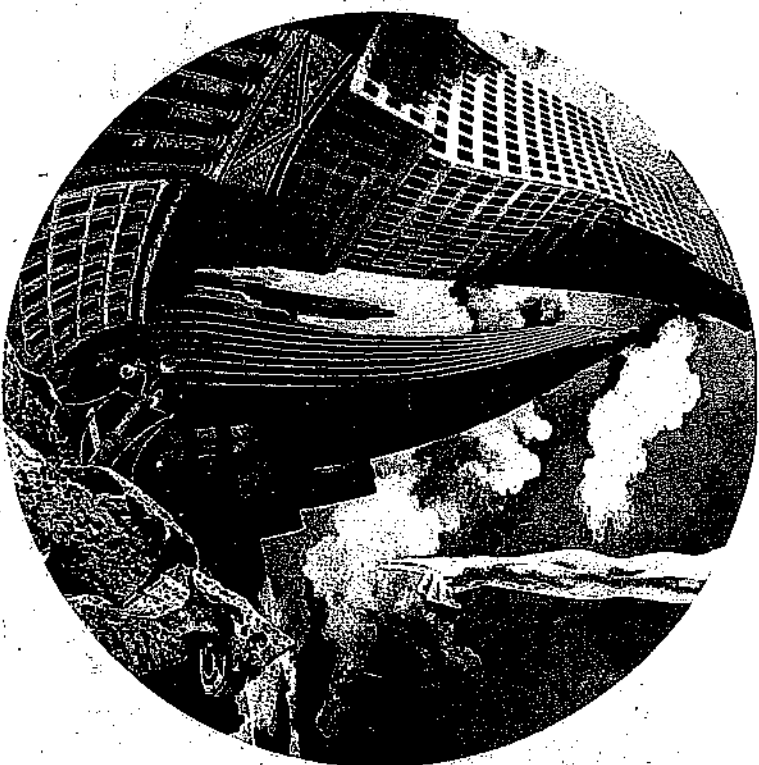


Luigi Caramiello

Il medium nucleare

Culture, comportamenti, immaginario nell'era atomica

INTRODUZIONE DI ALBERTO VENTURA



Luigi Caramiello **IL MEDIUM NUCLEARE**

Partendo dall'analisi della realtà atomica, come è rilevata dalla letteratura specialistica attuale, il volume analizza la «modificazione sostanziale di forma» verificatasi nello statuto del progresso e della tecnologia attuali; ossia, il mutamento qualitativo causato dal dopo-bomba nella concezione della vita, della morte, della guerra, del futuro. Approfondisce quindi la mentalità e le scelte comportamentali tipiche dell'era nucleare, nonché il racconto del «dopo-conflagrazione» nella produzione di immaginario: narrativa, cinema, fumetto, cultura di massa. Avvia, infine, un tentativo di valutazione complessiva del medium nucleare nel suo spessore di puro dispendio, di legittimazione simbolica, di carica ostensiva di potenza, di sovranità illimitata della «casta nucleare», il gruppo di uomini di varie nazionalità nelle cui mani è il destino della Terra.

Luigi Caramiello (1957) collabora con A. Abruzzese presso il dipartimento di Sociologia dell'Università di Napoli. Studioso di problemi della cultura e delle comunicazioni di massa, ha pubblicato con M. Videtta il saggio *Napoli now* (Napoli-New York 1982). Svolge da diversi anni attività scientifica e pubblicistica collaborando con diversi giornali e riviste, e con la Rai.

IL MEDIUM NUCLEARE

CL 091-0365-1

ISBN 88-7910-323-7

lire 20.000 (iva inclusa)

EL

Luigi Caraniello

Il medium nucleare

Culture, comportamenti,
immaginario nell'età atomica

introduzione
di Alberto Abruzzese

 edizioni lavoro

Sommario

Prefazione di Alberto Abruzzese	7
Il medium nucleare	
Ringraziamenti	49
Prenessa	51
Capitolo primo La catastrofe culturale. Teoria e saperi dopo Hiroshima	55
Capitolo secondo Atomic life. La mentalità e le scelte dell'era atomica	89
Capitolo terzo Apocalisse e immaginario. Il racconto dell'atomica e del dopobomba	131
Capitolo quarto Il medium nucleare	171
Note	193

© copyright 1987
edizioni lavoro roma
via boncompagni 19

copertina di aldo gagliardi
finito di stampare nell'ottobre 1987
dalla tipolitografia csr
via di pietralata 157, roma

Introduzione

di 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 critici del gusto, per quanto riguarda il pubblico, ed ai valori tradizionali del metodo, per quanto riguarda la critica.¹

Questo saggio, infatti, parla di qualcosa che è troppo forte per essere contenuto nella pagina, troppo diverso rispetto al pensiero debole del presente.²

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 ed il Passato. Nel Presente noi siamo una minima componente del mondo artificiale che abbiamo contribuito ad 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.³

Questi tentativi, questi desideri costituiscono un pensiero aurorale, tanto stanco dei giorni quanto delle notti in cui abbiamo trascorso la Storia.⁴ 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 dimen-

sione 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*.⁵

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 ed 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.⁶

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 stragato 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?⁷ ed un luogo catastrofico, 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 impregnato), 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. Una 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 atrocità che, almeno quanto negli ultimi venti anni è stato difficile vivere privandoci *perno* 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 grafica dell'esplosione atomica. La diversità e molteplicità dei fattori «critici», che compongono il nostro presente, si riduce ad 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.⁸ 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.⁹

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 Fortinelli, perché questo intelligente analista dell'immaginario scientifico e tecnologico mi sembra particolarmente consapevole della «scelta» epocale di fronte alla quale ci troviamo ed 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 in-

conciabili. L'elettronica segna la possibile caduta delle logiche classiche della civiltà industriale, ma ne assorbe anche tutto il potenziale esplosivo, tutte le tragiche antinomie.

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 *parbos* 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 *barakini*. 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.¹⁰

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 brulbio della vita mitologica, in un quadro evolutivo ed 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 "durana", 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.

Ci addenteremo 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: marcia 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 sanno 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.¹¹

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 Saro, 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. Saggia vera per quanto triviale, bassa.¹² 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 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 convenzionalmente 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 dimenticarla».¹³

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 visute dal genere umano ha una natura *distorsiva*. 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. Derida 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 ad una guerra convenzionale "classica", non scatenò una guerra nucleare».

In effetti Hiroshima e Nagasaki costituiscono un gigantesco spot pubblicitario del paradosso pace-guerra e vita-morte. Hanno continuato ad essere un evento, per quanto *più* evento delle altre, precedenti e successive, occasionali bellifiche. Ed è qui la svolta. Le bombe atomiche del 1945 segnano il passaggio del pensiero nucleare da un'economia di guerra ad un'economia di pace. Ma su questo ed 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 compressa della vita: è destinato a non essere distratto da altro che da se stesso. La morte ha assunto la stessa dimensione spazio-temporale della vita, non la interrompe ma ne è il *dephyio*. 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 *commuovere* fare penno 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 preunzione 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. Ed 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 crocifissione: 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, strazi, 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 secularizzazione: 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 *rimesso* 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.¹⁵

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 ad un fine ecologico, ad 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 antropologicoculturali che rivelano la nuova dimensione del presente. Chi raggiunge una 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 fiatone cortoso dei linguaggi pubblicitari, o la noia mortale della videocassette.

Dando uno sguardo anche superficiale alle ricerche sociologiche 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 «comprensioni», 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 ammantamento totale della vita, anche allora, in determinati momenti ed 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 «romassero» alla vita ed i secondi «romassero» 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 ad una «virata» 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 autopsiarsi); 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 *puote* 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*, *generazionale*.

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 biotipi 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 ri-muovere 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 difforni da quelle «realis». 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 ed 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 garantirà 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 «inizianti», «sacrificati», «formati» dagli adulti, perché il rapporto tra diritti delle vecchie generazioni e doveri delle generazioni nuove si fondeva 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 mantenuto 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 *sofì*. L'esortazione di ritrarsi 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 *frivolamente* al bivio tra morte e vita, anche se il loro immaginario non è più capace di distinguere la differenza.

Le mutazioni giovanili hanno una ricaduta sui comportamenti sessuali, sul modo di vivere la coppia o la famiglia. I processi di sterilizzazione o di procreazione artificiale, le dinamiche transessuali, la destabilizzazione della famiglia su diverse gamme di aggegazione o isolamento, non sono soltanto il segno di logiche produttive e di mercato entrate in crisi, non solo il risultato di una economia del benessere che ha indebolito lo spirito comunitario o le leggi sociali, ma anche la consapevolezza di un tempo *negato* ai valori della stabilità e della continuità, il sentirsi mancare il futuro. Anzi, l'economia del benessere può essere letta come compensazione per la paura di una morte imminente, di una fine annunciata. 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'incombente 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-confitto 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.¹⁶ 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 *refugio 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.¹⁷»

C'è una relazione interessante tra rifugio e territorio. Nel pri-

mo caso l'etimologia del latino *refugiun* 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 luogo definito dal «terrore» che il capo vi esercita per dominarlo, per dominare i suoi abitanti, per vincerti 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. E 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 ed 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 *pausa*, 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 manuro 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 *refugi*: quelli del terrorismo, della mar-

ginalità, 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, da 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 ad un aereo che lo porterà fuori dai rischi immediati del conflitto. Caramello tratta frequentemente di questi casi, in cui giormalismo 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 *desiderare* 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 Barille: 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».

Da qui nasce l'uso pubblicitario, puramente *evanescente*, del rifugio atomico. Esso è risibile da un punto di vista tecnico, ma evoca poderosamente la nuova logica post-atomica dell'abitare, restituisce 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 metatattica; 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 *selvino*, è perché i potenti non hanno trovato ancora una tecnologia attendibile per sopravvivere al rischio della 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 *sabotezza* 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 «assurando» dalla vita dei governanti.

L'effetto panico

Simuliamo ancora. È probabile che una 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 *sabotarsi*, 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 una elevatissima probabilità di morire: subito o poco dopo, direttamente o indirettamente. Le forme classiche del *panico collettivo* sono la ri-

cerca *disordinata* della salvezza: questo disordine spontaneo ed istintivo recide ogni legame sociale, spezza ogni legge, indebolisce ogni altro valore che non sia la difesa del proprio corpo. Se non precipiterà nel «branco», al massimo si ricostituisce in *piccoli gruppi*.

Anche vista da questa 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 moltiplicatorio, 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 ed i piccoli gruppi, ed 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 *eccezionale*, 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 una ipotesi di morte parziale conviene piuttosto convincere, *persuadere*, ad una morte totale. Del resto è proprio l'*incomunicabilità* dell'evento atomico ad 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) ad una tale distanza spazio-temporale tra noi e l'evento da eguagliare quella che esiste tra il fatto che «ci siamo» ed 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?». ¹⁹

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 ad 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*.²⁰

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*, ed un malato, *che muore* perché è inguaribile.

La medicina e la psichiatria moderne si sostituiscono così, come è ovvio, al depotenziamento delle capacità di metabolizzazione simbolica della morte dovuto alla intensificazione finale dei processi di secolarizzazione, alla caduta dei rituali del lutto, come ricomposizione tra perdita della morte e affermazione della vita, alla rinnozione sociale della morte «scambiata» con una 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*».²¹

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: «Sarebbe il caso di domandarsi ancora una volta, se dietro questa neutra e pulita richiesta, non vi sia una 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».²²

La «promessa nucleare» funziona ad ogni stadio delle sue possi-

bilità catastrofiche. Reintegra la mia morte nella morte simultanea di molti altri. Mi fa partecipe di un *dono*. Cancellata, 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. È, 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 una eutanasia «non omicida»,²³ operano alla riproposizione del rapporto tra individuo e grembo materno. La morte viene scambiata per vita, per rinascita. E colpisce similmente l'estasi con cui siamo costretti a sottolineare gli aspetti notturni, ancestrali, femminili dell'ambiente in cui viviamo. La fonituscita della cultura meccanica e l'utilizzazione sempre più estesa e furtiva dell'elettronica accentuano la costruzione di una «natura artificiale» che si dà come Grande Madre, come Rigenerazione.

Si legge, 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'arrezzo è modificato e corretto a seconda della forma dell'incavatura lascia nell'albero dal colpo precedente, e attribuiremo caratteristiche di mente immanente al procedimento autocorrettivo 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 perché rinnisce 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-machina 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 mec-

canista 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 guardarsi con occhi diversi anche alla "vecchia" Natura, aiutano a scoprirvi gli attributi di una complessità che ci restituisce un mondo 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"²³.

L'ultimo riferimento appartiene a Michel Serres, anche lui autore che non vuole ridurre la complessità, che crede nella possibilità di *rifondare senza distruggere*, di «aprire» invece di «chiusure». Questa nuova Grande Madre, che non ha più bisogno del *patro* 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 *più accade*. Proprio perché potrebbe accadere, non *deve* accadere. Questo è il carattere violento, nucleare per vocazione, della diplomazia internazionale. La 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 una 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 destrutturati di senso ma continuano a comunicare, le passioni umane che diciamo alienate ma che continuano ad 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 «sommigliare» alla vecchia e deprecabile opposizione tra apocalittici e integrati. Niente Apocalisse, dice Derrida: «Non c'è altro che *doxa*, opinione, "convincione"». 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'«era 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 missili, missive, emissioni e trasmissioni, come tutte le *technè* — la straordinaria sofisticazione di queste tecnologie coesiste e coopera in modo essenziale con la sofisteria, la psicoretorica, con la psicagogia più arcaica e più approssimativamente dogmatica e con la psicologia più volgare.²⁴

Vi è una scelta culturale assai convinta e determinata nel saggio di Caramicello, 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 del linguaggio. 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 *cioè che conta dire* non è solo costituito dalle fascinazioni consumistiche, dalle evasioni spettacolari, dalle dissipazioni burocratiche, ma anche da argomenti apparentemente universali come la «conoscenza artistica», politici come la «lotta di classe» o le «formez», 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, diversivi, sintomi, piccole fratture, operazioni di «riparo» o malattie locali che vengono enfatizzate, pubblicizzate per distrarre dai punti *critici*.

Le distrazioni *palati*, almeno, sono invece radicate nella *cracchia* 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. Ed oggi comincia ad esserci qualcuno disposto a trovare nella trivialità dell'immaginario collettivo la stessa complessità del più significativo pensiero filosofico e scientifico.²⁵ 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 e 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.²⁶

Anche le guerre più classiche furono gare nella loro preparazione e nella fattiva concretizzazione» scrive Derrida: «Oggi stiamo vivendo una diversa esperienza di velocità? Qualitativamente diversa in relazione al tempo ed al moto? O dobbiamo parlare prudentemente di una accelerazione straordinaria — sebbene qualitativamente omogenea — della stessa esperienza?»²⁷

Ma la risposta, nel problema di una continuità o discontinuità durante il processo di velocizzazione 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 risolvesse nell'invenzione di un processo di accelerazione o per lo meno in una nuova esperienza di velocità».²⁸

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 velocizzazione: «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 ed 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».²⁹

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 post-industriale la qualità sta nuovamente trasformandosi in quantità, che non hanno più nulla a che vedere con la quantità della civiltà di massa, e pur tuttavia orbitano ancora nella stessa «tradizione».

Quindi per *fermare il pericolo* non basta diminuire o aumentare l'intensità della velocità; il pendolo continuerà ad oscillare, trovando la sua catastrofe nel *prima* e nel *dopo*. Una velocità inibita significherebbe che non esiste capacità di sviluppo; una velocità accelerata significherebbe 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 ad 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'esultarsi 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, *fungere mediante* la felicità-sofferenza dei contendenti, a prezzo dunque della loro vita.³⁰

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.³¹ Si tratta ancora di un movimento analogo al pensiero nucleare: «il sistema non ha altra 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".³² Il conflitto, condizione necessaria della vita di un sistema, deve *negarsi e affermarsi* allo stesso tempo. Questo non-progetto è senza futuro, assolutamente presente, estrema localizzazione del tempo e dello spazio.³³ 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».³⁴

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.³⁵ 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 *serenamente* 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».³⁶

Questo ragionamento è stato recentemente 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 certo di essere uno scrittore che vorrebbe occuparsi di "quello che c'è",³⁷

È evidente l'attrazione che il pensiero nucleare determina sul pensiero artistico, storicamente diviso tra una pulsione negativa ed una pulsione affermativa nei confronti della realtà. Nell'uno caso e nell'altro la creazione artistica produce qualcosa che *non c'è*. E si è visto che anche il pensiero nucleare nota 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».³⁸

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 di essere nell'interesse 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 pazzia 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 quale cultura, civiltà, *Bildung*, *scholarship*, *paideia*, definiscono». 39

La realtà nucleare è un'*invenzione* allo stato puro, *assoluto*, perché non solo è il risultato di una innovazione tecnica, di una procedura produttiva e di una «cosa nuova», 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 ed 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 ad esse e continuare ad 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-la-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». 40 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 di quella d'Alessandria, che ospitava così tanti libri ed alimentava così tante letterature». 41 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 senso: 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'analoga 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 radiale 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». 42

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*.

In base a questo orientamento, la cultura di massa sembra esclusa da questa costanza non solo perché è presupposta agire su una scala espressiva inferiore, bassa; ma anche perché in essa prevale una sorta di *rispeccchiamento* delle immagini nucleari, una loro riproduzione realistica. Anzi, le immagini della catastrofe vi costituiscono il maggiore fattore di spettacolarità e di *gratimento*. Nei linguaggi della cultura di massa, in tutte le sue più recenti 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 Caramello 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 *esoteriche* che per soluzioni *catartiche*, cioè volte a prendere coscienza di valori e norme di comportamento sociale; molto più con intenti *facili* ed *edonistici* che con intenti *conservativi* e *critici*. Ne consegue, appunto, che il nucleare, nella sua massificazione, divulgazione, spettacolarizzazione, *rimanerebbe* evasivo ed edonistico. La paura della catastrofe funzionerebbe — ed in effetti *funziona* — da *attrazione*, da *deist-dario*, 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 teoricamente il godimento estetico, privilegiando la dimensione ascetica. Alle «costruzioni» della creazione artistica vengono contrapposte le sue «conoscenze». ⁴³ 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'*inadivibile*, 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 ad essa. Da un lato la *negazione*, dall'altro lato l'*affermazione*. Da un lato il *complesso*, dall'altro il *semplice*.

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 *esistere*, ed infatti produce un evento in quanto nega le regole contenute 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. ⁴⁴ 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 assolvere lo spirito, l'interiorità, senza più alcun *legame* con la realtà, con la tradizione e con il presente, ma spinge anche ad assolvere 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, maturano nel centrare l'emergenza storica delle forme del «brutto», ci dimostra che la *specificità* dei corpi (che hanno praticato la frattura in questione) è tutta nella *morale 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 rinnova, 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 rubare il moderno (e che «favorevolmente» appare già connotata al pensiero e alle forme del nucleare): il *sublime*. ⁴⁵ Il sublime, *prima* che venisse «inevitabilmente consegnato agli inventori della falsa coscienza», ⁴⁶ 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 decerenza della pace.

Intanto cominciamo con una suggestione «antica». Risaliamo al trattato *Del sublime*, dello pseudo-Longino, ad una frase d'esordio: «due cose ci rendono simili agli Dei: "fare il bene e dire la verità"». ⁴⁷ La

citazione su cui si appoggia Longino è tratta da Piragora, 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 *trascrizione* (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 ad una forza schiacciante e la soddisfazione del lettore nel suo abbraccio immaginario della grandezza». 48 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 lirica romantica, mentre il potere del sublime cresce, come i fenomeni naturali ai quali il termine si applica, spazza via tutto ciò che incontra». 49

Ecco già tracciano il destino che, ad ogni svolta del sublime, ci porta al nostro presente. Sia dall'inizio troviamo, sulla opposizione tra «primitivismo molle» e «primitivismo duro», la contrapposizione tra un pensiero debole e un pensiero forte, volti a *intraferre* l'uomo su due polarità diverse: il piacere dell'*abitare* o la paura dell'*assenza*. Da questo punto di vista non appare irriverente il calantissimo riferimento alla trasformazione, ultimamente vissuta, dagli «intervalli» televisivi: dalla dimensione «pastorale» dei vecchi quadri con pecorelle, paesaggi naturali, armonie urbane, si è passati alla «sportizzazione» 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, *rinviare*; turbato, riprende forza, cancellato nella paura della non-forma, conquista una *nuova* forma. Ciò avviene in una lanciazione dell'anima, in un *eccezzo*.

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 una 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 rinchiodano per un momento le forze vitali, e solo nella seconda si liberano dilatandosi». 50 Una «struttura narrativa minima» 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». 51 Sequenza provvidenziale all'infinito. Il *bello* è riposo, stasi (ancora l'idea di «intervallo»); 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 «scende» la sua sconfitta ed il secondo «da l'esperienza della sua *forza*», il primo sperimenta la povertà dei *concetti*, il secondo «la ricchezza delle *idee*». 52

Ed ancora il tentativo di Schelling nel reintegrare il sublime nella categoria *romanza* del bello, rispetto al quale il sublime si riduce ed esalta allo stesso tempo, come «misurato 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 ad Hegel, che tra i segni della morte dell'arte registra appunto il sublime come ricerca dell'infinito nel regno dei fenomeni. Dal Kant «gotico» 53 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 regrida (scesa nel «profondo») verso la confusa paura del primitivo. Ha ribaltato i suoi vettori: ad 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 essere. Nel momento 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 connotato 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 «metavigliosamente», «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. È 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 grandezza, 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.⁵⁴ 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 fondazioni perveniamo ad un presente in cui, in assenza di dei, sacrificiamo noi stessi.⁵⁵

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 una 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 consumato); 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 tenendo 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 «investizione 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 una 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'operario marino ma anche dell'individuo massa*.

Le ricerche continue di ri-fondazione non catastrofica della nostra esistenza non possono spingerci ad 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 «risarcito» 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 ad oggi questo tipo di potere, quanto più andava rivelandosi, *ci marcheremo* come corpo opaco e irriducibile da governare; ora, per sopravvivere, dovrà a sua volta *mascherarsi* di 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 compensazione nucleare tra governati e governanti. Mi pare giusto tuttavia, in un mondo in cui l'impensabilità della fine non basta ad 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 rappreresa 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 descritte, 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».

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.

Certo è una indicazione rischiosa. Qualcuno la potrebbe impuntare di nostalgia per la vecchia politica, di dipendenza dal Sovano, di rinuncia ad intervenire su *ciò che c'è* invece che su *ciò che dovrebbe essere*. Certo una strategia ecologica che si riversi contro soggetti, corpi, aree, antieologiche 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 filamentoze 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 distrutto 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 dissidio 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 ad «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 griglia 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 «prender tempo» nei paradossi della letteratura. Ad ogni tentativo autorale 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

NOTE

la frase: *vade retro* Sarana. 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 «gangs» 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.

È giunto il momento di lasciare il campo al saggio di Caramiello. Non ne ho qui fatto l'introduzione: ne ho solo discusso alcuni punti di riferimento tematici. Ma sono stato spinto e suggestionato, forse persino forzato, 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 darsi tali, gli allievi hanno il merito di «guerreggiare» con più intensità e pericolosità di quanto sappiano fare i maestri.

¹ Cfr. per quanto riguarda la crisi dei metodi (cioè la critica della critica) il quadro dei problemi tracciato da Edgar Morin, *Il metodo, ordine, disordine, organizzazione*, Feltrinelli, Milano 1983; *Sociologia della sociologia*, Edizioni Lavoro, Roma 1985. Il gusto riguarda un percorso, un orientamento, qualcosa di approssimativamente vicino allo *style*: oggi il gusto precipita in «istituzionalità», in «mode minuscule».

² La fortuna ermetica del «pensiero debole», la sua *moda*, ha perfettamente funzionato da protezione speculare e inventiva della potenza assoluta del reattivo sulla sostanza molle della nostra esperienza vissuta di «tardo moderno». Sono tematiche del «tramonto»; cfr. Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 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 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/Scienze/Esperienza» sulla tecnologia e gli scenari del terzo millennio in rapporto alle più recenti ricerche scientifiche di impronta ecologica.

⁴ Si tratta dei cicli conflittuali tra le forme solari e le forme lunari, maschili e femminili; cfr. Gilbert Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Dedalo, Bari 1972. In particolare si legga un saggio di cui tengo costantemente conto nel corso di queste note: Carlo Ramacci, *Prometeo e Hermes. Colpa e origine nell'immaginario tarso-moderno*, Liguori, Napoli 1987.

⁵ Facio qui riferimento allo scarto sempre più forte tra le esasperazioni seduttive, dunque deterritorializzanti, dell'immaginario, e i tentativi istituzionali di riformare la società. La impossibilità delle riforme è oggi un problema tecnico e politico cruciale che mette in gioco il legame stretto tra ingovernabilità e sopravvivenza del sistema, di *now* e di *never*: i sistemi che abbiamo 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 fondazioni*, Mondadori, Milano 1987, affida il futuro della civiltà ad un giovane cr-

matrofia, 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, ed in cui ciascun corpo vive come centro, tutto e parte del tutto. Ma si vedano anche i capitoli conclusivi di Alvin Toffler, *La terza ondata*, Sprling & Kupfer, Milano 1987.

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*, Unicopli, Milano 1986.

⁸ Cfr. AA.VV. *La sfida della complessità* (a cura di Gianluca Bocchi e Mauro Centi), Feltrinelli, Milano 1985. Sul carattere «ambivalente» di questa tematica, significativo in Niklas Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979, cfr. Carlo Formenti, *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, una assottigliamento delle «griglia» metodologiche che accentuano la catastrofe del sapere invece di «penetrarla», svuotano il docente invece di trasformarlo, perdono il discente invece di conquistarlo.

¹⁰ Carlo Formenti, *op. cit.*, p. 13.

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 tematica di Caramillo sono molti i punti in cui si verifica l'emergere di una consapevolezza atomica che non viene dai «eretici», che anzi la occultano o strumentalizzano, ma dalle dinamiche «trasversali» dei consumi e dell'informazione, luoghi in cui le strategie dal basso funzionano nell'interesse di tutti i significati che qui abbiamo indicato.

¹³ Saverio Lodato, *1995 mistici su Londra*, in «Unità del 13 luglio 1987».

¹⁴ Jacques Derrida, *No Apocalypsa. Not Now*, in «Diacritica», n. XIV, 1984, p. 23.

¹⁵ Cfr. Antonio Cavicchia Scalamonti (a cura di), *Il «senso» della morte*, Liguori, Napoli 1984, in cui si trova ampia documentazione della sagistica sulla «perdita di senso» della morte nei processi di secolarizzazione.

¹⁶ Cfr. Alvin Toffler, *op. cit.*

¹⁷ Saverio Lodato, *op. cit.*

¹⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 23.

¹⁹ *Ivi*, p. 30.

²⁰ In questo paragrafo sono debitorie di moltissimi spunti tematici e molte indicazioni bibliografiche contenute in un saggio, in corso di pubblicazione, 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, Carl Gustav Jung, *Presente e futuro in Opere: Civiltà in transizione*

dopo la catastrofe, vol. X, come II, Borinighieri, Torino 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 «SB-Scienze/Esperienze», n. 48. Particolarmente significativa la ricerca *Blessed Atommars: 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 «SB» attraverso 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. È 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 Antonio Cavicchia Scalamonti, *Sulla morte e il morire*, cit.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. Carlo Formenti, *op. cit.*, pp. 98-99.

²⁴ Jacques Derrida, *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 *resistenza* progressiva della qualità della vita alla qualità della morte, della distruzione nucleare. Tuttavia Derrida riesce a cogliere genialmente la produttività conoscitiva della *devoia* nucleare: «Cos'è allora la giusta velocità? Considera 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).

²⁵ È la scelta compiuta, seppure con qualche cautela critica e qualche distinguo di valore, da Omar Calabrese nel suo ricco saggio *L'età neobornata*, Laterza, Bari 1987. Anche qui, come nel caso di Formenti conta molto il pensiero innovativo di Ilya Prigogine.

²⁶ Si veda anche Paul Virilio, *L'orizzonte negativo*, Coisa & Nolan, Genova 1986.

²⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 20.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, p. 21.

³⁰ Cfr. ancora la via d'uscita tracciata da un «pensiero sospeso» e allo stesso tempo «generoso» come quello di Toffler in *op. cit.* Questi, infatti, a parte l'antecedenza di cui continua ad essere un interprete serrato per quanto illuminato, trascura di sottolineare con la dovuta drammaticità che le innovazioni elettroniche radicalizzano la logica catastrofica dello sviluppo tecnologico, l'inconoscibilità tra scelte disomogenee. Aggravano 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 Carlo Formenti, *op. cit.*, p. 141.

³² *Ivi*, pp. 134-135.

³³ Cfr. Alberto Melucci, *L'invenzione del presente*, Il Mulino, Bologna 1982.

³⁴ Carlo Formenti, *op. cit.*, p. 166.

- ³⁵ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 27.
- ³⁶ *Ivi*, p. 28.
- ³⁷ Alberto Moravia, *Pensavo alla bomba quando non c'era*, in *Corriere della sera*, 13 settembre 1987.
- ³⁸ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 23.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ *Ivi*, p. 26.
- ⁴¹ *Ivi*, p. 27.
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ Cf. Hans Robert Jauss, *Apologia dell'esperienza estetica*, Einaudi, Torino 1985.
- ⁴⁴ Cf. Alberto Abruzzese, *Sociologia della letteratura in Letteratura italiana*, vol. 4, *L'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, pp. 589-646.
- ⁴⁵ Cf. AA.VV., *Il sublime: reazione e catastrofe nella poesia*, in «Studi di critica», nuova serie, a. XII, fasc. I-II, Bologna 1984, a cui faremo costante riferimento in questo paragrafo. Vedi anche AA.VV., *La dialettica prestabilita*, in «Aesthetica/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 K. Rosenthal, *Estetica del brutto*, Il Mulino, Bologna 1984; AA.VV., *Aesthetica bina: Baumgarten e Burke*, «Aesthetica/pre-print», n. 13, Palermo 1986, con contributi di Rosario Assunto, Giuseppe Scotoli, ecc.
- ⁴⁶ Sergio Givone, *Il sublime e il tragico*, in AA.VV., *Il sublime* p. 55.
- ⁴⁷ Anonimo, *Del sublime*, Nuovo Istituto Editoriale Italiano, Milano 1982.
- ⁴⁸ Glenn W. Most, *Sublime degli antichi - Sublime dei moderni*, in AA.VV., *Crit.* p. 115. Sul rapporto tra «rapimento estetico» e «persuasione» del fruitore del sublime si veda sempre nello stesso volume anche Vita Fortunati, *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).
- ⁴⁹ *Ivi*, p. 114.
- ⁵⁰ *Ivi*, p. 118.
- ⁵¹ *Ivi*, p. 119.
- ⁵² Cf. Alfredo De Paz, *Il sublime nell'estetica e nella pittura romantica*, in AA.VV., *Il sublime*, *cit.*, pp. 218-219.
- ⁵³ Cf. Marshall Brown, *Kant e i demoni della morte*, in AA.VV., *Il sublime*, *cit.*, pp. 155-165.
- ⁵⁴ Anonimo, *Del sublime*, *cit.*, p. IX. Sul nesso morte-media, velocità-televisione cf. Enrico Ghezzi, *La televisione non è la televisione - Paradossi del patinatore in al Manifesto*, 4-5 ottobre 1987. «Come se il cinema, i film non fossero concezioni potentissime di amori, di libidini, di vita fatte di rinvio della morte nel congelamento del desiderio, di angoscia della durata e paura/arresa della fine; ma anche Beazart... e certo la nuova fiamma», cioè la televisione.
- ⁵⁵ Cf. Carlo Rommenti, *op. cit.*, l'intero capitolo intitolato *Fondazioni e secessioni*, pp. 103-130.

⁵⁶ Cf. AA.VV., *La cultura dei verdi, un'analisi critica del pensiero ecologista* (a cura di Fabio Giovannini), Ed. Dedalo, Bari 1987. Sul lato opposto della assuefazione alla catastrofe nucleare, spinta alla formulazione di *manufatti* per la sopravvivenza, vedi Francesco Marzini, *Dopo la bomba*, Edizioni di protezione civile, Roma 1986. Sul «verde» registro un recentissimo intervento di Alexander Langer, Gerd Lerner, Luigi Manconi, Mauro Passan in al *Manifesto* del 4-5 ottobre 1987.

Il medium nucleare
Culture, comportamenti,
immaginatio nell'età atomica

Ringraziamenti

Ho il piacere e il privilegio di ringraziare qui Alberto Abruzzese, per l'appoggio 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 Fecza ho un debito specifico: l'apparato bibliografico e informativo sui temi del fantascico 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, Bernardo 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 Carone 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 dalle conseguenze dei loro consigli, queste persone sono comunque rimaste innocenti. La responsabilità di quanto si sostiene, in particolare, è esclusivamente mia. Durante tutta la fase di avvio di questo lavoro molte persone mi hanno stimolato a 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 attraverso i teleschermi quotidianamente in ogni casa, 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 spavento. È un po' come quanto Lyotard si chiede se le camere a gas naziste in realtà siano mai esistite, i 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 rinnoviamo 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.

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 diventa 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 Mourou, 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 «fattori sociali alla situazione atomica, all'universo comunicativo che ad 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 «oggettivo» intorno alla *condizione atomica*; la verità è che la realtà nucleare *agisce* autonomamente, sin dal momento della sua attivazione sull'esistenza umana. E 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 pubblica 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, delle conoscenze, 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'e-

stinzione della specie non è uno dei tanti gradini sulla rampa senza fine dell'evoluzione; essa è una condizione *inimitabile* nella storia dello sviluppo umano. Questo non vuol dire che fosse del tutto imprevedibile — 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*.² 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 of Oil*, girato da Buñuel nel lontano 1930, si vede uno scorpione conficcarsi il suo 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».³ In questo senso diventa molto più agevole comprendere perché l'insorgenza della situazione atomica sia interpretabile come fattore di attivazione di una radicale *metrogenesi*, 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 maggiore 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 intralci minimamente considerarsi di carattere esauritivo.

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 esplicare 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 primo

La catastrofe culturale. Teoria e saperi dopo Hiroshima

Al pensiero non appartiene solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto.
(Walzer Benjamin, *Angelus Novus*).

Una prospettiva critica

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

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 «stradio 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 seguirne 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».⁴ Un territorio, lo 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 fram-

mentario, uno spezzone assai limitato del terrestre, il *luz* esibisce connotati del tutto opposti: è uno spazio potenzialmente esauritivo, unitario. Quella che viviamo, dall'interno, è una parzialità; quella che ci giunge dall'esterno è una totalità.

Torniamo sulla portata simbolica di questo processo: preliminarmente, è necessario riflettere sul significato di quella «cummunicata» che Boatto attribuisce allo stato di spaesamento: Occumene, «(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 occumene ha perso quel suo significato stretto 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 «cummunicata» ha finito con collimare, o addirittura coincidere, col concetto di universalità. Ciò nonostante, credo che se traducessimo «spaesamento ecumenico» con «spaesamento universalis» 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'università tesa al superamento delle divisioni fra le confessioni cristiane e al recupero dei comuni valori di fede, in coerenza con l'impostazione postonchiare della Chiesa cattolica.⁵

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 una evidente inadeguatezza dei referenti «classici» di fronte alla «sostanza» delle trasformazioni attuali, degli sconvolgimenti in atto sul piano tecnologico, sociale, culturale.

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 conqui-

stata dagli uomini. Per millenni la profondità del nostro campo visivo si è arrestata 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 controspazio, una prerogativa coeternamente attribuita a Dio. Lo sguardo «celeste» sulla terra — facoltà divina proprio perché negata agli uomini — era fino a ieri una «cerchezza», 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 Semar, in un reticolo puntiforme elettronico, da inconfondibile 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,⁶ ci ha finalmente mostrato l'immagine della nostra totalità, ed essa abbastanza rapidamente è divenuta scontata, oleografica, si è rivelata *Kinsh*.

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'«inamovibile 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.⁷

Dal «6 agosto» all'inverno nucleare

Ma la soggettività contemporanea non era nuova a esperienze di questo genere: possiamo dire, anzi, che la sua costruzione avviene proprio in seguito all'esplosione di un dispositivo catastrofico, sul piano sia culturale che fattuale. Il 6 agosto 1945 in tutto il mondo si celebrò 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 54 mila testate 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 che 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». ⁹ Le esplosioni scaglierebbero nell'atmosfera una quantità enorme di pulviscolo, che andrebbe a formare una cappa spesso e densa intorno alla terra. Attraverso l'applicazione di sofisticati modelli di calcolo, le équipe 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 immaginando concretamente l'esistenza umana sul pianeta. In definitiva, i modelli scientifici di previsione applicati ai possibili impieghi 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», tramesse 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». ¹⁰

Catastrofe culturale

Si tratta di un dato la cui compiuta acquisizione è relativamente recente. Ancora negli anni Trenta la minaccia alla civiltà, allo sviluppo metropolitano, poteva fondarsi, nell'immaginario collettivo, su un possibile «ritorno del dimosso» 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 turbidosa origine». ¹¹

La sfida, in altri termini, viene mossa da un «Altro» che è la natura stessa, giunge dal folto della «foresta vergine»: luogo ontico

in cui si intrecciano le forme mostruose del passato e gli incubi ancestrali dell'inconscio. ¹² Abbiamo di fronte la tematizzazione di un conflitto nel quale è la *narra* 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 intracciare 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». ¹³

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. ¹⁴ 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. ¹⁵ 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 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 inverte 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'asunzione 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. ¹⁶

È abbastanza evidente che non esistono forme di differenza

e di confinnatà abilitate a esprimersi compiutamente in presenza di un meccanismo superiore di generale controllo, di preliminarie delimitazione di campo.

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»,¹⁷ 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».¹⁸

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».¹⁹ 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».²⁰

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 diventati 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 interamente ad esso.

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'«omnipotenza 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 «mortalis», 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 sovrano, 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 Capek.

In quell'anno l'autore ceco, famoso per aver coniato il termine «robot», dava alle stampe *La fabbrica dell'ascolato*.²¹ Vi si narra la fantastica vicenda di un uomo che inventa una straordinaria macchina in grado di risolvere tutti i problemi energetici. Inutile agguindare che la macchina impiega una procedura che ci è oggi molto familiare, «lo stesso che dice 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,²² 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, vorremo 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».²³

Apocalisse senza palingenesi

Per il pensiero religioso occidentale, secolarmente 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 rievate 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 svizzero 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». ²⁴ 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 annichimento allucinante non solo la creazione ma anche la redenzione e la pentecoste». ²⁵ Una 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'annichimento che può esprimere, la catastrofe atomica resta un'Apocalisse «dimezzata», perché inabitata a produrre palinogenesi.

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 mancherebbe per olocastro nel grembo materno dell'accadimento. ²⁶

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 dall'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 *Geneva* *retenza* non si limita infatti a dichiarare la morte di Dio; egli annuncia anche l'identità dell'«agente storico di questo processo: «Siamo stati noi a ucciderlo: voi e noi. Siamo noi tutti i suoi assassini». ²⁷

Ma il contesto in cui si svolge l'analisi di Nietzsche è ancora più marcato e l'uomo folle sembra essere 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». ²⁸ 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?». ²⁹

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 sbalzamento 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 il dissolvimento dell'istanza metafisica. Probabilmente l'intuizione nietzschiana non poteva che svolgersi su un piano «concretuale», 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 incertezza di un «oggetto», del *dispositivo* capace di evidenziare su un piano scientifico le modalità di dissoluzione dell'ideale metafisico.

La fine della storia

Questo dispositivo vedrà la sua attivazione soltanto nel secolo successivo a quello in cui si svolge l'analisi nietzschiana. Le conse-

guenze «critiche» sul piano teorico di tale «conquista» verranno scarsamente³⁰ 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 metro accadimento fisico, destinato come tale a non entrare nella memoria, cioè nella coscienza e nel pensiero, veniva appunto perciò considerato irreali».³¹

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 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 una 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».³² 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 teorica ma radicalmente pratica: ossia, la decisione di esistere o di annullarsi. Una questione che è evidentemente prelimitare all'impostazione di ogni domanda intorno alla struttura dell'esistenza. «Il che non significa praticismo, ma la radicale mondanizzazione e umanizzazione del filosofare».³³ 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».³⁴

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 compren-

de 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.

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. La recente pubblicazione di un loro volume dal titolo *Apocalisse atomica*,³⁵ 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 incongiungersi, 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 europeo³⁶ costituisce in realtà la premessa per una possibile «indandizzazione» dell'Europa, poiché in esso si manifesta la preminenza del valore universale della vita in contrapposizione al valore universale della libertà.³⁷

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 confliggente 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 imminente né accresciuto dalla proliferazione atomica degli ultimi anni.³⁸ In terzo luogo, la possibilità che una conflagerazione nucleare possa innescarsi per un errore tecnico o umano non viene assolutamente contemplata. Infine, *let 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; «deno in altri termini, degli esseri umani resteranno in vita»;³⁹ anche se bisogna riconoscere che tale eventualità è effettivamente contemplata pure da alcuni altri studiosi, i quali non escludono possibilità di sopravvivenza in alcune acie dell'emisfero meridionale come l'Australia. Quel che risulta dal ragionamento della Heller e di Feher è fondamentalmente 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.⁴⁰

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 pericoli 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 connessione e ogni forma di dissenso costituivano una minaccia per l'equilibrio pacifico e la distensione.⁴¹ 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 «stocicismo» 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».⁴²

Schell non manca di specificare ulteriormente la sua posizione. La sua idea è che la possibilità dell'estinzione contra 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».⁴³ 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, tanto, 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 costruito, 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».⁴⁴ 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».⁴⁵

Ritornare alle origini?

È certamente non privo di significato che allo svolgimento della sua riflessione intorno alla *Finis 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 origini del pensiero europeo. Poiché, ricominciare da capo, «ritornare a Par-

menide», significherebbe semplicemente riprodurre nella sua integrità quell'itinerario che «da lui ha condotto fino alla scienza-tecnica moderna e alla bomba atomica». ⁴⁶ 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», ⁴⁷ a meno che non si precludi, nihilisticamente, una 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 predestinato. 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'incumbere della catastrofe atomica, ma anche e soprattutto, la tecnica e il sistema dell'informazione — che le conferiscono una sorta di immobilità realmente non-storica». ⁴⁸ 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 poststorico, 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». ⁴⁹

La tecnica e l'esperienza

Questa immobilità di fondo, intravista nel mondo tecnico, è simile per Gianni Vattimo a ciò che egli 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. ⁵⁰

«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, ⁵¹ 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», ⁵² la quale sfera dell'umano si darà mai una esperienza che per venir comunicata, o semplicemente acquisita, non ha bisogno di essere tradotta?

Come fa a non accorgersi, Vattimo, che la riduzione di esperienza che impura 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 Gutenbergiana, 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'esperte 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.

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».⁵³ Ma il compimento della metafisica è anche contemporaneamente il suo «declino»; e questi trasina 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 immorialità dell'anima, e riconoscerne 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».⁵⁴

Questa affermazione merita di venire resa esplicita. Vattimo afferma non solo che il compimento della metafisica, e dunque la sua crisi, comporta una identica crisi per la soggettività, ma anche che la *soggettività* che entra in crisi è quella intesa come immorialità dell'anima. Ma questa è esattamente la soggettività della metafisica. In altri termini, con la fine della metafisica entra in crisi anche la *sva* 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 pre-

senze, 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 «desiderio»⁵⁵ cui «rimetterci»⁵⁶ 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.

«Realismo» e intellettuali

Già nel 1958, infatti, C. Wright Mills pubblicava *The Causes of World War Three*,⁵⁷ un pamphlet che costituisce per molti versi un'evoluzione in contesto planetario della sua precedente elaborazione sulle élites 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 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 polo americano che 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 che in Urss di un'analogia struttura di potere: una ristretta «power élite», di base istituzionale definita, accentra tutto il potere di decisione, mentre di fronte ad essa sta l'enorme massa della popolazione, impotente, apatica, manipolata. Proprio per questo Mills individua nell'obiettivo di abolire la segretezza⁵⁸ 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 desare 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 ad 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 esprima 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».⁵⁹

Una sorta di «Intellettuali di tutto il mondo unirevi!»: questo, in sostanza, l'invito che Mills rivolge in difesa della pace e della civiltà. A distanza di tempo non è difficile coglierlo, come ha notato Luciano Cavalli,⁶⁰ 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 «genuità» del suo affanno per i pericoli immensi sospesi sull'umanità.

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 genetica-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».⁶¹ In genere, in campo psicologico, si tende a riconoscere l'esistenza di una componente geneticamente 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 adattativo. La competizione fra individui è un momento del processo di selezione, e quindi funzionale alla conservazione e al rafforzamento della specie.⁶²

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 una 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» 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'analoga pulsione rivolta contro l'«oggetto d'amore», proiettando all'esterno la tensione geneticamente 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.⁶⁴

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.

Sacculinizzazione?

È indubitabile che il processo tecnico-scientifico e i rischi per la specie umana che sembrano accompagnarlo costituiscono un problema fondamentale anche nelle ricerche più recenti di Lorenz. Alla luce di questa realtà l'intero quadro della sua riflessione scientifica subisce alcune evidenti complicazioni.⁶⁵ 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".⁶⁶

Sulla base di queste premesse, l'etologo svolge una vigorosa ridefinizione del tradizionale approccio evolutivista allo studio del comportamento umano. Sulla scorta di alcuni significativi reperi evolutivi del mondo animale, Lorenz giunge all'affermazione dell'esistenza di processi di *evoluzione* di tipo *demolitico* 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 «ascesa» 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.⁶⁷ Il che vuol dire che mentre la nostra cultura può prefigurare le più consistenti trasformazioni sul piano tecnologico, dell'orga-

nizzazione 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 consapevolezza vengano assunte compiutamente fra le informazioni che partecipano alla nostra evoluzione culturale. In questo senso è decisiva l'individuazione di nuove forme di sublimazione-rinaturalizzazione del conflitto, come è stato per la pratica sportiva fin dalle sue origini, che scongiurino l'espressione catastrofica delle forme di aggressività.

Linguaggio e dominanza

Henry Labouret 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),⁶⁸ Labouret annuncia 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 fondamentalmente economico.⁶⁹ Anche secondo Labouret, a livello neurofisiologico e biochimico è riscontrabile una risposta aggressiva; ma essa si è connotata essenzialmente in modo difensivo. Deve essere stata la *scorrità* 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 permettono di ottenerle) fu, tutto ci porta a crederlo, all'origine delle gerarchie di dominanza e del concetto di proprietà»,⁷⁰ da cui deriva successivamente l'insorgenza di un «istinto di proprietà».⁷¹

Le stesse differenze riscontrabili nel grado di sviluppo raggiunto dalle diverse erme terresti sono riconducibili, secondo Labouret, a motivazioni di ordine «strutturale»: in primo luogo, le condizioni geolimitiche 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 cuccio 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.⁷²

Il diluogo nel quale le strutture di dominanza avrebbero trovato la loro istituzionalizzazione è, secondo Labovitz, 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'anima non parla.⁷³ 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».

Morti gli dei, 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 Labovitz, 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 marenatiche.

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

Guerra e politica

Nel suo libro dal titolo *Pensare la guerra*,⁷⁵ 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»;⁷⁶ 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*. E da questa possibilità estrema che la vita dell'uomo acquista la sua tensione specificamente politica.⁷⁷

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 complementarietà-reversibilità tra guerra e politica, e riconoscendo alla guerra una funzione decisiva nella trasformazione della società. Quanto al «padrino» del socialismo scientifico, basterebbe ricordare l'identità posta da Marx, già nel 1849, fra insurrezione rivoluzionaria della classe operaia e «guerra mondiale»,⁷⁸ 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 affermazioni di Gramsci sul rapporto fra guerra e politica: «ogni lotta politica ha sempre un substrato militare». Fino a giungere al Mao-Tse-Tung degli anni Trenta e Quaranta, per cui «il potere nasce dalla canna del fucile».

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»⁸⁰ e in generale tutta la riflessione teorica svolta in ambito socialista e comunista in direzione della costruzione di un'efficace azione e cultura pacifista.⁸¹

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 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.⁸²

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 una 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.⁸³

Molto recentemente 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.⁸⁴ 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, rammentate 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 economista uomo-società, per affermare e legittimare definitivamente il «*trinomio* uomo-società-natura».⁸⁵

«Game theory»

L'obiettivo della *cooperazione* è comune in ambito scientifico anche ad altre impostazioni, seppur profondamente diverse sul piano eminentemente ed euristico. La cooperazione può voler indicare una serie abbastanza estesa di fenomeni di tipo anche molto diversificati, con modalità di funzionamento addirittura contrapposte. Proviamo ad 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 una 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, se si realizzano certe condizioni.

Axelrod richiama l'esempio del «vivi e lascia vivere»,⁸⁷ in auge fra i combattenti dei fronti opposti della prima guerra mondiale. Si tratta di un'attesa 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 dalle trincee, sporgersi, ritirare il fucile 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.

Secondo Axelrod, il «vivi e lascia vivere» soddisfa le condizioni fondamentali richieste dal «dilemma del prigioniero» che, come 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 dalla 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.⁸⁸

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.⁸⁹ Ma è altrettanto 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 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 Richardson⁹⁰

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'implosione 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 manita retribuita 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 risulteranno a cinque ambiti disciplinari differenti: psicologia, economia politica, scienze politiche, matematica e sociologia.

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.

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 «deferenza». 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. Mc Namara esponeva la sua concezione della dottrina della deterrenza nei termini se-

guenti: «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 incollabile». ⁹² La somiglianza di comportamento con le scelte strategiche dei «tir for tabs», 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 «tir for tabs» 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 cooperazione, che, come abbiamo visto, è una caratteristica fondamentale del «tir for tabs»: in un contesto di annullamento globale, infatti, non è possibile continuare il «gioco» e si annulla, 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 ritensione, 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 una 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 eliminato.

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 detenzione 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. ⁹³ Il secondo riguarda la possibilità che l'attivazione del dispositivo catastrofico avvenga per un errore, ⁹⁴ 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 condittriale 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 rea-

lizzato, infine, alcun apprezzabile risultato in relazione all'obiettivo del contenimento della *escalation* atomica.

La nostra sensazione è che tali risultati negativi derivano 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 *game* decisiva che Seymour Melman definì già, agli inizi degli anni Sessanta, da cosa alla pace.⁹⁵

È evidente che, nella definizione di un tale possibile percorso, sono preeliminati una serie di scelte che esulano probabilmente l'ambito circoscrittibile 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».

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 palinogenetica, 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 e partecipe di una propria specifica funzione. Tutte le forme, so-

stengono 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.⁹⁷ 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, vapore 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 dello «a poco a poco» e il salto del mutamento quantitativo nel mutamento qualitativo».

Ha scritto Krzyzstof Pomian: «Oggi sappiamo che l'intuizione di Hegel era giusta».⁹⁸ Infatti, non è vero che le cause le cui azioni vadano 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 che detagliare 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 «catastrofe». 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 remonucleare, 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-generico 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'annichimento dell'umanità non possono venir considerati una *catastrofe* nel senso di Thom.

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.¹⁰⁰ 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 «rotture» 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'accrecimento 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 di-

namica 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.

Capitolo secondo

Atomic Life: La mentalità e le scelte dell'era atomica

Di fronte a lei, appoggiato al tavolo, un cartello proclama: «Maddi, lottate per i diritti dei vostri figli — Schienare: per un futuro zandnudeca». 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, abbracciate la causa della pace e della giustizia è un'impresa futile, stancante e niente affatto remunerativa; pertanto si presta ad essere abbracciata soltanto dalle madri.
(David Levitt)

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

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, una 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 contestatorio. Eppure, nell'ottobre del 1984, il tranquillo campus americano assunse 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'invosimile, le cabine telefoniche; e suggerì che, invece di accumulare pillole al cranio, 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*.¹

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 garantisca per sé. Il survivalismo scambia il quadro avvenuturo 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 pattinare 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».²

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».³ 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 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, ad 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».⁴

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 disarmino: 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 attrarre 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, 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.⁵

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 acuitto, può diventare 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».⁶

L'orologio di Chicago

Il *Bulletin of Atomic Scientists* fu fondato nel dicembre del 1945 a Chicago da Hyman Goldsmith e da Eugene Rabinowitch. Attualmente l'incarico di «editore in capo» è svolto da Harrison Brown, un geofisico che per molti anni ha lavorato alle relazioni interna-

zionali 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 è stata affidata recentemente 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 argomenti che riguardano in genere il rapporto scienza-società; ma l'interesse di gran lunga principale è rivolto ai rischi di una guerra nucleare.

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. Atrialmente la decisione di spostare le lancette dell'orologio (che viene presa dal comitato di redazione piuttosto di rado e soltanto dopo una 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 chiavovveggenza 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 incide 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'immediato 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 in embrione di ciò che Bobbio ha indicato come «coscienza atomica»,⁹ ovvero l'assunzione della necessità di contrastare sul piano etico e fattuale la situazione della necessità di contrastare un comportamento orientato nella direzione del «pacifismo attivo».¹⁰ 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'autonomia capacità di decisione delle élites 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"».¹¹

Il «cogito» e il corpo

Analoghe considerazioni, anche se a partire da un differente approccio scientifico, ha svolto Fritzof 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:¹² un atteggiamento culturale e politico che prefigura l'avvento di un mutamento di portata sconvolgenti nella storia dell'uomo.

Sul piano teorico le premesse concettuali da cui si dipana il discorso di Capra si rivelano abbastanza congrue alla riflessione sul rapporto uomo-natura sviluppata sin dagli anni Cinquanta dal pensiero «critico» francofortese,¹³ anche se le conclusioni cui approda sono di segno profondamente diverso. Secondo il fisico californiano, l'atteggiamento distruttivo verso l'ambiente tipico dell'agricoltura e dell'industria contemporanea va fatto risalire alla concezione dualistica cartesianiana della separazione fra mente e corpo,¹⁴ fra soggetto e natura. Capra ritiene che questo modello è ancora alla base di gran parte dell'attuale riflessione scientifica e continua 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». ¹⁵ 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». ¹⁶

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 rivendicato, in senso presumibilmente provocatorio, la loro «stranietà» a queste lotte. La premessa teorica e il ragionamento con cui in Italia Alessandra Boccheri 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». ¹⁷ La *maternità* e il sentimento di essere *preda* sono le ragioni *forti* che, secondo la Boccheri fanno la donna più *corpo* degli altri. «Questa impossibilità di prescindere dal corpo costituisce per le donne una sorta di pensiero materiale». ¹⁸ 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 corre di immaginazione, gli uomini no. Gli uomini sono capaci di inventare e costruire tante bombe per una guerra che verrà, che se saltasse tutte in aria il nostro pianeta non esisterebbe più. Questo perché gli uomini hanno la possibilità di prescindere dal loro cor-

po, tanto da dimenticare che su questo pianeta abitano anche loro». ¹⁹

Sulla base di queste considerazioni, la Boccheri individua lo specifico femminile di fronte all'immagine della guerra nucleare, il piano su cui fondare un'identità collettiva di donne: l'«stranietà». «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 difendere 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'«stranietà» non si può chiedere nulla, e giudicare lascia il tempo che trova». ²⁰ Ma l'«stranietà», conclude la Boccheri, 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». ²¹

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 antiecológico. Ma il fisico di Berkeley si spinge anche oltre nell'attribuzione delle responsabilità: «La concezione dell'uomo come dominante 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, supremazia 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». ²² Come si vede, lo studioso tiene in modo particolare a sottolineare il carattere intrinsecamente «maschile» di una concezione dello sviluppo storico che proprio in tal guisa attribuisce un'eccessiva importanza al ruolo della lotta e 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 del-

l'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 'Tombee sull'ascesa e la caduta delle civiltà'²³ e dall'analisi di Sorokin sulla finiturazione dei sistemi di valori,²⁴ ma soprattutto dall'ideale di transizioni culturali armoniche che ispira la filosofia Tao ed è descritto nell'*Y 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 contrattivo, intuitivo, cooperativo, statico, 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 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 olistica²⁵ della realtà. Dell'affermarsi di questa concezione 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 tratti versi generosa e non priva di molteplici valide intuizioni (che le conferiscono un carattere complessivamente innovatore e anche, forse, socialmente propulsivo), sem-

bra purtroppo risentire, per molti aspetti, di una certa dose di ingenuità e schizmanismo. 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 consistente, 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, costruito 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 selettivi controculture. Essi cercano una scorciatoia per il mirama. 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 rituali digerite tradizioni orientali, da movimenti per la salute mentale e da varie espressioni del "nuovo pensiero", e da un assortimento di terapie per promuovere 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».

In altri punti del lavoro di Lasch la possibile relazione critica col discorso di Capra si coglie in modo ancora più pertinente: «La crescente opposizione alla corsa agli armamenti nucleari, la sempre maggiore consapevolezza dei problemi ecologici, la critica monan- te 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 all'armamento 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 prometteica 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.²⁷

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 intrinsecamente, 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 situazione agisca sugli atteggiamenti psicologici dell'intera collettività. L'interrogativo che intendiamo porci è formulabile all'incirca nei termini seguenti: quale influenza ha 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 sicche 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 una approfondita inchiesta,²⁸ pubblicata nel settembre del

1983 da un prestigioso mensile scientifico, Ezio Pozzo 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 cui 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'annichilimento nucleare o biologico sarà probabilmente il destino dell'umanità durante la mia vita». Nel 1977 l'Associazione psichiatra 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, Baltimore. 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 che la guerra nucleare si sarebbe verificata durante la loro vita, mentre il 52% era incerto su questo punto.

Alcota 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 recente 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 Iopnw, 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. Goding 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; una identica percentuale afferma di volere, per queste ragioni, dichiarare 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'anima e sul comportamento giovanile.²⁹ Considerazioni di natura analogica potrebbero svolgersi a proposito dei risultati di un altro recente sondaggio svoltosi sull'intero territorio degli Stati Uniti³⁰ 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 prospettiva «probabile»; mentre il 9% degli intervistati ritiene tale probabilità «molto probabile». A un'ulteriore domanda sulle probabilità che ritenevano avere di sopravvivere, 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 ricerca³¹ svolta, alla fine del 1985, su un campione di 1.000 studenti delle tre università milanesi Statale, Bicconi 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 «quali 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.³²

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

Il primo luogo, incide probabilmente una sfiducia generalizzata nella possibilità che movimenti di opinione o di protesta possano influenzare positivamente le scelte dei grandi apparati politico-militari.³³ 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 importanti 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 «aspettano in tensione, in inibizione dell'azione, dunque siamo angosciati. L'angoscia del nucleare è di questo tipo».³⁴

Ed è forse proprio in questo quadro di sofferenza angosciata, nel disagio che si prova a *pensare l'imponderabile*, 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»,³⁵ 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'*hominus socialis* 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 creati nell'era atomica sono convinti che con la bomba si possa e si debba convivere,³⁶ rafforzati in questa fiducia dal fatto che da più di quarant'anni nessuna bomba atomica è stata mai più usata in guerra. Ma Leandro Castellani³⁷ 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».

«No Future»

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

Pochi minuti dopo i Sex Pistols salivano in coperta per imbonare il loro personale e originalissimo omaggio alla prima donna del Regno Unito. «Dio salvi la Regina, il regime fascista, hanno fatto di te un idolo, 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».³⁸ *No future*.

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

Come ha scritto recentemente 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».⁴⁰ Nella famosa canzone dei Sex Pistols l'assenza di futuro viene, come abbiamo visto, esplicitamente riferita alla realtà atomica; ma 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». Sembra che proprio che quei modelli esistenziali ispirati a una distruttività (e autodistruttività) cinica, quell'abito mentale e quei comportamenti all'insegna del-

l'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 ragion 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'antirito*⁴¹ 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'*antirito*, «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»,⁴² 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 rognuolo 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 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, aggrinate all'imposizione alle case discografiche di produrre dischi a prezzo politico, ne hanno fatto un vero e proprio «caso» nel mondo giornalistico ed editoriale.⁴³ Il secondo filone, più vicino a un pragmatismo riformista, a una *new wave* fortemen-

te 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 inquinare 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». ⁴⁴ La loro posizione è profondamente diversa da quella espressa da gran parte del mondo artistico della West-coast, ancora condizionato dall'ideologia hippy e burocrata 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». ⁴⁵

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». ⁴⁶ 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. ⁴⁷ La posizione 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 del beat erano la loro risposta a queste

tendenze del sistema». ⁴⁸ Erano modelli di comportamenti antagোনিস্তici che centinaia di artisti e intellettuali avevano fatto propri e si preoccupavano di stimolare e diffondere soprattutto fra gli stati giovanili della popolazione.

Si tratta, 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. ⁴⁹ 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 provocatori a riconoscere tutto questo, e già molto presto. Il 20 aprile del 1966, a Bruxelles, in occasione della marcia contro la bomba atomica, distribuiscono dei volantini in cui esprimevano il rifiuto della manifestazione indiana, che consideravano un vero e proprio oppio dei giovani; un oppio che era il potere stesso a offrire. I provocatori criticavano violentemente i pacifisti del week-end e li invitavano a trasformarsi in pacifisti permanenti e provocatori». ⁵⁰

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 *voltercultura* e *controcultura*. Nel 1969, ad esempio, il sociologo tedesco Walter Hollstein scriveva: «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». ⁵¹ Una 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 parenti di «globale alter-natività» alle culture antagoniste o alle «controculture». Ha scritto di recente Alberto Abruzzese: «Sarà bene convincersi che quando si parla di produttività e carattere innovativo della trasgressione

si parla soprattutto di tecniche dell'integrazione.⁵² 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 più recenti. 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 ricerca⁵³ realizzata di recente 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.

Alcune dichiarazioni di quel periodo possono fornire spunti interessanti nell'ambito della nostra riflessione, Axel Brandt 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 potrà o non potrà 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 ed 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.⁵⁴ Ma senza accorgersene, mentre enunciano il superamento della distuttività 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 virale, ma come l'unica via di uscita rispetto a un futuro immaginabile, 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, andarcene via. Per questo viviamo in continuo movimento».⁵⁵ 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 Jangerbaltes, artista e gallerista berlinese, Berlino è una città che *esibisce la storia* e le sue contraddizioni; e il muro è semplicemente «un grande tacebao, la visualizzazione della storia e delle sue sfortune. Esso è presente, o meglio è; e, in quanto tale, è la testimonianza tangibile di una situazione di fatto, senza simulazioni».⁵⁶ 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 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 annuncia, a questo proposito il giovane rastriista 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».⁵⁷ Queste affermazioni sono la spia interessante di un intero abito mentale. Esse costituiscono, proba-

bilmente, il più autentico background di alcuni estresissimi modelli di comportamento giovanili dell'epoca più recente. Come ha scritto Felice Lipari, «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». 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».⁵⁸

Con questo non si vuol negare, evidentemente, l'autonomia di una dinamica estetica e comportamentale che peraltro ha una ciclo-gia estremamente complessa, i cui tentativi di comprensione e di analisi risalgono addirittura agli anni Trenta, con le ricerche della Scuola di Chicago.

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 *shams* dell'immigrazione, o della giovane *working class*,⁵⁹ 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 ad una nuova possibilità di interpretazione.

Il punk, come altre insorgenze e avanguardie culturali degli anni Ottanta, non proporgono più un'idea «altira» dell'esistenza, ma forzano, 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, iperrealista, 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.

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,⁶² è lo slogan pubblicitario con cui una azienda bresciana spera di persuadere i potenziali clienti all'acquisto dei suoi prodotti. La ditta lombarda fabbrica e installa rifugi antiaeromobili in vari modelli e dimensioni, con diverso grado di sicurezza, accoglienza e confort; insomma, per tutte le esigenze e possibilità.

In Italia, solo negli ultimi anni, la domanda di bunker antiaeromobili 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, infatti solo cinquemila italiani posseggono un rifugio per il «day after». I medici ci hanno informato, negli ultimissimi anni, dei lavori intrapresi in vari comuni della penisola per dotare interi condomini della protezione antiaeromica sotterranea.⁶⁴ 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 residenti del dopobomba.

Probabilmente, come è già accaduto in altri paesi, anche in Italia, dopo la seconda casa, il rifugio antiaeromico diventerà 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-simbolo⁶⁵ che è destinato ad assumere nei prossimi anni. «Come ai tempi della Fiat 600»,⁶⁷ 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 probabile 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 incisive 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.⁶⁸ Lasch muove una decisa critica alle tesi espresse da Ehllich e Hariman 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 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.⁶⁹ Lo studioso americano, però, ci tiene a sottolineare la sua piena consapevolezza del fatto che le armi nucleari hanno introdotto una modificazione sostanziale nello status possibile di questo ragionamento: «Il sacrificio non ha nessun significato se nessuno sopravvive». ⁷⁰ Ed annuncia, seccamente, prendendo decisamente le distanze dalle ambiguità che abbiamo rilevato in precedenza, ⁷¹ nel ragionamento di Ferenc Felher 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 incompiuta dell'individuo" è un'assurdità morale». ⁷²

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 non pretende di estirparla dalla vita. Sulla scorta di questa premessa, Glucksmann svolge una violenta e generale requisitoria contro la *visita pacifista* e l'ideologia del disarmo, colpevoli di non comprendere che soltanto un atteggiamento dell'Occidente ispirato a criteri siglamente *dirinzanti* 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 reticolari e psicofarmaci, tutta la bella costruzione antimilitare 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 divergono 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 suzzichino a dei Kapo onnipotenti che lo abatteranno dopo l'uso». ⁷³

Il manicheismo rozzo di Glucksmann lo conduce, sperto 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 precondizione 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'esistenza 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?». ⁷⁴ Ed ecco così trasformata l'umanità in un «oggetto», semplicemente un po' più esteso e frammontato, 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, tributare, 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». ⁷⁵ 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 troveremo 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». ⁷⁶

La visione di Lasch, a questo proposito, è agli antipodi delle posizioni espresse da Glucksmann. Lo studioso americano, infatti, ritiene che ogni contestazione alla mentalità della sopravvivenza è pienamente legittima, ma solo se espressa partendo da presuppo-

sti 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». ⁷⁷ 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 ricostruirlo su nuove basi. Oggi l'etica della sopravvivenza si mostra nella sua forma più pienamente sviluppatrice 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, ⁷⁸ che renderebbe possibile agli Stati Uniti di lanciare un attacco nucleare senza paura di rappresaglie, alla costruzione di rifugi privati, ben equipaggiati con fucili tedeschi ad aria compressa, balette, abiti a prova di radiazioni, serbatoi per acqua e benzina, cibi liofilizzati e pezzi di ricambio per automobili, con cui qualche individuo spera dissenzianamente di poter andare avanti mentre la civiltà gli crolla intorno». ⁷⁹ 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 svenimento 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 sopravviverà alla fine del mondo e ne ricostruirà uno migliore». ⁸⁰

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.

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 Barbicelli 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 Pannos, 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, ampia, 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 tonni affamare 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 ad 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».⁸¹

La superficialità di cui fa sfoggio Barbicelli 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 razionale che Dio esista».⁸² Qui non si tratta, evidentemente, di contestare l'inalienabile diritto alla fede di Barbicelli Amidei (e del resto, posto in questi termini, il problema esula completamente l'oggetto della nostra riflessione), quanto piuttosto di discutere la pertinenza, pretestuosamente fondata in chiave scientifica, delle sue conclusioni. Infatti quella stessa scientificità che, come abbiamo visto, viene densa e riondotta a un generico «millenarismo» quando ci mette in guardia contro i pericoli della situazione atomica o rispetto al rischio di una catastrofe ambientatale, 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 Percivale 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 furtano il pericolo e pregano. Ma la loro fede non si esaurisce 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».⁸³

Per quel che riguarda, infine, l'analogia che Barbicelli 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 fantastiche 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 ammerico e bruciato, condannato a girare per l'eternità nel vuoto dello spazio cosmico».⁸⁴

Insomma, conferite ai pacifisti o agli ecologisti la parente di profeti della fine del mondo è svolgere una 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'ingunzione 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.⁸⁵

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.⁸⁶ La convivenza degli 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*⁸⁷, 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 emozione 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 paranoitale 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 For-

nari, 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 salvato 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 protesti del corpo umano: i mezzi di trasporto prolungano le nostre gambe, la televisione estende la vista, la radio prolunga l'udito,⁸⁸ 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 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».⁸⁹

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 conficarsi 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». 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 *diverza*, deriva, secondo Guiducci, anche da motivazioni di tipo strutturale: «La sociologia può ampiamente rilevare che questo vedere altri come non uomini e volenti 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.⁹¹

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 controposizioni 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'*amificazione* del genere umano, nel senso di Gramsci: la quale «non può avvenire se non mantenendo le disuguaglianze economiche e sociali e se non mantenendo le differenze personalizzanti e qualificanti delle varie civiltà». ⁹² 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 innescare la spirale catastrofica prefigurata dalla situazione atomica.

Una condizione peculiare, tipica dell'epoca in cui viviamo, ha già innescato, secondo Mario Spinella, una serie di processi di miodiffrazione 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, scavarne, sia pure in forme indirette, per varie vie, nel territorio della nostra cultura». ⁹³ Richiamando la riflessione che da diverse angolature hanno svolto studiosi come Finstein, Russel, Adorno, egli sostiene l'idea che dopo Hiroshima il mondo ha subito una «mutazione». Poiché la variabile paratoclastica 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. ⁹⁴

Spinella prende in esame alcuni dei modelli culturali che sem-

brano estendere la loro influenza nel comportamento contemporaneo. In 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 passaggio terrestre, sia anche da ricercare — come dire? — una istintiva solidarietà con quanto, insieme con la specie umana, una prospettiva nucleare potrebbe del pari distruggere». ⁹⁵ Non è casuale, quindi, che sempre più spesso istanze verdi e pacifiste si incontrino; ciò è già, un seppur timido segno di una mutazione intellettuale e morale da traspore nel vivo della prassi. Vi è chi vede, in questo crogiolo di tendenze, l'affermarsi di un coacervo informe. Spinella, invece, legge questo incontro 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 appartengono alla luce della realtà nucleare per molti versi anacronistici. «Un poeta ha definito a suo tempo la morte l'egualitaria, 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». ⁹⁶

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 visibilibio 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 simboscimmento di un'area della città, Beuys risponde con una 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 Spina ha connotato alla acquisita consapevolezza dell'orizzonte della possibile «morte atomica». Un processo in virtù del quale la prospettiva panoclastica generale — di una minaccia, cioè, che investe l'individuo e l'ambiente — stimola una nuova solidarietà fra uomo e natura, parimenti 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 caso in conclusione del suo più recente lavoro, 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». 97 In altri termini, la relazione che Spina 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 contò 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'autonomia disciplinaria 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 anni recenti, 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 ambien-

talista. 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 percepiscono nel bagliore di Hiroshima la vittoria dell'uomo finalmente riuscito a smbrigliare 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: «I primi ventidue 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 termoelettrico, essa riprova 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». 98 Secondo Commoner, è questo il significato più profondo di ciò che costituisce il principale scontro ambientale della nuova tecnologia, 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 scorrenza nell'ambiente, qualunque siano i suoi benefici, ha un prezzo: il quale, a giudicare dalla testimonianza silenziosa delle armi nucleari, è la sopravvivenza». 99 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». 100

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». Nondimeno, a un'intr-

speciezione 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 *deep ecology* e l'ecologia radicale, l'ecossistema e la tecnocologia. Ed esiste, all'interno delle stesse formazioni politiche «verdi» dell'Occidente, una spaccatura a volte profonda fra «fondamentalisti» e «realisti».

Ma sul piano dei presupposti culturali e delle ipotesi prospettive che 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.¹⁰¹ A questo mutamento tecnologico dovrebbe corrispondere, secondo Illich, la riscoperta di forme di esistenza associata 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 inventito, 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».

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'impugnatura e romantico «ritorno alle origini». Il problema, invece, è l'assunzione di un atteggiamento complessivamente e permanentemente 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.¹⁰³

A questa pluralità di riferimenti deve ancorarsi quell'universo ancora in formazione che Edgar Morin ha indicato col concetto di *ecociologia*; e anche noi siamo convinti «che la nozione di ecosistema offra il quadro e l'involucro adatto al proseguimento di questa ricerca».¹⁰⁴ 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 contemporaneamente la struttura dei sistemi biologici e quella dei sistemi sociali, l'ambiente naturale e l'*ambiente tecnico*.¹⁰⁵ 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.¹⁰⁶ Un tessuto di riflessione e proposizione all'interno del quale la natura non è più disordine, passività, ambiente ammortato: è una totalità complessa. L'uomo non è più un'entità chiusa in rapporto di autonomia-dipendenza organizzativa in seno a un ecosistema.¹⁰⁷ 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 fantasmatiche 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».¹⁰⁸

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.¹⁰⁹ Si tratta, in definitiva, dello stesso compito che ha di fronte oggi la ricerca ecosistemologica: una riflessione che, evidentemente, non è ancora una scienza, o forse è una scienza che sta solo lentamente nascendo. Eppure «essa costituisce già un apposto capitale alla teoria dell'auto-organizzazione del vivente e, per quanto riguarda l'antropologia, essa riabilita la nozione di natura, radicandovi l'uomo».¹¹⁰

Quaranta schiavi docili e discreti

Il dominio dell'energia atomica si tradurrà in liberazione spirituale. Con questo eloquente titolo, *Il Politenico*, diretto da Elío Vittorini, pubblicava nel 1946 un lungo articolo di Paul Languevin, 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 Vauquelin, 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, ad 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».¹¹¹

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 contro, l'enormità degli effetti benefici che l'energia atomica avrebbe prodotto in termini di benessere e liberazione dal lavoro e dal bisogno. Languevin calcolava che l'energia messa in tal modo a disposizione di ogni individuo sarebbe stata equivalente al lavoro di dieci uomini tobbisti. 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».¹¹²

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 visibili residui: quella 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.¹¹³ Insomma, il problema è unicamente politico.

Questa visione delle cose è splendidamente espressa dall'impiancato ideologico che sorregge le storie di «Atomino», il fumetto pubblicato negli anni Cinquanta sul *Pioniere*, supplemento per bambini del quotidiano *l'Unità*. 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 incarnare vecchi schemi di pensiero e consolidare certezze? Quanti studi e ricerche sul rapporto fra atomica civile e militare¹¹⁴ si sarebbero 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) una enorme sottovalutazione di quel che era accaduto il 6 agosto 1945; e sappiamo che il «complesso di Hiroshima» iniziata 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 paragoni».

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 più recente. In una 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 *giustifici* 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». ¹¹⁵ 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 proposito, lo studioso prende in considerazione alcuni importanti studi previsionali relativi al fabbisogno di elettricità realizzati negli ultimi anni. In particolare, dopo una 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». ¹¹⁶

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 dina-

mica 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». ¹¹⁷

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. 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». ¹¹⁸ 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*. ¹¹⁹ Il proposito da Lindblom nella seconda metà degli anni Sessanta. Lo studioso indica l'esistenza sulla scena sociale di una estesa serie di *entità*, cioè di gruppi di persone che attuano scelte e deliberazioni di parte. In questo quadro ogni singolo «decisoro di parte, vale a dire ciascuna entità, 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 «iparatorici». Questo meccanismo decisionale, basato su un costante negoziato mostrerebbe anche una

cetta intrinseca inclinazione alla democrazia, 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 incrementale* rispetto alle tecnologie esistenti e perché l'energia nucleare, una volta adottata, diverrà sicuramente trincerata.¹²⁰»

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. Voldi 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, si 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.¹²¹ 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 svantati in cui l'energia nucleare potrebbe intaccare i loro interessi locali».¹²² Inoltre, la differenza di tipo non incrementale tra il nucleare e altri mezzi di produzione 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; e 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».¹²³

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 pos-

nesso 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 una articolata distribuzione del potere fra tutti i decisori interessati.

Infine, il costo capitale — e il *rinverimento* che ne consegue — costituisce un altro limite a quella possibilità di cambiamento nelle decisioni previsto dalle teorie di Lendblom, 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 terzo

Apocalisse e immaginario.

Il racconto dell'atomica e del dopobomba

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

La dissoluzione del mito bellico

In una bella intervista¹ 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. Sappiano bene come, a partire dalla mitologia classica fino a giungere alla letteratura contemporanea, la guerra abbia evocato non solo l'immagine di spaventosi luri 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.² Nel 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 *costruttore* 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 *guerre 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 *resta*

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.³ 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 formalmente *parziale*, rispetto alle sue attuali possibilità, nel 1945; in un contesto «sperimentale», in qualche distesa deserta o su qualche isolotto sperduto nell'oceano; in dimensione *accidentale* a Chernobyl e in varie altre occasioni. Ma queste catastrofi «risultate» non rappresentano nell'immaginario collettivo *compittamente* il senso della realtà nucleare. Esse non sono la chiara metafora della condizione atomica; ne costituiscono, semmai, l'aspetto menomistico. 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 concreta. Come si fa a raccontare qualcosa che in realtà non si conosce, e che è fondamentalmente *impenetrabile*? Come si fa a narrare qualcosa che nessuno ha mai visto e che chi 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 attirando 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 determinare occasioni ha agito come vero e proprio *paradigma culturale*, su cui dispiegare costruzioni teoriche e significati quanto mai diversi.

Vivere nella paura

Spesso, infatti, la realtà nucleare si presenta solo sullo sfondo di narrazioni che, almeno in apparenza, parlano d'altro. Ma è pro-

prio 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 «oggettivi» destinati forse all'identico destino di distruzione: «uno stesso soffio volatilità questi mattoni e muricci e nostri corpi in una corrente d'aria». Il resto di Sartre è interessante soprattutto per quanto riguarda i modi con cui mostra l'imruzione della situazione atomica nel *visivo* di ogni giorno.

Il «forse» Sartre è semplicemente *costrutto* 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 *arrivate* dalla trama reale della sua quotidianità, ma si svolgono 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 espone tutta la sua maestria nel rappresentare l'impatto sulla mentalità di un vecchio giapponese di un problema tanto enorme e spaventosamente nuovo.

Ne recente *Desert bloom* di Eugene Carr, 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 costanza che fuori l'uscio di casa si prepara l'orrore. Azioni, gesti, comportamenti, legami dei protagonisti sembrano essere 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 *coazione* il nostro modo di essere, *agisce* sulla nostra identità. Il fatto che Cori la ponga così *faticamente* 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 «spetres» 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» alucinogeno 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.⁴ Una realtà che occupa un posto centrale nella dimensione psicologica collettiva del nostro tempo; un dispositivo che, proprio perché *concreto*, benché non (alcors) *operativo* al suo grado materialmente catastrofico, si presta splendidamente, come Moebius sottolinea, ad agire da sortile *foi-terza* che separa il reale dall'immaginario.

«Ive 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 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 vice segretario 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.⁵ «A coloro che hanno creato quell'industria microelettronica e com-

putistica che ha un'importanza fondamentale per lo sviluppo dello «scudo spaziale», disse Perle, vanno aggiunti i ragazzi che hanno inflato 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 padri di videogames.⁶ 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 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 fannestiche 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 *Booms*, 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 medicamenti. Un ciclo economico perfetto. Un nuovo rinascimento, commenta Feiffer. E 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 «Comosa», 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 «tra 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 Bootsie 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 spendido pezzo da discoteca. Il disco si intitola *Five minutes* e appartiene anch'esso ormai all'archeologia critica della cultura nucleare.

Sognando di sopravvivere

Ma *Five minutes* è solo una delle più recenti e originali occasioni 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 riflessione, li ha probabilmente raggiunti con *Portland Blues della terza guerra mondiale*, in cui si rivela una capacità sorprendente di condensare alcuni dei momenti più tipici della riflessione sull'argomento.

Dylan racconta di aver sognato l'esplosione di un conflitto atomico. La guerra dura solo un quarto d'ora e la sua passeggerata è 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, gridandolo 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 soprav-

vissuto 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?

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 estrema 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 «strazione particolare» 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 avventure 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*. Perché 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 qual-

che modo limitato, e comunque lascia inevaso l'interrogativo intorno al *futuro*. Assistiamo alle vicissitudini terribili di una mitade 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 ed altri dodici operatori in un documentario girato a Hiroshima nel 1945, ma che abbiano potuto vedere solo nel 1983. Il Pentagono, infatti, ha decretato per 38 anni la censura di *Giappone sconfitto*, ritenendo che le sue allucinantissime 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 *fantasia* 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 premunio di espletare 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. 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 accerare 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 manteneva limitato. La sua dimensione globale è infatti scongiurata dai «tradimenti» degli allea-

ti 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 della situazione socioeconomica degli States dopo la catastrofe, e descrittiva 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 ricetrata 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 crudeltà. 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 radiattiva 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 feroce degli autori non si è discostata di molto dalla realtà. In uno spietato rapporto, ¹⁰ dedicato alle caratteristiche dell'azione medica successiva a un possibile conflitto atomico, gli scienziati dell'Associazione medica britannica hanno già stabilito dei criteri che falciano esattamente quanto immaginato in *War day*. È necessario intraprendere anche decisioni terribili, se si vuole sperare nella rinascita della nazione, avrebbe forse commentato Par Brandt: il quale, nel suo *Adatto Babilonia*, già alla fine degli anni Cinquanta aveva raccontato l'epilogo di una guerra atomica. ¹¹ 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 immensi 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 «convenimento» del conflitto. Ma si può, invece, immaginare la *rinascita* nel contesto

di una conflrazione nucleare *globale*? Il mondo postatomico della fantascienza ci mostrerà, come vedremo, immagini molteplici e variegate di società risorse 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?

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 nautazione); 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 retonucleare globale non riescono a sopravvivere neppure gli «eletti» spediti da Mordcaï Koshwald nel *Livello 7*, il più profondo fra i rifugi antiatomici.¹² 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'avarìa, 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*,¹³ non potranno fare altro che raccogliere i reperti archeologici di una civiltà scomparsa.

Catastrofe logica

Allora, saranno veramente i topi a prendere il potere sulle rovine di città una volta prospere e popolate, come immagina Günther Grass nel suo ultimo libro?¹⁴ 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 non senso 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*.¹⁵ 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 Materson, in un suo breve quanto straordinario racconto del 1952 intitolato *Regola per sopravvivere*.¹⁶ 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 comprarselo l'ultima copia rimasta all'edicola sotto casa. Sembrirebbe tutto regolare se non rimanesse all'edicola solo una copia. Il giorno dopo il racconto è già in edicola e il postino, l'editore, il tipografo, l'edicola sono la stessa persona: il vecchio Shagley, unico sopravvissuto alla catastrofe atomica. È interessante notare come tutte le teorie sul protagonismo della *funzione*, sul *finis* del consumatore,¹⁷ convergano qui, seppur in modo paradossale, per arrivare a 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 spaccamento psichico nel racconto di J.G. Ballard *The terminal beach*.¹⁸ 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.

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 eucumenico, l'annichilimento complessivo. Ciò che può sorprendere è scoprire che l'atomica svolge questo ruolo addirittura da prima che divenisse una conquista concreta sul piano tecnico-scientifico.

Nel 1924, il solito Karel Capek ha già completamente chiara la dimensione del problema: per il quale, naturalmente, indica anche una precisa soluzione. In un suo racconto intitolato *Krakiiti*, 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 *Blawys habben* (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 inevitabile e a scongiurare una catastrofe di spaventose dimensioni non è la scienza, ma un disperato ultimo tentativo che solo fortunosamente riesce. Il romanzo contiene numerose inesattezze scientifiche; ma va considerato che nel 1942 le centrali atomiche non esistevano se non come lontanissima ipotesi.¹⁹

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.²⁰ 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.²¹ Per Alfred Bester, invece, che scrive il suo romanzo *Adam 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.²²

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.²³ La 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 letti»²⁴ — 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.

Hiroshima non amour

L'incidente Cartmill, naturalmente, non impedì al progetto Manhattan di andare felicemente in porto; e, come sappiamo, il 6 agosto del 1945 «little boy» veniva imbarcato a bordo di un aeroplano di nome *Enola gay*,²⁵ 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 accesi istichi 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 modelli 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 stimolare 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 espone *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*. Avera provato a dirlo (e forse c'era riuscito) già nel 1959 Alain Resnais, con l'indimenticabile *Hiroshima non ammor*, che ha ispirato recentemente 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'incosco 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 ad Hiroshima per interpretare un film contro la bomba atomica. Ma la memoria di lei reca ancora le tracce di un'incancellabile ferita inferagli 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'amarezza 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 costruisce 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 brutalità, di violenza, di ingiustizia. E non può che venire associata al «rifuturo», in tutti i sensi.

Forse per questo l'ex Sex Pistols insieme ad Africa Bamba ha scelto proprio uno scatto di rifiuti per ambientare le sequenze di apertura di *World's 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 *refuturo*. Mangiando in modo osceno, sputandosi addosso. Azioni in fondo prive di senso, come inscenate 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 recentemente. Ed è ancora sulle note di un punk giaciato che gli Stones rivolgono la loro insopprimibile rabbia verso i potenti della terra di ogni paese e di ogni colore: «Costi volete mandarci tutti in pezzi a incontrare a testa china il creatore e spiegarci le vostre ragioni. Dai, lasciamo stare [...] preferisco metterci radici, non voglio salpare in aria. [...] Non ci sono eroi? Il nulla, è lì che siamo diretti».

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 declassamento 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 volutamente 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 stupefatto della consorte, che

non nasconde il suo timore per il disordine e i danni all'aredamento che provoca la realizzazione del bunker domestico.

È il contesto narrativo di *When the wind blows*, lungometraggio d'animazione diretto dal valoroso regista giapponese Jimmy T. Murakami e tratto dall'omonimo best-seller dell'illustratore Raymond Briggs.²⁶ Il lavoro, presentato nel febbraio del 1987 a Londra, registrato 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.

Guardando questo film, l'operazione di denuncia più poetica svolta sul nucleare, la memoria non può fare a meno di mandare alle immagini di *Atomic cats*, 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 dedicati 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 zuzzarelloni il film associa di tutto: le esercitazioni militari e civili nei rifugi antiaeromobili 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 benedicta, fatela cadere, così ci liberiamo di tutti i comunisti». La tipoposizione di questi reperti e il loro intelligente accostamento conferiscono spesso al film una spontanea cadenza umoristica, strappando allo spettatore più di una mela 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 girare che nella fantasia paradosale dispietata da Stanley Kubrick disegnando il profilo psicologico del *Doctor Stranamore* non vi siano più elementi di verità di quanti se ne torino nell'immagine (sempre composta) di ragionevolezza, lucidità e moderazione che di sé forniscono all'opinione pubblica le altre 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 *Doctor Stranamore*, simbolo un po' folle dell'ibrido matrimonio tra scienza civile e scienza militare.

Il film, tratto dall'omonimo romanzo di Peter George,²⁷ rappresenta senza dubbio uno dei momenti più alti della riflessione cinematografica sul tema durante tutti gli anni Sessanta. Completamente costruito all'insegna dello humor fantapolitico e della parodia più spinta, il lavoro di Kubrick riesce, in modo velatamente 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 contordine vengono abbattuti dalla difesa antiaerea sovietica, di comune accordo con la diligenza 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 costituito 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 affermosamente emcin Fubucker, 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 disaccare 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.

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 sconfinata ambizione, la sua sete di potere costituiscono di per sé un rischio spaventoso per il futuro della specie?

In un suo dramma intitolato *I fidi*, Durrenmatt sembra implicitamente assolvere l'uomo di scienza.²⁸ La storia è quella di tre sapienti che, per impedire un uso distorto da parte del potere delle loro scoperte, 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 Durrenmatt, 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*.²⁹ 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 ricomgono in superficie e i missili possono anche venir venduti come rottami. Ma lo scienziato Shadestkij, in fondo è soddisfatto: «Qualcosa si troverà. Sfrutteremo di più l'energia del sole. C'è poco da fare, bisogna salvare il mondo».³⁰

Nell'immaginario atomico il rapporto fra «sapere» e «potere», fra scienza e politica, è un tema 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 problematizzata i termini reali del problema. Il film narra la storia di uno scienziato nucleare che, consapevole dei tremendi pericoli insiti nei risultati 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 intraprendono 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 reso ad esaltare la funzione.

Il ruolo dell'informazione in rapporto alla situazione atomica è uno dei temi centrali anche in *Sintrome 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 appare 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 *Sinabrome 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, *Sinabrome cinese* (che descrive la fusione del nocciolo di un reattore atomico, il suo sprofondamento nella crosta terrestre e la possibilità che possa sbucare dall'alta 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 *documentaristico*: 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 specializzata, 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'operata avviò un intenso attivismo sindacale. Cominciò a battersi contro la direzione della fabbrica, accusandola di trascurare 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 *realità* 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 espri-

mere 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 *sensu* 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 designare i contorni di un improbabile futuro postatomico, ci mostra in forma estremizzata, grossa e paradossale, quelli che sono i caratteri del nostro presente.³¹

In questo senso le immagini del *dobobomba*, 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 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*.

Futuro remoto

Di fronte al vero e proprio dilagare, nella cultura e nell'immaginario contemporaneo, di reminiscenze medioevali, Umberto Eco ha intimato recentemente di scegliere: *Scogliere il medioevo, di cui si sogna*,³² cioè dire questo genere di operazioni culturali a che cosa effettivamente si riferiscano. Poiché può trattarsi di cose molto diverse fra loro, valora 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 *dobobomba*. Certo, si tratta in molti casi di un medioevo usato come «maniera e pretesto», quale universo mitico, cioè, entro cui vivono figure ed 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 irripetibile, per ironizzare sui nostri sogni e su quello che non siamo più.³³ 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 duogo barbarico, terra vergine di sentimenti elementari, epoca e paesaggio al di fuori di ogni legge.³⁴ 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.³⁵

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 affidato ad 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*,³⁶ opera famosa che ha un seguito nutrito e appassionato di estimatori e a cui più di un esperto confersce 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 *Novus Ingghilterra* non esiste alcun modello sociale prevalente. Una città può essere governata dalla più spiccia dittatura; un'altra può essere organizzata in base a un primitivismo tribale. La maritima 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 genetica e semplicistica tensione

umanitaria, espressa peraltro attraverso sillemi 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*³⁷ 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 rifinito 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, 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 3761, 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'entrasia nonostante l'opposizione della Chiesa. *Quo peregrinatur* è il nome della missione spaziale che porta un drappello di pretati fuori dal nostro sistema solare a perpetuare la specie umana e i suoi valori cristiani su qualche altro pianeta.

Parla 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 «sema» con cui tentano di ricostituire il mondo *Gli avventurieri*: chiaro rimando all'idea che l'armonia buccica 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 violenza sottolucaniana delle *colpie* della scienza, che in Leibowitz fa mostrare addirittura una società che tenta di difendere, senza riuscirci, la sua condizione di nuova barbare e non-sapere.

Il rocker apocalittico

Ma la barbare 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 risolturo dei suoi avversari. Insomma, lo sfondo postnucleare è il terreno sul quale può svolgersi una decisa petrazione in favore dei tradizionali valori americani: l'individualismo, la famiglia, l'intrepidezza. E la guerra atomica è solo il contesto che favorisce l'espansione simultanea di tutti quei fenomeni — droga, delinquenza, libberismo — che agitano il sonno dei beppesanti 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 esplosive tutte le tensioni più negative che caratterizzavano il mondo pre-nucleare (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 reclusi 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 arido 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 suono*, alla secca orizzontalità del movimento di *Mad Max II* fa riscontro una nuova e forse imprevedibile 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 pre-nucleare. Gli unici che possono sperare di sopravvivere 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 *newsw futuro* sono gli unici abilitati a popolare questo strano universo che la nazione contemporanea ha immaginato dopo la bomba. Il soggetto emergente dell'era postatomica è il *rocker apocalittico*, l'ultimo guerriero, il corno violento e sardonico 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.³⁸

I nuovi mostri

Insomma, il soggetto del dopobomba è un individuo in un modo o nell'altro *mutato*, 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 consapevolezza 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*, impennava il suo racconto, attraverso un taglio rigorosamente documentario e realistico, sulle conseguenze «nasoste» dell'esplosione di Hiroshima: le malattie ereditarie, i guasti genetici, ecc.³⁹ Mostrando un contesto nel quale il *corpo* reca i segni indelebili, le tracce della catastrofe, fino a divenire iriconoscibile: come nelle maschere tragiche e spettrali del teatro Bunrō 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 fantascifica ha forzato al massimo del paradosso il tema reale della mutazione, addirittura fino a far coin-

cadere in qualche caso l'apocalisse nucleare con una nuova tappa dell'evoluzione, umana e non.

Il pianeta delle scimmie

In altro contesto abbiamo già dimostrato l'essenzialità letteraria, la necessità «tecnicista» 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 ripercenato 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 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)⁴⁰ 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 una 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 evolucionismo si fa strada l'idea di sopprimarlo. 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 conosceranno 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 dalle creature animalesche che popolano i giardini zoologici. In quei libri c'è scritto: «Guardati dalla bestia uomo, poiché egli è l'artiglio del demone; 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 moltiplichi, perché egli farà il deserto della sua casa e della tua; sfuggilo, ricacciato 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 bellissimo 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 millenari 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».⁴¹ 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, benemero inventore di *Captain 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 1970,⁴² ha infatti più di un punto di analogia con la storia interpretata da Charlton Heston. Anche nel dopo-bomba immaginato da Kirby gli animali hanno acquisito linguaggio e intelligenza, mentre le creature umane sopravvissute all'irmane cataclisma seguirono 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.

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, al 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 stolidi bombe inanimate che sorvolavano come insetti mostruosi il mondo terrozzato. No, non aveva previsto le dimensioni del crollo.⁴³ 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 mon-

do 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 Robinson, 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 ed 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.⁴⁴ 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 capisco? L'evoluzione deve procedere lentamente: la vita non può sopportare cambiamenti così bruschi.⁴⁵ 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 seminuovo 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 razziali, e nel lavorare come individui. Siamo tutti... beh, siamo dei tetrecchi; 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 pulita di mutazioni, e resterà così per un bel pezzo. Anche il più puro dei ceppi umani produrrà dei mutanti.⁴⁶ 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».⁴⁷

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, incide sulla capacità di anticipare di decenni un universo problematico che ancora oggi, nonostante la piena legittimazione delle più audaci riflessioni in chiave ipercalistica 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 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 attirare 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 assumere in qualche modo come problema, confermano (e il più delle volte con la piena consapevolezza degli autori) il fatto che, su un piano extrafantascifico, esso è sostanzialmente privo di senso.

La letteratura e l'immaginario del dopobomba ha invece il diverso e grande pregio di rendere in chiave retorica e grottesca un'altra fondamentale verità: quella che incide alla dimensione critica del nostro quotidiano, di evidenziare una catastrofe che è *in atto*, perché operante e disponibile è il dispositivo della sua artivazione. 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 *prima* è dato per scontato. Come nel *Mondo mutante* di Richard Corben, dove la matra 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.⁴⁸

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 mitico o neomedievale, come in Davy, *Un cantico per Leibowitz* e *La scintilla* e l'essenza occupa un posto centrale anche nel capolavoro di John Windham *I trasfigurati*,⁴⁹ pubblicato per la prima volta nel 1956.

Il testo di Windham potrebbe venir letto come l'esatta continuatione dei *Figli del demonio*. 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 remanero 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».⁵⁰

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 fossimo come noi; d'altra parte, non dà nessuna definizione dell'uomo. La definizione ci viene dai *Penitenti* 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».⁵¹ 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 esplicitare 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.⁵² È il caso del talidomide, un farmaco a larghissima diffusione che ha scatenato l'insorgenza di una serie di inimmaginabili mostruosità. I folkly, 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, «symbionta», 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'im-pensabile.

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*⁵³ 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 «stupida 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" vanno per parfrasare Pradolmi, presentano il più incredibile cast di umanoidei, alieni, zombi, licantropi, sylvani, mandaci sessuali e poveri cristi che si siano mai visti nel fumetto comico».⁵⁴ 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*.⁵⁵ Le tavole di questo fumetto si sottraggono abilmente alla classica rappresentazione delle rovine antiche: 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'unico scenario postatomico di Altuna e Trillo è popolato solo di ragazzini. Ma anche per loro la fine si avvicina rapidamente, col sopraggiungere della manufattura. Un espediente narrativo che propone 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 esistono. 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?

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,⁵⁶ meglio ancora se queste vengono definite attraverso le forme che hanno storicamente assunto nel pensiero e nella morale. La realtà nucleare non poteva sfuggire a questa costatazione. 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 scienza e l'utopia*, pubblicato per la prima volta nel 1949, è esattamente il collasso della civiltà moderna in seguito a un nuovo catastrofico conflitto mondiale.⁵⁷ Huxley racconta la storia di una comunità di superuomini in una allucinante Los Angeles devastata dalle esplosioni atomiche, nella quale si è stabilito incontrastato il dominio del male rappresentato dall'onnipotente Arcivicerario 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 vicerario di Satana spiega che il conflitto dell'uomo contro la natura, dell'uomo 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'Arcivicerario di Satana: «Prendiamo quelle macchine, a esempio. Satana sapeva perfettamente che, alle-

viandosi un poco la fatica, la carne si sarebbe posta in stato di subdificazione rispetto all'acciaio, e che la mente sarebbe diventata 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 orribili 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 risolleva in popolazione, ed era questa la vendetta. [...] Ed ecco il superaffollamento del pianeta: cinquecento, ottocento, talora fino a duemila persone per meglio quadrato di terra produttiva; la quale intranto se ne va alla malora a causa della cattiva coltivazione. Erosioni ovunque, ovunque lo sperpero dei minerali. E i deserti si estendono, impiccoliscono le foreste. Si eleva la spirale dell'industria, ma precipita quella della fertilità del suolo. [...] Anche senza la morsa 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 distorto se medesimi distruggendo il mondo in cui vivono. [...] Consideriamo un momento ciò che hanno fatto nei centocinquanta 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 una era geologica. Un'orgia di imbecillità criminale. E l'hanno chiamata progresso».⁵⁸

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 sia dimanzi, a portata di mano, e che, siccome un fine ideale giustifica i mezzi più abominevoli, è tuo privilegio e dovere deprecare, 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 Sa-

tana non voleva tirare in ballo i particolari alla fase iniziale del procedimento, che il progresso è l'ostetrico della forza».⁵⁹

Ma, oltre a una falsa idea del progresso (che lo immagina esparidibile all'infinito senza pagare alcun prezzo), il Melligno ha incolpato 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; 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». 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 inaffestamente 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 simazioni tipiche dell'immaginario odietno.

Grazie, Joshua

Ma l'immaginario contemporaneo vede costatamente e velocemente crescere la sua *complexità*. 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,⁶¹ racconta di un attacco 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 *Rail Safe* (questo il titolo originale della pellicola), è da attribuire esclusivamente al cattivo funzionamento della *macchina*: un concerto 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».⁶² 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 sottratti alle loro pesanti responsabilità, che pure è stato rilevato in ambito etico, 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 laici in cui l'ha imbrigliata la ragione tecnico-scientifica e riesce a liberarsene.

Ma gli anni Oranra col trionfo della postmodernità, segnano una radicale inversione nelle tendenze dell'immaginario sociale. Non che non si abbiano ancora 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 commissione centrale del testo: gioco e verità, realtà e simulacro divergono 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 rapresaglia 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 *filotto*, 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 — strategie e di cretore — 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 quarto

Il medium nucleare

Il sacrificio

In un articolo pubblicato nel 1933,¹ George Baraille giungeva alla prima «denza e folgorante» formulazione della nozione di *dépense*, un concetto traducibile in italiano con il termine *dispendio*. Nella costruzione del suo itinerario riflessivo Baraille era stato fortemente influenzato dalla lettura del celebre *Saggio sul dono*,² 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-Kwud 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* considerabile 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'onra e raccogliere 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».³ 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 distinzioni 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 nord-est siberiano, che praticano consuetudini rituali analoghe al potlâc, uccidono intere mure di cani di valore considerevole per realizzare l'umiliazione di un altro gruppo. Fra le tribù del nord-ovest americano, le distinzioni raggiungono dimensioni colossali in rapporto al volume della loro economia, giungendo fino all'incendio di villaggi e all'affondamento di fiottigle 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 *depense* esplica nella affermazione di status sociale e di potere. «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».

Le riflessioni di Baraille 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 «convolgente». Nell'analisi che Baraille 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 Baraille i quarant'anni che ci separano dalla sua pubblicazione non siano trascorsi senza conseguenze.

Baraille 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'inerenza 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».⁵ Baraille 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 barailleiana.

L'ipotesi di Veblen⁶ sulla funzione, in termini di affermazione, ruolo, status sociale, svolta dal «consumo vistoso», dall'*ostentation*⁷ di lusso, tipici della classe agiata, o quella di Duesenberry⁸ 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 Baraille 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 Baudillard⁹ negli anni Settanta, quanto piuttosto cogliere il rapporto che esiste fra alcuni dispositivi analitici caratteristici del testo barailleiano 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 Baraille parte dal presupposto fondamentale dell'esistenza, su scala planetaria, di un generale *surplus* energetico derivante dall'irradiazione del sole, che «dà senza mai ricevere»,⁹ 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».¹⁰ Nel ragionamento di Baraille 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».¹¹ 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.¹²

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 *entropia* 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*.¹³ 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 «lativo» attuale del modello teorico batailliano: 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 indubbiamente che una parte fondamentale del sistema produttivo mondiale, dell'economia planetaria, è dedicata esatamente alla *distruzione* di una quantità di risorse, di una ricchezza, che, sulla propria scala, non può che venire considerata come eccedenza, *surplus*.¹⁴ 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.

Souvenir

La piramide di Cheope è il più grande monumento dell'antichità. Venne costruita 48 secoli fa per ordine di Khufu (Cheope), farosone della IV^a 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 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 presunte 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. Istintivamente 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 indubbiamente 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 scettici, alcuni fra gli studiosi del ramo. Ma tale risposta (non ne vogliamo questi esperti), per quanto definitivamente accettata in ambito scientifico, insomma indubbiamente 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 ad 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 generale Imhotep,¹⁵ architetto del re Netjerikhet 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. «Per ciò, dunque dall'essere un lavoro eccezionale, l'edificazione di una nuova piramide era al contrario un'impresa ordinaria, che l'amministra-

zione centralizzata dei faraoni impostava all'inizio di un nuovo regno.¹⁶

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 ed 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». ¹⁷ 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». ¹⁸ 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 di recente Franco Cimmino, è dimostrato da molti documenti; uno dei quali riguarda un certo Mehi, "cavapietra della necropoli", il quale, insieme con un macellaio e tre sacerdoti, firmò come testimone, e quindi come uomo libero, l'atto di vendita della casa dello scriba Tjenti a un sacerdote». ¹⁹

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 desiderate. 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 vasi, 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». ²⁰ 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». ²¹

In base a queste e ad altre circostanze ricerche, gli studiosi tendono a considerare poco attendibile ²² lo scenario storico narrato nel racconto biblico dell'*esodo*. Ancor più discutibile si mostra l'altrettante immagine tramandata da Erodoto di tutto un popolo ridotto in schiavitù e crudelmente costretto a lavorare per la costruzione della piramide di Cheope. ²³ In realtà, «gli egizi, per quanto possa sembrare assurdo alla nostra mentalità di uomini moderni, erano felici di lavorare per il re e per gli dei». ²⁴ Tale esplosione di energie produttive e l'entusiasmo «umano» che accompagnava la costruzione delle piramidi, «un lavoro di cui non abbiamo altri riscontri nella storia delle antiche civiltà», ²⁵ 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 canalizzare intorno alle sue scelte di *piemificazione* «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 formata 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 veggono assimilati tutti gli aspetti economici non direttamente collegati alla coltivazione del suolo». ²⁶

In altri termini, il clamoroso enigma storico intorno alle motivazioni che hanno determinato la costruzione delle piramidi può sgo-

mentare, come ha sostenuto Barocas, soltanto se considero 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 «spreca» 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 potuto, 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 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».²⁷

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 piramidi finanziarie, 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».²⁸

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.

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 inadeguata a risolvere i problemi che la società aveva di fronte. Il cuore di questa riflessione è tipicamente costruito 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».²⁹

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 distruzione del lavoro»,³⁰ 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 «utili», 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».³¹ 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 ammannenti detestabili

no, al pari della realizzazione di case, un aumento di occupazione; ma quel che non esprimono in egual misura è la loro *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.³² 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 cielo³³ 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 arti del culto erano teoricamente compiuti dal re: nei rilievi dei templi, nelle piramidi, nelle stele, è solo il re che svolge gli arti del culto».³⁴ Insomma, come crede del creatore e signore dell'universo, «il faraone assunse un potere cosmico assoluto».³⁵ È in base a queste premesse che si comprende in tutto il suo profondo significato l'idea che la piramide costituisse nell'Antico Regno da gigantesca espressione architettonica del binomio faraone-dio.³⁶

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 una azione dispositiva, né soltanto di un desiderio disperso di conservare un cadavere, né solamente di una attestazione di fede, ma essenzialmente di una grandiosa azione politica destinata ad avere una lunga eco nel tempo».³⁷ 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 allora considerati ombelico del mondo, centro della terra, punto di riferimento ideale».³⁸

Se questo ragionamento è corretto, se non esitiamo a riconoscergli una forte plausibilità, allora non è azzardato indicare nella sua «visiosa» funzione simbolica la «produttività» e la ragione fondamentale della piramide. In questo contesto si comprende splendidamente il senso ultimo di tale smisurata dissipazione di ricchezza sociale, di un «sacrificio» che, come ricorda Barzille, 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 *dépendance*, questo spaventoso *potifè*, 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 *oggettivale* che da essa risulta esprime ulteriori e decisivi aspetti di comunicazione simbolica. Non è soltanto la *distribuzione* delle risorse, come nel potifèc 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.³⁹ 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,⁴⁰ 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 societario: 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 depona 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: ⁴¹ esse non pregiudicano la possibilità dell'olocausto planetario, non prospettando l'estinzione della specie: la fine della storia.

Il medium nucleare

Il sistema atomico somiglia a un enorme contenitore sotto pressione. Immaginare 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 limite di resistenza, 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 an-

gosciosa della catastrofe. La minaccia, sempre più terribile, eserciterebbe su di lui un violento impatto emotivo e psicologico. E lo svelenato 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. ⁴² Una fetta enorme delle risorse di queste nazioni, e quindi dell'intera ricchezza planetaria, viene impiegata nello sviluppo e nell'ammendamento 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. ⁴³ Eppure, pare che questi ordigni non vengano costruiti nemmeno per esplicare la loro «naturale» funzione. I potenti della terra, fatta eccezione per qualche mente fortemente eliminata, non fanno 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 trasinamento 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*. ⁴⁴ 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 ammanniti 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 ammanniti è l'espressione suprema del potere condizionato. 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 trasceglie tutte, perché, intrinseco al suo esercizio, c'è il potere di mettere fine a tutti gli altri esercizi di potere». ⁴⁵

È necessario, a questo punto, soffermarci su una «questione» fondamentale, intesa alla nostra stessa riflessione.

L'analisi della realtà nucleare, anche quella che stiamo svolgendo in queste pagine, potrebbe ruotare intorno a una irriducibile contraddizione. Sembra 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 scambia che non si possa sfuggire al dikot 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 esplicata 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 *punto della nullificazione*, o annullamento. Esso si esprime nella attivazione del dispositivo in senso apocalittico globale. Nel presente lavoro abbiamo richiamato in più punti gli scenari che si configurano 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 *orientativo* di ingentissime quote di «surplus», enormi quantità di ricchezza sociale. Questo livello di funzionamento si esprime attraverso una costante proposizione della *minaccia* ⁴⁶ ed è intimamente connesso a ciò che nel linguaggio corrente viene definito come effetto *disinibitivo* 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; fin tanto che 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 una interpretazione che sottolinei la valenza *simbolica* fondamentale del sistema atomico non contraddica assolutamente la *concretezza* della minaccia nucleare ⁴⁷ e la consapevolezza della possibilità reale dell'olocausto. Anzi, la predisposizione effettiva a esprimere la possibilità pantochastica è l'elemento che distingue, certamente *in negativo*, il sacrificio atomico e la sua peculiare modalità di funzionamento simbolico, dai meccanismi di oscurazione 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. ⁴⁸ 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. ⁴⁹ 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.

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 scrive nel medesimo tempo a proteggere le stesse forze che perpetuano tale pericolo».⁵⁰ In questo retorico interrogativo di Marcuse si mostra la natura più autentica del dominio della casa 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 *autoriferenziale*, le ragioni della sua legittimità. Ma andiamo con ordine. Intanto è chiaro che il potere nucleare ha determinato una generale de-legittimazione dei *poteri*, così come ci siamo 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;⁵¹ ma ora, grazie ad 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 *dérisive* nella «condizione eccezionale»⁵² 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?

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 «sovranità», 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 entrambi le cose, sono in ultima analisi prontissime a distruggere l'umanità pur di proteggere i loro interessi».⁵³ 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 impedire l'impiego. «Invece, esse servono a diffondere gli

interessi e le sovranità nazionali: e, se non avessero questo scopo, nulla si opporrebbe al disarmo immediato o quasi».⁵⁴

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. «Nihilismo 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.⁵⁵ 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».⁵⁶

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 una istituzione statale è riposto, proprio come diceva Weber, nel 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 politica 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 neutri. È una possibilità perfettamente concepibile 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 estraneità al conflitto potrebbe difendere qualsiasi 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 «centrale».

La conclusione cui ci conducono queste considerazioni è che in realtà la sovranità nazionale, così come siamo abituati a intendere, già non esiste più, e da tempo, proprio a causa della simbiosi atomica; e che ad essa si è sostituita la sovranità illimitata della «casa 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 «sovranità». Una élite al cui interno l'antagonismo deterrente, la dialettica della dissuasione fonda l'esercizio di un controllo e un dominio totale, sostituisce e legittima globalmente l'esercizio del potere su scala planetaria. Una organizzazione che espone al suo interno la dislocazione, le modalità di esercizio, il senso del potere. Non accadrà nulla fin tantoché, all'interno della casa 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.⁵⁷ L'unica cosa che non si è ancora prodotta è il disarmo, poiché la potenza simbolica del nucleare è il fondamento ostensivo su cui regge il potere della casta, il dispositivo mediante il quale essa eserce una 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 ricuperano 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.⁵⁸ 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*.⁵⁹ 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».⁶⁰

Come si vede, nell'analisi del microcosmo elementare, alle origini del legame sociale troviamo la stessa idea del potere come *proiezione*⁶¹ che è tipica delle concezioni contemporanee più avanzate. Ma se è vero (e lo è incontrovertibilmente) che la guerra atomica è «guerra di massa»,⁶² come ha lucidamente dimostrato Luigi Corresi, 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 della profondità di bunker impenetranti, allora dove si situa la dimensione dello *scambio*? Su quale base la casa nucleare fonda la sua legittimazione? Qual è il piano sul quale si *giustifica* il suo potere?

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 condurranno. 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 su base ereditaria fino ai sistemi democratici moderni, l'avvenuta 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 asteneremo senz'altro dal farlo. Qui ci basta semplicemente indicare, prescindendo dal segno, la naturale tendenza, riscontrabile pure fra così e così stonici, 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 e centralità della *transizione* verso nuove forme di esistenza sociale.⁶³

C'è una contraddizione spaventosa in questa situazione. Assisi siamo 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 seppibili, possiamo 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, è l'articolo 1 di quella carta costituzionale, non scritta, e non suffragata da alcun referendum, che regola tacitamente il funzionamento del sistema atomico: l'equilibrio del terrore, il terrore dell'equilibrio.

La storia dimostra, vogliamo ribadire, 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 riteniamo 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, ipostanziate 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 Melhan 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 *piramidabilità* che esprime un *modo* e un *grado* inaccettabile di «riduzione» della generale complessità sociale.⁶⁴ Si pensi alla novità introdotta dallo sviluppo delle comunicazioni di massa in termini di circolazione, universalizzazione, intreccio, socializzazione di «linguaggi» di modelli culturali, estatici 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 priorità appartenenza a un'unica e identica realtà: la comunità umana.

Certo, anche all'interno dell'universo della comunicazione vi sono dinamiche di potere e centralizzazione, di *colonizzazione* e *monopolio*, di predominio tecnologico e culturale⁶⁵ che mortificano in parte consistente le possibilità progressive esprimibili in quest'ambito e contraddicono l'ottimismo tecnologico di studiosi come Alvin Toffler, conferendo consistenze 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*.⁶⁶ 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*.⁶⁷ Anzi, le nuove tecnologie in campo informatico e massmediologico 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 meccanismo: «La militarizzazione del mondo è alla base acua (impulsione del modello centrato sopra un sistema tecnologico che tende alla proliferazione accentrata. Il techno-militare costruisce un sistema che infiltre 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».⁶⁸

Se questo è vero, vuol dire che quella ricomposizione planetaria auspicata con tanto fervore (come abbiamo visto) da Schell, è 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 omniportante 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 produzione mediologica hanno reso sempre più concreta (grazie agli strumenti fornitrici per attrarre 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.

Note

- ¹ Cfr. J.F. Liorard, *Il disordine*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 19-20.
- ² Cfr. René Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Einaudi, Torino 1980.
- ³ Jonathan Schell, *Il destino della terra*, Mondadori, Milano 1982, p. 166.

Capitolo primo

- ¹ Cfr. Alberto Boatto, *Lo sguardo da fuori*, Cappelli, Bologna, 1981, p. 10-11, 20.
- ² A poco meno di 30 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. Carlo Rossella, *Il grande affare dello spazio*, in «Il Mondo», allegato al n. 995 di «Panorama», maggio 1985.
- ³ Alberto Boatto, *op. cit.*, p. 7.
- ⁴ *Ivi*, p. 10.
- ⁵ Cfr. Giovanni Scuderi, *Il consiglio e i cristiani evangelici in Italia*, in «Quaderni di azione sociale», n. 25, 1983, p. 77. Cfr. anche, nello stesso fascicolo, Carlo Maria Martini, *Il consiglio un segno di speranza e di contraddizione*.
- 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*, Einaudi, Torino 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 forbita tra rappresentazione e consumo attiva dalle tecniche della riproducibilità tecnica), ma si scompone di una localizzazione».

ne 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*, Mondadori, Milano 1982, p. 208): «Le fotografie della terra scattate dai vecchi orbitali hanno, guardate, fornito una rappresentazione simbolica ma visibile dei due mondi opposti — di vittime e di carnefici — che ricoprono nel pericolo nucleare. Queste immagini rappresentano, da un lato, il predominio dell'uomo sulla natura, 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 cosmo 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 Una ricognizione dettagliata e quantificata sugli armamenti, la strategia, il bilancio delle forze è svolta da Christopher Chant e Ian Hogg, *La guerra nucleare, Longanesi*, Milano 1984. Sugi stessi argomenti si vedano anche Fabrizio Bartorelli, *Armi e armamenti*, Editori Riuniti, Roma 1985 e Autori vari, *L'equilibrio del terrore*, rapporto Sipri sugli armamenti, Dedalo, Bari 1984.

⁹ Cfr. R.P. Turco, O.B. Toon, T.P. Ackerman, J.B. Pollack, C. Sagan, *Gli effetti sul clima di una guerra nucleare*, in «Le scienze», n. 194, ottobre 1984. Giuseppe Bondi ha affrontato invece gli aspetti sul piano biologico e dal punto di vista medico di un eventuale conflitto atomico: cfr. Giuseppe Bondi, *Dopo bomba apocalittica biologica*, in «Scienza domenica», n. 3, marzo 1984. Per gli effetti generali immediati di una guerra nucleare, si veda anche invece all'ormai «classico» lavoro di Michel Rocard, *Il Giorno dopo*, Garzanti, Milano 1984.

¹⁰ Cfr. Jonathan Schell, *op. cit.*, cap. I Schell è uno degli autori che ha maggiormente documentato e approfondito tutta la problematica connessa al tema della possibile «estinazione» della specie umana, affrontando in maniera sistematica gran parte delle implicazioni sul piano politico, culturale e dei comportamenti di tale angosciata 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 una enorme e generale sottovalutazione della realtà nuova prodotta dall'esistenza delle armi nucleari (cfr. Alberto Cavallari, *E il mondo non capì*, in «la Repubblica», 3 agosto 1985). Soltanto pochi scienziati, di cui qualcuno addirittura partecipò alla progettazione atomica americana, compresero la dimensione del problema. Leo Szilard, insieme con Albert Einstein, compilò numerosi tentativi per convincere gli sviluppi della situazione, ma i suoi sforzi risultarono vani (cfr. Leo Szilard, *La consistenza si chiama Hiroshima*, Editori Riuniti, Roma 1985).

¹¹ Albergo Abanzese, *Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Marsilio, Venezia 1973, p. 206.

¹² Ivi, p. 208.

¹³ Ivi, p. 211.

¹⁴ Scrive Michael Mandelbaum (*Il futuro nucleare*, Il Mulino, Bologna 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 Kubik in una fra le più evocative sequenze di «2001 odissea nello spazio». Ha scritto Fabrizio Bartorelli: «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 *mechanis* 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. Frank Barnaby, *La microelettronica e la guerra*, in Autori vari, *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al Club di Roma, Mondadori, Milano 1982.

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

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

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

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 «precessione dei simulacri» (cfr. Jean Baudrillard, *Simulacri e impotenza*, Cappelli, Bologna 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 una elevatissima caratterizzazione in senso simbolico della realtà nucleare è fuori 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». È un'impostazione che sembra rimanere sullo sfondo anche della sua riflessione più recente; in cui, nel 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 immutabile 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 siano ancora giunti alla «soluzione finale» vuol dire sottovalutare enormemente il significato che riveste la possibilità di nullificazione che è 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 al fine di una possibile inversione di tendenza, che scongiuri lo *show-down* conclusivo.

- 21 Karel Capec, *La fabbrica dell'isolato*, Theoria, Roma 1984.
- 22 Jorge Luis Borges, *Dobbiamo agire come se fossimo immortali*, in «Contorno della Sera», 19 settembre 1984.
- 23 Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1962, p. 80.
- 24 Aurori vari, *Magistero di pace. Lettere pastorali delle conferenze episcopali*, Borla, Roma 1984.
- 25 *Ibid.*
- 26 Padre Ernesto Balducci e Lodovico Grassi hanno ripetutamente espresso questo concetto in vari convegni e conferenze e in diverse occasioni editoriali e pubblicitarie che (cfr. il dibattito prodottosi intorno a questi temi sulla rivista «Testimonianze» durante tutta la prima metà degli anni Ottanta). Cfr. anche la discussione svolta sulla rivista del clero nel numero di settembre del 1984. Lo generale, su questi temi, cfr. Ernesto Balducci e Lodovico Grassi, *La pace realismo di un'utopia*, Pinipato, Milano 1983; e soprattutto Ernesto Balducci, *L'uomo planetario*, Carniani, Milano 1985.
- 27 Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, Mondadori, Milano 1971, p. 125.
- 28 *Ivi*, p. 126.
- 29 *Ivi*, p. 194.
- 30 È emblematico, a questo proposito, l'atteggiamento di sostanziale econtinuità ravvisabile nella posizione di György Lukács, convinto - nonostante gli inviti a riflettere sugli elementi di estraneità introdotti dalla situazione atomica rivoltagli da Cesare Cases — che le armi atomiche, così come i gas nella prima guerra mondiale, non potrebbero mai venir usate. (cfr. Cesare Cases, *Su Lukács: Viacade di un'interpretazione*, Einaudi, Torino 1985, p. 182). Ancor più significativa, a proposito della indisponibilità del filosofo ungherese a riconoscere la natura storica e transitoria della situazione 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 Aldo Masullo, *La storia e la morte*, Libreria scientifica editrice, Napoli 1964, p. 87.
- 32 *Ivi*, pp. 89-90.
- 33 *Ivi*, p. 105.
- 34 *Ivi*, p. 90.
- 35 Agnes Heller e Ferenc Feher, *Apocalisse atomica*, Sugarco, Milano 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. Agnes Heller e Ferenc Feher, *op. cit.*, p. 58.
- 38 *Ivi*, p. 59.
- 39 *Ivi*, p. 64.
- 40 *Ivi*, pp. 79-80.

- 41 Jonathan Schell, *op. cit.*, pp. 185-186.
- 42 *Ivi*, p. 181.
- 43 *Ivi*, p. 184.
- 44 *Ivi*, p. 187.
- 45 *Ivi*, p. 199.
- 46 Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985, p. 13.
- 47 *Ibid.*
- 48 *Ivi*, pp. 13-14.
- 49 *Ivi*, p. 15.
- 50 *Ibid.*
- 51 Cfr. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 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 Bernanffy. «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 una 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 una eliminazione delle limitazioni dell'esperienza, così come ci sono imposte dall'organizzazione psicofisica tipicamente umana, e, in questo senso, alla de-antropomorfizzazione dell'immagine del mondo» (cfr. Ludwig von Bernanffy, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano 1983, pp. 364-365).
- 53 Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 48.
- 54 *Ivi*, p. 50.
- 55 Cfr. Gianni Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1967, p. 55; in particolare la citazione da Holwege 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 sovranza».
- 56 Cfr. Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, *op. cit.*, p. 48. Rimettessi (*Präsidium*, nel linguaggio di Heidegger) possiede, secondo Vattimo, vari sensi: «rimettessi da una malattia, rimettessi a qualcuno, rimettessi qualcosa come consegnarsi un messaggio».
- 57 Cfr. Wright Mills, *Le cause della terza guerra mondiale*, Feltrinelli, Milano 1959.
- 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 Ercice nel 1985. Panto che conferma contemporaneamente la lungimiranza di Mills e la scarsa fantasia dei nostri giorni.
- 59 C. Wright Mills, *op. cit.*, p. 163.
- 60 Cfr. Luciano Cavalli, *Il mutamento sociale*, Il Mulino, Bologna, 1970, pp. 584-585.
- 61 Sigmond Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Newton Compton Editore, Roma 1976, p. 38.
- 62 Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Ecologia della guerra*, Boringhieri, Torino 1983, pp. 234-235.

⁶³ Cfr. Franco Formari, *Psiconalisti della guerra*, Feltrinelli, Milano 1966, p. 146.

⁶⁴ Cfr. Franco Formari, *Psiconalisti della guerra atomica*, Comunità, Milano 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. Maria Sbandi De Vito, *Aggressività e guerra*, Palladio, Salerno 1983). Le considerazioni che spingono in quest'ambito intrattengono un debito significativo con la sua riflessione.

⁶⁵ Ha scritto di recente Konrad Lorenz (*Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 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 Konrad Lorenz, *Op. cit.*, p. 20.

⁶⁷ Si tratta di una posizione scientifica sostanzialmente analoga a quella espressa recentemente sullo stesso punto da Henri Laborit: al 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 trasformarli con loro» (Henri Laborit, *La colomaba assassina*, Mondadori, Milano 1985, p. 64).

⁶⁸ Henri Laborit, *op. cit.*, p. 155.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ivi*, pp. 155-156.

⁷¹ *Ivi*, p. 72.

⁷² *Ivi*, p. 117.

⁷³ *Ivi*, p. 118.

⁷⁴ *Ivi*, p. 106.

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

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

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

⁷⁸ *Ivi*, p. 54.

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 nella 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 una 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 Palmiro Togliatti, *La via italiana al socialismo*, a cura di L. Gruppi e P. Zanini, Editori Riuniti, Roma 1964, pp. 153-174.

⁸¹ Tutta l'elaborazione di Bobbio su questi temi è di grande rilevanza; dal concreto di guerra nell'era atomica come «via bloccata» all'enunciazione della necessità di

formare una «coscienza atomica». Cfr. Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979.

⁸² Pietro Ingrao, *La grande politica dell'epoca atomica*, in «Rinascita», n. 39, ottobre 1985.

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

⁸⁴ Cfr. Enzo Tiezzi, *Tempi storici tempi biologici*, Garzanti, Milano 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.

⁸⁶ Cfr. Robert Axelrod, *Giochi di Rappresaglia*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 13.

⁸⁷ *Ivi*, p. 87.

⁸⁸ Cfr. Gian Enrico Rusconi, *Scambio Minaccia Decisione*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 189-190.

⁸⁹ Ha scritto Frigjof Capra (cfr. Frigjof Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 22): «Nel corso degli ultimi anni si è avvertito un mutamento allarmante nella politica difensiva americana, una tendenza alla formazione di un assetto 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. Herman Kahn, *Filosofia della guerra atomica*, Edizioni del Borghese, Milano 1966).

⁹⁰ Cfr. Lewis Richardson, *Armi and insecurities*, Quadrangle, Chicago 1960.

⁹¹ Ci riferiamo qui al concetto di *deterrenza* nella sua formulazione «classica» ovvero quella che lo connette alla Mad. Ma vogliamo ricordare qui che, all'inizio degli anni Sessanta, in ambienti scientifici americani è stata proposta anche l'attuazione di un «deterrente finale» (cfr. Herman Kahn, *The Arms Race and Some of its Hazards*, in «Dialectics», New York, autunno 1960, p. 7455): una smacchia da giudizio universale, ovvero una certa quantità di bombe termonucleari inserite nella crosta terrestre in modo che la loro esplosione spacci 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 Cfr. in Autori vari, *Diurno o stermidio*, Mazzotta, Milano 1983, p. 17.

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

⁹⁴ Cfr. Frank Barnaby, *La microelettronica e la guerra*, in Autori vari, *La rivoluzione microelettronica*, rapporto al Club di Roma, *op. cit.*, pp. 226-227.

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

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

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

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

99 Krzysztof Pomian, *Catastrofi*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1977, pp. 791.
 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 clementemente verso zone ad alto rischio». Ed è proprio rispetto a questa realtà, sostiene Abruzzese, che dobbiamo attrezzarci.

Capitolo secondo

¹ Cfr. *Uta, studentei chiedono veleno per il day after*, in «la Repubblica», 14 ottobre 1984.

² Cfr. Furio Colombo, *Come farà da grande*, Mondadori, Milano 1986, p. 253.

³ Cfr. Alberto Moravia, *Difendo questa grande macchina della civiltà*, in «L'Unità», 5 ottobre 1985.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cfr. Alberto Moravia, 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 servaggina lotta per l'esistenza, doveva scegliere molto scrupolosamente fra lo sposarsi fuori o l'essere ucciso fuori. L'alternativa era tra famiglie biologiche viventi a contatto e tendenti a tornare unità chiuse e autoperpetuanti, sovrapposte da un'ora, odi e ignoranze, e la sistemica insaturazione, attraverso la proibizione dell'incesto, di variati intermaritali 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. Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1977, p. 168). È proprio il divieto di incesto, quindi, quale fondamentale traguardo dialettico 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 (estrinsecamente 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 la figlia» (Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 1969, p. 617). Per gli antropologi 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 una 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 Héritier 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 disquilibrio e agli eccessi che sempre scaturiscono dalla cumulazione degli ideati (cfr.

Françoise Héritier, *Incerto*, in *Enciclopedia*, vol. VII, Einaudi, Torino 1979, p. 255). Tale inclinazione, sottolineata già nel pensiero greco e, in un certo senso, ravvivata 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 Eugenio Scalfari, *La paura del cielo*, in «la Repubblica», 30 aprile 1986.

⁸ Dal gennaio del 1983, il *Bulletin of the Atomic Scientists* è andato pubblicando una serie di approfonditissime riflessioni, intitolata *The weapons horizon*, 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. Magnolani, F. Calogero (cfr. Autori vari, *The limits a mezzogiorno, Quindici scienziati americani spiegano il rischio nucleare*, Editori Riuniti, Roma 1984).

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

¹⁰ *Ivi*, p. 37.

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

¹² Cfr. Pitagof Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984. È opportuno rilevare qui la concezione dei movimenti come realtà capaci, almeno in potenza, di prefigurare l'avvenire del nuovo, e quindi anche la sua interiorizzazione nelle regole codificate dell'assetto sociale, è ampiamente condivisa in ambito sociologico (cfr. Francesco Albertoni, *Movimento e istituzione*, Il Mulino, Bologna 1977). Che i movimenti siano un *regno* 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. Alberto Melucci, *L'invenzione del presente: Movimenti, identità, biogruppi collettivi*, Il Mulino, Bologna 1982, p. 7).

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'insediamento teologico non impone all'uomo nessun obbligo verso gli animali. Questi esempi, sostiene Horkheimer, dimostrano che da ragione presagita 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'umanità. Il principio del dominio dell'uomo sulla natura è divenuto l'ideale 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 segue 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

16 Ivi, p. 37.

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

18 *Ibid.*

19 Ivi, p. 10.

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 «compertivi» 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, mai pare, a giustificare per questa via alcuna ipotesi di «estraneità» a un impegno attivo di contestazione di tale «sistema». In fondo, le donne sono «estraneate» 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 innanzi tutto vittime delle bombe atomiche. Purtroppo non è così. Il «sistema» che stiamo prendendo in esame è la minaccia che esprime riguardo l'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 Fatjof Capra, *op. cit.*, p. 37.

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. Cf. A. Toynebe, *A study of history*, Oxford University Press, London 1934.

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

25 Come abbiamo visto, Capra dichiara esplicitamente che la sua visione ciclica dei processi storici si richiama alle analisi di Sorokin e Toynebe. Ma anche la sua prefazione sulle caratteristiche culturali che il nuovo ciclo storico, verso cui l'umanità si starebbe avviando, è destinata ad assumere scarsa importanza. Influenzata dall'analisi di questi due studiosi, i quali, infatti, hanno entrambi previsto per il futuro un ritorno al predominio delle istituzioni religiose (cf. Pitrim A. Sorokin, *The crisis of our age*, Dutton, New York 1942). Tale impostazione condiziona probabilmente anche la conclusione, per molti versi mistificatoria, 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 esistenziale 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 (cf. Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 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. Overo, se quella «riduzione» dell'individuo che opera nella 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. Affermandoci 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 (cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *Carteggio*, Rinascita, Roma 1950, vol. II, pp. 212, 223, 225; Karl Marx, Friedrich Engels, *India, Cina, Russia*, Il saggliatore, Milano 1968, p. 73; Karl Marx, *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica «Grundrisse*, Einaudi, Torino 1976, pp. 453-454), suscitando una controversia ancora accesa in campo scientifico (cf. Gianni Sofri, *Il modo di produzione asiatico*, Einaudi, Torino 1974; M. Godoliet, *Antropologia, storia, marxismo*, Guanda, Parma 1970; F. Tokey, *La forma di produzione asiatica*, Sugar, Milano 1970; U. Melicci, *Marx e il terzo mondo*, Il saggliatore, Milano 1972). Bisognerebbe rapire, cioè, qual è il ruolo che quel sistema di valori può aver esercitato nell'«edificazione» di un apparato di potere monocratico e illiberali che Karl Wittfogel, seppur all'interno di una ricerca non severa da elementi di ambiguità, ha correttamente indicato con il concetto di «dispositivo orientale» (cf. Karl Wittfogel, *Il dispotismo orientale*, Vallecchi, Firenze 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 connessa e 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'orientale; dall'altra, la possibilità che l'approfondimento di una riflessione generale sulle questioni qui soltanto accennate trovi quanto prima un suo spazio.

26 Cf. Christopher Lasch, *L'io minimo*, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 114-115.

27 Ivi, p. 9.

28 Cf. Elio Ponzo, *La bomba atomica: paura, informazione*, in «Espresso» n. 9, settembre 1985.

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 Furio 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» (cf. Furio Colombo, *op. cit.*, p. 76).

30 Cf. Mario Spinaella, *La morte atomica*, in Autori vari, *La morte oggi*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 195.

31 Cf. Roberto Guiducci, *I giovani di fronte al pericolo nucleare*, in Roberto Guiducci, *Ti urisco come un cane*, Rizzoli, Milano 1986, pp. 129-138.

³² Cf. «Famiglia cristiana», 22 gennaio 1986. È opportuno aggiungere che, secondo alcuni ritrattamenti, in Italia vi sarebbe una forte opposizione anche verso l'energia atomica impiegata ai fini pacifici. Lo psicologo Riccardo Lurcio ha riferito recentemente dei risultati di alcune ricerche che rivelerebbero orientamenti di questo tipo: «Cinque anni fa, un gruppo di psicologi di Padova (De Carlo, Brunino 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 tendono molto drittili 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 (cf. Riccardo Lurcio, *La paura e la ragione*, in «Kinasci», 31 maggio 1986). Significativi, in questo senso, anche i risultati del sondaggio promosso da «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 (cf. *Fall-out nucleare, in ogni anima si posa la paura*, in «La Repubblica», 30 dicembre 1986).

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 sola? È il riciclaggio 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 elettroniche, maestre di cittadini infuriati possono ancora indurre il proprio governo verso la moralità e il buon senso» (cf. Helen Caldicott, *Nuclearism*, edizioni Red., Como 1981, p. 14).

Il medico australiano sostiene che lo slancio per un movimento in questa direzione può 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 Russell e i risultati del suo impegno pacifista: «Nel 1962 il movimento da lui promosso per proibire le bombe atomiche (*from 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 manifestata dalla dottoressa Caldicott deriva dagli indubbi 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'avveggimento dei sindacati.

³⁴ Cf. Henri Laborit, *La colombe assassinata*, Mondadori, Milano 1983, p. 59.

³⁵ Cf. Furio Colombo, *op. cit.*, p. 240.

³⁶ È esattamente questa la conclusione cui approda Antonio Gambino, quale scito di un itinerario di ricerca e riflessione che, per altri versi, bisogna riconoscere, 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: consapevoli che appunto questa — una precarietà assoluta ed ineliminabile — è la specificità della condizione umana» (cf. Antonio Gambino, *Vivere con la bomba*, Laterza, Bari 1986, p. 289). Nella conclusione di Gambino si può cogliere un elemento consistente di contraddizione: La protesta contemporanea contro le armi nucleari, sostiene lo studioso, non comprende che una precarietà assoluta ed ineliminabile e la specificità della condizione umana, cosa che era ben chiara all'uomo del medioevo. E così facendo confonde la constatazione pacifista con il movimento per l'abolizione della morte, che se facessimo un'attenta ricognizione, certo finiremmo per scovare. Ma la epistola contro le bombe atomiche ha un obiettivo più limitato: l'abolizione delle armi nucleari; le quali, direttamente 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 ontologici 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 annichimento atomico che di sovrasta invece è. In altri termini, il rischio che attualmente l'umanità ha di fronte è cosa profondamente diversa da quella separata fra l'oggetto e il soggetto che agita da millenni il sonno del filosofo: esso è il risultato dell'operazione consapevole e cosciente della specie, e quindi non è affatto irrazionale o illusorio aspirare che la stessa coscienza, e la stessa consapevolezza possa agire in altra direzione.

³⁷ Cf. Leonardo Carellani, *La grande paura. Storia dell'escalation nucleare*, Editori Riuniti, Roma 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 Cf. *See Pistol*, High Books Ltd., London 1981, p. 43.

⁴⁰ Cf. Felice Lipetti, *Giovani nell'universo rock ovvero la cultura del presente*, in Autori vari, *La fine del futuro*, Editori del girò, Montepulciano 1983, p. 45.

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

⁴² Cf. Alberto Abruzzese, *Introduzione*, in Autori vari, *La rivolta dello stile*, Franco Angeli, Milano 1983, p. 11.

⁴³ Cf. Redrico Vecalbre, *Class*, Gammalibri, Milano 1983.

⁴⁴ Cf. Ernesto Assante, *Devo*, in *Musica 80+*, n. 1, febbraio 1980, p. 33.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

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.

- 48 Cf. Walter Hollstein, *Underground, Sociologia della contestazione giovanile*, Sansoni, Firenze 1971, p. 98.
- 49 Cf. Paul Goodman, *La società vuota*, Rizzoli, Milano 1970, p. 11.
- 50 Cf. Walter Hollstein, *op. cit.*, p. 243.
- 51 *Ivi.*, p. 42.
- 52 Alberto Abruzzese, *op. cit.*, p. 13.
- 53 Cf. Autori vari, *La fine del futuro*, cit.
- 54 *Ivi.*, p. 134.
- 55 *Ivi.*, p. 135.
- 56 *Ivi.*, p. 12.
- 57 *Ivi.*, p. 107.
- 58 *Ivi.*, p. 44.
- 59 *Ibid.*
- 60 Cf. F. Trasher, *The gang*, University of Chicago Press, Chicago 1929; cf. anche, H. W. Zorbaugh, *The gold coast and the slum*, University and Chicago Press, Chicago 1929.
- 61 Quello di stabilire una corrispondenza troppo meccanica fra i modelli di comportamento socioculturale 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 (cf. Dick Hebdige, *Subculture, il fascino di uno stile imprevisto*). 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 Cf. «la Repubblica», 14 maggio 1986.
- 63 Sono dieci le nazioni che hanno reso obbligatori gli impianti di sicurezza antiaeromica. Secondo i dati forniti dall'Onu, al primo posto nell'allestimento di difese antiaeromiche c'è lo stato di Israele. Segue la Svezia, dove i rifugi coprono l'88% della popolazione. La Finlandia e l'Unione Sovietica possono ripartire il 70% dei loro cittadini. Ben piazzati, in questa classifica della paura e della previdenza, anche la Danimarca e gli Usa, dove trionfa il rifugio privato. In Francia, Mitterrand ha reso obbligatori i rifugi antiaeromici nelle nuove costruzioni a partire dal 1985. In Germania, nel corso di un solo anno si sono costruiti ben 100 mila rifugi antiaeromici. Chiaramente è 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 ha speso 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 Cf. *Diventa un condominio il rifugio antiaeromico*, in «la Repubblica», 4 agosto 1984; cf. *Verona la paura sul pianerottolo*, in «Reporters», 2 giugno 1985; *Rifugio antiaeromico in hotel a Bergamo*, in «la Repubblica», 25 febbraio 1986.
- 65 Cf. *Il sindaco teme la guerra nucleare e fa progettare rifugi antiaeromici*, in «il Giornale», 19 ottobre 1984.

- 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. Troli come *I lavoratori desiderano ammossa tra i mitici* e annunci pubblicitari come *Rifugio di lusso contro la caduta di residui radioattivi* possono ancora evocare una reazione ingenua, per cui si avverte che "i 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 nazionali se apprendiamo che un "sommeggevole nucleare attrezzato per lanciare missili balistici" reca scritto sul cartellino 120 milioni di dollari" e che "tappeti, sceltura e tv" sono compresi nel prezzo, se si sceglie un modello di rifugio da 1.000 dollari. La convulsa non sta principalmente nel fatto che questo linguaggio promuove le vendite (sembra che l'industria dei rifugi antiaeromici 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'armamentario» (cf. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, pp. 107-108).
- 67 Cf. *Come ai tempi della Fiat 600*, in «Reporters», 1 giugno 1985.
- 68 Cf. Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 53.
- 69 *Ibid.*
- 70 *Ivi.*, p. 54.
- 71 Cf. *Ivi.*, pp. 37, 38, 39.
- 72 Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 54.
- 73 Cf. André Glucksmann, *La forza della vertigine*, Longanesi, Milano 1984, p. 162.
- 74 *Ibid.*
- 75 *Ibid.*
- 76 *Ivi.*, p. 261.
- 77 Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 54.
- 78 A proposito di quelle iniziative per la difesa strategica (Sid) 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 di recente: «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» (cf. Willy Brandt, *Diario, 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 Antonio Gambino, *op. cit.*, p. 275). Secondo Antonio Gambino la prospettiva di difese antimissili pone avanti agli occhi di coloro che in Usa guardano all'Unione Sovietica come «simbolo del male» la tentazione che l'America possa sferrare uno scippo 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 (cf. Antonio Gambino, *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 ombello 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 operativo vanaggioso 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 dell'85, 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 Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 55.
⁸⁰ *Ivi*, p. 57.

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

⁸² *Ivi*, p. 16.

⁸³ Cfr. Paolo Fillo della Torre, *Intervista con John Taylor*, in «Panorama», 15 settembre 1985.

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

⁸⁵ Cfr. Christopher Lasch, *op. cit.*, p. 59. Ha scritto, e molto pertinentemente, in proposito Ralfot 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 viverci. 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. Ralfot Capra, *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 vetrine della metropolitana di Boston campeggia, infatti, questa scritta: «Un terzo dei bambini americani è convinto che morirà in una guerra nucleare». I bambini, spiegò Loreta 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 satizi di orrori che ormai la paura è muta». Secondo Rosselina 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. Rosselina Balbi, *Madre paura*, Mondadori, Milano 1984, p. 171).

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

⁸⁸ Va rilevato, 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 del media, i sistemi tecnologici sono estremamente delle estensioni delle nostre possibilità fisiche: i dispositivi meccanici estendono gli arti, quelli comunicativi il sistema nervoso (cfr. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 1967).

⁸⁹ Cfr. Autori vari, *La morte oggi*, *op. cit.*, p. 164.

⁹⁰ *Ivi*, p. 179.

⁹¹ *Ivi*, p. 180.

⁹² *Ivi*, p. 185.

⁹³ *Ivi*, p. 192.

⁹⁴ *Ivi*, p. 193.

⁹⁵ *Ivi*, p. 194.

⁹⁶ *Ibid.*

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

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

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

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

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

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

¹⁰⁴ Cfr. Edgar Morin, *Sociologia della sociologia*, Edizioni Lavoro, Roma 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. Edgar Morin, *Sociologia della sociologia*, *op. cit.*, p. 178).

¹⁰⁶ Cfr. Luigi Caracciolo, *Le metropoli*, in «La città nuova», n. 2, aprile 1986.

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

¹⁰⁸ Cfr. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *La nuova scienza*, Einaudi, Torino 1981, p. 288.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 56.

¹¹⁰ Cfr. Alberto Abruzzese, *Introduzioni*, in Edgar Morin, *op. cit.*, p. 8.

¹¹¹ Cfr. Paul Langer, *L'ora delle trasformazioni. Il dominio dell'energia atomica, si tradurrà in liberazione spirituale*, in «Il Politecnico», n. 29, maggio 1946. Molto più recentemente, Roberto Guiducci, ha avanzato un'ipotesi di lettura relativa alla genesi della bomba atomica che è molto opportuno richiamare qui: «L'origine dell'escalation nucleare nasce proprio dall'ultima guerra mondiale. Il sospetto e il ti-

more 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 impedirlo. 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 coerenza di questo processo, si comprenderebbe che la bomba nucleare attuale non è altro che figlia della guerra nazista e della spietata mostruosità 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 compito 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. Roberto Guindacci, *Il nazismo come un cane*, Rizzoli, Milano 1986, p. 205).

¹¹² Cfr. Paul Laugier, *art. cit.*

¹¹³ La critica più decisa a questa imposizione 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 costruzione di quello che egli chiama «lo stato atomico»: una realtà sociale caratterizzata da accentuata centralizzazione di poteri e minacce alla libertà individuale. «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 mettono in dubbio la linea adottata e che potrebbero portare a una concezione 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 concettivi 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, "ammutoliti", "estirpati", "gettati nella spazzatura della storia", in quanto retrogradi, oppure, l'espressione viene da un professore di tecnica dell'informazione, "amputati"» (cfr. Robert Jungk, *Lo stato atomico*, Einaudi, Torino 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 titolo terribile, da lui evidenziato in una lunga intervista al fisico Ted Taylor, che una quantità anche modesta di materiale fessile cada nelle mani di gruppi o organizzazioni terroristiche. Ed actual-

mente esistono in commercio addirittura tecnologie sufficienti per realizzare un ordigno atomico, seppur rudimentale. (Cfr. John McPhee, *Il nucleare tra guerra e pace*, Garzanti, Milano 1983).

¹¹⁴ Ha scritto in proposito Capra: «Oggi stiamo acquisendo la sguardo consapevole 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 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 fessile; 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 continuum della loro proliferazione, la probabilità di un'estinzione globale diventa ogni giorno maggiore» (cfr. Fritzof Capra, *op. cit.*, p. 22).

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

¹¹⁶ Ivi, pp. 32-33.

¹¹⁷ Ivi, p. 37.

¹¹⁸ Ivi, p. 41.

¹¹⁹ Cfr. C. Lindblom, *The intelligence of democracy*, Collier-Macmillan, London 1965; C. Lindblom, *The decision making process*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 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, contraria a quella degli studi intorno allo «scambio politico».

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

¹²¹ Ivi, p. 54.

¹²² Ivi, p. 55.

¹²³ Ivi, pp. 55-56.

Capitolo terzo

¹ Cfr. Antonio Fiore, *Morte, 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. George Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna 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 «confitto» come costitutiva dell'universo cinematografico, e dell'immaginario in genere — del racconto mitico al videogioco — 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, ritenuta Abruzzese in perfetta sintonia con Mosse, ad aver modificato e compromesso definitivamente questo scenario «elastico», 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'im-

magine 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. Alberto Abruzzese, *L'immagine cinematografica e la guerra*, in Autori vari, *Le dimensioni del conflitto*, Cuen, Napoli 1985, p. 113).

³ Cfr. Antonio Fiore, *art. cit.*

⁴ Cfr. Mochiusi, *Absolutes Caffètrattori*, in *L'Almanacco*, Milano Libri Edizioni, Milano 1978.

⁵ Un momento molto significativo di questa discussione è raccolto nel fascicolo dell'estate 1984 della rivista «Diasticta», 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? dimissioni 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, sapere furruanti o atomizzati e sapere binario, immaginario collettivo e informazione, fantasia e funzione. Molti punti di riflessione precisi 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 futuristiche, presenti in modo diffuso su scala planetaria ma con grandi capacità di localizzazione». (Cfr. Alberto Abruzzese, *Giochi elettronici e consumo spettacolare*, in Autori vari, *Incontro con i videogiochi*, Bassano, Roma 1984).

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

⁸ Cfr. Sigfried Kraumer, *Film: ritorno alla realtà fisica*, Mondadori, Milano 1962, p. 104.

⁹ Cfr. Whitney Strieber e James W. Kunekta, *War day*, Mondadori, Milano 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, Emanuele Dibbi, *Nubi del futuro*, in «Il Manifesto», 21 maggio 1986; Gianluigi Bozza, *L'atomica sullo scerbero*, in «Cinetorama», marzo 1984; Lorenzo Pellizzari, *L'immagine nucleare*, in «Cinema e Cioccola», n. 38, Marsilio, Bologna 1984; Michele Anselmi, *Quando il cinema immagini catastrofi non immaginari*, in «l'Unità», 11 maggio 1986; Milos Argencieri, *Apocalypse fiction*, in «L'Espresso», n. 29, 1985; Luigi Bruno, *Il giorno del giudizio nella narrativa d'antichità*, in «Merl extra», n. 4, 1983; Silvia Kramer, *Piorra sul noè l'insano 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 storia* (Cfr. Autori vari, *Nati labirinti della fantascienza*, Feltrinelli, Milano 1979) e quella realizzata da Aldis (Cfr. Bitan W. Aldis, *Un miliardo di anni. La storia della fantascienza dalle origini ad oggi*, Delta, Milano 1974).

¹⁰ Cfr. Giuliano Ferrini, *Vi camminerò senza pietà*, in «l'Espresso», n. 49, 6 dicembre 1986.

¹¹ Cfr. Pat Frank, *Addio Babilonia*, Science Fiction Book Club, Piacenza 1965.

¹² Cfr. Mordrecai Roshwald, *Lineello 7*, «Classici Urania», Mondadori, Milano 1984.

¹³ Cfr. Leo Sillard, *Rapporto alla stazione centrale di New York*, in *La voce dei delitti*, Feltrinelli, Milano 1962.

¹⁴ Cfr. Günther Grass, *La zatta*, Einaudi, Torino 1987.

¹⁵ Cfr. Ian Mc Ewan, *Due fammenti: sabato e domenica marzo 1990*, in, *Fra le lenzuola*, Einaudi, Torino 1982.

¹⁶ Cfr. Richard Matheson, *Regole per sopravvivere*, «Urania», Mondadori, Milano 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 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 marcherizzazione della merce. 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 comparso, in cui l'informazione, come potere di comando, agisce attraverso tutte le prerogative tecniche dei singoli *linguaggi*» (Cfr. Alberto Abruzzese, *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Liguori, Napoli 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. Alberto Abruzzese, *Arte e pubblico nell'età del capitalismo*, Marsilio, Venezia 1973, pp. 173-174).

¹⁸ Cfr. J.G. Ballard, *The terminal beach*, in *Il gigante ammagliato*, «Urania», Mondadori, Milano 1978.

¹⁹ Cfr. Robert Heinlein, *Esplorazioni che capitano*, «Galassia», La tribuna, Piacenza 1971; Cfr. Lester Del Rey, *Incidente nucleare*, in «Euturo», n. 9, Roma 1974.

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

²¹ Cfr. Stanley Weinbaum, *Dawn of flame*, in «Starling», gennaio 1939.

²² Cfr. Alfred Bester, *Adamo e niente Eva*, in *Stella delle sera*, Editrice Nord, Milano 1978.

²³ Cfr. Cleve Cartmill, *Desalme*, in «Austounding», marzo 1944.

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

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

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

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

- 28 Cf. Friedrich Dürrenmatt, *I fisci*, Einaudi, Torino 1982.
- 29 Cf. Vladimir Savcenko, *La nuova arma*, Editori Ri, Roma 1967.
- 30 Cf. *Ivi*, pp. 103-104.
- 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 *Auto-faè*, centrato sul tema della fabbrica automatica capace di autogovernarsi, riprodursi e esercitare il suo dominio sugli uomini. (Cfr. *Autofaè*, in John Brunner (a cura di), *Il meglio di Philip Dick*, Sied, Milano 1979), a essere precisi di mira sono, per esempio, i meccanismi di evoluzione tecnica cui soggiace la società contemporanea.
- 32 Cf. Umberto Eco, *Nove modi di sognare il meta-eroe*, in «Cinema e Cinema», n. 39, giugno 1984.
- 33 *Ivi*, p. 9.
- 34 *Ivi*, p. 8.
- 35 *Ibid.*
- 36 Cf. Edgar Pangborn, *Dove l'eretico*, Editrice Nord, Milano 1977.
- 37 Cf. Walter Miller jr., *Un sentino per Leibowitz*, La tribuna - Science Fiction Book Club, Piacenza 1964.
- 38 Cf. Luigi Bruno, *art. cit.*
- 39 Un'ampia e dettagliata ricostruzione in questo senso è svolta in un interessante libro-reportage realizzato da un noto giornalista (cfr. John Heesey, *Hiroshima*, Bompiani, Milano 1987).
- 40 Cf. Pierre Boule, *Il pianeta delle scimmie*, Mondadori, Milano 1975.
- 41 Cf. Giovanni Mongini, vol. 2, *op. cit.*, p. 143.
- 42 Cf. Jack Kirby e Mike Royer, *Kamandi*, cap. 1. *Il soprannaturale*, Edizionale Corino, 30 marzo 1977.
- 43 Cf. Paul Anderson, *I figli del domani*, in, I. Astinov, M.H. Greenberg, C.G. Waugh (a cura di), *Nove vite. Le biografie nella fantascienza*, Editori Riuniti, Roma 1985, p. 88.
- 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 contribuente italiano in questo campo (cfr. Vittorio Curtoni, *Dove siamo volando*, «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 costruttore 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 Cf. Paul Anderson, *art. cit.*, p. 112.
- 46 *Ivi*, p. 114.
- 47 *Ivi*, p. 117.
- 48 Cf. Richard Vance Corben, *Mondo Mutante*, Supplemento a «1984», n. 10.
- 49 Cf. John Wyndham, *I trifiguranti*, «Urania», Mondadori, Milano 1957.
- 50 *Ivi*, p. 38.
- 51 *Ibid.*

- 52 Cf. Philip K. Dick, *Gomache del dopobomba*, «Urania», Mondadori, Milano 1965.
- 53 Cf. Bonvi, (a cura di), *Gomache del dopobomba*, Savelli, Roma 1980.
- 54 Cf. Marco Giovannini, *Gomache di poteri mutanti*, in Bonvi, *op. cit.*, p. 7.
- 55 Cf. C. Tillo, H. Aluna, *L'ultimo inferno*, Dopo il grande splendore, in, «Urania», 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 trascendente dei giochi di guerra. Il bene contro il male, come radici del melodramma. La idealità, ma come canovaccio viene difesa non tanto in base a un convincente fondamento: 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 inconfutabilità tra bene e male aiuta a comprendere il messaggio, aiuta a raccontare, a individuare almeno alcune delle forze in campo. È uno dei modi in cui il conflitto si riduce al semplice» (cfr. Alberto Abruzzese, *Ai confini della bellezza*, in «Il Mattino»).
- 57 Cf. Aldous Huxley, *La scimmia e l'asino*, Mondadori, Milano 1980.
- 58 *Ivi*, pp. 113-116.
- 59 *Ivi*, pp. 116-117.
- 60 *Ivi*, p. 117.
- 61 Cf. Heugene Burdick, Harry Wheeler, *A prova di errore*, Longanesi, Milano 1963.
- 62 *Ivi*, p. 314.
- 63 Cf. *Aspettando la fine*, in *Cinema. Grande storia illustrata*, vol. IV, Istituto geografico De Agostini, Novara 1982, p. 55.

Capitolo quarto

- 1 Cf. Georges Bataille, *La nozione di degenere*, in Georges Bataille, *La parte maledetta*, Bompiani, Verona 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 maudite*, Editions de Minuit, Paris 1967).
- 2 Cf. Marcel Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Marcel Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965. Un'interessante trattazione intorno alle teorie di Mauss è stata svolta di recente da Mariapaola Firmini (cfr. Mariapaola Firmini, *Marcel Mauss e il pensiero dell'origine*, Guida, Napoli 1985). Il testo costituisce un utile contributo alla comprensione e all'interpretazione del pensiero del celebre antropologo.
- 3 Cf. Georges Bataille, *La nozione di degenere*, *art. cit.*, p. 47.
- 4 *Ivi*, p. 48.
- 5 Cf. Georges Bataille, *La parte maledetta*, *op. cit.*, p. 61.
- 6 Cf. T. Veblen, *La teoria della classe agiata*, Einaudi, Torino 1949.

⁷ Cfr. J.S. Duesenberry, *Reddito, risparmio e la teoria del comportamento del consumatore*, Eina Kompas, Milano 1969.

⁸ Cfr. Jean Baudrillard, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna 1976.

⁹ Cfr. Georges Baraille, *La porte maldeita*, op. cit., p. 77.

¹⁰ *Ivi*, p. 72.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ivi*, p. 78.

¹³ Cfr. Vittorio Silvestrini, *Che cos'è l'entropia*, Editori Riuniti, Roma, 1985.

¹⁴ Il concetto di *surplus* è anche alla base dell'elaborazione più recente nell'ambito degli studi economici di impostazione neomarxista (cfr. P.A. Baran, *Il surplus economico e la teoria marxista dello sviluppo*, Feltrinelli, Milano 1962; P.A. Baran, P.M. Sweezy, *Il capitale monopolistico*, Einaudi, Torino 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 e Sweezy, *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 neolibertista. Recentemente anche Ronald Stanfield, economista statunitense di netta ispirazione radicale, ha mosso decise critiche all'ipotesi formulata da Baran e Sweezy (cfr. Ronald Stanfield, *Il surplus economico e il neo-marxismo*, Liguori, Napoli 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 quo» (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 ipermercati. [...] In questo modo, Baran e Sweezy non sfuggono alla tradizionale enfasi marxista sui cicli *quantitativi* e sul *assetto* distacco 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).

¹⁵ Cfr. Georges Goyon, *Il segreto delle grandi piramidi*, Newton Compton, Roma 1985, p. 13.

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. Claudio Barocas, *L'antico Egitto. Ideologie 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 «monu-

mentale» si applicassero i medesimi criteri di ottimizzazione. Non è un caso che Mumford (cfr. L. Mumford, *Il mito della macchina*, Il Saggiatore, Milano 1969) consideri il suo modello di organizzazione sociale, produttiva, militare, costruttiva o distruttiva — quel che lui chiama la *megamachina* — 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 «megamachina» 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. Franco Cimmino, *Vita quotidiana degli egizi*, Rusconi, Milano 1985, p. 185.

¹⁹ *Ivi*, p. 186.

²⁰ *Ivi*, pp. 185-186.

²¹ *Ivi*, p. 187.

²² *Ivi*, p. 185.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. Georges Goyon, *op. cit.*, p. 14.

²⁶ Cfr. Claudio Barocas, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ *Ivi*, p. 235.

²⁸ John Maynard Keynes, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, Utet, Torino 1971, p. 291.

²⁹ *Ivi*, p. 289.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, pp. 290-291.

³² Ipotesi analoghe, ma specificamente riferite all'assetto sociale del capitalismo monopolistico, sono implicitamente presenti nell'elaborazione di Baran e Sweezy: «Creiamo che i modi di utilizzazione del surplus costruiscono l'indispensabile meccanismo che lega la struttura economica della società con quella che i marxisti chiamano la sua sovrastruttura politica, culturale e ideologica» (cfr. P.A. Baran, P.M. Sweezy, *op. cit.*, p. 9). Su un piano più generale, Weiskopf 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. T.E. Weiskopf, *The Problem of Surplus Absorption in a Capitalist Society*, in *The Capitalist System*, a cura di R.C. Edwards, M. Reich e T.E. Weiskopf, Englewood Cliffs, 1872, p. 366).

³³ Cfr. Franco Cimmino, *op. cit.*, p. 138.

- 34 Ivi, p. 106.
- 35 Ivi, p. 139.
- 36 Ivi, p. 269.
- 37 Cfr. Georges Goyon, *op. cit.*, p. 156.
- 38 Cfr. Roberto Cipriani, *La dimensione simbolica della legittimazione*, in Roberto Cipriani (a cura di), *La legittimazione simbolica*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 132.
- 39 Questa ipotesi di lettura trova un suo ulteriore elemento di legittimità nell'analisi che lo storico e archeologo Eduardo Marcos Moceruma ha svolto intorno alla configurazione architettonica della grande piramide azteca, scoperta recentemente 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 Marcos Moceruma, *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 una vertice bensì due templi simmetrici, dedicati ognuno a una divinità. Secondo Moceruma, 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 sottostesse (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 casa sacerdotale e i militari — fra il 500 e il 900 d. C.: un conflitto da cui scaturì il compromesso che fu il fondamento della struttura di potere azteca dell'epoca. Il lavoro di Moceruma è reso proprio e dimostrato che «l'alleanza politica fra i sacerdoti e guerrieri era simbologizzata nel doppio sacro sulla piattaforma più alta del massiccio tempio della città».
- 40 Cfr. Marshall McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, pp. 11-13.
- 41 Evidentemente la piramide è scelta e usata, nel nostro ragionamento, in virtù delle sue forti connotazioni significanti, quale metafora limite, estrema, di una modernità (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. Barville ricorda giustamente come la *depenç* in funzione dell'affermazione di status e di potere si sia storicamente espressa come attraverso la festa, il sacrificio, ecc. (cfr. George Barville, *op. cit.*). George Mosse, pur muovendo da diversi presupposti teorici, ha svolto considerazioni intorno alla funzione esplicata dal simbolico, dall'architettura alle adunanze 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*, Il Mulino, Bologna 1974).
- 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. Antoni van, *L'equilibrio del terrore, Rapporto Sipri sugli armamenti*, Dedalo, Bari 1984). Inoltre, dal 1980, la spesa per gli apparati militari cresce ad un ritmo del 3,3% 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 Bartiselli, i paesi industrializzati dell'Overseas 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 Bartiselli, *Armi e armamenti*, Editori Riuniti, Roma 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 campi 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*, Nuove Edizioni Operate, Roma 1979).

44 Cfr. Edwards P. Thompson, *op. cit.*

45 Cfr. John Kenneth Galbraith, *Anatomia del potere*, Mondadori, Milano 1984, pp. 193-194.

46 Arnaldo Ceccchini ha fornito una lettura molto appropriata intorno alla funzione generale della minaccia all'incirca di una *strategia comunicativa*: «la minaccia non è un'azione, com'è ovvio, ma anche il fatto che non si tratta neppure tanto di minzione in potenza, ma di un condizionamento all'azione altrui; l'annuncio di una futura azione è fatto con lo scopo di non poterla in atto, è parte anch'esso di una strategia comunicativa, come il negoziato, e perciò ad esso si appartiene come diversa articolazione della medesima strategia» (cfr. Arnaldo Ceccchini, *Miazza e negoziato fra simulazione e gioco*, in *«Alfabeta»*, n. 85, giugno 1986). Nell'articolo lo studioso svolge una approfondita riflessione 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 *realistici*; anzi, in conclusione del ragionamento, Ceccchini sottolinea la sua convinzione che in quest'ambito «l'unica strategia razionale appare essere quella utopica del disarmo nucleare totale e senza condizioni» (cfr. Arnaldo Ceccchini, *op. 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 sollecita, e, soprattutto, da chi la subisce» (cfr. Gian Enrico Rusconi, *Scambio minaccia decisioni*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 173).

48 Cfr. Niklas Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Seghione, Milano 1979.

49 Cfr. Talcott Parsons, *Sistemi di società*, Il Mulino, Bologna 1971; Talcott Parsons, *Sistema politico e strutture sociali*, Guiffè, Milano 1975.

50 Cfr. Herbert Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 7.

51 «Il messaggio implicito, anzi esplicito, nell'esplosione prodottasi il 25 aprile in Urania, ha scritto Antonio Gambino, è chiarissimo: ed è che, quanto accade in un qualsiasi paese nucleare, si ripeterà 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. Antonio Gambino, *Notte oscura di Chernobyl*, in *«La Repubblica»*, 6 maggio 1986). La conclusione di Gambino è la condizione nucleare, a cui nessuno può sottrarsi, «ha cominciato a minacciare, 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 riuscire 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. Karl Schmitt, *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972).

⁵³ Cfr. Jonathan Schell, *Il destino della terra*, Mondadori, Milano 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 di lunghi anni di impegno pacifista dal compianto scrittore italiano Carlo Cassola (cfr. Carlo Cassola, *La rivoluzione disarmata*, Rizzoli, Milano 1983). Secondo lo studioso, fra le trasformazioni politiche auspicabili, la più importante e più urgente è l'*internazionalizzazione*. Per questa sacrosanta battaglia chiamano a raccolta tutte le forze disponibili, anche quelle che eventualmente fossero ostili a una rivoluzione sociale. Secondo me, forze del genere sarebbero inaccettabili: 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, lasciano 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 finire purtroppo presente anche nella riflessione, per altri versi veramente pregevole, svolta su questi temi da Luigi Corresi (cfr. Luigi Corresi, *Storia e futuro*, Liguori, Napoli 1984). Abbiamo già mostrato, nella prima parte di questo lavoro, come l'elaborazione culturale di ispirazione neoecologica 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. Enzo Tiezzi, *Dalla coscienza di classe alla coscienza di specie*, in Enzo Tiezzi, *Tempi storici tempi biologici*, Garzanti, Milano 1983). Segnali estremamente significativi in questa direzione si possono cogliere oggi in diversi ambiti della ricerca in campo teorico e politico-sociale. Di estremo interesse, in tal senso, ci paiono alcuni segmenti della riflessione più recente 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 *consensus* 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, specialisti, 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. Biagio De Giovanni, *Che significa oggi pensare la politica*, in *La politica*, n. 1, 1983).

⁵⁷ In questo quadro, il negoziato può senz'altro essere interpretato come *mascheramento* di una globale realtà di potere e di dominio. Ha scritto Arnaldo Cecchini:

«Il negoziato è dunque un *ballottino* dell'autorità c/o della forza c/o del diritto c/o delle "leggi oggettive"» (cfr. Arnaldo Cecchini, *art. cit.*).

⁵⁸ Cfr. Gian Enrico Rusconi, *op. cit.*, pp. 19-93.

⁵⁹ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1962: «Alla base delle forme più torze 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 Hume: sono marcate 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 concezione puramente moderna. È un ritorno alla natura fondamentale dell'organizzazione sociale e politica» (pp. 301-302).

⁶⁰ Ivi, p. 296.

⁶¹ L'ecumenismo recente, in ambito politico 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 deturcato dalle possibilità e dagli strumenti che lo schema decisionista schmittiano sembra fornire alla contestazione dei modelli teorici legittimativi fondati sull'*idea obbedienza* che, come ricorda giustamente Schwab (cfr. George Schwab, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, Laterza, Bari 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» (*ibid.*).

⁶² Cfr. Luigi Corresi, *op. cit.*

⁶³ «La testa di medusa del potere totale, ha scritto Guinduci, sta agghiacciante davanti a ogni uomo, e sembra vietare ogni movimento» (cfr. Roberto Guinduci, *Un mondo capovolto*, Rizzoli, Milano 1979, p. 12).

⁶⁴ Riteniamo che all'interno di un ragionamento corretto e costruttivo intorno all'*idea di complessità* sia decisivo e preliminare riconoscere oggi, come includibile, 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. Niklas Luhmann, *Minimum sociologico*, Il Saggiatore, Milano 1983; Niklas Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Il Saggiatore, Milano 1979); ma l'impressione generale che si ricava dall'analisi della sua vasta produzione teorica è che essa descriva 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 precogativa, da parte del potere atomico, di «trascedere tutti gli altri poteri» (Cfr. John Kenneth Galbraith, *Anatomia del potere*, op. cit., p. 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» più recenti dell'elaborazione luhmanniana, risultano abbastanza convincenti (cfr. Danilo Zolo, *Autopotesi sui paradigmi conservatori*, in *Adelphi*, 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 infortunano, evidentemente, ai caratteri della sua generale impostazione sistemica, che è senza dubbio gratuita 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 *generativa sistemica*. Certo, Luhmann è ben consapevole che la relazione sistemica si svolge all'interno di quel quadro stesso di dipendenza-indipendenza su cui ha richiamato la sua attenzione Morin (cfr. Edgar Morin, *Sociologia della sociologia*, Edizioni Lavoro, Roma 1983): 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 tribalmente si rapportano. Rudolf 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 conflictuale, richiamando tipicamente la necessità di assumere un generale paradigma cooperativo nell'analisi dei fenomeni sociali: cfr. Rudolf Capra, *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1982) non rinuncia a sottolineare a più riprese come alcuni significativi segmenti dell'organizzazione 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 indelegabile di inserire 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 ribadire, il fatto che i sistemi non sono sullo stesso piano. I sistemi sociali non sono sullo stesso piano dell'ecosistema, poiché esso è la precondizione di ogni sistema vivente incluso quello umano. È un caso, questo, che mostra con evidenza esemplare il fatto che i sistemi non interagiscono fra loro semplicemente un rapporto «orizzontale», ma entrano in relazione anche «verticalemmente». 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 riviva a una dimensione sociale di tipo preindustriale, dove insistere 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

socialità 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'«esistenza 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 «disuguaglianze» in termini di condizioni materiali, ruolo sociale, potere, anche profonde, persistono 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 comparato 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 storica e delle dinamiche di complessivo condizionamento che essa costantemente produce e sviluppa, la *persistenza* sociologica del concetto di dominio? Quest'aspetto sembra completamente sfuggire alla riflessione del sociologo tedesco. A partire da questa «distrazione» 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 in epoche passate, ha oggi discolorato parte preponderante del suo potenziale sul piano del controllo comunicazionale, detentato, 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 anglosassone, e segnatamente in Parsons, quale scarto di comunicazione generato simbolicamente. Ed è anche questo punto a rendere impertinente, come sostiene Starfield, «che l'analisi sociale cominci con il problema del potere piuttosto che con i rapporti mercato-ricchezza» (Ronald Starfield, op. cit., p. 133). Probabilmente, in questo contesto, richiamarsi a Bernalanffy, che coi sistemi ha «mostrato di avere una certa dimensività di una civiltà di massa, caratterizzata dalla tecnologia e da dimensioni internazionali, quale i valori culturali e la creatività del passato vengono rimpiazzati da nuove fasce esplosive, a sua distruzione atomica universale. Se questo non accadrà, è probabile che le differenze tra l'Occidente e l'Oriente divergano, 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. Ludwig von Bernalanffy, *Teoria generale dei sistemi*, Mondadori, Milano 1983, p. 311).

65. Alberto Abruzzese ha svolto una interessante ricognizione in proposito (cfr. Alberto Abruzzese, *L'impero del capitale e la mente culturale*, in Alberto Abruzzese, *Verso una sociologia del lavoro intellettuale*, Liguori, Napoli 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 se situazioni produttive non può giustificare alcuna posizione di rifiuto verso la diversità tecnologica, atteggiamento che si rivelerebbe ancor più minoritario della condanna di partenza: «Per quanto attiene il campo di quelle teorie sull'imperialismo culturale, 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 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. Alvin TOFFER, *The Third Wave*, New York 1980; Alvin TOFFER, *Previews and Premieres*, New York 1983.

⁶⁷ Cfr. Jacques VALLE, *Networks Revolution: Confession of a computer scientist*, And/Or, Berkeley 1983.

⁶⁸ Cfr. Francesco BERARDI, *Teconologie communicatione*, in *«Alfabeta»*, n. 72, maggio 1985.

⁶⁹ Cfr. Jonathan SCHILL, *op. cit.*, pp. 292-301.

