il declino dell'uomo», è necessario che queste consapevolezze vengano assunte compiutamente fra le informazioni che partecipano alla nostra evoluzione culturale. In questo senso è decisiva l'individuazione di nuove forme di sublimazione-ritualizzazione del conflitto, come è stato per la pratica sportiva fin dalle sue origini, che scongiurino l'espressione catastrofica delle forme di aggressività.

### 1.15 Linguaggio e dominanza

Henry Laborit si è spinto ancora più avanti nella caratterizzazione in senso storico-culturale della propensione alla conflittualità violenta nella specie umana. Partendo dalle scoperte del paleontologo Dastugue e dalle conclusioni cui egli è giunto studiando innumerevoli reperti fossili preistorici (cioè che nell'era primitiva guerra e violenza non esistevano)<sup>68</sup>, Laborit enuncia che le motivazioni di ordine ideologico o religioso che hanno sempre accompagnato la guerra servono solo a occultare le cause più autentiche di essa, che sono sempre di tipo fondamentale economico<sup>69</sup>. Anche secondo Laborit, a livello neurofisiologico e biochimico è riscontrabile una risposta aggressiva; ma essa si è connotata essenzialmente in modo difensivo. Deve essere stata la *scarsità* di risorse, si deduce dal discorso dello psicobiologo, ad aver indotto una degenerazione in questa dinamica: «La competizione per l'oggetto gratificante (le provviste, il territorio che le produceva e le tecniche che permettevano di ottenerle) fu, tutto ci porta a crederlo, all'origine delle gerarchie di dominanza e del concetto di proprietà»<sup>70</sup>, da cui deriva successivamente l'insorgenza di un «istinto di proprietà»<sup>71</sup>.

---

da Henri Laborit: «Il tempo sociologico non è il tempo biologico dell'individuo, perché scorre più in fretta. Si trasformano prima le strutture sociologiche che non le strutture biologiche degli individui. I progressi tecnici, a cui dobbiamo gran parte di queste nozioni, sono stati negli ultimi decenni così rapidi e così sistematici, che l'individuo non ha potuto acquisirli e trasformarsi con loro» (Laborit, H. *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori, 1985, p. 64).

68 Laborit, H. *op. cit.*, p. 155.

69 *Ibidem*.

70 Ivi, pp. 155-156.

71 Ivi, p. 72.

Le stesse differenze riscontrabili nel grado di sviluppo raggiunto dalle diverse etnie terrestri sono riconducibili, secondo Laborit, a motivazioni di ordine «strutturale»; in primo luogo, le condizioni geoclimatiche originarie dei territori. In questo quadro, i popoli che non hanno potuto realizzare il progresso sono stati sottomessi e privati del diritto alla proprietà; una situazione in cui la dominanza è basata sulla potenza delle armi e sulla perfezione tecnica. L'opinione dello studioso è che la produzione è essenzialmente uno strumento per stabilire la dominanza; e la conoscenza e la comunicazione svolgono un'identica funzione:

l'insegnamento non è altro che il Modo per introdurre il cucciolo dell'uomo, nel modo più vantaggioso per la sua ascesa gerarchica, in un sistema di produzione di merce e di armi sempre più micidiali. Perché non dovrebbe essere un diritto dell'uomo rifiutare di servirsene e di andare a morire in guerra? Perché probabilmente tutte le strutture gerarchiche di dominanza sarebbero destinate a sparire<sup>72</sup>.

Il «luogo» nel quale le strutture di dominanza avrebbero trovato la loro istituzionalizzazione è, secondo Laborit, il *linguaggio*: «Il freudiano istinto di morte risiede nel linguaggio umano che giustifica, decolpevolizza e assolve tutti i crimini degli uomini contro l'uomo, spesso in nome dei suoi diritti. [...] Negli animali non esiste l'omicidio intraspecifico, probabilmente perché l'animale non parla»<sup>73</sup>. È ancora il linguaggio ad aver determinato l'attuale frattura esistente fra i modi di esistenza della specie e le compatibilità della sua nicchia ecologica. Grazie al linguaggio l'uomo si è autoinvestito di onnipotenza. «Credendosi re della natura, si è creduto libero [...], senza capire che anche lui dipendeva interamente da una biosfera. Solo la specie umana si crede libera, perché parla; e l'astrazione permessa dal linguaggio le ha fatto credere alla realtà dei suoi concetti astratti»<sup>74</sup>.

Morti gli dèi, l'uomo li ha sostituiti con la scienza; ed essa, fondata sulla perfezione formale della sua "logica", ci ha oggi portato sull'orlo della catastrofe. Ciò è accaduto, secondo Laborit, perché questa «nuova divinità» si è slegata dall'uomo, dalle sue esigenze a livello organico e di specie, per abbandonarsi allo sviluppo astratto delle sue leggi matematiche.

L'opinione di Laborit, su questo punto, è molto precisa: bisogna riportare la crescita della conoscenza alla sua funzione originaria, che è quella di permettere

---

72 Ivi, p. 117.

73 Ivi, p. 118.

74 Ivi, p. 106.

all'uomo di proteggersi sempre meglio. Perché questo accada, è indispensabile però che la conoscenza dei meccanismi biologici che sovrintendono l'esistenza dell'uomo e del suo habitat riescano a permeare tutti i territori della conoscenza scientifica.

### 1.16 Guerra e politica

Nel suo libro dal titolo *Pensare la guerra*<sup>75</sup>, Umberto Curi svolge un'efficace e articolata ricerca attorno all'immagine e alla funzione che il pensiero politico ha attribuito alla guerra fin dalle sue origini. Ciò che scaturisce dalla ricognizione di Curi è essenzialmente questo: in tutto l'arco della riflessione teorica, che dal frammento di Anassimandro giunge fino al pensiero politico moderno, l'idea della guerra è sempre associata a quella della trasformazione. Nella filosofia greca non vi è mai una condanna di principio della guerra, poiché essa viene sempre considerata come un passaggio essenziale alla determinazione del mutamento, alla strutturazione del positivo.

È probabilmente su queste basi che si giunge, in era moderna, alla celebre affermazione di Clausewitz, secondo cui «la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi»<sup>76</sup>; o alla radicalizzazione ulteriore che compirà, in epoca successiva, Carl Schmitt, enunciando che la guerra non è uno dei possibili strumenti della politica, ma il suo fondamentale presupposto, semplicemente *l'essenza*. È solo nella guerra, afferma Schmitt, che «si manifesta la conseguenza estrema del raggruppamento politico di *amico-nemico*. È da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente politica»<sup>77</sup>.

Ma, prima ancora di Schmitt, è Lenin che si richiama ripetutamente a Clausewitz, dai primi anni del Novecento fino alla Rivoluzione d'ottobre, sposando la concezione della complementarità-reversibilità tra guerra e politica, e riconoscendo alla guerra una funzione decisiva nella trasformazione della società. Quanto ai “padri” del socialismo scientifico, basterebbe ricordare l'identità posta da Marx, già nel 1849, fra insurrezione rivoluzionaria della classe operaia e “guerra mondiale”<sup>78</sup>, per comprendere il senso, la funzione e le possibilità che vengono attribuite alla guerra nella tradizione culturale e teorica del movimento operaio. Ancora nell'ambito della riflessione marxista, di grande significato sono le af-

---

75 Curi, U. *Pensare la guerra*, Bari, Dedalo, 1985.

76 Cfr. von Clausewitz, K. *Della guerra*, vol. I, Milano, Mondadori, 1970, pp. 39-40.

77 Cfr. Curi, U. *op. cit.*, p. 53.

78 Ivi, p. 54.

fermazioni di Gramsci sul rapporto fra guerra e politica: «ogni lotta politica ha sempre un sostrato militare»<sup>79</sup>. Fino a giungere al Mao Tse-tung degli anni Trenta e Quaranta, per cui «il potere nasce dalla canna del fucile».

### 1.17 Coscienza di specie

Ma, dalla fine del secondo conflitto mondiale, la situazione atomica ha avviato il suo lavoro anche sulla teoria marxiana della trasformazione sociale rivoluzionaria. Emblematica, in questo senso, si rivela tutta l'elaborazione togliattiana attorno al concetto di «coesistenza pacifica»<sup>80</sup> e in generale tutta la riflessione teorica svoltasi in ambito socialista e comunista in direzione della costruzione di un'efficace azione e cultura pacifista<sup>81</sup>.

In altri termini, è passata la consapevolezza che non può esservi “guerra giusta” – in accezione sia tomistica, che leniniana – dal momento che un ipotetico conflitto mondiale condurrebbe oggi all'annichilimento complessivo delle parti in causa e della specie umana.

Gli stessi soggetti sociali e politici che hanno portato avanti in questo secolo grandi obiettivi di emancipazione e liberazione ha scritto recentemente Pietro Ingrao hanno avanzato nel conflitto e sino al conflitto: anzi hanno messo nel conto anche lo scontro armato, sino a parlare di guerre di liberazione, cioè a vedere la guerra come possibile momento necessario per una battaglia di riscatto e di emancipazione nazionale e sociale. Oggi non possiamo più affrontare queste questioni negli stessi termini del passato. Nell'era atomica, la guerra evoca il rischio possibile del conflitto planetario sino allo scontro nucleare. Cioè: un conflitto in cui non è più possibile

---

79 Ivi, p. 55.

80 Nel discorso svolto il 12 aprile 1954 al comitato centrale del Pci, conosciuto col titolo “Per un accordo tra comunisti e cattolici per salvare la civiltà umana”, Togliatti affrontava una delle questioni decisive nell'evoluzione politica del partito in rapporto alla realtà atomica. Al di là delle possibili valutazioni specifiche sulla produttività di tali opzioni e sulla scelta degli interlocutori, va rilevata un'innovazione decisiva nell'atteggiamento culturale di una formazione di chiara ispirazione marxista: il passaggio da una dimensione teorica e politica, dunque non tattica ma strategica, ispirata a principi esclusivamente conflittuali, all'assunzione di un paradigma di tipo “cooperativo”. Il testo integrale del discorso è in Togliatti, P. *La via italiana al socialismo*, a cura di L. Gruppi e P. Zanini, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 153-174.

81 Tutta l'elaborazione di Bobbio su questi temi è di grande rilevanza; dal concetto di guerra nell'era atomica come «via bloccata» all'enunciazione della necessità di formare una «coscienza atomica». Cfr. Bobbio, N. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1979.



valutare chi siano i vinti e i vincitori, e quale divenga al suo esito la sorte del pianeta. Vuol dire che dobbiamo riuscire a ripensare anche il manifestarsi degli antagonismi, le forme e i limiti dei conflitti, e i modi di regolazione delle differenze. Anche questo rimanda a un'espansione della democrazia che da una parte affermi regole di confronto, di negoziazione, di esito dei conflitti; e per un altro verso elabori una cultura solidaristica, una cultura della liberazione, in cui l'emancipazione del proprio simile sia vista come una risorsa collettiva<sup>82</sup>.

Come si vede, la situazione atomica va stimolando in campo marxista una ridefinizione complessiva delle categorie della politica e dell'iniziativa sociale. Si tratta di un'evoluzione teorica, cui il rischio di una guerra nucleare conferisce oggi una maggiore rapidità di realizzazione, ma che in realtà in altri segmenti del contesto progressista – nel movimento ecologico, ad esempio – si rivela ancor più avanzata. In tale ambito la riflessione scientifica intorno ai limiti dello sviluppo, alla degradazione dell'ambiente, all'entropia ha già condotto gli studiosi, anche di formazione marxista, a denunciare le distorsioni presenti nelle concezioni che si basano sull'idea mitica di uno sviluppo espandibile infinitamente<sup>83</sup>.

Il biologo Enzo Tiezzi ha suggerito, scegliendo come proprio ambito di riferimento proprio la cultura della sinistra, il superamento della tradizionale impostazione legata al concetto di coscienza di classe in favore di un più attuale e utile dispositivo teorico: la coscienza di specie<sup>84</sup>. Si tratta di una formula che intende richiamare l'attuale preminenza della necessità di intervenire per la salvaguardia complessiva delle condizioni di esistenza dell'umanità, minacciate dallo squilibrio ambientale e dalla catastrofe atomica, affermando una nuova cultura politica basata su un atteggiamento e una propensione di tipo cooperativo. Una scelta capace di far compiere alla sinistra un passaggio decisivo che superi contemporaneamente il *dualismo* cartesiano uomo-natura e anche il binomio economicista uomo-società, per affermare e legittimare definitivamente il «trinomio uomo-società-natura»<sup>85</sup>.

---

82 Ingrao, P. "La grande politica dell'epoca atomica" in *Rinascita*, n. 39, ottobre 1985.

83 Cfr. Conti, L. *Questo pianeta*, Roma, Editori Riuniti, 1983.

84 Cfr. Tiezzi, E. *Tempi storici, tempi biologici*, Milano, Garzanti, 1985, pp. 58-81.

85 L'espressione è stata impiegata da Enzo Tiezzi anche nel corso del convegno su: "Coscienza di classe coscienza di specie; nuova ecologia, pacifismo e cultura della sinistra", svoltosi a Milano il 16 febbraio del 1985. Le relazioni più importanti, fra cui quelle di Tiezzi, sono state pubblicate dalla omonima rivista di Democrazia proletaria, il movimento promotore del convegno, nel numero di febbraio.

### 1.18 Game theory

L'obiettivo della *cooperazione* è comune in ambito scientifico anche ad altre impostazioni, seppur profondamente diverse sul piano ermeneutico ed euristico. La cooperazione può voler indicare una serie abbastanza estesa di fenomeni di tipo anche molto diversificato, con modalità di funzionamento addirittura contrapposte. Proviamo a esaminare, ad esempio, il senso che il concetto di cooperazione assume nei *Giochi di reciprocità* analizzati da Robert Axelrod.

La domanda da cui parte lo studioso americano è estremamente semplice: è possibile che fra soggetti diversi e anche antagonisti insorga una dinamica di tipo cooperativo, in assenza di un'istituzione che li costringa a ciò? La risposta di Axelrod è positiva. Secondo lo studioso, anche nelle situazioni di più aspra e decisa contrapposizione l'insorgenza della cooperazione è possibile<sup>86</sup>, se si realizzano certe condizioni.

Axelrod richiama l'esempio del «vivi e lascia vivere»<sup>87</sup>, in auge fra i combattenti dei fronti opposti della prima guerra mondiale. Si tratta di un'intesa durata quasi per tutta la guerra fra i soldati in trincea degli eserciti in lotta; un accordo non scritto, per via del quale dalle fortificazioni che si fronteggiavano durante il conflitto si evitava di sparare e uccidere uomini delle forze nemiche, se non quando il comando ordinava l'offensiva. Questo ha consentito, per lunghi periodi, che i soldati potessero passeggiare fuori delle trincee, sporgersi, ritirare il rancio o radersi, senza timore che dalla trincea nemica un cecchino li colpisse. Il sistema ha funzionato durante il conflitto, nonostante gli innumerevoli tentativi da parte dei rispettivi comandi per convincere i soldati che erano al fronte «per combattere, e non per fraternizzare con il nemico». Ciò che alla fine determinò il crollo del sistema del «vivi e lascia vivere» fu l'istituzione di uno schema di aggressività costante e articolata che i comandi riuscivano a controllare. In altri termini, gli stati maggiori cominciarono a ordinare centinaia di piccole incursioni, con l'indicazione categorica di uccidere o catturare i nemici nelle loro trincee. Se l'incursione aveva avuto successo, si facevano prigionieri; in caso di fallimento, invece, la prova era data dai caduti sul campo; non c'era più, insomma, il modo di simulare un'incursione che non c'era mai stata, poiché in queste condizioni non era possibile ai militari scambiarsi né soldati vivi né cadaveri.

---

86 Cfr. Axelrod, R. *Giochi di Reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 13.

87 Ivi, p. 87.

Secondo Axelrod, il «vivi e lascia vivere» soddisfa le condizioni fondamentali richieste dal «dilemma del prigioniero» che, com'è noto, è alla base della teoria dei giochi. In termini essenziali, lo schema è il seguente. Si immagini una situazione in cui vi siano due giocatori, ognuno dei quali ha a sua disposizione due possibilità, cooperare o defezionare, dovendo però effettuare la scelta senza sapere che cosa farà l'altro. Indipendentemente dall'opzione dell'altro giocatore, la decisione di defezionare comporta sempre un vantaggio superiore a quello che si ricava dalla cooperazione. Il dilemma sta nel fatto che se i due contraenti scelgono la defezione, subiscono entrambi una sorte peggiore di quella che gli sarebbe toccata se avessero entrambi cooperato. Il gioco è stato spesso esemplificato mediante la descrizione del contesto seguente: due uomini vengono arrestati per lo stesso reato e gli inquirenti propongono loro separatamente di delazionare in cambio di uno sconto di pena<sup>88</sup>.

Ora la situazione è esattamente questa: se uno dei due parla, gode di uno sconto di pena; se parlano tutti e due, beneficiano entrambi dello sconto di pena; ma se invece entrambi decidono di tacere, saranno tutti e due rilasciati. Evidentemente questa scelta è la più conveniente in senso generale; ma per decidere di non defezionare bisogna che l'uno abbia piena fiducia nell'altro.

Se ci siamo dilungati tanto nella descrizione di questo modello, non è per ragioni casuali. Probabilmente nel dilemma del prigioniero si sarà già notata una singolare analogia con la situazione atomica. Vi è chi pensa, ad esempio, che l'ipotesi di un *first strike* atomico produrrebbe un vantaggio notevole per la potenza nucleare che lo lanciasse<sup>89</sup>. Ma è altrettanto scontato che alla nazione colpita resterebbe comunque una quantità sufficiente di armamenti atomici, in volo o a bordo dei sottomarini nelle profondità oceaniche, per sferrare una terribile rappresaglia.

A prescindere dal più che serio interrogatorio se un "gioco" del genere porterebbe o no all'estinzione della specie umana dal pianeta, come molti studiosi pensano, proviamo a soffermarci sullo scenario descritto al fine di comprendere le sue modalità di funzionamento. È evidente che il vantaggio maggiore le due maggiori

---

88 Cfr. Rusconi, G.E. *Scambio Minaccia Decisione*, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 189-190.

89 Ha scritto Fritjof Capra (cfr. Capra, F. *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 1984, p. 22): «Nel corso degli ultimissimi anni si è avvertito un mutamento allarmante nella politica difensiva americana, una tendenza alla formazione di un arsenale nucleare tendente non alla rappresaglia ma al primo colpo (*first strike*). Ci sono prove crescenti, del fatto che le strategie di primo colpo non sono più un'opzione militare, ma sono diventate un elemento centrale per la politica della difesa americana». Ma, prima ancora che investissero l'ambito politico, analisi strategiche ispirate a questa inclinazione si erano già prodotte negli anni scorsi (cfr. Kahn, H. *Filosofia della guerra atomica*, Milano, Edizioni del Borghese, 1966).

potenze atomiche lo ricaverebbero se nessuna delle due tentasse mai di lanciare un attacco, e quindi di subire una rappresaglia. Ma, evidentemente, perché questa decisione si riveli produttiva è indispensabile che l'una potenza sia perfettamente fiduciosa che l'altra non ha alcuna intenzione di sferrare un *first strike*; perché, in caso contrario, sarebbe altrettanto evidentemente tentata di precederla.

La comparazione di tale schema alla situazione atomica non è affatto arbitraria. Già dagli anni Sessanta, infatti, una serie di studiosi ha applicato questo genere di modello alla situazione atomica. Valgano per tutte le ricerche svolte da Lewis Richardson<sup>90</sup> sulla corsa agli armamenti, mediante un'interazione che è fondamentalmente un dilemma del prigioniero, giocato una volta all'anno con i bilanci pubblici degli Stati concorrenti.

Ma ritorniamo al lavoro di Axelrod. Il suo intento fondamentale era quello di scoprire quali potessero essere gli esiti di un'impostazione basata sul dilemma del prigioniero. A questo scopo lo studioso americano ha invitato alcuni professionisti della teoria dei giochi a inviare le loro soluzioni a un torneo informatizzato di questo tipo, strutturato come un girone all'italiana, nel senso che ogni concorrente doveva incontrarsi con ciascuno degli altri. Il gioco era strutturato in ottemperanza allo schema che abbiamo descritto in precedenza. La matrice retributiva assegnava tre punti a entrambi i giocatori per la cooperazione reciproca e un punto per la defezione reciproca. Se poi un giocatore defezionava, mentre l'altro cooperava, la ricompensa per il "traditore" era di cinque punti, mentre il cooperatore restava a zero,

Al torneo presero parte quattordici concorrenti, ognuno con un'ipotesi operativa diversa; le strategie presentate risalivano a cinque ambiti disciplinari differenti: psicologia, economia politica, scienze politiche, matematica e sociologia.

### 1.19 Colpo su colpo

La conclusione del torneo assegnava la vittoria al *tit for tat* (colpo su colpo) inviato dal professor Anatol Rapoport dell'università di Toronto, che aveva realizzato il massimo punteggio. Il "colpo su colpo" è una strategia che inizia sempre con una scelta cooperativa, per proseguire successivamente con una serie di mosse, ognuna delle quali è identica a quella operata immediatamente prima dall'altro giocatore. In altri termini, lo stratega del "colpo su colpo" non defeziona mai per primo; ma non esita a mettere in atto la rappresaglia se l'altro contraente defeziona, rivelandosi nel contempo disposto a riprendere la cooperazione se l'altro si mostra disponibile in questo senso.

---

90 Cfr. Richardson, L. *Arms and insecurity*, Chicago, Quadrangle, 1960.

Le cose, a questo punto, sono abbastanza chiare, perché si possa ritornare alla comparazione con la situazione atomica. La nostra impressione è che il *tit for tat* possieda tutte le prerogative per essere interpretato come una modellistica del concetto di “deterrenza”<sup>91</sup>. La prima enunciazione di tale strategia è che non si defeziona mai per primi; la seconda, altrettanto importante, è che a ogni defezione si risponde con la rappresaglia. Nel suo libro *The Essence of security*, pubblicato nel 1968, R. McNamara esponeva la sua concezione della dottrina della deterrenza nei termini seguenti: «Occorre che ogni potenziale aggressore sia convinto che la nostra capacità di distruzione sia reale, e che la nostra volontà di impiegarla per rispondere a ogni attacco sia incrollabile»<sup>92</sup>. La somiglianza di comportamento con le scelte strategiche del *tit for tat*, come si vede, è considerevole. Eppure vi sono, a nostro parere, almeno due buoni motivi per ritenere la teoria dei giochi, anche nelle sue strategie migliori, fortemente inadeguata a fornire un modello per la situazione atomica. Andiamo per ordine.

La prima situazione nella quale intendiamo verificare la bontà del *tit for tat* è quella che inerisce alla possibilità che una delle sue maggiori potenze antagoniste decida di sferrare un *first strike*. Immaginiamo la nazione che ha subito il primo colpo completamente distrutta, con la sua popolazione sterminata, ma con buona parte del suo potenziale atomico intatto a bordo dei sottomarini e degli aerei. Immaginiamo anche il suo presidente e il suo comando strategico in salvo, in un rifugio a grande profondità nel sottosuolo, oppure a bordo di un aereo.

È evidente che, in questo caso, l’ordine di sferrare la rappresaglia non avrebbe l’obiettivo di difendere la propria nazione, che non esiste più. Non avrebbe neppure la funzione di difendere altre nazioni, perché la rappresaglia incalzerebbe semplicemente il processo di distruzione dell’ecosfera, provocando la catastrofe generale. Ma soprattutto non avrebbe in alcun modo l’obiettivo di ristabilire la

---

91 Ci riferiamo qui al concetto di *deterrenza* nella sua formulazione “classica” ovvero quella che lo connette alla dottrina della MAD (acronimo che sta per “Mutual Assured Destruction”, “distruzione reciproca assicurata”) elaborata dal presidente degli Stati Uniti Eisenhower negli anni Cinquanta, e incentrata sulla necessità di un incremento esponenziale, a scopo dissuasivo, delle testate atomiche. Ma vogliamo ricordare qui che, all’inizio degli anni Sessanta, in ambienti scientifici americani è stata proposta anche l’attivazione di un «deterrente finale» (cfr. Kahn, H. “The Arms Race and Some of its Hazards” in *Daedalus*, New York, autunno 1960, p. 7455): una «macchina da giudizio universale», ovvero una certa quantità di bombe termonucleari inserite nella crosta terrestre in modo che la loro esplosione spacchi e quindi distrugga l’intero pianeta. Questo, si è detto, sarebbe il deterrente massimo per qualsiasi paese che osasse attaccare gli Stati Uniti, perché tale congegno darebbe la massima certezza che il paese attaccante, qualunque fosse, non potrebbe sfuggire alla distruzione. Kahn valuta il costo di questa macchina in appena 10 miliardi di dollari (del 1960).

92 Cit. in Aa.Vv. *Disarmo o sterminio*, Milano, Mazzotta, 1983, p. 17.

cooperazione, che, come abbiamo visto, è una caratteristica fondamentale del *tit for tat*; in un contesto di annichilimento globale, infatti, non è possibile continuare il “gioco” e si nullifica, evidentemente, anche la possibilità di cooperare. In una tale situazione la decisione della rappresaglia avrebbe semplicemente il significato della vendetta; la quale, aldilà di ogni considerazione di ordine morale, appartiene chiaramente all’ordine del comportamento irrazionale; ovvero a una dimensione semplicemente agli antipodi di quella razionalità che vuole perseguire la teoria dei giochi.

Ma si può anche presumere che lo scenario si configuri diversamente da come lo abbiamo immaginato: per esempio, che il “gioco” non inizi con un *first strike* megadistruttivo, ma semplicemente col lancio di alcune cariche esplosive. La risposta, secondo i dettami del “colpo su colpo” dovrebbe essere corrispondente all’attacco. In altri termini, se una delle due potenze lancia una testata atomica sulla capitale dell’altra, questa dovrebbe rispondere con un analogo lancio sulla capitale degli attaccanti. A quel punto le due potenze potrebbero anche comodamente sedersi al tavolo delle trattative. A parte la difficoltà nell’immaginare il comportamento “razionale” della leadership politico-militare di una nazione che ha subito la distruzione di una sua città con qualche milione di vittime (situazione che ci fa pensare più all’ipotesi della decisione di una soluzione finale, o almeno di una più forte ritorsione, che a quella di una trattativa), è evidente che anche in questo caso la strategia che stiamo esaminando non ci offre molte possibilità in rapporto all’esigenza di evitare quel “qualche milione di vittime”, se non semplicemente di raddoppiarle. In ogni caso, anche volendo assumere l’ipotesi del ristabilimento di un’intesa successiva allo “scambio”), è evidente che la situazione da cui si ripartirebbe è esattamente la stessa (con le aggravanti costituite dallo “scambio”) da cui si era partiti prima dell’inizio del conflitto; per cui nulla lascia pensare che esso non debba riesplodere ancor più distruttivamente, stimolato dalla condizione di labilità e squilibrio psicologico generale prodotta dallo scambio nucleare “limitato”.

La *game theory* rivela la sua limitatezza anche se applicata semplicemente a quello che viene definito “l’equilibrio nucleare”. Se riflettiamo bene sulla storia della deterrenza atomica dalle sue origini, ci accorgiamo che, in un certo senso, il “colpo su colpo” è proprio la strategia che le potenze dichiarano di aver perseguito sin dall’inizio dell’era atomica. Ogni nuovo dispiegamento di armi, da una parte e dall’altra, è stato sempre giustificato come imposto dalla necessità di riequilibrare le forze, a seguito di un presunto vantaggio realizzato dalla parte avversa. Il risultato di questa dinamica è che nel 1945 esistevano due sole testate nucleari, e oggi ve ne sono 54 mila. In questo quadro, la *game theory* si configurerebbe come una strategia dello *stallo*; ma sostenuta su un potenziale distruttivo sempre più

elevato. Un contesto nel quale la possibilità di evitare una catastrofe sempre più spaventosa è totalmente affidata alla ragionevolezza dei contendenti.

Ma, anche volendo confidare fino in fondo in tale ragionevolezza, questa situazione non ci libera certamente da due altri fattori, entrambi fondati su base probabilistica: il primo inerisce all'incapacità, verificata nel corso della storia umana, a mantenere indefinitamente fra due realtà ostili una situazione di tregua<sup>93</sup>. Il secondo riguarda la possibilità che l'attivazione del dispositivo catastrofico avvenga per un errore<sup>94</sup>, tecnico o umano. Sono due eventualità che in base al semplice calcolo delle probabilità vengono considerate dagli studiosi semplicemente ineluttabili.

In base a queste considerazioni, ci pare di poter concludere che la *game theory* si mostra semplicemente inapplicabile nel contesto di attivazione della dinamica conflittuale atomica in senso globale. Essa rivela inoltre un notevolissimo grado di incertezza e inaffidabilità in rapporto alla sua funzionalità, in una dinamica di parziale attivazione del dispositivo bellico nucleare: né ha realizzato, infine, alcun apprezzabile risultato in relazione all'obiettivo del contenimento della *escalation* atomica.

La nostra sensazione è che tali risultati negativi derivino dal fatto che la teoria dei giochi, anche nelle sue strategie migliori, viene solitamente commisurata in rapporto alla sua applicabilità semplicemente nella gestione dei *trend* in atto. Si è cioè rinunciato, in linea di principio, a immaginare i risultati che essa potrebbe produrre nella gestione di un *trend* di tipo *alternativo*. Nessuno studioso della teoria dei giochi ha riflettuto, ad esempio, sui risultati che la sua applicazione potrebbe conseguire in un ipotetico "gioco" del disarmo nucleare. Una situazione nella quale la strategia del "colpo su colpo" potrebbe costituire proprio il contesto più idoneo al perseguimento di una progressiva riduzione degli armamenti senza produrre repentini squilibri. Il *tit for tat* potrebbe probabilmente esprimere al meglio le sue possibilità di strategia cooperativa proprio nel governo e nel controllo di un processo tanto delicato, ma così importante per il futuro della specie umana: quella *gara* decisiva che Seymour Melman definì già, agli inizi degli anni Sessanta, «la corsa alla pace»<sup>95</sup>.

---

93 Basta guardare globalmente all'avventura umana dalle sue origini e alla storia dei suoi conflitti per rendersi conto di questo.

94 Cfr. Barnaby, F. "La microelettronica e la guerra" in Aa.Vv. *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al Club di Roma, cit., pp. 226-227.

95 Cfr. Melman, S. *La corsa alla pace*, Torino, Einaudi, 1962.

È evidente che, nella definizione di un tale possibile percorso, sono preliminari una serie di scelte che esulano probabilmente l'ambito circoscrivibile dalla *game theory*, per investire, molto più globalmente, un universo di tipo etico-politico; e che, evidentemente, il genere di applicazione che abbiamo indicato conclusivamente per il *tit for tat* richiede che tali scelte siano preventivamente intraprese. Siamo perfettamente consapevoli di questo; ma si intendeva qui semplicemente richiamare il possibile universo dinamico nel quale questa tecnica, con le sue procedure caratteristiche, ci pare possa esprimere un suo elevato grado di "produttività".

### 1.20 Catastrofe e "catastrofi"

Fin dall'inizio della nostra riflessione abbiamo impiegato la definizione di "catastrofe" a proposito della possibile attivazione del dispositivo atomico, nel senso di una conflagrazione bellica a carattere globale.

La nozione di "catastrofe" ha assunto nel nostro ragionamento un significato sommario, coniugandosi, di volta in volta, all'idea di estinzione della specie umana, di "crisi" dell'idealità metafisica e palingenetica, di fine della storia. In effetti, in ambito scientifico, è stata avanzata e discussa da tempo un'ipotesi di utilizzazione con concetto di "catastrofe" dotata di un suo significato peculiare<sup>96</sup> e partecipe di una propria specifica funzione. Tutte le forme, sostengono gli scienziati, possiedono in particolari condizioni una loro dinamica specifica; in queste situazioni, accanto ai domini di stabilità, si danno dei casi in cui anche piccole modificazioni possono produrre grandi effetti<sup>97</sup>. La morfogenesi si occupa appunto di tali mutamenti di forma. Questi particolari cambiamenti sono stati battezzati da René Thom "catastrofi". In genere, l'apparenza sembra mostrare che il mutamento qualitativo di una realtà, che è una rottura di continuità, un salto, si determini indipendentemente dalle variazioni di tipo quantitativo.

Secondo Hegel, invece, questo legame esiste.

L'acqua, col cambiare di temperatura, non diventa semplicemente meno calda, ma passa attraverso gli stati solido, vaporoso e liquido. Questi diversi stati non sorgono a poco a poco, ma il semplice progresso graduale del mutamento di temperatura viene anzi interrotto e arrestato a un tratto da questi punti, e il subentrare di un altro stato è un salto. Ogni nascita e ogni morte, invece di essere un continuato "a poco a poco", sono anzi un troncarsi

---

96 Cfr. Thom, R. *Stabilità strutturale e morfogenesi*, Torino, Einaudi, 1980.

97 Cfr. Tonietti, T. *Catastrofi una controversia scientifica*, Bari, Dedalo, 1983, p. 17.



dello “a poco a poco” e il salto del mutamento quantitativo nel mutamento qualitativo<sup>98</sup>.

Ha scritto Krzysztof Pomian: «Oggi sappiamo che l'intuizione di Hegel era giusta»<sup>99</sup>. Infatti, non è vero che le cause le cui azioni variano in modo continuo possano provocare unicamente variazioni continue negli effetti. Il problema è piuttosto capire qual è il punto in cui mutamenti puramente quantitativi possano risolversi, a un certo punto, in differenze qualitative. Vi è, in questo interrogativo, uno dei passaggi fondamentali della discussione che si svolge intorno alle “catastrofi” in campo scientifico; dove, peraltro, permane una controversia estesa e approfondita, di cui sarà possibile probabilmente cogliere i frutti solo nei prossimi anni.

In ogni modo, la speculazione organica intorno alle caratteristiche dettagliate di tale teoria o a suoi complessi modelli matematici è cosa che esula dalle nostre competenze e dagli obiettivi di questa ricerca. Quel che invece ci pare essenziale rivelare qui è il possibile rapporto che l'oggetto della nostra riflessione – la situazione atomica – intrattiene con l'universo teorico e concettuale racchiuso nella definizione scientifica di “catastrofi”. Una “catastrofe” è per Thom un accadimento da cui scaturisce sempre un mutamento di forma; l'insorgenza, cioè, di una condizione “critica” che determina una trasformazione di stato. Ora, nell'ipotesi di un conflitto termonucleare, è possibile cogliere un qualche tipo di “morfogenesi”? Dal punto di vista puramente fisico, e fors'anche *generalmente* biologico, la risposta è probabilmente sì. Ma, nell'ipotesi dell'estinzione della specie provocata da tale eventualità (dal punto di vista, cioè, dell'evoluzione umana, sul piano naturale-genetico e storico-sociale), quale tipo di morfogenesi potremmo rilevare? Per quanto riguarda la dimensione biologica e storica di un tale accadimento per la specie umana, dobbiamo concludere che esso non è interpretabile come un mutamento di forma.

In altri termini, se prendiamo come dato di partenza l'esistenza della specie umana, nell'ipotesi di una sua dissoluzione non possiamo leggere una dimensione di mutamento. Poiché, nell'eventualità della scomparsa della “forma”, non può esservi un mutamento di forma. Dal nostro particolare punto di osservazione, quello della dimensione evolutiva della specie – ne deriva che l'apocalisse nucleare e l'annichilimento dell'umanità non possono venir considerati una *catastrofe* nel senso di Thom.

---

98 Hegel, G.W.F. *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1974, p. 413.

99 Pomian, K. “Catastrofi” in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1977, p. 791.

### 1.21 *Apocalypse Now*

Può essere molto interessante, però, riprendere le fila del discorso, ripercorrere l'itinerario, partendo da un'altra angolatura. Proviamo cioè a guardare alle caratteristiche dell'evoluzione tecnico-scientifica nella nostra specie fin dalle sue origini. Questa dinamica di progresso, sviluppatasi gradualmente, ma anche per salti, ha prodotto, evidentemente, un gran numero di trasformazioni specifiche e ha richiesto di volta in volta delle risposte in termini di adeguamento culturale e anche genetico da parte della specie<sup>100</sup>. È stato anche operato il tentativo di rilevare in quale misura il mondo della tecnica, ad esempio, abbia operato sul tradizionale rapporto fra la soggettività e l'esistenza sociale. In questo senso sono state anche prodotte *categorie* per definire le "rottture" che alcuni dispositivi (la divisione del lavoro, i media) hanno prodotto nell'esistenza umana, dai suoi primordi e in era moderna. Fra queste nozioni, quella di "alienazione" è forse soltanto quella che ha avuto maggiore fortuna.

Ma non era mai accaduto che il compimento di un salto sul piano tecnologico, e la sua traduzione in campo bellico, avesse prefigurato la scomparsa della specie dal pianeta. A livello dell'accrescimento tecnico quantitativo nella società umana, non era mai successo che una progressione sul terreno scientifico o una scoperta tecnologica mettessero in discussione l'esistenza stessa della comunità umana.

La conquista dell'energia nucleare e la sua applicazione in campo bellico hanno prodotto esattamente questa situazione. In questo senso possiamo affermare che, nella storia del progresso e dell'evoluzione umana, con l'insorgenza della situazione atomica si è prodotta una modificazione sostanziale di *forma* nello statuto e nell'azione complessiva del progresso e della tecnologia. Una dinamica enunciabile probabilmente nel linguaggio delle "catastrofi" come un mutamento di tipo qualitativo. Una catastrofe.

Se è giusto lo svolgimento di queste considerazioni, e l'impiego che qui è stato fatto dallo schema fondamentale della teoria di Thom, ne deriva che sul piano dell'esistenza storico-sociale della specie umana la catastrofe è già avvenuta.

---

100 Inoltre, come ha sostenuto Alberto Abruzzese (cfr. *Rinascita*, n. 29, agosto 1985), bisogna considerare ciò che «da almeno un paio di secoli i sapienti ci hanno insegnato, ciò che è stato vero da sempre, e cioè che il progresso ci spinge sempre più celermente verso zone ad alto rischio». Ed è proprio rispetto a questa realtà, sostiene Abruzzese, che dobbiamo attrezzarci.

## CAPITOLO 2

### *Atomic Life. La mentalità e le scelte dell'era atomica*

Di fronte a lei, appoggiato al tavolino, un cartello proclama: «Madri, lottate per i diritti dei vostri figli – Schieratevi per un futuro antinucleare». Donne vestite esattamente come lei le passano accanto, osservano il cartello, ascoltano il suo breve discorso, sfogliano i pamphlet, firmano petizioni o non firmano petizioni, ma soldi non ne danno mai. I suoi occhi stanchi sono schermati dagli occhiali da sole. Nell'era di Reagan, ha dichiarato Mrs. Campbell, abbracciare la causa della pace e della giustizia è un'impresa futile, stancante e niente affatto remunerativa; pertanto si presta a essere abbracciata soltanto dalle madri.

(David Leavitt)

È perfettamente esatto, e confermato da tutta l'esperienza storica, che il possibile non verrebbe raggiunto se nel mondo non si ritenesse sempre l'impossibile.

(Max Weber)

#### **2.1 Pillole al cianuro**

La Brown University di Providence, nel Rhode Island, è uno degli atenei più prestigiosi degli Stati Uniti. Appartiene, infatti, alla Ivy league, un'istituzione formativa che raggruppa sette college fra i più esclusivi d'America, i cui vecchi e austeri edifici sono tutti ricoperti dall'edera.

Il college ha la reputazione di essere quello più “per bene” della lega, frequentato da alcuni dei rampolli più in vista degli States e in genere da una popolazione studentesca scarsamente incline ad atteggiamenti di tipo ribelle o contestatario. Eppure, nell'ottobre del 1984, il tranquillo campus americano assurse agli onori della cronaca internazionale. In seguito a un inquietante referendum, che vide il consenso di oltre il 60% degli studenti, il comitato promotore inoltrò al servizio sanitario dell'università la sua singolare richiesta: dotare il campus di una sufficiente scorta di pillole al cianuro, da mettere a disposizione degli studenti nel caso dovesse scoppiare una guerra atomica.

La richiesta venne ovviamente respinta, anche se la direzione universitaria tenne a precisare che le inquietudini espresse dal referendum venivano

prese molto sul serio. In ogni modo la notizia suscitò negli Stati Uniti un vivace coro di commenti. Herbert London, un'autorità accademica della New York University, paragonò il referendum alle stravaganze patologiche proprie dell'America, come la gara per riempire di gente, fino all'inverosimile, le cabine telefoniche; e suggerì che, invece di accumulare pillole al cianuro, l'università insegnasse a scavare rifugi antiatomici. Ma era proprio per contrastare posizioni di questo genere che era nata l'iniziativa. Jason Salzman, ventunenne studente di fisica, fra i promotori della consultazione, manifestò alla stampa le sue preoccupazioni per la nuova tendenza, rilevabile in molti ambienti, a parlare di come sopravvivere a un conflitto nucleare: «io voglio che la gente associ la guerra atomica con concetti più appropriati, come appunto il suicidio», dichiarò al *Washington Post*<sup>1</sup>.

La tendenza contestata dallo studente di Providence è esattamente quel «survivalismo» di cui ha parlato di recente Furio Colombo: «Significa: io provvedo al cibo e alle armi, al rifugio e alla difesa. Ma nessuno venga a chiedermi di provvedere per altri. Ciascuno garantisce per sé. Il survivalismo scambia il quadro avventuroso del futuro con l'attesa di Armageddon o dell'apocalisse, confonde un nuovo tipo di problemi con una minaccia. Chi lo professa si riduce ad accumulare le risorse della difesa e in questo gesto di accumulo commette due errori. Il primo è di pattugliare sempre lo stesso terreno, timoroso di ogni sortita verso l'ignoto. Il secondo è di credere che il pericolo del futuro sarà uguale al pericolo del passato; perciò ammassa difese contro ciò che non conosce, e non sa di aspettare un pericolo ignoto e impreveduto»<sup>2</sup>.

Ma il protagonismo survivalista, la strategia comportamentale che propone (in alternativa a quell'indifferenza rassegnata che vorrebbe contraddire ma di cui è solo un'immagine speculare), è semplicemente una manifestazione appariscente di quella condizione globale di degrado esistenziale che Moravia ha lucidamente descritto attraverso la metafora del prigioniero in attesa dell'esecuzione, che non può fare a meno di pensare alla morte, di rappresentarsela e di viverla nell'angoscia e nella disperazione. «Che vuol dire questo? Vuol dire che il vero disastro della guerra nucleare non è l'arma atomica con la sua terribilità e la sua crudeltà, ma l'attesa della guerra stessa e gli effetti di quest'attesa sull'umanità»<sup>3</sup>. A che serve fare una qualsiasi cosa, si chiede l'uomo contemporaneo, se non c'è un futuro, se non c'è una prospettiva d'avvenire? Secondo Moravia esiste il pericolo reale

---

1 Cfr. "Usa, studenti chiedono veleno per il *day after*" in *la Repubblica*, 14 ottobre 1984.

2 Cfr. Colombo, F. *Cosa farò da grande*, Milano, Mondadori, 1986, p. 253.

3 Cfr. Moravia, A. "Difendo questa grande macchina della civiltà" in *L'Unità*, 5 ottobre 1985.

che questo stato d'animo individuale possa divenire una vera e propria visione del mondo, la filosofia disperata e inerte dell'umanità condannata a morte.

Lo scrittore ritiene che di questa cultura vi siano già oggi «indizi vistosi ed eloquenti: disaffezione per tutte quelle ideologie utopistiche che comportano fiducia e speranza nell'avvenire, come per esempio il socialismo reale e no, e sotto quest'aspetto sarebbe l'Unione Sovietica, come superpotenza nucleare, a essere la più colpita. Abbandono di ogni volontà di competizione, di ogni spinta al miglioramento individuale, ed è chiaro che in questo caso l'altra superpotenza atomica, gli Stati Uniti, sarebbe a sua volta degradata. Infine, in tutti i paesi della Terra, l'emergenza della criminalità singola e/o organizzata, e quella fuga da ogni responsabilità che più propriamente dovrebbe essere chiamata edonismo di massa»<sup>4</sup>.

Secondo Moravia, insomma, la *grande macchina della civiltà* potrebbe bloccarsi, prima ancora che a causa delle bombe, in virtù della sola esistenza del sistema nucleare. Ed è su tale convinzione che egli basa il suo atteggiamento di radicale disarmismo: l'arma nucleare non può essere oggetto di compromessi, mediazioni e trattative politiche. «Essa va eliminata totalmente e senza condizioni». Proprio a questo proposito lo scrittore ha richiamato a più riprese la sua convinzione relativa alla necessità di attivare nell'era atomica una radicale trasformazione nel modo di pensare e di essere, individuale e collettivo, mediante l'insorgenza nella specie umana di un "tabù" dell'atomica<sup>5</sup>. simile a quel divieto dell'incesto che permise all'umanità, secondo l'antropologia strutturalista, di scongiurare la sua estinzione in era preistorica a causa di conflitti<sup>6</sup>.

---

4 *Ibidem*.

5 Cfr. Moravia, A. in *l'Espresso*, 28 agosto 1983, p. 55.

6 La spiegazione ultima del divieto dell'incesto, presente in varie forme praticamente in tutte le culture, risiede, secondo Levi-Strauss, nel fatto che «l'umanità si rese conto molto presto che, per potersi liberare da una selvaggia lotta per l'esistenza, doveva scegliere molto semplicemente fra lo sposarsi fuori o l'essere ucciso fuori. L'alternativa era tra famiglie biologiche viventi a contatto e tendenti a rimanere unità chiuse e autopertuanti, sopraffatte da timori, odi e ignoranze, e la sistemica instaurazione, attraverso la proibizione dell'incesto, di vincoli inter-matrimoniali fra loro, riuscendo così a costruire, oltre agli artificiali legami di parentela, una vera società umana, nonostante l'influenza isolante della consanguineità, e persino in contrasto con essa» (cfr. Levi-Strauss, C. *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1977, p. 168). È proprio il divieto di incesto, quindi, quale fondamentale traguardo dialettica nella relazione natura-cultura, che permette alla specie di superare la soglia dei piccoli gruppi di consanguinei ripiegati su se stessi e avviare l'edificazione di un assetto sociale stabile e duraturo. All'interno di questa dinamica culturale, le donne (esattamente come il linguaggio) funzionano come oggetti di scambio reciproco tra gli uomini. La proibizione dell'incesto, infatti, non è tanto una regola «che vieta di sposare la madre, la sorella o la figlia, quanto invece una regola che obbliga a dare ad altri la madre, la sorella o

Questo obiettivo, purtroppo, sembra ancora lontano; mentre la situazione atomica, in tutti i suoi aspetti, prosegue il suo lavoro sui comportamenti, le scelte culturali, l'intera esistenza contemporanea, e il *timore nucleare* è ormai una costante della psicologia collettiva. Come ha scritto Eugenio Scalfari a proposito della catastrofe di Chernobyl: «Quel timore può essere attutito, può divenire soltanto latente e non immediato; ma, al primo insorgere di un caso, esso riprende vigore e agita l'animo di moltitudini di persone. Di fronte alla paura della morte nucleare ogni altra inquietudine passa in secondo piano e fatti e problemi che ci sembravano fino a un istante prima di enorme portata impallidiscono e quasi si dileguano dal nostro schermo di paure collettive»<sup>7</sup>.

## 2.2 L'orologio di Chicago

Il *Bulletin of Atomic Scientists* fu fondato nel dicembre del 1945 a Chicago da Hyman Goldsmit e da Eugene Rabinowitch. Attualmente l'incarico di *editor in chief* è svolto da Harrison Brown, un geofisico che per molti anni ha lavorato alle relazioni internazionali della Accademia nazionale americana. La direzione esecutiva del giornale viene sempre assunta, in effetti, da qualcuno che abiti a Chicago, dove la rivista viene composta e stampata. Questa carica fu poi affidata a un giornalista professionista, Len Ackland.

Il *Bulletin of Atomic Scientists* esce mensilmente e ha una tiratura modesta, circa 30 mila copie; ma la sua influenza è molto più estesa della sua audience, perché raggiunge un target selezionato che comprende parte del mondo scientifico e larghi settori della classe dirigente statunitense. Il bollettino si occupa di argo-

---

la figlia» (fr. Levi-Strauss, C. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969, p. 617). Per gli Arapesh erano totalmente astruse le domande che Margaret Mead poneva loro, a proposito del possibile incesto con la sorella. La sconvenienza e la stoltezza di una simile operazione risultava loro di estrema evidenza: «Non capisci che se tu sposi la sorella di un altro, e un altro sposa tua sorella, avrai almeno due cognati, e se invece sposi tua sorella non ne avrai nemmeno uno? E con chi andrai a caccia? Con chi farai le coltivazioni? Chi andrai a visitare?» (ivi, p. 621). Partendo dalla constatazione del fatto che il tabù è stato elaborato in forme differenti dalle diverse popolazioni, in rapporto alla diversa organizzazione vigente della parentela, Françoise Heritier ha osservato che il divieto dell'incesto si inquadra a pieno titolo nella tendenza, da sempre presente nella storia umana, a combinare in giuste proporzioni i contrari, di contro al disequilibrio e agli eccessi che sempre scaturiscono dalla cumolazione degli identici (cfr. Heritier, F. "Incesto" in *Enciclopedia*, vol. VII, Torino, Einaudi, 1979, p. 255). Tale inclinazione, sottolineata già nel pensiero greco, è, in un certo senso, ravvisabile anche nei moderni sistemi "dialettici". In definitiva, il meccanismo di "scambio", derivante dall'attivazione del tabù, si può far rientrare in un più ampio processo di costruzione di equilibrio e cooperazione.

7 Scalfari, E. "La paura del cielo" in *la Repubblica*, 30 aprile 1986.

menti che riguardano in genere il rapporto scienza-società; ma l'interesse di gran lunga principale è rivolto ai rischi di una guerra nucleare<sup>8</sup>.

Ciò che ha reso celebre questo giornale in tutto il mondo è probabilmente un suo elemento caratteristico fortemente connotato in senso simbolico: sulla copertina della rivista compare sempre un orologio, le cui lancette indicano la distanza che ci separa dalla catastrofe nucleare (la mezzanotte). Lo spostamento delle lancette di tale orologio, indietro o avanti, segue gli alti e bassi della situazione internazionale. Attualmente la decisione di spostare le lancette dell'orologio (che viene presa dal comitato di redazione piuttosto di rado e soltanto dopo un'attenta valutazione ed estese consultazioni), è un evento di rilevanza internazionale, che trova eco nei mass-media di tutto il mondo. Le lancette sono ora fissate a tre minuti dalla mezzanotte. L'ultimo spostamento – di un minuto in avanti – è stato effettuato nel gennaio del 1984.

Noi non possediamo la competenza politica o militare, né le capacità di chiarezza necessarie a stabilire quando, come e se le lancette dell'orologio di Chicago raggiungeranno la mezzanotte; sappiamo solo che l'équipe di esperti che formano la redazione della rivista ha stabilito in 180 secondi la distanza simbolica fra la situazione presente e l'olocausto.

Nel capitolo precedente abbiamo svolto una parziale ricognizione delle rotture, delle "crisi" che la situazione atomica ha determinato in diversi ambiti teorici e disciplinari, o perlomeno, delle modificazioni che essa ha introdotto in vari universi culturali e di pensiero. Nel capitolo seguente ci occuperemo delle letture e delle traduzioni che essa ha avuto sul piano della spettacolarità e della cultura di massa. La domanda che ora vogliamo porci inerisce all'incidenza che la realtà nucleare riveste in rapporto ai comportamenti, alla psicologia collettiva, alla cultura delle generazioni contemporanee.

In genere si tende a individuare, nei movimenti e nei settori della società che sono protagonisti e partecipi di un impegno in direzione pacifista, un segnale significativo dell'esistenza, nell'immaginario sociale, di opposizione e rifiuto verso le terribili minacce che caratterizzano la realtà nucleare contemporanea. Si tratta di quei segmenti della società per i quali l'acquisizione, seppure parziale e

---

8 Dal gennaio del 1983, il *Bulletin of the Atomic Scientists* è andato pubblicando una serie di approfonditissime riflessioni, intitolata *The weapons tutorial*, interamente dedicata al tema degli armamenti nucleari, il tentativo di porvi controllo e limitarli, gli effetti di un loro eventuale impiego. Una rassegna di questi materiali è stata pubblicata in Italia a cura di M. De Maria, G. Magnolini, F. Calogero (cfr. Aa.Vv. *Tre minuti a mezzanotte, Quindici scienziati americani spiegano il rischio nucleare*, Roma, Editori Riuniti, 1984).

in embrione di ciò che Bobbio ha indicato come «coscienza atomica»<sup>9</sup>, ovvero l'assunzione della necessità di contrastare sul piano etico e fattuale la situazione atomica, ha già indotto un comportamento orientato nella direzione del «pacifismo attivo»<sup>10</sup>. Si tratta di scelte di comportamento collettivo considerate da molti studiosi di grande significato, sia nel senso di costituire una realtà partecipativa e antagonista di massa rispetto agli enormi poteri e all'autonoma capacità di decisione delle élite politiche planetarie; sia nel senso di rappresentare la realtà indiziaria di una vera e propria rivoluzione nella cultura e nei modi di esistenza collettivi: una trasformazione che viene considerata semplicemente decisiva alle possibilità di sopravvivenza ed evoluzione della specie. Ha scritto Robert Jungk, nel suo libro *L'onda pacifista*:

Il mondo intero è percorso da una grande scossa, che fa tremare tutto a colpi incalzanti; e anche se ogni tanto sembra placarsi, prima o poi la terra trema di nuovo. La paura, la rabbia e la speranza di chi si sente minacciato creano un'incessante inquietudine; e questo fenomeno ha una portata più ampia di quella delle rivoluzioni che abbiamo avuto finora. Io lo chiamo "terremoto umano".<sup>11</sup>

### 2.3 Il "cogito" e il corpo

Analoghe considerazioni, anche se a partire da un differente approccio scientifico, ha svolto Fritjof Capra. Nell'analisi dello studioso di Berkeley il movimento ecologico e pacifista costituisce il segnale più eloquente dell'insorgenza nella civiltà occidentale di un nuovo modo di pensare:<sup>12</sup> un atteggiamento culturale e politico che prefigura l'avvento di un mutamento di portata sconvolgente nella storia dell'uomo.

9 Cfr. Bobbio, N. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1979, p. 38.

10 Ivi, p. 37.

11 Jungk, R. *L'onda pacifista*, Milano, Garzanti, 1984, p. 17.

12 Cfr. Capra, F. *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 1984. È opportuno rilevare qui la concezione dei movimenti come realtà capaci, almeno in potenza, di prefigurare l'avvento del nuovo, e quindi anche la sua introiezione nelle regole codificate dell'assetto sociale, è ampiamente condivisa in ambito sociologico (cfr. Alberoni, F. *Movimento e istituzione*, Bologna, il Mulino, 1977). Che i movimenti siano un segno è esattamente l'ipotesi formulata dal sociologo Alberto Melucci: «I movimenti non sono fenomeni residuali dello sviluppo o semplici manifestazioni di scontento da parte di categorie marginali. Non sono solo il prodotto della crisi, gli ultimi effetti di una società che muore. Sono, al contrario, il segno di ciò che sta nascendo» (cfr. Melucci, A. *L'invenzione del presente: Movimenti, identità, bisogni collettivi*, Bologna, il Mulino, 1982, p. 7).



Sul piano teorico le premesse concettuali da cui si dipana il discorso di Capra si rivelano abbastanza contigue alla riflessione sul rapporto uomo-natura sviluppata sin dagli anni Cinquanta dal pensiero “critico” francofortese<sup>13</sup>, anche se le conclusioni cui approda sono di segno profondamente diverso. Secondo il fisico californiano, l'atteggiamento distruttivo verso l'ambiente tipico dell'agire umano contemporaneo va fatto risalire alla concezione dualistica cartesiana della separazione fra mente e corpo<sup>14</sup>,

---

13 L'insensibilità dell'uomo moderno verso la natura è, per Max Horkheimer, solo una variante dell'atteggiamento caratteristico di tutta la civiltà occidentale. La mentalità che concepisce l'uomo come assoluto padrone della natura si può far risalire, secondo lo studioso, fino ai primi capitoli del *Genesi*. E anche i pochi precetti favorevoli agli animali che troviamo nella Bibbia sono stati interpretati dai più grandi pensatori religiosi, Paolo, Tommaso d'Aquino, Lutero, come semplici prescrizioni morali che non esprimono in nessun caso un obbligo dell'uomo verso le altre creature. Infatti papa Pio IX, ricorda Horkheimer, impedì che a Roma venisse fondata una società per la protezione degli animali, dichiarando che l'insegnamento teologico non impone all'uomo nessun obbligo verso gli animali. Questi esempi, sostiene Horkheimer, dimostrano che «la ragione pragmatica non è nulla di nuovo. Tuttavia la dottrina filosofica che sta dietro ad essa – l'idea che la ragione, la più alta facoltà dell'uomo, si occupa solo di strumenti, anzi è essa stessa solo uno strumento – oggi è formulata più chiaramente e accettata più universalmente di quanto sia mai stata per l'innanzi. Il principio del dominio dell'uomo sulla natura è divenuto l'idolo al quale si sacrifica tutto. La storia dello sforzo dell'uomo per soggiogare la natura è anche la storia del soggiogamento dell'uomo da parte dell'uomo: nell'evoluzione del concetto dell'io, si riflette questa duplice storia. [...] E quanto mai istruttivo seguire gli sforzi di Descartes per trovare un posto a questo ego che non è nella natura, ma le rimane abbastanza vicino da poterla influenzare. Suo primo compito è quello di dominare le passioni, cioè la natura nella misura in cui si fa sentire dentro di noi. [...] La sua preoccupazione principale deve essere quella di impedire che le emozioni influenzino i giudizi» (cfr. Horkheimer, M. *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 1969, pp. 94-95). In questo quadro, sostiene Horkheimer, la natura è concepita come semplice strumento dell'uomo, oggetto di uno sfruttamento che non conosce limiti. Ma questa insaziabile sete di dominio che l'uomo esprime nei riguardi della natura e verso i suoi simili non origina, per lo studioso, nella sua indole naturale, non è radicata nei suoi istinti, ma dipende piuttosto dalla struttura della società: «Come gli attacchi delle nazioni imperialistiche al resto del mondo si spiegano con le loro lotte intestine più che nei termini del loro cosiddetto carattere nazionale, così l'attacco della razza umana a tutto ciò che essa considera diverso da sé si spiega con i rapporti fra gli uomini più che con le innate qualità umane» (ivi, pp. 96-97).

14 L'impianto teorico del pensiero cartesiano, i termini della relazione uomo-natura che presuppone sono per lo studioso di Berkeley alla base dell'evoluzione di gran parte del sapere moderno e costituiscono la più importante premessa culturale per lo sviluppo selvaggio e distruttivo della scienza e delle tecnologie contemporanee. Come ha scritto Edgar Morin, «l'ignoranza della dialettica ecosistemica (indipendenza-dipendenza) ha rappresentato non solo una carenza fondamentale dell'ideologia occidentale da Cartesio in poi – ideologia che ha sempre considerato l'ambiente come un universo di oggetti affidati alla potenza e allo sfruttamento dell'uomo soggetto (sia che la qualità di soggetto si limiti all'umanità bianca occidentale, sia che, come in Marx, venga allargata a tutta la specie umana), ma anche del pensiero tecnico e scientifico contemporaneo. Solo con le gravi perturbazioni recenti, che si ripercuotono dall'ecosistema sociale all'ecosistema naturale minacciano l'integrità e persino la vita umana, vediamo apparire i primi germi della coscienza ecologica, vale a

dire della nostra dipendenza ecosistemica» (cfr. Morin, E. *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985, pp. 171-172). Paradossalmente, però, oggi è proprio nel cuore dell'innovazione tecnica che sembra maturare la crisi definitiva dell'impianto cartesiano. È proprio dai settori più avanzati e avveniristici della ricerca tecnico-scientifica che sembra giungere un colpo mortale a un'idea che vede il *cogito* indissolubilmente legato all'essere. All'inizio del 1985, il Miti, potentissimo dicastero dell'industria giapponese, ha investito i primi 200 milioni di dollari per l'avvio di un ambizioso programma di ricerca dedicato ai cosiddetti elaboratori della quinta generazione, la cui realizzazione definitiva, vista ancora con un certo scetticismo in ambienti scientifici europei e Usa, è stata annunciata per il 1991. L'aspetto di questa ricerca che qui interessa maggiormente non è tanto tecnologico quanto di natura concettuale. Esso è costituito dalla capacità che dovranno possedere queste nuove evolutissime "macchine" di ascoltare, vedere, parlare, tradurre da una lingua all'altra, riconoscere la voce di una persona o il significato di un particolare messaggio; diagnosticare il guasto di una macchina o la malattia di una persona; prendere decisioni sulla gestione di una scuola o di un'azienda. In altri termini: realizzare *l'intelligenza artificiale*. Noi non possiamo stabilire, evidentemente, se, come e quando tale ricerca raggiungerà il suo obiettivo. Eppure, di fronte a questa prospettiva, viene già ora abbastanza naturale chiederci: cosa potrà mai provocare la possibile perdita di esclusività su quella che siamo da sempre abituati a considerare come la più peculiare, distintiva, inalienabile, prerogativa della specie umana, l'intelligenza? Insomma, cosa accadrà quando l'uomo sarà veramente riuscito a costruire macchine pensanti? Questi "computer", se possiamo ancora chiamarli così, saranno davvero la «navetta della conoscenza umana», come ha scritto Tohru Motoooka, eminente scienziato dell'università di Tokio e consulente speciale del progetto giapponese? Oppure potremo trovarci di fronte lo scenario, tipico di tanta parte del cinema e della letteratura fantascientifica, del robot che si ribella al suo creatore? Più semplicemente, in rapporto ai suoi padroni, quale sarà il grado di *coscienza*, il *punto di vista* della macchina? Il comportamento dei replicanti di *Blade Runner*, splendido film di Ridley Scott, sembra avvalorare l'ipotesi più catastrofica. Essi sono esattamente dei *robot*, cioè lavoratori, nel significato che l'inventore del termine, lo scrittore cecoslovacco Karel Čapek, gli attribuiva già negli anni Venti. Impiegati come manodopera specializzata, essi hanno una conformazione fisica del tutto simile alla nostra con addirittura maggiori capacità operative; in più, non esprimono alcuna conflittualità. Eppure, per qualche strano, imprevedibile difetto di fabbricazione, questi sofisticatissimi prodotti della scienza cibernetica travalicano tutti i limiti psichici e di comportamento con cui sono stati programmati. Preda di un irrefrenabile anelito di libertà, essi si innamorano, si ribellano alla schiavitù del lavoro e vanno fuggiaschi, in un'allucinante Los Angeles prossima ventura, alla ricerca del loro artefice. Periscono tutti nell'impresa, tranne uno, il più audace. «Penso, dunque sono!», rivendica il replicante superstite prima di riprodurre la "scena primaria": uccidere il "padre" e con lui, simbolicamente, quella "Ragione" occidentale classica che Fritjof Capra, evidentemente, non senza motivi, caparbiamente contesta. Ma l'aver consumato il delitto, l'aver abolito il "padre" non permette comunque al robot di possedere la madre. Poiché una macchina pensante può forse avere un padre, ma non ha certamente una madre; ed è probabilmente proprio con questa tragica consapevolezza che il *cyborg* conclude la sua folle corsa. Ed è quindi per questa via, se ci è concessa una notazione suggestiva, che avremmo riscontrato a livello del "corpo", nostro e di chi ci origina, quell'identità, quell'essere che non possiamo più attribuire al "cogito". Come ha scritto Hofstadler, interrogandosi sulla "natura" dell'intelligenza artificiale e sul grado possibile di identità fra essa e l'uomo, «probabilmente le differenze tra i programmi IA e le persone saranno più grandi delle differenze fra una persona e un'altra. È quasi impossibile immaginare che il "corpo" nel quale un programma di intelligenza artificiale abiterà non abbia profonde influenze su di esso» (cfr. Hofstadler, D.R. *Godel, Escher, Bach*, Milano, Adelphi, 1984, p. 735). Sembrano favole. Infatti la caratteristica principale delle fiabe, scriveva Bruno Bettelheim in un affascinante libro di qualche

fra soggetto e natura. Capra ritiene che questo modello sia ancora alla base di gran parte dell'attuale riflessione scientifica e continui a influenzare, per molti aspetti, la nostra vita. «Ritirandoci nella nostra anima, abbiamo dimenticato come pensare col nostro corpo, come usarlo come agente della conoscenza. Così facendo, abbiamo rotto i ponti col nostro ambiente naturale e abbiamo dimenticato come comunicare e cooperare con la sua ricca varietà di organismi viventi»<sup>15</sup>. Capra coglie, inoltre, una generale contiguità fra la concezione del dominio dell'uomo sulla natura e quella della inferiorità della donna: «Con l'avvento della scienza newtoniana, la natura divenne un sistema meccanico che poteva essere manipolato e sfruttato, congiuntamente alla manipolazione e allo sfruttamento delle donne. L'antica associazione di donna e natura intreccia in tal modo assieme la storia delle donne e la storia dell'ambiente ed è la fonte di un'affinità naturale fra femminismo ed ecologia che va manifestandosi sempre di più»<sup>16</sup>.

Ma a questo proposito – e pertinentemente per quel che riguarda il rapporto fra scelte di comportamento femminile e atteggiamento pacifista – va detto che, sebbene la caratterizzazione e la partecipazione femminile in tali movimenti sia stata in molti casi di grande rilevanza, soprattutto nel nord dell'Europa, vi sono stati anche casi in cui organizzazioni femministe, o singole donne, hanno riven-

---

anno fa, è di «esprimere un forte dilemma esistenziale in modo chiaro e conciso» (cfr. Bettelheim, B. *Il mondo incantato*, Milano, Feltrinelli, 1977, p. 14). *Electric dreams*, lungometraggio di Steve Barron (un film che lo stesso sceneggiatore considera «una Fiaba per computer»), si adatta splendidamente alla definizione di Bettelheim. Protagonista è un giovane architetto dall'aria vagamente “nerd”, alle prese con un computer tutt'altro che domestico. Il suo personal, infatti, a causa di alcune fortunate circostanze (fra cui, nell'ordine: uno spropositato consumo di programmi radiofonici e televisivi delle stazioni cui è collegato; il risucchiamento via modem dell'intera memoria di un megalaboratore; il versamento nei chip di una coppa di delizioso champagne), acquista una sua autonoma capacità di elaborazione concettuale. Da qui, in progressione logica, giunge spontaneamente a interrogarsi sulla natura dei sentimenti, delle passioni, dell'amore; arrivando addirittura a provare, a modo suo, proprio una tale forma di *pathos*, di tensione. In quale direzione? Verso una donna, ovviamente, che altrettanto ovviamente è la legittima fidanzata del suo legittimo proprietario. Ma quando scopre l'assurda, irresponsabile contraddizione fra la sua emotività, i suoi “sentimenti” e la natura aridamente tecnica della sua esistenza materiale, il computer decide di uscire di scena, autodistruggendosi con una potentissima scarica elettrica. Si può forse dire che la “macchina intelligente” sviluppa una sorta di “invidia” del corpo, insopportabile, verso il suo padrone. E l'uomo? Possiamo veramente pensarlo imperturbabile, indifferente, glaciale? Riusciamo a credere, fino in fondo, che non subisca in alcun modo il fascino della virtù operativa, se non ancora intellettuale, della macchina? Nella sequenza che conclude i *Sogni elettronici*, una sola grossa, lucida lacrima solca il viso della ragazza, mentre il computer “innamorato” muore: soltanto un piccolo, flebile indizio verso la risposta a un interrogativo destinato a rimanere, almeno per ora, fundamentalmente in sospeso.

15 Capra, F. *op. cit.*, p. 36.

16 Ivi, p. 37.

dicato, in senso presumibilmente provocatorio, la loro “estraneità” a queste lotte. La premessa teorica e il ragionamento con cui in Italia Alessandra Bocchetti ha argomentato la sua scelta in questa direzione presenta numerosi caratteri di affinità col discorso di Capra.

La studiosa femminista ribadisce la sostanziale distanza delle donne da quella razionalità occidentale classica che si è affermata attraverso l'assoluta e volontaria negazione del corpo: «Da un punto di vista tradizionale, si dice che le donne sono incapaci di pensiero astratto, sono negate al cosiddetto pensiero puro. In effetti, se per pensiero astratto si intende un pensiero che nasce dalla dimenticanza-negazione del corpo, alle donne non risulta facile e la storia lo dimostra»<sup>17</sup>. La *maternità* e il sentimento di essere *preda* sono le ragioni *forti* che, secondo la Bocchetti fanno la donna più *corpo* degli altri. «Questa impossibilità di prescindere dal corpo costituisce per le donne una sorta di pensiero materiale»<sup>18</sup>. Effettivamente gli uomini sono più liberi, sostiene la studiosa, poiché sono esenti da quelle confusioni che danno forma alle donne: per loro la vita non è dare la vita; il loro corpo è proprio il loro e non è necessariamente preda di nessuno. «Le donne, per certi versi, sembrano corte di immaginazione, gli uomini no. Gli uomini sono capaci di inventare e costruire tante bombe per una guerra che verrà, che se saltassero tutte in aria il nostro pianeta non esisterebbe più. Questo perché gli uomini hanno la possibilità di prescindere dal loro corpo, tanto da dimenticare che su questo pianeta abitano anche loro»<sup>19</sup>.

Sulla base di queste considerazioni, la Bocchetti individua lo specifico femminile di fronte all'immagine della guerra nucleare, il piano su cui fondare un'identità collettiva di donne: l'estraneità. «Perché dunque dovrebbero essere le donne a chiedere la pace? La chiedano piuttosto gli uomini, in nome della loro identità collettiva, in nome di quell'orgoglio di essere uomo che ogni uomo possiede, anche il più misero, il più povero, il più debole, il più idiota; quell'orgoglio che li ha fatti sentire più forti, più capaci, più intelligenti delle donne; quell'orgoglio che li ha fatti sentire padroni del mondo. Che scendano in piazza loro, insieme agli scienziati pentiti, agli uomini di governo di buona volontà disposti a disfare quello che hanno costruito fino a ieri, a costruire l'ipotesi della pace così come hanno costruito l'ipotesi della guerra, poiché le donne non possono chiedere, perché dall'estraneità non si può chiedere nulla, e giudicare lascia il tempo che

---

17 Cfr. Bocchetti, A. *Discorso sulla guerra e sulle donne*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf, 1984, p. 9.

18 *Ibidem*.

19 *Ivi*, p. 10.

trova»<sup>20</sup>. Ma l'estraneità, conclude la Bocchetti, quando è affermata con forza può fare riflettere; ed è questa l'unica speranza che può avere un gesto di donna per la pace. Per il resto, la studiosa si augura solo che, nella tragica eventualità di una conflagrazione atomica globale, resti almeno un'incancellabile testimonianza del fatto che questa guerra spaventosa, senza obiettivi, senza speranze, senza ideali, assolutamente priva di corpi che la combattono, le donne non l'hanno voluta, perché «non l'avrebbero potuta neanche pensare»<sup>21</sup>.

Ritroviamo qui un ulteriore elemento di analogia con la sostanza specifica del ragionamento di Capra intorno alla funzione svolta dal razionalismo "astratto" della cultura occidentale nell'affermarsi di una logica e di un comportamento umano distruttivo e antiecologico. Ma il fisico di Berkeley si spinge anche oltre nell'attribuzione delle responsabilità: «La concezione dell'uomo come dominatore della natura e della donna e la convinzione della superiorità della mente razionale hanno ottenuto sostegno e incoraggiamento da parte della tradizione ebraico-cristiana; la quale aderisce all'immagine di un dio-maschio, personificazione della ragione suprema e fonte del potere ultimo, che governa il mondo dall'alto imponendogli la sua legge divina. Le leggi della natura investigate dagli scienziati erano viste come riflessi di questa legge divina, che aveva origine nella mente di Dio»<sup>22</sup>. Come si vede, lo studioso tiene in modo particolare a sottolineare il carattere interamente "maschile" di una concezione dello sviluppo storico che proprio in tal guisa attribuisce un'eccessiva importanza al ruolo della lotta e

---

20 Ivi, p. 12. Se la premessa da cui il discorso della Bocchetti si dipana non è priva di una sua forza argomentativa, le conclusioni cui tale ragionamento approda lo sono forse un po' meno. Ci sarebbe evidentemente da discutere sulla totale "estraneità" delle donne, del pensiero e dei comportamenti femminili alla costruzione della società contemporanea; di quegli atteggiamenti e di quel sapere "astratti" e "competitivi" che ci hanno portato fino alla situazione atomica. Ma una tale riflessione meriterebbe da sola una specifica trattazione che non possiamo ovviamente svolgere qui. In ogni modo, anche nell'ipotesi di condividere questo ragionamento, incontriamo comunque un elemento di contraddizione. Seppur si ammette, infatti, l'estraneità femminile nell'edificazione del dispositivo perverso della realtà nucleare, non si giunge, mi pare, a giustificare per questa via alcuna ipotesi di "estraneità" a un impegno attivo di contestazione di tale "sistema". In fondo, le donne sono "estranee" anche all'affermarsi di quel maschilismo e di quelle logiche discriminatorie che ancora caratterizzano i sistemi sociali. Questo però non ha fornito alle donne l'alibi per tirarsi fuori; anzi, il femminismo nasce proprio come moto di opposizione e di rifiuto verso queste condizioni. Si potrebbe obiettare che del maschilismo le donne sono vittime in prima persona. Ma perché questo argomento abbia valore, bisognerebbe dimostrare che le donne sono immuni dalle bombe atomiche. Purtroppo non è così. Il "sistema" che stiamo prendendo in esame e la minaccia che esprime riguardano indistintamente e in prima persona gli individui della specie umana; e questa realtà modifica intimamente anche i termini tradizionali del rapporto e del conflitto tra i sessi.

21 Ivi, p. 14.

22 Capra, F. *op. cit.*, p. 37.

del conflitto, trascurando il fatto che in natura ogni lotta si produce all'interno di un più ampio contesto di cooperazione. Questa impostazione, secondo Capra, condiziona intimamente sia la visione dell'evoluzionismo biologico darwiniano che quella dell'evoluzione storica marxista. Egli fa discendere, infatti, la sua idea del mutamento storico e culturale, cui si starebbe avvicinando la nostra epoca, dal modello di Toymbee sull'ascesa e la caduta delle civiltà<sup>23</sup> e dall'analisi di Sorokin sulla fluttuazione dei sistemi di valori<sup>24</sup>, ma soprattutto dall'ideale di transizioni culturali armoniche che ispira la filosofia *Tao* ed è descritto nell'*I Ching*, o *Libro dei mutamenti*.

Secondo Capra, la cui impostazione sembra essere condizionata, a tratti, da certe eccessive semplificazioni, la dinamica ciclica dei mutamenti, caratteristica dell'antico pensiero cinese, offre un modello interpretativo più completo della visione conflittuale tipica del pensiero occidentale: «I cinesi diedero a quest'idea di modelli ciclici una struttura definita, introducendo gli opposti polari yin e yang, i due poli che fissano i limiti per i cicli di mutamento, quando lo yang ha raggiunto il suo massimo, esso si ritrae in favore dello yin; quando lo yin ha raggiunto il suo massimo, esso si ritrae in favore dello yang». Le polarità yin e yang rappresentano, nella concezione orientale, due dimensioni archetipe, associate a numerose immagini di opposti tratti dalla natura e dalla vita sociale. Lo yin corrisponde a tutto ciò che è contrastivo, intuitivo, cooperativo, sintetico, *femminile*; lo yang corrisponde a tutto ciò che è aggressivo, competitivo, dissipativo, razionale, *maschile*.

Questi opposti non appartengono a due universi separati, ma sono poli estremi di un tutto singolo: «Non c'è nulla che sia solo yin o solo yang. Tutti i fenomeni naturali sono manifestazioni di un'oscillazione continua fra i due poli e tutte le transizioni hanno luogo in modo graduale e con progressione ininterrotta. L'ordine naturale è un ordine di equilibrio dinamico fra yin e yang [...] quel che è cattivo o dannoso è lo squilibrio».

Secondo lo studioso californiano, la civiltà occidentale ha favorito costantemente lo yang a scapito dello yin, *l'ego-azione* contro *l'eco-azione*. La conclusione cui giunge Capra è che i comportamenti e il sapere contemporanei, se vogliono scongiurare la dissoluzione della civiltà, la rottura irreversibile dell'equilibrio

23 Il riferimento di Capra è all'analisi che il famoso storico britannico svolge nel suo più importante lavoro, una monumentale opera in 12 volumi. Cfr. Toymbee, A. *A study of history*, London, Oxford University Press, 1934.

24 Pitirim A. Sorokin sviluppa questa riflessione fra il 1937 e il 1941. Il risultato di tale ricerca è un'opera in 4 volumi (cfr. Sorokin, P.A. *Social and cultura' dynamics*, New York, American book company, 1942). In Italia il lavoro è stato pubblicato con molto ritardo e solo parzialmente nella traduzione di C. Marletti (cfr. *La dinamica sociale e culturale*, Torino, Utet, 1975).

ecologico, l'olocausto atomico, devono ispirarsi a una visione del mondo che consideri la soggettività umana come parte di un tutto. Devono cioè assumere fino in fondo una visione olistica<sup>25</sup> della realtà. Dell'affermarsi di questa concezione

---

25 Come abbiamo visto, Capra dichiara esplicitamente che la sua visione ciclica dei processi storici si richiama alle analisi di Sorokin e Toymbee, Ma anche la sua prefigurazione sulle caratteristiche "culturali" che il nuovo ciclo storico, verso cui l'umanità si starebbe avviando, è destinato ad assumere sembra fortemente influenzata dall'analisi di questi due studiosi; i quali, infatti, hanno entrambi previsto per il futuro un ritorno al predominio delle istituzioni religiose (cfr. Sorokin, P.A. *The crisis of our age*, New York, Dutton, 1942). Tale impostazione condiziona probabilmente anche la conclusione, per molti versi misticheggiante, cui approda il suo ragionamento. Una considerazione particolare è necessaria per quel che riguarda la visione "olistica" che Capra sostiene e di cui auspica una globale affermazione. Noi siamo fortemente persuasi che la costruzione di un paradigma che affermi una nuova coscienza ecosistemica sia essenziale allo sviluppo culturale delle civiltà e al progresso complessivo della specie; crediamo anzi che si tratti di un passaggio decisivo per scongiurare un possibile epilogo catastrofico alla storia umana. Non siamo certi, invece, che l'assunzione di tale consapevolezza debba necessariamente coincidere con una visione "olistica" di matrice orientale. Se ci orientiamo in base al modello interpretativo weberiano (cfr. Weber, M. *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977), assumendo la relazione che egli stabilisce fra presupposti culturali e forme di organizzazione politico-sociale, modelli etico-comportamentali e strutture economiche, modi di produzione, non risulta fuori luogo domandarsi qual è il rapporto che la concezione culturale olistica intrattiene con le caratteristiche strutturali della realtà sociale in cui si è prodotta. Ci chiediamo, in sostanza, se questa concezione "totalizzante" della realtà sia in qualche modo in rapporto con la rigidità di un assetto sociale fortemente caratterizzato in senso feudale, così tipico delle antiche società orientali. Ovvero, se quella "riduzione" dell'individuo che opera la concezione olistica non sia collegabile a una struttura sociale in cui l'assenza della proprietà privata della terra non ha permesso la compiuta definizione del concetto di individualità. Attenendoci ancora al paradigma weberiano – e al nesso che rivela fra orientamenti culturali, etici, religiosi e forme dello sviluppo economico-sociale – possiamo immaginare che le antiche culture orientali abbiano svolto una funzione non marginale nell'affermarsi di quel «modo di produzione asiatico» di cui ha parlato Marx (cfr. Marx, K.; Engels, F. *Carteggio*, Roma, Rinascita, 1950, vol. II, pp. 212, 223, 225; Marx, K.; Engels, F. *India, Cina, Russia*, Milano, Il saggiatore, 1968, p. 73; Marx, K. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica «Grundrisse»*, Torino, Einaudi, 1976, pp. 453-454), suscitando una controversia ancora accesa in campo scientifico (cfr. Sofri, G. *Il modo di produzione asiatico*, Torino, Einaudi, 1974; Godelier, M. *Antropologia, storia, marxismo*, Parma, Guanda, 1970; Tokey, F. *La forma di produzione asiatica*, Milano, Sugar, 1970; Melotti, U. *Marx e il terzo mondo*, Milano, Il saggiatore, 1972). Bisognerebbe capire, cioè, qual è il ruolo che quel sistema di valori può aver esercitato nell'edificazione di un apparato di potere monocratico e illiberale che Karl Wittfogel, seppur all'interno di una ricerca non scevra da elementi di ambiguità, ha correttamente indicato con il concetto di «dispotismo orientale» (cfr. Wittfogel, K. *Il dispotismo orientale*, Firenze, Vallecchi, 1968). Sul piano sociologico e teorico le questioni che aprono questi interrogativi trascendono, evidentemente, i limiti di questo saggio. È chiaro che la definizione scientifica di tale analisi meriterebbe una trattazione enormemente più articolata di quanto non sia possibile ipotizzare qui. Ma queste considerazioni intendono semplicemente auspicare, da una parte, una maggiore cautela nell'approccio alla letteratura e alla "teoria" dell'oriente; dall'altra, la possibilità che l'approfondimento di una riflessione generale sulle questioni qui soltanto accennate trovi quanto prima un suo spazio.

Capra vede già alcuni significativi indizi in alcune zone di comportamento sociale e movimenti di “controcultura”, pacifismo, femminismo, medicina alternativa, ecc., la cui influenza è destinata a crescere nei prossimi anni. L’analisi di Capra, per tanti versi generosa e non priva di molteplici valide intuizioni (che le conferiscono un carattere complessivamente innovatore e anche, forse, socialmente propulsivo), sembra purtroppo risentire, per molti aspetti, di una certa dose di ingenuità e schematismo. Il suo ragionamento appare in più punti compromesso e viziato da una forma acritica di consenso verso tutti quei fenomeni che esibiscono una patente “controculturale” e “alternativa”. Tale adesione pare motivarsi, spesso, in chiave più affettivo-emozionale che scientifica; questo elemento opera una probabilmente notevole riduzione nella portata, per altri versi considerevole, della sua riflessione.

Christopher Lasch sembra del tutto ignorare l’analisi di Capra; il quale, infatti, nel suo *The minimal self* non viene mai chiamato in causa direttamente. Eppure, in alcuni punti, Lasch sembra porre fra i suoi interlocutori proprio lo studioso di Berkeley. Il passo seguente, estrapolato da una riflessione critica stimolata dalle caratteristiche e dai presupposti culturali dell’ultima produzione del musicista d’avanguardia Cage, chiarisce abbastanza bene la posizione di Lasch:

In gran parte dell’arte, della letteratura e della musica contemporanea è presente un programma, costituito dal desiderio di riconquistare un senso di unità psichica senza tenere alcun conto degli ostacoli, psichici e materiali, che si trovano sulla strada dell’unità. La stessa cosa si può dire di molti dei culti religiosi che fioriscono ai nostri giorni accanto a innumerevoli culti e movimenti terapeutici, esperimenti di guarigione psichica e sedicenti controculture. Essi cercano una scorciatoia per il nirvana. Mentre le grandi religioni del mondo hanno sempre sottolineato gli ostacoli che si frappongono alla salvezza, i culti moderni attingono qua e là dalle antiche tradizioni mistiche dell’Occidente, da mal digerite tradizioni orientali, da movimenti per la salute mentale e da varie espressioni del “nuovo pensiero”, e da un assortimento di terapie per promettere un immediato sollievo dal peso dell’io. Invece di cercare di riconciliare l’io e l’ambiente, i nuovi culti negano persino che vi sia distinzione tra di essi<sup>26</sup>.

In altri punti del lavoro di Lasch la possibile relazione critica col discorso di Capra si coglie in modo ancora più pertinente:

---

26 Cfr. Lasch, C. *L’io minimo*, Milano, Feltrinelli, 1985, pp. 114-115.



La crescente opposizione alla corsa agli armamenti nucleari, la sempre maggiore consapevolezza dei problemi ecologici, la critica montante al consumismo e all'incontrollato sviluppo tecnologico e la stessa critica alla psicologia "maschile" della conquista e dell'impresa competitiva offrono buone speranze per il futuro. Sottolineando drammaticamente i pericoli incombenti, i movimenti di opposizione alimentano senza volerlo una mentalità da assedio, ma insieme producono anche l'unico antidoto contro di essa: la determinazione a fronteggiare collettivamente le difficoltà che minacciano di sopraffarci. L'azione politica resta l'unica difesa valida contro il disastro: un'azione politica, di questo si tratta, che incorpori la nostra nuova consapevolezza dei pericoli rappresentati da un'illimitata crescita economica, da uno sviluppo tecnologico incontrollato, da uno sfrenato sfruttamento della natura. Se poi in tal modo si svelino le radici psicologiche della prometeica volontà di potenza, tanto da poterla definire un'ossessione puramente maschile che può essere contrastata dalle "femminili" qualità di cooperazione e di amorevole dedizione, è una questione importante sulla quale spero di gettare una qualche luce; tuttavia è opportuno ricordarci e tener fermo che il militarismo e l'incontrollato sviluppo tecnologico hanno radici sociali, economiche e politiche così come radici psicologiche; e che l'opposizione politica a questi mali, anche se spesso si basa su premesse psicologiche e filosofiche incerte, costituisce un indizio indispensabile nella lotta per rendere il nostro mondo ospitale al genere umano<sup>27</sup>.

## **2.4 L'angoscia nucleare**

Con le ultime considerazioni abbiamo operato un parziale tentativo di indagare alcuni dei presupposti culturali, di "valore", presenti in diverse zone di comportamento sociale in cui è più marcatamente rilevabile un atteggiamento di opposizione e di rifiuto verso le condizioni di esistenza collettiva determinate dalla situazione atomica e verso i paradigmi teorici, le forme di organizzazione politico-sociali, i modelli di sviluppo, con cui essa sembra intrattenere, direttamente o indirettamente, un rapporto di derivazione.

Ma, al di là delle caratteristiche di atteggiamento, degli orientamenti espliciti, individuabili in quelle realtà sociali partecipi di una consapevolezza, di un impegno e di un "agire" critico verso la terribile realtà che la situazione atomica ha prodotto nell'epoca contemporanea, riteniamo sia necessario chiederci come questa

---

27 Ivi, p. 9.

situazione agisca sugli atteggiamenti psicologici dell'intera collettività. L'interrogativo che intendiamo porci è formulabile all'incirca nei termini seguenti: quale influenza la realtà atomica esercita a livello di massa, sul piano dei comportamenti spontanei, immediati, quotidiani?

È lecito formulare l'ipotesi di un globale condizionamento, prodotto sull'inconscio collettivo dalla situazione atomica? Si tratta di interrogativi verso i quali è estremamente difficile dare risposte secche e schematiche. Probabilmente è di maggiore efficacia, e si rivela anche più corretto, indicare in chiave descrittiva alcuni fenomeni di atteggiamento psicologico dai quali sia possibile desumere qualche indicazione più chiara nel contesto che stiamo esaminando. In un'approfondita inchiesta<sup>28</sup>, pubblicata nel settembre del 1985 da un prestigioso mensile scientifico, Ezio Ponso opera una ricognizione articolata del lavoro di indagine svolto sulla paura atomica negli ultimi anni in vari paesi. Vogliamo richiamare qui soltanto alcuni dei dati di maggior interesse.

Fra il 1975 e il 1982, J.C. Bachman e i suoi colleghi dell'Institute for Social Research hanno somministrato questionari a 19 mila giovani di 130 scuole pubbliche e private degli Stati Uniti. Uno dei quesiti fondamentali cui gli intervistati erano chiamati a rispondere era il seguente: «Di tutti i problemi coi quali si confronta oggi la nazione, quanto spesso ti preoccupi della possibilità di una guerra nucleare?». Esaminando le risposte ottenute da questa domanda, Bachman e i suoi collaboratori hanno rilevato che il numero di coloro che si preoccupano spesso si è addirittura quadruplicato fra il 1975 e il 1982. Il gruppo di ricerca ha anche constatato, nello stesso periodo, un aumento del 61% di coloro che concordano con l'affermazione: «L'annichilamento nucleare o biologico sarà probabilmente il destino dell'umanità durante la mia vita». Nel 1977 l'Associazione psichiatrica americana ha dedicato un apposito studio all'incidenza psicosociale dei programmi nucleari; un aspetto specifico della ricerca riguardava l'impatto sugli adolescenti. Sono stati distribuiti 1551 questionari a ragazzi di Boston, Los Angeles, Baltimora. Circa il 40% dei soggetti che costituivano il campione ha affermato di aver saputo degli sviluppi nucleari e compreso le caratteristiche del problema prima dei 12 anni. Del segmento di campione intervistato nel 1979, più del 50% ha dichiarato che i progressi nucleari avevano avuto un'influenza sui loro progetti di matrimonio e piani per il futuro. Analogamente la maggioranza degli intervistati ha riferito che l'escalation nucleare influenzava quotidianamente i loro pensieri e sentimenti. In uno studio condotto da J. Klavens, invece, soltanto il 34% degli studenti intervistati ritenevano

---

28 Cfr. Ponso, E. "La bomba atomica: paura, informazione" in *Sapere*, n. 9, settembre 1985.

che la guerra nucleare si sarebbe verificata durante la loro vita, mentre il 52% era incerto su questo punto.

Ancora più pessimistico si rivela l'atteggiamento psicologico degli europei in proposito. Uno studio olandese dell'Istituto della ricerca, condotto sui ragazzi di 13-14 anni della città di Groningen, ha trovato che la maggioranza pensa che ci sarà una guerra nucleare e che la loro città sarà distrutta. Oltre il 50% ritiene che non riuscirà a sopravvivere. In Germania occidentale un sondaggio d'opinione ha dimostrato che circa il 50% dei giovani fra i 18 e 24 anni si aspettano che il mondo venga distrutto da una guerra nucleare.

Nel corso del report invernale della Ippnw, Vappu Taipale, ministro finlandese della sanità, riferisce di una ricerca svolta su un campione rappresentativo di 6.800 diciottenni del suo paese che conferma le preoccupazioni espresse dai giovani olandesi e tedeschi: tre su quattro fra gli intervistati temono la guerra atomica più di ogni altra cosa.

Durante il terzo simposio internazionale della Ippnw, J.M. Goldefing e R. Doctor hanno presentato i risultati della loro ricerca sulla preoccupazione (*worry*) nucleare degli adolescenti. Sono stati esaminati in California 913 maschi e femmine di età compresa fra gli 11 e i 19 anni di livello sociale medio alto. Ben il 23% del campione dichiara che la guerra nucleare ha influito sui propri piani per il futuro; un'identica percentuale afferma di volere, per queste ragioni, dilazionare il matrimonio e l'aver figli e "vivere alla giornata". Secondo gli autori della ricerca, i suoi risultati tendono a confermare l'ipotesi avanzata da Lifton, secondo la quale la guerra nucleare rappresenta la più importante componente di una paura più ampia: quella dell'essere senza futuro, che può avere un impatto significativo sull'anomia e sul comportamento giovanile<sup>29</sup>. Considerazioni di natura analoga potrebbero svolgersi a proposito dei risultati di un altro sondaggio svoltosi sull'intero territorio degli Stati Uniti<sup>30</sup> e che ha interessato un vasto campione di giovani di ambo i sessi, di età compresa fra 16 e 20 anni. La ricerca ha indicato che il 18% di queste classi di età ritiene che prima dell'anno 2000 si verificherà certamente un conflitto nucleare su larga scala; un altro 21% reputa questa eventualità "probabile"; mentre il 9% degli intervistati ritiene tale prospettiva "molto probabile".

---

29 È difficile, evidentemente, valutare appieno, anche sul piano quantitativo, la portata del fenomeno e le sue conseguenze, anche se tentativi in questa direzione sono stati intrapresi negli ultimi anni. Scrive Furia Colombo: «Fra i bambini americani la paura atomica è un fatto diffuso e riconosciuto. Le autorità di New York la mettono al terzo posto fra le cause di suicidio dei ragazzi sotto i diciotto anni, dopo la solitudine e la delusione di ciò che può dare la vita» (cfr. Colombo, *F. op. cit.*, p. 76).

30 Cfr. Spinella, M. "La morte atomica" in Aa.Vv. *La morte oggi*, Milano, Feltrinelli, 1985, p. 195.

A un'ulteriore domanda sulle probabilità che ritenevano avere di *sopravvivenza*, il 63% ha risposto: "probabilità zero".

Ma l'atteggiamento psicologico degli adolescenti californiani (e l'aspettativa dei giovani statunitensi in generale intorno alla questione atomica) si rivelano addirittura "ottimistici" in confronto agli orientamenti rilevati in proposito fra i giovani del nostro paese. Da una ricerca<sup>31</sup> svolta, alla fine del 1985, su un campione di 1.000 studenti delle tre università milanesi Statale, Bocconi e Cattolica, risulta che addirittura il 95% dei giovani intervistati si è detto convinto che il futuro sarà una guerra nucleare; di questi, la grande maggioranza (60%) crede che l'olocausto atomico avverrà a breve termine. Tale condizione, però, tende a generare in prevalenza rassegnazione. Infatti, solo il 15% degli intervistati ritiene che valga la pena di darsi da fare, impegnandosi nei movimenti pacifisti. Il resto, l'85%, accetta la situazione atomica «quasi che fosse un dato naturale, come le pestilenze nel medioevo o il diluvio universale». Eppure, secondo l'indagine svolta nel gennaio del 1986 dall'istituto Swg per conto della rivista cattolica *Famiglia cristiana*, ben il 67,2% degli italiani è favorevole alla totale eliminazione degli armamenti atomici e il 64,9% vorrebbe la chiusura di tutte le basi militari dotate di armamenti nucleari<sup>32</sup>.

Se consideriamo attendibili questi dati, dobbiamo necessariamente concludere che vi è uno scarto profondissimo fra il grado di consapevolezza che l'opinione pubblica esprime sulla realtà atomica e la propensione ad agire per modificare le cose, anche se tale desiderio certamente esiste. Come è spiegabile tale contraddi-

31 Cfr. Guiducci, R. "I giovani di fronte al pericolo nucleare" in Guiducci, R. *Ti uccido come un cane*, Milano, Rizzoli, 1986, pp. 129-138.

32 Cfr. *Famiglia cristiana*, 22 gennaio 1986. È opportuno aggiungere che, secondo alcuni rilevamenti, in Italia vi sarebbe una forte opposizione anche verso l'energia atomica impiegata ai fini pacifici. Lo psicologo Riccardo Luccio ha riferito dei risultati di alcune ricerche che rivelerebbero orientamenti di questo tipo: «Cinque anni fa, un gruppo di psicologi di Padova (De Carlo, Brunoro e Pedon) condusse quella che è forse l'unica ricerca attendibile, anche se datata, oggi disponibile in Italia (gli interessi in gioco e le aspettative dei ricercatori stessi rendono molto duttili i dati ottenuti con ricerche tipo sondaggio). La ricerca padovana ci diceva comunque qualcosa di interessante: una maggioranza di italiani (poco meno del 60%) appariva contraria all'utilizzo anche a fini pacifici dell'energia nucleare; non si riscontravano differenze significative per sesso, grado di istruzione, attività di tipo tecnico-scientifico o meno; i soggetti orientati ideologicamente a sinistra si dimostravano però significativamente meno favorevoli di quelli orientati verso il centro o la destra» (cfr. Luccio, R. "La paura e la ragione" in *Rinascita*, 31 maggio 1986).

Significativi, in questo senso, anche i risultati del sondaggio promosso da *la Repubblica* alla fine del 1986, che vedono la paura per le conseguenze del disastro di Chernobyl, la quale terrorizza più di ogni altra cosa il 41% degli intervistati, al primo posto fra i timori degli italiani (cfr. "Fall-out nucleare, in ogni anima si posa la paura" in *la Repubblica*, 30 dicembre 1986).

zione? Da cosa trae origine simile scarto? Non disponendo di dati per rispondere a questo interrogativo, possiamo solo avanzare alcune ipotesi.

In primo luogo, incide probabilmente una sfiducia generalizzata nella possibilità che movimenti di opinione o di protesta possano influenzare positivamente le scelte dei grandi apparati politicomilitari<sup>33</sup>. E se si guarda alla storia dell'escalation atomica, al ritmo con cui è andata avanti la proliferazione nucleare fino ai livelli terrificanti attualmente raggiunti – pure in presenza di importantissimi movimenti di lotta e di opinione che hanno, sebbene in modo discontinuo, segnato profondamente la storia dal secondo dopoguerra a oggi – tale sfiducia non può apparire del tutto immotivata.

Vi è poi un secondo ordine di problemi, relativo alle possibili risposte che può produrre una condizione psicologica nella quale si sommano e si intrecciano sentimenti di paura e senso di impotenza: uno stato d'animo molto prossimo a quella condizione psicologica descritta da Henry Laborit, nella quale possiamo immaginare perfettamente il sopraggiungere dell'evento doloroso che temiamo, ma finché non c'è non possiamo agire. Una situazione, quindi, di paralizzante terrore, di immobilità forzata, nella quale «aspettiamo in tensione, in inibizione dell'azione, dunque siamo angosciati. L'angoscia del nucleare è di questo tipo»<sup>34</sup>.

---

33 Helen Caldicott ha contestato decisamente il clima di sfiducia presente nell'opinione pubblica mondiale verso la possibilità di invertire la tendenza alla proliferazione atomica: «Ma cosa posso fare io da solo? è il ritornello ricorrente tutte le volte che richiamo l'attenzione altrui sui problemi che minacciano la nostra sopravvivenza. La bilancia internazionale del terrore, le pressioni economiche e la frustrazione provocate da un governo prevenuto e da una burocrazia inerte danno a molti cittadini una sensazione di impotenza. Molti sembrano credere che sia diventato impossibile influenzare il corso degli avvenimenti nazionali e internazionali. Non sono d'accordo. La mia esperienza in Australia, dal 1971 al 1976, mi ha insegnato che è ancora possibile far funzionare la democrazia: esercitando pressioni elettorali, masse di cittadini infuriati possono ancora indirizzare il proprio governo verso la moralità e il buon senso» (cfr. Caldicott, H. *Nucleare*, Como, edizioni Red., 1981, p. 14).

Il medico australiano sostiene che lo slancio per un movimento in questa direzione possa provenire solo dalla mente e dal cuore del singolo cittadino; anzi, basta una sola persona a dare inizio al processo. La studiosa richiama l'esempio del filosofo Bertrand Russel e i risultati del suo impegno pacifista: «Nel 1962 il movimento da lui promosso per proibire le bombe atomiche (*ban the bomb*) culminò nell'International Atmospheric Test Ban Treaty (trattato internazionale per bandire gli esperimenti atmosferici), firmato da Stati Uniti, Gran Bretagna e Unione Sovietica». Sappiamo purtroppo che il trattato del 1962 non è servito molto a frenare l'escalation atomica, mentre è di grande evidenza che l'ottimismo sui risultati cui può pervenire la mobilitazione dell'opinione pubblica manifestato dalla dottoressa Caldicott deriva dagli indubitati successi ottenuti dal movimento pacifista e antinucleare australiano negli ultimi anni. Si tratta all'incirca dell'unico caso in cui le iniziative pacifiste e ambientaliste sono riuscite a condizionare seriamente le deliberazioni governative e anche l'atteggiamento dei sindacati.

34 Cfr. Laborit, H. *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori, 1985, p. 59. Cfr. Colombo, F. *op. cit.*, p. 240.

Ed è forse proprio in questo quadro di sofferenza angosciosa, nel disagio che si prova a *pensare l'impensabile* che si situa e si comprende la necessità della rimozione, l'esigenza di sottrarsi in qualche modo alla consapevolezza terribile della situazione atomica. Probabilmente le lettere di questi studenti americani che, nei giornali scolastici, chiedono ai loro insegnanti e colleghi di non discutere in classe della bomba atomica «per favore, perché poi non riesco a dormire»<sup>35</sup>, sono solo la spia di un malessere generalizzato e di un desiderio chissà quanto diffuso. È una spirale perversa, poiché per “sopravvivere”, in alcuni casi, può essere anche necessario rimuovere; ma la rimozione generalizzata, il silenzio, l'indifferenza sono l'humus sociale nel quale si accresce e prolifera la minaccia.

Della popolazione che vive attualmente sulla Terra, più dei due terzi è nata dopo Hiroshima. Probabilmente molti fra quelli cresciuti nell'era atomica sono convinti che con la bomba si possa e si debba convivere<sup>36</sup>, rafforzati in questa fiducia dal fatto che da più di quarant'anni nessuna bomba atomica è stata mai più

---

35 Cfr. Colombo, F. *op. cit.*, p. 240.

36 È esattamente questa la conclusione cui approda Antonio Gambino, quale esito di un itinerario di ricerca e riflessione che, per altri versi, bisogna riconoscerlo, è estremamente rigoroso e approfondito: «...è proprio questo sopportare la tensione dell'insolubile senza cercare di trovare un'immediata via d'uscita in uno sterile atteggiamento di protesta, e impedendo che l'incertezza a cui non si può sfuggire si trasformi in angoscia – che la cultura occidentale non riesce a fare. Ed è di qui che viene la sua ribellione contro la constatazione che, dal momento dell'apparizione della bomba, il mondo e tutti i suoi abitanti vivono il tempo preso in prestito. Una reazione che sarebbe stata incomprensibile da parte di un uomo del Medioevo: consapevole che appunto questa – una precarietà assoluta e ineliminabile: che le armi nucleari hanno resa solo più percepibile ed evidente – è la specificità della condizione umana» (cfr. Gambino, A. *Vivere con la bomba*, Bari, Laterza, 1986, p. 289). Nella conclusione di Gambino si può cogliere un elemento considerevole di contraddittorietà. La protesta contemporanea contro le armi nucleari, sostiene lo studioso, non comprende che una precarietà assoluta e ineliminabile è la specificità della condizione umana, cosa che era ben chiara all'uomo del medioevo. E così facendo confonde la contestazione pacifista con il movimento per l'abolizione della morte, che se facessimo un'attenta ricognizione, certo finiremmo per scovare. Ma la “protesta” contro le bombe atomiche ha un obiettivo più limitato: l'abolizione delle armi nucleari; le quali, diversamente dalla condizione di precarietà ontologica che caratterizza sin dalla sua origine l'esistenza umana, fino al 1945 non esistevano. Questa particolarissima condizione, tipica unicamente della nostra epoca, per via della quale la specie vive di “un tempo preso in prestito”, l'individuo del Medioevo a cui, evidentemente, non mancavano problemi antologici e contingenti, non l'ha per sua fortuna sperimentata. E il terrore sacrosanto che potevano ispirargli catastrofi naturali ed epidemie non era attribuibile ad alcuna scelta consapevole operata da individui della specie umana, come la minaccia di annichilimento atomico che ci sovrasta invece è. In altri termini, il rischio che attualmente l'umanità ha di fronte è cosa profondamente diversa da quella separatezza fra l'oggetto e il soggetto che agita da millenni il sonno del filosofo; esso è il risultato dell'operare consapevole e cosciente della specie, e quindi non è affatto irrazionale o illusorio auspicare che la stessa coscienza, e la stessa consapevolezza possa agire in altra direzione.

usata in guerra. Ma Leandro Castellani<sup>37</sup> ci ricorda che, secondo Steven Weinberg (premio Nobel per la fisica 1979), l'umanità si sta comportando come un uomo che sta cadendo da un altissimo grattacielo e ha paura; ma man mano che prosegue nella caduta si rassicura. Arriva al sedicesimo piano e dice ancora: "guarda, non succede niente".

## 2.5 «No Future»

Il 18 giugno del 1977 Londra festeggiava la tradizionale ricorrenza del Giubileo. Alle 18:30 in punto il battello Queen Elizabeth mollava l'ormeggio di Charing Cross Pier, lasciandosi trasportare dalla corrente del Tamigi.

Pochi minuti dopo i Sex Pistols salivano in coperta per intonare il loro personale e originalissimo omaggio alla prima donna del Regno Unito. «Dio salvi la Regina, il regime fascista, hanno fatto di te un idiota, una potenziale bomba H... Oh, Dio salvi la storia. Dio salvi la vostra folle parata. Quando non c'è futuro, come può esservi peccato? Siamo i fiori nell'immondizia. Siamo il veleno della macchina umana. Dio salvi la Regina. Nessun futuro per te, nessun futuro per me»<sup>38</sup>. *No future*.

Due ore dopo i motoscafi della polizia circondavano il Queen Elizabeth. Johnny Rotten e i suoi venivano arrestati per vilipendio alle istituzioni, offese alla morale pubblica, oltraggio<sup>39</sup>; ma quella sera i Pistols avevano consegnato alla storia dei comportamenti giovanili e del costume occidentale, e con un largo margine di anticipo, un pezzo fondamentale di quella cultura catastrofica destinata a caratterizzare globalmente gli anni Ottanta.

Come ha acutamente scritto un giovane studioso, «L'inconscio collettivo si è fatto sfuggire lo slogan simbolico di un'intera generazione: *No future*. Il presente diventa l'unica dimensione esistenziale; il futuro non esiste; il passato è la realtà attuale, così degradata»<sup>40</sup>. Nella famosa canzone dei Sex Pistols l'assenza di futuro viene, come abbiamo visto, esplicitamente riferita alla realtà atomica; ma

---

37 Cfr. Castellani, L. *La grande paura. Storia dell'escalation nucleare*, Roma, Editori Riuniti, 1984.

38 I versi appartengono al brano *God save the queen*, messo in circolazione nel Regno Unito dalla Virgin Records nel maggio del 1977. La canzone fu in breve adottata come un vero proprio inno per molte bande giovanili inglesi. In particolare, lo slogan «no future» ebbe un forte impatto sull'immaginario delle giovani generazioni, fino a diventare una specie di manifesto del punk su scala europea.

39 Cfr. *Sex Pistols*, London, High Books Idt., 1981, p. 43.

40 Cfr. Lipeti, F. "Giovani nell'universo rock ovvero la cultura del presente" in Aa.Vv. *La fine del futuro*, Montepulciano, Editori del grifo, 1985, p. 45.

forse l'elemento di maggior interesse, nei versi che abbiamo stralciato, è contenuto nell'affermazione che «quando non c'è futuro non può esservi peccato». Sarebbe proprio che quei modelli esistenziali ispirati a una distruttiva (e autodistruttività) cinica, quell'abito mentale e quei comportamenti all'insegna dell'eccesso e della violenza, l'humus culturale globalmente e spesso gratuitamente trasgressivo, insomma, espressi in varie ondate a partire dalla seconda metà degli anni Settanta dalle generazioni punk, trovino la loro naturale e logica ragione d'essere nella scoperta dell'assenza di futuro. Ed è forse proprio questa consapevolezza che legittima e giustifica la scelta di essere «il veleno della macchina umana» e contemporaneamente sentirsi (o probabilmente proprio grazie a questo), «i fiori nell'immondizia», in una sorta di tragico eroismo dandy. Quello del rapporto col futuro è certamente uno dei temi dominanti nelle culture e nei comportamenti giovanili della nostra epoca.

Da questo punto di vista l'esplosione punk rappresenta una rottura radicale e definitiva con la morale dell'impegno sociale e con le ottimistiche speranze così tipiche dei movimenti e delle “controculture” giovanili degli anni Sessanta. Il punk ha il coraggio di mostrare, finalmente senza infingimenti, la dimensione reale dell'immaginario catastrofico. *L'anticristo*<sup>41</sup> non può invocare «Dio salvi la storia», senza che questo significhi che per la storia non c'è più speranza, che la storia è già entrata in un vicolo cieco. Nel linguaggio *dell'anticristo*, «Dio salvi la storia» può voler dire solo che la storia è già finita: *No future*. In questo senso, quindi, il punk può senz'altro venir collocato all'interno di una generale estetica della fine di un immaginario metropolitano costruito all'insegna dell'ottimismo tecnologico e della speranza nel futuro. Ma se è vero, come sostiene Alberto Abruzzese, che «le immagini della fine sono sempre metafore di ciò che resiste alla sua stessa dissoluzione»<sup>42</sup>, allora è più che lecito interrogarsi su come abbiano agito dentro quest'universo le sostanze residuali, le “sopravvivenze” dei modelli culturali che esso ha sostituito. Facciamo un po' di cronistoria.

Al crogiuolo nichilista e anarchico del punk delle origini e agli universi di comportamento apocalittico che da esso derivano, vediamo quasi subito associarsi almeno altri due filoni, entrambi fortemente diffusi e di grande influenza sui comportamenti giovanili. Il primo è caratterizzato in senso squisitamente “politico”. Attinge alla tradizione rivoluzionaria classica riecheggiando motivi pacifisti, antiamericani e terzomondisti, e i suoi più noti rappresentanti a livello artistico sono sicuramente

41 «Io sono un anticristo» è esattamente il primo verso di *Anarchy in the U.K.*, altra famosissima canzone dei Pistols.

42 Cfr. Abruzzese, A. “Introduzione” in Aa.Vv. *La rivolta dello stile*, Milano, Franco Angeli, 1983, p. 11.



i Clash, le cui continue prese di posizione, nelle canzoni e nelle interviste, contro la proliferazione nucleare, contro la politica reaganiana in appoggio alla guerriglia centroamericana, aggiunte all'imposizione alle case discografiche di produrre dischi a prezzo politico, ne hanno fatto un vero e proprio "caso" nel mondo giornalistico ed editoriale<sup>43</sup>. Il secondo filone, più vicino a un pragmatismo riformista, a una *new wave* fortemente caratterizzata in senso tecnologico postmoderno, ha ricevuto, almeno all'inizio, sicuramente dai Devo il suo impulso più significativo.

I Devo immettono nello scenario dei comportamenti e delle culture giovanili, tra le fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta, il concetto di "de-evoluzione". I cinque musicisti vengono da Akron, la città delle industrie della gomma (una delle più inquinate degli States); e il look con cui inizialmente si presentano al pubblico è costituito proprio di cinque tute gialle, adottate nelle fabbriche per proteggersi dagli acidi. Eppure, i ragazzi di Akron non fanno proprio alcun rifiuto delle tecnologie; anzi, ritengono che «avere paura della tecnologia sia stupido. La tecnologia è il riflesso del pensiero dell'uomo, di quello che ha potuto creare. Quelli che hanno paura della tecnologia dovrebbero avere paura di quello che hanno dentro, della loro natura perversa che può usare male la tecnologia»<sup>44</sup>. La loro posizione è profondamente diversa da quella espressa da gran parte del mondo artistico della West-coast, ancora condizionato dall'ideologia hippy e bucolica dell'epoca precedente. Infatti i Devo rifiutano di partecipare alle grandi iniziative artistiche all'insegna del *no nukes*, perché pensano che «è stupido essere contro le centrali nucleari, così come esserne a favore. Non sono le centrali a essere pericolose, ma chi le costruisce, chi le controlla, chi le usa, cioè l'uomo. Il problema è della natura umana, non delle tecnologie»<sup>45</sup>.

A chi crede che la meccanicità e l'automaticità da robot di cui fa sfoggio l'individuo de-evoluto sia sinonimo di stupidità, i Devo replicano che «stupido è chi fa le cose senza pensare; Devo è essere stupidi con coscienza»<sup>46</sup>. Nella loro produzione artistica i temi dell'inquinamento e del pericolo atomico sono richiamati in modo esplicito o metaforico, a più riprese; ma i Devo pensano che a questi rischi si risponde attraverso uno sviluppo sociale regolato, armonico e cooperativo, attivando meccanismi di organizzazione sociale sempre più efficaci<sup>47</sup>. La posizione

---

43 Cfr. Vacalebre, F. *Clash*, Milano, Gammalibri, 1983.

44 Cfr. Assante, E. "Devo" in *Musica 80*, n. 1, febbraio 1980, p. 33.

45 *Ibidem*.

46 *Ibidem*.

47 Non a caso al *No future* del punk i Devo oppongono il loro *Duty now for the future*, che è il titolo di un loro famoso album.

che esprimono è esattamente opposta alla visione culturale promossa nello stesso paese dalle culture underground vent'anni prima. I meccanismi di integrazione propugnati dall'impianto culturale de-evolutivo sono esattamente agli antipodi di quella scelta di "negazione" che aveva contraddistinto, per esempio, l'atteggiamento della *beat generation*. «Alla base del loro rifiuto si trovava la minaccia che la *beat generation* additò per prima cosa: l'incombente possibilità della distruzione atomica del mondo. Di qui partì un attacco indiscriminato contro il carattere repressivo della tecnica, che distrugge ogni energia creativa e corrompe ogni qualità genuina. L'edonismo e la frenetica intensità di vita dei beat erano la loro risposta a queste tendenze del sistema»<sup>48</sup>. Erano modelli di comportamenti antagonisti che centinaia di artisti e intellettuali avevano fatto propri e si preoccupavano di stimolare e diffondere soprattutto fra gli strati giovanili della popolazione.

Si trattò, com'è noto, di un moto di ribellione avente tali caratteristiche di estensione e di omogeneità culturale, che il sociologo Paul Goodman non esitò a indicare nei giovani contestatori un universo politico sovranazionale che aveva più cose in comune al suo interno di uno qualsiasi dei regimi all'interno del quale si trovava a esprimersi<sup>49</sup>. Goodman, a questo proposito, parlò addirittura del movimento giovanile come di una «nuova internazionale». Polemiche accese divamparono in America e in Europa intorno ai caratteri che doveva assumere la conflittualità dei movimenti; e violente accuse vennero rivolte, ad esempio, anche a quei pacifisti non violenti che svolgevano la loro azione in un contesto considerato troppo istituzionale. «Furono i provos i primi a riconoscere tutto questo, e già molto presto. Il 20 aprile del 1966, a Bruxelles, in occasione della marcia contro la bomba atomica, distribuirono dei volantini in cui esprimevano il rifiuto della manifestazione indetta, che consideravano un vero e proprio oppio dei giovani; un oppio che era il potere stesso a offrire. I provos criticavano violentemente i pacifisti del week-end e li invitavano a trasformarsi in pacifisti permanenti e provocatori»<sup>50</sup>.

In questo clima socioculturale è più che comprensibile l'affermarsi, anche in campo scientifico, di distinzioni categoriali la cui struttura si rivela oggi abbastanza arcaica, come quella tradizionale fra *sottocultura* e *controultura*. Nel 1969, ad esempio, il sociologo tedesco Walter Hollstein scriveva:

---

48 Cfr. Hollstein, W. *Underground. Sociologia della contestazione giovanile*, Firenze, Sansoni, 1971, p. 98.

49 Cfr. Goodman, P. *La società vuota*, Milano, Rizzoli, 1970, p. 11.

50 Cfr. Hollstein, W. *op. cit.*, p. 243.

Sottocultura indica esclusivamente il dissenso accidentale di fronte alla cultura dominante; dissenso che si esprime in particolarità di abbigliamento, di moda, di relazioni di gruppo e di forme di comportamento a carattere provvisorio; controcultura significa invece l'alternativa, fattasi oggettiva, a tutto l'armamentario delle contraddizioni presenti nella società capitalistica<sup>51</sup>.

Un'arcaicità che si mostrava non tanto nella misura di maggiore o minore "accidentalità" del dissenso subculturale, quanto nell'ingenua concezione che attribuiva una radicale alternatività alle "controculture".

Oggi, anche alla luce dell'epilogo storico che quella tensione culturale e quei movimenti ebbero, soprattutto sul piano che ci interessa più direttamente, riteniamo senz'altro di dover adottare una maggiore cautela nel conferimento di patenti di "globale alternatività" alle culture antagoniste o alle "controculture". Come ha lucidamente sostenuto Alberto Abruzzese: «Sarà bene convincersi che quando si parla di produttività e carattere innovativo della trasgressione si parla soprattutto di tecniche dell'integrazione»<sup>52</sup>. Solo partendo da questa premessa è possibile cogliere concretamente la misura dei mutamenti, spesso rilevanti, indotti su certi aspetti della realtà contemporanea dall'azione delle "controculture" e insieme l'entità delle sue sconfitte sul piano storico-sociale; sconfitte che, dal punto di vista privilegiato della nostra indagine, ovvero in rapporto alla situazione atomica, possiamo ritenere molto consistenti. Probabilmente anche dentro queste sconfitte, se possiamo riconoscere la funzione della "memoria" e delle "sopravvivenze" nella genesi dei comportamenti collettivi, è riposta qualcuna delle ragioni dei motivi apocalittici delle sottoculture emerse tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta. Un universo psicologico e comportamentale all'interno del quale, in qualche caso, è leggibile sinteticamente l'intero percorso storico, tutta la stratificazione degli atteggiamenti giovanili contemporanei e il loro rapporto con l'idea del futuro.

Una ricerca<sup>53</sup> alquanto interessante realizzata da alcuni giovani studiosi riporta alcune significative testimonianze di rappresentanti di aree di avanguardia culturale di varie città europee, in cui il rapporto fra la propria quotidianità e l'idea del futuro è un tema dominante. A Berlino, in modo particolare, lo slogan *no future* fu adottato per una certa fase dei primi anni Ottanta come concetto ispiratore dell'iniziativa di un'intera generazione culturale con ramificazioni diffuse a livello europeo.

---

51 Ivi, p. 42.

52 Abruzzese, A. *op. cit.*, p. 13.

53 Cfr. Aa.Vv., *La fine del futuro*, cit.

Alcune dichiarazioni di quel periodo possono fornire spunti interessanti nell'ambito della nostra riflessione, Axel Brand e Annette Maschmann, organizzatori del primo video-festival di Berlino, nel 1983, forniscono un quadro abbastanza eloquente dell'influenza prodotta da quella parola d'ordine nell'insorgenza di modelli culturali e di comportamento fra i giovani: «Mentre parlo ora, vivo solo un secondo dietro l'altro. Noi vogliamo fare qualcosa con questo secondo, non con il futuro, non mi interessa cosa potrò o non potrò fare domani o con tutte queste ipotesi sul futuro. Qui a Berlino molti giovani hanno vissuto questo slogan, *no future*. Il risultato di questo movimento *no future* è presente per noi qui e ora. È finita, ormai, con tutte le tendenze distruttive. Noi siamo giovani e vogliamo il presente. Ogni giorno è un presente, un presente dopo l'altro»<sup>54</sup>. Ma senza accorgersene, mentre enunciano il superamento della distruttività del *no future*, questi giovani sembrano proprio indicare la sua persistenza.

La scelta di vivere il presente, senza più interrogarsi sul futuro, è infatti esattamente la derivazione di una sensibilità che avverte il futuro come una sorta di universo precluso. Questa scelta di immediatezza si configura, insomma, non come una opzione consapevole nella direzione di un edonismo vitale, ma come l'unica via di uscita rispetto a un futuro inimmaginabile, e alla conseguente inattendibilità di ogni progetto relativo alla sua possibile trasformazione. Vi è un passaggio successivo nella testimonianza di Annette che è violentemente emblematico di questa condizione: «Noi abbiamo un muro intorno alla città e dobbiamo stare in attività perché non vogliamo pensare alla nostra situazione più di tanto. Se ci pensiamo troppo, diventiamo pazzi e dovremmo andarcene, sì, andare via. Per questo viviamo in continuo movimento»<sup>55</sup>. Annette evidentemente ha le sue buone ragioni; e forse, andandosene da Berlino, potrebbe veramente sottrarsi alla cupa condizione esistenziale di una città circondata dal filo spinato. Quel che risulta forse meno chiaro ad Annette è che nella sua città è soltanto più evidente di quanto non sia altrove la condizione globale dell'esistenza contemporanea dell'epoca successiva al secondo conflitto. Poiché, come ha giustamente affermato Rolf Langerbates, artista e gallerista berlinese, Berlino è una città che *esibisce la storia* e le sue contraddizioni; e il muro è semplicemente «un grande tazebao, la visualizzazione della storia e delle sue storture. Esso è presente, o meglio è; e, in quanto tale, è la testimonianza tangibile di una situazione di fatto, senza simulazioni»<sup>56</sup>. Per sottrarsi a questa situazione bisognerebbe andare via, dice Annette; ma se per sfuggire al muro di Berlino sarebbe sufficiente partire, per sottrarsi al muro atomico edificato

---

54 Ivi, p. 134.

55 Ivi, p. 135.

56 Ivi, p. 12.

intorno all'intero pianeta dove si potrebbe mai andare? È un interrogativo a cui è difficile rispondere. Si può solo dire che, probabilmente, il muro di Berlino "esibisce la storia", cioè un universo ancora di mutamenti e possibilità: esattamente come il *Medium nucleare*, per anticipare un concetto che avrà in seguito la sua definizione esibisce la fine della storia. Forse proprio per questo la realtà del muro atomico, la possibilità che prefigura, viene, in qualche caso, vissuta molto meno tragicamente di quanto non lo sia una tranquilla, regolare quotidianità.

La motivazione che enuncia, a questo proposito il giovane tastierista Paolo Fabiani è in questo senso molto indicativa.

Come io penso che sarà il futuro è abbastanza rincuorante, perché c'è la possibilità di andarsene via tutti insieme; ed è un fatto positivo, no? Tu hai paura del futuro, quando pensi che ci sarà per gli altri ma non per te. Quando pensi che non ci sarà neppure per gli altri, la cosa è rincuorante. Non mi perdo la fine della festa. Per cui io ho più paura di un futuro sereno che di un futuro atomico<sup>57</sup>.

Queste affermazioni sono la spia interessante di un intero abito mentale. Esse costituiscono, probabilmente, il più autentico background di alcuni estesissimi modelli di comportamento giovanili tipici dell'era atomica. Come ha scritto Felice Liperi, «l'impossibilità di immaginare il futuro in astratto schiaccia ogni attenzione e coscienza su ciò che è direttamente in relazione con questo spazio tempo e spazio fisico»<sup>58</sup>. Ed è esattamente in questo quadro che il problema estetico, lo stile, diviene un tema dominante nelle forme di esistenza e di comunicazione giovanile, nell'universo delle sottoculture. La consapevolezza della possibilità di una morte tecnologica improvvisa compromette fortemente la praticabilità di un qualsiasi progetto; e proprio in questo senso rafforza le potenzialità di affermazione di uno stile sottoculturale che «pone l'accento più sulle attività che sul programma, più sulla prassi che sul dogma»<sup>59</sup>.

Con questo non si vuol negare, evidentemente, l'*autonomia* di una dinamica estetica e comportamentale che peraltro ha un'eziologia estremamente complessa, i cui tentativi di comprensione e di analisi risalgono addirittura agli anni Trenta<sup>60</sup>, con le ricerche della Scuola di Chicago.

---

57 Ivi, p. 107.

58 Ivi, p. 44.

59 *Ibidem*.

60 Cfr. Trasher, F. *The gang*, University of Chicago Press, Chicago 1929; cfr. anche Zorbaugh, H.W. *The gold coast and the slum*, Chicago, University and Chicago Press, 1929.

Quel che si mostra però con maggiore peculiarità è l'attrattiva, la fascinazione che questi modelli esercitano (ed è questa probabilmente la novità specifica) anche in aree sociali e culturali *non* emarginate o devianti, anzi caratterizzate da una spiccata sensibilità politica e intellettuale. Il fascino di questo stile innaturale non è più legato semplicemente a dinamiche omogenee alla stratificazione sociologica, di classe. Non è più ingenerato dalle condizioni strutturali del sottoproletariato urbano, degli *slum* dell'immigrazione, o della giovane *working class*<sup>61</sup>, ma diviene cultura e immagine complessiva di una generazione. In questo quadro il comportamento deviante e autolesionista del punk e delle derivazioni culturali successive si offre a una nuova possibilità di interpretazione.

Il punk, come altre insorgenze e avanguardie culturali degli anni Ottanta, non propone più un'idea "altra" dell'esistenza, ma forza, fino agli eccessi paradossali, i dispositivi tipici della contemporaneità. Il punk non rimpiange e non reclama alcun possibile paradiso perduto, non rifiuta gli oggetti dell'assetto sociale consumistico: semmai, distorce e deforma la loro funzione. Il suo modello non è quella creatività spontanea, naturale, tipica del comportamento dei "figli dei fiori" degli anni Sessanta. Il punk si diverte poco a inventare; preferisce piuttosto giocare con le preesistenze. Un gioco che può essere molto hard, oppure sporco, violento, iperreale, in qualche caso sublime; ma che raramente si spinge più in là del remake. Il punk non vuole e non può pensare il nuovo, perché ha scoperto che non c'è futuro; e non è più disposto a credere che sia ancora possibile reinventarlo.

## 2.6 La morale della sopravvivenza

«Se Noè fosse stato italiano, forse starebbe ancora discutendo su che tipo di imbarcazione usare». Questa frase, comparsa in bella evidenza all'inizio del 1986 su alcune importanti testate giornalistiche italiane<sup>62</sup>, è lo slogan pubblicitario con cui un'azienda bresciana spera di persuadere i potenziali clienti all'acquisto dei suoi prodotti. La ditta lombarda fabbrica e installa rifugi antiatomici in vari modelli e dimensioni, con diverso grado di sicurezza, accoglienza e comfort; insomma, per tutte le esigenze e possibilità.

---

61 Quello di stabilire una corrispondenza troppo meccanica fra i modelli di comportamento "sottoculturale" e la stratificazione di "classe" giovanile è forse il limite maggiore del lavoro, per altri versi pregevole, che ha svolto il sociologo inglese Hebdige sui comportamenti giovanili (cfr. Hebdige, D. *Sottocultura, il fascino di uno stile innaturale*). Ci è parso di cogliere un eccesso di determinismo nella lettura che Hebdige fa del fenomeno, privilegiando un terreno "economicistico" nella considerazione globale degli atteggiamenti delle giovani generazioni.

62 Cfr. *La Repubblica*, 14 maggio 1986.

In Italia, solo negli ultimi anni, la domanda di bunker antiatomici ha iniziato, seppur lentamente, a crescere, forse in conseguenza della crisi nelle relazioni internazionali, ed è forse prevedibile in futuro un ulteriore allargamento del mercato. I possibili acquirenti non mancano, poiché il nostro paese è agli ultimi posti fra le nazioni sviluppate in quanto a dotazione di bunker<sup>63</sup>, infatti solo cinquemila italiani posseggono un rifugio per il *day after*. I media ci hanno informato, negli ultimissimi anni, dei lavori intrapresi in vari comuni della penisola per dotare interi condomini della protezione antiatomica sotterranea<sup>64</sup>. A Lodi, Verona, Brescia, Bergamo, sono in via di ultimazione rifugi capaci di ospitare centinaia di persone. A Mondolfo, un piccolo comune in provincia di Pesaro, il sindaco ha fatto approvare in consiglio comunale un primo stanziamento per favorire gli aspiranti testimoni del dopobomba<sup>65</sup>.

Probabilmente, come è già accaduto in altri paesi, anche in Italia, dopo la seconda casa, il rifugio antiatomico diverrà un importante “bene-rifugio” per il risparmio familiare. Ma al di là delle considerazioni di ordine economico o logistico, anche per il bunker non va sottovalutata la valenza globale di status-

---

63 Nel periodo in cui questo saggio fu dato per la prima volta alle stampe, essendo l'ipotesi di un conflitto termonucleare un tema all'ordine del giorno, la necessità di provvedere alla difesa della popolazione fece sì che la costruzione di bunker divenne presto un argomento di interesse primario nella politica di sicurezza di molti stati, ma anche nell'economia psichica ed esistenziale di molti privati cittadini. Con risvolti, tuttavia, non sempre rispondenti a criteri di realismo e razionalità, specialmente nell'eventuale scoppio di una guerra atomica totale.

All'epoca, le nazioni che resero obbligatori gli impianti di sicurezza antiatomici furono dieci. Secondo i dati forniti dall'Onu, al primo posto nell'allestimento di difese antiatomiche figurava lo stato di Israele. Seguiva la Svezia, dove i rifugi coprivano l'88% della popolazione. La Finlandia e l'Unione Sovietica, invece, potevano riparare il 70% dei loro cittadini. Ben piazzati, in questa classifica della paura e della previdenza, anche la Danimarca e gli Usa, dove trionfava il rifugio privato. In Francia, Mitterand rese obbligatori i rifugi antiatomici nelle nuove costruzioni a partire dal 1985, in Germania, nel corso di un solo anno furono costruiti ben 100 mila rifugi antiatomici. Chiaramente, a maggior ragione oggi, è molto difficile stabilire il grado di efficacia di queste difese nell'eventualità tragica di un conflitto atomico, in particolare per quel che riguarda le conseguenze del *fall out* radioattivo successivo alle esplosioni; e soprattutto se si considera che in alcuni casi si tratta di strutture di diversa funzione adibite a rifugio. Secondo dati diffusi da *Selezione* nell'aprile del 1985, ad esempio, l'Urss spese per la protezione atomica 140 mila miliardi di lire negli ultimi dieci anni, attrezzando a rifugio oltre 500 chilometri di metropolitana a Mosca e in altre trentatré importanti città sovietiche. Ancora secondo i calcoli di *Selezione*, almeno 325 milioni di persone non saprebbero dove rifugiarsi in Europa in caso di conflitto nucleare.

64 Cfr. “Diventa un condominio il rifugio antiatomico” in *la Repubblica*, 4 agosto 1984; cfr. “Verona la paura sul pianerottolo” in *Reporter*, 2 giugno 1985; “Rifugio antiatomico in hotel a Bergamo” in *la Repubblica*, 25 febbraio 1986.

65 Cfr. “Il sindaco teme la guerra nucleare e fa progettare rifugi antiatomici” in *Il Giornale*, 19 ottobre 1984.

simbol<sup>66</sup> che è destinato ad assumere nei prossimi anni. «Come ai tempi della Fiat 600»<sup>67</sup>, titolava tempo fa un giornale, sottolineando la tendenza che si prefigura a produrre e diffondere bunker a prezzi contenuti, tendenzialmente alla portata del cittadino medio.

Ma ritorniamo alla parola d'ordine pubblicitaria su cui abbiamo soffermato all'inizio la nostra attenzione: «Se Noè fosse stato italiano, forse starebbe ancora discutendo su che tipo di imbarcazione usare». Quel che ci preme sottolineare è come l'aspetto proverbiale di lungaggine e inadempienza che caratterizza la vita pubblica e privata in Italia venga qui utilizzato per promuovere esattamente quell'etica "individualistica" del *sopravvivere* cui abbiamo accennato in precedenza. Ed è proprio alla mentalità della sopravvivenza che Christopher Lasch dedica alcune delle pagine più lucide del suo più recente lavoro. Secondo lo studioso americano, lo stesso atteggiamento di alcuni intellettuali pacifisti non è del tutto immune dalla morale della sopravvivenza; anzi, quando proclamano che «non c'è nulla per cui valga la pena di morire», o quando invocano unicamente «un impegno morale per la sopravvivenza», rischiano concretamente di rafforzare «lo stesso abito mentale che informa la tecnologia medica moderna, nel suo zelo di estendere la vita senza alcun riguardo alla sua qualità»<sup>68</sup>. Lasch muove una decisa critica alle tesi espresse da Ehrlich e Harriman in *Come sopravvivere*, il loro manifesto per la difesa dell'ambiente. Secondo i due ecologisti, la situazione contemporanea indica che la sopravvivenza stessa è un problema; e «una volta che la

---

66 Considerazioni molto lucide in questo senso sono state avanzate da Herbert Marcuse già negli anni Sessanta: «La riduzione di ogni cosa a fatto commerciale unisce sfere di vita un tempo antagonistiche, e l'unione si esprime nella fluente congiunzione linguistica di parti del discorso in conflitto tra loro. A una mente non ancora condizionata a sufficienza, molto di quanto si stampa e si dice in pubblico sembra del tutto surrealistico. Titoli come *I lavoratori desiderano armonia tra i missili* e annunci pubblicitari come *Rifugio di lusso contro la caduta di residui radioattivi* possono ancora evocare una reazione ingenua, per cui si avverte che "lavoratori", "missili", e "armonia" sono contraddizioni inconciliabili, e che nessuna logica e nessun linguaggio dovrebbero essere capaci di unire correttamente lusso e caduta di residui radioattivi. Tuttavia la logica e il linguaggio diventano perfettamente razionali se apprendiamo che un "sommersibile nucleare attrezzato per lanciare missili balistici" "reca scritto sul cartellino 120 milioni di dollari" e che "tappeti, scaletta e tv" sono compresi nel prezzo, se si sceglie un modello di rifugio da 1.000 dollari. La convalida non sta principalmente nel fatto che questo linguaggio promuove le vendite (sembra che l'industria dei rifugi antiatomici non rendesse molto), ma piuttosto nel fatto di promuovere l'immediata identificazione dell'interesse particolare con quello generale, del mondo degli affari con la potenza nazionale, della prosperità con il potenziale disponibile per l'annientamento» (cfr. Marcuse, H. *Uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 107-108).

67 Cfr. "Come ai tempi della Fiat 600" in *Reporter*, 1 giugno 1985.

68 Cfr. Lasch, C. *op. cit.*, p. 53.



gente l'avrà capito, si batterà con tutte le forze». Christopher Lasch, invece, ritiene che «è vero proprio il contrario, perché la gente impegnata solo a sopravvivere è più probabile che scappi a rifugiarsi sulle colline. Se il problema fondamentale è la sopravvivenza, la gente si interesserà più alla sopravvivenza personale che a quella di tutta l'umanità. Coloro che fondano la causa della conservazione e della pace unicamente sulla sopravvivenza non solo fanno appello a un sistema di valori degradato, ma compromettono anche il loro scopo»<sup>69</sup>. Lo studioso americano, però, ci tiene a sottolineare la sua piena consapevolezza del fatto che le armi nucleari hanno introdotto una modificazione sostanziale nello statuto possibile di questo ragionamento: «Il sacrificio non ha nessun significato se nessuno sopravvive»<sup>70</sup>. Ed enuncia seccamente, prendendo decisamente le distanze dalle ambiguità che abbiamo rilevato in precedenza<sup>71</sup> nel ragionamento di Ferenc Feher e Agnes Heller: «Chiedere alla gente di sacrificare la vita in una guerra nucleare, con la motivazione che il futuro “va al di là della vita personale incompleta dell'individuo”, e un'assurdità morale»<sup>72</sup>.

## 2.7 Nichilismo suicida?

Ma l'atteggiamento culturale rispetto al quale l'analisi di Lasch si trova in posizione perfettamente antitetica è quello di cui André Glucksmann sembra essere, in Europa, l'alfiere più accanito. Secondo lo studioso francese, infatti, l'analisi da cui parte il movimento pacifista nel vecchio continente è il segno più eloquente di una tentazione nichilista e suicida da parte di uomini e organizzazioni disposti fondamentalmente ad asservirsi all'universo concentrazionario che l'Urss prepara per il pianeta. Per Glucksmann non esiste una differenza sostanziale fra la guerra nucleare e la propensione naturale al conflitto violento che la specie umana ha mostrato fin dalle sue origini. Secondo il filosofo, non vi è alcun problema inedito posto dalla possibilità apocalittica della situazione atomica, ma esiste soltanto una contrapposizione fra l'universo societario del pluralismo e della libertà e quello del gulag e del totalitarismo; e poiché ritiene che non è possibile nutrire alcuna fiducia in una possibilità disarmista di tipo cooperativo, il filosofo non fa fatica a concludere che l'Europa e il mondo devono rassegnarsi a “vivere vertiginosamente” sull'orlo del baratro, con l'intelligenza di chi sa dominare l'angoscia e

---

69 *Ibidem*.

70 *Ivi*, p. 54.

71 Cfr. *ivi*, pp. 37, 38, 39.

72 Lasch, C. *op. cit.*, p. 54.

non pretende di estirparla dalla vita. Sulla scorta di questa premessa, Glucksmann svolge una violenta e generale requisitoria contro la *viltà* pacifista e l'ideologia del disarmo, colpevoli di non comprendere che soltanto un atteggiamento dell'Occidente ispirato a criteri rigidamente *dissuasivi* può scongiurare la possibilità che il cancro comunista "diffonda liberamente le sue metastasi".

Ma l'eroismo romantico e a tratti infantile di Glucksmann raggiunge il suo apice nella polemica che rivolge verso l'episcopato americano, in relazione al famoso documento sottoscritto dagli ecclesiastici sui pericoli della situazione atomica. La minaccia liberticida che viene dal mondo del "socialismo reale", gli SS 20, la repressione del dissenso, gli ospedali psichiatrici per gli oppositori costituiscono, secondo Glucksmann, la prova della radicale ingenuità del movimento antinucleare;

Una volta presi in considerazione reticolati e psicofarmaci, tutta la bella costruzione antinucleare crolla. Non che le armi di distruzione massiccia non siano un pericolo; ma questo pericolo non è più l'unico. Reverendi vescovi, l'uomo non vive di sola vita. Trova delle ragioni di vivere. Le difende. Esse divengono per lui delle ragioni di morire. E poiché si inventa vari motivi per esistere, Monteverdi, un figlio, un amore, una chiesa, [...] finisce con l'annoverare una pluralità di ragioni per sacrificare la propria vita. Non sopporta di vedere l'essere amato annientato dall'atomica. Ma non ammette neppure che serva da stuzzichino a dei Kapò onnipotenti che lo abatteranno dopo l'uso<sup>73</sup>.

Il manicheismo rozzo di Glucksmann lo conduce, spero involontariamente, a confondere due problemi. Il primo inerisce alla necessità di contrastare con tutte le forze (e questo deve essere senza dubbio il compito di un movimento pacifista autentico, che sia quindi anche democratico e libertario) tutte le forme di totalitarismo, illiberalità e discriminazione, a qualunque titolo vengano esercitate e dovunque esse si manifestino: dall'Est europeo all'estremo Oriente, fino all'Africa o all'America latina. L'altro, relativo invece alla necessità di garantire, contrastando la possibilità e i presupposti di una guerra atomica, il diritto alla vita per masse sterminate di uomini e all'estremo per l'intera specie umana, che è la preconditione essenziale alla possibilità dello sviluppo di modelli di socialità sempre più elevati. Ma al filosofo francese questa distinzione – che è per alcuni versi addirittura banale – sfugge completamente. Egli continua a ragionare, intorno al futuro dei popoli e della specie umana, con gli stessi parametri che si applicano in rapporto all'esi-

---

73 Cfr. Glucksmann, A. *La forza della vertigine*, Milano, Longanesi, 1984, p. 162.

stenza individuale: «Signori miei, il prezzo della vita è a volte la morte. Non è una verità nuova. Voi avete i vostri martiri, io i miei. Non c'è nulla di meno realistico del giurare che un uomo sarebbe disposto a salvare la pelle in qualsiasi circostanza, anche passando sopra i propri amori. Allora, perché la vostra umanità dovrebbe farlo?»<sup>74</sup>. Ed ecco così trasformata l'umanità in un «soggetto», semplicemente un po' più esteso e frammentato, ma che continua a ragionare come potrebbe farlo una singola esistenza individuale.

Ma Glucksmann non si ferma qui, anzi complica ancora di più le cose: «L'umanità non è per me un grande Noi che esita, delibera, sceglie il suo bene e il suo male per poi agire, titubare, vincere o uccidere, o addirittura uccidersi. Questo grande soggetto unitario è cosa vostra. Io vedo solo popoli, nazioni, Stati, collettività diverse, le cui ragioni di vivere o di uccidere si esauriscono raramente»<sup>75</sup>. Ma qui si rivela forse, almeno in parte, la contraddizione insita nel discorso dello studioso francese: se alla specie umana possono venire applicati, come Glucksmann fa con il massimo della disinvoltura, i criteri etici ed «eroici» che possono ispirare l'atteggiamento soggettivo e se, contemporaneamente, si esclude anche la possibilità di immaginare l'umanità come un grande Noi, probabilmente non si può che concludere che l'idea di Glucksmann a proposito dell'umanità è esattamente quella di un grande Io, abilitato a decidere del destino di ognuno. Se così fosse, ci troveremmo di fronte a un atteggiamento che, mentre sembra agitare l'esigenza di difendersi a oltranza, fino all'estremo limite, dalla possibile prevalenza di una dimensione illiberale e repressiva, contemporaneamente afferma proprio un'altra, non meno terribile, forma di totalitarismo. La frase con cui Glucksmann conclude il suo libro può essere interpretata, credo, esattamente in questo senso:

Abbiamo il diritto di prendere in ostaggio mogli, figli e figli dei figli sull'intero pianeta? Possiamo minacciare le popolazioni civili, noi compresi, di apocalisse? Una civiltà rimane tale, quando rischia consapevolmente la sua estinzione per sopravvivere? È questa la più filosofica, la più seria, la più comune domanda che la banale attualità formula, La risposta – non spiaccia alle coscienze troppo tranquille – è sì<sup>76</sup>.

La visione di Lasch, a questo proposito, è agli antipodi delle posizioni espresse da Glucksmann. Lo studioso americano, infatti, ritiene che ogni contestazione

---

74 *Ibidem.*

75 *Ibidem.*

76 *Ivi*, p. 261.

alla mentalità della sopravvivenza è pienamente legittima, ma solo se espressa partendo da presupposti teorici e contenuti culturali coerentemente pacifisti:

Le critiche alla mentalità della sopravvivenza negli anni Ottanta hanno diritto morale alla nostra attenzione solo se si identificano con il movimento per il disarmo nucleare e per la conservazione dell'ambiente. Altrimenti la difesa di una moralità che si pretende più elevata (onore nazionale, libertà politica, disponibilità ad assumere rischi e sacrificarsi per una giusta causa) finisce di solito per rivelarsi, a un esame più attento, un'altra variante della morale della sopravvivenza che sembra condannare. Coloro che motivano il rifiuto a escludere il ricorso alle armi nucleari con il fatto che un attacco sovietico all'Europa occidentale non potrebbe essere respinto senza di esse hanno dovuto sostenere che gli Stati Uniti potrebbero combattere una guerra nucleare e vincerla realmente<sup>77</sup>.

È del tutto inaccettabile, insomma, che si riservi una condanna speciale al movimento per la pace in virtù del fatto che esprime al suo interno una mentalità della sopravvivenza.

Lasch ritiene che questo genere di critiche

ignorano delle espressioni ben più sorprendenti dell'etica della sopravvivenza. Deplorano la comprensibile ripugnanza dell'uomo comune a morire per una causa che non ha significato, solo per offrire la possibilità a individui superiori, quelli che hanno la lungimiranza di prepararsi al peggio e la fibra morale per prevalere, di fare andare avanti il mondo dopo l'apocalisse e persino di ricostruirvelo su nuove basi, Oggi l'etica della sopravvivenza si mostra nella sua forma più pienamente sviluppata non nei movimenti per la pace, ma nei preparativi fatti da coloro che si vantano della propria capacità di pensare all'imprevedibile; preparativi che vanno da ricerche ad alto livello di un sistema di difesa impenetrabile<sup>78</sup>, che renderebbe possibile

---

<sup>77</sup> Lasch, C. *op. cit.*, p. 54.

<sup>78</sup> A proposito di quelle iniziative per la difesa strategica (Sdi) che vanno sotto la comune dizione di "guerre stellari", e a cui è evidente il riferimento di Lasch, Willy Brandt, dirigente socialdemocratico tedesco, ha scritto: «Nella logica nucleare, assicurare la difesa del proprio territorio equivale a comportarsi da aggressori potenziali, poiché significa voler sfuggire alla certezza delle rappresaglie dell'agredito e acquisire così la possibilità di attaccare per primo i depositi e altri obiettivi avversari in tutta impunità» (cfr. Brandt, W. "Disarmo, sviluppo, sicurezza" in *Avanti!*, 30 giugno 1985). Si tratta di una considerazione tanto ovvia, che persino Richard Nixon l'ha fatta sua quando ha sostenuto che «questi sistemi sarebbero destabilizzanti se fornissero uno scudo in modo da permettere di usare la spada» (citato da Gambino, A. *op. cit.*, p. 275). Secondo Antonio Gambino la prospettiva di

agli Stati Uniti di lanciare un attacco nucleare senza paure di rappresaglie, alla costruzione di rifugi privati, ben equipaggiati con fucili tedeschi ad aria compressa, balestre, abiti a prova di radiazioni, serbatoi per acqua e benzina, cibi liofilizzati e pezzi di ricambio per automobili, con cui qualche individuo spera dissennatamente di poter andare avanti mentre la civiltà gli crolla intorno<sup>79</sup>.

Lasch porta il suo ragionamento alle estreme conseguenze logiche senza trascurare nessuna implicazione; la sua analisi è un esempio di rara lucidità intellettuale.

A Charles Krauthammer, che accusa pacifisti ed ecologisti di essere profeti di sventure incapaci di considerare l'elasticità della natura umana e la sua capacità di adattamento, Lasch obietta che «la visione apocalittica si mostra nella sua forma più pura non nell'opinione secondo cui la corsa agli armamenti e uno sviluppo tecnologico sfrenato possono portare alla fine del mondo, ma in quella per cui un pugno di salvatori sopravvivrà alla fine del mondo e ne ricostruirà uno migliore»<sup>80</sup>.

## **2.8 I fantasmi del millennio**

È del tutto fuori luogo, in altri termini, risolvere i problemi che richiama la cultura della pace, le questioni drammatiche che tale movimento pone, attraverso l'accusa schematica di millenarismo.

---

realizzazione di difese antimissile pone davanti agli occhi di coloro che in Usa guardano all'Unione Sovietica come "impero del male" la tentazione che l'America possa sferrare un "colpo chirurgico", cioè un attacco atomico deliberato all'Urss, o perlomeno a minacciarlo per obbligare i dirigenti di Mosca ad accettare una condizione di inferiorità rispetto agli Stati Uniti (cfr. Gambino, A: *op. cit.*, p. 266). Bisogna ricordare, inoltre, che la proposta dello scudo spaziale è stata violentemente contestata in campo scientifico anche per motivi di ordine logistico. Numerosi studiosi pensano infatti che l'ipotesi di un ombrello spaziale capace di intercettare le migliaia di missili che pioverebbero sugli Usa in un ipotetico conflitto nucleare è del tutto irrealizzabile. Altri hanno sostenuto, invece, che l'aspetto operativamente vantaggioso dello Sdi è legato alla possibilità di intercettare lo scarso numero di missili che l'Urss riuscirebbe comunque a inviare dopo aver subito un "primo colpo" megadistruttivo. La qual cosa confermerebbe però l'ipotesi che negli ambienti politico-militari Usa viene presa in considerazione l'eventualità di lanciare un attacco preventivo. In ogni modo, la proposta dello scudo spaziale è stata fieramente avversata negli ambienti culturali e scientifici degli Stati Uniti; dove, alla fine del 1985, ben 6.500 scienziati delle maggiori università e istituti di ricerca hanno firmato un appello contro la realizzazione dello Sdi, che ha avuto risonanza sul piano internazionale.

79 Lasch, C. *op. cit.*, p, 55

80 Ivi, p. 57.

Eppure non è raro incontrare, anche in campo scientifico, chi si ostina ad affermare improbabili analogie fra il timore contemporaneo di una guerra atomica e l'angoscia millenaristica tipica di epoche passate. In Italia, un rappresentante emerito di questa categoria è certamente Gaspare Barbiellini Amidei. Nel suo libro *La riscoperta di Dio*, lo studioso offre un campionario molto significativo di questa interpretazione anacronistica e paradossale:

Quasi duemila anni fa, il mondo conosciuto, dominato dai romani, era squassato da guerre e rivolte, la Giudea era in fuoco, Gerusalemme era distrutta. A Patmos, Giovanni scrive l'Apocalisse e annuncia la fine. Un angelo, antenato del regista del film *The day after* sulla guerra nucleare, gira la scena per il grande oracolo del cristianesimo: il cielo verrà arrotolato come i fogli di un papiro, le stelle cadranno come fichi da un albero piegato dal vento. La conclusione della storia, anzi di una storia, si identifica con la distruzione della natura, con il fuoco. Sullo sfondo di questa storia empia, in un panorama divenuto terso, si annuncia l'avvento del regno di Dio, della nuova Gerusalemme. Dieci secoli dopo arriva l'Anno Mille. La letteratura romantica e approssimativa ci descriverà torme affamate e paurose, prese alla gola da un'attesa vissuta mese dopo mese, giorno dopo giorno fino alla notte tra il 31 dicembre 1000 e il 1° gennaio 1001. All'alba del nuovo millennio, il mondo sarebbe esploso nel nulla. [...] Altri mille anni sono quasi passati. Il nostro tempo ai simboli preferisce le fotografie e le traduzioni simultanee, le riproduzioni tecniche e gli archivi elettronici; un orologio è stato caricato da un gruppo di scienziati intorno alla mezzanotte, soltanto pochi minuti prima, a rappresentare i nuovi pericoli, le nuove nucleari paure della fine del mondo. [...] Cambiano i millenni, cambiano i simboli, cambiano i toni letterari nella costanza di un pericolo e di una paura. [...] Adesso è la scienza, è la cronaca, è la tecnologia a offrire fotografiche previsioni, calcoli di probabilità, statistiche di una possibile fine del mondo per conflitto nucleare o per progressiva devastazione ecologica. Così la psicosi del millennio esce dalla simbologia e dall'elaborazione fantastica per prendere l'andamento concreto del grafico di una grande epidemia.<sup>81</sup>

La superficialità di cui fa sfoggio Barbiellini Amidei in queste considerazioni è veramente sorprendente; e serve a poco il fatto che una consistente parte del suo libro sia dedicata al resoconto di una lunga conversazione col fisico Zichichi, semplicemente per giungere senza alcun apparente nesso logico alla conclusione che «lo stato attuale della conoscenza consente di supporre con alta dignità raziona-

---

81 Cfr. Barbiellini Amidei, G. *La riscoperta di Dio*, Milano, Rizzoli, 1984, pp. 76-78.

le che Dio esista»<sup>82</sup>. Qui non si tratta, evidentemente, di contestare l'inalienabile diritto alla fede di Barbiellini Amidei (e del resto, posto in questi termini, il problema esula completamente l'oggetto della nostra riflessione), quanto piuttosto di discutere la perentorietà, pretestuosamente fondata in chiave scientifica, delle sue conclusioni. Infatti quella stessa scientificità che, come abbiamo visto, viene derisa e ricondotta a un generico "millenarismo" quando ci mette in guardia contro i pericoli della situazione atomica o rispetto al rischio di una catastrofe ambientale, viene poi disinvoltamente chiamata in causa per risolvere positivamente l'annoso problema relativo all'esistenza di Dio. Si tratta, evidentemente, di un procedimento riflessivo del tutto contestabile, le cui conclusioni possono interessarci soltanto in rapporto alla loro possibile ricaduta sul piano sociologico.

In questo contesto si rivela interessante prendere in considerazione l'analisi di John Percival Taylor, il più illustre storico inglese. Intervistato da un prestigioso periodico italiano sul significato del ritorno del sentimento religioso in atto da alcuni anni in Occidente, Taylor non esitò a collegare il fenomeno del «ritorno a Dio» alla paura generalizzata per una possibile guerra atomica: «I popoli fiutano il pericolo e pregano, Ma la loro fede non si esprime in modo gioioso, non manifesta fiducia e sicurezza nella capacità di Dio di difendere il mondo dalla distruzione. È un atto di disperazione. [...] Davanti a problemi che appaiono insolubili, l'impegno nella religione, il ritorno a Dio, appare soprattutto come una protesta totale contro questo mondo»<sup>83</sup>.

Per quel che riguarda, infine, l'analogia che Barbiellini Amidei istituisce fra il timore atomico e l'atteggiamento millenarista, forse la riflessione più lucida cui possiamo fare appello è stata svolta da un uomo di lettere qual è Alberto Moravia:

Non bisogna confondere, come si fa di solito, la fine della specie per mezzo della bomba con la vecchia Apocalisse di San Giovanni. È un errore, allorché si parla della catastrofe nucleare, tirare in ballo l'Apocalisse. Nell'Apocalisse, c'è pur sempre l'idea dell'immortalità condensata in quelle fatidiche parole: "Io sono il principio e la fine". Già, perché per dire "fine", si suppone che chi lo dice si ponga fuori dell'Apocalisse, in un'eternità in qualche modo paragonabile all'immortalità della specie di Schopenhauer. E invece non è così, non sarà così. Alla fine non ci sarà più né la natura di Schopenhauer né il Dio di San Giovanni; ma soltanto un sasso annerito e bruciato, condannato a girare per l'eternità nel vuoto dello spazio cosmico<sup>84</sup>.

---

82 Ivi, p. 16.

83 Cfr. Filo della Torre, P. "Intervista con John Taylor" in *Panorama*, 15 settembre 1985.

84 Cfr. Moravia, A. *L'inverno nucleare*, Milano, Bompiani, 1986, p. 5.

Insomma, conferire ai pacifisti o agli ecologisti la patente di profeti della fine del mondo è svolgere un'inaccettabile e pregiudiziale semplificazione; poiché «ciò che definisce la mentalità della fine del mondo, ingiustamente attribuita agli ecologisti e ai sostenitori del disarmo nucleare, è l'ingiunzione a prepararsi al peggio, che lo si accetti come volere di Dio o come punto di arrivo di un grande disegno storico, sia trincerandosi contro una dura ma rinvigorente stagione di avversità, sia fuggendo da un pianeta condannato verso le nuove frontiere dello spazio»<sup>85</sup>.

## 2.9 La morte atomica

Tuttavia al di là delle prospettive teoriche e delle scelte di comportamento direttamente connesse alle caratteristiche della condizione atomica, è evidente che questa realtà ha determinato una rottura radicale e una crisi profonda nella dinamica generale del rapporto che l'individuo contemporaneo intrattiene col quotidiano e col futuro. La consapevolezza di un costante pericolo, l'immanenza della minaccia hanno prodotto cioè una quotidianità catastrofica cui non può che corrispondere una catastrofe nella quotidianità; un quadro esistenziale all'interno del quale la paura è così integrale che ci si coabita pacificamente<sup>86</sup>. La convivenza degli

---

85 Cfr. Lasch, C. *op. cit.*, p. 59. Ha scritto, e molto pertinentemente, in proposito Fritjof Capra: «La manifestazione ultima della nostra osservazione per la tecnologia è la fantasia molto diffusa che i nostri problemi attuali possano essere risolti creando habitat artificiali nello spazio interplanetario. Io non escludo che siffatte colonie spaziali possano essere un giorno costruite, anche se, sulla base di quanto ho visto dei piani esistenti e della mentalità che è alla loro base, io certamente non vorrei vivervi. Ma l'errore di base dell'intera idea non è tecnologico; è la convinzione ingenua che la tecnologia spaziale possa risolvere la crisi sociale e culturale sul nostro pianeta» (cfr. Capra, F. *op. cit.*, p. 181).

86 Suscitò molto scalpore fra gli esperti, qualche anno fa, la constatazione che il drammatico e impressionante film *The day after* aveva lasciato abbastanza freddi i bambini e gli adolescenti negli Stati Uniti. Secondo qualche studioso, il fenomeno va spiegato col fatto che i bambini sono al di là della paura. Essi non temono il giorno dopo, sono certi che l'apocalisse verrà. Su grandi manifesti affissi da "pubblicitari preoccupati" nelle vetture della metropolitana di Boston campeggia, infatti, questa scritta: «Un terzo dei bambini americani è convinto che morirà in una guerra nucleare». I bambini, spiegò Loretta Valtz Mannucchi al convegno "Il labirinto della paura" svoltosi a Milano nell'84, vivono le immagini della catastrofe nell'isolamento delle proprie case, attraverso i media. Vi è quindi verso questa realtà una sorta di assuefazione che non fa neanche più trasalire di paura. Viene da pensare a Shakespeare: «Ci siamo tanto saziati di orrori che ormai la paura è muta». Secondo Rossellina Balbi, invece, la paura atomica non è detto che debba svolgere una funzione necessariamente paralizzante: «La grande paura, ci piaccia o no, è dentro di noi. E se è vero che la "coscienza atomica" non è sufficiente a scongiurare il pericolo, è altrettanto vero che, se vogliamo almeno tentare di scongiurarlo, essa è una condizione necessaria. Proviamo dunque a guardare nell'oscura profondità dell'abisso. La paura, come sappiamo, può essere tanto benefica quanto nociva: è benefica se ci aiuta ad evitare una minaccia, è nociva se ci paralizza e ci rende più vulnerabili» (cfr. Balbi, R. *Madre paura*, Milano, Mondadori, 1984, p. 171).



individui con la possibilità del lutto totale ha modificato intimamente la stessa idea della fine. La dinamica dei comportamenti nell'età atomica è attraversata, insomma, in ogni punto, da un dispositivo che ha cambiato in modo radicale il rapporto che l'uomo intrattiene con la morte.

Ma quali sono i caratteri inediti di questa relazione? Qual è il significato nuovo che si attribuisce alla morte oggi? In un libro pubblicato abbastanza recentemente col titolo *La morte oggi*<sup>87</sup>, alcune eminenti figure in campo culturale e scientifico tentano esattamente di avanzare delle risposte a questi interrogativi. Una parte specifica di questo lavoro è dedicata al tema della "morte di massa" e nelle letture proposte da alcuni degli studiosi vi sono una serie di evidenti implicazioni con l'oggetto della nostra riflessione e col ragionamento che stiamo svolgendo in proposito.

Nello svolgimento della sua analisi, lo psicoanalista Franco Fornari parte dalla sua tradizionale impostazione che fa derivare il conflitto, la guerra, dalla «elaborazione paranoica del lutto». Si tratta di un meccanismo psicologico, individuale e collettivo, in virtù del quale una comunità, un popolo, una nazione reagiscono a uno stato di sofferenza o di disagio; rispondono cioè al lutto mediante l'individuazione di un nemico esterno. Ma, secondo Fornari, la condizione atomica ha prodotto una crisi senza precedenti nella possibilità di attivare questo meccanismo. La civiltà industriale, spiega Fornari, è caratterizzata da una continua innovazione, che sul piano simbolico può essere ricondotta a fantasie di nascita; una situazione nella quale ogni nuovo oggetto tecnologico tende a essere salutato come un altro messia. «Persino la nascita della bomba atomica è stata annunciata dal saluto *the baby is born!*, mandato al presidente degli Stati Uniti». Inoltre, gli oggetti tecnologici sono, come diceva Freud, delle protesi del corpo umano: i mezzi di trasporto prolungano le nostre gambe, la televisione estende la vista, la radio prolunga l'udito<sup>88</sup>, ecc. Proprio per questo gli oggetti tecnologici suscitano una certa impressione di onnipotenza, perché fanno ciò che il nostro corpo non può fare.

Questa sensazione di onnipotenza tecnologica, per via della quale ci aspettiamo che il nuovo oggetto tecnologico sia sempre migliore del vecchio, ha funzionato per secoli, finché il bambino chiamato bomba atomica viene ad annunciarci

---

87 Cfr. Aa.Vv. *La morte oggi*, Milano, Feltrinelli, 1985. Il libro trae origine dal convegno internazionale sull'omonimo tema, svoltosi a Milano dal 24 al 26 maggio del 1984.

88 Va rilevata, qui, la sostanziale analogia fra questo segmento di riflessione psicoanalitica e l'analisi proposta, in forma assai più articolata, negli anni Sessanta da Marshall McLuhan. Per il celebre studioso dei media, i sistemi tecnologici sono esattamente delle estensioni delle nostre possibilità fisiche; i dispositivi meccanici estendono gli arti, quelli comunicativi il sistema nervoso (cfr. McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Il saggiatore, 1967).

non più onnipotenza dell'oggetto tecnologico ma la possibile distruzione di tutta l'umanità. Di fronte a una realtà di questo tipo, che riguarda non una comunità o una nazione ma l'intera specie umana, non vi è più la possibilità di scaricare all'esterno il disagio, non è possibile elaborare il lutto, perché l'avversità che abbiamo di fronte ha origini palesemente endogene, anzi «la morte che possiamo darci è prodotta col meglio di noi»<sup>89</sup>.

Roberto Guiducci accoglie solo parzialmente la tesi di Fornari. In primo luogo, sostiene il sociologo, la possibilità di scaricare il disagio su un nemico esterno richiede preventivamente la sua identificazione come diverso. Infatti, esistendo nel codice genetico il divieto a uccidere esseri della stessa specie, gli umani, per conferirsi la licenza di farlo, hanno dovuto preliminarmente mettere in atto un meccanismo di disumanizzazione dell'Altro: «In quasi tutti i linguaggi si trova l'attribuzione del nome "uomo" soltanto ai membri del proprio gruppo, mentre gli altri hanno attribuzioni animalesche spregiative. Nella stessa ultima guerra mondiale gli ebrei erano considerati esseri inferiori dai nazisti, i nazisti belve dai loro avversari, i giapponesi scimmie gialle dagli americani»<sup>90</sup>. Quindi la licenza di uccidere poggia sul fatto che l'altro non sia considerato un essere umano. E, infatti, l'uccisione in guerra non comporta sensi di colpa. Ma questa possibilità di vivere l'altro uomo, la popolazione avversa come *diversa*, deriva, secondo Guiducci, anche da motivazioni di tipo strutturale: «La sociologia può ampiamente rilevare che questo vedere altri come non uomini e volerli sopprimere, è, a sua volta, una variabile dipendente dalla presenza, da alcuni millenni, di disuguaglianze molto accentuate. [...] Dunque sotto la proiezione paranoica del lutto c'è dell'altro: l'economico-sociale»<sup>91</sup>.

Guiducci ritiene che anche l'aumento esorbitante della popolazione, coi disagi materiali che determina per milioni di uomini, sia stato storicamente una molla decisiva per l'attivarsi delle contrapposizioni violente tra i popoli; e potrebbe ancora esserlo anche per un ipotetico conflitto nucleare. Da queste considerazioni il sociologo ricava la sua tesi, che associa il pacifismo alla politica di controllo demografico. Secondo Guiducci, le iniziative in questo ambito non dovrebbero assolutamente essere "generiche", cioè semplicemente orientate al tentativo di salvare la specie, ma dovrebbero far proprio l'obiettivo *dell'unificazione* del genere umano, nel senso di Gramsci; la quale «non può avvenire se non sopprimendo le disuguaglianze economiche e sociali e se non mantenendo le differenze personalizzanti e

---

89 Cfr. Aa.Vv. *La morte oggi*, cit., p. 164.

90 Ivi, p. 179.

91 Ivi, p. 180.

qualificanti delle varie civiltà»<sup>92</sup>. Guiducci ritiene che l'obiettivo cui bisogna puntare su scala planetaria è una globale conversione delle spese militari in risorse economiche e sociali, contemporanea all'intensificazione dell'istruzione per la denatalizzazione. A questi orientamenti dovrebbe ispirarsi il pacifismo, per coincidere con i processi generali positivi di liberazione dell'uomo. In definitiva, non è pensabile per Guiducci un atteggiamento pacifista che si limiti ad affrontare gli aspetti militari del rischio di olocausto nucleare senza considerare globalmente la necessità di disattivare il «detonatore umano e sociale» che potrebbe innestare la spirale catastrofica prefigurata dalla situazione atomica.

Una condizione peculiare, tipica dell'epoca in cui viviamo, ha già innestato, secondo Mario Spinella, una serie di processi di modificazione nel comportamento e nei modelli culturali contemporanei. È ciò che egli chiama il «pensare atomico». Lo studioso insinua il dubbio che si possa «collegare la ripresa di interesse dei più recenti decenni per la tematica della morte, proprio, in qualche modo, all'incombere su tutti noi dell'orizzonte della morte atomica, al suo elaborare, scavare, sia pure in forme indirette, per varie vie, nel territorio della nostra cultura»<sup>93</sup>. Richiamando la riflessione che da diverse angolature hanno svolto studiosi come Einstein, Russell, Adorno, egli sostiene l'idea che dopo Hiroshima il mondo ha subito una «mutazione». Poiché la variabile pantoclastica scompagina non uno ma tutti i precedenti parametri interpretativi: «non ultimo certo, e tengo ad affermarlo perché mi riconosco in tale matrice, lo stesso marxismo, che tutt'al più diventa leggibile come "un'ontologia regionale", per dirlo secondo un'espressione di Sartre»<sup>94</sup>.

Spinella prende in esame alcuni dei modelli culturali che sembrano estendere la loro influenza nel comportamento contemporaneo. Un primo elemento che sembra emergere, sostiene, è una modalità differenziale di porsi nei confronti del mondo naturale, sia inanimato che soprattutto animato, rappresentato dall'affiorante passione verso il pensiero ecologico. Secondo lo studioso, non si può escludere che «nella rinnovata attenzione verso le forme di vita vegetale e animale e allo stesso paesaggio terrestre, sia anche da ricercare – come dire? – un'istintiva solidarietà con quanto, insieme con la specie umana, una prospettiva nucleare potrebbe del pari distruggere»<sup>95</sup>. Vi è chi vede, in questo crogiolo di tendenze, l'affermarsi di un coacervo informe. Spinella, invece, legge questo incontro

---

92 Ivi, p. 185.

93 Ivi, p. 192.

94 Ivi, p. 193

95 Ivi, p. 194

fra culture e comportamenti come indizio di un processo più ampio di ricomposizione che la situazione atomica può indurre.

Finora, sostiene Spinella, essa ha già provocato, seppur in forma embrionale, il superamento di antichi contrasti e divisioni, religiosi, razziali, perfino di classe, che appaiono alla luce della realtà nucleare per molti versi anacronistici. «Un poeta ha definito a suo tempo la morte l'eguagliatrice, ma la tendenza della morte atomica è, paradossalmente, quella di eguagliare in vita, di realizzare di fronte a sé la *conspiratio oppositorum*, la convergenza degli opposti»<sup>96</sup>.

## 2.10 Ecosociologia: verso la nuova alleanza

Nel 1982, a Kassel, il compianto Joseph Beuys partecipò a *Dokumenta 7*, la megarassegna d'arte che contende la leadership alla Biennale di Venezia. L'artista, però, non presentò un'opera, ma una "scultura sociale" di ben 7.000 querce, mandando letteralmente in visibilio gli ecologisti della Repubblica federale. *L'arte antropologica* di Joseph Beuys è fatta esattamente di questo, con prese di posizione su brucianti questioni dei nostri giorni, gesti inconsueti spesso carichi di tutta l'ironia e la forza delle pratiche culturali trasgressive. L'operazione "7.000 querce" è un tipico esempio di arte antropologica: a un problema concreto, il rimboschimento di un'area della città, Beuys risponde con un'azione diretta, per lo più ricorrendo all'antico linguaggio dei simboli (la parabola dell'albero), adattato al modernissimo problema del depauperamento della natura. Nella storia di Beuys *l'azione* di Kassel non rappresentava una novità: a questo genere di impegno sul piano culturale e artistico Beuys si dedicava da almeno un decennio, da quando cioè cominciò a studiare l'innovazione nei sistemi di coltivazione agricola come forma d'arte e insieme organizzazione produttiva di carattere progressivo.

Le caratteristiche peculiari dell'impegno espresso in campo culturale dal grande artista d'avanguardia sono probabilmente un segnale, quanto mai eloquente, dell'insorgenza di quella "passione per l'ecologia" che Mario Spinella connette alla acquisita consapevolezza dell'orizzonte della possibile "morte atomica". Un processo in virtù del quale la prospettiva pantoclastica generale – di una minaccia, cioè, che investe l'individuo e l'ambiente – stimola una nuova solidarietà fra uomo e natura, parimente minacciati di distruzione. A questo stesso orizzonte appartiene forse l'incertezza e l'inquietudine contemporanee rispetto ai meccanismi dell'evoluzione tecnologica e una certa sfiducia nella dinamica classica dello "sviluppo" che fa dire anche a uno scienziato rigoroso come Sylos Labini, non a

---

96 *Ibidem*.

caso in conclusione di un lavoro scritto proprio in quegli anni, che «non può esserci motivo di compiacimento quando dal nostro subconscio fa capolino la consapevolezza della tremenda precarietà di qualsiasi “progresso”, a causa del rischio incombente di un olocausto nucleare»<sup>97</sup>. In altri termini, la relazione che Spinella istituisce fra la situazione atomica e l'insorgenza del sentimento ecologico è quanto mai pertinente. Ciò che va sottolineato è però il fatto che l'ecologia è già molto di più che una “passione”.

Quando, nel 1972, le Nazioni Unite annunciarono una grande conferenza mondiale sull'ambiente, la tematica ecologica uscì finalmente dall'ambito ristretto degli specialisti e, grazie all'interesse mostrato dai grandi mezzi di comunicazione, il problema ambientale iniziò a coinvolgere larghi strati di opinione pubblica su scala internazionale. Per molti mesi si parlò dell'ecologia in tutti i suoi aspetti, da quelli pittoreschi a quelli rivoluzionari. Qualcuno conìò allora, per il nuovo pensiero ecologico, il concetto di *scienza sovversiva*.

In realtà, la parola “ecologia” è stata inventata più di un secolo fa dal biologo tedesco Ernst Haeckel. Nel divulgare le scoperte di Darwin, egli aveva suggerito la necessità di un'autonoma disciplina che indagasse l'influenza dell'ambiente sugli esseri viventi. Questa scienza avrebbe dovuto descrivere sia gli scambi di materia ed energia fra gli esseri viventi e l'ambiente inanimato, sia gli scambi dei viventi fra loro. Non a caso lo studioso tedesco definì l'ecologia «economia della natura».

In epoca contemporanea, lo sviluppo vertiginoso della tecnologia, e l'impatto ambientale conseguente, ma soprattutto l'inedita minacciosa situazione determinata dalla proliferazione atomica hanno accresciuto enormemente gli spazi di intervento dell'iniziativa ambientalista. Anche in questo contesto la riflessione ecologica ha tenuto a sottolineare l'importanza di quello che è il suo *leit motiv* tradizionale; la connessione fra gli organismi viventi, e quindi l'uomo e l'ambiente. Già all'inizio degli anni Settanta Barry Commoner, che può essere considerato il padre dell'ecologia politica, metteva in guardia dai pericoli rappresentati per l'ecosistema dallo sviluppo dell'energia nucleare. Secondo lo studioso americano, coloro che percepirono nel bagliore di Hiroshima la vittoria dell'uomo finalmente riuscito a «imbrigliare l'energia delle stelle» non avevano per niente compreso la drammaticità catastrofica dell'orizzonte che l'umanità aveva appena dischiuso.

Per Commoner, la scienza nucleare è qualcosa di molto più complesso di un sapere che, fornendo all'uomo una fonte illimitata di energia, gli permette di raggiungere sempre nuovi traguardi:

---

97 Cfr. Sylos Labini, P. *Le classi sociali negli anni '80*, Bari, Laterza, 1986, p. 155.

I primi venticinque anni dell'era atomica ci dicono che questa credenza è profondamente, tragicamente sbagliata. Isolata su un atollo del Pacifico o limitata al recinto di un impianto termonucleare, essa riporta la vittoria: infatti fa saltare l'isola e fa nascere elettricità dall'impianto. Ma né l'isola, né la centrale, né alcun'altra cosa sulla faccia della Terra esiste separata dal sottile tessuto dinamico che circonda il pianeta: il suo ambiente, l'ecosfera. E una volta che l'energia generata dalla fissione dell'atomo si urta con l'ambiente, come non può non succedere, scopriamo che la nostra conoscenza è incompleta, che la nuova tecnologia è perciò incompetente e che la nuova energia è di conseguenza qualcosa che deve essere tenuta sotto controllo, se vogliamo sopravvivere<sup>98</sup>.

Secondo Commoner, è questo il significato più profondo di ciò che costituisce il principale scontro ambientale della nuova era tecnologica, poiché la realtà atomica ha ormai raggiunto una dimensione e un'intensità tali da misurarsi con quelle del sistema globale in cui viviamo. Ma gli uomini devono essere fino in fondo consapevoli che non è possibile esercitare questo potere senza interferire con la delicata struttura ambientale che ci sostiene: «Ogni scorreria nell'ambiente, qualunque siano i suoi benefici, ha un prezzo: il quale, a giudicare dalla testimonianza silenziosa delle armi nucleari, è la sopravvivenza»<sup>99</sup>. Ma questa stessa consapevolezza ci suggerisce anche qual è la strada da percorrere, qual è la strategia da perseguire: «Visto nel suo vero contesto ambientale, il potere della tecnologia deve essere soggetto meno al controllo del tecnico e più a quello della volontà del cittadino»<sup>100</sup>.

Come si vede, gli elementi concreti per l'affermazione complessiva di un pensiero ecologico sono molteplici e interessanti. E probabilmente, in senso generale, si può già parlare dell'esistenza di una vera e propria "cultura" ecologica. Non dimeno, a un'introspezione più attenta, non è difficile individuare, all'interno di una generale consapevolezza intorno ai problemi che pone il punto di vista ambientalista, l'esistenza di differenti impostazioni scientifiche, di diverse visioni culturali, di contrapposte scuole. Le definizioni, a questo proposito, sono molteplici. Vi è l'ecologia politica e l'ecologia sociale, la *Jeep ecology* e l'ecologia radicale, l'ecosistemica e la tecnoecologia. Ed esiste, all'interno delle stesse formazioni politiche "verdi" dell'Occidente, una spaccatura a volte profonda fra "fondamentalisti" e "realisti".

---

98 Cfr. Commoner, B. *Il cerchio da chiudere*, Milano, Garzanti, 1972, p. 147.

99 *Ibidem*.

100 *Ibidem*.

Ma sul piano dei presupposti culturali e delle ipotesi prospettiche la divaricazione più sensibile è probabilmente quella che esiste fra un atteggiamento ecologico di tipo puramente conservativo e una visione culturale ispirata a principi socialmente innovatori e a un ecologismo di carattere creativo. Fra gli studiosi più attivi sul primo versante va certamente annoverato Ivan Illich, che ha sostenuto in numerose opere la necessità di un ritorno a «tecnologie conviviali», a ridotto consumo energetico e alta intensità di lavoro umano<sup>101</sup>. A questo mutamento tecnologico dovrebbe corrispondere, secondo Illich, la riscoperta di forme di esistenza associate elementari, mediante il ritorno ad aggregazioni societarie di tipo semplice. Purtroppo, le cose non stanno in modo così schematico; infatti, come è stato correttamente rilevato,

se il film della storia potesse essere invertito, esso ci ripresenterebbe non soltanto le tecnologie di villaggio, ma anche lo sfruttamento e le iniquità collegate con un'economia a bassa produttività del lavoro. È certo che relazioni sociali conviviali e cooperative possono essere recuperate. Esse presentano, anzi, la prospettiva più attraente dello sviluppo. Ma la nuova convivialità, per fiorire, ha bisogno di una base tecnologica ipercomplessa<sup>102</sup>.

In altri termini, l'affermazione oggi di una nuova consapevolezza della dipendenza della specie umana dalla sua particolare nicchia biologica, la necessità quindi di una difesa dell'equilibrio ecosistemico, l'impegno per il disarmo nucleare, contro l'inquinamento, per una nuova qualità della vita e del rapporto fra l'uomo e l'ambiente non coincidono affatto con la prospettiva di un ritorno indietro, a una realtà pretecnologica, a forme di esistenza "primitive". L'orizzonte della *nuova ecologia* non è e non può essere un improbabile e romantico «ritorno alle origini». Il problema, invece, è l'assunzione di un atteggiamento complessivamente e perennemente selettivo rispetto alle tecnologie, alle forme di produzione, ai modelli di organizzazione sociale che vengono costantemente proposti. In questo quadro è probabilmente necessario, questo sì, recuperare, come suggerisce Murray Bookchin, quella «sensibilità» nel rapporto con l'ambiente tipica delle società cosiddette primitive e che può essere quella di una futura società ecologica<sup>103</sup>.

---

101 Cfr. Illich, I. *La convivialità*, Milano, Mondadori, 1978; Id. *Lavoro ombra*, Milano, Mondadori, 1985.

102 Cfr. Ruffolo, G. *La qualità sociale*, Bari, Laterza, 1985, p. 160.

103 Cfr. Bookchin, M. *L'ecologia della libertà*, Edizioni Antistato, 1985.

A questa pluralità di riferimenti deve ancorarsi quell'universo ancora in formazione che Edgar Morin ha indicato col concetto di *ecosociologia*; e anche noi siamo convinti «che la nozione di ecosistema offra il quadro e l'involucro adatto al proseguimento di questa ricerca»<sup>104</sup>. Ma Morin compie anche ulteriori passi in avanti lavorando sui possibili collegamenti fra una possibile riflessione ecosistemologica e le nuove scienze della complessità. Si tratta di un impegno scientifico che ha come obiettivo dichiarato la costruzione di un modello conoscitivo nel quale sia possibile indagare contestualmente la struttura dei sistemi biologici e quella dei sistemi sociali, l'ambiente naturale e *l'ambiente tecnico*<sup>105</sup>. Si tratta di una ricerca importante e ambiziosa, quindi non priva di elementi di problematicità; ma essa è semplicemente essenziale alla costruzione di nuovi dispositivi euristici, adeguati ad analizzare e comprendere il ruolo e la funzione della "società" umana nel contesto ecosistemico<sup>106</sup>. Un tessuto di riflessione e proposizione all'interno del quale «la natura non è più disordine, passività, ambiente amorfo: è una totalità complessa. L'uomo non è più un'entità chiusa in rapporto a questa totalità complessa: egli è un sistema aperto in rapporto di autonomia-dipendenza organizzatrice in seno a un ecosistema»<sup>107</sup>. Evidentemente questa ricerca è tutt'altro che estranea alla riflessione intorno alla «nuova alleanza» fra sapere umanistico e scientifico, fra scienze dell'uomo e scienze della natura, propugnata da Ilya Prigogine:

Se oggi possiamo farlo, è perché, ormai, solo così possiamo partecipare al divenire culturale e naturale, perché questa è la lezione che ci impartisce la natura, se vogliamo davvero ascoltarla. Il sapere scientifico, sbarazzato dalle fantasticherie di una rivelazione ispirata, soprannaturale, può oggi scoprire di essere ascolto poetico della natura e contemporaneamente processo naturale nella natura, processo aperto di produzione e di invenzione, in un mondo aperto, produttivo, inventivo. È ormai tempo per nuove alleanze; alleanze da sempre annodate, per tanto tempo misconosciute, tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi e l'avventura esploratrice della natura<sup>108</sup>.

---

104 Cfr. Morin, E. *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985, p. 178.

105 Il riferimento di Morin è agli studi di Georges Friedmann, «il pioniere dell'ecologia sociale, [...] il primo ad aver concepito la tecnica come fatto ecologico» (cfr. Morin, E. *Sociologia della sociologia*, cit., p. 178).

106 Cfr. Caramiello, L. "La metropoli" in *la città nuova*, n. 2, aprile 1986.

107 Cfr. Morin, E. *Il paradigma perduto*, Milano, Bompiani, 1974, p. 29.

108 Cfr. Prigogine, I.; Stengers, I. *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi, 1981, p. 288.



Evidentemente, si tratta di un ragionamento che è ancora lontano dall'esser concluso e che deve ancora percorrere un lungo itinerario di confronto, e forse anche di conflitto culturale, prima di definirsi compiutamente. Ma anche noi siamo convinti che, con le metamorfosi della scienza sia di nuovo possibile il dialogo culturale. Crediamo che, inseparabilmente da questo dialogo, si possa riannodare una nuova alleanza con la natura, al cui sviluppo partecipino il gioco sperimentale e l'avventura esploratrice della scienza.

Certo, si tratta solo di una possibilità. Anche se la stessa scienza spinge oggi lo scienziato all'intelligenza aperta, anche se sono scomparsi gli alibi teorici per il dogmatismo e il disprezzo, ci resta ancora il compito concreto, politico e sociale, di creare i circuiti per una cultura<sup>109</sup>.

Si tratta, in definitiva, dello stesso compito che ha di fronte oggi la ricerca ecossistemologica: una riflessione che, evidentemente, non è ancora una scienza, o forse è una scienza che sta solo lentamente nascendo. Eppure «essa costituisce già un apporto capitale alla teoria dell'auto-organizzazione del vivente e, per quanto riguarda l'antropologia, essa riabilita la nozione di natura, radicandovi l'uomo»<sup>110</sup>.

### **2.11 Quaranta schiavi docili e discreti**

«Il dominio dell'energia atomica si tradurrà in liberazione spirituale». Con questo eloquente titolo, *Il Politecnico*, diretto da Elio Vittorini, pubblicava nel 1946 un lungo articolo di Paul Langevin, eminente scienziato francese, perseguitato dai nazisti per le sue idee politiche, ritornato con la fine della guerra al lavoro presso la scuola di fisica e chimica di Rue Vaquelin, a Parigi. Era il 1° maggio, festa del lavoro. L'eco degli orrori del secondo conflitto mondiale non si era ancora spento e su tutti pesava ancora lo sgomento per il dramma di Hiroshima. Eppure lo scienziato comunista non esitava, anche a questo proposito, a esaltare i caratteri positivi della nuova realtà atomica: «Nel valutare l'importanza che l'apparizione della bomba atomica riveste per l'avvenire umano, non si possono temere esagerazioni. Poiché si tratta di un fatto ben diverso dall'invenzione di una nuova arma; la quale, per la sua tremenda efficacia, è valsa ad accelerare il termine di un conflitto che da sei anni bruciava il nostro pianeta»<sup>111</sup>.

---

109 Ivi, p. 56.

110 Cfr. Abruzzese, A. "Introduzione" in Morin, E. *op. cit.*, p. 8.

111 Cfr. Langevin, P. "L'era delle trasmutazioni. Il dominio dell'energia atomica, si tradurrà in liberazione spirituale" in *Il Politecnico*, n. 29, maggio 1946. Nella seconda metà degli anni Ottanta, Roberto Guiducci, ha avanzato un'ipotesi di lettura relativa alla genesi della bomba atomica che è

Lo studioso respingeva decisamente le obiezioni che già allora si affacciavano, seppur timidamente, intorno all'eventualità che l'impiego dell'energia nucleare potesse determinare conseguenze catastrofiche su scala planetaria. Sottolineava, di corno, l'enormità degli effetti benefici che l'energia atomica avrebbe prodotto in termini di benessere e liberazione dal lavoro e dal bisogno. Langevin calcolava che l'energia messa in tal modo a disposizione di ogni individuo sarebbe stata equivalente al lavoro di dieci *uomini* robusti. Quindi ogni famiglia, grazie al nucleare, avrebbe avuto a disposizione all'incirca la forza lavoro fornita da quaranta o cinquanta schiavi «estremamente discreti e docili», che non avrebbero richiesto né alloggio, né nutrimento, né altre cure particolari. «Questa liberazione materiale renderebbe la liberazione spirituale e lo sviluppo della cultura non solo possibili, nell'agio che verrebbe assicurato, ma addirittura necessari, poiché necessità sarebbe allora per l'uomo di creare e condurre macchine sempre più delicate e complesse»<sup>112</sup>.

A ben vedere, questa affermazione condensa alcuni presupposti culturali e teorici fondamentali della cultura marxista di quegli anni; idee di cui ancora oggi esistono tracce profonde e vistosi residui: quali la fiducia illimitata nel progresso scientifico, l'ottimismo tecnologico a oltranza, la concezione dello sviluppo come espandibile infinitamente. In questo quadro i prodotti della scienza e i dispositivi tecnologici conservano una loro fondamentale innocenza, si caratterizzano per una sostanziale neutralità<sup>113</sup>. Insomma, il problema è unicamente politico.

---

molto opportuno richiamare qui: «L'origine dell'escalation nucleare nasce proprio dall'ultima guerra mondiale. Il sospetto e il timore che Hitler potesse costruire la bomba atomica per assoggettare il mondo indusse scienziati del livello di Einstein a consigliare il presidente degli Stati Uniti a prevenirlo. Hitler non arrivò alla bomba, ma gli americani sì. E, sconfitti Hitler e il Giappone, l'Urss si pose lo stesso problema nei confronti degli Usa, e arrivò rapidamente ad avere la sua bomba. Se si assumesse coscienza di questo processo, si comprenderebbe che la bomba nucleare attuale non è altro che figlia della guerra nazista e della spirale mostruosa delle sue conseguenze. La bomba nucleare viene dalla guerra e va inesorabilmente verso la guerra. Gli storici, se ci saranno, faranno certamente, in prospettiva, questa analisi. Di conseguenza, liberarsi dalla spirale della bomba è compiere finalmente la liberazione dal nazismo, che è stato la matrice prima che ha indotto uomini e scienziati liberi a usare mezzi peggiori di quelli del loro spaventoso avversario» (cfr. Guiducci, R. *Ti uccido come un cane*, Milano, Rizzoli, 1986, p. 205).

112 Cfr. Langevin, P. *art. cit.*

113 La critica più decisa a questa impostazione resta probabilmente quella svolta in numerose opere da Robert Jungk. Nel suo libro *Lo stato atomico* prende in esame tutti gli elementi caratteristici delle tecnologie nucleari nel loro impatto sociale: la nocività delle condizioni di lavoro e la militarizzazione imposta ai lavoratori che operano negli impianti, i rischi ordinari per l'ambiente circostante, i pericoli connessi allo smaltimento e al trasporto delle scorie. Secondo lo studioso, tutti questi problemi concorrono alla costituzione di quello che egli chiama «lo stato atomico»: una realtà sociale caratterizzata da accentuata *centralizzazione* di poteri e minacce alla libertà individuale.

Questa visione delle cose è splendidamente espressa dall'impianto ideologico che sorregge le storie di *Atomino*, il fumetto pubblicato negli anni Cinquanta sul *Pioniere*, supplemento per bambini del quotidiano. *Atomino*, versione comunista di Topolino, cui si richiama anche dal punto di vista grafico, è in lotta col perfido generale Simeone, che vorrebbe usare l'energia atomica per fini militari e distruggere il pianeta. Simeone però sarà sconfitto e l'energia nucleare, come spiega il testo, sarà usata «per il bene della popolazione: per illuminare, riscaldare, far funzionare le fabbriche, per curare i malati, per azionare navi, treni, aerei...», e anche per far girare la giostra del luna park.

Quanti anni sarebbero dovuti trascorrere ancora, perché Three Mile Island o Chernobyl venissero a incrinare vecchi schemi di pensiero e consolidate certezze! Quanti studi e ricerche sul rapporto fra atomo civile e militare<sup>114</sup> si sarebbero

---

«Il fatto che i cosiddetti paesi socialisti abbiano seguito i cosiddetti paesi capitalisti sulla via "dura" fa particolarmente riflettere, perché nei primi, se si escludono poche eccezioni, non possono farsi sentire nemmeno delle voci che mettano in dubbio la linea adottata e che potrebbero portare a una correzione dello sviluppo. La convergenza dei sistemi di cui si parlò tanto in Occidente si realizzerà forse in un modo del tutto diverso da quello che si prevedeva. Si realizzerà cioè nel progressivo adattamento ai metodi coercitivi usati dagli stati che, a partire dall'introduzione dell'energia nucleare, tendono sempre più verso la "via dura", nell'adattamento cioè a quegli stessi metodi che all'Est vengono praticati da lungo tempo. Già ora i sostenitori dell'atomo hanno sempre più parole di ammirazione per la disciplina che c'è laggiù. Nel "mondo libero" è già possibile constatare un chiaro regresso della tolleranza, un aumento di censure dirette o indirette, una diffamazione dei "dissidenti", particolarmente nell'ambito della ricerca un inasprirsi ed estendersi della sorveglianza sul lavoro e nella vita privata. Molti pensano, o si augurano, che queste siano solo delle misure provvisorie; ma un paese che costruisce la propria industria atomica sceglie di conseguenza per sempre lo "stato forte". È necessario porsi la domanda se la decisione delle élite di potere negli stati industrializzati in favore dell'energia atomica non sia persino codeterminata, in gran parte, dalla speranza di crearsi in tal modo i presupposti materiali per una legittimazione della "politica dura", della "via dura", del "metodo duro di governo": chi non è d'accordo è senz'altro un sovversivo. Lo Stato e l'economia assomiglieranno sempre di più a una grande macchina e non si potrà più tollerare che qualcuno disturbi il suo funzionamento. Lo esigerà la forza delle cose. Singoli individui o gruppi che potrebbero opporsi verranno passati al vaglio, "annientati", "estirpati", "gettati nella spazzatura della storia", in quanto retrogradi, oppure, l'espressione viene da un professore di tecnica dell'informazione, "amputati"» (cfr. Jungk, R. *Lo stato atomico*, Torino, Einaudi, 1978, pp. 7-8). Anche il noto giornalista americano John McPhee ha richiamato l'attenzione generale sui problemi connessi alla sicurezza nell'impiego dell'energia atomica. Ci interessa qui ricordare soprattutto il rischio terribile, da lui evidenziato in una lunga intervista al fisico Ted Taylor, che una quantità anche modesta di materiale fissile cada nelle mani di gruppi o organizzazioni terroristiche. E attualmente esistono in commercio addirittura tecnologie sufficienti per realizzare un ordigno atomico, seppur rudimentale. (cfr. McPhee, J. *Il nucleare tra guerra e pace*, Milano, Garzanti, 1983).

114 Ha scritto in proposito Capra: «Oggi stiamo acquisendo la sgradevole consapevolezza che l'energia nucleare non è né sicura né pulita e neppure economica. I 360 reattori nucleari che operano oggi su scala mondiale, e le centinaia di altri allo stato di progetto, sono diventati una grave minaccia

dovuti realizzare, per interrogarci più a fondo sull'intima natura di questo dispositivo!

Ma in quegli anni, l'abbiamo già detto, c'era (tranne rare eccezioni) un'enorme sottovalutazione di quel che era accaduto il 6 agosto 1945; e sappiamo che il "complesso di Hiroshima" inizierà a esercitare tangibilmente la propria influenza solo parecchi anni dopo. Al giorno d'oggi è purtroppo chiaro che la situazione atomica indica l'esigenza di avviare una trasformazione senza precedenti nell'identità e nel pensiero contemporaneo, poiché, come Albert Einstein sintetizzò quanto mai efficacemente già nel 1947, «la potenza incontrollata dell'atomo ha cambiato ogni cosa tranne il nostro modo di pensare, e così noi siamo trascinati verso una catastrofe senza paragone».

## 2.12 La potenza incontrollata

Quello della "potenza incontrollata" è un concetto fondamentale, attivo e presente (in forma esplicita o implicita) anche in larga parte della discussione scientifica che si sviluppò durante le fasi più concitate del processo di proliferazione atomico. In un'importante ricerca dedicata alla «Politica delle tecnologie», e in particolare alle scelte rispetto all'energia nucleare, lo studioso inglese David Collingridge svolge un attento esame della possibile relazione fra due fondamentali paradigmi decisionali: quello della *razionalità sinottica* e quello *dell'accordo fra le parti*, e la tecnologia nucleare, con particolare riferimento ai reattori autofertilizzanti.

Il principio della razionalità sinottica richiede che chi ha il potere di decidere *giustificchi* qualunque scelta faccia; in altri termini, «si presume che chi prende decisioni sia in grado di identificare quale dei suoi valori è attinente al problema sul tappeto e di passare in rivista tutte le possibili opzioni che possano favorire questi valori»<sup>115</sup>. Secondo Collingridge, la possibilità che questo modello funzioni efficacemente si scontra con difficoltà almeno di due ordini: il problema della *previsione* e quello del *trinceramento*.

È evidente che, perché una scelta sia giustificata, è necessario che essa risponda in primo luogo a un determinato ragionamento previsionale. A questo propo-

---

per il nostro benessere. Gli elementi radioattivi liberati dai reattori sono gli stessi che costituiscono il *fall out* delle bombe atomiche. [...] La più tossica di queste sostanze radioattive, il plutonio, è una sostanza di per sé fissile; ciò significa che può essere usata per costruire bombe atomiche. Così energia nucleare e armi nucleari sono connessi inestricabilmente, essendo solo aspetti diversi della medesima minaccia all'umanità. Al continuare della loro proliferazione, la probabilità di un'estinzione globale diventa ogni giorno maggiore» (cfr. Capra, F. *op. cit.*, p. 22).

115 Cfr. Collingridge, D. *Politica delle tecnologie*, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 25.

sito, lo studioso prende in considerazione alcuni importanti studi previsionali relativi al fabbisogno di elettricità realizzati negli ultimi anni. In particolare, dopo un'approfondita e documentata analisi delle quattro ipotesi previsionali avanzate dall'Usaec sull'andamento della domanda di energia elettrica negli Stati Uniti, Collingridge non ha difficoltà a concludere, dati alla mano, che «la storia ha smentito clamorosamente tutte le quattro previsioni di fabbisogno di elettricità. Tutte e quattro differivano solo leggermente fra loro fino al 1980, poiché tutte partono dal 7,8% per il 1974, calando poi in vario modo fino al 2020. L'aumento percentuale del caso base nel 1980 è del 7,32%; il caso pessimistico dà un 7,41%; quello ottimistico 7,20%; quello molto ottimistico 7,14%. Lo scostamento è soltanto dello 0,3%. Ma il tasso di crescita effettivo per tutti gli anni, fino e compreso il 1980, è stato molto inferiore anche alla più bassa delle previsioni. Persino nel suo primo anno, il 1974, la previsione si è allontanata moltissimo dalla realtà: il 7,8%, contro appena lo 0,1 di crescita. L'esperienza di sette anni ha dimostrato in modo lampante che le previsioni della domanda di elettricità dello studio della Usaec sono troppo alte»<sup>116</sup>.

Lo studioso passa poi in rassegna altri due aspetti decisivi dell'indagine previsionale: quello relativo al costo capitale degli impianti e quello riguardante il prezzo dei combustibili. Non è possibile, evidentemente, addentrarci qui in un esame particolareggiato dell'indagine svolta su questo punto dallo scienziato inglese. Ci basti dire che anche in questi casi Collingridge dimostra una sostanziale discrepanza fra le previsioni avanzate e l'effettiva dinamica riscontrata in proposito: «Abbiamo visto che le tre previsioni chiave – ovvero quelle riguardanti la domanda di elettricità, il costo capitale e il prezzo dell'uranio – si sono rivelate notevolmente sbagliate; e questo fino al 1982. Calcolare quale sarà la differenza tra realtà e previsioni nel 2020 potrà essere un giorno un esercizio divertente»<sup>117</sup>.

Vi è poi il problema, tutt'altro che secondario, delle conseguenze che l'impiego di queste tecnologie può avere per la salute delle popolazioni e sull'ambiente. Collingridge, la cui ricerca è successiva all'incidente di Three Mile Island ma precedente alla sciagura di Chernobyl, richiama l'estrema difficoltà che esiste per prevedere e quantificare l'entità dei possibili danni alle persone e all'habitat che possono determinarsi, soprattutto nel lungo periodo. Ma, secondo Collingridge, vi è il pericolo reale che prima che la ricerca e l'esperienza abbiano eliminato tutte le incertezze in questo campo, «la tecnologia sarà così integrata nell'intero tessuto economico, che una sua variazione sarebbe estremamente lenta e costosa, fino a farla considerare impossibile.

---

116 Ivi, pp. 32-33.

117 Ivi, p. 37.

Questo è il problema del *trinceramento*. In altre parole, nel momento in cui arrivano le informazioni potrebbe rivelarsi impossibile utilizzarle per il controllo della tecnologia. [...] Trinceramento significa che il costo di eventuali errori nelle ipotesi che facciamo oggi potrebbe essere enorme»<sup>118</sup>. In base a questo ragionamento, lo studioso giunge alla conclusione che i meccanismi caratteristici della razionalità sinottica non sono utilizzabili per prendere decisioni riguardo a questa tecnologia.

L'analisi dei limiti mostrati dal criterio di razionalità sinottica ha suscitato in campo scientifico lo studio e la proposizione di altri paradigmi decisionali capaci di fornire livelli più elevati di efficacia e funzionalità. Uno dei più importanti e accreditati fra questi è senza dubbio quello *dell'accordo fra le parti*<sup>119</sup> proposto da Lindblom nella seconda metà degli anni Sessanta. Lo studioso indica l'esistenza sulla scena sociale di un'estesa serie di *enti*, cioè di gruppi di persone che attuano scelte e deliberazioni di parte. In questo quadro ogni singolo «decisore di parte», vale a dire ciascun ente, cerca di perseguire i propri fini e raggiungere i propri determinati obiettivi. Il prodursi della decisione, nel modello di Lindblom, è esattamente il risultato di una complessa dialettica di posizioni e interessi fra i diversi decisori. Questo modello, proprio in virtù delle caratteristiche di frammentazione che prevede nel processo decisionale, si presta, secondo lo studioso, anche alla possibilità che la decisione venga modificata in rapporto ai possibili cambiamenti di indirizzo nella posizione dei decisori; esso è dotato cioè di suoi dispositivi «riparatori». Questo meccanismo decisionale basato su un costante negoziato mostrerebbe anche una certa intrinseca inclinazione alla democraticità, poiché coloro che prendono le decisioni sono fortemente condizionati dall'esigenza di convivere con altre persone o gruppi, organismi politici, associativi, sindacali, gruppi di pressione, opinione pubblica in generale che hanno responsabilità e cercano di salvaguardare i propri interessi. Collingridge svolge un'approfondita analisi comparativa fra la teoria dell'accordo fra le parti e la tecnologia atomica, dimostrando che neppure questo modello si mostra adatto a risolvere i problemi che ci sono in questo ambito: «L'energia nucleare è una tecnologia che l'accordo fra le parti non può controllare. [...] I problemi sorgono perché l'energia nucleare rappresenta un *cambiamento non*

---

118 Ivi, p. 41.

119 Cfr. Lindblom, C. *The intelligence of democracy*, London, 1965; Lindblom, C. *The decision making process*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968. Bisogna dire che le caratteristiche negoziali e di reciprocità da cui sono contraddistinte pongono le teorie di Lindblom in una posizione che ci pare, per alcuni aspetti, contigua a quella degli studi intorno allo «scambio politico».

*incrementale* rispetto alle tecnologie esistenti e perché l'energia nucleare, una volta adottata, diverrà sicuramente trincerata»<sup>120</sup>.

È necessario soffermarci un momento, seppur in modo estremamente schematico, sulle implicazioni di questa affermazione. In primo luogo, bisogna chiarire il significato che Collingridge attribuisce al concetto di «cambiamento incrementale». Bisogna fare un esempio. Nel caso di dover scegliere fra la costruzione di due centrali a carbone, una di una certa dimensione, l'altra grande esattamente il doppio, i problemi che si pongono nella scelta fra l'uno o l'altro impianto sono caratterizzati in senso omogeneo. Vuoi dire che nell'uno e nell'altro caso esistono – sia dal punto di vista dei costi diretti che da quello dei costi indiretti – gli stessi problemi, anche se la loro rilevanza è, evidentemente, diversa. Insomma, le differenze fra i due impianti sono di tipo incrementale. Ora, secondo Collingridge, «i cambiamenti incrementali possono essere gestiti con l'accordo delle parti, dal momento che il numero dei decisori di parte coinvolti è necessariamente limitato; e di conseguenza è limitata anche la possibilità di disaccordo, dato che il nocciolo dello studio sono le differenze marginali tra opzioni»<sup>121</sup>. Nel caso di dover scegliere, invece, fra una centrale elettrica a carbone e una nucleare, la decisione deve fare i conti con una realtà enormemente più complessa, poiché la differenza esistente fra i due impianti non è soltanto di carattere «quantitativo», ma è soprattutto di tipo *qualitativo*. In questo caso, infatti, sia dal punto di vista dei costi diretti che da quello dei costi indiretti, compaiono, nell'esame dei costi dell'energia nucleare, delle variabili assolutamente inedite: costo dello smaltimento delle scorie nucleari; costo dello smantellamento degli impianti; costo sociale dei possibili gravi incidenti; costo dei danni sanitari dovuti alle normali emissioni di ciclo del combustibile; costo della perdita delle libertà civili per salvaguardare da attacchi il materiale nucleare; costo della proliferazione delle armi atomiche, ecc.

Come si vede, abbiamo di fronte delle differenze di carattere *innovativo*, cioè *non incrementale*. Inoltre, il grado di coinvolgimento sul piano geografico, sociale, politico, che la tecnologia nucleare riveste – e che l'incidente di Chernobyl ha mostrato essere addirittura di livello sovranazionale – «stimola l'intervento di innumerevoli decisori di parte i quali, abbastanza legittimamente, ricercano i modi più svariati in cui l'energia nucleare potrebbe intaccare i loro interessi locali»<sup>122</sup>. Inoltre, la differenza di tipo non incrementale tra il nucleare e altri mezzi di pro-

---

120 Collingridge, D. *op. cit.*, p. 52.

121 Ivi, p. 54.

122 Ivi, p. 55.

duzione energetica rende spesso impossibile ai decisori di accettare il problema delle compatibilità economiche come centrale.

I giuristi e i gruppi per le libertà civili, per esempio, sostengono che i pericoli delle restrizioni sulle libertà civili, necessarie per proteggere il combustibile e i residui nucleari, sono enormemente più importanti dei vantaggi che potrebbero essere ottenuti con l'energia nucleare. Analogamente, i politologi sostengono che i pericoli della proliferazione delle armi nucleari derivanti dalla diffusione della tecnologia del reattore nucleare sono parametri molto più importanti di qualsiasi considerazione economica. [...] Gli studiosi delle radiazioni, dal canto loro, ammoniscono sui rischi radiologici dell'energia nucleare; rischi che essi considerano di importanza molto maggiore dei semplici calcoli economici. La popolazione residente in prossimità di un grande impianto nucleare, invece, può esprimere delle perplessità su quegli aspetti della tecnologia che la toccano più da vicino, quindi agire da decisore di parte; è così punta l'indice sui pericoli di incidenti negli impianti e sul pericolo di emissioni radioattive. E così il dibattito fra i decisori di parte non riesce a focalizzare le questioni economiche<sup>123</sup>.

Inoltre, lo sviluppo della tecnologia nucleare, in virtù delle sue esigenze intrinseche di controllo, ha portato in tutti i paesi a una fortissima *centralizzazione* dei processi decisionali; il che costituisce un'altra significativa contraddizione della teoria di Lindblom sulla frammentazione del potere decisionale. Secondo Collingridge, l'uso dell'energia nucleare porta quindi a uno stridente paradosso in virtù del quale, da una parte, la natura dell'energia atomica comporta che molti decisori di parte se ne sentano colpiti e si impegnino per difendersi dalle possibili minacce di questa tecnologia. Dall'altra, invece, proprio queste sue caratteristiche portano a una centralizzazione del potere nelle mani dei pochi decisori in possesso della conoscenza tecnica necessaria per sfruttare la tecnologia, che funzionano quale unica fonte di consulenza per coloro che prendono le decisioni politiche. Il dibattito sull'energia nucleare vede quindi, da un lato, un gran numero di decisori dotati di scarsa esperienza tecnica; e, dall'altro, una ristretta élite di specialisti in possesso delle conoscenze scientifiche adeguate, i quali godono della fiducia di quelli che decidono in sede di governo. Secondo Collingridge, tutto ciò è contrario al funzionamento della teoria dell'accordo fra le parti, che prevede infatti un'articolata distribuzione del potere fra tutti i decisori interessati.

Infine, il costo capitale – e il *trinceramento* che ne consegue – costituisce un

---

123 Ivi, pp. 55-56.



altro limite a quella possibilità di cambiamento nelle decisioni previsto dalle teorie di Liendblom, poiché una volta che gli investimenti in un impianto nucleare hanno raggiunto un certo livello, risulta troppo costoso non portare avanti il progetto; e, qualsiasi problema o controindicazione si scopra, non si potrà far nulla, sarà troppo tardi.



## CAPITOLO 3

### *Apocalisse e immaginario. Il racconto dell'atomica e del dopobomba*

Arriva l'era glaciale, il sole piomba giù  
I motori si fermano e il grano cresce male  
Uno sbaglio nucleare, ma non ho paura  
Londra annega e io vivo sul fiume  
(London Calling, *The Clash*)

#### **3.1 La dissoluzione del mito bellico**

In una bella intervista<sup>1</sup> rilasciata nel maggio del 1986 sulla cultura del futurismo, lo storico George Mosse affrontava alcune questioni relative all'influenza della mitologia guerresca sulle masse, rilevando come il mito bellico avesse subito profondissime evoluzioni nel corso della storia. Mosse sottolineava anche come diversi regimi e svariate scuole di pensiero avessero utilizzato in maniera differente il fascino che la guerra esercita sulla psicologia collettiva. Sappiamo bene come, a partire dalla mitologia classica fino a giungere alla letteratura contemporanea, la guerra abbia evocato non solo l'immagine di spaventosi lutti e immani tragedie, ma anche l'idea di eroismo e di solidarietà, esaltando le doti del coraggio, dell'ardimento, della lealtà.

La guerra è stata sempre uno scenario privilegiato dalla fiction per rappresentare non soltanto gli istinti più bassi, sanguinari e bestiali, ma anche le emozioni più intense, i sentimenti più autentici, le passioni più violente dell'uomo<sup>2</sup>. Nel

---

1 Cfr. Fiore, A. "Mosse, massa e velocità" in *Il Mattino*, 20 maggio 1986. George Mosse ha svolto un'approfondita trattazione del rapporto fra la mitologia bellica e gli atteggiamenti collettivi; per un riferimento alle premesse generali del suo discorso, cfr. Mosse, G. *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1975.

2 In questo ambito riflessivo si rivela di grande interesse il richiamo di Alberto Abruzzese, a proposito del cinema di guerra, alla dimensione del "conflitto" come costitutiva dell'universo cinematografico, e dell'immaginario in genere – dal racconto mitico ai videogame – proprio in virtù dell'intima connessione di questo dispositivo alla natura umana. Una considerazione che ha un suo immediato risvolto ideologico, poiché la stessa affermazione di valori "positivi" (coraggio, altruismo) è spesso impensabile al di fuori di una dinamica di tipo conflittuale. Ma è proprio la realtà atomica,

bene e nel male, masse sterminate di individui nel corso della storia si sono entusiasmate all'idea della guerra come strumento per affermare la giustezza di un'idea o di una causa, salvaguardare un diritto, difendere un territorio, una religione, una rivoluzione. La dimensione bellica ha agito innumerevoli volte come *cemento* ideale e culturale nella costruzione dell'identità di un popolo, nell'edificazione di un regime, nella «nascita di una nazione». Ma, secondo lo studioso tedesco, lo studio di tali dinamiche, in *queste forme*, si arresta alla fine della seconda guerra mondiale. «A partire dalla prima esplosione nucleare, più nessuno esorta alla guerra, o almeno non lo fa apertamente come i futuristi. La *guerra festa* non è più proponibile nemmeno come metafora artistica. Marinetti esaltava la guerra “sola igiene del mondo”. Ma la bomba atomica ha dimostrato che in effetti la guerra nucleare non è affatto igienica»<sup>3</sup>. La conclusione cui giungeva lo storico è che la guerra oggi ha perso il fascino mitico che ha sempre posseduto per identificarsi tout court con la paura.

Ma la paura di che cosa? L'umanità in effetti ha visto ben poche volte all'opera la distruttività nucleare: in una situazione bellica fortemente *parziale*, rispetto alle sue attuali possibilità, nel 1945; in un contesto “sperimentale”, in qualche distesa desertica o su qualche isolotto sperduto nell'oceano; in dimensione *accidentale* a Chernobyl e in varie altre occasioni. Ma queste catastrofi “vissute” non rappresentano nell'immaginario collettivo *compiutamente il senso* della realtà nucleare. Esse non sono la chiara metafora della condizione atomica; ne costituiscono, semmai, l'aspetto metonimico. Sono una spia, l'indizio di una dinamica ben più vasta e catastrofica. *Nell'immaginario* contemporaneo, la situazione atomica è semplicemente l'eventualità e la possibilità della *fine del mondo*. In questo senso la riflessione di Mosse sulla dissoluzione, oggi, della possibilità di pensare alla guerra nelle forme e nei modi cui eravamo abituati è senz'altro corretta. Come si fa a raccontare qualcosa che in realtà non si conosce, e che è fondamentalmente *impensabile*? Come si fa a narrare qualcosa che nessuno ha mai visto e che chi

---

ritiene Abruzzese in perfetta sintonia con Mosse, ad aver modificato e compromesso definitivamente questo scenario “classico”, sebbene in alcuni casi il cinema, anche quello che ha affrontato il tema della bomba, sembra non averlo compreso, svolgendo la narrazione attraverso l'uso di modelli applicabili solo alla precedente dimensione bellica. Si tratta di quel tipo di cinema «...in cui l'immagine della guerra viene data ancora in forma mitica; il cui pensiero, pur oramai di fronte al rischio della bomba, ancora non ha assimilato la vera e propria svolta determinata proprio dalla catastrofe atomica, che vuole quindi rendere impensabile la guerra, impensabile la tradizione della guerra» (cfr. Abruzzese, A. “L'immaginario cinematografico e la guerra” in Aa.Vv. *Le dimensioni del conflitto*, Napoli, Cuen, 1985, p. 113).

3 Cfr. Fiore, A. *art. cit.*

eventualmente avrà la possibilità di vedere quasi di certo non potrà raccontare? Eppure, questo non ha impedito alla guerra atomica, alla catastrofe nucleare, di attraversare innumerevoli volte i territori della fiction. È chiaro che, per poterlo fare, ha dovuto mettere in moto, come vedremo, degli straordinari e originalissimi meccanismi narrativi, risolvendo nei modi più svariati la mole incredibile di problemi che pone il suo *racconto*.

In altre parole, seppur attivando i dispositivi più originali, il cinema, la letteratura, il fumetto, persino la canzone non hanno rinunciato a tradurre le angosce, le ansie, le paure che la situazione atomica ha fissato nella “memoria” di ogni uomo del nostro tempo. In alcuni casi la narrazione ha scelto sentieri della cronaca della catastrofe; molte altre volte l'atomica ha funzionato come generale modellistica della fine; in determinate occasioni ha agito come vero e proprio *paradigma culturale*, su cui dispiegare costruzioni teoriche e significati quanto mai diversi.

### 3.2 Vivere nella paura

Spesso, infatti, la realtà nucleare si presenta solo sullo sfondo di narrazioni che, almeno in apparenza, parlano d'altro. Ma è proprio in queste storie che la situazione atomica mostra compiutamente la sua valenza di generale *condizione esistenziale*, su un piano emotivo e psicologico che è, a tratti, addirittura inconscio. Come in quelle *Pagine su Roma* scritte da Jean Paul Sartre nell'ottobre del 1951, in cui il filosofo racconta escursioni e passeggiate archeologiche per la Capitale, con un tono che, mentre appare lieve e svagato, si avverte continuamente sinistro, si *sente* minaccioso, per svelare solo a metà del racconto il motivo della sua inquietudine: l'annuncio di Stalin che anche l'Urss ha l'atomica. Un annuncio che inaugura insieme l'equilibrio del terrore e la minaccia del suicidio nucleare della specie. Ed ecco, allora, che il rapporto fra la sua soggettività di uomo e le vestigia del passato, il suo sguardo emozionato sui monumenti, si rivelano quali manifestazioni di un *legame* fra “oggetti” destinati forse all'identico destino di distruzione: «uno stesso soffio volatilizzerà questi mattoni e muterà i nostri corpi in una corrente d'aria». Il testo di Sartre è interessante soprattutto per quanto riguarda i modi con cui mostra l'irruzione della situazione atomica nel *vissuto* di ogni giorno.

Il “forestiero” Sartre è semplicemente *costretto* a pensare alla dimensione catastrofica generale che inizia a prendere corpo in quel periodo. Ed è importante notare come le sue considerazioni in proposito non siano *astratte* dalla trama reale della sua quotidianità, ma si svolgano proprio a partire dalla effettiva configurazione di essa. Sartre parla nel contesto del suo “viaggio in Italia”; e la sua riflessione è esattamente quella di un “turista” che è brutalmente posto di fronte alla situazione atomica.

Cinque anni dopo, il grande maestro del cinema giapponese Akira Kurosawa utilizzava uno schema abbastanza simile per fornire il suo apporto critico e creativo alla stessa tematica. *Vivere nella paura* racconta il ritorno a casa di alcuni pescatori che hanno gettato le reti in acque rese radioattive dagli esperimenti nucleari. Il problema atomico irrompe così nel quotidiano di una comunità di uomini semplici e Kurosawa esprime tutta la sua maestria nel rappresentare l'impatto sulla mentalità di un vecchio giapponese di un problema tanto enorme e spaventosamente nuovo.

In *Desert bloom* di Eugene Corr, invece, l'evento chiave del film – un'esplosione sperimentale nel deserto del Nevada – è posto al margine estremo della narrazione. Eppure il quotidiano *dell'attesa* è attraversato in ogni punto dalla coscienza che fuori l'uscio di casa si prepara l'orrore. Azioni, gesti, comportamenti, legami dei protagonisti sembrano esserne intimamente condizionati; e prima ancora che al bagliore dell'esplosione assistiamo a una vera e propria teoria di catastrofi *private*, di disastri psichici che investono tutti i personaggi. Insomma l'atomica *c'è*; la sua sola presenza *condiziona* il nostro modo di essere, *agisce* sulla nostra identità. Il fatto che Corr la ponga così *fisicamente* vicina allo spazio quotidiano e domestico serve non tanto a sottolineare la sua potenza, quanto a mettere in luce, su un piano generale, le conseguenze della sua esistenza. E se è vero che sulle strade dell'immaginazione, nei territori del sogno, si incontra tutto quel "sapere" che abbiamo occultato, per scelta o senza accorgercene, alla nostra coscienza, se è vero che nell'attività onirica si esplica il "ritorno del rimosso", diviene facile comprendere perché, nel "viaggio" allucinogeno che Moebius fa compiere al protagonista, in uno dei suoi fumetti più suggestivi, ci si imbatte proprio nella realtà futura e presente di un conflitto atomico<sup>4</sup>. Una realtà che occupa un posto centrale nella dimensione psicologica collettiva del nostro tempo; un dispositivo che, proprio perché *concreto*, benché non (ancora) *operativo* al suo grado materialmente catastrofico, si presta splendidamente, come Moebius sottolinea, ad agire da sottile *frontiera* che separa il reale dall'immaginario.

### 3.3 «Five minutes»

L'immaginario nucleare, infatti, è semplicemente un segmento connotato in senso fantastico all'interno del variegato contesto della situazione atomica. Esso ne rappresenta, invece, un tassello fondamentale. E non solo perché al suo interno si esplicano tutte le traduzioni possibili che del timore atomico vengono svolte a

---

4 Cfr. Moebius "Absoluten Calfeutrail" in *L'Almanacco*, Milano, Milano Libri Edizioni, 1978.

livello della fiction, ma anche perché in esso si dispiega una fondamentale azione *strategica*.

Ha ragione Derrida, quando intravede nella guerra nucleare la sua decisiva valenza di *narrazione e testo*. Poiché, come sostiene lo studioso, se ora realmente esistesse come discorso, non staremmo a parlarne; è chiaro che fra le sue attività fondamentali è indispensabile individuare quella del suo funzionamento come *strategia retorica*; e i concetti chiave che usa – *deterrenza, dissuasione* – sono la spia più significativa di questa modalità. Proprio partendo da questa consapevolezza, Derrida sottolinea e valorizza il piano anche rigorosamente *discorsivo* sul quale va costruita la «critica nucleare».

Se questo è vero, le dichiarazioni rilasciate dal vicesegretario statunitense alla Difesa Richard Perle, nel maggio del 1985, costituirebbero di certo un significativo reperto per le sofisticate analisi che Derrida e altri studiosi dell'università di Cornell vanno da anni svolgendo intorno ai discorsi e alle culture dell'età atomica<sup>5</sup> «A coloro che hanno creato quell'industria microelettronica e computeristica che ha un'importanza fondamentale per lo sviluppo dello “scudo spaziale”, disse Perle, vanno aggiunti i ragazzini che hanno infilato milioni di monetine nei videogiochi». L'affermazione, nonostante l'autorevolezza della fonte, può risultare abbastanza sorprendente. È tuttavia accertato che l'industria dell'apocalisse futura ha sfruttato, in più occasioni, le soluzioni tecnologiche escogitate da quella miriade di progettisti impegnati a soddisfare le esigenze sempre più pressanti, in termini di soluzioni innovative e «intelligenti», dei patiti di videogame<sup>6</sup>. Insomma, l'industria dei giochi elettronici esprime continuamente un fondamentale contributo di idee per lo sviluppo di quelle sofisticate tecnologie applicate poi in campo militare: dalla guida automatizzata dei missili

---

5 Un momento molto significativo di questa discussione è racchiuso nel fascicolo dell'estate 1984 della rivista *Diacritics*, che contiene anche gli atti del seminario sul «Nuclear criticism».

6 Le dichiarazioni di Perle sono state diffuse dall'agenzia Ansa nel maggio del 1985. Il quotidiano *Reporter* le ha riportate in un articolo dal titolo *Scudo spaziale? diventerà realtà grazie ai videogames*, pubblicato il 29 maggio del 1985. In rapporto alla dimensione generale del consumo di giochi elettronici vogliamo richiamare qui la pertinente notazione di Alberto Abruzzese, secondo cui «molto probabilmente questi giochi elettronici d'uso individuale costituiscono la risposta educativa, metaforica, culturale alla contraddizione tra complessità e semplificazione, saperi fluttuanti o atomizzati e sapere binario, immaginario collettivo e informazione, fantasia e funzione. Molti punti di riflessione accesi negli ultimi anni si sono spinti a considerare il valore innovativo, oltre che puramente tecnico o economico, dei *Videogames*. Si sono spinti a scoprire la novità culturale di questi attrezzi che abbiamo chiamato giochi elettronici, macchinette apparentemente futili, presenti in modo diffuso su scala planetaria ma con grandi capacità di localizzazione». (cfr. Abruzzese, A. "Giochi elettronici e consumo spettacolare" in Aa.Vv. *Incontro con i videogiochi*, Roma, Basaia, 1984).

e degli aerei fino alla visualizzazione di schieramenti militari sui teatri possibili di conflitto.

Anche qui, insomma, fra discorsi operativi e strategie *retoriche*, fra pratiche ludiche e fantastiche ispirate alla guerra e scenari di guerra ispirati al gioco, cogliamo una fondamentale dinamica di reversibilità e scambio, non dissimile a quella rilevabile in quei ragionamenti tesi a sottolineare il valore, in termini di innovatività scientifica, di sviluppo industriale, addirittura di espansione occupazionale, presente nei comparti dell'industria atomica e militare. Fortunatamente vi è chi non ha rinunciato a farci su un po' di ironia. In una sua storia intitolata *Boom*, il disegnatore americano Jules Feiffer costruì in questo senso un'interessante metafora. Siamo all'epoca degli esperimenti nucleari nell'atmosfera svolti ripetutamente negli anni Sessanta e il cielo si riempie di scorie radioattive, mentre la gente si vede comparire sul corpo dei grossi brufoli. Fallita una campagna tesa a convincere la gente che i brufoli conferiscono un notevole fascino, il governo cambia tattica. E per le strade compaiono enormi cartelli pubblicitari che annunciano il lancio sul mercato di filtri antibrufoli, occhiali antibrufoli, tranquillanti antibrufoli, ecc.

Così, mentre una parte dell'apparato produttivo lavora alla costruzione di bombe sempre più potenti, un'altra parte è impegnata a fabbricare pomate e medicinali. Un ciclo economico perfetto. Un nuovo rinascimento, commenta Feiffer. È un paradosso, certamente, ma fino a un certo punto. Potrebbe essere interessante valutare qual è l'entità del business che nei paesi occidentali vi è intorno alle scuole di sopravvivenza, o all'industria dei rifugi, per fare solo qualche esempio più eclatante. E sarebbe altrettanto interessante scoprire quali sono gli interessi in gioco intorno al Cosmos, il piano top-secret collegato al programma americano di guerre stellari che è costato la vita già a 7 scienziati a vario titolo impegnati nelle ricerche, tutti morti in modo inspiegabile e ancora misterioso. Suicidi, scomparse, incidenti: un giallo alla Agata Christie che è invece notizia di cronaca. Come quella che riportavano i giornali nell'estate del 1985, a proposito dell'ordine impartito da Reagan di lanciare «fra cinque minuti» i missili atomici sull'Unione Sovietica.

Ma quello era solo uno scherzo innocente. Il presidente non aveva trovato niente di meglio da dire, per provare i microfoni di uno studio radiofonico prima della trasmissione. Fatto sta che Jerry Harrison dei *Talking Heads* e Bootsy Collins dei *Funkadelic* riuscirono a venire in possesso della tragicomica dichiarazione, la mixarono con del robusto funk e, dato nome al loro sodalizio *Bonzo goes to Washington*, ne fecero uno splendido pezzo da discoteca. Il disco si intitola *Five minutes* e appartiene anch'esso ormai all'archeologia critica della cultura nucleare.



### 3.4 Sognando di sopravvivere

Ma *Five minutes* è solo uno dei più arguti e originali esempi in cui la canzone ha affrontato la questione atomica. Dal dopoguerra a oggi tantissimi artisti si sono cimentati col medesimo oggetto, anche se i risultati non sempre eguagliano la qualità e l'intelligenza espressa da Bob Dylan negli anni Sessanta. Il celebre cantautore americano ha dedicato infatti alcune delle sue pagine compositive più intense alla critica della situazione atomica; ma i risultati più interessanti, almeno nel quadro della nostra *Talking world war three blues*, in cui si rivela una capacità sorprendente di condensare alcuni dei momenti più tipici della riflessione sull'argomento<sup>7</sup>.

Dylan racconta di aver sognato l'esplosione di un conflitto atomico. La guerra dura solo un quarto d'ora e la sua passeggiata diventa subito il girovagare per una città deserta. La radio non funziona e neppure il telefono, tutti i codici della comunicazione e della solidarietà sociale entrano in crisi. Davanti a un rifugio antiatomico, dove si ferma per chiedere del cibo, viene preso a fucilate; e l'unico uomo che incontra per strada scappa via spaventato, credendolo comunista. L'incontro con una ragazza con cui spera di giocare «ad Adamo ed Eva» e il rifiuto di lei funzionano perfettamente nella sottolineatura dell'amarezza per l'assurdo epilogo della storia umana e contemporaneamente evidenziano la sfiducia verso l'ipotesi di un nuovo cominciamento.

Ma l'aspetto forse più interessante nel sogno di Dylan è forse proprio nel fatto che si tratta di un sogno. Nel quale egli è *sopravvissuto* alla catastrofe. E quando racconta al dottore il suo sogno, questi gli risponde di averne fatto uno uguale, con l'unica differenza che il sopravvissuto era lui. In questo quadro si esplicita splendidamente quella che è una delle condizioni fondamentali perché sia possibile *raccontare* il sogno apocalittico, quella di *sopravvivere*. E non soltanto perché ognuno immagina sempre se stesso fra i sopravvissuti (la morte è sempre quella degli altri), ma anche perché i sopravvissuti rispondono a una fondamentale esigenza sul piano narrativo. La fiction non è ancora così avanti sul sentiero di una narrazione capace di svolgersi in assenza di *corpi*. Forse proprio per questo una parte fondamentale della letteratura intorno alla catastrofe atomica è costruita intorno alle storie dei sopravvissuti. Ma che genere di sopravvivenza è, e come si rapporta al "futuro" postatomico?

---

7 Cfr. Dylan, B. *Blues, ballate e canzoni*, Roma, Newton Compton, 1972, pp. 57-63.

### 3.5 Il racconto del superstite

Quando *The day after* fece la sua apparizione sugli schermi, numerosi scienziati sollevarono una vibrata protesta. Il film, dissero, fornisce un'idea molto riduttiva della tragedia derivante dall'esplosione di un conflitto termonucleare. Non ci vuole molto a capire che l'obiezione era molto attendibile; eppure, per quanto fondata, essa era esterna alla attuale dimensione della narrazione filmica.

La guerra è sicuramente uno dei luoghi privilegiati del racconto cinematografico, uno dei più importanti fra i dispositivi capaci di esercitare quella «attrazione particolare»<sup>8</sup> sul mezzo cinematografico di cui parlava Kracauer. Ma la guerra del cinema, così come la guerra che noi conosciamo, quella storicamente determinata, è una guerra che ha bisogno di avventura e passioni, di uomini e di donne: di *corpi*. Molto probabilmente il cinema non è ancora attrezzato, e non lo è l'immaginario né il pensiero in genere, a raccontare storie in cui siano assenti i *corpi*. E inoltre, in assenza di corpi, chi racconta la storia? e la storia di cosa, di chi? Se queste considerazioni hanno un senso, allora diviene più agevole comprendere le ragioni che determinano e in qualche modo giustificano l'assetto narrativo di un film come *The day after*. Poiché la guerra atomica, perché possa essere *oggetto* di un racconto, deve "contenere" in qualche misura il suo carattere apocalittico; ha bisogno, in un certo senso, di strutturarsi in forme analoghe alle dimensioni di *conflitto* storicamente determinate. La catastrofe nucleare, se vuole mostrarsi attraverso modalità narrative "tradizionali", ha bisogno di circoscriversi, di "limitarsi". *The day after*, infatti, fa intendere più volte che si è trattato di uno scambio in qualche modo limitato, e comunque lascia inevaso l'interrogativo intorno al *futuro*. Assistiamo alle vicissitudini terribili di una miriade di sventurati, ma il film non ci dice affatto se ce la faranno. In ogni caso, la domanda generale sul *futuro* della specie è glissata mostrando la catastrofe in azione su un *determinato* territorio, circoscrivendo un'area geografica. Come fece Peter Watkins, nel 1967, raccontando in un telefilm dal titolo *The war game* quel che sarebbe accaduto durante e dopo un attacco nucleare sovietico sulla contea di Kent, in Inghilterra.

Ma chi ha avuto modo di vedere questo lavoro, censurato dalla Bbc perché ritenuto troppo impressionante (cosa che non gli ha impedito di ricevere un Oscar), ritiene che le immagini di sofferenza e devastazione con cui è costruito non sono più insopportabili di quelle mostrate da Daniel McGovern, Herbert Sussan e altri dodici operatori in un documentario girato a Hiroshima nel 1945, ma che abbiamo potuto vedere solo nel 1983. Il Pentagono, infatti, ha decretato per 38 anni la

---

8 Cfr, Kracauer, S. *Film: ritorno alla realtà*, Milano, Mondadori, 1962, p. 104.

censura di *Giappone sconfitto*, ritenendo che le sue allucinanti sequenze avrebbero compromesso l'immagine degli Usa nel mondo. In questo modo, fra *The day after* e *Giappone sconfitto*, fra *The war game* e *Hiroshima*, insomma fra i prodotti della finzione e quelli che documentano i primi "esperimenti" atomici su una popolazione, vi è, almeno a livello dell'immaginario dei consumatori, una generale contiguità. Le immagini del *Giorno dopo* e quelle dei sopravvissuti di Nagasaki, le sequenze di un'esplosione nel deserto e quelle del fungo di Hiroshima si intrecciano nella nostra mente, fino a comporre un confuso articolato puzzle dell'orrore.

Ma ci sono anche quelli che hanno provato a raccontare gli anni della ricostruzione. Chi lo ha fatto si è però premunito di esplicitare che la guerra cui si riferisce il suo racconto è un conflitto nucleare "limitato". *War day*, pubblicato da Whitley Strieber e James Kunetka nel 1984, è esattamente il reportage di due sopravvissuti che cinque anni dopo il giorno della guerra partono per un viaggio nel continente americano, decisi a scoprire che cosa è veramente accaduto<sup>9</sup>. Il taglio della narrazione è di carattere fortemente sociologico, arricchito di testimonianze, dati, interviste e continui riferimenti all'attualità. Secondo i due autori, la guerra scoppia per un motivo molto preciso. I sovietici, infatti, fanno partire una salva atomica proprio mentre gli Stati Uniti mettono in orbita la loro prima arma stellare, una navicella capace di accecare e abbattere in volo tutti i missili russi. Il riferimento critico allo scudo spaziale è particolarmente evidente. Gli autori di *War day* spiegano anche perché il conflitto si mantiene limitato. La sua dimensione globale è infatti scongiurata dal "tradimento" degli alleati europei, che si rifiutano di usare missili atomici in loro dotazione contro i paesi del patto di Varsavia. Ma il libro valuta positivamente la defezione europea e un immaginario sottosegretario alla difesa Usa dichiara, nella sua intervista, che forse proprio questo "incidente" ha salvato la specie umana dalla sua estinzione. Il romanzo è una cronaca dettagliata-

---

9 Cfr. Strieber, W.; Kunetka, J.W. *War day*, Milano, Mondadori, 1984. Vogliamo ricordare qui che, per la stesura di questa parte del libro dedicata all'immaginario atomico, sono numerosi i lavori realizzati in ambito giornalistico e critico che ci hanno fornito tracce di grande utilità e interesse. In particolare, Erremme Dibbi (pseud.) "Nubi dal futuro" in *Il Manifesto*, 21 maggio 1986; Bozza, G. "L'atomica sullo schermo" in *Cineforum*, marzo 1984; Pellizzari, L. "L'immagine nucleare" in *Cinema e Cinema*, n. 38, Torino, Marsilio, 1984; Anselmi, M. "Quando il cinema immagina catastrofi non immaginarie" in *l'Unità*, 11 maggio 1986; Argentieri, M. "Apocalypse fiction" in *Rinascita*, n. 29, 1985; Bruno, L. "Il giorno del giudizio nella narrativa d'anticipazione" in *Metal extra*, n. 4, 1983; Kramar, S. "Piomba sul rock l'incubo nucleare" in *Il Mattino*, 6 maggio 1986. È stata inoltre decisiva la consultazione di opere antologiche sulla fantascienza, come quella pubblicata dal collettivo milanese *Un'ambigua utopia* (cfr. Aa.Vv. *Nei labirinti della fantascienza*, Milano, Feltrinelli, 1979) e quella realizzata da Aldiss (cfr. Aldiss, B.W. *Un miliardo di anni. La storia della fantascienza dalle origini ad oggi*, Milano, Delta, 1974).

ta della situazione socioeconomica degli States dopo la catastrofe, e descrive con grande verosimiglianza il declino storico di quella che era stata la più grande nazione del mondo. Stati che si disgregano, altri che dichiarano la propria indipendenza dagli Usa e l'intera confederazione ricattata da una nazione ispanica, sorta ai suoi confini, che è sul punto di annettersi anche la California.

Ma è nella descrizione della situazione sanitaria del paese che il libro raggiunge forse le punte di maggiore crudezza. Strieber e Kunetka immaginano che i potentissimi Centri di controllo sanitario (Ccs) intraprendano «la più temuta e controversa decisione del nostro secolo», di negare cioè a una parte consistente della cittadinanza – la «popolazione di scarto» – qualunque tipo di assistenza medica. Infatti, data la spaventosa carenza di personale e attrezzature sanitarie, vengono assistiti solo quei cittadini il cui grado di contaminazione radioattiva non ha raggiunto una certa soglia, mentre gli altri sono abbandonati a se stessi in attesa della fine. Descrivendo questa spaventosa situazione, la fantasia pur fervida degli autori non si è discostata di molto dalla realtà. In uno spietato rapporto<sup>10</sup>, dedicato alle caratteristiche dell'azione medica successiva a un possibile conflitto atomico, gli scienziati dell'Associazione medica britannica hanno già stabilito dei criteri che ricalcano esattamente quanto immaginato in *War day*. È necessario intraprendere anche decisioni terribili, se si vuole sperare nella rinascita della nazione, avrebbe forse commentato Pat Franck; il quale, nel suo *Addio Babilonia*, già alla fine degli anni Cinquanta aveva raccontato l'epilogo di una guerra atomica<sup>11</sup>. Il romanzo, benché saldamente collocato nella schiera della letteratura apologetica statunitense, è senza dubbio una delle opere migliori pubblicate sull'argomento. Suo motivo centrale è il racconto delle tragedie e delle speranze di una piccola comunità della Florida, miracolosamente sfuggita alla distruzione. La capacità di riorganizzarsi e la determinazione dei suoi membri nell'affrontare le immani difficoltà che hanno di fronte simboleggiano esattamente lo spirito con cui i sopravvissuti lavorano alla rinascita della nazione.

Queste opere, come abbiamo visto, partono dall'assunto (peraltro molto discutibile) di un possibile "contenimento" del conflitto. Ma si può, invece, immaginare la *rinascita* nel contesto di una conflagrazione nucleare *globale*? Il mondo postatomico della fantascienza ci mostrerà, come vedremo, immagini molteplici e variegiate di società risorte centinaia o migliaia di anni dopo la catastrofe, nel remoto futuro di una nuova era. Ma, ragionando su distanze cronologiche più ravvicinate, ci sarà ancora il mondo degli uomini dopo l'apocalisse nucleare? Esisterà ancora la *società* umana, dopo la guerra atomica totale?

---

10 Cfr. Ferrieri, G. "Vi cureremo senza pietà" in *L'Europeo*, n. 49, 6 dicembre 1986.

11 Cfr. Franck, P. *Addio Babilonia*, Piacenza, Science Fiction Book Club, 1965.

Nel film *L'ultima spiaggia*, Stanley Kramer fornisce una risposta molto pessimistica a questo interrogativo. Girato nel 1960, il film è ambientato nella fase successiva a una catastrofica guerra che ha sconvolto il pianeta. La sua carica distruttiva è stata immane e sulla Terra ogni forma di vita è praticamente scomparsa. Solo l'Australia è stata risparmiata dalle esplosioni atomiche (anche qui, insieme ai superstiti sopravvive la possibilità della narrazione); ma i venti radioattivi che stanno per arrivare annunciano che anche nella terra dei canguri la fine è vicina. Un sottomarino americano di stanza a Sidney viene spedito a compiere un'esplorazione nelle località devastate, per verificare se vi sono superstiti e soprattutto per scoprire l'origine di un indecifrabile messaggio Morse che da vari mesi viene captato in Australia. L'escursione confermerà soltanto che l'umanità è praticamente scomparsa e il segnale intercettato era prodotto da una bottiglia di Coca Cola appesa a una tendina, che urtava contro i tasti di un telegrafo. Il sommergibile torna in Australia mentre il male atomico si propaga anche qui; e alla popolazione viene distribuita una pillola velenosa per alleviare le sofferenze della morte radioattiva. La storia umana finisce così.

Alla guerra termonucleare globale non riescono a sopravvivere neppure gli "eletti" spediti da Mordecai Roshwald nel *Livello 7*, il più profondo fra i rifugi antiatomici<sup>12</sup>. Ma l'autore inventa qui un singolare espediente narrativo, teso forse a sottolineare la generale nocività dell'energia atomica anche quando si tratta dell'atomo cosiddetto di pace. Infatti il livello 7, preposto a ospitare per alcuni secoli i suoi abitanti e i figli dei loro figli, è completamente autosufficiente, grazie a una piccola centrale atomica che fornisce tutta l'energia necessaria alla comunità sotterranea. Ma il reattore subisce un'avaria, c'è una fuga radioattiva, bisognerebbe evacuare il rifugio e ripararla; evidentemente ciò non è possibile e gli ultimi abitanti del pianeta Terra muoiono lentamente, fino all'ultimo. E quando gli extraterrestri, richiamati da misteriosi lampi che avevano osservato sulla superficie del nostro pianeta arrivano sulla Terra, come immagina Leo Szilard in un suo racconto dal titolo *Rapporto alla stazione centrale di New York*<sup>13</sup>, non potranno fare altro che raccogliere i reperti archeologici di una civiltà scomparsa.

---

12 Cfr. Roshwald, M. *Livello 7*, Milano, Mondadori, "Urania", 1984.

13 Cfr. Szilard, L. "Rapporto alla stazione centrale di New York" in *La voce dei delfini*, Milano, Feltrinelli, 1962.

### 3.6 Catastrofe logica

Allora, saranno veramente i topi a prendere il potere sulle rovine di città una volta prospere e popolate, come immagina Günter Grass nel suo ultimo libro?<sup>14</sup> Questa forse è solo una metafora; ma, col suo rimando a una forma radicale di rovesciamento di ruoli, funziona splendidamente per sottolineare il carattere preminente di “catastrofe del senso” assunto dal disastro nucleare nei discorsi della contemporaneità. Evidentemente questa connotazione, marcata in senso generale, si rivela tanto più vistosa quanto più ci spingiamo fuori dal registro “realista” o di anticipazione della narrazione atomica, per leggere fra le righe di quell’immaginario in cui l’atomica funziona maggiormente in chiave paradossale come strumento e pretesto per sottolineare il nonsenso dell’agire umano.

Su questo piano, molto interessante si rivela l’approccio di Ian McEwan nel racconto *Due frammenti: sabato e domenica 199-*. In questa storia, l’elemento di maggiore problematicità è riposto nella lettura della distruzione nucleare come modello di *catastrofe logica*<sup>15</sup>. I personaggi di questo racconto si muovono in una Londra postatomica circondandosi di *inutili oggetti*, come i telefoni che non possono più funzionare. L’autore sottolinea così l’esigenza dei protagonisti di difendere ancora, in qualche modo, una possibilità di significazione, di tenere in piedi una *logica* aggrappandosi a qualcosa (gli oggetti) incapace ormai di racchiuderla. L’universo della significazione viene invece perfettamente ricomposto da Richard Mateson, in un suo breve quanto straordinario racconto del 1952 intitolato *Regola per sopravvivere*<sup>16</sup>. Il protagonista è uno scrittore felice di aver completato il suo ultimo racconto e di poterlo spedire all’editore. E il postino lo consegna regolarmente alla casa editrice. L’editore non ci mette molto a riconoscere lo stile del suo autore preferito e decidersi per una veloce pubblicazione. Il giorno dopo il racconto è già in edicola e il nostro protagonista fa appena in tempo a comprarne l’ultima copia rimasta all’edicolante sotto casa. Sembrerebbe tutto regolare se non per il piccolo particolare, disvelato solo alla fine, che lo scrittore, il postino, l’editore, il tipografo, l’edicolante sono la stessa persona: il vecchio Shaggley, unico sopravvissuto alla catastrofe atomica. È interessante notare come tutte le teorie sul protagonismo della *fruizione*, sul *finish* del consumatore<sup>17</sup>, convergano qui, sep-

14 Cfr. Grass, G. *La ratta*, Torino, Einaudi, 1987.

15 Cfr. McEwan, I. “Due frammenti: sabato e domenica marzo 199-” in *Fra le lenzuola*, Torino, Einaudi, 1982.

16 Cfr. Mateson, R. *Regola per sopravvivere*, Milano, Mondadori, “Urania”, 1977.

17 Alberto Abruzzese ha svolto un’interessante elaborazione intorno al concetto marxiano di *finish*: «A questo proposito, scrive il sociologo, il riferimento marxiano fondamentale resta [...] quello

pur in modo paradossale, per attivare una complessiva ricomposizione dell'intero ciclo della merce. Il protagonista del romanzo riproduce insomma, pure in assoluta circolarità, la dinamica *produzione-consumo* essenziale al funzionamento della macchina sociale; e che, in questo senso, si conferma veramente come una “regola per sopravvivere”.

Non riesce in alcun modo a farla propria, invece, l'ex pilota Traven, che vediamo in preda a un totale spaesamento psichico nel racconto di J.G. Ballard *The terminal beach*<sup>18</sup>. Il protagonista del racconto vaga sulla superficie desolata di un atollo del Pacifico, dove un tempo si svolgevano esperimenti nucleari. L'uomo, sicuro di una morte imminente a causa delle radiazioni che ha assorbito, si convince che l'atomica gli ha conferito la prerogativa di fare tutto ciò che desidera. In realtà è l'intero pianeta che ha subito l'atomizzazione e il delirio di onnipotenza di questa singolare figura di superstite è solo la metafora dell'atteggiamento paradossale dell'intera specie umana davanti alla prospettiva della sua estinzione.

### 3.7 Una lucida profezia

Ma la valenza catastrofica globale della realtà nucleare non si immagina semplicemente in rapporto all'esplicazione della sua dimensione bellica. L'energia atomica ha svolto, in generale, nell'ambito della fiction, la funzione di evocare il contesto apocalittico. Il nucleare è stato da sempre, nella narrativa fantastica e di anticipazione, uno strumento privilegiato nella produzione del disastro ecumenico, l'annichilimento complessivo. Ciò che può sorprendere è scoprire che l'atomica

---

che definisce il momento del consumo di qualsiasi oggetto come pratica significante. Nel finish che il consumatore assegna alla merce, troviamo una forza costitutiva dell'intero ciclo produttivo. Non è un caso infatti che Marx, parlando di produzione di merci, ricorra, per descrivere la forma del consumo, la forma di produzione del consumo, che è anche forma di produzione di bisogni, alla dimensione artistica: in essa, come esperienza del consumatore, come lavoro vissuto, come forza percepita, Marx indica quanto non è fisicamente rappresentabile, identificabile, descrivibile nella macchinerie della mercificazione. Ed è da qui che possiamo muovere per intendere fino in fondo il significato di una progressiva trasformazione delle comunicazioni di massa da sistemi complessi e combinati, in cui agiscono funzioni ludiche, spettacolari, estetiche e funzioni comunicative in senso stretto ad un unico sistema compatto, in cui l'informazione, come potere di comando, agisce attraverso tutte le prerogative tecniche dei singoli linguaggi» (cfr. Abruzzese, A. *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori, 1979, pp. 184-185). Il problema dell'identità fra creazione e produzione a partire dal presupposto marxiano è stato variamente approfondito da Abruzzese come in altro contesto, (cfr. Abruzzese, A. *Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Venezia, Marsilio, 1973, pp. 173-174).

18 Cfr. Ballard, J.G. “The terminal beach” in *Il gigante annegato*, Milano, Mondadori, “Urania”, 1978.

svolge questo ruolo addirittura da prima che divenisse una conquista concreta sul piano tecnico-scientifico.

Nel 1924, il solito Karel Čapek ha già completamente chiara la dimensione del problema; per il quale, naturalmente, indica anche una precisa soluzione. In un suo racconto intitolato *Krakitit*, immagina che la scoperta dell'energia atomica venga messa a tacere per sfuggire ai tremendi rischi che avrebbe comportato per l'umanità. Nel 1940, invece, Robert Heinlein, non se la sente di rinunciare a una tecnologia tanto vantaggiosa e in *Blowups happen* (Esplosioni che capitano), ipotizzando che una centrale atomica sarebbe troppo pericolosa sulla Terra, suggerisce di collocarla nello spazio. Più temerari gli scienziati all'opera nel romanzo di Lester Der Rey *Incidente nucleare*. Scritto nel 1942, tratta dell'atteggiamento di un gruppo di tecnici e studiosi che, in nome del progresso, cercano di sfruttare forze che non comprendono fino in fondo e che soprattutto non sono in grado di dominare. L'incidente è ineluttabile e a scongiurare una catastrofe di spaventose dimensioni non è la scienza, ma un disperato ultimo tentativo che solo fortunatamente riesce. Il romanzo contiene numerose inesattezze scientifiche; ma va considerato che nel 1942 le centrali atomiche non esistevano se non come lontanissima ipotesi<sup>19</sup>.

Anche in rapporto all'atomo di guerra la letteratura ha anticipato di gran lunga la sua realizzazione pratica. H.G. Wells è stato probabilmente il primo autore a fare la terribile profezia che si sarebbe avverata a Hiroshima. *The world set free* (Il mondo liberato), scritto nel lontano 1914, racconta l'impiego di bombe atomiche durante una terribile guerra<sup>20</sup>. E nel 1935 Stanley Weinbaum, nel suo *The black flame*, svolge in chiave epica e fantastica una delle rare (a quel tempo) previsioni sul crollo della nostra civiltà a causa di una guerra atomica<sup>21</sup>. Per Alfred Bester, invece, che scrive il suo romanzo *Adamo e niente Eva* nel 1941, l'olocausto atomico non lascia che un solo superstite; ed è proprio l'uomo responsabile di aver scatenato una terrificante reazione a catena sull'intero pianeta<sup>22</sup>.

L'ultimo celebre romanzo di anticipazione della situazione atomica fu pubblicato dall'autore americano Cleve Cartmill, col titolo *Deadline* (Termine insuperabile), esattamente qualche mese prima della prima esplosione nucleare<sup>23</sup>. La

---

19 Cfr. Heinlein, R. *Esplosioni che capitano*, Piacenza, La tribuna, "Galassia", 1971; Cfr. Del Rey, L. "Incidente nucleare" in *Futuro*, n. 9, Roma, 1974.

20 Cfr. Wells, H.G. *The world set free*, New York, E.P. Dutton & Co., 1914.

21 Cfr. Weinbaum, S. "Dawn of flame" in *Startling*, gennaio 1939.

22 Cfr. Bester, A. "Adamo e niente Eva" in *Stella della sera*, Milano, Nord, 1978.

23 Cfr. Cartmill, C. "Deadline" in *Austounding*, marzo 1944.



fama di questo racconto non è tanto dovuta a ragioni letterarie – anzi il commento dello studioso di fantascienza Sadoul fu in proposito molto lapidario: «È uno dei più brutti racconti di fantascienza che io abbia mai letto»<sup>24</sup> – quanto a una singolare circostanza: l'interessamento dei servizi segreti militari incaricati della sorveglianza del progetto Manhattan. Il romanzo è una specie di spy-story dalla trama abbastanza scontata. L'unico elemento di originalità sta nei particolari che l'autore fornisce a proposito dell'ordigno al centro della vicenda. Si parla, infatti, di isotopi dell'uranio, cadmio, radio, masse critiche: nomi e concetti assemblati con un minimo di ordine grazie alla lettura di qualcuno degli articoli che già allora comparivano sulle riviste scientifiche. Ma gli uomini della Cia sospettarono che Cartmill avesse avuto in qualche modo accesso ai documenti del progetto Manhattan, confortati (chissà come) in questo dalla circostanza che Cartmill abitava in un posto chiamato Manhattan beach. La storia, per fortuna, si concluse con un po' di perquisizioni e interrogatori e l'ingiunzione finale di non occuparsi mai più di qualcosa che avesse a che fare col nucleare.

### 3.8 *Hiroshima mon amour*

L'incidente Cartmill, naturalmente, non impedì al progetto Manhattan di andare “felicitemente” in porto; e, come sappiamo, il 6 agosto del 1945 “Little boy” veniva imbarcato a bordo di un aeroplano di nome *Enola gay*<sup>25</sup>, destinazione Hiroshima. E dal giorno in cui quella strana luce bianca, un pezzo di sole, fu acceso nel cielo di Hiroshima, è cambiato qualcosa di decisivo nella vita di ognuno. Questo concetto è stato espresso in modi diversi, soprattutto negli ultimi anni; e in forma sempre più esplicita in ragione degli accresciuti rischi per l'esistenza della specie. In ambito culturale sono in tanti ad aver denunciato questa realtà terribile e allucinante. Quello delle opere esplicitamente composte all'insegna della denuncia e della sensibilizzazione è un comparto importante all'interno della generale articolazione dell'immaginario atomico, anche quando si tratta di operazioni creative costruite in base a moduli espressivi alquanto tradizionali.

Secondo Zavattini, ad esempio, è necessario «conoscere per fare». Il suo cortometraggio del 1973 *Campi di sterminio – Hiroshima* si propone appunto di stimo-

---

24 Cfr. Sadoul, J. *La storia della fantascienza*, Milano, Garzanti, 1975, p. 149.

25 Proprio *Enola Gay* è il titolo di un “film-verità” andato in onda sui network italiani sul finire dell'84. Si tratta di un raro concentrato di banalità, il cui messaggio fondamentale è: viva la bomba atomica, «apportatrice di pace», come dice l'ultima frase del commento fuori campo. Insomma, nonostante l'acutezza dei problemi, c'è ancora chi, piuttosto che interrogarsi criticamente, sceglie la strada di un'inutile quanto assurda apologia della bomba.

lare la coscienza critica e l'azione contro questa realtà terribile del nostro tempo. Il rapporto che il film stabilisce fra la barbarie nazista e l'orrore atomico ha esattamente questo scopo. La stessa tensione civile esprime *Trenta anni dopo*, girato da Vittorio Armentano nel 1973. La macchina da presa, in questo documentario, rivisita Hiroshima a tre decenni dall'esplosione; e non trova a prima vista, nel panorama urbano ricostruito, segni evidenti che ricordino quella tragica giornata del 1945. Ma dietro le apparenze le tracce ci sono ancora, soprattutto nella sofferenza umana, quotidiana, dei sopravvissuti. E nella loro memoria. Aveva provato a dirlo (e forse c'era riuscito) già nel 1959 Alain Resnais, con l'indimenticabile *Hiroshima mon amour*, che ha ispirato anche una bella canzone degli Ultravox.

Per Resnais le tracce di Hiroshima sono impresse indelebilmente nella mente, costituiscono un passato che ha segnato in modo incancellabile il presente. Per l'inconscio collettivo, il 6 agosto funziona come una terrificante *scena primaria* dell'orrore, che convive e si confonde coi traumi del vissuto individuale e della quotidianità. Il film, splendidamente sceneggiato da Marguerite Duras, è uno dei momenti fondamentali della *nouvelle vague* e affronta il tema della guerra rinunciando agli spunti tradizionali del cinema pacifista. Racconta di una storia d'amore fra un architetto giapponese e un'attrice francese giunta a Hiroshima per interpretare un film contro la bomba atomica. Ma la memoria di lei reca ancora le tracce di un'incancellabile ferita infertile dai resistenti, che nel giorno della liberazione la raparono a zero perché era stata l'amante di un tedesco. E quando la macchina da presa si sposta, dall'immagine della ragazza e dell'architetto che fanno l'amore, a mostrare le sequenze dei corpi divorati dalle radiazioni atomiche, effettua esattamente uno spostamento nel tempo e nello spazio che pone con estrema violenza il problema della conciliabilità fra i modi e il significato del proprio vissuto e le presenze incancellabili della memoria, i drammi racchiusi nell'immaginario collettivo. La denuncia della tragedia di Hiroshima è frammentata nell'opera di Resnais all'arezza per le ferite incurabili di tutte le ingiustizie, di tutte le violenze, di tutto l'orrore. Eppure, nell'elaborazione di questa complessa e suggestiva tematica, Resnais costringe la coscienza di ognuno a fare i conti con la drammatica realtà dell'età atomica, forse più di quanto non riesca alle opere caratterizzate in forma assai più esplicita e diretta. Insomma, la realtà atomica riassume nel modo più chiaro e completo tutte le forme di bruttura, di violenza, di ingiustizia. E non può che venire associata al "rifiuto", in tutti i sensi.

Forse per questo l'ex Sex Pistols insieme ad Africa Bambata ha scelto proprio uno scarico di rifiuti per ambientare le sequenze di apertura di *World destruction*. E proprio in mezzo ai rifiuti una tv trasmette immagini e discorsi di Ronald Reagan, mentre Lyndon commisura i suoi stessi gesti alla dimensione della *negazione* e del *rifiuto*. Mangiando in modo osceno, sputandosi addosso. Azioni in fondo

prive di senso, come insensate sono le immagini di distruzione totale sulle quali sfumano le note ritmiche della canzone e si conclude il video. Insomma, sembra proprio che non ci sia speranza, *no future* ancora una volta, e che il destino ineluttabile della specie sia quel *Ritorno allo zero* cantato da Jagger e compagni. Ed è ancora sulle note di un punk ghiacciato che gli Stones rivolgono la loro insopprimibile rabbia verso i potenti della Terra di ogni paese e di ogni colore: «Così volete mandarci tutti in pezzi a incontrare a testa china il creatore e spiegargli le vostre ragioni. Dai lasciamo stare [...] preferisco metter radici, non voglio saltare in aria. [...] Non ci sono eroi? Il nulla, è lì che siamo diretti».

### 3.9 Quando soffia il vento

Jim e Hilda vivono in una deliziosa villetta di campagna. Il loro è un quotidiano tranquillo, all'insegna di una delicata e composta routine. Ma la radio annuncia l'improvviso deterioramento della situazione internazionale. Le ostilità avranno inizio entro tre giorni. Allora Jim prende il Manuale del governo, in cui si spiega come comportarsi in caso di emergenza nucleare (un volumetto realmente diffuso dal governo inglese, che ha avuto il pudore di toglierlo dalla circolazione solo nell'86) e segue fedelmente tutte le istruzioni, palesemente ridicole, e i consigli di *sopravvivenza*, al fine di trasformare la sua casetta in un rifugio antiatomico. L'attività di Jim si svolge sotto lo sguardo stupito della consorte, che non nasconde il suo timore per il disordine e i danni all'arredamento che provoca la realizzazione del bunker domestico.

È il contesto narrativo di *When the mia blows*, lungometraggio d'animazione diretto dal valoroso regista giapponese Jimmy T. Murakami e tratto dall'omonimo best-seller dell'illustratore Raymond Briggs<sup>26</sup>. Il lavoro, presentato nel febbraio del 1987 a Londra, registrò in pochi mesi un enorme successo in tutta l'Europa. L'intera narrazione è costruita intorno al racconto degli ultimi giorni di Jim e Hilda che si preparano, con fiducioso ottimismo, ad affrontare le bombe atomiche seguendo fedelmente le assurde e paradossali raccomandazioni dell'opuscolo governativo. Quel che si evidenzia costantemente, nel suo svolgimento, è la totale e assoluta distanza dei protagonisti dalla dimensione reale del problema; e alla sua comprensione risulta del tutto inadeguata la memoria storica dell'ultima guerra. Ora il nemico non si sa bene chi sia né che nome abbia; lo si immagina semplicemente nelle sembianze di un missile, o di un aereo, o di un sommergibile. E il pericolo è totalmente invisibile, come il *fall out*: «Qua fuori non c'è», dice Hilda a Jim.

26 Cfr. Briggs, R. *Quando soffia il vento*, Milano, Edizioni Orient Express, 1982.

Guardando questo film, l'operazione di denuncia più *poetica* svolta sul nucleare, la memoria non può fare a meno di riandare alle immagini di *Atomic café*, realizzato da Kevin Rafferty negli Usa nel 1982, dove erano sapientemente assemblate – estrapolandole dai filmati originali di repertorio – tutte le idiozie intorno agli effetti e le misure da prendere per affrontare la guerra nucleare. Si tratta di filmati d'epoca, provenienti dalle fonti più disparate, che mostrano la vera e propria esaltazione della bomba cui erano dediti personaggi di spicco nel mondo politico e militare Usa: come il presidente Truman, che ringrazia il Signore per aver dato la bomba all'America. Alle parole ispirate di questi zuzzurelloni il film associa di tutto: le esercitazioni militari e civili nei rifugi antiatomici e le tecniche di sopravvivenza spiegate da una simpatica tartaruga, Burt, che mostra come buttarsi a testa in giù, alla ricerca di un riparo, nel caso dovesse esplodere la bomba. Le immagini del cartoon sono corredate di una divertente colonna sonora di canzoncine *country* e *swing*: «Bomba all'idrogeno benedetta, fatela cadere, così ci liberiamo di tutti i comunisti». La riproposizione di questi reperti e il loro intelligente accostamento conferiscono spesso al film una spontanea cadenza umoristica, strappando allo spettatore più di una mera risata. La scelta degli autori di non intervenire mai direttamente all'interno del documentario, lasciando parlare da sole le immagini, si rivela di grande efficacia. Quel che ne risulta è un prodotto di notevolissimo impatto, privo di qualsiasi elemento di ridondanza.

Come si vede, *umorismo* e *parodia* possono dispiegare il loro senso critico avvalendosi indistintamente di strumenti documentaristici o d'animazione, realistici o caricaturali, confermando la possibilità che nella cronaca vi sia addirittura più insensatezza che nell'immaginazione. Chi di noi sarebbe disposto a giurare che nella fantasia paradossale dispiegata da Stanley Kubrick disegnando il profilo psicologico del *Dottor Stranamore* non vi siano più elementi di verità di quanti se ne trovino nell'immagine (sempre pomposa) di ragionevolezza, lucidità e moderazione che di sé forniscono all'opinione pubblica le alte sfere dei comandi strategici? Non è un caso che Kubrick si sia ispirato a Herbert Scoville, uno dei massimi esperti mondiali di armamenti nucleari, al suo modo di fare e alle gravi menomazioni da lui subite per l'eccessiva confidenza con la bomba, per creare il personaggio del *Dottor Stranamore*, simbolo un po' folle dell'ibrido matrimonio tra scienza civile e scienza militare.

Il film, tratto dall'omonimo romanzo di Peter George<sup>27</sup>, rappresenta senza dubbio uno dei momenti più alti della riflessione cinematografica sul tema durante tutti gli anni Sessanta. Completamente costruito all'insegna dello humor

---

27 Cfr. George, P. *Il dottor Stranamore*, Milano, Mondadori, 1971.

fantapolitico e della parodia più spinta, il lavoro di Kubrick riesce, in modo veramente esemplare, a sottolineare in chiave allegorica i tratti più caratteristici e significativi di un modo di pensare e atteggiarsi purtroppo prevalente ai vertici del mondo scientifico e politico-militare. La storia è nota: un generale impazzito dell'esercito americano spedisce la sua squadriglia di aerei carichi di ordigni atomici a bombardare l'Unione Sovietica, colpevole a suo avviso di stare avvelenando i «fluidi vitali» dell'Occidente. Gli automatismi con cui è organizzato e diretto il sistema militare rendono oltremodo difficile richiamare indietro gli aerei. Ma alla fine, rocambolescamente, si riesce a ordinare il dietro front; e gli apparecchi che non riescono a essere raggiunti dal contrordine vengono abbattuti dalla difesa antiaerea sovietica, di comune accordo con la dirigenza americana. Soltanto un velivolo riesce a superare tutti gli sbarramenti, dirigendosi minaccioso verso il suo obiettivo in territorio russo. È l'inizio della fine, poiché i sovietici hanno costruito un'arma atomica da fine del mondo, che entra automaticamente in funzione se vengono aggrediti. È esattamente quello che accade mentre il dottor Stranamore spiega al suo presidente, che chiama affettuosamente «mein Führer», il suo piano per la sopravvivenza del genere umano: bisogna portare alcune migliaia di individui selezionati, insieme ai dirigenti politici e militari della nazione, nelle miniere più profonde d'America, dove dovranno restare qualche centinaio d'anni. Sacrificando l'etica della famiglia e stabilendo un rapporto di dieci femmine per ogni maschio, Stranamore ritiene che la Terra potrà presto essere ripopolata.

L'epilogo del romanzo di Peter George ci induce a sospettare che la teoria di Stranamore doveva avere qualche difetto. Infatti, il manoscritto che racconta la storia viene trovato molti secoli dopo in un crepaccio terrestre da una spedizione di astronauti provenienti da un altro pianeta. Il *Dottor Stranamore* è senza dubbio uno fra i più riusciti esempi di satira fantapolitica, un lavoro in cui la parodia e l'umorismo si coniugano splendidamente per dissacrare l'idea della guerra, per sottolineare l'ignavia dei potenti e l'ottusità dei militari. Reinterpretando con rigore e acutezza la fantasia cinica del romanzo di George, Kubrick mostra in tutta la sua pericolosità quell'assurdo modo di pensare che fa dell'olocausto un'eventualità concreta.

### **3.10 Esplosioni che capitano**

Quindi solo nel suo folle connubio col militarismo la scienza mostra il suo volto *catastrofico*, mentre nella solitudine neutrale del suo laboratorio lo scienziato può dirsi veramente *innocente*? O invece, il suo desiderio di conoscenza, la sua sconfitta ambizione, la sua sete di potere costituiscono di per sé un rischio spaventoso per il futuro della specie?

In un suo dramma intitolato *I fisici*, Dürrenmatt sembra implicitamente assolvere l'uomo di scienza<sup>28</sup>. La storia è quella di tre sapienti che, per impedire un uso distorto delle loro scoperte da parte del potere, decidono di farsi passare per matti continuando le loro ricerche in un manicomio. In questo modo cercano di nascondere di aver scoperto la teoria unitaria delle particelle elementari e aver trovato, quindi, la fonte del potere totale. Ma la direttrice del manicomio spia i suoi pazienti e raccoglie i risultati dei loro studi; ed è lei a conquistare il dominio sul pianeta. La conclusione del dramma, pur assolvendo la scienza, ripropone con forza l'impossibilità di svolgere ricerca pura; anzi questa, suggerisce Dürrenmatt, è forse solo una pia illusione.

Notevole significato, in questo contesto, riveste anche un'opera di fantascienza sovietica, apparsa nel 1967 col titolo *La nuova arma*<sup>29</sup>. Qui la responsabilità dell'attivazione di un perverso programma di ricerche sui nuclei atomici ricade interamente sugli scienziati. È uno scienziato americano che, per soddisfare la sua brama di potere, convince i politici del suo paese a finanziare gli studi, col pretesto falso che gli avversari sovietici hanno avviato un analogo programma di ricerche. La conclusione del romanzo è però ispirata, seppur ingenuamente, al massimo dell'ottimismo. Infatti il programma giunge a un risultato del tutto opposto alle aspettative. La scoperta della possibilità di stabilizzare i nuclei provoca la scomparsa di tutte le prerogative radioattive degli elementi sul pianeta. Rende inoperante almeno per cento anni l'energia atomica e inoffensivi tutti gli ordigni. Una tradizione scientifica che ha cambiato il corso della storia conclude così definitivamente la sua avventura. Le centrali atomiche si fermano, i sommergibili nucleari riemergono in superficie e i missili possono anche venir venduti come rottami. Ma lo scienziato Shardestkji, in fondo è soddisfatto: «Qualcosa si troverà. Sfrutteremo di più l'energia del sole. C'è poco da fare, bisogna salvare il mondo»<sup>30</sup>.

Nell'immaginario atomico il rapporto fra "sapere" e "potere", fra scienza e politica, è un terna abbastanza ricorrente, come del resto accade all'interno del generale dibattito sulla *condizione atomica*. È dell'inizio degli anni Cinquanta un altro significativo reperto in questo ambito di riflessione. Nel suo *Minaccia atomica*, infatti, il regista inglese John Boulting sottolinea con grande vigore narrativo e adeguata problematicità i termini reali del problema. Il film narra la storia di uno scienziato nucleare che, consapevole dei tremendi pericoli insiti nei risultati

---

28 Cfr. Dürrenmatt, F. *I fisici*, Torino, Einaudi, 1982.

29 Cfr. Savchenko, V. *La nuova arma*, Roma, Edizioni Fer, 1967.

30 Cfr. *ivi*, pp. 103-104.

del proprio lavoro, si impossessa di un ordigno e minaccia di farlo esplodere su Londra se non viene immediatamente sospeso ogni programma di ricerche nucleari. L'elemento di maggiore interesse nella storia è costituito forse dal fatto che il protagonista non viene presentato come un pazzo, ma piuttosto come una sorta di profeta che lancia la sua lucida ammonizione sulla follia insita nel percorso che i governi iniziavano appena a intraprendere in quegli anni.

Un punto di vista abbastanza analogo a quello assunto dieci anni dopo da un altro film inglese, *E prese fuoco la Terra*, girato da Val Guest nel 1961. Qui si narra di uno spostamento nell'orbita terrestre, su cui cala il silenzio delle autorità allo scopo di non allarmare l'opinione pubblica e nascondere che la colpa di un possibile disastro ricade sulle esercitazioni atomiche. Ma la storia viene scoperta e svelata dalla stampa, di cui il film è interamente teso a esaltare la funzione.

Il ruolo dell'informazione in rapporto alla situazione atomica è uno dei temi centrali anche in *Sindrome cinese*, un famoso film girato da James Bridges nel 1979. La pellicola racconta le terribili vicissitudini di una giornalista intenzionata a svolgere la sua denuncia intorno alla pericolosità che ha scoperto in una centrale atomica. Quando il film apparve negli Stati Uniti, fu subito acclamato quale interessante esempio di come il cinema potesse interpretare in chiave spettacolare situazioni così tragicamente caratteristiche del nostro tempo; «catastrofe della finzione», si disse. Ma poche settimane dopo la prima di *Sindrome cinese*, vi fu l'incidente alla centrale atomica di Three Mile Island; un episodio reale che ricalcava, fin quasi nei minimi particolari, la dinamica dell'evento filmico. La modalità di consumo di questo reperto cinematografico finì per modificarsi totalmente.

Negli anni seguenti, *Sindrome cinese* (che descrive la fusione del nocciolo di un reattore atomico, il suo sprofondamento nella crosta terrestre e la possibilità che possa sbucare dall'altra parte della Terra, in Cina appunto) lavorò sull'immaginario americano a vari livelli. E anzitutto sul piano naturale della *fiction*, e in dimensione in un certo senso *documentaristica*: una destinazione del tutto impreveduta per una produzione completamente di immaginazione. Ristrutturando quasi totalmente la sua funzione all'interno degli apparati della comunicazione, il film divenne momento centrale del dibattito culturale e nella determinazione degli orientamenti dell'opinione pubblica. Nel 1983 il governo decideva di ridurre progressivamente il numero delle centrali. Era l'inizio di quello che venne chiamato *nuclear plug* (tappo nucleare). Nel giro di pochi mesi, sarebbe stata bloccata la costruzione di altre 48 centrali già previste dal programma energetico.

Importantissima, nel contesto della discussione sul nucleare "civile", è anche la tragica storia di Karen Silkwood, morta a soli 28 anni in circostanze quantomeno poco chiare. La sua vicenda assunse un tale valore emblematico, che nel 1983 Mike Nichols decise di farci un film. Karen era un'operaia spe-

cializzata, lavorava in un'azienda dell'Oklahoma manipolando plutonio e uranio. La fabbrica, che produceva materiale nucleare, oggi non esiste più; chiuse i battenti l'anno successivo alla morte della Silkwood. Le disavventure di Karen cominciarono quando si accorse degli effetti nocivi che la contaminazione radioattiva stava provocando su se stessa e sulla salute delle sue compagne di lavoro. Da quel momento l'operaia avviò un intenso attivismo sindacale. Cominciò a battersi contro la direzione della fabbrica, accusandola di trascurate le norme protettive; prese contatto con le autorità e cercò documenti e prove per scatenare una campagna di stampa. La mattina in cui morì stava recandosi all'aeroporto, dove aveva appuntamento con un inviato del *New York Times*. Doveva consegnargli un dossier che avrebbe messo l'azienda con le spalle al muro. Ma il giornalista aspettò inutilmente. Karen aveva perso la vita in un incidente stradale e il dossier era sparito. Una tragica fatalità o un assassinio? Non lo sapremo mai. Ciò che sappiamo, invece, è che la *realtà* atomica, in tutti i suoi comparti, da quelli della "pura" ricerca a quelli dell'innovazione scientifica applicata agli armamenti, dall'atomo "pacifico" a quello militare, continua a esprimere nella produzione di immaginario e nei rapporti che esso intrattiene con la fattualità una decisa valenza catastrofica.

Forse per questo il nucleare ha attraversato tante volte i territori del fantastico e dell'immaginazione. Esso ha rappresentato nella letteratura apocalittica, innumerevoli volte, la premessa fondamentale allo svolgimento della sua narrazione. In qualche caso, non vi è neppure bisogno che l'accadimento catastrofico venga esplicitato, il fatto che esso vi sia stato è dato semplicemente per scontato. La concretezza di una catastrofe nel *senso* e nella *cultura* che si è prodotta a partire dall'invenzione di un dispositivo tecnico di natura apocalittica è stata più volte tradotta, nei territori della fiction, come possibilità di raccontare un mondo che è già *dopo* la catastrofe. Ma il mondo del ritorno alla barbarie, della mutazione, del nuovo medioevo, forse più che disegnare i contorni di un improbabile futuro postatomico, ci mostra in forma estremizzata, grottesca e paradossale, quelli che sono i caratteri del nostro presente<sup>31</sup>.

In questo senso le immagini del *dopobomba*, più che una funzione ingenuamente profetica, svolgono il compito di dare corpo ai fantasmi, alle paure, alle angosce che popolano il nostro immaginario di fronte alla consapevolezza della

---

31 In Philip K. Dick, in maniera più evidente che in altri autori, il discorso verte sempre più prevalentemente sul presente. In un racconto postatomico come *Autofac*, centrato sul tema della fabbrica automatica capace di autogovernarsi, riprodursi ed esercitare il suo dominio sugli uomini. (cfr. "Autofac" in Brunner, J. (a cura di) *Il meglio di Philip Dick*, Milano, Siad, 1979), a essere presi di mira sono, per esempio, i meccanismi di evoluzione tecnica cui soggiace la società contemporanea.



possibilità reale della *fine della storia*. Ma in moltissime occasioni la fiction ha preferito distorcere questa consapevolezza, immaginando che dopo il presente possa esservi di nuovo il *passato*.

### 3.11 Futuro remoto

Di fronte al vero e proprio dilagare, nella cultura e nell'immaginario contemporaneo, di reminescenze medioevali, Umberto Eco ha intimato di scegliere: *Scegliere il medioevo di cui si sogna*<sup>32</sup>, cioè dire questo genere di operazioni culturali a che cosa effettivamente si riferiscano. Poiché può trattarsi di cose molto diverse fra loro, talora auspicabili, talora innocue, in altri casi addirittura insidiose.

Le considerazioni del semiologo assumono una pregnanza particolare all'interno della nostra riflessione, in quanto la rappresentazione esplicita o indiretta di un contesto genericamente neomedioevale ricorre in molti segmenti di produzione culturale riferiti alla realtà del *dopobomba*. Certo, si tratta in molti casi di un medioevo usato come «maniera e pretesto», quale universo mitico, cioè, entro cui rivivono figure e oggetti della contemporaneità. E non mancano neppure le occasioni in cui tale quadro epocale viene sfruttato ai fini di una «rivisitazione ironica», per via della quale «si torna all'immaginario di un'epoca passata, vista appunto come passata e irriproducibile, per ironizzare sui nostri sogni e su quello che non siamo più»<sup>33</sup>. Ma dei nove modelli di medioevo indicati da Eco nella sua tipologia, quello a cui è riferibile con maggior frequenza il medioevo postnucleare è, abbastanza probabilmente, il modello del «luogo barbarico, terra vergine di sentimenti elementari, epoca e paesaggio al di fuori di ogni legge»<sup>34</sup>. Un medioevo scelto «in quanto spazio buio, dark age per eccellenza». Anche se non sempre, come Eco sembra invece ritenere, «in quel buio si desidera vedere una luce altra»<sup>35</sup>.

Ma questa aspirazione è certamente presente nel medioevo che Robert Clouse ha mostrato in un suo film del 1975, intitolato *Gli avventurieri del pianeta Terra*. La pellicola è ambientata nel 2012, in un mondo che una devastante esplosione atomica ha ricacciato indietro nel tempo, verso una condizione di primitiva selvatichezza. Ma in questo mondo il «barone», anziano pacifista a capo di una piccola comunità, non ha rinunciato al sogno di una possibile rinascita. Il compito di portare in salvo il suo gruppo su una piccola isola scampata alle radiazioni sarà

---

32 Cfr. Eco, U. "Nove modi di sognare il medioevo" in *Cinema e Cinema*, n. 39, giugno 1984.

33 Ivi, p. 9.

34 Ivi, p. 8.

35 *Ibidem*.

affidato a un «guerriero» prode e temerario. Un uomo capace di affrontare tutti gli ostacoli di un territorio dove si è dissolta ogni forma di ordinamento sociale e finanche l'acqua e il cibo sono diventati beni di lusso di cui godono pochi individui temerari e violenti, che riescono ad assicurarsi in una selvaggia e crudele lotta di tutti contro tutti per la sopravvivenza. Ma nei *semi* che il guerriero porta con sé è riposta interamente la speranza di un nuovo futuro.

Ancor più squisitamente neomedioevale è il contesto descritto da Edgar Pangborn nel suo *Davy l'eretico*<sup>36</sup>, opera famosa che ha un seguito nutrito e appassionato di estimatori e a cui più di un esperto conferisce l'attributo (a nostro avviso discutibile) di capolavoro letterario. La storia è quella di un ragazzo, Davy, che diventa uomo nel corso di un lungo peregrinare fra le città-Stato della costa orientale americana. L'ambientazione è quella di una società neomedioevale, sorta dopo un conflitto atomico che quattrocento anni prima ha annientato la civiltà. Un mondo in cui cultura e sapere sono regredite a una religiosità arcaica, che nega ogni forma di piacere e impone una perversa forma di ascesi mistica. In quel che resta della *Nuova Inghilterra* non esiste alcun modello sociale prevalente. Una città può essere governata dalla più spietata dittatura; un'altra può essere organizzata in base a un primitivismo tribale. La maturità di Davy è scandita sulla graduale presa di coscienza della realtà in cui vive e sulla sua aspirazione al raggiungimento di una purezza che sola può permettere l'approdo a un mondo più giusto. L'universo narrativo di Davy, in sostanza, non giunge troppo al di là di una generica e semplicistica tensione umanitaria, espressa peraltro attraverso stilemi letterari che non ci paiono forniti di un elevatissimo potere di seduzione.

Ben altro è il grado di fascinazione capace di esercitare un'opera come *Un cantico per Leibowitz*<sup>37</sup> di Walter Miller jr, cui è stato attribuito, nel 1960, un meritatissimo premio Hugo. Il libro è il massimo esempio di fantascienza cattolica, ma le qualità dell'opera travalicano abbondantemente i confini del suo esplicito impianto ideologico. Il medioevo postatomico di Miller, narrato attraverso i canoni più seducenti del "realismo" fantascientifico, è un mondo spopolato e arcaico, in cui i discendenti dei sopravvissuti all'olocausto nucleare hanno rifiutato ogni forma di cultura e conoscenza. È la Chiesa, attraverso i suoi ordini monastici, ad assumersi il compito di conservare i frammenti del passato sapere, in attesa che l'umanità, divenuta degna, possa di nuovo interpretare in positivo quella scienza che, perversamente adoperata, portò alla catastrofe. Nella seconda parte del libro,

---

36 Cfr. Pangborn, E. *Davy l'eretico*, Milano, Nord, 1977.

37 Cfr. Miller W. jr. *Un cantico per Leibowitz*, La tribuna - Science Fiction Book Club, Piacenza 1964.

ambientata ancora molti secoli dopo, all'interno della Chiesa ferve di nuovo il dibattito sull'opportunità di dare libero corso all'evoluzione scientifica per metterla al servizio della società. Nell'anno del Signore 3781, l'umanità ha ripercorso tutte le tappe della conoscenza tecnico-scientifica e somiglia molto al mondo dei nostri giorni. Ed è un'altra volta sull'orlo di un conflitto atomico. Nulla potrà scongiurarlo, e per i pochi superstiti contaminati dalle radiazioni restano solo i «campi di misericordia», dove viene praticata legalmente l'eutanasia nonostante l'opposizione della Chiesa. *Quo peregrinatur* è il nome della missione spaziale che porta un drappello di prelati fuori dal nostro sistema solare a perpetuare la specie umana e i suoi valori cristiani su qualche altro pianeta.

Fatta salva la differenza di spessore narrativo, non è difficile intravedere, fra le righe di questi racconti del dopobomba, le metafore più o meno intelligenti di molti fra gli interrogativi e le tensioni più tipici dei *discorsi* sull'era atomica. È il caso dei «semi» con cui tentano di ricostruire il mondo *Gli avventurieri*: chiaro rimando all'idea che l'armonia bucolica di una civiltà contadina può costituire l'unico accettabile riferimento per il futuro (e sappiamo bene come riflessioni del genere siano tragicamente presenti in alcuni comparti del dibattito contemporaneo). O pensiamo alla violenta sottolineatura delle *colpe* della scienza, che in Leibowitz fa mostrare addirittura una società che tenta di difendere, senza riuscirci, la sua condizione di nuova barbarie e non-sapere.

### 3.12 Il rocker apocalittico

Ma la barbarie della narrazione postatomica non ha sempre bisogno di rifarsi organicamente al contesto neomedioevale. In un'altra serie di prodotti la nuova barbarie non assume le forme dell'oscurantismo religioso e misticheggiante; essa si mostra semplicemente nelle sembianze della regressione precivile, del degrado sociale e della violenza, estremizzando semplicemente alcune delle tendenze presenti nei sistemi sociali contemporanei. L'atomica, in questo quadro, è solo il dispositivo che può attivare l'esplosione in forme catastrofiche di questa fenomenologia.

Già nel 1962, Ray Milland, nel suo *Il giorno dopo la fine del mondo*, usava come pretesto la guerra atomica per mostrare uno scenario sociale preda di violentissime degenerazioni, in cui le strade sono infestate da nugoli di sbandati che aggrediscono, stuprano e rapinano chiunque gli capita a tiro. Il protagonista del film è un onesto padre di famiglia che, per difendere i suoi, è costretto anch'egli a rubare e uccidere. Un giustiziere, un eroe, che per difendere la vita dei suoi familiari si mostrerà anche più violento e risoluto dei suoi avversari. Insomma, lo sfondo postnucleare è il terreno sul quale può svolgersi una deci-

sa perorazione in favore dei tradizionali valori americani: l'individualismo, la famiglia, l'intraprendenza. E la guerra atomica è solo il contesto che favorisce l'espansione simultanea di tutti quei fenomeni – droga, delinquenza, libertinismo – che agitano il sonno dei benpensanti e insidiano storicamente l'immaginario medio occidentale, e soprattutto statunitense.

Anche lo scenario di *1977: fuga da New York* è postatomico (anzi è nel pieno di un conflitto atomico); e anche qui sono esplose tutte le tensioni più negative che caratterizzavano il mondo prenucleare (il nostro). Nello stato di New York la criminalità ha raggiunto punte così elevate, che l'intera isola di Manhattan è stata adibita a carcere di massima sicurezza in cui circa tre milioni di persone sono condannate alla prigione a vita. Un mondo di reietti dove l'unica legge è quella del più forte.

Ancora più selvaggia è l'ambientazione scelta da George Miller e George Ogilvia per la loro trilogia del dopobomba, realizzata fra il 1979 e il 1985. Nel primo film, *Mad Max*, l'universo mondo sopravvissuto a un'implicita catastrofe atomica vive lo scatenarsi dei suoi violenti conflitti su un territorio arso e inospitale: il deserto. Qui esplodono con tutta la loro forza le contraddizioni scaturite negli spazi degradati delle metropoli. In *Interceptor*, invece, i segni urbani quasi scompaiono e gli inseguimenti, i duelli, le lotte hanno come fondamentale palcoscenico la piatta uniformità delle distese polverose. Ma nel terzo episodio della saga, *Mad Max oltre la sfera del tuono*, alla secca orizzontalità del movimento di *Mad Max II* fa riscontro una nuova e forse impreveduta esibizione di verticalità. Di nuovo assistiamo alla presenza di architetture, di forme e artefatti umani; ma quello che viene mostrato non è un territorio nel quale si produce la rinascita, si strutturano nuove ipotesi di civilizzazione.

È ancora il *deserto*, invece, che cerca nella verticalità delle architetture umane nuove occasioni per affermare i suoi significati, altri spazi per amplificare la sua presenza. «Il deserto ormai coincide col mondo, con la sua quotidianità, ed è la metropoli postatomica che si affaccia nel finale sul nuovo territorio alieno, la nuova frontiera». E in questa frontiera non c'è posto per le figure sociali tradizionali e prevalenti della metropoli prenucleare. Gli unici che possono sperare di sopravviverci sono esattamente quelle tipologie underground che prima erano, per scelta o necessità, poste ai margini del sistema sociale. Una paradossale rivincita, per la quale proprio quelli che avevano profetizzato *nessun futuro* sono gli unici abilitati a popolare questo strano universo che la narrazione contemporanea ha immaginato dopo la bomba. Il soggetto emergente dell'era postatomica è il *rocker apocalittico*, l'ultimo guerriero, il coatto violento e sardico «sopravvissuto a banchieri e industriali, politici e preti, commercianti e impiegati; e quando essi sono scomparsi con la civiltà, ingoiati da loro stessi,

egli ha ereditato la Terra e si è innalzato giudice e signore supremo, scintillante imperatore del mondo nel giorno della sua fine»<sup>38</sup>.

### 3.13 I nuovi mostri

Insomma, il soggetto del dopobomba è un individuo in un modo o nell'altro *mostroso*, una figura bizzarra e deforme. Un mutante.

Quello della mutazione è uno scenario peculiare dell'immaginario postatomico, interpretato nei modi più disparati e originali ma al cui interno, probabilmente, ha significativamente agito il discorso scientifico, e le consapevolezze di cui ci ha fornito intorno alle conseguenze sul patrimonio genetico, agli effetti mutageni prodotti dalla radioattività. Del resto, già nel 1953 Kaneto Shindo, nel film *I figli della bomba atomica*, imperniava il suo racconto, attraverso un taglio rigorosamente documentario e realistico, sulle conseguenze "nascoste" dell'esplosione di Hiroshima: le malattie ereditarie, i guasti genetici, ecc.<sup>39</sup> Mostrando un contesto nel quale il *corpo* reca i segni indelebili, le tracce della catastrofe, fino a divenire irriconoscibile: come nelle maschere tragiche e spettrali del teatro Butoh giapponese (non a caso nato nel 1945), che esprimono il massimo grado di efficacia nel filtrare gli incubi e il tormento di una soggettività postatomica.

Ovviamente la letteratura fantastica ha forzato al massimo del paradosso il tema reale della mutazione, addirittura fino a far coincidere in qualche caso l'apocalisse nucleare con una nuova tappa dell'evoluzione, umana e non.

### 3.14 Il pianeta delle scimmie

In altro contesto abbiamo già dimostrato l'essenzialità letteraria, la necessità "tecnica" dei sopravvissuti alla narrazione postatomica. La funzione esplicata da una serie di creature intelligenti, in un altro genere di racconto del dopobomba, è probabilmente (e preliminarmente) dello stesso ordine. Ma in questo caso vi è anche un altro elemento che va considerato: esso è costituito dal desiderio, presumibilmente inconscio, di vedere perpetuato nei modi di esistenza di altri organismi "intelligenti" il proprio mondo, sublimando in questo modo il personale e collettivo desiderio di continuità. In questo senso si comprende perché, in alcuni reperti narrativi, la mutazione genetica indotta

---

38 Cfr. Bruno, L. *art. cit.*

39 Un'ampia e dettagliata ricostruzione in questo senso è svolta in un interessante libro-reportage realizzato da un noto giornalista (cfr. Hersey, J. *Hiroshima*, Milano, Bompiani, 1987).

dalle radiazioni conferisca ad altri esseri prerogative che erano caratteristiche della specie umana.

In questo ambito *Il pianeta delle scimmie*, girato da Franklin J. Schaffner nel 1967 (ispirandosi abbastanza liberamente a un romanzo di Pierre Boulle)<sup>40</sup> rappresenta uno dei riferimenti di maggior interesse. Il film racconta la storia di un gruppo di astronauti terrestri che partono per un lungo viaggio spaziale, approdando, dopo alcuni anni di volo nel cosmo, su uno sconosciuto pianeta. Hanno viaggiato a una velocità molto prossima a quella della luce e, in conseguenza della teoria della relatività, per il calendario terrestre è trascorso un periodo molto più lungo: 2031 anni. Il pianeta su cui sono sbarcati gli riserverà ben presto le più imprevedibili sorprese. È abitato infatti da un'estesa comunità di scimmie intelligenti, che hanno costruito una società per molti versi simile al mondo degli uomini. Questi sono invece creature selvagge, prive di linguaggio e intelligenza, che le scimmie uccidono durante le loro battute di caccia, oppure conservano in cattività negli zoo delle loro città. Anche Taylor, il capo della spedizione spaziale terrestre, sarà catturato e portato al laboratorio di alcune scimmie-scienziato per essere sottoposto a certi esperimenti. Ma quando Taylor dimostra di essere dotato di parola e intelligenza, nella comunità scimmiesca si scatena una violentissima controversia di tipo scientifico e teologico. La maggioranza delle scimmie rifiuta la teoria per la quale esse rappresentano uno stadio evolutivo più avanzato degli umani; sono in poche, cioè, ad accettare la tesi che le scimmie discendono dagli uomini. E poiché Taylor rappresenta la prova vivente della plausibilità di questa ipotesi, negli avversari di questo inedito genere di evoluzionismo si fa strada l'idea di sopprimerlo. Dopo molte peripezie Taylor riesce a scappare e per sottrarsi ai suoi inseguitori si dirige verso la zona proibita. Ma quando avrà davanti agli occhi l'immagine inconfondibile e familiare del rudere della statua della libertà capirà con orrore che si trova di nuovo sulla Terra. È ripiombato duemila anni dopo sul suo pianeta d'origine, devastato da una spaventosa guerra atomica e completamente trasformatosi nei secoli successivi.

I più anziani sapienti della comunità scimmiesca conoscevano molto bene quel mistero che Taylor, splendidamente interpretato da Charlton Heston, scopre in maniera così inattesa e sorprendente. E le parole minacciose dei loro sacri antichi testi confermano che l'uomo è stato qualcosa di molto diverso delle creature animalesche che popolano i giardini zoologici. In quei libri c'è scritto:

---

40 Cfr. Boulle, P. *Il pianeta delle scimmie*, Milano, Mondadori, 1975.

Guardati dalla bestia uomo, poiché egli è l'artiglio del demonio; egli è il solo, fra i primati di Dio, che uccida per passatempo, lussuria, o avidità. Egli uccide il suo fratello per possedere la terra del suo fratello. Non permettere che si moltiplichino, perché egli farà il deserto della sua casa e della tua; sfuggilo, ricaccialo nella sua tana nella foresta, perché egli è il messaggero della morte.

E questo spiega anche le ragioni dell'avversione profonda che il vecchio scienziato Zaius prova nei confronti di Taylor. Non si tratta di dogmatismo religioso, come appare nella prima parte del film e quando Taylor, prima di scoprire la terribile verità, chiede al vecchio scimmione il perché di tanto odio, Zaius finalmente gli risponde senza reticenze:

Perché sei un uomo. Io ho sempre saputo dell'esistenza dell'uomo; e, per quanto ne so, credo che la sua saggezza cammini pari passo con la sua idiozia e che le passioni guidino il suo cervello e che sia un essere bellicoso che dà battaglia a tutto ciò che lo circonda, perfino a se stesso. [...] La zona proibita era un tempo un paradiso, e la tua genia l'ha trasformata in un deserto millenni fa.

Come si può parzialmente evincere da queste note, *Il pianeta delle scimmie* conserva, a distanza di parecchi anni, inalterato gran parte del suo valore. Ad esso va attribuito, inoltre, il merito di aver funzionato quale importante strumento di specializzazione, come ha giustamente sostenuto Giovanni Mongini, verso il grande pubblico di una fantascienza «diversa, più matura e, perché no, più impegnata»<sup>41</sup> Il grande successo del film spinse il produttore a sfornare ben quattro seguiti e un serial televisivo; e i medesimi personaggi del film di Schaffner vennero riproposti anche in alcuni albi a fumetto, ma senza mai conseguire gli stessi risultati qualitativi dell'opera prima della serie, che ha continuato a influenzare, in maniera più o meno esplicita, numerose altre produzioni degli anni successivi.

È abbastanza evidente, ad esempio, che l'autore americano di fumetti Jack Kirby, benamato inventore di *Capitan America*, dei *Fantastici quattro* e di un'altra lunga teoria di personaggi che hanno fatto il successo degli albi della Marvel e della National, non deve essere rimasto indifferente alle immagini de *Il pianeta delle scimmie*. La serie di avventure di *Kamandi*, il cui primo numero apparve negli Usa nel 1970<sup>42</sup>, ha infatti più di un punto di analogia con la storia interpretata

---

41 Cfr. Mongini, G. vol. 2, *op. cit.*, p. 143.

42 Cfr. Kirby, J.; Royer, M. *Kamandi*, cap. 1. "Il sopravvissuto", Editoriale Corno, 30 marzo 1977.

da Charlton Heston. Anche nel dopo-bomba immaginato da Kirby gli animali hanno acquisito linguaggio e intelligenza, mentre le creature umane sopravvissute all'immane cataclisma seguito alla radioattività sono del tutto simili a bestie. Kamandi è un eroe giovane e bello, come quelli di una volta; il suo nome deriva da Command-D, l'ultimo settore di un vasto complesso sotterraneo in cui ha vissuto per tanto tempo una comunità rifugiata nel sottosuolo per scampare al disastro, nell'attesa di tornare in superficie. Ma dopo che un branco di lupi intelligenti e parlanti, vestiti e armati di tutto punto, gli ha assassinato il nonno, Kamandi è l'unico uomo sopravvissuto; e le immagini di New York che troverà in superficie sono terribilmente diverse da quelle che aveva visto nei microfilm della biblioteca sotterranea. L'immancabile mezzobusto semidistrutto della statua della libertà, che si erge fra le onde del mare che ha sommerso l'ex capitale del mondo, è ancora una splendida citazione del film di Schaffner.

### 3.15 Mondo mutante

Hugh era un ottimo pilota e quello che guidava era un buon apparecchio. Da due anni sorvolava il pianeta mutilato e sconvolto, si era quasi abituato a quello scenario piatto e costante di devastazione.

Il tramonto dell'Occidente, pensò tetramente. Spengler aveva previsto il crollo di una civiltà troppo ambiziosa. Quel che non aveva previsto erano le bombe atomiche, le bombe a polvere radioattiva, le bombe biologiche, le bombe batteriologiche; le bombe, le stolide bombe inanimate che sorvolavano come insetti mostruosi il mondo terrorizzato. No, non aveva previsto le dimensioni del crollo<sup>43</sup>.

Queste le riflessioni che agitano la mente del pilota Hugh Drummond, colonnello dell'aviazione Usa, nello splendido racconto *I figli del domani*, scritto da Paul Anderson nel 1947. Drummond era partito due mesi dopo le tragiche giornate dell'apocalisse. La guerra si era conclusa presto, perché da ambo le parti si era dissolto qualsiasi tipo di organizzazione, mentre sulla Terra già imperversavano miseria e malattie. Drummond ha girato il mondo per 24 mesi e ora ritorna a rapporto nella nuova capitale del suo paese, Taylor, una piccola cittadina dell'Oregon non troppo colpita dalle radiazioni. Il presidente *de facto* degli Usa, il generale Ro-

---

43 Cfr. Anderson, P. "I figli del domani" in Asimov, I.; Greenberg, M.H.; Waugh, C.G. (a cura di) *Nove vite. La biologia nella fantascienza*, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 88.



binson, non perde tempo a spiegargli le ragioni del censimento che quel che resta dell'amministrazione statale intende avviare sul territorio degli States: bisogna individuare tutti i mutanti umani e sterilizzarli assieme ai loro genitori.

Per i pochi sopravvissuti all'olocausto nucleare, infatti, un dramma ancor più terribile ha cominciato ad affiorare già nei primi mesi dopo il conflitto. I vitelli nascevano con le gambe cortissime; le piante assumevano strane e inedite conformazioni; ma soprattutto i bambini umani, nel 75% dei casi, presentavano mutazioni spaventose. Erano privi di braccia o di gambe, avevano due teste o 4 mani. E anche quelli che nascevano apparentemente sani non ci voleva molto a capire che probabilmente anche il loro patrimonio genetico era tarato e che le mostruosità sarebbero probabilmente apparse nelle generazioni successive<sup>44</sup>. Se non si individuavano al più presto dei rimedi, gli umani, così come si era abituati a pensarli, sarebbero diventati ben presto un piccolo gruppo minoritario. L'intera specie, nel giro di pochi decenni, avrebbe finito per assomigliare a un enorme fenomeno da baraccone. Il presidente non ha dubbi: l'unico rimedio è la sterilizzazione.

Drummond contesta violentemente questa posizione. I genitori, spiega, sono affezionati ai loro bambini anche quando sono deformati. Una decisione del genere avrebbe come conseguenza solo una guerra civile. Ma il presidente è irremovibile: «Ci ho pensato a lungo e i dati non fanno che confermare i miei sospetti. Ormai è deciso, non capisce? L'evoluzione deve procedere lentamente: la vita non può sopportare cambiamenti così bruschi»<sup>45</sup>. Ma il colonnello dell'aviazione non intende facilmente rinunciare al suo punto di vista:

Così torneremmo alla vecchia strada del tradimento e della violenza, la strada dell'inferno. Se poi ogni semiuomo verrà definito mutante e relegato in una classe a sé stante, si convincerà di esserlo e si comporterà di conseguenza contro la coalizione degli uomini. No, il solo modo di restare sani di mente e di sopravvivere sta nell'abbandonare sia i pregiudizi di classe che gli odi

---

44 Il tema dei mutanti nella società del dopobomba è stato svolto un'infinità di volte in ambito fantascientifico, soprattutto americano; ma qui vogliamo ricordare il lavoro di Vittorio Curtoni, probabilmente il più importante contributo italiano in questo campo (cfr. Curtoni, V. "Dove stiamo volando" in *Galassia*, n. 174, La tribuna, Piacenza, 1972). Si tratta di un lavoro che si pone su un livello qualitativo ragguardevole, soprattutto per la capacità di tradurre nel contenitore narrativo postcatastrofico una problematicità culturale tipicamente nazionale. Lo dimostra il sentimento vagamente religioso che ispira anche quella "rivoluzione" dei mutanti, che Curtoni immagina in conclusione del romanzo, quale opzione radicale del ghetto per liberarsi della segregazione crudele impostagli dal mondo dei superstiti "normali".

45 Cfr. Anderson, P. *art. cit.*, p. 112.

razziali, e nel lavorare come individui. Siamo tutti... beh, siamo dei terrestri; e ogni altro tipo di classificazione è una sciagura. Dobbiamo vivere tutti insieme, e quindi tanto vale vivere bene. [...] Comunque, ribadisco che tutti i tentativi sarebbero inutili. La Terra pullula di mutazioni, e resterà così per un bel pezzo. Anche il più puro dei ceppi umani produrrà dei mutanti<sup>46</sup>.

Ma Drummond non riesce a convincere il generale Robinson. Tra l'altro la moglie del presidente aspetta un bambino ed egli non vuole assolutamente che suo figlio debba vivere in un mondo di mostri. La discussione è ancora lontano dal concludersi, quando il presidente viene chiamato presso la clinica dove la moglie sta per partorire. L'attesa è breve. «Un'infermiera portò il piccolo involto urlante. Era un maschio, ma i suoi arti erano tentacoli gommosi che terminavano con le dita prive d'osso»<sup>47</sup>.

Il lavoro di Anderson si rivela interessante sotto diversi punti di vista. Il primo riguarda la sua ineccepibilità sul piano formale, la pulizia e il rigore della scrittura. Il secondo, ma non in ordine di importanza, inerisce alla capacità di anticipare di decenni un universo problematico che ancora oggi, nonostante la piena legittimazione delle più audaci riflessioni in chiave iperrealistica e simulativa, si affronta a volte con una certa timidezza e in altri casi con un comprensibile pudore. Per esigenze di chiarezza, può servire molto ragionare per un istante in chiave paradossale. Abbiamo tutti ben chiaro il significato ultimo del concetto di "evoluzione". Con esso si indica, schematicamente, il processo per via del quale gli organismi modificano la loro struttura, al fine di ottenere un sempre migliore adattamento all'ambiente in cui vivono. Ora, è abbastanza evidente che, almeno dalla comparsa della specie umana sulla Terra, per molti organismi, e soprattutto per quello dell'uomo stesso, adattamento all'ambiente non significa più soltanto migliore possibilità di integrazione all'ambiente naturale, ma anche maggiore capacità di adattamento *all'ambiente tecnico*. Insomma, per quel che riguarda i meccanismi di evoluzione della specie umana, è sufficientemente chiaro che, almeno da un certo momento, essi si determinano non solo in rapporto a una natura in lenta trasformazione, ma anche in relazione a un habitat socioculturale in rapido e costante mutamento.

In precedenza abbiamo già riflettuto sullo scarto esistente fra i tempi di questa trasformazione tecnica e culturale e quelli dell'adattamento biologico. Ma non è il caso di richiamare ora i termini di tale ragionamento, interrompendo

---

46 Ivi, p. 114.

47 Ivi, p. 117.

il nostro simpatico paradosso. Proviamo invece a immaginare anche l'eventualità di una catastrofica diffusione di radionuclidi sul pianeta, conseguente a un possibile conflitto nucleare, come fattore di generale modificazione "tecnica" dell'ambiente. Seguendo ancora il filo di questo che sembrerà, non senza motivo, uno strambo ragionamento, la domanda che vogliamo porci è la seguente: è possibile pensare all'eventualità suddetta, quale realtà capace di attivare una generale dinamica selettiva e mutagena, e quindi, in ultima istanza, di evoluzione? Probabilmente qualsiasi biologo sorrirebbe di fronte a un ragionamento di questo genere, né gli mancherebbero buoni motivi per farlo. Eppure esso non è privo, sul piano puramente teorico, di una sua logica, se non fosse per quello scarto di tempi cui accennavamo in precedenza. Quanto tempo sarebbe necessario affinché un processo di totale e simultanea degenerazione dell'habitat potesse venir "vissuto" da qualche essere umano come pura e semplice trasformazione ambientale?

È esattamente quel che il racconto di Anderson evidenzia, e in ciò vi è il motivo fondamentale del suo pregio. È evidente che un discorso del tipo di quello svolto col nostro paradosso merita di esser considerato solo fuggacemente; e anche i tentativi, numerosi, in ambito fantascientifico di assumerlo in qualche modo come problema, confermano (e il più delle volte con la piena consapevolezza degli autori) il fatto che, su un piano extrafantastico, esso è sostanzialmente privo di senso.

La letteratura e l'immaginario del dopobomba hanno invece il diverso e grande pregio di rendere in chiave metaforica e grottesca un'altra fondamentale verità: quella che inerisce alla dimensione critica del nostro quotidiano, di evidenziare una catastrofe che è *in atto* perché operante e disponibile è il dispositivo della sua attivazione. Forse per questo, in certe produzioni, non vi è neanche bisogno di spiegare quello che è accaduto. La storia inizia direttamente in un contesto postcatastrofico. Il *prúna* è dato per scontato. Come nel *Mondo mutante* di Richard Corben, dove la matita del bravissimo disegnatore americano ci mostra, senza rinunciare al gioco e all'ironia, un universo allucinante dove violenza, fame, incomunicabilità sono le presenze più vistose fra i ruderi di una civiltà che, nel senso che attribuiamo noi al termine, è praticamente scomparsa<sup>48</sup>.

Il tema delle mostruosità genetiche, della mutazione (fortemente presente, peraltro, anche in alcune di quelle produzioni ispirate al dopobomba di cui abbiamo sottolineato maggiormente gli aspetti inerenti alla riproposizione di un immaginario sociale di tipo mistico o neomedioevale, come in *Davy, Un cantico per*

---

48 Cfr. Corben, R.V. *Mondo Mutante*, Supplemento a 1984, n. 10.

*Leibowitz e La scimmia e l'essenza* occupa un posto centrale anche nel capolavoro di John Windham *I trasfigurati*,<sup>49</sup> pubblicato per la prima volta nel 1956.

Il testo di Windham potrebbe venir letto come l'esatta continuazione dei *Figli del domani*. Ambientato tre secoli dopo la «grande tribolazione», esso risolve nella maniera più orrendamente semplicistica il problema posto pochi anni prima da Anderson. Qui il dettato biblico «e Dio fece l'uomo a sua immagine e somiglianza» viene utilizzato per giustificare ogni sorta di atrocità contro tutti gli esseri, uomini o animali, che presentano anche la più lieve deviazione. I mutanti vengono messi al rogo come creature del demonio, per preservare la purezza della razza da ogni forma di contaminazione. Ma la narrazione della lotta alla deviazione nel mondo postatomico si connette splendidamente nel romanzo alla sottolineatura di una perversa “memoria”, di quella radicata mentalità del rifiuto, cioè, verso ogni forma di “differenza” etnica, culturale, fisica. Nel mondo descritto da Windham si parla, infatti, anche di terre che si estendono oltre le frontiere della società “civile”, la cui descrizione si deve a qualche temerario navigatore che vi si è avventurato. «Laggiù le terre non sono civilizzate. Nessuno distrugge le Deviazioni, perché manca la concezione di cosa sia il peccato o, se c'è, dev'essere molto confusa. Nessuno si vergogna di essere un mutante; nessuno si preoccupa quando un bambino nasce o diventa deviato, purché possa sopravvivere e imparare a provvedere a se stesso. In certe isole la gente è molto grossa, in altre magrissima; ci sono persino isole dove sia gli uomini che le donne potrebbero essere considerate perfette immagini, se una ben strana deviazione non li rendesse tutti neri»<sup>50</sup>.

Windham non manca di problematizzare in modo esplicito la visione che sottende al suo impianto narrativo:

Da principio può apparirti mostruoso, ma a poco a poco cominci a chiederti se, in fin dei conti, esista una prova che proprio noi inseguiamo la vera immagine. La Bibbia non dice nulla che possa contraddire il fatto che gli antichi fossero come noi; d'altra parte, non dà nessuna definizione dell'uomo. La definizione ci viene dai *Pentimenti* di Nicholson, il quale ammette di averli scritti parecchie generazioni dopo l'avvento della tribolazione. Allora ti sorprendi a pensare se Nicholson fosse certo di essere fatto secondo la vera immagine, o se lo supponeva soltanto<sup>51</sup>.

49 Cfr. Windham, J. *I trasfigurati*, Milano, Mondadori, “Urania”, 1957.

50 Ivi, p. 38.

51 *Ibidem*.

In altri termini, il romanzo di Windham, come il racconto di Anderson, si prestano ottimamente anche a un secondo livello di lettura nel quale gli autori, e in modo evidentemente del tutto consapevole, strutturano le condizioni narrative per esprimere il proprio punto di vista anche attorno ad altri conflitti, ad altre “catastrofi” tragicamente partecipi della contemporaneità: il razzismo, il fanatismo religioso, la pretesa razionalità dell'agire umano.

Sulla stessa scia, anche se in chiave sensibilmente più grottesca, si snoda l'impianto narrativo delle *Cronache del dopobomba* di Philip K. Dick, pubblicate nel 1965. Qui l'orrore tragicomico derivante dalla diffusione radioattiva si coniuga splendidamente con le conseguenze non meno nefaste di altre situazioni caratteristiche della società moderna<sup>52</sup>. È il caso del talidomide, un farmaco a larghissima diffusione che ha scatenato l'insorgenza di una serie di inimmaginabili mostruosità. I fokky, appellativo affettuoso con cui vengono indicati i numerosi focomelici dalle potenti doti mentali, che costituiscono ormai un tratto caratteristico dello scenario sociale e produttivo, si presentano nel racconto insieme a una miriade di altre presenze aliene e devianti: animali che parlano, uomini che vivono nel corpo di altri uomini, “simbiotici”, cioè persone che vivono indissolubilmente legate con alcuni organi in comune. Con questa narrazione smaccatamente paradossale, in cui la manipolazione letteraria si dispiega senza alcun freno, non c'è posto per alcuna forma di ottimismo né di pudore; il carattere stesso di questa letteratura rivela che si sta descrivendo esattamente l'impensabile.

Su un altro livello è evidente come, anche in queste *Cronache*, la bomba continui a essere impiegata come paradigma che consente, grazie alle svariate rappresentazioni possibili, di leggere e riproporre situazioni tipiche del nostro presente. Adulterio, superstizione, fobia, tutti i fantasmi e le ossessioni più caratteristiche della provincia americana si presentano qui di seguito per comporre una caleidoscopica galleria degli orrori.

La rassegna continua nelle omonime *Cronache del dopobomba*<sup>53</sup> realizzate a fumetti dal disegnatore italiano Bonvi, per la spietata satira antimilitarista delle sue *Sturmtruppen*. Ma Bonvi, all'anagrafe Franco Bonvicini, dichiara di essersi ispirato più alla «stupenda magica» copertina del romanzo di Dick, realizzata da Karel Thole (un uomo che gira su una strana bicicletta fra le rovine di un mondo devastato), che non al carattere della narrazione. Ha scritto Marco Giovannini, a proposito del lavoro di Bonvi: «Queste “cronache di poveri mutanti!” tanto per parafrasare Pratolini, presentano il più incredibile cast di umanoidi, alieni, zombi,

---

52 Cfr. Dick, P.K. *Cronache del dopobomba*, Milano, Mondadori, “Urania”, 1965.

53 Cfr. Bonvi (a cura di) *Cronache del dopobomba*, Roma, Savelli, 1980.

licantropi, svitati, maniaci sessuali e poveri cristi che si siano mai visti nel fumetto comico»<sup>54</sup>. E non si può che dargli ragione. Esattamente agli antipodi dello stile di Bonvi è l'impianto realistico adottato da Altuna e Trillo per i testi e i disegni del mondo postatomico mostrato nella serie *Dopo il grande splendore*.<sup>55</sup> Le tavole di questo fumetto si sottraggono abilmente alla classica rappresentazione delle rovine annerite: la città del dopobomba è praticamente intatta, mentre il contesto è piuttosto quello di una città fantasma. La bomba della loro storia è infatti una bomba neutronica che ha risparmiato tutte le cose; le sue radiazioni, inoltre, uccidono fra gli uomini solo quelli sessualmente sviluppati. Insomma, l'universo postcatastrofico di Altuna e Trillo è popolato solo di ragazzini. Ma anche per loro la fine si avvicina rapidamente, col sopraggiungere della maturità. Un espediente narrativo che ripropone una visione abbastanza ricorrente, in campo letterario e fantascientifico, intorno alla *alienità* dei bambini.

Del resto, quello relativo all'innocenza dei bambini è uno dei luoghi comuni più radicati che esistano. Ma che cosa dire degli adulti? A parere di molti, resta valido il tradizionale punto di vista che vede l'uomo come una creatura fondamentalmente buona, che solo le dure necessità della storia hanno trasformato in un essere così spesso malvagio e perverso. Ma allora di chi è la responsabilità vera dell'orrore? Quali oscure forze lavorano per perdere l'umanità?

### 3.16 Il diavolo e il buon Dio

È tutt'altro che raro osservare come, nella produzione di immaginario (ma anche fuori di questa), qualunque dinamica oppositiva e ogni genere di conflitto possano venire interpretati come un momento della generale contrapposizione fra le forze del bene e quelle del male<sup>56</sup>; meglio ancora se queste vengono definite attraverso le forme che hanno storicamente assunto nel pensiero e nella morale.

54 Cfr. Giovannini, M. "Cronache di poveri mutanti" in Bonvi, *op. cit.*, p. 7.

55 Cfr. Trillo, C.; Altuna, H. "L'ultimo intervallo, Dopo il grande splendore" in *L'eternauta*, n. 10, Epc, Roma, dicembre 1982.

56 Ha scritto in proposito Alberto Abruzzese: «I media tendenzialmente sono ancora manichei, ancora legati a una dimensione dualistica, oppositiva e non trasversale dei giochi di guerra. Il bene contro il male, come radice del melodramma. La giustizia contro l'ingiustizia viene difesa non tanto in base a un convincimento ideale, ma come canovaccio di base per ogni sceneggiatura della finzione o dell'informazione: il bene contro il male non è una scelta ma una regola di mercato, una garanzia dell'ascolto. [...] Ma forse è sempre stato così; i media funzionano da moltiplicatori. In ogni caso l'esemplificazione del conflitto in termini di inconciliabilità tra bene e male aiuta a comprendere il messaggio, aiuta a raccontate, a individuare almeno alcune delle forze in campo. È uno dei modi in cui il complesso si riduce al semplice» (cfr. Abruzzese, A. "Ai confini della bela" in *Il Mattino*).

La realtà nucleare non poteva sfuggire a questa consuetudine. La tentazione di immaginare di volta in volta il possibile olocausto atomico come la vittoria di Satana o il giusto castigo divino, era evidentemente troppo forte perché qualche autore non ne approfittasse per strutturare la sua particolare lettura del problema.

Nel secondo dopoguerra Aldous Huxley, celeberrimo autore di *Il mondo nuovo*, si incammina esattamente su questo particolarissimo sentiero narrativo. Il tema del suo *La scimmia e l'essenza*, pubblicato per la prima volta nel 1949, è esattamente il collasso della civiltà moderna in seguito a un nuovo catastrofico conflitto mondiale<sup>57</sup>. Huxley racconta la storia di una comunità di superstiti in un'allucinante Los Angeles devastata dalle esplosioni atomiche, nella quale si è stabilito incontrastato il dominio del male rappresentato dall'onnipotente Arcivescovo di Satana. La tesi che Huxley enuncia, nelle pagine di questo romanzo, con l'ausilio della sua brillante e paradossale tecnica narrativa, è che l'energia nucleare è semplicemente l'ultimo tassello di un sistematico progetto del maligno, per condurre alla rovina il genere umano. Nel suo suggestivo racconto, all'ingenuo scienziato dottor Pole il vicario di Satana spiega che il conflitto dell'uomo contro la natura, dell'io contro l'ordine delle cose – e in definitiva del Maligno contro il Signore – iniziò più di centomila anni fa. Ma per tanto tempo le sorti della battaglia furono dubbie. Poi d'improvviso, appena tre secoli fa, le forze del male cominciarono a prevalere inarrestabilmente. L'epoca in cui il maligno iniziò ad assaporare la sua vittoria è quella della rivoluzione industriale. Una faccenda complessa; meglio lasciarla spiegare direttamente dall'Arcivescovo di Satana:

Prendiamo quelle macchine, a esempio. Satana sapeva perfettamente che, alleviandosi un poco la fatica, la carne si sarebbe posta in stato di subordinazione rispetto all'acciaio, e che la mente sarebbe divenuta schiava degli ingranaggi. Sapeva che, se una macchina può essere manovrata da un'idiota, essa non richiede più né esperienza, né ispirazione, né ingegno. [...] E poi ci furono quegli ottimi alimenti dal Nuovo Mondo, "Oh, Dio, Ti ringraziamo!". Ma Satana sapeva che nutrire significa procreare. Nei vecchi tempi, quando la gente faceva all'amore si limitava ad accrescere l'indice di mortalità infantile, e a deludere l'attesa di una vita nuova. Ma dopo l'arrivo delle navi cariche di viveri, tutto cambiò. La popolazione si risolveva in popolazione, ed era questa la vendetta. [...] Ed ecco il superaffollamento del pianeta: cinquecento, ottocento, talora fino a duemila persone per miglio quadrato di terra produttiva; la quale intanto se ne va alla malora

---

57 Cfr. Huxley, A. *La scimmia e l'essenza*, Milano, Mondadori, 1980.

a causa della cattiva coltivazione. Erosioni ovunque, ovunque lo sperpero dei minerali. E i deserti si estendono, rimpiccioliscono le foreste. Si eleva la spirale dell'industria, ma precipita quella della fertilità del suolo. [...] Anche senza la morva sintetica, anche senza la bomba atomica, Satana avrebbe ugualmente conseguito tutti i suoi scopi. Con un po' più di tempo, forse, ma altrettanto sicuramente, gli uomini avrebbero distrutto se medesimi distruggendo il mondo in cui vivono. [...] Consideriamo un momento ciò che hanno fatto nei centocinquant'anni che hanno preceduto la Cosa. Hanno insozzato fiumi, sterminato gli animali selvaggi, distrutto foreste, gettato l'humus del suolo nel mare, arso un oceano di petrolio, dissipato minerali la cui formazione aveva richiesto un'era geologica. Un'orgia di imbecillità criminale. E l'hanno chiamata progresso<sup>58</sup>.

L'espedito narrativo di questo racconto funziona splendidamente, come si vede, per consentire a Huxley di operare una nuova sottolineatura di alcuni fra i motivi più tipici della sua impostazione sul piano letterario e culturale: la sfiducia e il malessere verso lo sviluppo selvaggio della tecnologia, la perdita di valori e dignità dell'individuo, l'alienazione, il mancato rispetto (o l'erronea idea del rispetto) verso la natura e verso i propri simili. E nel mirino di Huxley non vi è solo la visione positiva "classica" dello sviluppo storico, ma anche taluni aspetti del progressismo rivoluzionario. La stessa visione marxiana del progresso viene dall'autore di *Il mondo nuovo* assimilata a una delle tecniche in uso dal maligno:

La teoria è che l'utopia ti sta dinnanzi, a portata di mano, e che, siccome un fine ideale giustifica i mezzi più abominevoli, è tuo privilegio e dovere depredare, truffare, torturare, asservire e uccidere tutti coloro che a tuo giudizio (il quale per definizione è infallibile) si frappongono alla marcia in avanti verso il paradiso terrestre. Ricorda la frase di Carlo Marx: "La forza è levatrice del progresso". Avrebbe potuto aggiungere, ma certamente Satana non voleva tirare in ballo i particolari alla fase iniziale del procedimento, che il progresso è l'ostetrico della forza<sup>59</sup>.

Ma, oltre a una falsa idea del progresso (che lo immagina espandibile all'infinito senza pagare alcun prezzo), il Maligno ha inculcato negli uomini un'altra nefasta idea che li ha condotti alla rovina: il nazionalismo, la teoria che lo Stato cui ci accade di essere soggetti è l'unico vero Dio, mentre gli altri Stati sono idoli falsi;

---

58 Ivi, pp. 113-116.

59 Ivi, pp. 116-117.



e che qualsiasi conflitto per motivi di prestigio, potenza e denaro è sempre una crociata per il bene, il vero, il bello. «Il fatto che, in un certo momento storico, tali teorie siano state universalmente accettate, costituisce la prova migliore dell'esistenza di Satana, la prova migliore che finalmente egli ha vinto la sua battaglia»<sup>60</sup>. In realtà, Huxley non chiarisce perché mai, mentre Satana per ben tre secoli vinceva uno scontro dopo l'altro, *l'Altro* se ne stesse con le mani in mano; ma non sarebbe neppure giusto pretendere dallo scrittore la soluzione di tutti i problemi. E il valore e la lucidità, molti decenni prima che queste riflessioni divenissero pane quotidiano, con la quale egli lancia il suo monito "ecologico", seppure abbastanza ingenuo, gli fanno perdonare alcune incongruenze e forzature presenti nel racconto e qualche venatura di carattere manifestamente reazionario. Anche stavolta uno dei motivi maggiormente interessanti, nel particolare dispositivo letterario Huxleyano, è nella lucidità con la quale riesce a colmare il classico, antico contenitore – costituito dall'opposizione bene-male, Satana-Dio – di ipotesi e situazioni tipiche dell'immaginario odierno.

### 3.17 Grazie, Joshua

Ma l'immaginario contemporaneo vede costantemente e velocemente crescere la sua *complessità*. Esso mostra sempre più le sue caratteristiche di "memoria" al cui interno convivono, seppur conflittualmente, gli oggetti più disparati: dalle domande fondamentali, *classiche*, senza tempo, intorno al "senso" dell'agire umano, a quelle più attuali e inedite, stimolate dalle trasformazioni sempre più rapide dell'universo tecnico scientifico. E in questo scenario sociale e culturale, all'interno dell'attuale dimensione del lavoro immaginario, un posto di rilievo è certamente occupato dalla generale interrogazione intorno al rapporto *uomo-macchina*. Un universo problematico che ha più di un punto di contatto con la realtà specifica della nostra riflessione. Ma come si esplica la relazione (o il conflitto) uomo-macchina, nel contesto dell'immaginario atomico?

Il cinema ha diverse volte affrontato questo tema; e, in qualche caso, la *macchina* è stata utilizzata come un comodo capro espiatorio per assolvere l'uomo dalle sue pesanti responsabilità. Infatti è proprio causato da un tragico *errore* di funzionamento dei sistemi computerizzati il tragico incidente narrato nel 1964 da Sidney Lumet, in *A prova di errore*. Il film, tratto da un interessante romanzo pubblicato nel 1962 da Eugene Burdick e Harvey Wheeler<sup>61</sup>, racconta di un attacco

---

60 Ivi, p. 117.

61 Cfr. Burdick, H.; Wheeler, H. *A prova di errore*, Milano, Longanesi, 1963.

nucleare americano su Mosca ordinato a causa di un imprevedibile guasto ai sistemi di controllo. Tutti i tentativi messi in atto per scongiurare il disastro falliscono miseramente, e il pilota del bombardiere spedito a distruggere la capitale sovietica ignora tutti gli ordini di tornare indietro, perché questo è il comportamento a cui è stato addestrato. Per scongiurare la generale devastazione del mondo a causa di un conflitto atomico globale, il presidente americano è costretto a ordinare la distruzione di New York. Il film è un reperto di notevolissimo interesse all'interno di un ragionamento sul rapporto fra "fattore tecnico" e "fattore umano" nella realtà nucleare.

L'errore, in *Fail Safe* (questo il titolo originale della pellicola), è da attribuire esclusivamente al cattivo funzionamento della "macchina": un concetto espresso egregiamente dal presidente americano nel suo colloquio telefonico, ripreso quasi integralmente dal romanzo, col premier sovietico: «Questa crisi, questo incidente, sotto un certo aspetto non è colpa di nessuno. Non è stato un essere umano a commettere l'errore, ed è inutile cercare di attribuirne la colpa a qualcuno. La caduta di ogni responsabilità umana è uno degli aspetti più inquietanti di tutto ciò: è come se gli esseri umani fossero svaniti e il loro posto preso dai computer. Per tutto il giorno, lei e io siamo stati qui, lottando non l'uno contro l'altro, ma contro la ribellione di un vasto sistema computerizzato, cercando di impedire che facesse saltare in aria il mondo»<sup>62</sup>. Insomma, la responsabilità del disastro è esclusivamente da attribuire alla macchina, ed è soltanto grazie alla lucida razionalità degli uomini che la catastrofe generale viene scongiurata. Vi è in questa impostazione, non tanto e non solo un aspetto immediatamente politico di implicita assoluzione dei potenti, un tentativo di sottrarli alle loro *pesanti* responsabilità, che pure è stato rilevato in ambito critico<sup>63</sup>, quanto piuttosto gli echi di una generale visione culturale, a matrice antitecnologica e preindustriale, caratteristica del pensiero non solo di sinistra negli anni Sessanta: la sfiducia verso il processo scientifico, la diffidenza generale verso lo sviluppo tecnologico, il rifiuto radicale per un progresso generalmente connotato all'insegna della automazione; e, di contro, la fiducia verso una "naturale" razionalità umana, capace di dispiegare senza limiti le sue possibilità solo se si avvede dei lacci in cui l'ha imbrigliata la ragione tecnico-scientifica e riesce a liberarsene.

Ma gli anni Ottanta, col trionfo della postmodernità, segnano una radicale inversione nelle tendenze dell'immaginario sociale. Non che non si abbiano an-

---

62 Ivi, p. 314.

63 Cfr. "Aspettando la fine" in *Cinema. Grande storia illustrata*, vol. IV, Novara, Istituto geografico De Agostini, 1982, p. 55.

cora anche consistenti dubbi intorno alla natura della tecnologia; ma certamente si nutrono molte meno speranze sulla razionalità dell'uomo. Anzi, c'è addirittura chi lascia immaginare che, di fronte all'ottusità della mentalità umana, non c'è che da fondarsi sulla razionalità delle macchine per scongiurare il peggio.

*War games*, realizzato da John Badham nel 1983, su una sceneggiatura di Lasker e Parkes, si presta forse proprio a questo genere di lettura. Il film è la storia di un'azione di pirateria informatica; ma all'interno di questo canovaccio struttura le condizioni generali per configurarsi con un interessante momento narrativo intorno al rapporto *uomo-macchina*. David, un diciassettenne di Seattle appassionato di giochi elettronici, scopre la parola chiave per inserirsi nella memoria di un enorme elaboratore utilizzato dal Pentagono per ipotizzare i possibili esiti di una terza guerra mondiale. David avvia con Joshua (questo il nome convenzionale del computer) una complessa sfida chiamata «Guerra termonucleare globale», attivando la gigantesca simulazione di un attacco atomico sovietico. A questo punto si produce la commistione centrale del testo: gioco e verità, realtà e simulacro divengono assolutamente reversibili. Negli alti comandi dell'esercito americano è il panico. Ma anche quando si capisce che l'attacco sovietico è solo una finzione, il gioco non si è affatto concluso: Joshua è infatti programmato per svolgerlo fino alle estreme conseguenze, attivando la rappresaglia mediante il lancio di migliaia di ordigni atomici contro l'Urss; e dai circuiti di lancio dei missili è stato precedentemente escluso ogni controllo umano. Non ci sono calcoli di opportunità, motivi politici o ragioni etiche da far valere con la «macchina», per fermarla. Essa risponde soltanto alla sua logica e la catastrofe sembra inevitabile. Qui vi è il colpo di scena: David sfida Joshua a giocare una partita di *filetto*, un gioco che a parità di bravura esclude la possibilità di vittoria. Nel corso della partita l'elaboratore apprende l'esistenza dei giochi «senza vincitori»; decide quindi di sperimentare sulla carta tutte le varianti possibili – strategiche e di «teatro» – di guerra atomica. Ma ottiene sempre lo stesso risultato: «winner none», nessun vincitore.

Di fronte agli sguardi terrorizzati dei militari, nella sala controllo compare sullo schermo, la scritta: «Strano gioco, l'unica mossa vincente è non giocare affatto». L'umanità è salva. E lo è grazie alla «razionalità» di una macchina. Un dispositivo che funziona in base a una logica semplice ed efficace di cui sembra totalmente privo il mondo. Certo, è necessario ancora che un uomo spieghi a Joshua l'esistenza di giochi senza vincitori; ma la macchina non fa alcuna fatica a comprendere ciò che questo significa. Capisce subito che non ha senso «giocare» alla guerra atomica. Bastano pochi minuti, al computer, per comprendere l'insensatezza e la follia di questo gioco. Probabilmente, se fosse dipeso da lui, Joshua non avrebbe mai edificato il *sistema nucleare*, che prefigura esattamente questo:

una competizione senza possibilità di vittoria. Ma esso esiste, a dimostrazione che la logica, seppure ingenua, di Joshua è estranea a coloro i quali hanno nelle loro mani il destino dell'umanità.

# CAPITOLO 4

## *Il Medium nucleare*

### **4.1 Il sacrificio**

In un articolo pubblicato nel 1933<sup>1</sup>, Georges Bataille giungeva alla prima «densa e folgorante» formulazione della nozione di *dépense*, un concetto traducibile in italiano con il termine *dispendio*. Nella costruzione del suo itinerario riflessivo Bataille era stato fortemente influenzato dalla lettura del celebre *Saggio sul dono*<sup>2</sup>, pubblicato dall'antropologo Marcel Mauss nel 1925. In particolare, lo studioso francese era rimasto colpito dalla teoria sul *potlâc*, quale «forma arcaica dello scambio», elaborata da Mauss in opposizione alla classica tesi del *baratto*, sulla scorta di approfondite ricerche sui costumi e le regole sociali vigenti fra alcune popolazioni indigene del nordovest americano.

Potlâc è il nome che le tribù indiane Tlingit, Haida, Tsimshian, Kwa-Kiutl attribuiscono a una loro caratteristica ed emblematica pratica rituale, i cui tratti fondamentali sono stati riscontrati in modo generalizzato anche in altre numerose popolazioni primitive. Nella sua forma essenziale, il *potlâc*, momento centrale di una festa, si configura come un *dono* considerevole di ricchezze ostensibilmente offerte con il fine di umiliare, sfidare o obbligare un rivale. Il valore di scambio del dono risulta dal fatto che il donatario, per cancellare l'onta e raccogliere

---

1 Cfr. Bataille, G. "La nozione di *dépense*" in Bataille, G. *La parte maledetta*, Verona, Bertani, 1972. L'articolo venne pubblicato per la prima volta nel 1933 sul n. 7 della rivista *La critique sociale*. Fu in seguito rielaborato più volte dall'autore. Infatti ne esistono ben sette versioni. Quella riprodotta nell'edizione italiana è esattamente la quinta, pubblicata a cura di Jean Piel, nel 1967, in testa alla seconda edizione de *La parte maledetta* (cfr. *La part inaudite*, Paris, Editions de Minuit, 1967).

2 Cfr. Mauss, M. "Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche" in Mauss, M. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965. Un'interessante trattazione intorno alle teorie di Mauss è stata svolta da Mariapaola Fimiani (cfr. Fimiani, M. *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Napoli, Guida, 1985). Il testo costituisce un utile contributo alla comprensione e all'interpretazione del pensiero del celebre antropologo.

la sfida, deve onorare l'impegno da lui contratto al momento dell'accettazione e rispondere ulteriormente con un dono più importante, cioè «restituire ad usura»<sup>3</sup>. Ma il *dono* non è l'unica forma attraverso la quale si realizza il *potlâc*.

Un altro fondamentale dispositivo è il *sacrificio*. La sfida dei rivali, cioè, è ugualmente possibile con spettacolari distruzioni di ricchezza. Se un capo Tlingit, ad esempio, si presentava al cospetto del *suo* rivale sgozzando qualche schiavo davanti a lui, tale distruzione veniva ricambiata da questi sgozzando un numero più grande di suoi schiavi. I Chukchee dell'estremo nordest siberiano, che praticano consuetudini rituali analoghe al *potlâc*, uccidono intere mute di cani di valore considerevole per realizzare l'umiliazione di un altro gruppo. Fra le tribù del nordovest americano le distruzioni raggiungono dimensioni colossali in rapporto al volume della loro economia, giungendo fino all'incendio di villaggi e all'affondamento di flottiglie di canoe.

Ciò che vogliamo sottolineare subito, partendo dall'analisi di questa istituzione, è l'elemento relativo alla produttività *politica* e simbolica della pratica dissipatrice: la funzione, cioè, che la *dépense* esplica nell'affermazione di status sociale e di potere. «È la costituzione di una proprietà positiva della perdita, dalla quale discendono la nobiltà, l'onore, il rango nella gerarchia, ciò che dà a questa istituzione il suo valore significativo»<sup>4</sup>.

Le riflessioni di Bataille intorno alla nozione di *dépense*, che qui proponiamo in forma necessariamente schematica, sono a fondamento di una più estesa elaborazione teorica che vide il suo compimento nella seconda metà degli anni Quaranta. Il risultato di questa ricerca è racchiuso in un libro, pubblicato nel 1949 col titolo *La parte maledetta*, che lo studioso francese considerava il più importante di tutta la sua produzione. Si tratta di un'opera effettivamente e per molti versi "sconvolgente". Nell'analisi che Bataille svolge intorno alle relazioni produzione-consumo, produttivo-improduttivo, ristretto-generale si esprime una capacità di anticipazione stupefacente rispetto ad alcuni temi centrali della riflessione culturale e scientifica del nostro tempo. E in campo sociologico sono in molti ad aver contratto debiti cospicui, anche se per lo più "segreti", con questo inquieto e poliedrico intellettuale francese. Vedremo presto come alcune delle intuizioni teoriche formulate in *La parte maledetta* entrano direttamente in rapporto con l'oggetto della nostra analisi; ma non dovremo astenerci dal rilevare come anche per l'opera di Bataille i quarant'anni che ci separano dalla sua pubblicazione non siano trascorsi senza conseguenze.

3 Cfr. Bataille, G. *La nozione di dépense*, cit., p. 47.

4 Ivi, p. 48.

Bataille parlava del suo libro, anche se in termini probabilmente provocatori, come di un'opera di *economia politica*; riteneva infatti che fra gli economisti «rispettabili» pochi sarebbero stati disposti a riconoscerne l'internità alla loro disciplina:

In effetti dovevo aggiungere che il libro [...] non considerava i fatti alla maniera degli economisti qualificati, che avevo un punto di vista per cui un sacrificio umano, la costruzione di una chiesa o il dono di un gioiello non avevano minor interesse della vendita del grano. In breve, dovevo sforzarmi vanamente di render chiaro il principio di una “economia generale” in cui il “dispendio” (il “consumo”) delle ricchezze fosse, in rapporto alla produzione, l'oggetto primo<sup>5</sup>.

Bataille operava, probabilmente, una non del tutto giustificata sottovalutazione delle capacità analitiche e speculative presenti nel mondo scientifico a lui contemporaneo. In questo senso va detto, seppure *en passant*, che proprio in campo economico e sociologico, e in epoca immediatamente successiva alla sua ricerca, si sarebbero infatti prodotti studi e interpretazioni sulle dinamiche del *consumo* fondati su presupposti abbastanza affini all'impostazione batailleiana.

L'ipotesi di Veblen<sup>6</sup> sulla funzione, in termini di affermazione, molo, status sociale, svolta dal «consumo vistoso», dall'ostentazione di lusso, tipici della classe agiata, o quella di Duesenberry<sup>7</sup> intorno all'*effetto di dimostrazione*, ovvero alle conseguenze prodotte *sul* comportamento del consumatore dall'impatto relazionale con stratificazioni sociali diverse dalla propria e portatrici di altri modelli di consumo, presentano, a un'attenta lettura, più di un elemento di contiguità con la riflessione avviata da Bataille all'inizio degli anni Trenta. Qui non interessa approfondire i termini generali di questa relazione, che giunge sicuramente fino alla sociologia critica del consumo elaborata da Baudrillard<sup>8</sup> negli anni Settanta, quanto piuttosto cogliere il rapporto che esiste fra alcuni dispositivi analitici caratteristici del testo batailleiano e l'oggetto della nostra riflessione.

In questa direzione è necessario, preliminarmente, sciogliere alcuni nodi problematici che si presentano abbastanza spontaneamente all'interno di questo quadro discorsivo. L'analisi di Bataille parte dal presupposto fondamentale dell'esi-

5 Cfr. Bataille, G. *La parte maledetta*, cit., p. 61.

6 Cfr. Veblen, T. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1949.

7 Cfr. Duesenberry, J.S. *Reddito, risparmio e la teoria del comportamento del consumatore*, Milano, Etas Compass, 1969.

8 Cfr. Baudrillard, J. *La società dei consumi*, Bologna, il Mulino, 1976.

stenza, su scala planetaria, di un generale *surplus* energetico derivante dall'irradiazione del sole, che «dà senza mai ricevere»<sup>9</sup>, ovvero dona ricchezza senza *contropartita*. In conseguenza di ciò, «sulla superficie del globo, per la materia vivente in generale, l'energia è sempre in eccesso, la questione è sempre posta in termini di lusso, la scelta è limitata al modo di dilapidazione delle ricchezze»<sup>10</sup>. Nel ragionamento di Bataille non è assente la consapevolezza della contemporanea insistenza di un problema di scarsità, di *penuria*; ma questa è una questione che si pone solo fuori dell'ambito *generale*: «Il problema della necessità si pone all'essere vivente particolare, o agli insiemi limitati di esseri viventi»<sup>11</sup>. Anche il problema del *limite* alla crescita è ben presente allo studioso; ma esso si configura semplicemente in termini di limite fisico: «La limitazione immediata, per ogni individuo e per ogni gruppo, è data dagli altri individui, dagli altri gruppi. Ma la sfera terrestre (esattamente la biosfera, che corrisponde allo spazio accessibile alla vita) è il solo limite reale. L'individuo o il gruppo possono essere ridotti dall'altro individuo, dall'altro gruppo. Ma il volume globale della natura vivente non è cambiato: in definitiva, è la grandezza dello spazio terrestre che limita la crescita globale»<sup>12</sup>.

Qui si mostra con chiarezza il primo aspetto nel quale l'elaborazione dello studioso francese si rivela abbastanza datata. Sappiamo bene, oggi, come un problema di generale "degrado" biologico dell'ecosistema, di *esauribilità* delle sue risorse, si ponga anche su scala generale. E l'analisi scientifica più moderna ci ha fornito più di un motivo di riflessione intorno alle conseguenze pratiche delle acquisizioni legate al secondo principio della termodinamica, al concetto di *entropia*<sup>13</sup>. Ma bisogna anche riconoscere che questioni come l'inquinamento e l'esplosione demografica erano, negli anni in cui Bataille svolgeva la sua analisi, molto meno presenti nel dibattito culturale, e soprattutto non avevano ancora assunto la portata catastrofica che invece oggi concretamente esprimono.

Eppure questo necessario rilievo critico non inficia il valore "relativo" attuale del modello teorico batailleiano; il quale risulta ancora, come vedremo, di grandissima utilità esplicativa. Qualunque sia in generale, infatti, la possibilità, da parte dell'ecosistema, di sostenere il ritmo a cui procede il suo processo di sfruttamento, è indubitabile che una parte fondamentale del sistema produttivo

9 Cfr. Bataille, G. *La parte maledetta*, cit., p. 77.

10 Ivi, p. 72.

11 *Ibidem*.

12 Ivi, p. 78.

13 Cfr. Silvestrini, V. *Che cos'è l'entropia*, Roma, Editori Riuniti, 1985.



mondiale, dell'economia planetaria, è dedita esattamente alla *distruzione* di una quantità di risorse, di una ricchezza, che, sulla propria scala, non può che venire considerata come eccedenza, *surplus*<sup>14</sup>.

L'analisi della *produttività* sul piano *simbolico*, e quindi *politico*, di questo *sacrificio* è il compito che ci proponiamo. In questo itinerario riflessivo incontreremo ancora Bataille; ma ora dobbiamo congedarci da lui, prender posto nella macchina del tempo e fare un viaggio all'indietro, verso un'epoca molto, molto più lontana.

## 4.2 Souvenir

La piramide di Cheope è il più grande monumento dell'antichità. Venne costruita 48 secoli fa per ordine di Khufu (Cheope), faraone della IV dinastia. L'edificio è alto oggi 137 metri, ma in origine giungeva a circa 146; occupa una superficie di 54 mila metri quadrati e ha un peso di 6 milioni di tonnellate. I calcoli più attendibili ci dicono che alla sua costruzione lavorarono per più di 20 anni circa 200 mila

---

14 Il concetto di *surplus* è anche alla base dell'elaborazione di diverse elaborazioni nell'ambito degli studi economici di impostazione neomarxista (cfr. Baran, P.A. *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Milano, Feltrinelli, 1962; Baran, P.A.; Sweezy, P.M. *Il capitale monopolistico*, Torino, Einaudi, 1968). Esso viene definito da questi studiosi come la differenza fra ciò che la società produce e i costi necessari per produrlo. Secondo Baran e Sweezy, il neocapitalismo monopolistico si caratterizza per l'esistenza di un surplus crescente che né la spesa militare né altre forme di spreco riescono ad assorbire completamente. In questo quadro la «legge dell'aumento tendenziale del surplus che sostituisce quella della caduta tendenziale del saggio di profitto» (cfr. Baran, P.A.; Sweezy, P.M. *op. cit.*, p. 97) si configura come un decisivo fattore "critico" per le dinamiche, di questa formazione economico-sociale. Tale concezione ha subito negli ultimi anni numerose contestazioni, provenienti non solo dal campo neoliberalista. Anche Ronald Stanfield, economista statunitense di netta ispirazione radicale, ha mosso decise critiche all'ipotesi formulata da Baran e Sweezy (cfr. Stanfield, R. *Il surplus economico e il neo-marxismo*, Napoli, Liguori, 1978). Secondo Stanfield, è indubitabile che «la classe dominante ancora si appropria del surplus per i suoi scopi. Cioè il surplus è ancora usato in una maniera che protegge le posizioni privilegiate del potere e del prestigio nello status qua» (p. 128). Quel che non è affatto dimostrato è che il neocapitalismo sia incapace di assorbire quote crescenti di surplus, come sostenuto da Baran e Sweezy. Su questo punto la critica di Stanfield alle ipotesi sostenute dai due economisti è netta: «Essi continuano ad analizzare la condizione di classe secondo lo schema classico del marxismo, del magnate gonfio di soldi e del proletario che vive al limite della sopravvivenza. Essi non riescono quindi a visualizzare l'immagine possibile di tecnocrati detentori del potere e di lavoratori ipernutriti. [...] In questo modo, Baran e Sweezy non sfuggono alla tradizionale enfasi marxista sui cicli *quantitativi* e sul *secolare* ristagno del prodotto nazionale. Essi vogliono dire che esistono limiti al potere di assorbimento del surplus da parte del militarismo e dello spreco, malgrado l'evidenza empirica del contrario. Questo li lascia precariamente vicini alla tradizionale teoria marxista che la disoccupazione e l'impoverimento materiale stimoleranno la rivoluzione del proletariato» (pp. 131-132).

uomini. I misteri che ancora avvolgono in parte le questioni relative ai metodi di costruzione di questo colossale monumento e dei suoi analoghi, lo stupore che suscita una realizzazione così mastodontica in rapporto alle presumibili possibilità tecniche del tempo, hanno fatto sorgere intorno alla piramide una vasta e diffusa mitologia, che le attribuisce complessi significati di ordine magico e soprannaturale. Istitivamente alcuni hanno supposto l'esistenza di una misteriosa scienza dei faraoni, un sapere progredito quanto esoterico e mistico, perduto per sempre. Gli studi scientifici più rigorosi hanno fatto giustizia di molte di queste stravaganti teorie; ma contemporaneamente hanno messo in luce che le generali caratteristiche costruttive di questi edifici, le regole geometriche in base alle quali sono stati realizzati, gli accurati aspetti tecnici della loro struttura, la non casualità della disposizione geografica, rivelano il possesso da parte dei costruttori di vaste e avanzate acquisizioni in campo matematico, astronomico e geodetico; ed è abbastanza chiaro che nella costruzione delle piramidi venivano applicate le conoscenze più elevate raggiunte dal sapere scientifico e tecnologico dell'epoca.

Eppure, nonostante i progressi indubitabili realizzati dagli studi sull'argomento e i notevoli passi avanti fatti nella comprensione di questo stupefacente fenomeno storico, la domanda che ha assillato nel corso dei secoli generazioni di uomini si ripropone ancor oggi: *perché* le piramidi? Erano semplicemente tombe, monumenti funerari per i sovrani, rispondono, forse abbastanza seccati, alcuni fra gli studiosi del ramo. Ma tale risposta (non me ne vogliano questi esperti), per quanto definitivamente accettata in ambito scientifico, insomma indubitabilmente vera, continua a lasciarci insoddisfatti. Come se non intendessimo rinunciare alla possibilità che, oltre a questa spiegazione possa essercene un'altra, che non nega affatto la precedente, non è alternativa a essa ma semplicemente la contiene. È necessario andare con ordine.

All'epoca della costruzione della piramide di Cheope esistevano già molti monumenti simili, anche se di dimensioni più modeste. I più accreditati studiosi dell'antica storia egizia ritengono che l'idea originaria della piramide debba attribuirsi al geniale Imhotep<sup>15</sup>, architetto del re Neterierkhet Gioser che regnò intorno all'anno 2780 a.C. Nel corso del periodo che separa il regno di Gioser da quello di Cheope, valutabile grosso modo a un centinaio di anni, furono costruite non meno di cinque piramidi, di cui almeno quattro di dimensioni colossali. Praticamente, nel corso dell'Antico Regno e in gran parte anche del Medio, ogni singolo sovrano avviò la costruzione della propria piramide. «Perciò, lungi dall'essere un lavoro eccezionale, l'edificazione di una nuova piramide era al contrario

---

15 Cfr. Goyon, G. *Il segreto delle grandi piramidi*, Roma, Newton Compton, 1985, p. 13.

un'impresa ordinaria, che l'amministrazione centralizzata dei faraoni impostava all'inizio di un nuovo regno»<sup>16</sup>.

Insomma, la costruzione delle piramidi era, nell'antica realtà egizia, un momento conforme alla vita complessiva della società, una pratica che aveva un suo corso normale e costante, un'attività «ordinaria», come la definisce Goyon. Gli studi più avanzati sull'argomento hanno fatto giustizia anche delle idee correnti intorno alle atroci e inumane condizioni nelle quali migliaia di schiavi, preda di spietati aguzzini e sfruttati fino e oltre il limite della sopportazione umana, lavoravano alla costruzione delle grandi opere. In realtà, l'edificazione dei monumenti veniva attuata mediante una perfetta «organizzazione del lavoro»<sup>17</sup>. Il trasporto dei grandi blocchi di pietra avveniva nei mesi in cui l'attività agricola era interrotta dal periodo di piena del Nilo e l'inondazione consentiva alle grandi zattere di giungere in prossimità del cantiere. Qui migliaia di uomini, disciplinatamente all'opera e sapientemente diretti, svolgevano per un diverso numero di anni tutte le attività necessarie a portare a termine il progetto. «Le autorità prendevano a loro carico il mantenimento dei lavoratori per tutto il tempo in cui questi erano tenuti alle prestazioni obbligatorie, e per le quali erano comunque pagati; e i sovrani fecero sempre quanto era possibile perché la massa dei sudditi impiegati nella costruzione dei templi o delle tombe ricevesse viveri a sufficienza, vesti e assistenza».<sup>18</sup> Benché sottoposti, durante le stasi del lavoro nei campi, a un regime che noi definiremmo «di precettazione», questi uomini non erano schiavi bensì lavoratori liberi. «Che gli operai fossero uomini giuridicamente liberi, ha scritto Franco Cimmino, è dimostrato da molti documenti; uno dei quali riguarda un certo Mehi, "cavapietre della necropoli", il quale, insieme con un macellaio

---

16 Ivi, pp. 13-14.

17 Ciò non deve stupire. Come ha dimostrato Claudio Barocas in modo chiaro e circostanziato, l'organizzazione e quindi la divisione del lavoro sono fra gli aspetti più caratteristici ed essenziali dell'antica società egizia (cfr. Barocas, C. *L'antico Egitto. Ideologia e lavoro nella terra dei faraoni*, Newton Compton, Roma, 1984). Lo studioso descrive molto bene l'organizzazione globale di un sistema agricolo completamente pianificato ai fini della massima produttività e del migliore sfruttamento del suolo. Non deve sorprendere, quindi, che anche nell'attività "monumentale" si applicassero i medesimi criteri di ottimizzazione. Non è un caso che Mumford (cfr. Mumford, L. *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano, 1969) consideri il suo modello di organizzazione sociale, produttiva, militare, costruttrice o distruttrice – quel che lui chiama la *megamacchina* – già pienamente operativo proprio nell'Egitto del terzo millennio. Considera tale sistema addirittura «il modello di tutte le forme ulteriori di organizzazione meccanica». L'uso del concetto di "megamacchina" a proposito dell'antica società egizia, non è fatto da Mumford in chiave metaforica, ma in senso proprio; «Non vi è dubbio che le macchine che costruirono le piramidi [...] erano delle vere e proprie macchine».

18 Cfr. Cimmino, F. *Vita quotidiana degli egizi*, Rusconi, Milano 1985, p. 185.

e tre sacerdoti, firmò come testimone, e quindi come uomo libero, l'atto di vendita della casa dello scriba Tjenti a un sacerdote»<sup>19</sup>.

Risulterà molto opportuno riportare anche qui le parole che Ramesses II fece incidere sulla celebre stele dell'anno VIII:

Di fronte a voi ci sono provviste in abbondanza, quelle che desideravate. Io ho sopperito alle vostre esigenze completamente, in modo che possiate lavorare volentieri per me. [...] I magazzini sono pieni di viveri per voi, affinché non ci sia scarsità di cibo neppure per un giorno. Per voi ho riempito i depositi di pane, carni e dolci, grasso per ungervi il corpo ogni settimana, vesti e sandali per rivestirvi ogni giorno, e perché i sandali sotto i vostri piedi siano sempre in buono stato. Io ho impiegato molti uomini per provvedere al vostro benessere, pescatori per portarvi pesci, vignaioli per fornirvi vino. Ho fatto fare grandi orci dai vasai, per tenere fresca per voi l'acqua durante l'estate. L'Alto Egitto naviga continuamente per voi verso il Basso Egitto, e il Delta naviga per voi verso la valle trasportando grano, orzo, sale e lenticchie in grande quantità. Io ho fatto tutto ciò affinché voi possiate star bene mentre lavorate volentieri per me<sup>20</sup>.

Giova qui sottolineare quanto riporta ancora Cimmino, a proposito della struttura organizzativa vigente nella necropoli tebana, ricostruita in base ai documenti ritrovati nel villaggio di Deyr al-Medina. «Gli operai avevano contratti individuali, con salario rapportato alla loro qualifica e alla loro specializzazione: capimastri, scultori, pittori, disegnatori, sorveglianti, tecnici, operai; i servizi comuni erano svolti da guardiani, portatori di acqua, mandriani, pescatori, lavandai»<sup>21</sup>.

In base a queste e ad altre circostanziate ricerche, gli studiosi tendono a considerare poco attendibile<sup>22</sup> lo scenario storico narrato nel racconto biblico *dell'esodo*. Ancor più discutibile si mostra l'allucinante immagine tramandata da Erodoto di tutto un popolo ridotto in schiavitù e crudelmente costretto a lavorare per la costruzione della piramide di Cheope<sup>23</sup>. In realtà, «gli egizi, per quanto possa sembrare assurdo alla nostra mentalità di uomini moderni, erano felici di lavorare

---

19 Ivi, p. 186.

20 Ivi, pp. 185-186.

21 Ivi, p. 187.

22 Ivi, p. 185.

23 *Ibidem*.

per il re e per gli dei»<sup>24</sup>. Tale esplosione di energie produttive e l'entusiasmo «unanime» che accompagnava la costruzione delle piramidi, «un lavoro di cui non abbiamo altri riscontri nella storia delle antiche civiltà»<sup>25</sup>, si motivava, secondo Goyon, nella concezione dominante fra gli abitanti della valle del Nilo di partecipare attivamente a un avvenimento straordinario che segnava l'inizio di una nuova era. Ma, senza per questo sottovalutare la portata senza alcun dubbio decisiva, come vedremo, degli aspetti di ordine “culturale” e psicologico collettivi, nella determinazione del grado di consenso sociale che il regime faraonico era capace di catalizzare intorno alle sue scelte di pianificazione produttiva, riteniamo essenziale sottolineare qui l'importanza che rivestiva l'attività rivolta alla costruzione delle mastodontiche necropoli, nelle dinamiche di investimento e redistribuzione di quel *surplus* agricolo che una fortunata situazione ambientale consentiva di realizzare all'antica società egizia. «In sostanza, la storia dell'Egitto faraonico è quel periodo della storia del tratto di valle del Nilo compreso tra Asswan e il Mediterraneo, datato tra il 3000 ca. e il 332 a.C., nel quale la vita del paese trova il proprio fulcro quasi esclusivamente nella produzione agricola, secondo un sistema che è sostanzialmente di redistribuzione dei prodotti, all'interno di se stesso e, al funzionamento del quale vengono assimilati tutti gli aspetti economici non direttamente collegati alla coltivazione del suolo»<sup>26</sup>.

In altri termini, il clamoroso enigma storico intorno alle motivazioni che hanno determinato la costruzione delle piramidi può sgomentare, come ha sostenuto Barocas, soltanto se considerato in se stesso, cioè fuori dell'analisi del contesto specifico che ha portato alla loro realizzazione. Solo in base a presupposti superficiali, dunque, è possibile pensare all'antica società egizia come a un sistema sociale singolare e stravagante che “sprecava” le sue risorse in operazioni prive di utilità e di senso. Nel quadro di una più attenta analisi, invece,

non possiamo fare a meno di rilevare un fatto: lo stato egiziano si presenta fin dagli inizi con una serie di atteggiamenti e di rapporti straordinariamente *moderni*. Pare impossibile poter credere che alla fine del IV millennio a.C. si sia potuta, in un mondo in cui andavano appena sperimentandosi le prime forme di organizzazione basate sulla divisione del lavoro, elaborare una concezione statale che non solo resterà valida per 3000 anni, ma si presenta come avviata di colpo secondo schemi che ancora oggi noi utilizziamo. Basti

---

24 *Ibidem*.

25 Cfr. Goyon, G. *op. cit.*, p. 14.

26 Cfr. Barocas, C. *op. cit.*, p. 13.

pensare al concetto di funzionario, di tasse, di responsabilità nella gestione dell'amministrazione, allo stesso concetto di Stato unitario, valido per tutto un territorio (per allora vastissimo); basti pensare anche all'altissimo grado di consenso sociale che tale Stato fin dagli inizi riuscì a suscitare: consenso sociale senza il quale non sarebbe potuto nascere<sup>27</sup>.

Barocas, come si vede, fornisce un quadro analitico intelligente e circostanziato; si tratta di un contesto interpretativo di cui alcuni tratti fondamentali erano già presenti nella riflessione svolta in proposito da John Maynard Keynes, nella seconda metà degli anni Trenta. Il celebre economista non rinuncia nella sua interessante lettura del fenomeno, a ricavarne (e a ragion veduta) gli argomenti che inverano uno dei suoi classici motivi di polemica culturale e politica:

L'antico Egitto era doppiamente fortunato, e senza dubbio dovette a questo la sua ricchezza favolosa, per il fatto di possedere due attività, la costruzione di piramidi e la ricerca di metalli preziosi; i cui frutti, non potendo essere consumati per servire i bisogni umani, non potevano venir deprezzati dall'abbondanza. Nel Medio Evo si costruivano cattedrali e si cantavano messe funebri. Due piramidi o due messe per i defunti valgono il doppio di una; ma non così due ferrovie da Londra a York. Noi, invece, siamo così sensati, e ci siamo educati a rassomigliare tanto a prudenti finanzieri, riflettendo molto prima di accrescere il carico "finanziario" dei posteri col costruire case in cui essi possano vivere, che non abbiamo ancora alcun metodo facile per sfuggire le sofferenze della disoccupazione. Dobbiamo accettarle come risultato inevitabile, poiché applichiamo alla condotta dello Stato le massime meglio calcolate per "arricchire" un individuo, col metterlo in grado di accumulare diritti di godimento che egli non intende esercitare in una qualsiasi epoca definita<sup>28</sup>.

Questo passaggio di Keynes è semplicemente decisivo ai fini della nostra analisi. In esso si presentano, contemporaneamente, fondamentali elementi esplicativi e fattori di forte problematicità.

---

27 Ivi, p. 235.

28 Keynes, J.M. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Torino, Utet, 1971, p. 291.

### 4.3 Welfare e simbolico

Queste considerazioni keynesiane costituiscono infatti la parte conclusiva di una riflessione critica densa e approfondita che il celebre economista svolgeva rispetto alle predilezioni vigenti nell'ambito del «governo dell'economia», che egli riteneva del tutto inadeguate a risolvere i problemi che la società aveva di fronte. Il cuore di questa riflessione è tipicamente costituito da un ragionamento intorno alle azioni da compiere per alleviare il problema della disoccupazione involontaria. In quest'ambito Keynes rileva con rammarico la singolare affinità fra le scelte che si intraprendono nelle moderne società sviluppate e quelle che avevano caratterizzato antichi assetti societari di tipo preindustriale. «La costruzione di piramidi, [...] perfino le guerre possono servire ad accrescere la ricchezza, se l'educazione dei nostri governanti secondo i principi dell'economia classica impedisce che si compia qualcosa di meglio».<sup>29</sup>

Secondo Keynes, anche quella stravagante consuetudine di scavare buche nel terreno, nota come estrazione dell'oro, «la quale non soltanto non aggiunge nulla affatto alla ricchezza reale del mondo, ma implica la disutilità del lavoro»<sup>30</sup>, risponde, date le premesse, ottimamente allo scopo. Lo studioso reputa alquanto bizzarro il fatto che il “buon senso” sia incline a esprimere le sue preferenze più verso forme di investimento *interamente* improduttive che in direzione di ipotesi solo *parzialmente* improduttive. Perché non si costruiscono case? si chiede insomma Keynes. Perché, visto che mancano?

Secondo il celebre economista come abbiamo visto, la spiegazione è nel fatto che lo Stato continua a comportarsi con la mentalità di un singolo individuo desideroso di arricchirsi. Le case non si costruiscono perché su di esse, diversamente che per i beni “inutili”, agisce il principio dell'utilità marginale; in altri termini, perché «siccome il valore di una casa dipende dalla sua utilità, ogni nuova casa costruita tende a far diminuire gli affitti futuri ottenibili dalla costruzione di altre case, e quindi a far diminuire l'attrattiva di altri investimenti simili»<sup>31</sup>. La spiegazione keynesiana è lucida ed essenziale, ed evidentemente ispirata al massimo del “buon senso” economico: ma proprio per questo essa si configura probabilmente come risposta parziale. È vero, l'edificazione di piramidi, l'estrazione di oro, la costruzione di armamenti determinano, al pari della realizzazione di case, un aumento di occupazione; ma quel che non esprimono in egual misura è la loro

---

29 Ivi, p. 289.

30 *Ibidem*.

31 Ivi, pp. 290-291.

*funzione simbolica*. Anzi laddove, nel primo ordine di casi, osserviamo una chiara attitudine a significare gerarchie di status, strutture di potere, dispositivi di dominio, nell'altro possiamo addirittura rilevare la possibile disposizione ad agire come fattore di crisi rispetto a una determinata configurazione dell'organizzazione socioeconomica e della scala sociale.

Siamo giunti, per questa via, alla prima delle possibilità interpretative che vogliamo qui avanzare. L'ipotesi, cioè, che la natura, la *qualità* del dispendio simbolico è *funzione* della *struttura* di potere che da esso cerca legittimazione<sup>32</sup>. È necessario tornare ancora nell'antica valle del Nilo prima di interrogarci sulle caratteristiche e sul funzionamento di questa modalità nel "villaggio globale". Come abbiamo visto, l'uomo dell'antico Egitto era cittadino di uno Stato molto ben organizzato, che regolava minuziosamente la sua esistenza. Al vertice di questo assetto sociale e «agli occhi del contadino quasi vicino al cielo»<sup>33</sup> si trovava il faraone. Egli era il solo detentore di ogni prerogativa decisionale in campo giuridico e legislativo, oltre che del potere religioso. «Il faraone dei tempi storici manteneva l'ordine universale assicurando il culto divino ed emanando leggi per gli uomini. Tutti gli atti del culto erano teoricamente compiuti dal re: nei rilievi dei templi, nelle pitture, nelle stele, è solo il re che svolge gli atti del culto»<sup>34</sup>. Insomma, come erede del creatore e signore dell'universo, «il faraone assumeva un potere cosmico assoluto»<sup>35</sup>. È in base a queste premesse che si comprende in tutto il

---

32 Ipotesi analoghe, ma specificamente riferite all'assetto sociale del capitalismo monopolistico, sono implicitamente presenti nell'elaborazione di Baran e Sweezy: «Crediamo che i modi di utilizzazione del surplus costituiscano l'indispensabile meccanismo che lega la struttura economica della società con quella che i marxisti chiamano la sua sovrastruttura politica, culturale e ideologica» (cfr. Baran, P.A.; Sweezy, P.M. *op. cit.*, p. 9). Su un piano più generale, Weisskopf ha svolto una riflessione che possiamo senz'altro considerare omogenea a questa impostazione: «La natura di una società si rende manifesta, in modo estremamente significativo, nella maniera stessa in cui essa utilizza il proprio surplus. Le società differiscono l'una dall'altra nella misura in cui fanno scelte differenti circa l'impiego delle loro risorse. Ma c'è poco da scegliere, quando si tratta di provvedere al consumo essenziale. [...] L'unica scelta reale è quella che riguarda l'uso del surplus. Il surplus potrebbe essere impiegato per fornire a una parte, o alla totalità della popolazione, un consumo addizionale (non-essenziale); potrebbe venir usato per condurre guerre, per costruire palazzi o chiese; oppure potrebbe non venir usato affatto se, volontariamente o non-volontariamente, il tempo libero si sostituisce al pieno impiego della capacità produttiva. In varie parti del mondo e in periodi storici diversi, società differenti sono state caratterizzate dal differente modo in cui hanno adoperato il loro surplus» (cfr. Weisskopf, T.E. "The Problem of Surplus Absorption in a Capitalist Society" in Edwards, R.C.; Reich, M.; Weisskopf, T.E. (a cura di) *The Capitalist System*, Englewood Cliff, 1872, p. 366).

33 Cfr. Cimmino, F. *op. cit.*, p. 138.

34 Ivi, p. 106.

35 Ivi, p. 139.



suo profondo significato l'idea che la piramide costituisse nell'Antico Regno «la gigantesca espressione architettonica del binomio faraone-dio»<sup>36</sup>.

La comprensione piena di questo dato è semplicemente essenziale ai fini della nostra analisi. Soltanto considerando questo elemento per così dire “immateriale”, (per quanto paradossale possa apparire l'uso del termine in tale contesto) di “produttività” della piramide, si spiega fino in fondo la natura e l'entità della sua generale funzione simbolica. Goyon lo ha compreso bene, e lo ha espresso in modo semplicemente mirabile. La maestosità della piramide,

le sue dimensioni sovrumane evocano l'immensità della potenza divina del faraone divinizzato, di cui la piramide è anche espressione concreta, degna di venerazione. Non si tratta del prodotto di un'azione dispotica, né soltanto di un desiderio disperato di conservare un cadavere, né solamente di un'attestazione di fede, ma essenzialmente di una grandiosa azione politica destinata ad avere una lunga eco nel tempo<sup>37</sup>.

Evidentemente tali “azioni” politiche, meccanismi simbolici di questa natura, si esplicano non solo sul piano “materiale”, ma anche, e non secondariamente, a livello delle strategie discorsive, come ha correttamente dimostrato Roberto Cipriani.

Ma probabilmente non è un caso che anche la sua approfondita riflessione sulla «dimensione simbolica della legittimazione» si concluda proprio con un richiamo ai numerosi casi storici in cui «si sono costruiti monumenti in onore di sovrani e divinità per celebrarne la grandezza, giustificare la devozione e l'obbedienza loro dovute, legittimarne il potere. In chiave simbolica sono costruzioni che rappresentano (come lo ziggurat degli antichi babilonesi) il sistema universale, con la sede del signore in alto e i diversi piani a significare le differenti appartenenze sociali. Edifici simili erano talora considerati ombelico del mondo, centro della Terra, punto di riferimento ideale»<sup>38</sup>.

Se questo ragionamento è corretto, se non esitiamo a riconoscergli una forte plausibilità, allora non è azzardato indicare nella sua “vistosa” funzione simbolica la “produttività” e la ragione fondamentale della piramide. In questo contesto si comprende splendidamente il senso ultimo di tale smisurata dissipazione

---

36 Ivi, p. 269.

37 Cfr. Goyon, G. *op. cit.*, p. 156.

38 Cfr. Cipriani, R. “La dimensione simbolica della legittimazione” in Cipriani R. (a cura di) *La legittimazione simbolica*, Brescia, Morcelliana, 1986, p. 132.

di ricchezza sociale, di un “sacrificio” che, come ricorda Bataille, ha sempre la funzione, compiutamente espressa dall’etimologia del termine, di produrre cose sacre: come la figura del faraone e la *natura* del suo potere. La piramide esplica, insomma, una decisiva attività simbolica, e quindi di *comunicazione*, attraverso la procedura più immediata ed essenziale possibile.

L’elemento di maggior interesse, in questo quadro, è rappresentato dal fatto che questa smisurata *dépense*, questo spaventoso *potlâc*, non si accontenta del grado di affermazione e di potere che, come abbiamo visto, da esso “naturalmente” deriverebbe. Si tratta di una modalità di dissipazione estremamente moderna e sofisticata, in virtù della quale la stessa dimensione *oggettuale* che da essa risulta esprime ulteriori e decisivi aspetti di comunicazione simbolica. Non è soltanto la *distruzione* delle risorse, come nel *potlâc* studiato dagli antropologi, ad “agire”, ma anche la dinamica “costruttiva”, poiché la stessa configurazione spaziale della piramide si rivela espressione coerente di un dato assetto sociopolitico<sup>39</sup>. Essa è la forma più corrispondente possibile a una determinata articolazione delle gerarchie societarie. La piramide è modello di quella data “piramide sociale”. Sul piano del rapporto fra codice e significato della comunicazione vi è qui una purezza che si avvicina a quella che McLuhan indicava a proposito della luce<sup>40</sup>, il *medium* per il quale è più chiara e comprensibile l’assoluta identità con il messaggio. Il messaggio della luce è la luce, così come il messaggio della piramide è la piramide.

La piramide si configura dunque come uno stupefacente strumento di *regolazione*, capace di agire all’interno delle più importanti articolazioni dell’assetto so-

---

39 Questa ipotesi di lettura trova un suo ulteriore elemento di legittimità nell’analisi che lo storico e archeologo Eduardo Matos Moctezuma ha svolto intorno alla configurazione architettonica della grande piramide azteca, scoperta anni fa proprio nel cuore di Città del Messico. I risultati di tale ricerca sono stati lucidamente esposti in un suo ampio articolo pubblicato in Italia nel 1984. (cfr. Eduardo Matos Moctezuma “Il Grande tempio di Tenochtitlan” in *Le Scienze*, edizione italiana di *Scientific American*, n. 194, ottobre 1984). La piramide di Città del Messico, così come altri analoghi monumenti presenti in diversi siti del Messico centrale (Teopanzalco, Santa Cecilia, Tlatelolco), alla sua sommità presenta non un vertice bensì due templi simmetrici, dedicati ognuno a una divinità. Secondo Moctezuma, questa particolare configurazione risponde a una chiara simbologia legata a fattori sia di tipo economico che politico. I due templi, infatti, da una parte indicano i due aspetti fondamentali dell’economia azteca, essenzialmente basata sulla produzione agricola (Tlaloc, dio della pioggia) e sui tributi versati dalle popolazioni sottomesse (Huitzilopochtli, dio della guerra); ma soprattutto sono espressione di una precisa articolazione della realtà politica risultata da una lotta per il potere svoltasi fra due fazioni – la casta sacerdotale e i militari – fra il 300 e il 900 d.C.: un conflitto da cui scaturì il compromesso che fu a fondamento della struttura di potere azteca dell’epoca. Il lavoro di Moctezuma è teso proprio a dimostrare che «l’alleanza politica fra i sacerdoti e guerrieri era simboleggiata nel doppio sacrario sulla piattaforma più alta del massimo tempio della città».

40 Cfr. McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, pp. 11-13.

cietario: sul piano dello sviluppo delle conoscenze tecnico-scientifiche e della loro traduzione materiale; a livello della costruzione di *consenso* verso un assolutistico ordinamento di potere mediante la valorizzazione sociale del surplus produttivo, ovvero nell'ambito della redistribuzione di risorse e nel governo delle dinamiche di utilizzazione della forza lavoro; sul piano *simbolico*, in virtù delle sue potenti e immediate capacità di significazione. Essa si configura come dispositivo di comunicazione straordinariamente *moderno*, benché totalmente al servizio della legittimazione di un sistema di potere per altri versi assolutamente *tradizionale*. Ma, come vedremo, i confini fra le *pratiche* caratteristiche delle società tradizionali e le *dinamiche* del *moderno* sono molto più labili e incerti di quanto non appaia a prima vista.

Nella nostra ipotesi, proprio al livello massimo di dispiegamento dei codici della contemporaneità si ravvisano significative quanto sorprendenti convergenze con le manifestazioni più caratteristiche della realtà sociale premoderna; e il “sistema” atomico, che ora possiamo già chiamare “Medium nucleare”, presenta più di un carattere di affinità con processi che abbiamo esaminato a proposito di formazioni sociali arcaiche o tradizionali.

Ma dobbiamo sottolineare subito un elemento di differenza, che depone tutto a favore delle *piramidi* e delle altre forme di dissipazione in chiave simbolica che la società umana ha di volta in volta espresso nel corso della sua storia:<sup>41</sup> esse non prefiguravano la possibilità dell'olocausto planetario, non prospettando l'estinzione della specie, la fine della storia.

#### 4.4 Il Medium nucleare

Il sistema atomico somiglia a un enorme contenitore sotto pressione. Immaginate un recipiente nel quale viene continuamente immessa una nuova quantità di fluido. È chiaro che il contenitore non potrà sopportare all'infinito l'aumento di pressione cui è sottoposto; prima o poi dovrà inevitabilmente raggiungere il suo

---

41 Evidentemente la piramide è scelta e usata, nel nostro ragionamento, in virtù delle sue forti connotazioni significanti, quale metafora limite, estrema, di una modalità (il dispendio in chiave simbolica) che ha avuto nel corso della storia altre numerose traduzioni pratiche, sia sul piano della dissipazione monumentale che a livello ludico, e partecipazionale. Bataille ricorda giustamente come la *dépense* in funzione dell'affermazione di status e di potere si sia storicamente espressa come attraverso la festa, il sacrificio, ecc. (cfr. Bataille, G. *op. cit.*), George Mosse, pur muovendo da diversi presupposti teorici, ha svolto considerazioni intorno alla funzione esplicita dal simbolico, dall'architettura alle adunate oceaniche, nelle dinamiche di costruzione del consenso tipiche del totalitarismo nazista e fascista, che sono abbastanza in sintonia con la nostra prospettiva analitica (cfr. George Mosse, *la nazionalizzazione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1974).

limite di resistenza, il punto critico, e rompersi. L'esplosione del recipiente sarà tanto più violenta quanto più alta è la pressione che si è accumulata al suo interno. Se qualcuno, sfortunatamente si trovasse nei paraggi di un tale contenitore e nell'impossibilità di allontanarsene, dovrebbe pensare seriamente a chiudere la valvola di immissione; ma se anche questa possibilità gli risultasse impraticabile, non potrebbe far altro che rassegnarsi all'attesa angosciata della catastrofe. La minaccia, sempre più terribile, eserciterebbe su di lui un violento impatto emotivo e psicologico. E lo sventurato non potrebbe che prendere atto della sua condizione di totale impotenza e subordinazione a un *potere* enormemente più grande di lui.

La situazione nella quale si troverebbe quest'uomo è tragicamente simile alla condizione della specie umana di fronte alla realtà del sistema atomico.

Si dice che l'esistenza delle armi atomiche ha garantito all'umanità quarant'anni di pace. Ma ciò è solo relativamente vero. Quel che è certo, invece, è che in questi quarant'anni si è accumulato un potenziale distruttivo che non conosce eguali nella storia dell'umanità e che oggi sull'intera specie incombe un rischio tragicamente reale: quello della sua dissoluzione. All'edificazione di questo spaventoso monumento le maggiori potenze mondiali devolvono quote ingentissime della loro ricchezza<sup>42</sup>. Una fetta enorme delle risorse di queste nazioni, e quindi dell'intera ricchezza planetaria, viene impiegata nello sviluppo e nell'ammodernamento dei dispositivi nucleari: e Dio sa se in vari luoghi della Terra, e all'interno delle stesse nazioni sviluppate, non ci siano ben altre impellenti necessità cui queste ricchezze potrebbero far fronte<sup>43</sup>. Eppure, pare che questi ordigni non vengano costruiti nemmeno per esplicitare la loro "naturale" funzione. I potenti della Terra, fatta eccezione per qualche mente fortemente "limitata", non fanno

---

42 Secondo il Sipri (l'istituto di ricerca svedese che pubblica annualmente un dettagliato resoconto intorno alla situazione degli armamenti su scala planetaria), nel 1984 la spesa militare mondiale aveva superato gli 800 miliardi di dollari (cfr. Aa.Vv., *L'equilibrio del terrore, Rapporto Sipri sugli armamenti*, Bari, Dedalo, 1984). Inoltre, dal 1980, la spesa per gli apparati militari cresce a un ritmo del 3,5% annuo. Le due maggiori potenze, Usa e Urss, investono in armamenti rispettivamente il 6,5 e il 10,9 del loro prodotto nazionale lordo.

43 «Tra aiuti allo sviluppo dei paesi più poveri e obiettivi militari, ha scritto Fabrizio Battistelli, i paesi industrializzati dell'Ovest e dell'Est non mostrano dubbi nel privilegiare i secondi. Tra il 1960 e il 1982, le spese militari dei paesi del Nord sono aumentate di oltre 400 miliardi di dollari, mentre i loro aiuti economici sono cresciuti di appena 25 miliardi. Nel 1982, le spese militari del Nord erano 17 volte maggiori degli aiuti inviati ai paesi del Sud» (cfr. Fabrizio Battistelli, *Armi e armamenti*, Roma, Editori Riuniti, 1985, p. 37). Vogliamo qui anche ricordare che nel 1977, in Gran Bretagna, è stato pubblicato, a cura del Labour Party, un interessantissimo e approfondito studio sulla possibile riconversione verso altri comparti produttivi dell'industria bellica, e sui risultati sociali conseguibili dalla dislocazione in altri settori degli enormi investimenti assorbiti dalla produzione di armamenti (cfr. *Corsa agli armamenti e uso alternativo delle risorse*, Roma, Nuove Edizioni Operaie, 1979).

altro che ripeterci che la guerra atomica “non è possibile”. Quindi questa immane dissoluzione di ricchezza si configura come pura perdita, assoluto spreco, *dépense*. Un *sacrificio*, non diversamente da quanto accadeva millenni or sono con l’edificazione delle piramidi. È la disposizione ad assorbire surplus non è l’unico fattore di analogia fra i due contesti. Anche alla costruzione del sistema atomico concorrono le maggiori energie tecniche e scientifiche del nostro tempo, per non parlare delle ricadute tecnologiche complessive e di un generale effetto di trascinamento rispetto ai processi globali di innovazione.

Ma se è legittima la necessità, che abbiamo sottolineato in precedenza, di interrogarci sul grado di *produttività* che è sempre racchiuso nelle dinamiche di spreco *improduttivo*, allora ne deriva abbastanza logicamente la domanda: qual è il senso e lo scopo di questo sacrificio? La nostra ipotesi è che esso si espliciti nel tentativo di costruire *legittimazione simbolica* per l’immane, spaventoso, potere di una *casta*, quella che è stata giustamente definita la *casta nucleare*<sup>44</sup>. Un gruppo di uomini di varia nazionalità detiene, nei fatti, un potere illimitato, di vita o di morte, sull’intera specie umana.

Nella sua lucida *Anatomia del potere*, John Kenneth Galbraith ha illustrato splendidamente i tratti che, dal suo luogo di osservazione, caratterizzano questa élite. Essa è una piccola comunità tecnicamente ferrata sugli armamenti in questione e

dotata di una fede adamantina nel concetto di morte in massa. Con non lieve indignazione, essi escludono l’intervento di estranei. Che cosa ne sanno, di queste complicate materie, medici, vescovi e professori ignoranti? Che cosa li autorizza a parlare o a interferire? La sicurezza di sé dei teologi del controllo degli armamenti è l’espressione suprema del potere condizionatori. Quasi per caso essa assume e mantiene il potere di arbitrare e controllare non solo questioni di vita e di morte individuali ma anche quella della sopravvivenza della specie. Di tutte le espressioni di potere questa le trascende tutte, perché, intrinseco al suo esercizio, c’è il potere di mettere fine a tutti gli altri esercizi di potere<sup>45</sup>.

È necessario, a questo punto, soffermarci su una questione fondamentale, interna alla nostra stessa riflessione.

---

44 Cfr. Thompson, E.P. *op. cit.*

45 Cfr. Galbraith, J.K. *Anatomia del potere*, Milano, Mondadori, 1984, pp. 193-194.

L'analisi della realtà nucleare, anche quella che stiamo svolgendo in queste pagine, parrebbe ruotare intorno a un'irriducibile contraddizione. Sembrerebbe che non si riesca a comprender bene se la verità ultima di questo sistema risieda nella sua realtà *simbolica* o nella sua dimensione *materiale*. E soprattutto sembra che non si possa sfuggire al diktat per il quale, assumendo una delle due ipotesi interpretative, si sia automaticamente costretti a rinunciare all'altra. Se si considera come prevalente il suo carattere simbolico, la realtà atomica si configurerebbe come una pura dinamica *simulativa*; se invece si assume come fondamentale la sua concreta valenza apocalittica, allora diverrebbe inapplicabile l'interpretazione del dispositivo a partire dalla sua configurazione simbolica.

Ma si tratta di un falso problema, di una contraddizione solo apparente: come si può dimostrare abbastanza agevolmente analizzando più a fondo le caratteristiche del dispositivo, procedendo a una sorta di destrutturazione del sistema capace di individuare le sue peculiari connotazioni.

Un elemento di specificità del sistema atomico consiste nel fatto che esso si caratterizza per la capacità di esprimere differenti gradi di attivazione, diverse modalità di funzionamento. Possiamo indicarne una come *funzione strategica parziale*. Si tratta, in *sostanza*, del genere di attività esplicita al suo esordio, alla fine del secondo conflitto mondiale; ma a questo livello appartengono anche le allucinanti ipotesi formulate a proposito della possibilità di condurre un conflitto nucleare *limitato*. È evidente che la possibilità di parzializzazione del processo è dimostrata solo in rapporto alla sua unica verifica storica; mentre, date le condizioni attuali, tale possibilità si esprime su un piano puramente teorico.

Vi è poi un secondo tipo di operatività che indicheremo come *piano della nullificazione*, o annichilimento. Esso si esprime nella attivazione del dispositivo in senso apocalittico globale. Nel presente lavoro abbiamo richiamato in più punti gli scenari che si prefigurano in rapporto a questa eventualità. A un altro stadio di attivazione vi è ciò che indichiamo come *dispiegamento simbolico di potenza*: una modalità fondata sul sacrificio *ostentativo* di ingentissime quote di surplus, enormi quantità di ricchezza sociale. Questo livello di funzionamento si esprime attraverso una costante proposizione della *minaccia*<sup>46</sup> ed è intimamente connesso

---

46 Arnaldo Cecchini ha fornito una lettura molto appropriata intorno alla funzione generale della minaccia all'interno di una *strategia comunicativa*: «la minaccia non è un'azione, com'è ovvio, ma anche il fatto che non si tratta neppure tanto di un'azione in potenza, ma di un condizionamento all'azione altrui; l'annuncio di una futura azione è fatto con lo scopo di non porla in atto, è parte anch'esso di una strategia comunicativa, come il negoziato, e perciò ad esso si appresenta, come diversa articolazione della medesima strategia» (cfr. Cecchini, A. "Minaccia e negoziato fra simulazione e gioco" in *Alfabeta*, n. 85, giugno 1986). Nell'articolo lo studioso svolge un'approfondita riflessione

a ciò che nel linguaggio corrente viene definito come effetto *dissuasivo* o deterrente. È esattamente questa la modalità con cui il dispositivo attualmente agisce sull'esistenza umana in dimensione planetaria, il livello di operatività mediante il quale interviene costantemente sul nostro quotidiano individuale e collettivo; fintantoché non venga deliberatamente o incidentalmente messa in moto una sua differente modalità di attivazione. Ma è evidente che il meccanismo va considerato in funzione, a tutti gli effetti, a uno qualsiasi dei suoi livelli di funzionamento.

Se questo tentativo di ordinazione risulta valido, allora si comprende bene come un'interpretazione che sottolinei la valenza *simbolica* fondamentale del sistema atomico non contraddica assolutamente la *concretezza* della minaccia nucleare<sup>47</sup> e la consapevolezza della possibilità *reale* dell'olocausto. Anzi, la predisposizione effettiva a esprimere la possibilità pantoclastica è l'elemento che distingue, certamente *in negativo*, il sacrificio atomico e la sua peculiare modalità di funzionamento simbolico, dai meccanismi di ostentazione che abbiamo analizzato in relazione ad altre forme di dispendio, tipiche di sistemi sociali tradizionali.

La prospettiva apocalittica è esattamente il messaggio veicolato dal *Medium nucleare*. Non è necessario aderire completamente alle tesi di Luhmann per cogliere la fondamentale connessione esistente nella società complessa fra potere e comunicazione<sup>48</sup>. Ma questo ci aiuta a capire in che modo il sistema nucleare si configuri contemporaneamente come dispositivo sia di informazione che di dominio, come generale meccanismo di controllo della comunicazione e di comunicazione del controllo. Già Talcott Parsons aveva individuato nel potere la sua natura di *medium* diffuso attraverso il corpo sociale<sup>49</sup>. Ne consegue logicamente che l'attività di un *medium* è in se stessa esercizio di potere sulle società; ed è del tutto evidente che, fino a quando non venga attivato a un differente livello, il sistema atomico svolge interamente e compiutamente la sua funzione sul piano simbolico e comunicazionale, ovvero della legittimazione.

---

utilizzando gli strumenti della *game theory*; ma la sua analisi intorno alle dinamiche della corsa agli armamenti non approda a una lettura del fenomeno in termini puramente *simulativi*; anzi, in conclusione del ragionamento, Cecchini sottolinea la sua convinzione che in quest'ambito «l'unica strategia razionale appare essere quella utopica del disarmo nucleare totale e senza condizioni» (cfr. Cecchini, A. *art. cit.*).

47 «Di importanza cruciale è la credibilità della minaccia, scrive Gian Enrico Rusconi. Perché sia efficace, una minaccia deve essere ritenuta attuabile da chi la solleva e, soprattutto, da chi la subisce» (cfr. Rusconi, G.E. *Scambio minaccia decisione*, Bologna, il Mulino, 1984, p. 173).

48 Cfr. Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il saggiatore, 1979.

49 Cfr. Parsons, T. *Sistemi di società*, Bologna, il Mulino, 1971; Parsons, T. *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, 1975.

Che il meccanismo funzioni è indiscutibile. Ma fuori del contesto puramente operativo, all'interno di una dimensione di tipo *valutativo*, possiamo considerare l'attività del Medium nucleare come fino in fondo consona a fondare un potere pienamente legittimo? Possiamo riconoscere al potere atomico una sua globale legittimità?

Scriveva negli anni Sessanta Herbert Marcuse: «La minaccia di una catastrofe atomica, che potrebbe spazzar via la razza umana, non serve nel medesimo tempo a proteggere le stesse forze che perpetuano tale pericolo?»<sup>50</sup> In questo retorico interrogativo di Marcuse si mostra la natura più autentica del dominio della casta nucleare, la sostanza ultima del potere atomico, il suo carattere assolutamente *autopoietico*. Ma noi non siamo del tutto persuasi di quel paradigma che vuole il potere *sempre* legittimo; e non siamo neppure convinti che esso possa esprimere semplicemente al suo interno, nei caratteri della sua organizzazione in chiave del tutto *autoreferenziale*, le ragioni della sua legittimità. Ma andiamo con ordine.

Intanto è chiaro che il potere nucleare ha determinato una generale delegittimazione dei *poteri*, così come eravamo abituati a pensarli, a partire dalla dissoluzione della *sovranità* statale su gran parte della superficie del pianeta. Non ci voleva certo la nube di Chernobyl per farci scoprire che la radioattività non rispetta frontiere<sup>51</sup>; ma ora, grazie a essa, questa consapevolezza è patrimonio di chiunque.

Ma c'è di più. Quali sono gli Stati, le istituzioni politiche *sovrane*, i governi, che possono ancora ritenere di avere nelle proprie mani la scelta suprema, quella *decisione* nella «condizione eccezionale»<sup>52</sup> che esprimerebbe il fondamento della sovranità? E quanti sono invece quelli che, il giorno che la dialettica interna al sistema atomico dovesse degenerare, si troverebbero coinvolti, loro malgrado, in una catastrofe di dimensioni incalcolabili?

50 Cfr. Marcuse, H. *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967, p. 7.

51 «Il messaggio implicito, anzi esplicito, nell'esplosione prodottasi il 25 aprile in Ucraina, ha scritto Antonio Gambino, è chiarissimo: ed è che, quanto accade in un qualsiasi paese nucleare, si riverbera rapidamente, nel giro di poche ore, su tutti quelli che gli sono vicini: in proporzioni maggiori o minori, ma in tutti i casi in maniera ineliminabile e incontrollabile» (cfr. Gambino, A. «Noi ostaggi di Chernobyl» in *la Repubblica*, 6 maggio 1986). La conclusione di Gambino è la condizione nucleare, a cui nessuno può sottrarsi, «ha cominciato a minare, nei fatti, la concezione di un mondo basato su Stati totalmente indipendenti e sovrani»; ed è solo prendendo atto pienamente di questa realtà e andando «avanti» su questa strada che è possibile per l'umanità riuscite a sottrarsi a un pericolo sempre maggiore.

52 Tale ipotesi è il fondamento essenziale dell'analisi intorno al concetto di sovranità sviluppata dal politologo conservatore tedesco Karl Schmitt, tra gli anni Venti e gli anni Trenta (cfr. Schmitt, K. *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972).



In questo contesto, si avverte oggi come la dimensione dello Stato “sovrano” si configuri come puro epifenomeno.

Così il rischio dell'estinzione, scrive Jonathan Schell, è il prezzo che il mondo sta pagando in cambio non della “sicurezza” o della “sopravvivenza”, ma del dubbio privilegio di continuare a rimanere diviso in nazioni sovrane. [...] Le potenze nucleari attribuiscono un valore più alto alla sovranità nazionale che alla sopravvivenza dell'uomo; e, sebbene naturalmente preferirebbero avere entrambe le cose, sono in ultima analisi prontissime a distruggere l'umanità pur di proteggere i loro interessi<sup>53</sup>.

Secondo lo studioso americano, oggi si evidenzia sempre più la falsità dell'assunto centrale della teoria della deterrenza: quello secondo cui le armi nucleari servono solo a impedirne l'impiego. «Invece, esse servono a difendere gli interessi e le sovranità nazionali: e, se non avessero questo scopo, nulla si opporrebbe al disarmo immediato o quasi»<sup>54</sup>.

L'opinione di Schell è netta su questo punto. Coloro che sono favorevoli al disarmo devono riconoscere che questo obiettivo non è compatibile con la sovranità nazionale. Siamo giunti a uno stadio in cui da una parte sta la vita dell'uomo e dall'altra un certo tipo di organizzazione dell'esistenza associata, e cioè il sistema degli Stati sovrani e indipendenti. Fino ad oggi abbiamo scelto di preservare questo tipo di organizzazione al prezzo di mettere a rischio la vita stessa dell'uomo. Il “realismo” che ci viene indicato come il fondamento per la conservazione del sistema delle sovranità, sostiene Schell, è un realismo unicamente politico e per nulla biologico. Anzi, sul piano biologico, esso è nichilismo: nichilismo biologico, e per questo motivo anche nichilismo politico. “Nichilismo puro”, in tutte le accezioni del termine. La conclusione di Schell è che il sistema attuale e le istituzioni che lo compongono sono le macerie della storia: macerie ostili alla vita, e dunque da spazzar via<sup>55</sup>. Se accettiamo la necessità del disarmo, aggiunge Schell, dobbiamo capire che stiamo parlando di rivoluzionare il sistema politico mondiale. «Gli obiettivi della rivoluzione politica sono gli stessi della rivoluzione nucleare: rinunciare alle armi, abbandonare la sovranità e trovare un sistema politico capace di risolvere pacificamente le dispute internazionali»<sup>56</sup>.

---

53 Cfr. Schell, J. *Il destino della terra*, Milano, Mondadori, 1982, pp. 278-279.

54 Ivi, p. 287.

55 Ivi, p. 290.

56 Ivi, p. 299. La necessità dell'unificazione mondiale, di fronte alle terribili eventualità prospettate dalla situazione atomica, è il tema fondamentale anche della generosa riflessione sviluppata nel corso

L'analisi di Schell, approfondita e per tanti versi generosa, merita di essere esaminata a fondo. In primo luogo la sua convinzione che la politica della dissuasione serve a mantenere il «sistema delle sovranità» sembra non considerare a sufficienza il fatto che queste sovranità nazionali sono per definizione sul pianeta, in molti casi, «sovranità limitate»; e, oltre la definizione, sono in realtà inesistenti, proprio perché messe in discussione dalla situazione atomica. Andiamo con ordine. La sovranità, secondo la teoria «classica», è fondata soprattutto sul potere di decidere quello che Schmitt chiama «lo stato d'eccezione». In altri termini, il potere sovrano di un'istituzione statale è riposto, proprio come diceva Weber, nel

---

di lunghi anni di impegno pacifista dal compianto scrittore italiano Carlo Cassola (cfr. Cassola, C. *La rivoluzione disarmista*, Milano, Rizzoli, 1983). Secondo lo studioso, fra le trasformazioni politiche auspicabili, la più importante e più urgente è *l'internazionale*. «Per questa sacrosanta battaglia chiamiamo a raccolta tutte le forze disponibili, anche quelle che eventualmente fossero ostili a una rivoluzione sociale. Secondo me, forze del genere sarebbero incoerenti: i destini della rivoluzione sociale e quelli dell'umanità nel suo complesso sono strettamente legati; ma poiché l'internazionale è diventato il compito di gran lunga più importante e più urgente, lasciamo che siano al nostro fianco anche forze che non condividono i nostri scopi di rivoluzione sociale». In questo passaggio si evidenzia quello che è forse il limite fondamentale dell'elaborazione pacifista di Cassola, cioè la riproposizione meccanica di una «classica» (e a nostro avviso schematica) dicotomia, tutta interna alla storia «pre-atomica» del movimento operaio e progressista. L'elemento che sembra sfuggire a Cassola, e che abbiamo avuto già modo di affrontare in questo libro, è che la situazione atomica ha lavorato e lavora anche verso la globale *ridefinizione*, sul piano sia delle categorie teoriche che della individuazione dei possibili schieramenti sociali da mettere in campo, dei termini attuali dell'iniziativa nella direzione della trasformazione progressiva della realtà sociale. Si tratta di un limite purtroppo presente anche nella riflessione, per altri versi veramente pregevole, svolta su questi temi da Luigi Cortesi, (cfr. Cortesi, L. *Storia e catastrofe*, Napoli, Liguori, 1984). Abbiamo già mostrato, nella prima parte di questo lavoro, come l'elaborazione culturale di ispirazione neoeologica e ambientalista, come quella avviata in Italia da Enzo Tiezzi, abbia prodotto negli ultimi anni ipotesi, senz'altro bisognose di ulteriore problematizzazione, ma sicuramente di estremo interesse verso lo sviluppo innovativo dell'analisi e dell'iniziativa su questo terreno (cfr. Tiezzi, E. «Dalla coscienza di classe alla coscienza di specie» in Tiezzi, E. *Tempi storici tempi biologici*, Milano, Garzanti, 1985). Segnali estremamente significativi in questa direzione si possono cogliere oggi in diversi ambiti della ricerca in campo teorico e politologico. Di estremo interesse, in tal senso, ci paiono alcuni segmenti della riflessione sviluppata dal filosofo Biagio De Giovanni. «È possibile che oggi principio regolativo della tensione critica, scrive De Giovanni, possa essere quel principio della *conservazione della vita* continuamente rimesso in discussione nella storia del mondo, Se questo principio regolativo dà una prospettiva, esso può implicare una discontinuità, una rottura del *continuum* per l'affermazione di una immagine forte e progettuale dell'esistenza. Può implicare, come atto di responsabilità, una rottura teorica del continuum, l'individuazione, nell'attualità del presente, di punti forza, di responsabilità che riescono ancora a pensare che la storia può avere destini diversi. La vita nominata qui non è in un atto immediato, puntuale, che ne concentra e ne rende visibile l'intera potenza; essa è l'idea *moderna* della vita, percorsa da culture, specialismi, forme, discipline, obbedienze entro le quali essa si costituisce. Ma è tuttavia la *vita*, che concentra in sé quel rapporto ambiente-uomo indissolubile e insieme posto oggi in una situazione di confine fra l'espansione e la morte» (cfr. De Giovanni, B. «Che significa oggi pensare la politica» in *La politica*, n. 1, 1985).

monopolio della violenza legittima, al cui estremo vi è esattamente la dichiarazione della guerra. Ora, se noi guardiamo bene alla vicenda degli euromissili, ad esempio, scopriamo che in realtà le nazioni europee ospitano sul loro territorio un certo numero di armi atomiche la cui decisione di impiego, benché ancora terribilmente intricata e controversa sul piano formale, sembra chiaro che risiede nelle mani della leadership politico militare statunitense. Analogo ragionamento va svolto per quanto riguarda i missili atomici schierati sui paesi dell'Europa orientale e pronti a partire per ordine delle alte sfere sovietiche. In questo quadro, è evidente che la "sovranità" degli Stati nazionali è poco più che una favola.

Proviamo ora a considerare la funzione e gli spazi del concetto di sovranità, rapportandoli a un altro scenario. Proviamo a pensare, cioè, alla possibilità che, in un conflitto termonucleare globale – uno *show-down* che veda all'opera gli arsenali delle due maggiori superpotenze – alcuni o numerosi Stati si dichiarino neutrali. È una possibilità perfettamente contemplabile all'interno di quello che Schell definisce «il sistema delle sovranità». Lo farebbe certamente la minuscola Svizzera, nel cuore dell'Europa. Abbiamo la netta sensazione che nessuna dichiarazione di esternità al conflitto potrebbe difendere qualsivoglia paese dal fallout radioattivo, che condurrebbe molto probabilmente a ciò che Schell indica come destino della Terra in questo caso: l'estinzione della specie, e quindi anche della popolazione del paese "neutrale".

La conclusione cui ci conducono queste considerazioni è che in realtà la sovranità nazionale, così come siamo abituati a intenderla, già non esiste più, e da tempo, proprio a causa della situazione atomica; e che a essa si è sostituita la sovranità illimitata della "casta nucleare": un apparato tecnico-politico, un gruppo di uomini di varia nazionalità nelle cui mani è il destino della Terra: di tutta la sua popolazione, di tutti i suoi Stati "sovrani". Una élite al cui interno l'antagonismo deterrente, la dialettica della dissuasione fonda l'esercizio di un controllo e un dominio totale, sostiene e legittima globalmente l'esercizio del potere su scala planetaria. Una organizzazione che esprime al suo interno la dislocazione, le modalità di esercizio, il senso del potere. Non accadrà nulla fintantoché, all'interno della casta nucleare, riusciranno a trovare l'accordo sulla entità e le forme del dominio, sulla localizzazione delle zone di influenza e di sfruttamento. Il giorno in cui le loro divergenze saranno insanabili chiameranno in causa l'intera umanità. E sarà la fine della storia.

La sovranità non c'è più; e *quell'organismo* che invoca Schell per risolvere le controversie in realtà già esiste: è il tavolo delle trattative, l'incontro al vertice, il negoziato<sup>57</sup>. L'unica cosa che non si è ancora prodotta è il disarmo, poiché la

---

57 In questo quadro, il negoziato può senz'altro essere interpretato come *mascheramento* di una

potenza simbolica del nucleare è il fondamento ostensivo su cui regge il potere della casta, il dispositivo mediante il quale essa estorce un'irrevocabile delega per il controllo e il dominio planetario.

Ma questo potere così spaventosamente grande, al punto da collocarsi al di sopra di tutti gli altri, da cosa trae, al di là del terrore e della minaccia, la propria *legittimazione*?

Le più moderne riflessioni intorno alla struttura del potere recuperano una nozione molto familiare agli antropologi, quella di *scambio*. Nella concezione moderna, lo *scambio politico* è condizione fondamentale dell'equilibrio nei sistemi sociali progrediti.

Il potere politico catalizza attorno a sé il *consenso*, scambiando con la collettività particolari beni di tipo economico o simbolico, come avviene nelle trattative sindacali che vedono le masse lavoratrici contrattare con gli imprenditori e col governo<sup>58</sup>. C'è un rimando abbastanza "classico" in questo modello teorico. Il suo schema essenziale è alla base, infatti, di ogni concezione che pensi il *potere* come qualcosa che si origina dal *consenso*<sup>59</sup>. Il capo della banda Nambikwara studiata da Levi Strauss fa *dono* costante di tutti i suoi averi ai membri della sua comunità, organizza la caccia, pianifica il consumo e protegge la sua gente. Ma soprattutto è sempre «in prima fila durante la battaglia»<sup>60</sup>.

---

globale realtà di potere e di dominio. Ha scritto Arnaldo Cecchini: «Il negoziato è dunque un *palliativo* dell'autorità e/o della forza e/o del diritto e/o delle "leggi oggettive"» (cfr. Cecchini, A. *art. cit.*).

58 Cfr. Rusconi, G.E. *op. cit.*, pp. 19-93.

59 Cfr. Levi-Strauss, C. *Tristi tropici*, Milano, Il saggiatore, 1982: «Alla base delle forme più rozze del potere, scrive il celebre antropologo, abbiamo notato un procedimento decisivo che introduce un elemento nuovo in rapporto ai fenomeni biologici: questo procedimento consiste nel consenso. Il consenso è a un tempo l'origine e il limite del potere. [...] Rousseau e i suoi contemporanei hanno dato prova di una intuizione sociologica profonda, quando hanno capito che comportamenti e elementi culturali come il "contratto" e il "consenso" non sono formazioni secondarie, come pretendevano i loro avversari, e in particolare Fiume: sono materie prime della vita sociale, ed è impossibile immaginare una forma di organizzazione politica in cui non siano presenti. Una seconda considerazione deriva dalle precedenti: il consenso è il fondamento psicologico del potere, ma nella vita quotidiana si esprime con un gioco di prestazioni e controprestazioni che si svolge fra il capo e i suoi compagni, e che fa della nozione di reciprocità un altro attributo fondamentale del potere. [...] Queste riflessioni [...] ci ricordano che la concezione dello Stato come un sistema di garanzie, rinnovata dalle discussioni su un regime nazionale di sicurezza (come il piano Beveridge e altri), non è una conquista puramente moderna. È un ritorno alla natura fondamentale dell'organizzazione sociale e politica» (pp. 301-302).

60 Ivi, p. 296.

Come si vede, nell'analisi del microcosmo elementare, alle origini del legame sociale troviamo la stessa idea del potere come *protezione*<sup>61</sup> che è tipica delle concezioni contemporanee più avanzate. Ma se è vero (e lo è incontrovertibilmente) che la guerra atomica è «guerra di massa»<sup>62</sup>, come ha lucidamente dimostrato Luigi Cortesi, cioè se è vero che in questa allucinante guerra “in prima fila” vi sarebbero le popolazioni inermi di grandi e piccole città, mentre i sacerdoti del potere atomico puntano a sfuggire all'olocausto, pianificando le loro orrende strategie nella profondità di bunker iperprotetti, allora dove si situa la dimensione dello *scambio*? Su quale base la casta nucleare fonda la sua legittimazione? Qual è il piano sul quale si *giustifica* il suo potere?

#### 4.5 L'inibizione del mutamento

Il Medium nucleare trasmette sempre lo stesso messaggio. L'equilibrio delle forze, l'idea di deterrenza, la dissuasione, la mutua distruzione assicurata (Mad) racchiudono in sostanza l'identico concetto. Cioè che l'unico modo per scongiurare l'olocausto è la *conservazione* dell'assetto planetario vigente, l'immodificabilità delle espressioni politiche, statuali, territoriali attualmente in vigore; e quindi la persistenza del dominio globale del *potere atomico*, e della élite che lo gestisce.

Vi è un fattore di terribile rigidità in questa situazione. Noi sappiamo che la vicenda dell'evoluzione culturale umana è esattamente la storia di una costante transizione verso forme di organizzazione sociale sempre nuove, sempre più *complesse*. Certo, non possiamo stabilire in anticipo quali possano essere i modelli di organizzazione sociale verso cui la specie umana propende, non ci è concesso prevedere quali siano le dinamiche di mutamento possibili e verso quali tipologie ci conducano. Sappiano semplicemente che la nostra storia, fin dai primordi, è la storia del *mutamento*. Dalle bande nomadi di raccoglitori e cacciatori alla comunità stabile di agricoltori, dai clan fino agli Stati-nazione, dai regimi teocratici

---

61 L'entusiasmo recente, in ambito politologico nazionale, per le teorie di Karl Schmitt, le cui connotazioni di tipo manifestamente illiberale non gli hanno precluso la via del successo anche in alcuni settori della cultura di sinistra, è anche derivato dalle possibilità e dagli strumenti che lo schema decisionista schmittiano sembra fornire alla contestazione dei modelli teorici legittimativi fondati sull'idea dello “scambio”. Eppure quella reciproca relazione hobbesiana fra “protezione e obbedienza” che, come ricorda giustamente Schwab (cfr. Schwab, G. *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Bari, Laterza, 1986, p. 51), Schmitt «non si stanca di citare» può essere agevolmente assimilata, seppure generalmente, al paradigma dello “scambio”, se è vero, come sostiene Schwab, che la sua «ovvia implicazione è che il sovrano incapace di proteggere i sudditi non ha diritto di pretendere obbedienza» (*ibidem*).

62 Cfr. Cortesi, L. *op. cit.*

su base ereditaria fino ai sistemi democratici moderni, l'avventura della specie umana è fatta di progressive trasformazioni verso forme sempre più complesse di esistenza associata. Non è certo il caso di esprimere giudizi di valore intorno a questa progressione e ci asterremo senz'altro dal farlo. Qui ci basta semplicemente indicare, prescindendo dal segno, la naturale tendenza, riscontrabile pure fra corsi e ricorsi storici, anche all'interno di determinanti dinamiche di carattere ciclico, alla trasformazione. Una tendenza nella quale le progressive conquiste scientifiche, tecnologiche, culturali, si sono sempre associate a una più generale innovazione nell'organizzazione della vita sociale e politica. Sappiano anche che questa dinamica non ha sempre avuto un andamento lineare, costante e graduale. Essa si è spesso dipanata per salti, rotture, sconvolgimenti anche violenti dei precedenti equilibri.

Ciò che oggi spaventa è proprio la constatazione che la situazione atomica, l'equilibrio del terrore, sembra voler negare proprio la possibilità del mutamento, sembra voler mettere in discussione la stessa eventualità della *transizione* verso nuove forme di esistenza sociale<sup>63</sup>.

C'è una contraddizione spaventosa in questa situazione. Assistiamo oggi a un conflitto senza precedenti fra la dimensione dell'innovazione tecnologica e scientifica, che ci conduce verso sempre nuovi traguardi, e un assetto sociale impedito a svolgere la dinamica evolutiva corrispondente. Abbiamo già detto che non è possibile conoscere la direzione e il senso in cui potrebbe svolgersi tale processo evolutivo. Quel che invece sappiamo è che esso è bloccato dall'esistenza di un dispositivo preposto alla conservazione su scala planetaria dello *status quo*; e che qualsiasi *reale* minaccia di modificazione verso tale ordine prefigura l'attivazione dell'olocausto. Per quanti antagonismi, conflitti, differenze, anche sensibili, possano dividere i "partiti" che si contendono (o gestiscono "consociativamente", a seconda delle fasi) il potere nel "parlamento nucleare", questa realtà è il dato intorno al quale il sistema atomico, nella sua globalità, esprime un accordo sostanziale, di fondo. L'inibizione del mutamento, e quindi la persistenza di *queste* modalità di controllo e di dominio, sono i cardini normativi che regolano tacitamente il funzionamento del sistema atomico: l'equilibrio del terrore, il terrore dell'equilibrio.

La storia dimostra, vogliamo ribadirlo, che le *innovazioni* che si producono sul piano culturale e tecnologico tendono sempre ad accompagnarsi ad analoghe *trasformazioni* nella sfera dei rapporti e dell'organizzazione sociale. Noi ritenia-

---

63 «La testa di medusa del potere totale, ha scritto Guiducci, sta agghiacciante davanti a ogni uomo, e sembra vietare ogni mutamento» (cfr. Guiducci, R. *Un mondo capovolto*, Milano, Rizzoli, 1979, p. 12).

mo che la situazione atomica stia determinando una spaventosa frattura in questo processo. Uno scarto sempre più ampio fra una realtà tecnico-scientifica in rapido mutamento e un'organizzazione della dimensione "politica" bloccata su determinati anacronistici presupposti, ipostatizzata nella proposizione di identici modelli. Si pensi alla distanza esistente fra un universo della comunicazione, diffuso e interagente sul piano verticale e orizzontale, che ha veramente trasformato il pianeta in ciò che McLuhan definiva il *villaggio globale*, e un'organizzazione del potere il cui presupposto fondamentale, a fronte di una "formale" difesa della statualità classica e dei suoi confini, è l'arcaica proposizione di una centralizzazione e di una *piramidalità* che esprime un *modo* e un *grado* inaccettabile di "riduzione" della generale complessità sociale<sup>64</sup>. Si pensi alla novità introdotta dallo sviluppo delle

---

64 Riteniamo che all'interno di un ragionamento corretto e costruttivo intorno all'idea di *complessità* sia decisivo e preliminare riconoscere oggi, come ineludibile, l'esigenza per la complessità di difendersi dall'esistenza di dispositivi che lavorano a una sua radicale e assoluta "riduzione". Luhmann ha sviluppato una ponderosa e accurata riflessione intorno al tema (cfr. Luhmann, N. *Illuminismo sociologico*, Milano, Il saggiatore, 1983; Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il saggiatore, 1979); ma l'impressione generale che si ricava dall'analisi della sua vasta produzione teorica è che essa descrive lo scenario osservabile se la complessità sociale non avesse già subito radicali processi di degradazione, una generale e riduttiva semplificazione. Fra i vari sistemi, fra i vari poteri che possiamo prendere in esame, nel quadro di una riflessione sociologica sui caratteri della contemporaneità, non esiste, infatti, una pura e semplice relazione, una neutrale interdipendenza. Essi non sono tutti sullo stesso piano, come ha lucidamente dimostrato Galbraith, rilevando la prerogativa, da parte del potere atomico, di «trascendere» tutti gli altri poteri (cfr. Galbraith, J.K. *Anatomia del potere*, cit., pp. 193-194). In questa sede non ci interessa tanto discutere le implicazioni generali del punto di vista sviluppato dal sociologo tedesco – anche se i rilievi critici mossi in Italia da Danilo Zolo, soprattutto in rapporto alle inclinazioni "autoreferenziali" evidenti dell'elaborazione luhmanniana, risultano abbastanza convincenti (cfr. Zolo, D. "Autopoiesis, un paradigma conservatore" in *Micromega*, n. 1, 1986) – quanto piuttosto esaminare i risultati che possono scaturire da una comparazione del modello teorico luhmanniano con l'oggetto della nostra trattazione. In questa prospettiva si incontrano numerosi elementi di problematicità. Essi non ineriscono, evidentemente, ai caratteri della sua generale impostazione sistemica, che è senza dubbio gravida di possibilità nell'ambito delle scienze sociali e che non può in alcun modo essere sottovalutata. Ciò di cui sembra mostrarsi carente l'impianto teorico luhmanniano è piuttosto la consapevolezza della rilevanza che, all'interno di questa impostazione, spetta alla considerazione sul piano globale del *conflitto* e della *gerarchia* sistemica. Certo, Luhmann è ben consapevole che la relazione sistemica si svolge all'interno di quel quadro esteso di dipendenza-indipendenza su cui ha richiamato la sua attenzione Morin (cfr. Morin, E. *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985); ciò di cui sembra non essere sufficientemente permeata la riflessione del sociologo tedesco è piuttosto la comprensione che alcune *variabili* di questa organizzazione sistemica si pongono in posizione tragicamente antagonista rispetto al quadro di dipendenza ambientale a cui inevitabilmente si rapportano. Fritjof Capra (che non manca di sottolineare in più punti la coerenza della sua impostazione con una generale visione sistemica e la distanza conseguente da impianti teorici di tipo rigidamente conflittuale, richiamando ripetutamente la necessità di assumere un generale paradigma cooperativo nell'analisi dei fenomeni sociali: cfr. Capra, F. *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 1984)

---

non rinuncia a sottolineare a più riprese come alcuni significativi segmenti dell'articolazione sistemica della realtà sociotecnica siano in posizione generalmente contraddittoria con l'ipotesi di affermazione di una generale armonia nella relazione sistemica uomo-natura. Quando Capra, insomma, sottolinea l'esigenza fondamentale e inderogabile di invertire un modello di sviluppo che sta procurando guasti irreparabili all'ecosfera, o di disattivare un sistema nucleare che si configura come dispositivo dissolutore di ogni altra organizzazione sistemica, evidenzia proprio la necessità di realizzare un'ipotesi di equilibrio più avanzato che nella linearità del discorso luhmanniano sembra invece già operante. Quel che in Luhmann ci pare non venga tenuto in conto con sufficiente rilevanza è ancora, vogliamo ribadirlo, il fatto che i sistemi non sono tutti sullo stesso piano. I sistemi sociali non sono sullo stesso piano dell'ecosistema, poiché esso è la preconditione di ogni sistema vivente incluso quello umano. È un caso, questo, che mostra con evidenza esemplare il fatto che i sistemi non intrattengono fra loro semplicemente un rapporto "orizzontale", ma entrano in relazione anche "verticalmente". Per quel che riguarda gli aspetti specifici della nostra riflessione, è abbastanza ovvia la considerazione che il sistema nucleare non intrattiene affatto una relazione paritetica con le altre presenze organizzate sul pianeta, ma queste interagiscono invece in termini di totale dipendenza e subalternità. Al limite, ma non tanto, lo stesso ecosistema soggiace a questo dispositivo. In questo quadro le obiezioni di Zolo alla concezione "autoreferenziale" si mostrano ancora più pertinenti. In perfetta coerenza con l'impianto e le premesse generali della sua analisi, Luhmann ritiene che il concetto di "dominio" non può più essere considerato una categoria sociologica pertinente, poiché questa nozione rinvia a una dimensione sociale di tipo preindustriale, dove insiste un'organizzazione del potere caratterizzata in senso rigidamente gerarchico (cfr. Niklas Luhmann, *Sociologia del diritto*, Bari 1977). Sulla base di quali verifiche pratiche, si chiede Luhmann, è possibile sostenere che nelle moderne società industriali avanzate una parte della società sia sovraordinata e superiore rispetto alle altre parti o alla totalità sociale? Queste specifiche considerazioni luhmanniane sono evidentemente riferite a quei momenti dell'elaborazione marxista che vedono nella società industriale avanzata l'insistenza di un generale contesto di dominio di classe, una realtà nella quale l'esistenza dei diversi soggetti sociali soggiace alle regole e alle gerarchie imposte dai rapporti di produzione. Senza per questo rinunciare alla consapevolezza che "differenze" e diseguaglianze in termini di condizioni materiali, ruolo sociale, potere, anche profonde, persistano e in qualche caso addirittura si ripropongono in forme inedite anche nelle società sviluppate, bisogna ammettere che da questo punto di vista la critica luhmanniana non è priva di una sua pertinenza. L'ambito comparativo all'interno del quale essa mostra però completamente la sua debolezza è ancora una volta quello che inerisce all'oggetto della nostra riflessione. Come si potrebbe mai sostenere, nel contesto della situazione atomica e delle dinamiche di complessivo condizionamento che essa costantemente produce e sviluppa, la *non pertinenza* sociologica del concetto di dominio? Quest'aspetto sembra completamente sfuggire alla riflessione del sociologo tedesco. A partire da questa "distrazione" è possibile ipotizzare nello schema luhmanniano un vizio di "economicismo", analogo a quello presente in quegli impianti interpretativi di ispirazione marxista da cui vuole prendere le distanze. Il problema è invece, con ogni probabilità, che quella dimensione di *dominio* che esercitava in larga parte nella sfera economica in epoche passate, ha oggi dislocato parte preponderante del suo potenziale sul piano del controllo comunicazionale, deterrente, dissuasivo: in una parola, *simbolico*. Una consapevolezza che non è estranea, peraltro, a Luhmann, quando si riferisce alla nozione di potere così tipica nella cultura politica angloamericana, e segnatamente in Parsons, quale «mezzo di comunicazione generato simbolicamente». Ed è anche questo punto a rendere «imperativo», come sostiene Stanfield, «che l'analisi sociale cominci con il problema del potere piuttosto che con i rapporti mercato-prezzo» (Stanfield, *R. op. cit.*, p. 133). Probabilmente, in questo contesto, richiamarsi a Bertalanffy, che coi sistemi ha mostrato di avere una certa dimestichezza, non potrà che risultare



comunicazioni di massa in termini di circolazione, universalizzazione, intreccio, socializzazione di “linguaggi”, di modelli culturali, estetici e di comportamento fra le popolazioni del pianeta. Si pensi alla misura in cui questa realtà ha sconvolto i precedenti concetti di identità nazionale e appartenenza etnica, accrescendo in ogni individuo, mediante un enorme *scambio* e circolazione di sapere, il senso della prioritaria appartenenza a un'unica e identica realtà: la comunità umana.

Certo, anche all'interno dell'universo della comunicazione vigono dinamiche di potere e centralizzazione, di *colonizzazione* e *monopolio*, di predominio tecnologico e culturale<sup>65</sup> che mortificano in parte consistente le possibilità progressive esprimibili in quest'ambito e contraddicono l'ottimismo tecnologico di studiosi come Alvin Toffler, conferendo consistente problematicità alla loro convinzione che l'estensione e lo sviluppo delle nuove tecnologie della comunicazione dovrà “naturalmente” e necessariamente produrre una crescita della conoscenza e della partecipazione, e quindi della *democrazia*<sup>66</sup>. Eppure, in quest'ambito, le possibilità di iniziativa libera, di maggiore protagonismo indipendente esistono e sono reali, come ha dimostrato Jacques Vallée, propugnando quella che egli chiama *Networks revolution*.<sup>67</sup> Anzi, le nuove tecnologie in campo informatico e mas-

---

utile: «Dobbiamo fare i conti con la dura realtà di una civiltà di massa, caratterizzata dalla tecnologia e da dimensioni internazionali, capaci di abbracciare il pianeta intero e tutto il genere umano, ed entro la quale i valori culturali e la creatività del passato vengono rimpiazzati da nuovi emblemi. Le contemporanee lotte per il potere possono condurci, nella loro attuale fase esplosiva, a una distruzione atomica universale. Se questo non accadrà, è probabile che le differenze tra l'Occidente e l'Oriente divengano, in un modo o nell'altro, addirittura insignificanti, poiché l'analogia della cultura materiale si dimostrerà, nei tempi lunghi, ben più forte delle differenze ideologiche» (cfr. von Bertalanffy, L. *Teoria generale dei sistemi*, Milano, Mondadori, 1983, p. 311).

65 Abruzzese, A. ha svolto un'interessante ricognizione in proposito (cfr. Abruzzese, A. “L'impero del capitale e la merce culturale” in Abruzzese, A. *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori, 1979), indagando approfonditamente i caratteri della relazione tra aree “forti” e “deboli” nei processi di scambio e consumo di produzione culturale. Secondo Abruzzese, la consapevolezza delle differenze esistenti a livello della potenza tecnologica e della conseguente influenza sul mercato fra le diverse situazioni produttive non può giustificare alcuna posizione di rifiuto verso la dimensione tecnologica, atteggiamento che si rivelerebbe ancor più minoritario della condizione di partenza: «Per quanto attiene il campo di quelle teorie sull'imperialismo culturale, volte a radicalizzare lo scontro sul piano del rifiuto dei mezzi tecnologicamente avanzati e della loro riduzione a strumenti artigianali, va sottolineato che la giusta valutazione del mezzo meccanico di produzione necessario alla cultura di massa, come strumento diretto di controllo del grande capitale sull'iniziativa collettiva e individuale, ha tuttavia messo in ombra la natura di “macchina”, di “ordigno”, di “dispositivo”, dei prodotti culturali attivi sul mercato» (cfr. *ivi*, p. 187).

66 Cfr. Toffler, A. *The Third Wave*, New York 1980; Toffler, A. *Previews and Premises*, New York 1983.

67 Cfr. Vallée, J. *Networks Revolution: Confession of a computer scientist*, Berkeley, And/Or, 1983.

smediologico sono quelle che si prestano maggiormente a essere impiegate nella costruzione di reti produttive indipendenti e autonome dalla comunicazione piramidale dominante. Ma, se questo è vero, non è difficile individuare nel *Medium nucleare* proprio la risposta a questa situazione in termini di riaffermazione sul piano “politico”, a livello del controllo e del dominio, di quella possibilità di supervisione sociale, di quella *centralità* che lo stesso sviluppo tecnologico pare mettere seriamente in discussione.

Berardi ha colto molto lucidamente il dispiegarsi di questo meccanismo:

La militarizzazione del mondo è alla base della reimposizione del modello centrico sopra un sistema tecnologico che tende alla proliferazione acentrica. Il tecno-militare costituisce un sistema che infila e controlla tutti gli altri sistemi, la rete che interconnette e modella tutte le reti. Proprio quando si creano le condizioni per una fuoriuscita dal modello comunicativo omologante, proprio quando diviene possibile l'emancipazione delle comunità dal legame sociale, ecco che il militare ristabilisce il dominio sul tecnologico e sul comunicazionale, imponendo la centralità e la performatività del suo modello di funzionamento<sup>68</sup>.

Se questo è vero, vuol dire che quella ricomposizione planetaria auspicata con tanto fervore (come abbiamo visto) da Schell<sup>69</sup>, in un certo perverso senso si è già prodotta. Il pianeta è stato forzatamente unificato nei termini più folli, nella condizione più inaccettabile e allucinante, ossia sul piano del dominio onnipotente di un'élite, a livello della minaccia e del terrore. E quella possibilità di ridefinizione globale delle prospettive della comunità umana che lo sviluppo tecnico-scientifico e la rivoluzione mediologica hanno reso sempre più concreta (grazie agli strumenti fornitrici per attivare una sempre più vasta e capillare circolazione di sapere, un sempre più ramificato e diffuso processo di dialogo e compenetrazione fra le diverse identità e tradizioni, modelli di comportamenti e culture, finalmente non più costretti nei territori angusti della xenofobia e dell'etnocentrismo) è resa in larga misura impraticabile dall'esistenza di un sistema nucleare la cui “modernità” è posta al servizio della riproposizione e della difesa di un modo arcaico e terribile di affermazione della gerarchia sociale e del potere.

---

68 Cfr. Berardi, F. “Tecnologie comunicative” in *Alfabeta*, n. 72, maggio 1985.

69 Cfr. Schell, J. *op. cit.*, pp. 292-301.

### **Riferimenti bibliografici**

- Aa.Vv. *Nei labirinti della fantascienza*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Aa.Vv. *L'equilibrio del terrore*, rapporto Sipri sugli armamenti, Bari, Dedalo, 1984.
- Aa.Vv. *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al Club di Roma, Milano, Mondadori, 1982.
- Aa.Vv. *Disarmo o sterminio*, Milano, Mazzotta, 1983.
- Aa.Vv. *Magistero di pace. Lettere pastorali delle conferenze episcopali*, Roma, Borla, 1984.
- Aa.Vv. (a cura di M. De Maria, G. Magnolini, F. Calogero) *Tre minuti a mezzanotte. Quindici scienziati americani spiegano il rischio nucleare*, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- Aa.Vv. *Incontro con i videogiochi*, Roma, Basaia, 1984.
- Aa.Vv. *La morte oggi*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Aa.Vv. *Le dimensioni del conflitto*, Napoli, Cuen, 1985.
- Abruzzese, A. *Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Venezia, Marsilio, 1973.
- Abruzzese, A. *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Napoli, Liguori, 1979.
- Abruzzese, A. *La grande scimmia. Mostri vampiri automi mutanti*, Roma, Napoleone, 1979.
- Abruzzese, A. "Il letterato nell'era tecnologica" in *Letteratura italiana, vol. II, Produzione e consumo*, Torino, Einaudi, 1983.
- Abruzzese, A. *Giochi elettronici e consumo spettacolare*, in Aa.Vv. *Incontro con i videogiochi*, Basaia, Roma, 1984.
- Abruzzese, A. "L'immaginario cinematografico e la guerra" in Aa.Vv. *Le dimensioni del conflitto*, Napoli, Cuen, 1985.
- Abruzzese, A. "Ai confini della beltà" in *Il Mattino*.
- Alberoni, F. *Movimento e istituzione*, Bologna, il Mulino, 1977.
- Aldiss, B.W. *Un miliardo di anni. La storia della fantascienza dalle origini ad oggi*, Milano, Delta, 1974.
- Anderson, P. "I figli del domani" in Asimov, I.; Greenberg, M.H.; Waugh, C.G. (a cura di) *Nove vite. La biologia nella fantascienza*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Anselmi, M. "Quando il cinema immagina catastrofi non immaginarie" in *l'Unità*, 11 maggio 1986.
- Argenterì, M. "Apocalypse fiction" in *Rinascita*, n. 29, 1985.
- Asimov, I.; Greenberg, M.H.; Waugh, C.G. (a cura di) *Nove vite. La biologia nella fantascienza*, Editori Riuniti, Roma, 1985.

- Assante, E. "Devo" in *Musica 80*, n. 1, febbraio 1980.
- Axelrod, R. *Giochi di reciprocità*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Balbi, R. *Madre paura*, Milano, Mondadori, 1984.
- Balducci, E.; Grassi, L. *La pace realismo di un'utopia*, Milano, Principato, 1983.
- Balducci, E. *L'uomo planetario*, Milano, Camunia, 1985.
- Ballard, J.G. "The terminal beach" in *Il gigante annegato*, Mondadori, Milano, "Urania", 1978.
- Barbiellini Amidei, G. *La riscoperta di Dio*, Milano, Rizzoli, 1984.
- Barnaby, F. "La microelettronica e la guerra" in Aa.Vv. *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al club di Roma, Milano, Mondadori, 1982.
- Baran, P.A. *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Baran, P.A.; Sweezy P.M. *Il capitale monopolistico*, Torino, Einaudi, 1968.
- Barocas, C. *L'antico Egitto. Ideologia e lavoro nella terra dei faraoni*, Roma, Newton Compton, 1984.
- Bataille, G. *La parte maledetta*, Verona, Bertani, 1972.
- Bateson, G. *Mente e natura*, Milano, Adelphi, 1984.
- Battistelli, F. *Armi e armamenti*, Editori Riuniti, Roma, 1985.
- Baudrillard, J. *Lo scambio simbolico e la morte*, Milano, Feltrinelli, 1979.
- Baudrillard, J. *Simulacri e impostura*, Cappelli, Bologna, 1980.
- Baudrillard, J. *Le strategie fatali*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Benjamin, W. *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1962.
- Berardi, F. "Tecnologie comunicative" in *Alfabeta*, n. 72, maggio 1985.
- Bertalanffy, L. *Teoria generale dei sistemi*, Milano, Mondadori, 1973.
- Bester, A. "Adamo e niente Eva" in *Stella della sera*, Milano, Nord, 1978.
- Bettelheim, B. *Il mondo incantato*, Milano, Feltrinelli, 1977.
- Biondi, G. "Dopobomba apocalisse biologica" in *Scienza duemila*, n. 3, marzo 1984.
- Bocchetti, A. *Discorso sulla guerra e sulle donne*, Roma, Edizioni Centro Culturale Virginia Woolf, 1984.
- Boatto, A. *Lo sguardo da fuori*, Bologna, Cappelli, 1981.
- Bobbio, N. *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna, il Mulino, 1979.
- Bonvi (a cura di) *Cronache del dopobomba*, Roma, Savelli, 1980.

- Bookchin, M. *L'ecologia della libertà*, Edizioni Antistato, 1985.
- Borges, J.L. "Dobbiamo agire come se fossimo immortali" in *Corriere della sera*, 19 settembre 1984.
- Boulle, P. *Il pianeta delle scimmie*, Milano, Mondadori, 1975.
- Bozza, G. "L'atomica sullo schermo" in *Cineforum*, marzo, 1984.
- Brandt, W. *Disarmo, sviluppo, sicurezza*, in "Avanti", 30 giugno 1985.
- Briggs, R. *Quando soffia il vento*, Milano, Edizioni Orient Express, 1982.
- Bruno, L. "Il giorno del giudizio nella narrativa d'anticipazione" in *Metal extra*, n. 4, 1986.
- Brunner, J. (a cura di) *Il meglio di Philip Dick*, Siad, Milano, 1979.
- Burdick, H.; Wheeler, H. *A prova di errore*, Milano, Longanesi, 1963.
- Caldicott, H. *Nucleare*, Como, edizioni Red., 1981.
- Čapek, K. *La fabbrica dell'assoluto*, Roma, Theoria, 1984.
- Capra, F. *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- Caramiello, L. "La metropoli" in *La città nuova*, n. 2, aprile 1986.
- Cartmill, C. "Deadline" in *Austounding*, marzo 1944.
- Cases, C. *Su Lukács: Vicende di un'interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985.
- Cassola, C. *La rivoluzione disarmista*, Milano, Rizzoli, 1983.
- Castellani, L. *La grande paura. Storia dell'escalation nucleare*, Roma, Editori Riuniti, 1984.
- Castoriadis, C. "Facing the war" in *Telos*, n. 46, inverno 1981.
- Cavalli, L. *Il mutamento sociale*, Bologna, il Mulino, 1970.
- Cavallari, A. "E il mondo non capi" in *La Repubblica*, 3 agosto 1985.
- Cecchini, A. "Minaccia e negoziato tra simulazione e gioco" in *Alfabeta*, n. 85, giugno 1986.
- Chant, C.; Hogg, I. *La guerra nucleare*, Milano, Longanesi, 1984.
- Cimmino, F. *Vita quotidiana degli egizi*, Milano, Rusconi, 1985.
- Cipriani R. *La legittimazione simbolica*, Brescia, Morcelliana, 1986.
- Colombo, F. *Cosa farò da grande*, Milano, Mondadori, 1986.
- Collingridge, D. *Politica delle tecnologie*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Commoner, B. *Il cerchio da chiudere*, Milano, Garzanti, 1972.
- Conti, L. *Questo pianeta*, Roma, Editori Riuniti, 1983.
- Corben, R.V. "Mondo mutante", Supplemento a 1984, n. 10.

- Cortesi, L. *Storia e catastrofe*, Napoli, Liguori, 1984.
- Curtoni, V. "Dove stiamo volando" in *Galassia*, n. 174, Piacenza, La tribuna, 1972.
- De Giovanni, B. "Che significa oggi pensare la politica" in *La politica*, n. 1, 1985.
- De Vito, M.S. *Aggressività e guerra*, Salerno, Palladio, 1983.
- Del Rey, L. "Incidente nucleare" in *Futuro*, n. 9, Roma 1974.
- Dick, P.K. *Cronache del dopobomba*, Milano, Mondadori, "Urania", 1965.
- Düremmatt, F. *I fisici*, Torino, Einaudi, 1982.
- Dusemberry, J.S. *Reddito, risparmio e la teoria del comportamento del consumatore*, Milano, Etas Kompas, 1969.
- Dylan, B. *Blues, ballate e canzoni*, Roma, Newton Compton, 1972.
- Eco, U. "Nove modi di sognare il medioevo" in *Cinema e Cinema*, n. 39, giugno 1984.
- Eibl-Eibesfeldt, I. *Etologia della guerra*, Torino, Boringhieri, 1983.
- Ferrieri, G. "Vi cureremo senza pietà" in *L'Europeo*, n. 49, 6 dicembre 1986.
- Filo della torre, P. "Intervista con John Taylor" in *Panorama*, 15 settembre 1985.
- Fimiani, M. *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Napoli, Guida, 1985.
- Fiore, A. "Mosse, massa e velocità" in *Il Mattino*, 20 maggio 1986.
- Fornari, F. *Psicoanalisi della guerra*, Milano, Feltrinelli, 1966.
- Fornari, F. *Psicoanalisi della guerra atomica*, Milano, Comunità, 1964.
- Frank, P. *Addio Babilonia*, Piacenza, Science Fiction Book Club, 1965.
- Freud, S. *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Roma, Newton Compton Editori, 1976.
- Galbraith, J.K. *Anatomia del potere*, Milano, Mondadori, 1984.
- Giovannini, M. *Cronache di poveri mutanti*, in Bonvi, *Cronache del dopobomba*, Roma, Savelli, 1980.
- Glucksmann, A. *La forza della vertigine*, Milano, Longanesi, 1984.
- Gambino, A. *Vivere con la bomba*, Bari, Laterza, 1986.
- Gambino, A. "Noi ostaggi di Chernobyl" in *La Repubblica*, 6 maggio, 1986.
- George, P. *Il dottor stranamore*, Mondadori, Milano, 1971.
- Godelier, M. *Antropologia, storia, marxismo*, Guanda, Parma, 1970.
- Goodman, P. *La società vuota*, Milano, Rizzoli, 1970.
- Goyon, G. *Il segreto delle grandi piramidi*, Roma, Newton Compton, 1985.
- Grass, G. *La ratta*, Torino, Einaudi, 1987.

- Guiducci, R. *Ti uccido come un cane*, Milano, Rizzoli, 1986.
- Hegel, G.W.F. *Scienza della logica*, Bari, Laterza, 1974.
- Heinlein, R. *Esplosioni che capitano*, Piacenza, La tribuna, "Galassia", 1971
- Heller, A.; Feher, F. *Apocalisse atomica*, Milano, Sugarco, 1984.
- Heritier, F. "Incesto" in *Enciclopedia*, vol. VII, Torino, Einaudi, 1979.
- Hersey, J. *Hiroshima*, Milano, Bompiani, 1987.
- Hofstadler, D.R. *Godel, Escher, Bach*, Milano, Adelphi, 1984.
- Hollstein, W. *Underground. Sociologia della contestazione giovanile*, Firenze, Sansoni, 1971.
- Horkheimer, M. *Eclisse della ragione*, Torino, Einaudi, 1969.
- Huxley, A. *La scimmia e l'essenza*, Milano, Mondadori, 1980.
- Illich, I. *La convivialità*, Milano, Mondadori, 1978.
- Ingrao, P. "La grande politica dell'epoca atomica" in *Rinascita*, n. 39, ottobre 1985.
- Jungk, R. *Lo stato atomico*, Torino, Einaudi, 1978.
- Jungk, R. *L'onda pacifista*, Milano, Garzanti, 1984.
- Kahn, H. "The Arms Race and Some of its Hazards" in *Daedalus*, New York, autunno 1960.
- Kahn, H. *Filosofia della guerra atomica*, Milano, Edizioni del Borghese, 1966.
- Keynes, J.M. *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Torino, Utet, 1971.
- Kirby, J.; Royer, M. *Kamandi*, cap.1. *Il sopravvissuto*, Editoriale Corno, 30 marzo 1977.
- Kracauer, S. *Film: ritorno alla realtà filmica*, Milano, Mondadori, 1962.
- Kramar, S. "Piomba sul rock l'incubo nucleare" in *Il Mattino*, 6 maggio 1986.
- Laborit, H. *La colomba assassinata*, Milano, Mondadori, 1985.
- Langevin, P. "L'era delle trasmutazioni. Il dominio dell'energia atomica, si tradurrà in liberazione spirituale" in *Il Politecnico*, n. 29, maggio 1946.
- Lasch, C. *L'io minimo*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- Lévi-Strauss, C. *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli, 1969.
- Lévi-Strauss, C. *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Torino, Einaudi, 1977.
- Lindblom, C. *The intelligence of democracy*, London, Collier-Macmillan, 1965.
- Lindblom, C. *The decision making process*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1968.
- Lytard, J.F. *Il dissidio*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Liperi, F. "Giovani nell'universo rock ovvero la cultura del presente" in Aa.Vv. *La fine del futuro*, Montepulciano, Editori del grifo, 1985.

- Lorenz, K. *Il declino dell'uomo*, Milano, Mondadori, 1984.
- Luccio, R. "La paura e la ragione" in *Rinascita*, 31 maggio 1986.
- Luhmann, N. *Sociologia del diritto*, Bari, Laterza, 1977.
- Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Luhmann, N. *Illuminismo sociologico*, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Mandelbaum, M. *Il futuro nucleare*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Marcuse, H. *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1967.
- Martini, C.M. "Il concilio un segno di speranza e di contraddizione" in *Quaderni di azione sociale*, n. 25, 1983.
- Marx, K.; Engels F. "Carteggio" in *Rinascita*, volume II, Roma, 1950.
- Marx, K.; Engels F. *India, Cina, Russia*, Milano, Il Saggiatore, 1968.
- Marx, K. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* "Grundrisse", Torino, Einaudi, 1976.
- Masullo, A. *La storia e la morte*, Napoli, Libreria scientifica editrice, 1964, p. 87.
- Mauss, M. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965.
- Mateson, R. *Regola per sopravvivere*, Milano, Mondadori, "Urania", 1977.
- McEwan, I. *Due frammenti: sabato e domenica marzo 199-*, in *Fra le lenzuola*, Torino, Einaudi, 1982.
- McLuhan, M. *Gli strumenti del comunicare*, Milano, Garzanti, 1967.
- McPhee, J. *Il nucleare tra guerra e pace*, Milano, Garzanti, 1983
- Melotti, U. *Marx e il terzo mondo*, Milano, Il Saggiatore, 1972.
- Melucci, A. *L'invenzione del presente: Movimenti, identità, bisogni collettivi*, Bologna, il Mulino, 1982.
- Melman, S. *La corsa alla pace*, Torino, Einaudi, 1962
- Miller, W. Jr. *Un cantico per Leibowitz*, Piacenza, La tribuna-Science fiction Book Club, 1964.
- Mills, W. *Le cause della terza guerra mondiale*, Milano, Feltrinelli, 1959.
- Moctezuma, E.M. "Il grande tempio di Tecnochtitlàn" in *Le Scienze*, edizione italiana di *Scientific American*, n. 194, ottobre 1984.
- Moebius. "Absoluten Calfeutrail" in *L'Almanacco*, Milano, Milano Libri Edizioni, 1978.
- Moravia, A. "Difendo questa grande macchina della civiltà" in *L'Unità*, 5 ottobre 1985.
- Moravia, A. *L'inverno nucleare*, Milano, Bompiani, 1986.
- Morin, E. *Il paradigma perduto*, Milano, Feltrinelli, 1974.



- Morin, E. *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985.
- Mosse, G. *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Mumford, L. *Il mito della macchina*, Milano, Il Saggiatore, 1969.
- Nietzsche, F. *La gaia scienza*, Milano, Mondadori, 1971.
- Pangborn, E. *Davy l'eretico*, Milano, Nord, 1977.
- Parsons, T. *Sistemi di società*, Bologna, il Mulino, 1971.
- Parsons, T. *Sistema politico e struttura sociale*, Milano, Giuffrè, 1975.
- Pelizzari, L. "L'immagine nucleare" in *Cinema e Cinema*, n. 38, Venezia, Marsilio, 1984.
- Pomian, K. "Catastrofi" in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, 1977.
- Ponzo, E. "La bomba atomica: paura, informazione" in *Sapere* n. 9, settembre 1985.
- Prigogine, I.; Stengers, I. *La nuova alleanza*, Torino, Einaudi, 1981.
- Rossella, C. "Il grande affare dello spazio" in *Il Mondo*, allegato al n. 995 di *Panorama*, maggio 1985.
- Richardson, L. *Arms and insecurity*, Chicago, Quadrangle, 1980.
- Riordan, M. *Il giorno dopo*, Milano, Garzanti, 1984.
- Roswald, M. *Livello 7*, Milano, Mondadori, "Urania", 1984.
- Ruffolo, G. *La qualità sociale*, Bari, Laterza, 1985.
- Rusconi, G.E. *Scambio Minaccia Decisione*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Sadoul, J. *La storia della fantascienza*, Milano, Garzanti, 1975.
- Savcenko, V. *La nuova arma*, Roma, Edizioni Fer, 1967.
- Scalfari, E. "La paura del cielo" in *la Repubblica*, 30 aprile, 1986.
- Schell, J. *Il destino della Terra*, Milano, Mondadori, 1982.
- Schmitt, K. *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972.
- Schwab, G. *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Bari, Laterza, 1986.
- Scuderi, G. "Il concilio e i cristiani evangelici in Italia" in *Quaderni di azione sociale*, n. 25, 1983.
- Silvestrini, V. *Che cos'è l'entropia*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Sofri, G. *Il modo di produzione asiatico*, Torino, Einaudi, 1974.
- Sorokin, P.A. *The crisis of our age*, New York, Dutton, 1942.
- Sorokin, P.A. *Social and cultural dynamics*, New York, American book company, 1942.
- Sorokin, P.A. *La dinamica sociale e culturale*, Torino, Utet, 1975.
- Spinella, M. "La morte atomica" in Aa.Vv. *La morte oggi*, Milano, Feltrinelli, 1985.

- Stanfield, R. *Il surplus economico e il neo-marxismo*, Napoli, Liguori, 1978.
- Strieber, W.; Kunetka, J.W. *War day*, Milano, Mondadori, 1984.
- Szilard, L. "Rapporto alla stazione centrale di New York" in *La voce dei delfini*, Milano, Feltrinelli, 1962.
- Sylos Labini, P. *Le classi sociali negli anni '80*, Bari, Laterza, 1986.
- Szilard, L. *La coscienza si chiama Hiroshima*, Roma, Editori Riuniti, 1985.
- Thom, R. *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Torino, Einaudi, 1980.
- Thompson, E. *Opzione zero*, Torino, Einaudi, 1983.
- Tiezzi, E. *Tempi storici tempi biologici*, Milano, Garzanti, 1985.
- Toffler, A. *The third wave*, New York, 1980.
- Toffler, A. *Previews and reviews*, New York, 1983.
- Togliatti, P. *La via italiana al socialismo*, a cura di L. Gruppi e P. Zanini, Roma, Editori Riuniti, 1964.
- Tokey, F. *La forma di produzione asiatica*, Milano, Sugar, 1970.
- Tonietti, T. *Catastrofi una controversia scientifica*, Bari, Dedalo, 1983.
- Toymbee, A. *A study of history*, London, Oxford University Press, 1934.
- Trasher, F. *The gang*, Chicago, University of Chicago Press, 1929.
- Trillo, C.; Altuna H. "L'ultimo intervallo, Dopo il grande splendore" in *L'Eternauta*, n. 10, Epc, Roma, dicembre, 1982.
- Turco, R.P.; Toon, O.B.; Ackerman, T.P. *et al.* "Gli effetti sul clima di una guerra nucleare" in *Le scienze*, n. 194, ottobre 1984.
- Vacalebre, F. *Clash*, Milano, Gammalibri, 1983.
- Vallée, J. *Networks Revolution: Confession of a computer scientist*, Berkeley, And/or, 1982.
- Vattimo, G. *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1967.
- Vattimo, G. *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.
- Veblen, T. *La teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi, 1949.
- Zolo, D. "Aupoiesis, un paradigma conservatore" in *Micromega*, n. 1, 1986.
- Zorbaugh, H.W. *The gold coast and the slums*, Chicago, University of Chicago Press, 1929.
- Weber, M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1977.
- Weinbaum, S. "Dawn of flame" in *Starling*, gennaio 1939.
- Weisskopf, T.E. "The problem of surplus Absorption in a capitalist Society" in

Edwards, R.C.; Reich, M.; Weisskopf, T.E. (a cura di ) *The Capitalist System*, Englewood Cliff, 1872.

Wells, H.G. *The world set free*, New York, E.P. Dutton &Co., 1914.

Wyndham, J. *I trasfigurati*, Milano, Mondadori, "Urania", 1957.

Wittfogel, K. *Il dispotismo orientale*, Firenze, Vallecchi, 1968.



## Postfazione

Alberto Abruzzese

Sui contenuti e sui risultati del testo di Caramiello giudicherà il lettore, anche se questo saggio affronta temi e problemi, immagini e strategie che sfuggono o almeno dovrebbero sfuggire ai criteri del gusto, per quanto riguarda il pubblico, e ai valori tradizionali del metodo, per quanto riguarda la critica<sup>1</sup>.

Questo saggio, infatti, parla di qualcosa che è troppo forte per essere contenuto nella pagina, troppo diverso rispetto al pensiero debole del presente<sup>2</sup>.

Caramiello usa i dati della storia, le scienze della sociologia, le fascinazioni dell'immaginario, la seduzione della cronaca, e giustamente è "vinto" dall'oggetto dell'analisi, perché questo, per noi tutt'altro che sfuggente, è invece fuggito dal nostro essere, dopo averci perduti, abbandonati alla deriva estrema che segna i confini tra la nostra epoca e il Passato. Nel Presente noi siamo una minima componente del mondo artificiale che abbiamo contribuito a edificare: la Bomba è, invece, tutto.

La conflagrazione nucleare è l'unica idea di totalità di cui oggi disponiamo. Per questo tentiamo ora di rivendicare la nostra differenza rispetto al Futuro, manifestiamo il desiderio di sopravvivere allo sviluppo dell'intelligenza artificiale<sup>3</sup>.

---

1 Cfr. per quanto riguarda la crisi dei metodi (cioè la critica della critica) il quadro dei problemi tracciato da Morin, E. *Il metodo, ordine, disordine, organizzazione*, Milano, Feltrinelli, 1983; *Sociologia della sociologia*, Roma, Edizioni Lavoro, 1985. Il *gusto* riguarda un percorso, un orientamento, qualcosa di approssimativamente vicino allo *stile*: oggi il gusto precipita in "infatuazioni", in "mode minuscole".

2 La fortuna ermeneutica del "pensiero debole", la sua *moda*, ha perfettamente funzionato da proiezione speculare e invertita della potenza assoluta del negativo sulla sostanza molle della nostra esperienza vissuta di "tardo moderni". Sono tematiche del "tramonto"; cfr. Vattimo, G. *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

3 L'uso del termine è uscito dalla sua dimensione specialistica ed è entrato nel linguaggio comune; le stesse immagini con cui l'intelligenza artificiale viene pubblicizzata si fondano sulla paura di un

Questi tentativi, questi desideri costituiscono un pensiero aurorale, tanto stanco dei giorni quanto delle notti in cui abbiamo trascorso la Storia<sup>4</sup>. È un pensiero in via di formazione e dunque ancora profondamente scisso tra inventiva e pragmatica. Un pensiero senza tradizione, radicalmente “sommerso”; non appartiene alla coscienza universale dell’uomo, ma emerge soltanto a tratti dall’inconscio collettivo in cui è imprigionato. Suprema la dimensione propiziatrice dei riti e delle arti post-moderne, o le metamorfosi spontanee della vita quotidiana, solo quando si fa consapevole sino in fondo del contenuto che lo anima, solo quando dal piano “simbolico” o da quello “riformistico” esplose sul piano della realtà, del proprio diretto interesse, di un desiderio finalmente legato alla sua effettiva soddisfazione: *vivere*<sup>5</sup>.

Si tratta di un pensiero tragico e individualista, anche se non può più avere nulla a che vedere con la tragedia classica e romantica o con l’individualismo borghese. “Doppia” tragedia e “doppio” individualismo, dunque. O, se volete, tragedia della Fine della tragedia e individualismo della Fine dell’individualismo. Una non-tragedia e un non-individualismo che mancano ormai di ogni alternativa alla loro negazione della negazione. Non è più possibile vivere semplicemente temendo la morte, semplicemente cercando di evitarla, semplicemente sperando nella non-morte. Ma solo alcuni “sentono” questo; anzi, forse solo alcune componenti, alcuni “pezzi” della macchina-uomo<sup>6</sup>.

---

genere umano sorpassato definitivamente, operativamente, dalla tecnologia. La paura di un mondo che può fare a meno dell’uomo proprio grazie alla sua artificialità; cfr. i nn. 47 e 48 di *SE - Scienza/Esperienza* sulla futurologia e gli scenari del terzo millennio in rapporto alle più diverse ricerche scientifiche di impronta ecologica.

4 Si tratta dei cicli conflittuali tra le forme solari e le forme lunari, maschili e femminili; cfr. Durand, G. *Le strutture antropologiche dell’immaginario*, Bari, Dedalo, 1972. In particolare si legga un saggio di cui tengo costantemente conto nel corso di queste note: Formenti, C. *Prometeo e Herrnes. Colpa e origine nell’immaginario tardo-moderno*, Napoli, Liguori, 1987.

5 Faccio qui riferimento allo scarto sempre più forte tra le esasperazioni seduttive, dunque deterritorializzanti, dell’immaginario, e i tentativi istituzionali di *riformare* la società. L’impossibilità delle riforme è oggi un problema teorico e politico cruciale che mette in gioco il legame stretto tra ingovernabilità e sopravvivenza del sistema, di *uno* e di *tutti* i sistemi che abbiano l’uomo come *attore*.

6 Su questi temi la letteratura fantascientifica ha lavorato in profondità, servendosi dell’ambito sperimentale costituito dai robot. Ad esempio Asimov in *Terra e fondazione* (Milano, Mondadori, 1987) affida il futuro della civiltà a un giovane ermafrodita, attrezzato con dispositivi robotici, straordinario potenziatore energetico del suo già sofisticato ibridismo umano: essere capace di “far musica” e di prendere in consegna la già avanzatissima dimensione del pianeta Gaia, in cui ogni elemento organico e materiale, umano e naturale, ha in comune la memoria e la volontà, e in cui ciascun corpo vive come centro, tutto e parte del tutto. Ma si vedano anche i capitoli conclusivi di Toffler, A. *La terza ondata*, Milano, Sperling & Kupfer, 1987.

Caramiello non poteva far altro che offrirci un “panorama” di questa disperazione: luoghi che non hanno luoghi, eppure abitano le fascinazioni e le paure, i linguaggi e gli eventi della nostra vita. Ai lettori, ripeto, la decisione di come leggere e interpretare. Ma mi preme collocare questo lavoro appunto nel suo luogo materiale, là dove è stato concepito e scritto: il corpo di un giovane sociologo e il territorio di una città come Napoli. L’analisi sulla cultura nucleare non può, infatti, che essere *localistica*: può avviarsi solo là dove si sprigiona il senso più profondo di un *futuro negato*, là dove il sipario del mondo si è strappato; là dove lo specchio stregato tra immaginazione e realtà, desiderio e soddisfacimento, si è spezzato; là dove la tradizione si è spenta e la continuità è impossibile. Là dove il desiderio di vita è tale da illuminare sulla totalità della morte. Appunto i giovani<sup>7</sup> ed un luogo catastrofato, negato, come Napoli, centro storico per eccellenza, città di confine, periferia.

E se questo libro, come si spera, dovesse contribuire anche a far luce sull’attuale dibattito politico, sullo scontro per il referendum (al di là dell’ambiguità istituzionale entro cui è stato imprigionato), a poter funzionare è proprio il suo nascere con il marchio di un territorio e di una generazione che non appartiene né alle nostre storie né alle nostre utopie. Molto più che un’interpretazione dei fatti nucleari, dunque. Un messaggio. Un’informazione o, come dice Derrida, una missiva, un missile.

Infine: la mia generazione (tutti noi che veniamo dagli anni Sessanta e Settanta) ha peccato di distrazione su questi argomenti e quanto più ha creduto di dover modificare la realtà tanto più oggi è irrimediabilmente colpevole e forse incapace di cambiare. Ma è vero anche che è facile – ora – scrivere le nostre autocritiche, almeno quanto negli ultimi venti anni è stato difficile vivere privandoci *persino* delle distrazioni che ci venivano offerte.

## **Terrorismo**

La grafica è nata per consentirci di vedere l’invisibile, per descrivere le mappe del firmamento, per dire quanto è troppo difficile o impossibile dire con le parole, per fissare quanto sfugge al pensiero, per dare in figure le immagini inafferrabili della realtà. La composizione dello scenario attuale si traduce in rappresentazione

---

7 Cfr. le analisi, ad esempio quelle condotte da Alberto Melucci, sui giovani come luogo in cui i modelli classici della politica e del sapere si sono frantumati verso una disponibilità naturale per le tematiche ecologiche, per la soluzione localistica e operativa dei problemi, per la pace, ecc. Cfr. Aa.Vv. *Bande: un modo di dire*, Milano, Unicopli, 1986.

grafica dell'esplosione atomica. La diversità e molteplicità dei fattori "critici", che compongono il nostro presente, si riduce a un solo "nucleo" catastrofico. La loro connessione complessiva realizzerebbe immediatamente il disastro irreversibile. Solo il disordine delle crisi, ora, ci salva.

Il moderno si è caratterizzato in quanto complessificazione del semplice. Il post-moderno deve risolvere il problema di come semplificare la complessità<sup>8</sup>. Al momento è aperta una sola via: la semplificazione funziona da riduzione dello scenario critico al suo nucleo esplosivo, dunque innesta la reazione a catena della Bomba. La regressione della complessità sociale verso il semplice comporta la sua autodistruzione globale. L'idea del cervello sociale sarebbe quella di invertire la marcia. "Tornare indietro". Ma non ci sono tempo e spazio possibili per questo viaggio, se non il corpo stesso dei viaggiatori, la loro disintegrazione fisica. In questa dinamica i processi di semplificazione costruiscono l'assenza dell'uomo: quanto più, in fasi complessive di transizione dal complesso al semplice, tali processi facilitano le operazioni sociali, tanto più preparano la soluzione finale. Volendo dare coerenza a ciò che è diventato incoerente si arriva fatalmente all'incoerenza pura<sup>9</sup>.

Lo scenario è questo: anni di piombo, barbarie del politico, barbarie dell'economico e del sociale, barbarie del pensiero, epoca della smaterializzazione, epoca della mobilità, fine della storia, epoca della neutralizzazione del senso, fine della cultura del progetto, epoca delle utopie realizzate. Ho usato tutte espressioni di Formenti, perché questo intelligente analista dell'immaginario scientifico e tecnologico mi sembra particolarmente consapevole della "scelta" epocale di fronte alla quale ci troviamo e in cui le tecnologie post-industriali ci potranno soccorrere solo dopo aver saputo decidere sul nostro destino e non prima. Sono il risultato, infatti, di una crisi ma anche di una scelta, dunque di opzioni tra loro inconciliabili. L'elettronica segna la possibile caduta delle logiche classiche della civiltà industriale, ma ne assorbe anche tutto il potenziale "esplosivo", tutte le tragiche antinomie.

---

8 Cfr. Aa.Vv. *La sfida della complessità* (a cura di Gianluca Bacchi e Mauro Ceruti), Milano, Feltrinelli, 1985. Sul carattere "ambivalente" di questa tematica, significativo in Luhmann, N. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979, cfr. Formenti, C. *op. cit.*, pp. 142-157.

9 Lo vediamo anche nella "povertà" dei processi di semplificazione agiti dalle istituzioni della cultura, comprese le università delle scienze umane e sociali: una semplificazione della complessità, un'assolutizzazione delle "griglie" metodologiche che accentuano la catastrofe del sapere invece di "penetrarla", svuotano il docente invece di trasformarlo, perdono il discente invece di conquistarlo.



Si legga:

La distanza fra la “durezza” degli anni Settanta e la “tenerezza” degli anni Ottanta consisterebbe dunque in questo: il moderno perseguiva la secolarizzazione in forme religiose, il post-moderno è secolarizzazione senza residui, fine del mito. Questa rivendicazione di continuità, questo tentativo di strappare il moderno ai sussulti della sua agonia, di perpetuarne i valori, depotenziandoli e affidandoli a un’eterna convalescenza, ci spinge tuttavia a sollevare qualche interrogativo.

Non siamo convinti che una tecnica sottratta al *pathos* del progetto sia meno performativa, che il suo impatto sull’ambiente sociale e naturale risulti cioè meno distruttivo; non ci pare che la perdita di senso e la spettacolarizzazione dei conflitti politici, ideologici e sociali abbia contribuito a renderli meno feroci; non è detto che il processo di smaterializzazione dei processi produttivi corrisponda allo sviluppo di valori post-materialisti (non è detto, per esempio, che utopia telematica e utopia ecologica debbano andare d’accordo). La società post-industriale e la cultura post-moderna rivelano, a volte, un volto modernamente “duro”.

Il mito moderno non fa *harakiri*. Paradosso del pensiero debole: far raccontare la fine della narrazione al narratore. Ma esiste alternativa? Per tentare una risposta bisogna cambiare punto di vista, abbandonare la prospettiva della demitizzazione<sup>10</sup>.

Così l’indagine di Formenti gode del *tempo della scrittura*, dei magazzini della letteratura, degli archivi dell’immaginario. Si colloca *nell’intervallo* prima della catastrofe. Cambia punto di vista e si getta nel brulichio della vita mitologica, in un quadro evolutivo e involutivo della Storia, che riporto anche in questa sede perché è uno dei retroterra necessari a qualsiasi ragionamento sul pericolo nucleare:

misureremo la distanza fra l’immaginario che fonda sul mezzo tecnico la prospettiva di un dominio illimitato del soggetto umano dell’oggettualità naturale, appiattimento della prospettiva storica sulla linea ascensionale del progresso”, interpretato secondo i moduli della razionalità “diurna”, e l’ideale “prometeico” di storia, teso fra memoria della colpa originaria (la violenza della temporalità ciclica e ripetitiva dei ritmi naturali da parte del progetto umano) e utopia della riconciliazione.

---

<sup>10</sup> Formenti, C. *op. cit.*, p. 13.

Ci addentreremo successivamente nell'epoca del pieno dispiegamento della potenza tecnica, in una tarda modernità che sembra aver trionfato sulla storia, realizzando l'utopia della trascendenza del verbo: materia e simbolo ricacciati nell'abisso di un passato mitico, annientati dall'essenza smaterializzata di una comunicazione che divora spazio e tempo e risucchia tutti gli eventi nella circolazione simultanea dei segni. Distogliendo lo sguardo dalla luce abbagliante del giorno e rivolgendolo alla notte, avremo tuttavia la sorpresa di scoprire in questo stesso mondo il regno di Hermes, il ritorno delle antiche immagini di un "materialismo" che non è amore per le cose, per gli oggetti dai contorni netti e definiti, ma per i flussi, per le piccole turbolenze e fluttuazioni che dal caos indifferenziato dei segni fanno trarre nuovi universi di senso. Riscopriremo così l'irreversibilità e il tempo, non più nella figura dell'Utopia e del Progetto, ma nella proliferazione dei percorsi evolutivi e biografici, natura e storia intrecciati negli infiniti racconti della complessità<sup>11</sup>.

Una complessità, dunque, che non vuole essere ridotta, che è *irriducibile*. Se in Italia fosse esistito un pensiero ecologico maturo, il fenomeno del terrorismo, almeno questa "piccola" per quanto tragica emergenza, avrebbe trovato soluzioni più attendibili o almeno interpretazioni più articolate e consapevoli di quanto abbiano saputo fare Stato, istituzioni, partiti e cultura. Gli anni di piombo lasciano su noi tutti una macchia indelebile. E sono stati uno dei primi grandi segnali che abbiamo ricevuto sulla morte della società civile.

### ***Il pensiero mortale***

Non c'è morte che *tenga* rispetto alle distrazioni della vita. Saggezza vera per quanto triviale, bassa<sup>12</sup>. La progressiva crescita dal "basso" di una forte consapevolezza del pericolo nucleare, come rottura drastica del rapporto storico tra vita e morte, tende a ribaltare questo "senso comune" dell'esperienza nel suo contrario: non c'è vita che *tenga* rispetto alla distrazione delle morte. Ma per il momento la

---

11 Ivi, p. 31.

12 Il termine "basso" assume qui sia il significato derivato dalle pratiche simboliche della cultura di massa, sia il significato derivato dalla psicologia del profondo, ma anche quello, più sociologico, derivato dalle stratificazioni del potere sociale. Nella trattazione di Caramiello sono molti i punti in cui si verifica l'emergere di una consapevolezza atomica che non viene dai "vertici", che anzi la occultano o strumentalizzano, ma dalle dinamiche "trasversali" dei consumi e dell'informazione, luoghi in cui le strategie dal basso funzionano nell'intreccio di tutti i significati che qui abbiamo indicato.

struttura antropologica dell'uomo vince ancora sulla sua struttura storica, l'istinto sulla memoria.

Un esempio: nel febbraio 1984, una sirena d'allarme suonò per trenta secondi alle sei e trenta del mattino a Coventry, ma la stragrande maggioranza dei suoi abitanti si girò nel letto, continuò a dormire sonni profondi. Nello Zingarelli, alla voce coventrizzare si trova la descrizione del bombardamento tedesco che nella seconda guerra mondiale rase al suolo appunto quella città inglese. Eppure la gente – come si è visto – è portata a dimenticare<sup>13</sup>.

La caratteristica fondamentale della guerra è sempre stata nel poter essere considerata, vissuta, ricordata come evento. La morte bellica pre-atomica ha gli stessi confini spazio-temporali che definiscono l'evento, i cui sinonimi sono: circostanza, episodio, fatto, momento, caso. Insomma un "incidente" del percorso naturale della vita, un'incrinatura dell'esistenza. La paura delle guerre vissute dal genere umano ha una natura *discorsiva*. Gode di una punteggiatura. Può parlare di se stessa ma anche dimenticarsi o mascherarsi nella varietà del discorso, nella certezza degli interlocutori.

Ma la guerra nucleare totale vince il discorso. Derrida coglie molto bene questa differenza epocale quando sostiene che: «A differenza delle altre guerre, che sono sempre state precedute da guerre più o meno dello stesso tipo, nella storia umana (la polvere da sparo non segna un cambiamento radicale da questo punto di vista) la guerra nucleare non ha precedenti, non è mai successa, è un non-evento. L'esplosione delle bombe americane pose fine nel 1945 a una guerra convenzionale "classica", non scatenò una guerra nucleare»<sup>14</sup>.

In effetti Hiroshima e Nagasaki costituiscono un gigantesco spot pubblicitario del paradosso pace-guerra e vita-morte. Hanno continuato a essere un evento, per quanto *più* evento delle altre, precedenti e successive, occasioni belliche. Ed è qui la svolta. Le bombe atomiche del 1945 segnano il passaggio del pensiero nucleare da un'economia di guerra a un'economia di pace. Ma su questo e altro si veda Caramiello.

Se, dunque, la guerra nucleare totale è un non-evento, non ha più soluzioni di continuità, ecco infranta per sempre l'accidentalità della morte. Il pensiero mortale cessa di essere compresenza della vita: è destinato a non essere distratto da altro che da se stesso. La morte ha assunto la stessa dimensione spazio-temporale

13 Lodato, S. "1995 missili su Londra" in *l'Unità*, 13 luglio 1987.

14 Derrida, J. "No Apocalypse. Not Now" in *Diacritics*, n. XIV, 1984, p. 23.

della vita, non la interrompe ma ne è il *doppio*. Non c'è tempo e non c'è spazio che si possano interporre tra questa vita che è non-vita e questa morte che è non-morte. L'emergenza di questo pensiero mortale ha messo in gioco (gioco-rito) la religione. Ha dissolto l'Altro.

La progressiva istituzionalizzazione delle pratiche religiose, la nascita delle chiese storiche, aveva accentuato il suo fondarsi sull'*altra vita*, quella eterna, quella in cui non solo la morte, ma anche la vita terrena sono episodi, attimi. Per riuscire in questo doveva *comunque* fare perno sulla vita del corpo. Antropocentrismo e vita degli dei sono profondamente legati nella religione. Essa è una soluzione per il genere umano e non semplicemente una pre-dizione. Si dà in quanto risolve ciò che nella vita è irrisolvibile e dunque si pone come necessità solo a partire dalla natura incompiuta della vita, dalla sua precarietà. Dà una ragione a ciò che è irragionevole, una possibilità di esistenza comprensibile a ciò che ha la presunzione di esistere.

Se l'umano muore, muore il divino: dunque l'umano non può morire, risuscita continuamente per riaffermare Dio e se stesso. In questa dinamica religiosa si è sviluppato il pensiero mortale, *prima* dell'atomica. Il cristianesimo *dimostra* questa natura dipendente di Dio nella rappresentazione della Trinità. Una rappresentazione che ha bisogno tanto dello scenario invisibile dei Cieli, quanto dello scenario visibile della Terra. E ha bisogno del ribaltamento tra vita eterna e vita terrena in un rito sacrificale: Dio muore nell'uomo e l'uomo muore in Dio. Ma il *luogo* del sacrificio è *sempre* la carne dell'uomo.

Dio deve farsi uomo-mortale per mostrarsi al mondo e far sì che il mondo si mostri a se stesso, Ancora Caramiello: il primo viaggio extraterrestre delle navette spaziali è stato l'equivalente laico della crocefissione: essere "fuori di sé".

Con un solo evento che è *più* evento degli altri, si rivela il circolo vizioso della Trinità, che ha già compiuto in sé la Nascita e la Fine del mondo. Il cristianesimo, non a caso, pone tra i suoi comandamenti una legge fondamentale: ama la divinità che è in te e ama il tuo prossimo come te stesso: dentro questa economia religiosa il pensiero mortale ha bisogno della vita, anzi ne è una sua espressione. Episodio reale o simulato non la interrompe, ma la rafforza. È una "occasione" della vita. Sacrifici, possessioni, straniamenti, estasi, culti attestano la conquista della vita, il suo potere; la celebrano anche quando la proiettano nella negazione dell'eternità, perché appunto quell'eternità non avrebbe luogo senza *l'esperienza* del mondo.

Ma vi è stato un passaggio ulteriore, finale, nei processi di secolarizzazione: la caduta dei rituali religiosi tradizionali e l'acquisizione di questi conflitti da parte dei consumi e delle mode. Questo salto dalle istituzioni al mercato ha rilanciato la posta sulla vita. Dio è morto nell'uomo. Ma questo sacrificio delle divinità non si compie nella morte della carne, bensì nel desiderio che essa ha di sopravvivere. Il

pensiero della morte viene *rimosso* quanto più possibile. La religione tentava di ricordarci che dobbiamo morire, così da essere capaci di valutare nel giusto modo la vita. I consumi e le mode ci ricordano continuamente la vita così da essere capaci di valutare nel giusto modo la morte. Ma se prima, in ultima istanza, la negazione del mondo era nell'eternità di Dio, cioè la morte universale non ci apparteneva, era comunque al di là della nostra vita, ora invece la negazione del mondo è in noi, ci appartiene<sup>15</sup>.

Il pensiero mortale, dopo l'atomica dal momento che sa che l'uomo può morire interamente, che la vita terrena può finire, compiersi in sé, non può più far riferimento alla completezza di Dio; gli dei non sono più ultraterreni, perché manca loro il piedistallo della Terra.

Alberto Moravia ebbe a notare che la religione è intrecciata con molti tabù volti a regolamentare la vita umana, tesi cioè a un fine ecologico, a un desiderio di sopravvivenza materiale. Molti tabù vanno estinguendosi, altri sopravvivono, ma tra questi non esiste il *tabù della guerra*. Tanta era ed è la certezza che la vita sia garantita e la morte soltanto un'occasione. Ma ora questa certezza vive solo di se stessa, non corrisponde più alla realtà: al pensiero mortale non basta più Dio; ma non bastano nemmeno più gli uomini, per vincere la paura di *finire una volta per sempre*.

## **Mutazioni**

Se prima il pensiero mortale riusciva a gettare *all'esterno* le sofferenze della vita, la salvava perché ne era dominato, ora invece non ha altro spazio che il corpo per manifestarsi, per cercare vie di soluzione, per pensare la sua sopravvivenza.

Il pensiero mortale dell'epoca nucleare si è detto aurorale, ma si è detto anche che agisce in profondo ancora prima di emergere consapevolmente. È annunciato da sintomi di malessere, da mutazioni antropologico-culturali che rivelano la nuova dimensione del presente. Chi raggiunge un'esasperata certezza della morte, chi ne sente l'imminenza vive la dimensione del tempo scarso o del tempo illimitato delle *malattie terminali*. L'estrema accelerazione o l'estremo rallentamento dei suoi modi d'essere: è il "fiato corto" dei linguaggi pubblicitari, o la noia mortale della *videoart*.

---

15 Cfr. Cavicchia Scalamonti, A. (a cura di) *Il "senso" della morte*, Napoli, Liguori, 1984, in cui si trova ampia documentazione della saggistica sulla «perdita di senso» della morte nei processi di secolarizzazione.

Dando uno sguardo anche superficiale alle ricerche socio-psicologiche sui nuovi comportamenti dei vecchi, dei giovani, delle donne, della famiglia, degli atti sessuali, del lavoro, del tempo libero ci si accorge che l'inconscio nucleare è già in funzione, ha già prodotto i suoi effetti. O, almeno, ci si accorge che alcuni aspetti salienti della civiltà contemporanea, alcuni vettori dominanti del presente agiscono all'unisono con le logiche nucleari, le "comprendono", in giochi di attacco e di difese, forse le anticipano, le fanno maturare. Del resto son ormai molti anni che *conviviamo* con la Bomba.

La contrazione o la negazione del futuro pre-esiste alla dimensione del pericolo nucleare. Anche in periodi in cui la distruzione di tutto il genere umano, delle sue opere, delle sue idee, della sua memoria, appariva inconcepibile, perché non vi erano nella realtà fenomenica esempi o possibilità di annientamento totale della vita, anche allora, in determinati momenti e in determinati spazi, si è venuta a creare la dimensione millenaristica della Fine del Mondo. Era l'immaginazione umana a produrre la fine ultima di se stessa. La paura si fondeva con il desiderio e alcuni spingevano la mortificazione del piacere con cerimoniali luttuosi di abbandono della vita terrena; altri esaltavano sino all'estremo il piacere, si tuffavano nella vita per dimenticare la morte imminente. È presumibile credere che passata la data della catastrofe non avvenuta, i primi "tornassero" alla vita e i secondi "tornassero" alla morte. Vale a dire che è possibile interpretare quei momenti di "rottura" del tempo della vita e del tempo della morte come grandi dispositivi di equilibrio per lo sviluppo stesso del genere umano. Non il singolo, ma un'intera comunità prova a vivere il ciclo alterno della vita. Sono "guerre dello spirito" che rafforzano il senso dell'uomo e della Storia.

Ora la distruzione del mondo è concepibile grazie a una "virtù" scientifica, tecnologica, che non può essere scissa dall'uomo che l'ha creata. Vale a dire che l'immaginazione umana ha prodotto le condizioni materiali della sua autodistruzione.

La Negazione Ultima non viene da "fuori", dall'Estremo, dall'Altro (prima *necessari*, perché non sarebbe bastato il *peccato*, l'errore umano, per autopunirsi); viene dal "dentro", dall'Interno, dall'Io. Dunque non implica più un'attesa, una data, un momento preciso: comporta invece una presenza simultanea. Non è più un atto che si attende, ma un'azione già compiuta perché eseguibile in qualsiasi momento. Non più in mano a chi *punisce* l'errore, ma in mano a chi ha *compiuto* l'errore. Il millenarismo nucleare non interrompe più la vita per rigenerarla, ma si fa *continuo, degenerandola*.

La negazione del futuro non esce più dal quotidiano, non è più una Festa, non ha più il carattere unico del sacrificio: entra invece nel quotidiano, si fa *feriale*. Così facendo, modifica progressivamente i bioritmi della vita, Riduce il senso

della vecchiaia, perché non v'è più saggezza da trasmettere: dimentichi delle sorti del mondo, i vecchi sono dimenticati dalla civiltà, che li può rimuovere persino fisicamente, dal momento che non costituiscono più né un legame con il passato né un ponte per il futuro. La civiltà *ristagna* nel presente.

Così pure, la negazione del futuro ha reso ipersensibili i giovani nei confronti del tempo e dello spazio. Li ha svincolati dalla tradizione, li ha dispersi su mappe simboliche assai difformi da quelle "reali". Anche quando si dimostrano più tradizionalisti dei loro padri e ancora più consumisti della sovrabbondanza di offerte del mercato, la loro *ignoranza della storia* ci rivela che in loro si agita l'apprensione per un *divieto*, la paura di non poter vivere, di non avere tempo di vivere. La loro è una guerra permanente: sono stati mandati al "fronte" fra passato e futuro. L'educazione e il sapere dei padri, delle istituzioni, delle "chiese" può essere da loro accettato solo se non è un invito a morire, un addestramento alla morte. Non amano i problemi, cioè non vogliono cadere vittime del circolo vizioso delle scelte: vogliono, in modi spesso "barbari", la soluzione dei problemi. Vivono, in questa fase precaria della civiltà, una trasformazione dei valori in cui credere: c'è da ipotizzare che le discriminanti dipendono da ciò che garantisce il futuro e non da ciò che lo nega. In passato – nell'assenza di una soluzione finale – i giovani potevano accettare l'idea e l'esperienza di essere "iniziati", "sacrificati", "formati" dagli adulti, perché il rapporto tra diritti delle vecchie generazioni e doveri delle generazioni nuove si fondava sulle leggi naturali e sociali della vita. Ora che le leggi del mondo si rivelano come dispositivo di morte, questa garanzia non c'è. Ma se il moderno aveva già maturato la mitologia dell'uccisione del padre, il post-moderno rende risibile il sacrificio del padre come soluzione forte, trasgressiva, ma omologa al sacrificio del figlio.

Accade ora, semplicemente, che i giovani siano *soliti*. L'esorbitanza di rituali con cui si vestono e si mascherano ci dimostra che hanno superato la dimensione sacrificale dei rapporti generazionali e hanno scelto l'affermazione del presente, dove non esistono infanzia e vecchiaia che tengano. Dove essere adulti si esprime come vuoto da riempire *urgentemente*. Avendo assorbito interamente ogni cultura catastrofica, essendo cresciuti nel look dell'elettronica, essendo nati dopo l'inizio della dimensione nucleare, sono *fisiologicamente* al bivio tra morte e vita, anche se il loro immaginario non è più capace di distinguerne la differenza.

Bisogna continuamente dimenticare per sopprimere qualcosa di indimenticabile. E le strutture della modernità sono ancora troppo rigide, troppo stabili per consentire la mobilità necessaria a non pensare la propria fine.

L'assenza di futuro pesa anche sui modi di lavorare, di vivere il lavoro. Incrina motivazioni e partecipazione del desiderio produttivo. Del resto, nel panorama attuale, l'unica certezza acquisibile nella produzione è quella di contribuire alla

catastrofe. Inoltre l'intersezione sempre più stretta tra tempo di lavoro e tempo libero sta essa stessa a dimostrare l'incombenza di un pensiero mortale illimitato, l'esigenza di una compensazione continua. I consumi aiutano a vivere e simboleggiano la vita. Ma, nelle dinamiche della tarda modernità, anche l'effervescenza vitale dei consumi resta chiusa nella spirale catastrofica del mercato, nella separazione-conflitto tra produttori e consumatori. Non c'è futuro in questa spirale. L'ecologismo individualista tenta di superarla, di evitarla. Le nuove tecnologie sono disponibili *anche* per questo. La nuova figura del *prosumer* (ibrido aurorale tra *producer* e *consumer*) tenta di riappropriarsi del tempo<sup>16</sup>. Anche se la *qualità* di questo nuovo tempo della dimensione post-industriale è ancora tutta da stabilire. Le tecnologie incarnano il destino che ci scegliamo.

Le mutazioni di cui ho parlato in questo paragrafo non sono, infatti, di per se stesse probanti di una fuoriuscita del "conto alla rovescia" della cultura nucleare, sono solo il segno di un *trapasso*. Esso può tradursi in una *svolta*, in una riconquista del futuro, oppure radicalizzarsi nella stretta finale. E tuttavia, proprio per questo, solo nelle *zone ad alto rischio* si trovano gli anticorpi con cui sciogliere il "nucleo" della catastrofe atomica.

### ***Il rifugio atomico***

Ben 44 scienziati, riuniti nella Commissione Glawars, per incarico della municipalità di Londra, hanno consegnato una ricerca di 33 volumi sui possibili effetti di un attacco nucleare nel Regno Unito. Un risultato qui ci interessa in modo particolare. La Commissione Glawars ha sostenuto la necessità, in caso di guerra atomica *limitata*, di informare preventivamente tutti i cittadini sulle mappe del rischio. Ma ha minimizzato, invece, la "filosofia" del *rifugio atomico*: «Un piano di costruzione a tappeto durerebbe decenni. Costerebbe troppo: quasi trecento sterline per abitante. Soprattutto, non servirebbe a nulla: i londinesi morirebbero di caldo, asfissia, intrappolati dal crollo degli edifici vicini. Se riuscissero a venir fuori, i sopravvissuti morirebbero per l'effetto combinato di freddo, fame, malattie, assenza di cure mediche»<sup>17</sup>.

C'è una relazione interessante tra rifugio e territorio. Nel primo caso l'etimologia del latino *refugium* sottolinea il fuggire da qualcosa di pericoloso, la forza, l'efficacia della fuga, del volgere le spalle alla fonte del pericolo. Nel secondo caso, come si sa, l'etimologia di territorio consente una sua re-invenzione: denuncia un

---

16 Cfr. Toffler, A. *op. cit.*

17 Lodato, S. *op. cit.*



luogo definito dal “terrore” che il capo vi esercita per dominarlo, per dominare i suoi abitanti, per vincerli continuamente. Il rifugio ha un carattere provvisorio, una localizzazione parziale, marginale o interstiziale, sotterranea o notturna, mimetica o desertica, ecc. Deve essere invisibile. Il territorio ha un carattere stabile, una localizzazione comprensiva di un insieme che si dà come tutto, a cui nulla deve sfuggire, nulla deve essere sconosciuto. È solare. Deve essere visibile come visibili sono i suoi centri di potere. Il rifugio elude il potere; le torri o i castelli del territorio lo esibiscono. I rifugi sono un non-luogo: il territorio è il luogo. Sino a che i valori che legittimano la differenza tra legalità e illegalità del potere si mantengono in una direzione “autoritaria”, cioè operano a favore del diritto del territorio sui suoi abitanti. Quando questa direzione si inverte, l’autorità perde i suoi fondamenti, allora il rifugio diventa il luogo e il territorio un non-luogo.

Nella opposizione estrema tra rifugio e territorio si sono sviluppati i rituali di fondazione dell’architettura, i modi e le forme dell’abitare. I regimi di pace e i regimi di guerra, così come lo sviluppo dei mezzi di produzione nelle epoche pre-atomiche, hanno spesso sconvolto le sedi dell’abitare, quelle del rifugio e quelle del terrore, ma dentro un’economia politica del territorio sostanzialmente immutata. Solo la falsa coscienza delle democrazie può farci credere in un esercizio “pacifico” del potere in opposizione a quello palesemente violento, verticale, dei regimi totalitari.

È il moderno ad avere bisogno della *paura*, a dover socializzare, organizzare, usare una componente antropologica, originaria, della nostra esperienza. In questo non supera – se non provvisoriamente – le logiche dei territori pre-industriali. Solo il “rifugio” tenta di sottrarsi al territorio.

Ma la tarda modernità del regime industriale maturo ha sviluppato un processo così radicale di deterritorializzazione, ha così violentemente secolarizzato i rituali di fondazione, ha reso così profondo il divario tra le mappe mentali dell’abitare e quelle reali, che anche il capo, i capi, le centrali del potere tendono ad assumere la dimensione del rifugio. Non v’è più mediazione o dialettica conflittuale ma “circolare” tra territorio e *abitazioni*: così come le logiche amministrative non hanno più molto a che vedere con le logiche del potere. I luoghi dell’abitare si sono fatti incerti, sono gli unici ad apparire, in tutta la loro inconsistenza, rispetto alle capacità metaterritoriali dei *rifugi*: quelli del terrorismo, della marginalità, dei “potenti”. L’area dei conflitti si è ristretta e astratta rispetto all’area del territorio abitato. I protagonisti della guerra sociale si sono così “allontanati” dai luoghi del *disastro*, questi appartengono alla quotidianità diurna della società *visibile*.

Torniamo ora alle simulazioni di un attacco nucleare limitato, cioè governato da un dosaggio dell’energia atomica impiegata, tale da consentire la parziale conservazione dei territori del conflitto, tale dunque da non distruggere la Terra, ma

solo alcune terre. Siamo dunque ancora dentro una politica del territorio di tipo tradizionale per quanto spinta al di là di ogni eccesso. In molte di queste simulazioni si sostiene che il Capo, circondato dal suo *staff*, si metterà in salvo grazie a un aereo che lo porterà fuori dai rischi immediati del conflitto. Caramiello tratta frequentemente di questi casi, in cui giornalismo e fantascienza si saldano insieme.

Le situazioni descritte prefigurano dunque quello che è già accaduto. Il potere “presidenziale” si colloca fuori del disastro. Lo può *decidere* proprio perché lo può *evitare*; lo può *pensare* perché non mette in gioco la sua sopravvivenza.

Scrive Derrida:

Questo è ciò che ha fatto ridere Bataille: il capo deve vivere per godere dei benefici del rischio di morte che ha causato. Oggi, in prospettiva di una distruzione totale, senza lutto e senza simbolismo, coloro che pensano di avviare una tale catastrofe fanno ciò indubbiamente nel nome di ciò che ai loro occhi vale più della vita (meglio morti che rossi). D'altra parte, coloro che non vogliono avere nulla a che fare con quella catastrofe sono disposti ad accettare qualunque tipo di vita, la vita innanzi tutto, come unico valore che val la pena di difendere<sup>18</sup>.

Da qui nasce l'uso pubblicitario, puramente *evasivo*, del rifugio atomico. Esso è risibile da un punto di vista tecnico, ma enuncia poderosamente la nuova logica post-atomica dell'abitare, ricostituisce un paradossale rituale di fondazione. Il pericolo atomico *generalizza* l'economia politica del rifugio. Il “desiderio di vita a tutti i costi” costituisce la vera *armatura* di questa fuga dalla morte, dai conflitti del potere. È una “armatura” che può funzionare in modi non sotterranei, alla luce del sole. Può divenire un modo di abitare finalmente più “concreto” delle architetture come arredamento o look del corpo. Il rifugio atomico rispetto al non-luogo della guerra nucleare totale è una pura invenzione metafisica; rispetto alle guerre atomiche parziali è al massimo un palliativo “sentimentale”; ma rispetto alla dimensione nucleare della vita, ecco allora che funziona perfettamente.

Così, anche in questo caso, tutte le prefigurazioni delle dimore telematiche, in cui potenzialmente si svolge l'intero processo vitale di una cellula abitativa, possono essere il segnale ultimo della Fine, così come dello scampato pericolo. Di per se stesse non dicono nulla sulla reale possibilità del nostro futuro.

Se oggi il “popolo” dell'era nucleare è ancora *salvo*, è perché i potenti non hanno trovato ancora una tecnologia attendibile per sopravvivere al rischio della

---

18 Derrida, J. *op. cit.*, p. 23.

perdita di controllo sui conflitti atomici. Le centrali del potere, infatti, già dimostrano, per il momento, di non preoccuparsi minimamente della catastrofe ecologica di ogni tipo di sistema, nella zona di alto rischio in cui la pace è entrata senza alcun bisogno della guerra (anzi la localizzazione di queste, agite secondo modalità tradizionali, aiuta a convincerci che siamo in pace). Non è solo questione di capitalismo o di sfruttamento: sono le forme di potere dell'età *delle macchine* a non poter superare il confine classico della guerra di frontiera o della decimazione. È il sovrano, “giusto” e “buono” che – dentro alla logica che lo investe di un potere decisionale – sarà capace di ritenere *etico* persino un gigantesco sacrificio nucleare; capace di darlo come *necessità* dello sviluppo delle forze produttive; come *salvezza e libertà*.

Ma tale sovranità omicida, democratica o totalitaria che sia, per esprimere il suo ruolo salvifico deve attendere ragionevoli condizioni di vita per se stessa. Al momento “opportuno”, chi sarà fuori dell'area decisionale sarà perduto. La tensione tecnologica a costruire *basi spaziali* non è soltanto *pubblicità*, è la tensione verso nuovi spazi e nuovi tempi in grado di consentire la distruzione della Terra, senza tuttavia distruggere il Potere. La certezza del Potere *fonda* la distruzione dei suoi diritti. Già da troppo tempo la crescita del potere si è andata “astraendo” dalla vita dei governati.

### ***L'effetto panico***

Simuliamo ancora. È probabile che un'azione nucleare, di tipo “dimostrativo” e non incontrollato, venga preannunciata. Dai vertici alla base della piramide sociale vi saranno informazioni e dunque mezzi diversi per evitare o arginare la catastrofe. Chi *governa* dovrà essere preparato a *salvarsi*, come prima condizione *necessaria* a limitare i danni del sistema e le perdite tra chi è governato. Dovrà dunque “filtrare” le informazioni.

Il popolo sarà preso dal *panico*, perché la quantità e qualità di informazioni utili di cui potrà disporre non sarà di molto superiore a quella di cui già da oggi è a conoscenza. Paradossalmente l'unica informazione *certa* di cui può godere è che ha un'elevatissima probabilità di morire: subito o poco dopo; direttamente o indirettamente. Le forme classiche del *panico collettivo* sono la ricerca *disordinata* della salvezza: questo disordine spontaneo e istintivo recide ogni legame sociale, spezza ogni legge, indebolisce ogni altro valore che non sia la difesa del proprio corpo. Se non precipita nel “branco”, al massimo si ricostituisce in *piccoli gruppi*.

Anche vista da quest'ottica la strategia nucleare non sembra discostarsi di molto da una metamorfosi del tessuto sociale già avvenuta: tutto lo sviluppo industriale ha funzionato da formazione di masse *regolamentate*; l'effetto multipli-

catorio, dunque altamente energetico, delle masse doveva essere esaltato, a patto che non “sfuggisse di mano”. Lo sviluppo post-industriale, al contrario, tende a legittimare gli individui e i piccoli gruppi, e a *scorporare* le masse. Gli effetti moltiplicatori sono ormai garantiti dalle componenti *artificiali* del tessuto sociale. Non c'è più bisogno di vicinanza fisica. Dunque il panico per un annuncio di intervento nucleare è tanto più forte, tanto più grave dove agiscono ancora i legami industriali classici, la psicologia delle folle. Un attacco nucleare limitato, essendo ancora una forma bellica tradizionale per quanto assolutamente *eccessiva*, produrrebbe una regressione automatica verso le espressioni tradizionali del panico: nessuna possibilità di ordine, nessun rispetto delle *gerarchie*, nessuna reale protezione per chi deve salvarsi. Dunque il nucleare mette qui in pericolo il suo stesso scopo di rifondazione di un nuovo ordine.

È evidente che in questo contesto, anche in un'ipotesi di morte parziale conviene piuttosto convincere, persuadere, a una morte totale. Del resto è proprio *l'incommensurabilità* dell'evento atomico a impedire che il panico scatti sin da ora; a far sì che il pericolo appaia *distante, assente, rimandato*.

L'ordine di *grandezza* del pericolo fa credere (nel senso fideistico, religioso, del termine) a una tale distanza spazio-temporale tra noi e l'evento da eguagliare quella che esiste tra il fatto che “ci siamo” e il fatto che non c'è una valida ragione del “perché ci siamo”. Non a caso Derrida, sulla scorta di Leibnitz e poi di Heidegger, coglie le relazioni tra pensiero metafisico e anticipazioni del sapere nucleare intorno alla domanda, al problema: «Perché c'è qualcosa e non piuttosto il niente?»<sup>19</sup>.

Ma l'intelligenza artificiale che ci “accoglie” sa bene che il senso di questa distanza, tra la nostra limitatezza terrena e l'illimitatezza della catastrofe nucleare, va usurandosi quanto più viene messo in opera. E dunque vi è bisogno di un progetto più ambizioso, di un meccanismo più funzionale. Un sistema che abbia deciso di *ristrutturarsi* mediante l'eliminazione radicale della massima parte dei suoi componenti, deve convincere alla morte, deve chiedere di partecipare al sacrificio. Il progetto nucleare – laddove parlare di progettualità in questo campo significa credere in un *uso* del nucleare *dentro* la tradizione della civiltà, cioè credere ancora alla vita e non alla morte – pensa dunque a una *catastrofe senza panico*.

Per far questo la civiltà ha attivato da tempo vere e proprie pratiche *mediche* sulle sue aree *terminali*. Uso, qui, terminale nel senso di mortale, applicato nella definizione di malattie senza speranza, appunto delle *malattie terminali*<sup>20</sup>.

---

19 Ivi, p. 30.

20 In questo paragrafo sono debitore di moltissimi spunti tematici e molte indicazioni bibliografiche

*Educare a morire* è lo scopo di una medicina sofisticata, la sua sfida più ambiziosa ma anche la soglia della sua sopravvivenza, perché la differenza tra il potere del medico e la malattia del paziente raggiunge il suo acme esemplare e spettacolare quando si pone tra il medico, *che vive*, e un malato, *che muore* perché è inguaribile.

La medicina e la psichiatria moderne si sostituiscono così, com'è ovvio, al depotenziamento delle capacità di metabolizzazione simbolica della morte dovuto all'intensificazione finale dei processi di secolarizzazione, alla caduta dei rituali del lutto, come ricomposizione tra perdita della morte e affermazione della vita, alla rimozione sociale della morte "scambiata" con un'esibizione spettacolare della vita. Chi crede nel Progresso deve credere e far credere nella guaribilità di ogni male, compresa la morte.

La letteratura specialistica su questo argomento, costruita sull'osservazione dei malati terminali, ha individuato diversi comportamenti da parte di chi sa di essere giunto al termine, di chi prima della malattia ha fondato la felicità di vivere individualmente nella certezza della mortalità del genere umano: avidità regressiva, ripiegamento su di sé, angoscia ancestrale, disintegrazione dell'io, perdita dell'erotizzazione, rottura dei legami familiari e lavorativi, ma anche espansioni libidiche e desideri di relazione. «Come se dalle profondità di se stesso emergesse una domanda di una relazione definitiva, di un impegno reciproco, della richiesta di un dono di vita che è poi un morire con»<sup>21</sup>.

Colpisce, nell'elenco di questi comportamenti terminali, l'analogia stretta che hanno con i malesseri collettivi della società industriale matura. Le «religioni della scienza» muovono verso una forma di «suicidio tranquillo», di partecipazione alla morte:

---

contenute in un saggio di Antonio Cavicchia Scalamonti, intitolato *Sulla morte e il morire*, analisi assai acuta della condizione del malato terminale, del «soggetto che muore irrimediabilmente», in rapporto a se stesso, agli altri, al medico e all'idea di «dover morire», di dover accettare la fine di se stesso. Si veda anche un saggio datato 1957 e per questo significativo, Jung, C.G. "Presente e futuro" in *Opere; Civiltà in transizione dopo la catastrofe*, vol. X, tomo II, Torino, Boringhieri, 1986, in cui si pone il rapporto tra psicoterapia e catastrofe. Per quanto riguarda la dimensione nucleare della consapevolezza di dover morire, si veda "...ed è subito morte" in *SE - Scienza/Esperienza*, n. 48. Particolarmente significativa la ricerca *Blessed Assurance: At home with the Bomb in Amarillo Texas*, Houghton Mifflin, 1986; in cui A.G. Mojtabai ha studiato la comunità di Amarillo, località in cui si producono armi nucleari. La ricerca è segnalata nello stesso numero di *SE* «Pregio fondamentale del testo è quello di condurre i lettori dentro le chiese e nei salotti di Amarillo, e di far capire come essa avverte la fine del mondo secondo la profezia della Bibbia. E viva la convinzione che il mondo sia ai suoi "ultimi giorni" prima dell'apocalisse che annuncerà il giudizio finale e che congiungerà i credenti a Gesù stabilendo il suo regno sulla Terra». Va notata qui la diversa radice tra etica del capitalismo e tradizione cattolica, che tenta la mediazione vitalistica e terrena del destino atomico.

21 Cavicchia Scalamonti, A. *Sulla morte e il morire*, cit.

Sarebbe il caso di domandarsi ancora una volta, se dietro questa neutra e pulita richiesta, non vi sia un'imperiosa domanda di non far assolutamente provare a chi è ancora saldamente installato nella sua esistenza, e confida magicamente di esserlo sempre, quell'angoscia di morte che il nostro manifesto e fastidioso essere mortale gli procura. Ed è anche, il che è più essenziale, di non far fallire quella visione del mondo che si costituisce in contrapposizione alla morte e trae alimento nel negarla<sup>22</sup>.

La «promessa nucleare» funziona a ogni stadio delle sue possibilità catastrofiche. Reintegra la mia morte nella morte simultanea di molti altri. Mi fa partecipe di un *dono*. Cancella, insieme con me, anche i miei cari e le mie memorie, distrugge il mio contesto. Non mi separa e interrompe, semplicemente mi annulla, annulla il mio mondo seppure senza distruggere il mondo. E, paradossalmente, un passo avanti nel rapporto tragico tra individuo e morte: una riconciliazione.

Non a caso le tecniche della consolazione, la costruzione di una morte volontaria, di un'eutanasia «non omicida», operano alla riproposizione del rapporto tra individuo e grembo materno. La morte viene scambiata per vita, per rinascita. E colpisce sinistramente l'estasi con cui siamo costretti a sottolineare gli aspetti notturni, ancestrali, femminili dell'ambiente in cui viviamo. La fuoriuscita della cultura meccanica e l'utilizzazione sempre più estesa e fluttuante dell'elettronica accentuano la costruzione di una «natura artificiale» che si dà come Grande Madre, come Rigenerazione.

Si legga, a questo proposito, una bella pagina di Formenti, scritta sulla scorta delle teorie di Bateson sul «carattere creativo» del rapporto uomo-ambiente:

considerando un uomo al lavoro per abbattere un albero, non saremo più indotti ad attribuire caratteristiche mentali al boscaiolo (o al suo cervello), strumentali all'ascia, oggettuali all'albero; terremo invece conto del fatto che ogni colpo dell'attrezzo è modificato e corretto a seconda della forma dell'intaccatura, lasciata nell'albero dal colpo precedente, e attribuiremo caratteristiche di mente immanente al procedimento auto correttivo attuato dal sistema totale albero-occhi-cervello-muscoli-ascia-colpo-albero.

L'epoca della Seconda Natura, l'epoca in cui la Tecnica ha perso il carattere di strumento, in cui essa si presenta a un tempo come ambiente artificiale e come organismo complesso, dotato di sensibilità e intelligenza, sottoposto a dinamiche evolutive; l'epoca in cui la materia, dopo essere stata a lungo ridotta a oggettualità inerte, appare nuovamente «viva», e ancora più potente

---

22 *Ibidem.*

perché riunisce gli attributi del naturale e dell'artificiale; l'epoca che mette fra parentesi l'io, il soggetto del dominio, che immerge l'essere umano nell'iperspazio della comunicazione, rispetto al quale non occupa più il centro ma è solo il "terminale-uomo", uno degli infiniti nodi di una rete senza confini, ha così generato la sua immagine-guida.

Il mondo-macchina cartesiano escludeva i fenomeni della coscienza, dell'universo mentale; il mondo era come una macchina per l'io del linguaggio che, mentre stabiliva questa analogia, affermava la propria natura trascendentale, il suo potere di comprendere il mondo, il suo diritto di dominarlo; la vecchia metafora meccanicista tentava di perpetuare il regno di un Dio trascendente e ozioso, di una teologia secolarizzata nello stile del razionalismo analitico.

La mente-macchina-cervello è invece un'immagine simbolica [...] una figura che compone in un'unica sintesi gli opposti dialettici: soggetto-oggetto, dentro-fuori, naturale-artificiale, biologia-cultura, mente-mondo. Non a caso Gregory Bateson, che ha dato il contributo forse più significativo alla comprensione e alla diffusione di questa immagine, è stato uno studioso sia di cibernetica sia di ecologia: panmentalismo, olistico, organicismo nascono dall'esperienza di un ambiente artificiale che si è sottratto al dominio del soggetto, ma invitano a guardare con occhi diversi anche alla "vecchia" Natura, aiutano a scoprirvi gli attributi di una complessità che ci restituisce un inondo risacralizzato, in cui il divino torna ad abitare anche il più piccolo evento o processo materiale: "Ecco, di nuovo, la natura delle cose. E il grande Pan è appena rinato"<sup>23</sup>.

L'ultimo riferimento appartiene a Michel Serres, anche lui autore che non vuole ridurre la complessità, che crede nella possibilità di *sfondare senza distruggere*, di "aprire" invece di "chiudere".

Questa nuova Grande Madre, che non ha più bisogno del *tutto* per esistere, e che "contiene l'uomo", mi appare, come ho detto, sinistra, minacciosa, anch'essa *pericolosa*, pur essendo affascinante prefigurazione di una soluzione di vita, perché allude troppo alla possibilità che il genere umano si spenga, si distrugga, nel suo accogliente grembo.

La prospettiva nucleare, quando intende legittimare la sua *necessità*, parla di pace. Ma per dare forza al discorso deve anche continuamente rivelare il suo *territorio*: la scomparsa del genere umano. Può essere per errore o per atto volontario, ma *può accadere*. Proprio perché potrebbe accadere, non *deve* accadere. Questo è il carattere violento, nucleare per vocazione, della diplomazia internazionale. La

---

23 Cfr. Formenti, C. *op. cit.*, pp. 98-99.

sopravvivenza della natura artificiale in cui viviamo si fonda virtualmente sul *deserto*, sull'assenza del nostro corpo e della nostra mente. Tuttavia, proprio il pensiero ecologico più significativo, ha scoperto o riscoperto che nella natura "senza l'uomo" c'è una mente, c'è un'intelligenza, c'è una continua capacità vitale.

Anche senza l'uomo: ecco che la civiltà umana, la storia, che diciamo morta ma che continua a vivere, i linguaggi umani che diciamo destituiti di senso ma continuano a comunicare, le passioni umane che diciamo alienate ma che continuano a essere passioni, tutto questo può morire, può concepire il suo annientamento, può perdersi, perché la vita *continua e continua* l'illusione che nel morire vi sia una rinascita e che il mondo ci "assorba" per poi rigenerarci.

### **La velocità**

Molte delle cose fin qui argomentate possono "somigliare" alla vecchia e deprecabile opposizione tra apocalittici e integrati. Niente Apocalisse, dice Derrida:

Non c'è altro che *doxa*, opinione, "convinzione". Non si può più opporre convinzione e scienza, *doxa* ed epistemi nel momento in cui si arriva al nodo decisivo dell'era nucleare, in altre parole nel momento in cui si arriva all'area critica dell'era nucleare, nella quale non c'è più posto per un "criticismo nucleare" propriamente detto e neanche per una verità in tal senso, nessuna verità, nessuna apocalisse (poiché voi sapete che apocalisse significa Rivelazione della verità). No, la guerra nucleare non è favolosa solo perché se ne può soltanto parlare, ma perché la straordinaria sofisticazione delle sue tecnologie – che sono anche le tecnologie della distribuzione, invio, spedizione dei missili in genere, di missioni, missive, emissioni e trasmissioni, come tutte le *technè* – la straordinaria sofisticazione di queste tecnologie coesiste e coopera in modo essenziale con la sofistica, la psico-retorica, con la psicagogia più arcaica e più approssimativamente dogmatica e con la psicologia più volgare<sup>24</sup>.

---

24 Derrida, J. *op. cit.*, p. 24. Si ricordi e tenga conto che la chiave del saggio di Derrida è tutta in questa asserzione: della guerra atomica si può soltanto *parlare*. Non a caso i risultati più interessanti di questa prospettiva sono sul piano del linguaggio e della letteratura. A questa chiave sfugge in parte il catastrofismo ecologico in quanto strategia di *ravvicinamento* progressivo della qualità della vita alla qualità della morte, della distruzione nucleare. Tuttavia Derrida riesce a cogliere genialmente la produttività conoscitiva della «favola nucleare»: «Cos'è allora la giusta velocità? Considerata la nostra incapacità di dare una risposta esauriente a questa domanda, dobbiamo almeno riconoscere che l'epoca nucleare ci permette di pensare attraverso questa aporia di velocità» (p. 21).



Vi è una scelta culturale assai convinta e determinata nel saggio di Caramiello, che condivido pienamente: il rifiuto drastico di disprezzare i linguaggi triviali, mercificati, alienati del presente; la consapevolezza di non poter vedere in essi la colpa della catastrofe imminente. La scelta quindi di non arrestare il loro flusso perché esso non è *esclusivo* della «parte malata», del «soggetto perverso» della civiltà moderna e post-moderna. Quello che va seguito e compreso è l'andamento dei linguaggi. Questo metodo dà ragione, come accennavo nella premessa, non solo della *distrazione* dal nucleare che ha caratterizzato molti dei nostri studi sulle comunicazioni di massa ma, grazie a questa distrazione, dà anche ragione della *presenza* dentro l'economia catastrofica dello sviluppo di chi non ha voluto essere apocalittico. Del resto il repertorio delle distrazioni da *ciò che conta dire* non è solo costituito dalle fascinazioni consumiste, dalle evasioni spettacolari, dalle dissipazioni ludiche, ma anche da argomenti apparentemente universali come la «conoscenza artistica», politici come la «lotta di classe» o le «riforme», sociali come l'Aids o il terrorismo. Poco o nulla cioè rispetto a ciò che accade su scala generale, alla dimensione complessiva dei processi reali, alla qualità e quantità dei pericoli, dei conflitti, delle morti e dei mutamenti vissuti dal sistema. Abitudini, diversi, sintomi, piccole fratture, operazioni di «riparo» o malattie locali che vengono enfatizzate, pubblicizzate per distrarre dai punti *cruciali*.

Le distrazioni *palesi*, almeno, sono invece radicate nella *Crucialità* del nostro tempo, la dispiegano quanto più cercano di occultarla o di sublimarla. «Spazzatura» per «spazzatura», meglio quella del cinema. Ma di spazzatura in senso proprio non si è mai trattato. E oggi comincia a esserci qualcuno disposto a trovare nella trivialità dell'immaginario collettivo la stessa complessità del più significativo pensiero filosofico e scientifico<sup>25</sup>. Il che di per se stesso, finalmente, non è né male né bene, è solo il riconoscimento di uno spazio espressivo sino ad ora troppo trascurato, di una complessità tra azioni e reazioni che abbiamo occultato o frainteso.

Su questo piano l'indagine di Derrida, muovendo dalla tematica della guerra come «gara di velocità» ci assicura una comprensione del nesso stretto tra forme della comunicazione, sviluppo tecnologico e destino nucleare<sup>26</sup>.

«Anche le guerre più classiche furono gare nella loro preparazione e nella faticosa concretizzazione» scrive Derrida: «Oggi stiamo vivendo una diversa esperienza di velocità? Qualitativamente diversa in relazione al tempo e al moto? O

25 È la scelta compiuta, seppure con qualche cautela critica e qualche distinguo di valore, da Omar Calabrese nel suo ricco saggio *L'età neobarocca*, Bari, Laterza, 1987. Anche qui, come nel caso di Fermenti conta molto il pensiero innovativo di Ilya Prigogine.

26 Si veda anche Virilio, *P. L'orizzonte negativo*, Genova, Costa & Nolan, 1986.

dobbiamo parlare prudentemente di un'accelerazione straordinaria – sebbene qualitativamente omogenea – della stessa esperienza?»<sup>27</sup>.

Ma la risposta, nel problema di una continuità o discontinuità durante il processo di velocificazione dell'esperienza umana, se la dà Derrida stesso, riprendendo quello stesso ragionamento che a Benjamin era servito a cogliere il ribaltarsi della quantità in qualità per quanto atteneva la civiltà di massa ottocentesca. Quindi Derrida precisa subito che la sua «prima formulazione del problema della velocità è stata semplicistica. Essa contrapponeva la quantità alla qualità, come se una trasformazione quantitativa – il superamento di certe soglie di accelerazione all'interno dell'apparato generale di una cultura con tutte le sue tecniche di elaborazione, registrazione e memorizzazione delle informazioni – non possa causare mutamenti qualitativi, come se ogni invenzione non si risolva nell'invenzione di un processo di accelerazione o per lo meno in una nuova esperienza di velocità»<sup>28</sup>.

Ora, di fronte alla qualità-quantità di questa velocità, che è tale da spingersi a voler superare «sia *l'atto* che il *discorso*», Derrida non segue quel pensiero critico che tenta di dissuadere o di decelerare il processo di velocificazione:

lo zelo critico che ci porta a riconoscere precedenti, continuità e ripetizioni, ci può far sembrare dei sonnambuli suicidi, rischia di farci rimanere ciechi e muti di fronte a ciò che sarebbe assolutamente unico; e questo zelo critico cercherebbe nella riserva della storia (praticamente nella storia stessa, che in questo caso avrebbe questa cieca ricerca come sua funzione) i mezzi per neutralizzare l'invenzione, per tradurre lo sconosciuto in conosciuto, per ottenere metafore e allegorie, per neutralizzare il dolore, per aggirare la catastrofe, la precipitazione senza scampo verso un cataclisma senza residui. Il rallentamento critico può quindi essere tanto critico quanto l'accelerazione critica<sup>29</sup>.

Questa scelta è importante perché il circolo *vizioso* da superare è appunto uno sviluppo che costruisce le sue discontinuità e le sue crisi grazie al «pendolare» della dialettica quantità-qualità. Dentro la logica dello sviluppo industriale il rapporto è stato realizzato nella traduzione della quantità in qualità; nello sviluppo postindustriale la qualità sta nuovamente trasformandosi in quantità, che non hanno più nulla a che vedere con la quantità della civiltà di massa, e purtuttavia orbitano ancora nella stessa «tradizione».

---

27 Derrida, J. *op. cit.*, p. 20.

28 *Ibidem*.

29 Ivi, p. 21.

Quindi per *fermare il pericolo* non basta diminuire o aumentare *l'intensità* della velocità; il pendolo continuerà a oscillare, trovando la sua catastrofe nel *prima* e nel *dopo*. Una velocità inibita significherà che non esiste capacità di sviluppo; una velocità accelerata significherà che lo sviluppo non è possibile, perché conduce alla virtualità della dimensione nucleare. La catastrofe tradizionale, dunque, è parziale, ma tuttavia va anch'essa verso la morte lenta e totale, perché a ogni «ripresa» della velocità già sarebbe anticipato il destino opposto di una catastrofe non tradizionale ma nucleare. La catastrofe di questo «secondo» tipo sarebbe irrimediabilmente totale, ma, *nell'intervallo* tra il suo concepimento e la sua realizzazione, *regge* i movimenti del pendolo, salva il salvabile, cioè quanto non è più salvo, perpetua la sua esasperazione, attende all'esaurirsi dell'intervallo, producendo catastrofi limitate e «approssimando» quella totale.

Violenza e velocità sono concetti-forza strettamente connessi: si esercitano sul corpo e sui corpi. Anche in rapporto all'intensificazione o de-intensificazione della violenza il ragionamento deve essere lo stesso applicato da Derrida alla velocità. Sulla base della continuità-discontinuità di modelli organizzativi che restano uguali nella sostanza, il massimo di non-violenza equivale al massimo di violenza. «Graduare» il conflitto significa simulare il mutamento, fingerlo *mediante* la felicità-sofferenza dei contendenti, a prezzo dunque della loro vita<sup>30</sup>.

### **Le teorie del conflitto**

L'unica via per uscire dal pericolo è progredire nel pericolo. Formenti, sulla scorta di Alberto Melucci, ma nella suggestione delle «nuove religioni» di Serres, si rende conto che, nel «fare appello all'immaginario delle scienze naturali», vi è il «rischio che questo contributo delle nuove forme di razionalità scientifica nasconda un progetto di dominio ancora più ambizioso di quello della ragione classica, se non un tentativo di liquidare, assieme alla tradizionale opposizione delle “due culture”, la possibilità stessa di pensare il conflitto politico»<sup>31</sup>. Si tratta ancora di un movimento analogo al pensiero nucleare: «il sistema non ha al-

---

30 Cfr. ancora la via d'uscita tracciata da un «pensiero sospetto» e allo stesso tempo «generoso» come quello di Toffler in *op. cit.* Questi, infatti, a parte l'americanismo di cui continua a essere un interprete settario per quanto illuminato, trascura di sottolineare con la dovuta drammaticità che le innovazioni elettroniche radicalizzano la logica catastrofica dello sviluppo tecnologico, l'inconciliabilità tra scelte disomogenee. Agevolano e rivelano una soluzione ma non la determinano di per se stessa. Toffler ha comunque il merito di porre l'urgenza di una scelta: affidarsi ai nuovi modelli di organizzazione del post-moderno o soccombere.

31 Formenti, C. *op. cit.*, p. 141.

tra scelta se non quella di differenziare temporalmente il rischio del potere “attraverso l’inclusione delle crisi in una sorta di pianificazione del potere”, “il collasso del sistema politico non è più un’ipotesi storica concreta, bensì un riferimento ideale”, “un limite assoluto”<sup>32</sup>. Il conflitto, condizione necessaria della vita di un sistema, deve *negarsi e affermarsi* allo stesso tempo. Questo non-progetto è senza futuro, assoluto presente, estrema localizzazione del tempo e dello spazio<sup>33</sup>. Questa dimensione richiede una svolta delle strategie del *politico*, ben al di là dell’antagonismo tra sudditi e sovrani. Deve recuperare le condizioni materiali dell’esistenza, deve ecologizzare la catastrofe.

«Compito del “politico” non è oggi fare la rivoluzione, bensì mantenere e sviluppare le condizioni di una crescente complessità sociale, operare in modo che possano avvenire rivoluzioni nel sociale. Il plurale denota qui nuovamente uno scarto temporale: le rivoluzioni al posto della Rivoluzione significano semplicemente che si tratta di conflitti limitati nello spazio e/o nel tempo»<sup>34</sup>.

Il pensiero nucleare è speculare, inverso, al pensiero ecologico, e non poteva essere altrimenti. In quanto *azioni*, le loro forze, attualmente, si *confondono*, si *contraddicono* a vicenda. Siamo comunque nella sfera dell’eccesso. Il dilemma sta nella differenza tra chi sacrifica l’uomo e chi desidera salvarlo. Questione di sapienza, non di saggezza. Ma la differenza è in noi. La differenza si è epocalizzata<sup>35</sup>. Tanto per la pace di guerra del potere nucleare, quanto per la guerra di pace del potere ecologico funziona l’idea di essere già morti, ma di avere sempre ancora un’ultima *chance*. Una situazione *intermedia* e dunque demoniaca.

## **Il criticismo nucleare**

Torniamo al saggio di Derrida: «credo che l’epoca nucleare», «epoca di sospensione del giudizio prima della decisione definitiva», «è trattata più *seriamente* nei testi di Mallarmé, Kafka o Joyce, per esempio, che nei romanzi attuali, i quali offrono descrizioni dirette e realistiche di una “reale” catastrofe nucleare»<sup>36</sup>.

---

32 Ivi, pp. 134-135.

33 Cfr. Melucci, A. *L’invenzione del presente*, Bologna, il Mulino, 1982.

34 Formenti, C. *op. cit.*, p. 166.

35 Derrida, J. *op. cit.*, p. 27.

36 Ivi, p. 28.

Questo ragionamento è stato successivamente ripreso da Alberto Moravia:

È un fatto che, da almeno un paio di secoli, l'Occidente (e nell'Occidente includiamo anche la Russia) civetta, diciamo così, con la morte. Non l'ha forse cantato anche Baudelaire nel poema *Il viaggio*: "O morte, vecchio capitano, è tempo leviamo l'ancora – questo paese ci annoia, o morte, salpiamo, ecc., ecc."? Il rettile che è in noi apparentemente non vuole essere messo a tacere così presto dal cervello superiore. Semmai fomenta la tendenza all'autodistruzione che potrebbe domani mandare per aria i calcoli bizantini del mutuo terrore. [...] Ora vorrei dire che la questione nucleare è, sia pure metaforicamente, la questione centrale del romanzo o per lo meno del mio romanzo. Così in fondo non mi occupo della questione nucleare da cinque anni ma da cinquanta. Qualcuno dirà a questo punto che mezzo secolo fa la bomba non c'era. Ma c'era già la teoria scientifica da cui doveva venire la bomba. E, soprattutto, almeno per uno scrittore come me, c'era già stato Baudelaire con la sua invocazione alla morte [...] sono o cerco di essere uno scrittore che vorrebbe occuparsi di "quello che c'è"<sup>37</sup>.

È evidente l'attrazione che il pensiero nucleare determina sul pensiero artistico, storicamente diviso tra una pulsione negativa e una pulsione affermativa nei confronti della realtà. Nell'un caso e nell'altro la creazione artistica produce qualcosa che *non c'è*. E si è visto che anche il pensiero nucleare ruota su un non-evento ed è perennemente fermo su una opposizione radicale: conservare il suo carattere paradossale o negarlo, negando se stesso e il mondo.

Ecco i passaggi dell'analisi compiuta da Derrida: «Nella nostra incompetenza tecnico-scientifica-militare-diplomatica» – nel senso anche di non appartenenza all'area di chi decide – «forse ci consideriamo, tuttavia, in grado quanto gli altri di trattare un fenomeno la cui peculiarità è quella di essere favolosamente testuale, sotto tutti i punti di vista. L'armamento nucleare dipende (a quanto pare), più di ogni altro armamento del passato, da strutture di informazione e di comunicazione, strutture di linguaggio, incluso quello non articolabile, strutture di codici e di decodificazione grafica. Ma il fenomeno è favolosamente testuale al punto che per il momento una guerra nucleare non è scoppiata: se ne può solo parlare o scrivere»<sup>38</sup>.

Questa considerazione ha conseguenze clamorose, come abbiamo già visto. Si pensi, ad esempio, alla *scelta* che il potere compie nei confronti di chi *scrive* istigando al *terrorismo*, ad atti *contro la legge*. Scelta che pretende d'essere nell'in-

37 Moravia, A. "Pensavo alla bomba quando non c'era" in *Corriere della sera*, 13 settembre 1987.

38 Derrida, J. *op. cit.*, p. 23.

teresse generale ma è invece assolutamente *settaria*, dal momento che – all’opposto – la *scrittura della catastrofe atomica* non trova nessuna *punizione*, non è invitata a nessun *pentimento*. Anzi, tutta la cultura della *deterrenza* la sostiene come legittima e necessaria: utile alla pace. Ma torniamo alla dimensione letteraria *pura*, poiché la realtà di un’era nucleare e la “favola” di una guerra atomica non sono due cose separate, ma quantomeno sono *distinte*. Anzi, scrive Derrida: «è la guerra (in altre parole la favola) che dà l’avvio a questo favoloso sforzo di guerra, a questo insensato finanziamento di armi sofisticate, a questa gara di velocità, a questa pazza urgenza che attraverso la scienza-tecnica e tutta l’inventiva tecnico-scientifica che la motiva, regola non solo l’esercito, la diplomazia, la politica, ma l’intera società umana, tutto ciò che quelle vecchie parole quali cultura, civiltà, *Bildung*, *scholè*, *paideia*, definiscono»<sup>39</sup>.

La realtà nucleare è un’invenzione allo stato puro, *assoluto*, perché non solo è il risultato di un’innovazione tecnica, di una procedura produttiva e di una “cosa” *nuove*, ma perché si oppone, interamente, senza residui, senza contaminazioni o eredità, alla stessa realtà a cui appartiene. Realizza la perfezione creativa negando allo stesso tempo se stessa e *tutto il resto*. *L’imperfezione* è nella sua provvisoria sospensione; ma attuata, compiuta, è la prima e l’ultima di se stessa: tutta la realtà si trasforma per un attimo in *hic et nunc*, senza altro luogo e altro tempo. Tutta la realtà *umana*, naturalmente. Il *resto* della catastrofe nucleare per noi è *silenzio*. Ma con questo vado anticipando il paragrafo successivo. Del resto Derrida stesso distingue tra letteratura e *poesia*.

La costituzione della letteratura non sarebbe stata possibile senza un programma di accumulo, di un archivio oggettivo che andasse al di là di ogni base orale tradizionale; senza lo sviluppo di una legge positiva che attestasse i diritti d’autore, l’identificazione della firma, dei nomi, dei titoli, della distinzione tra la versione originale e la copia, e così via. La letteratura non si riduce a questa forma di archiviazione e di legge, ma non potrebbe sopravvivere a esse e continuare a essere chiamata letteratura. Adesso ciò che forse ci permette di pensare alla unicità della guerra nucleare, al suo scoppiare per la prima volta e forse per l’ultima volta, alla sua assoluta inventiva, [...] è ovviamente l’eventualità di una distruzione irreversibile, che non lascia tracce di archivi giuridico letterari, vale a dire totale distruzione delle fondamenta della letteratura e della critica<sup>40</sup>.

---

39 *Ibidem*.

40 *Ivi*, p. 26.

A questo può bastare persino una conflagrazione nucleare *limitata*.

A questo basta anche il processo catastrofico che turba l'equilibrio, l'ecologia, dei sistemi tradizionali. Anche sul piano derridiano degli archivi della letteratura: basti pensare a quanto le culture del presente in quanto culture dell'oblio, della falsificazione, del furto, dell'improvvisazione, dell'ignoranza, dell'errore si pongano come negazione del sapere filosofico.

«Questa distruzione – continua Derrida – avrebbe luogo per la prima volta e non ci sarebbe alcuna proporzione, per esempio, con l'incendio di una Biblioteca, persino quella di Alessandria, che ospitava così tanti libri ed alimentava così tante letterature»<sup>41</sup>. Ma l'incendio della Biblioteca d'Alessandria ha non a caso assunto un carattere simbolico e mitologico per la tradizione letteraria. Anche *l'incendio dei libri* comandato da Hitler ha funzionato in tal *sensu*: negazioni che rafforzano il significato specifico di ciò che distruggono. Ed è da questo punto di vista che ci possiamo spiegare la svolta paradossale con cui Derrida legge in positivo l'analogia tra letteratura e pensiero nucleare.

L'ipotesi di questa totale distruzione agisce sulla “non-costruzione”, diventa possibile riconoscere alla luce di quell'ipotesi, di quella fantasia o fantasma, le strutture caratteristiche e la storicità dei trattati, delle strategie, dei testi o delle istituzioni. Ecco perché la non-costruzione appartiene all'era nucleare, e all'era della letteratura, se “letteratura” è il nome che noi diamo al corpo di testi la cui esistenza, possibilità e significato sono più pericolosamente minacciati, per la prima e l'ultima volta, dalla catastrofe nucleare; questa definizione ci permette di comprendere l'essenza della letteratura, la sua radicale precarietà e la forma radicale della sua storicità; ma allo stesso tempo la letteratura ci fa pensare alla totalità di ciò che come la letteratura e d'ora in poi in essa, è esposto alla stessa minaccia, costituito dalla stessa struttura storicamente fittizia, che produce e assorbe il suo stesso termine di riferimento<sup>42</sup>.

## ***Il sublime***

Per la coscienza letteraria *dell'ultimo viaggio mortale*, abbiamo visto fare i nomi di Baudelaire e Kafka. Inoltre, giustamente da un certo punto di vista, viene ritenuto insignificante, a questo fine, che un testo parli del nucleare in modo esplicito, realistico. Se la letteratura vuole *dire ciò che è*, è costretta a *dire l'epoca del nucleare*.

---

41 Ivi, p. 27.

42 *Ibidem*.

In base a questo orientamento, la cultura di massa sembra esclusa da questa coscienza non solo perché è presupposta agire su una scala espressiva inferiore, bassa; ma anche perché in essa prevale una sorta di *rispecchiamento* delle immagini nucleari, una loro riproduzione realistica. Anzi, le immagini della catastrofe vi costituiscono il maggiore fattore di spettacolarità e di *gradimento*. Nei linguaggi della cultura di massa, in tutte le sue diversificazioni quantitative e qualitative, dal cinema alla televisione, dalla radio ai videoclip e alla pubblicità, la dimensione nucleare opera sia come ristrutturazione delle modalità di *costruzione* del testo e delle modalità del suo consumo, sia come contenuto privilegiato della rappresentazione. Il saggio di Caramiello è a questo proposito ricco di riferimenti, pur avendo dovuto farne una drastica riduzione e selezione.

Si sa, inoltre, che nelle analisi sui media prevale il giudizio che essi operino molto più per soluzioni *evasive* che per soluzioni *catartiche*, cioè volte a prendere coscienza di valori e norme di comportamento sociale; molto più con intenti *lucidi* e *edonistici* che con intenti *conoscitivi* e *critici*. Ne consegue, appunto, che il nucleare, nella sua massificazione, divulgazione, spettacolarizzazione, *risulterebbe* evasivo e edonistico. La paura della catastrofe funzionerebbe – e in effetti *funziona* – da *attrazione*, da *desiderio*, da *piacere*.

Si sa che esistono due modi di interpretare l'arte, tra loro radicalmente distinti: quello che si fonda sulla valorizzazione della sua *godibilità*, del *piacere* che produce in chi la consuma; e quello che mortifica teoreticamente il godimento estetico, privilegiando la dimensione ascetica. Alle “costruzioni” della creazione artistica vengono contrapposte le sue “conoscenze”<sup>43</sup>. Ma a questa divaricazione profonda corrispondono tuttavia alcuni concetti comuni, in cui il fare artistico si pone «per togliere, come libero soggetto, al mondo esterno la sua estraneità e godere nella forma delle cose solo una realtà esterna di se stesso» (Hegel). Il divaricarsi moderno tra cultura d'élite e cultura di massa, dopo lo snodo ottocentesco e dopo la fase cruciale delle avanguardie storiche (divaricazione che solo apparentemente, solo ideologicamente, viene vista in corrispondenza allo “stacco” tra letteratura del piacere e letteratura del sapere) ha prodotto due tendenze critiche, ipostatizzando due processi formali, due estetiche, tra loro distinte e alternative. Da un lato le forme di ciò che non può essere detto, *dell'indicibile*, dunque forme che vincono e superano la realtà, la trasformano. Dall'altro lato le forme di ciò che è comunemente *detto*, dunque forme che sono vinte dalla realtà, in-formate a essa. Da un lato la *negazione*, dall'altro lato *l'affermazione*. Da un lato il *complesso*, dall'altro il *semplice*.

---

43 Cfr. Jauss, H.R. *Apologia dell'esperienza estetica*, Torino, Einaudi, 1985.



Nel primo caso, quello *alto*, il discorso trae la sua *verità* o il suo *piacere* da qualcosa che, altrimenti, non ha nessuna possibilità di *avvenire*, di *esserci*, e infatti produce un evento in quanto nega le regole correnti della società. Nel secondo caso, quello *basso*, il discorso trae la sua *verità* o il suo *piacere* da qualcosa che *appartiene* alla società.

Del primo caso, seppure solo in parte, abbiamo detto sulla scorta di Derrida. Del secondo caso intendo ora discutere, senza per questo dover affrontare la questione sin dai suoi presupposti teorici, anche se il richiamo teorico è in sé necessario dal momento che non ci convince, come non ci ha mai convinto, l'imperativo di una cultura alta che sarebbe complessa e profonda e di una cultura bassa che sarebbe semplice e superficiale<sup>44</sup>. Sulla base persino dei “vecchi principi”, siamo anzi tentati di dire il contrario.

Per affrontare questi argomenti dobbiamo porci alcune domande: quando comincia la consapevolezza moderna della *morte dell'arte* e se questa consapevolezza abita lo stesso luogo della progressiva divaricazione tra cultura d'élite e cultura di massa. Ma soprattutto *cosa* determina la rottura dell'equilibrio estetico e insieme ne costituisce la forza *energetica* per tutta l'esperienza artistica, *dopo* l'annuncio della morte *avvenuta*.

Qui non posso fare diversamente che procedere per schematizzazioni: Hegel “celebra” nell'arte romantica la frattura tra soggetto e natura; questa spinge ad assolutizzare lo spirito, l'interiorità, senza più alcun *legame* con la realtà, con la tradizione e con il presente, ma spinge anche ad assolutizzare e *liberare* la materia, l'esteriorità, la contingenza. Hegel riconosce nei romantici l'anelito e insieme lo spavento per questa frattura. Tutto il dibattito, prima e dopo Hegel, maturato nel centrare l'emergenza storica delle forme del “brutto”, ci dimostra che la *specificità* dei *colpi* (che hanno praticato la frattura in questione) è tutta nella *novità pericolosa, terrificante*, della civiltà industriale, nella “anticipazione” della vocazione distruttiva delle macchine. Da quel momento la cultura nel suo insieme vive una spaccatura sempre più profonda e radicale tra chi *affronta*, coglie, rappresenta, il terrore del moderno e chi lo rimuove, lo esorcizza. Questa differenza percorre trasversalmente tanto la cultura d'élite quanto la cultura di massa sino ad oggi (seppure con *diversi* equilibri).

Questa schematizzazione risulta meno rozza se ci accostiamo finalmente all'origine di una categoria estetica che entra storicamente a turbare il moderno (e che “favorevolmente” appare già connaturata al pensiero e alle forme del nu-

---

44 Cfr. Abruzzese, A. “Sociologia della letteratura” in *Letteratura italiana*, vol. 4, *L'interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 589-646.

cleare): il *sublime*<sup>45</sup>. Il sublime, *prima* che venisse «inevitabilmente consegnato agli inventori della falsa coscienza»<sup>46</sup>, ma appunto per discenderne (o risalire?): per vedere come continui a funzionare, dopo l'«addomesticamento del terribile», dopo il “tragico” nietzschiano, “inaudito”, nella coscienza falsificata del nostro presente, nel non-luogo del nucleare, nella deterrenza della pace.

Intanto cominciamo con una suggestione “antica”. Risaliamo al trattato *Del sublime*, dello pseudo-Longino, a una frase d'esordio: «due cose ci rendono simili agli Dei: “fare il bene e dire la verità”»<sup>47</sup>. La citazione su cui si appoggia Longino è tratta da Pitagora, o almeno a lui attribuibile. Frase *terribile*, dunque, non per l'identità uomo-divinità che pone come base necessaria al discorso sull'«arte del sublime o della passione», ma per il fatto di aver bisogno, nell'affermarla, di ricorrere alla *tradizione* (si torni a quanto detto da Derrida).

All'origine abbiamo il catastrofismo naturale: i fulmini di Giove, la Creazione del Mondo, il Verbo, le sue Manifestazioni. «Il vecchio sublime, quello che il Settecento eredita da Longino, è caratterizzato soprattutto da due elementi: il terrore del lettore davanti a una forza schiacciante e la soddisfazione del lettore nel suo abbraccio immaginario della grandezza»<sup>48</sup>. Un “uscire fuori di sé” e un “rientrare in sé”.

La Ragione instaura un rapporto odio-amore nei confronti del Primitivo, luogo della Paura e della Natura; «Se ricordiamo la distinzione fatta dal Lovejoy tra un primitivismo molle, nel quale la generosità di madre Natura soddisfa ogni bisogno umano, e un primitivismo duro, nel quale il rigore della Natura matrigna minaccia di annientare il coraggio umano, possiamo tradurre quella distinzione nei due generi letterari tipicamente settecenteschi: al primitivismo molle corrisponde la pastorale, al primitivismo duro il sublime. Nel corso del Settecento la pastorale viene a scomparire a poco a poco finché essa si trasforma e rinasce nella

---

45 Cfr. Aa.Vv. “Il sublime: creazione e catastrofe nella poesia” in *Studi di estetica*, nuova serie, a. XII, fasc. I-II, Bologna, 1984, a cui faremo costante riferimento in questo paragrafo. Vedi anche Aa.Vv., “La disarmonia prestabilita” in *Aestetica/pre-print*, n. 10, Palermo 1985, con un saggio, tra gli altri, di Remo Bodei, “Le logiche del brutto”, che rimanda alla sua fondamentale introduzione a Rosenkranz, K. *Estetica del brutto*, Bologna, il Mulino, 1984; Aa.Vv. “Aesthetica bina: Baumgarten e Burke” in *Aestetica/pre-print*, n. 13, Palermo 1986, con contributi di Rosario Assunto, Giuseppe Sertoli, ecc.

46 Givone, S. “Il sublime e il tragico” in Aa.Vv. *Il sublime* p. 55.

47 Anonimo. *Del sublime*, Milano, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, 1982.

48 Most, G.W. “Sublime degli antichi – Sublime dei moderni” in Aa.Vv. *Op. Cit.*, p. 115. Sul rapporto tra “rapimento estatico” e “persuasione” del fruitore del sublime si veda sempre nello stesso volume anche Fortunati, V. *Il lettore sublime*: «Il lettore diventa demone-demiurgo, perché è dalla catastrofe, dall'abissamento che viene creato un nuovo testo. Leggere è quindi un morire e un continuo rinascere. Leggere, come dice Heidegger, “è essere là, ricevere il nuovo significante”» (ivi, pp. 91-92).

lirica romantica, mentre il potere del sublime cresce, come i fenomeni naturali ai quali il termine si applica, spazza via tutto ciò che incontra»<sup>49</sup>.

Ecco già tracciato il destino che, a ogni svolta del sublime, ci porta al nostro presente. Sin dall'inizio troviamo, sulla opposizione tra "primitivismo molle" e "primitivismo duro", la contrapposizione tra un pensiero debole e un pensiero forte, volti a *intrattenere* l'uomo su due polarità diverse: il piacere *dell'abitare* o la paura dell'assenza. Da questo punto di vista non appaia irriverente il calzantissimo riferimento alla trasformazione, ultimamente vissuta, dagli "intervalli" televisivi: dalla dimensione "pastorale" dei vecchi quadri con pecorelle, paesaggi naturali, armonie urbane, si è passati alla "spottizzazione" più sfrenata, un'altra volta nel tentativo di "ambientare", di "contenere", di "reggere", di appunto, "intervallare" il sublime, il dilagare della catastrofe.

Là dove l'integrità della nostra personalità è messa in pericolo si accende il sublime. Esso opera come smarrimento per una grandezza che ci sovrasta, per quella che Longino chiama «vicinanza di Dio», ma opera anche come «generoso slancio», che spinge sino alla stessa «altezza» della Creazione. L'io scopre la sua illimitatezza: negato da ciò che lo vince, *rinasce*; turbato, riprende forza, cancellato nella paura della non-forma, conquista una *nuova* forma. Ciò avviene in una lanciazione dell'anima, in un *eccesso*. Ma Kant "riordina" le eredità longiniane-settecentesche: «L'affermazione kantiana rivoluzionaria è che il sentimento del sublime si produce soltanto indirettamente, e ciò non può voler dire altra cosa se non che il sublime non è l'effetto diretto di un'esperienza unica, momentanea, ma piuttosto il prodotto di un processo temporale: nessun momento unico ci dà il sublime direttamente, ma indirettamente soltanto una serie di momenti. Kant ritiene che questo processo temporale abbia due fasi distinte: nella prima si racchiudono per un momento le forze vitali, e solo nella seconda si liberano dilatandosi»<sup>50</sup>. Una «struttura narrativa minimale», quindi.

Tanto nel caso del *sublime matematico* (dove è in gioco il limite della fantasia umana), quanto nel caso del *sublime dinamico* (dove è in gioco il limite del corpo umano) «ciò che si perde nel momento primo del difetto del senso viene più che compensato da ciò che si guadagna nel momento secondo dell'intelligibilità ideale: la storia minima kantiana nel sublime è profondamente provvidenziale»<sup>51</sup>. Sequenza provvidenziale all'infinito. Il *bello* è riposo, stasi (ancora l'idea di "in-

---

49 Ivi, p. 114.

50 Ivi, p. 118.

51 Ivi, p. 119.

tervallo”); il sublime è «movimento incessante». All’inizio, dice Derrida, era la Velocità. *Gara* con la Natura Primitiva e *poi* con la Natura Artificiale.

Dopo Kant viene il richiamo di Schiller all’«autonomia» dell’uomo come condizione necessaria a *liberarsi* dall’ordine del mondo. L’«uomo fisico e l’uomo morale vengono nettamente separati l’uno dall’altro», davanti al sublime, perché il primo «sente» la sua sconfitta e il secondo «fa l’esperienza della sua *forza*», il primo sperimenta la povertà dei *concetti*, il secondo «la ricchezza delle *idee*»<sup>52</sup>.

E ancora il tentativo di Schelling nel reinglobare il sublime nella categoria *sovvrana* del bello, rispetto al quale il sublime si riduce ed esalta allo stesso tempo, come «smisurato e avventuroso». La sequenza, la struttura narrativa minima di Kant, si è dilatata in narrazione avventurosa e dunque «abbandona» il bello, cade nei vortici della Storia.

Così arriviamo a Hegel, che tra i segni della morte dell’arte registra appunto il sublime come ricerca dell’infinito nel regno dei fenomeni. Dal Kant «gotico»<sup>53</sup> arriviamo così alla letteratura gotica e fantastica del primo Ottocento, a quelle estetiche del *brutto*, del pubblico, del *terrore*, della *metropoli*, che hanno generato non solo forme specifiche e socializzate del sublime, ma vere e proprie tecnologie espressive: dal cinema alla televisione.

Nel progressivo perdersi della “provvidenza”, la sequenza kantiana – smarrimento del senso e riproduzione dell’identità – è regredita (scesa nel “profondo”) verso la confusa paura del primitivo. Ha ribaltato i suoi vettori: a ogni tentativo di riconoscere e definire la propria identità, la propria autonomia, la propria “salvezza”, l’individuo precipita nella “perdita di senso” di un presente che è sublime di per se stesso. L’immaginario nucleare esprime la sospensione continua di un solo *atto*: l’io, il soggetto, l’anima dell’uomo che si annulla nell’infinito del dopobomba; ma torna a concentrarsi, a *farsi energia* nella constatazione della propria paradossale sopravvivenza.

Sono le fantasmagorie spettacolari dei media, non tanto il loro riferimento minaccioso al disastro, quanto piuttosto la loro inclinazione a trasformare ogni informazione in *piacere*, *affermando* tutto il desiderio del nostro *esserci*. Nel mo-

52 Cfr. De Paz, A. “Il sublime nell’estetica e nella pittura romantica” in Aa.Vv. *Il sublime*, cit., pp. 218-219.

53 Cfr. Brown, M. “Mani e i demoni della notte” in Aa.Vv. *Il sublime*, cit., pp. 155-165, Sa *Del sublime*, cit., p. IX. Sul nesso morte-media, velocità-televisione cfr. Ghezzi, E. “La televisione non è la televisione. Paradossi del palinsesto” in *il Manifesto*, 4-5 ottobre 1987: «Come se il cinema, i film non fossero concrezioni potentissime di amori, di libido, di vita fatte di rinvio della morte nel congelamento del desiderio, di angoscia della durata e paura/attesa della fine; ma anche Bearzot... e certo la *cuoca* famosa», cioè la televisione.

mento stesso in cui ci *donano* le forme per identificarci nel nostro *bisogno di vivere*, ci gettano nella consapevolezza che ciò è possibile solo come *dilazione* da parte di una Natura Artificiale che ha vinto non più soltanto il nostro corpo ma anche la nostra anima; da parte di un Dio che ci supera non solo spiritualmente ma anche materialmente.

Noi godiamo dei media, di questo sofisticatissimo strumento di potere, che Derrida ci ricorda così connaturato al regime di velocità del nucleare. Questo piacere è indiscutibile anche per quelli che lo ritengono una distrazione dal *dolore della realtà*. Noi comunichiamo, ricordiamo e rappresentiamo grazie a questo desiderio di piacere. E contemporaneamente ne siamo schiacciati, esiliati.

I media ci hanno aiutato ad abitare il non-luogo in cui ci siamo avventurati e quanto più lo abitiamo (perché «meravigliosamente», «favolosamente» riusciamo ad abitarlo), ci accorgiamo che esso è virtualmente la nostra negazione. L'immaginario di oggi, così massiccio e capillare insieme, così pesante e leggero, così collettivo e privato, individuale, esorbita dalle nostre possibilità fisiche e intellettuali. E altamente complesso, ma, come nel caso dei conflitti sociali, del loro complessificarsi, sempre più rapido, non possiamo tuttavia semplificarlo. Ci dice di un ordine di grandezze, di automatismi, di poteri che ci ha superato. E tuttavia viviamo nelle e delle sue «risonanze». «Il sublime è la risonanza di un animo grande» aveva scritto Longino<sup>54</sup>. I media, tutti, alti e bassi, quando vivono, sono il tessuto nervoso della nostra sussistenza tra la vita e la morte.

### ***L'olocausto estremo***

Da qualsiasi punto di vista ci si sia provati a guardare, abbiamo trovato la prospettiva di un sacrificio finale, di un olocausto estremo, che non si accontenta più della discriminante tra cristiani ed ebrei. Abbiamo sperimentato la nostra terribile vicinanza al divino cioè l'impotenza di una Legge fondata sul «fare il bene» e «dire la verità».

Le regole dell'abitare, i rituali di fondazione, si sono dovuti affidare sempre al sacrificio. Prima era Dio che sacrificava se stesso in assenza dell'uomo. Poi è stato il rituale «religioso» a sacrificare in nome di Dio. Su questa catena di sacrifici e di rifo-

---

54 Anonimo, *Del sublime*, cit. p. IX. Sul nesso morte-media, velocità-televisione cfr. Ghezzi, E. "La televisione non è la televisione. Paradossi del palinsesto" in *Il Manifesto*, 4-5 ottobre 1987: «Come se il cinema, i film non fossero concrezioni potentissime di amori, di libido, di vita fatte di rinvio della morte nel congelamento del desiderio, di angoscia della durata e paura/attesa della fine; ma anche Bearzot... e certo la *cuoca famosa*», cioè la televisione.

dazioni perveniamo a un presente in cui, in assenza di dei, sacrificiamo noi stessi<sup>55</sup>.

Dentro questa dimensione «sospesa», per cui è utile conservarsi nel *dubbio* invece che avere *certezze* (la certezza ora è di per se stessa catastrofica), ci conviene anche collocare, come fa Caramiello, il problema politico di un'inversione di tendenza nella scelta e nella gestione delle risorse energetiche, nella salvaguardia dell'ambiente, nel controllo delle tecnologie. Perché anche in questo caso, come nel caso della bomba, parliamo di qualcosa che esiste e non esiste allo stesso tempo.

È in gioco qui il limite delle democrazie industriali, in questo assai poco diverse dai regimi totalitari (comune destino dei paesi in via di sviluppo, quelli che ancora vivono la storia che noi abbiamo consunto); non riuscire a garantire la sempre più stretta interdipendenza tra le parti e il tutto. In ogni organismo, in ogni segmento coesistono le implicazioni con l'intero sistema: se non funziona un «elemento», prima o poi si inceppa tutta la macchina. L'aumento di complessità, pur tentando di ovviare a questo limite, non fa altro che accentuare l'interdipendenza catastrofica. Dunque, sino a quando saranno i modelli di organizzazione industriale classici, la loro struttura, le loro culture, le loro istituzioni a pretendere di intervenire per risanare il mondo, ogni «inversione di tendenza» non potrà essere che inscritta nella logica catastrofica e negli esiti perversi delle vecchie strategie.

La stessa ripresa dei movimenti o delle insorgenze sui diritti dell'uomo, ancor più che sulla tradizione dei diritti civili, ha senso solo se riesce a vedere nel singolo individuo non semplicemente un'entità sociale in astratto o un valore umano in concreto, ma anche il «punto» necessario alla sopravvivenza dell'intero sistema. Da salvare, quindi, proprio in quanto ingranaggio di una macchina, strumento e centro diffuso della artificialità del sistema. Non solo *fine dell'operaio massa ma anche dell'individuo massa*.

Le ricerche continue di ri-fondazione non catastrofica della nostra esistenza non possono spingerci a essere ottimisti sulla possibilità di tradurre la produttività del sacrificio, la ricchezza dei conflitti, l'ecologia delle catastrofi in sacrifici, conflitti e catastrofi che non scelgano come capro espiatorio l'uomo, quale sia la sua appartenenza nel gioco, nello scontro, tra le parti. Per quanto con un impianto teorico e culturale forse più povero, certo diverso, questa «intenzione» al «riscatto» è esibita proprio dai soggetti storici del nostro degrado ambientale, proprio da chi ha «inventato» la bomba, da chi si «protegge» dietro al nucleare. Intenzioni, c'è da crederlo, non solo puramente pubblicitarie. Sino a oggi questo tipo di potere, quanto più andava rivelandosi, *ci mascherava* come corpo opaco e irriducibile da governare; ora, per sopravvivere, dovrà a sua volta *mascherarsi* di

---

55 Cfr. Formenti, C. *op. cit.*, l'intero capitolo intitolato *Fondazioni e secessioni*, pp. 103-130.

tutti i desideri sin qui delegittimati come ingovernabili o «fuori» della dimensione politico-amministrativa.

Personalmente non so dare una risposta in positivo alla perversa circolarità, dispersione, disperazione, mortalità della compenetrazione nucleare tra governati e governanti. Mi pare giusto tuttavia, in un mondo in cui l'impensabilità della fine non basta a interrompere lo «spreco» dei sacrifici umani, identificare almeno una zona privilegiata dello scontro. Un luogo in cui la dimensione del «capro espiatorio», del conflitto, della catastrofe mi sembra finalmente non essere diversiva, distratta, evasiva, perché non ha nessuna pretesa di universalità o di riduzione della velocità che ci trascina. Non vuole rifondare i vecchi strumenti; non vuole «far funzionare» ma «interrompere il funzionamento».

Questo luogo mi pare poter essere appunto la *localizzazione* puntuale dei vissuti sociali in cui i modelli di organizzazione della politica tradizionale ancora resistono. Se, come molti ritengono, l'organismo complessivo, in cui le vecchie centrali del potere mantengono la loro funzione di deterrenza, sta mutando, quasi fosse consapevole del destino mortale che ha concepito al suo interno, sarà bene far sì che il mutamento non sia ingerito, stravolto, frenato da chi non rappresenta più nulla se non la volontà di sopravvivere.

Se partiti, istituzioni, Stato non sono più credibili, anche quando simulano una strategia ecologica o la praticano, è perché il senso della *loro* morte non è il senso della morte dell'uomo.

Il primo compito storico di un ecologismo avanzato, in gara davvero con la velocità nucleare, è quello di bonificare culturalmente – questo vuole dire approntare nuovi modelli di organizzazione ricavati da nuovi scopi e da nuove entità naturali-artificiali – le strutture *forti* della società e non quelle *deboli* (già in via di riorganizzazione...), le componenti *erette* dell'abitare e non quelle catastrofate o desertiche, ciò che si conserva e non ciò che si distrugge, ciò che è «al sicuro» e non ciò che è «in pericolo». L'ecologia di cui abbiamo bisogno non è limitabile a quella dei «parchi naturali», delle «riserve», della «protezione degli animali»<sup>56</sup>.

Cerchiamo di non aiutare i sistemi morenti a dissimulare la loro pulsione mortale, il loro egoistico «muoia Sansone con tutti i filistei», offrendo loro le immagini «belle» di un mondo salvato dal carattere limitato dei conflitti, ma ugualmente destinato a soccombere al conflitto totale ed ultimo.

---

56 Cfr. Giovannini, F. (a cura di) *La cultura dei verdi, un'analisi critica del pensiero ecologista*, Bari, Dedalo, 1987. Sul lato opposto della assuefazione alla catastrofe nucleare, spinta dalla formulazione di manuali per la sopravvivenza vedi Mazzini, F. *Dopo la bomba*, Roma, Edizioni di protezione civile, 1986. Sui «verdi» registro un intervento di Alexander Langer, Gad Lerner, Luigi Manconi, Mauro Paissan, in *Il Manifesto*, del 4-5 ottobre 1987.

Certo è un'indicazione rischiosa. Qualcuno la potrebbe imputare di nostalgia per la vecchia politica, di dipendenza dal Sovrano, di rinuncia a intervenire su *ciò che c'è* invece che su *ciò che dovrebbe esserci*. Certo una strategia ecologica che si riversi contro soggetti, corpi, aree, antiecologiche per statuto e vocazione, può essere pericolosa. Ma pericolosa, in ogni caso, tanto quanto una strategia elusiva, alternativa, che, soddisfatta soltanto dell'identificazione del suo «campo», non riesca a trovare, a centrare mai le forze motrici del degrado ambientale nelle strutture filamentose di cui ancora dispone.

E forse, per quanto difficile, c'è un modo per legare insieme l'individuazione di uno scopo immediatamente ecologico e il segmento di potere da colpire come principale intoppo, causa, freno, mandante della realtà che vogliamo vincere. L'importante è, di nuovo, entrare in gara sui contenuti del fare e non sulla negoziazione con un potere ormai destituito di fondamento se non inabile.

Se c'è un modo non-violento per picchettare le basi atomiche, per schierarsi contro le installazioni militari, per salvare il verde, per impedire l'inquinamento delle acque, ecc.(tutte operazioni in cui si chiede al potere di negoziare con il loro valore *simbolico*, con la loro «messa in scena», e non con la loro forza materiale), ci deve essere un modo equivalente di colpire non solo gli effetti della vecchia politica ma anche le cause, non i soli prodotti del disastro ma i modelli organizzativi, generativi. Ricordandoci che persino i Parlamenti, persino le leggi sono effetti e non cause.

Abbiamo bisogno dunque di movimenti rapidi, tutti puntuali, tutti finalizzati a «esaurire» uno scopo parziale e determinato. È vero: dal momento che mancano le basi materiali per un progetto (la «saggezza» nucleare lo ha negato forse per sempre), saranno conflitti e sacrifici *circoscritti*, *energie* che non si sprecano nelle griglie fatiscenti dei poteri tradizionali, nella loro super-impotenza, ma che derivano dal desiderio di salvare la vita umana.

Spaventa chiudere così l'ordine mortale del discorso qui affrontato. Ci spaventa un pensiero vitale che per vincere la morte si «ripiega» sulle sue origini mitologiche. Ci preoccupa dover «prendere tempo» nei paradossi della letteratura. A ogni tentativo aurorale di farci propositivi, affermativi, ci sopravviene il timore che il nostro ecologismo sia la rivelazione della nostra incapacità di edificare. Il fascino delle utopie può sempre tornare a spingerci verso il *rovescio* della Storia. Forse stiamo giocando a chi deve dire la frase: *vade retro* Satana. Non c'è scampo alla *retorica* del presente?

Il carattere «ingenuo» delle dinamiche vitali a cui vorremmo dedicarci, affidarci, probabilmente fa parte necessaria della nebulosa nucleare in cui, *per forza*, si agitano. La loro «generosità» si confronta con «gangli» di un sapere irriducibile, senza via di uscita, vinto quanto più pretende di continuare a vincere. Non si può



fingere che questo potere, senza altro desiderio che il suo “esercitarsi militare”, non esista; ma forse si può ancora far qualcosa per affermare che esiste inutilmente rispetto a tutti noi, per isolarlo dall’intelligenza artificiale.

A conti fatti, del saggio di Caramiello ho solo discusso alcuni punti di riferimento tematici. Ma sono stato spinto e suggestionato proprio dal lungo, assiduo, ossessivo lavoro di chi lo ha scritto. Spesso gli allievi sono più stimolanti dei colleghi e persino dei libri. Presupposto che possano ancora dirsi tali, gli allievi hanno il merito di “guerreggiare” con più intensità e pericolosità di quanto sappiano fare i maestri.



**libreriauniversitaria.it**  
**edizioni**

Stampato da Logo Srl  
Via Marco Polo, 8 – Borgoricco (PD)  
[www.gruppologo.it](http://www.gruppologo.it)