

Martino Michele Battaglia

**CONTINGENZA E PRECARIETÀ
NELL'ERA POST-INDUSTRIALE**

**CONTINGENCE AND PRECARIOUSNESS
IN THE POST-INDUSTRIAL ERA**

SINTESI. È noto che gli uomini sono esseri precari, animati da varie aspirazioni che alimentano il sogno di mete sempre più ambiziose, utili a garantire sicurezza e stabilità, sinonimo di una vita pacifica. Nondimeno, il fatto che ogni più nascosto anfratto dell'essere umano è penetrato dal sentimento della precarietà spinge da sempre i filosofi a meditare sui limiti e sui timori che albergano nella sua coscienza. Non a caso il tema della contingenza della vita umana, connesso a quello della fragilità e della precarietà, è al centro del dibattito avviato da Martha Craven Nussbaum, che fa propria la concezione ellenistica della filosofia come medicina dell'anima.

PAROLE CHIAVE: Contingenza. Stabilità. Precarietà. Epoca postindustriale.

ABSTRACT. It is well known that man is a precarious being, animated by various aspirations that feed the dream of ever more ambitious goals, useful to guarantee safety and stability, a synonymous with a peaceful life. However, the feeling of his precarious state penetrates every hidden ravine of the human being and, ever since the ancient times, it pushes philosophers to meditate on the limits and fears harboring within his conscience. It is no coincidence that the contingency of human life, connected to its fragility and precariousness, is at the center of the discussion carried out by Martha Craven Nussbaum, who adopts the Hellenistic conception of philosophy as her medicine for the soul.

PAROLE CHIAVE: Contingency. Stability. Precariousness. Post-industrial era.

Come le foglie

**«Al modo delle foglie che nel tempo
fiorito della primavera nascono
e ai raggi del sole rapide crescono,
noi simili a quelle per un attimo
abbiamo diletto del fiore dell'età,
ignorando il bene e il male per dono dei Celesti.
Ma le nere dèe ci stanno a fianco,
l'una con il segno della grave vecchiaia
e l'altra della morte. Fulmineo
precipita il frutto di giovinezza,
come la luce d'un giorno sulla terra.
E quando il suo tempo è dileguato
è meglio la morte che la vita.»**

(Mimnermo di Colofone)

Il tema riguardante la contingenza della vita umana, connesso alla fragilità e alla precarietà, si pone al centro della disamina operata da Martha Craven Nussbaum¹, che fa sua la concezione ellenistica della filosofia come medicina dell'anima. Seguendo attentamente le orme della raffinata e duttile Nikidion, la Nussbaum impara a rapportarsi alle passioni in modo conveniente, comprendendo quali difficoltà una persona deve far proprie per cercare di vivere bene. Da Aristotele la pensatrice americana ricava i motivi basilari per elaborare la sua «teoria del bene», sorretta da una visione pluralistica dei valori, secondo

¹ M. C. Nussbaum affronta questa tematica in *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella*

cui la debolezza nasce, come per la tragedia antica, ora dalla dipendenza dell'accidentale e del fortuito, ora da quei valori dove la vita è vista come lotta².

In questa prospettiva è opportuno rilevare come, allorquando si prova a riflettere sul mondo e sull'esistenza umana, la reazione pulsionale si manifesti attraverso disperazione, collera e spavento, causati dal fatto che ogni uomo, dentro di sé, avverte di essere mortale, finito, dipendente dalla fortuna, dal caso e da molteplici eventi esterni. Al riguardo, Elisabetta Ambrosi chiosa: «Non solo dipendiamo da ciò che ci accade, ma siamo anche in balia delle nostre emozioni incontrollate, caotiche e, soprattutto, contraddittorie»³. Da queste considerazioni risulta che le emozioni distinguono ciascun uomo dall'altro, in quanto esiste uno spazio privilegiato della vita dove ognuno di noi è chiamato a fare i conti con sé stesso e con quanto di intimo gli appartiene. Un luogo dove non c'è spazio alcuno per le finzioni, dove il soggetto si lascia andare all'ascolto della sua biologicità, fisiologicità, fisiostoricità, per rimettersi in discussione di fronte alla

² S. Lo Giudice, *Profili della contemporaneità: temi e problemi di etica sociale*, Pellegrini, Cosenza, 2005, pp. 117-118. Cfr. anche M.C. Nussbaum, *La terapia del desiderio. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia etica*, cit., pp. 118-122.

³ E. Ambrosi, *La filosofia della fragilità*, in «Reset», n. 73, Roma, 2002, p. 90.

sua nudità, alla sua fragilità e alle sue sconfitte⁴. Questo spazio di precarietà si riversa conseguentemente in tutto ciò che coinvolge l'uomo sul piano della conoscenza e dell'etica, facendogli prendere coscienza del suo evidente stato di indigenza.

All'autoconsapevolezza dell'indagine contribuisce opportunamente il concetto di «fallibilismo», tema nevralgico della filosofia popperiana, dove gli errori rappresentano la spina dorsale del sapere, nonostante i successi momentanei alimentino a volte facili entusiasmi. Perciò, Popper non nega i suoi limiti e la sua incompetenza nel dire: «So di sapere poco, neppure ciò è una mia scoperta! L'ho imparato da Socrate»⁵.

Queste brevi osservazioni rientrano nell'ambito della riflessione critico-razionale che chiama in causa una serie di problemi relativi non solo alla cosmologia e agli sviluppi epistemologici della scienza occidentale, ma anche a tutto ciò che investe la sfera politica, vera protagonista delle scelte, dei programmi da seguire nella vita comunitaria, dal punto di vista sociale e culturale. Ecco perché l'approfondimento libero e spregiudicato, frutto di un

⁴ Cfr. S. Lo Giudice, *Fedeltà alla terra: problematiche etiche e sociali*, Antonio Sfamini, Messina, 2004, pp. 6-8.

⁵ K. R. Popper, *Tre saggi sulla mente umana*, trad. it. di S. Benini, Armando, Roma, 1994, p. 27.

confronto critico-razionale, ereditato dai presocratici, costituisce, per Popper, il *passé-partout* attraverso cui possono essere rintracciati alcuni importanti e fecondi metodi di ricerca che si basano sul controllo di proposizioni e teorie soggette a confutazione⁶. Anche in politica la situazione è pressoché simile. In una società aperta, con i conseguenti cambiamenti che sono all'ordine del giorno, non esistono regole statiche in grado di fermare lo scorrere del tempo. Ecco perché occorre far evolvere con i tempi la sfera istituzionale in modo dinamico, affinché libertà e conoscenza possano frenare eventuali e inevitabili ambizioni di tanti utopisti, sempre pronti a cavalcare la tigre dei regimi totalitari. In virtù di questa «fragilità» generatrice di dubbi e incertezze che aprano a libere elezioni al fine di garantire i cambiamenti necessari in seno alla società, Popper, in uno scritto introduttivo a *Congetture e confutazioni*, dichiara sciocca la domanda relativa al dilemma su chi deve comandare tra i capitalisti e i lavoratori, e suggerisce che tale domanda andrebbe sostituita con una più profonda presa d'atto: «Come possiamo organizzare le istituzioni politiche in

⁶ Cfr. K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 49-50.

modo da impedire che i governanti cattivi o incompetenti facciano troppo danno?»⁷.

Tracciando uno spartiacque tra democrazia e dittatura, è comprensibile come in una vera democrazia i poteri dei governanti debbano essere limitati in modo che essi possano essere licenziati dai governati senza spargimento di sangue. Pertanto non è razionale chiedersi, alla maniera di Platone, che ha inquinato l'intera teoria politica dell'Occidente, chi deve comandare. Razionale è invece chiedersi come controllare chi comanda per evitare che il potere degeneri a danno delle libertà individuali⁸. La battaglia delle idee rappresenta una delle invenzioni più importanti per evitare di sconfinare nell'anarchia, cercando di vivere in uno Stato ben ordinato. Ciò non significa che nella società aperta non ci saranno problemi, conflitti, discussioni e ogni sorta di confronto, ma più semplicemente che tali situazioni sono il sale della democrazia, in quanto le forme di contestazione possono rendere più consapevoli gli uomini dei loro

⁷ K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit., pp. 49-50.

⁸ Cfr. E. Di Nuoscio, *Impossibile separare epistemologia e politica*, in «Reset», n. 72, cit., p. 13.

valori e dei loro diritti⁹. Alla luce di ciò, Pezzimenti rimarca come Cicerone, a differenza dei Greci, non si illude sulla possibilità di creare una società e uno Stato perfetto e giusto in modo definitivo, ma si rende conto che quel che conta è per i Greci l'*equità*, per i Romani la *possibilità di scelta*¹⁰. Infatti, gli amici della società aperta condividono un grappolo di valori caratterizzato da un nucleo formativo conquistato attraverso una lunga e complicata sequenza storica alle nostre spalle, fatta di conflitti e guerre tra opposti tribalismi¹¹. Diventa allora fondamentale la ricerca di quel Bene Comune basata sull'analisi razionale di ogni valore e comportamento, sull'accettazione della vita caratterizzata da una visione cosmopolita della stessa, vigile al fine di evitare di trincerarsi dietro steccati di valori monolitici precostituiti¹². Di qui, il razionalismo deve essere connesso alla necessità di credere in quelle istituzioni sociali idonee a proteggere la libertà critica, la libertà di pensiero e in sostanza la libertà di tutti

⁹ K. R. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, cit., p. 631. Inoltre, D. Antiseri-G. Giorello, *Il riformismo che nasce dall'umana fallibilità*, in «Reset», cit., p. 14.

¹⁰ Cfr. R. Pezzimenti, *La società aperta e i suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995, p. 39.

¹¹ Cfr. S. Veca, *Sale il costo dell'Open Society nell'era post-nazionale*, in «Reset», cit., p. 28.

¹² Cfr. S. Lo Giudice, *Fedeltà alla terra. Problematiche etiche e sociali*, cit., p. 118.

gli uomini¹³. Non a caso, Kant sosteneva che il concetto di libertà rappresenta la pietra d'inciampo di tutti gli empiristi e, nello stesso tempo, la chiave dei principi pratici supremi per i moralisti critici, i quali, per mezzo di essa, comprendono la necessità di procedere in modo razionale¹⁴. Tuttavia, il nume di Königsberg riconosce come in un essere razionale «la coscienza del diletto della vita è la felicità, e il principio di fare della felicità il supremo motivo determinante del libero arbitrio è il principio dell'amor proprio»¹⁵. Infatti, quando si desidera qualcosa, non importa da dove provenga, ma solo quanto piace, e ciò avviene in situazioni che coinvolgono in prima persona ogni essere umano facendo leva sui suoi desideri.

Elisabetta Ambrosi si chiede al riguardo: «Come può la riflessione filosofica aiutarci a sopportare la nostra contigenza?», e ancora: «Come può rimuovere i rischi e il senso di finitezza che ci avvolgono?». La soluzione offerta da Platone, che consiste nel tentativo di identificare l'essenza umana con l'attività intellettuale e contemplativa, comporta un prezzo, secondo la Ambrosi e la Nussbaum, molto alto da pagare. E ciò perché essa si basa sul controllo delle

¹³ Cfr. K. R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, cit., pp. 522-523.

¹⁴ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, trad. it. di F. Capra, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 13.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 43-45.

nostre passioni attraverso una radicale rinuncia necessaria a imboccare la via della felicità, intesa come stabilità e purezza. Allo stesso modo, gli stoici e gli epicurei ritengono necessario estirpare le passioni per diventare autosufficienti rispetto al mondo esterno, liberandosi dalle paure della malattia e della morte oltre che dall'ira e dalla passione amorosa¹⁶. Al riguardo, la Nussbaum sposa la concezione aristotelica, la cui etica è incentrata sull'apertura al mondo esterno che rivendica la centralità di beni instabili come l'«amore», l'«amicizia», e la «partecipazione politica». Per essere veramente felici, è necessaria una corretta «educazione emotiva» che permetta all'uomo, a dire della Nussbaum, di aprirsi al mondo e ai beni da lui desiderati, senza fargli perdere la sua autonomia¹⁷.

Di qui, l'uomo, per cercare di vivere al meglio delle sue possibilità, deve concentrarsi su sé stesso e i suoi bisogni, in quanto le sue interpretazioni dipendono dal modo in cui egli riesce ad appagarli¹⁸. A tal proposito, Santi Lo Giudice sottolinea che, per Nietzsche, la prerogativa della «forza» dello spirito libero è la sua «debolezza», la sua precarietà. «Più lo spirito libero è “debole” di

¹⁶ Cfr. E. Ambrosi, *La filosofia della fragilità*, in «Reset», cit., p. 90.

¹⁷ *Ibidem*; inoltre, cfr. S. Lo Giudice, *Profili della contemporaneità. Temi e problemi di etica sociale*, cit., pp. 116-119.

¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1994, p. 81.

carattere più è forte di energia creatrice», chiosa Lo Giudice¹⁹. Ciò significa che la forza nasce dalla debolezza e rappresenta quella struttura portante della sfera vitale e rigenerativa. Ecco perché solo gli individui protesi costantemente al nuovo costituiscono punti di riferimento germinativi per più complessi stili di vita. Si desume così, paradossalmente, come il progresso in senso lato sia legato a individui intellettualmente instabili e moralmente incerti, che hanno il coraggio di imboccare percorsi nuovi e impervi²⁰. In virtù di questa consapevolezza, Salvatore Natoli ritiene che la filosofia non sia altro che un «navigare senza sosta in mare aperto, [...] lo sforzo per risolvere gli enigmi dell'esistenza o quantomeno di trovare risposte plausibili, per aprire transiti possibili»²¹. L'aforisma di Nietzsche, acuto osservatore della realtà, ben si presta a una ulteriore analisi di questa profonda riflessione:

«Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione [...] L'eterna clessidra

¹⁹ S. Lo Giudice, *Nietzsche e i simboli delle cose più alte*, Intilla, Messina, 2000, p. 157.

²⁰ *Ibidem*, pp. 157-158.

²¹ S. Natoli, *La mia filosofia*, a cura di F. Nodari, ETS, Pisa, 2007, p. 30.

dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta e tu con essa, granello di polvere!»²².

In tale modo possiamo tentare di inquadrare l'esistenza umana quando ci si interroga razionalmente sul senso della vita. In ogni modo, il Cristianesimo, a seguire Pezzimenti, aveva avuto ragione delle religioni primitive in quanto prospettava la realizzazione di un mondo diverso. La filosofia poteva pretendere di inglobare il cristianesimo solo se fosse stata capace di realizzare a tutti gli effetti il mondo dell'attesa. Hegel ha subito critiche di ogni genere soprattutto da ambienti religiosi protestanti. Ciò, per Pezzimenti, dimostra sostanzialmente due cose: la prima riguarda il fatto che Hegel concettualizzava, rendendoli terreni, i principi fondamentali del cristianesimo; la seconda è che il filosofo tedesco, togliendo alla religione ogni impostazione dogmatica, finiva col trasferirla verso una propria storia della salvezza al di là della quale non c'era scampo²³. In proposito va detto, come rileva Pietro Emanuele, che già Platone riservava ai filosofi l'espressione «occhio dell'anima», metafora che presume di poter vedere al di là rispetto ai sensi e agli occhi del corpo, nella convinzione che la mente

²² F. Nietzsche, *La gaia scienza*, versione di F. Masini, Adelphi, Milano, 2008, af. 341, p. 248; Inoltre, cfr. F. Nietzsche, in S. Lo Giudice, *Nietzsche e i simboli delle cose più alte*, cit., p. 255.

²³ Cfr. R. Pezzimenti, *Politica e Religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 25-26.

possa elevarsi verso un mondo superiore sottraendosi alla schiavitù del corpo. Di qui la proposta dell'immagine agonistica attraverso il mito della biga alata che ritroviamo nel *Fedro*, dove un auriga alle prese con due cavalli, uno docile e l'altro recalcitrante, ossia la ragione umana alle prese con le forze contrastanti della psiche, cerca di conquistarsi sia il rispetto della gente sia la capacità di vedere lontano²⁴. In una parola «estrapolare», ossia andare oltre dove è impossibile arrivare.

Ci si interroga spesso non tanto sul presente quanto sul futuro. L'emergenza coronavirus ha sconvolto le nostre vite. La pandemia ha travolto le certezze su cui si basava l'economia mondiale. Il virus colpisce ricchi e poveri propagandosi in maniera inarrestabile da Oriente a Occidente confondendo virologi e politici di ogni razza e di ogni risma. Non ci sono più bandiere e nazionalismi, i continenti sono tutti contagiati dall'arrivo di questo "ospite inquietante" che miete vittime con la sua falce ben affilata. Non c'è pietà per uomini che si ritenevano potenti, capi di stato e direttori di multinazionali, banchieri e faccendieri di ogni sorta. Chi pensava di sostituirsi a Dio cercando di nascondere la propria fragilità oggi si ritrova chiuso in casa o in ufficio tentando

²⁴ Platone, *Fedro*, 246b; 246c; 246d; 246e; 247a; 247b; 247c; 247e; 248a; 248b; 248c, trad. it. di G. Caccia, Newton e Compton, Roma, 1997, pp. 457-461. Cfr. P. Emanuele, *Tabula rasa. La filosofia attraverso le metafore dei filosofi*, Salani, Roma, 2010, pp. 19-20.

di lavorare con il tanto invocato *smart working*. Pierre Bourdieu al riguardo è abbastanza esplicito nell'affermare che la precarietà penetra ogni recondito anfratto dell'esistenza umana²⁵.

L'uomo resta tutto sommato un essere precario e contingente, l'eternità non appartiene a questo mondo ma, per chi crede, la si può vivere solo in un mondo altro, dove non ci sono titoli di stato, obbligazioni e operazioni di borsa, etichette, pennacchi di vario genere e cariche politiche da spartire. Dove non c'è l'assillo della produttività e del consumo, dove non ci sono saccenti e ignoranti, maschere con cui poter nascondere ciò che si è realmente. Dove l'etica del desiderio non può assolutamente soppiantare l'etica del dovere e della comprensione perché tutti gli uomini hanno pari dignità davanti a Dio. Propizie e opportune giungono le considerazioni di Zygmunt Bauman che al riguardo scrive: «La verità è destinata a navigare tra l'una e l'altro, e non esiste marinaio che possa vantarsi di aver trovato una rotta sicura e priva di rischi»²⁶.

Tutto questo lo ha ben capito Jean François Lyotard il quale rileva come l'umanesimo impartisce una dura lezione a tutti noi. Non a caso scrive:

²⁵ P. Bourdieu, in Z. Bauman, *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, e Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 2000, trad. it. S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 99.

²⁶ Z. Bauman, *Modernità liquida*, ivi, p. 62.

«Lezioni spesso incompatibili tra loro. Ben fondate (Apel) e infondate (Rorty), controfattuali (Habermas-Rawls) e pragmatiche (Searle), psicologiche o etico-politiche (i neoumanisti francesi). In ogni caso, sempre, come se l'uomo fosse quanto meno un valore certo, che non necessita di spiegazioni, che ha addirittura l'autorità per sospendere, vietare ogni domanda, ogni sospetto, ogni pensiero ruminante»²⁷.

Lyotard si interroga su cosa sia il *valore*, su cosa sia *certo*, su cosa in definitiva sia *uomo*. Interrogativi che, come egli stesso sottolinea, sono pericolosi e perciò vengono spesso evitati o addirittura messi subito a tacere. Domande che aprono la strada al “tutto è permesso”, al “tutto è possibile”, al “niente ha valore”²⁸. Di qui, il rapporto dinamico tra mezzo e fine contiene in sé la vocazione a stabilizzarsi su uno dei due termini, eliminando la tensione del rapporto stesso in una sostanziale staticità. Non c'è differenza tra mezzo e fine giacché è richiesta una certa affinità affinché il movimento possa compiersi evitando contraddizioni di sorta. Il fine, pertanto, necessita di mezzi idonei, coerenti con la logica interna del fine che da esso scaturiscono. Il fine concepito come benessere di tutti, in base alle ambizioni programmatiche della gestione politica, pretende di realizzarsi ignorando o calpestando il bene individuale,

²⁷ J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, trad. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano, 2015, p. 17.

²⁸ *Ibidem*.

facendone il fine non dichiarato del movimento apparente, dietro cui si nasconde l'intenzione. Sostanzialmente vi è solo un fine primario, il *fine in sé*, rispetto al quale tutti gli altri fini assolvono una chiara funzione strumentale. Il fine in sé non è altro che il soggetto singolo, ogni uomo in carne ed ossa in quella che è la sua immediata e intrinseca presenzialità²⁹. Nasce così l'equazione umanistica, secondo cui «l'uomo è il fine dell'universo» e l'universo intero il suo strumento. Di conseguenza, l'uomo rappresenta l'entità concreta alla quale tutto il resto dev'essere riferito, la vivente e reale «misura di tutte le cose»³⁰. Ne consegue che, riducendo l'uomo a semplice mezzo, vengono potenziate e rimarcate le diverse finalità superiori rispetto a lui con l'esaltazione della collettività, l'imperscrutabilità del fato, il mistero del cosmo, che lo inchiodano al ruolo servile di messaggero che prepara la strada a qualcuno o a qualcosa di ben più importante. Perciò, l'uomo come semplice mezzo è alla base di ogni teoria sociale. L'attitudine moralistica al riguardo ha sempre dimostrato una certa inconsistenza e il «collettivismo burocratico» con i suoi esiti scaturiti da azioni etico-politiche non lascia altra scelta³¹.

²⁹ A. Laganà, *Per una sociologia dell'emozionale*, Falzea, Reggio Calabria, 2009, pp. 16-18.

³⁰ *Ibidem*; inoltre, Protagora, fr. 1, in Platone, *Teeteto*, 152 a.

³¹ A. Laganà, *Per una sociologia dell'emozionale*, ivi, p. 19.

L'essere umano, a seguire Harvie Ferguson, esprime se stesso attraverso le cose che possiede, sicché il capriccio sostituisce il desiderio quale forza propulsiva del consumo³². Autosufficienza significa isolamento totale dagli altri. La comunità è costituita dalla comune comprensione, che, anche se realizzata, resta fragile, vulnerabile, bisognosa di essere vigilata, fortificata e difesa³³. Essere post-moderni, significa essere efficienti, non fermarsi mai, ignorando a volte l'esigenza di non poter fare a meno di valori, di principi etici che possano portare a costruire una società migliore. Bauman, in proposito, rileva come la modernità pesante, solida, compatta, sistemica, cui si riferiva la «teoria critica», tendeva al totalitarismo, in quanto la società totalitaria fondata su una omogeneità onnicomprensiva, coatta e compulsiva appariva all'orizzonte. Quella modernità era nemica della contingenza, della varietà, dell'ambivalenza e dell'idiosincrasia³⁴. Questo significa che non possono esistere persone autonome senza una società autonoma, il che equivale anche a dire che l'autonomia della società richiede un deliberato perpetuamente reiterato processo di

³² Harvie Ferguson, *The Lure of Dreams: Sigmund Freud and the Construction of Modernity*, London, 1996, p. 205.

³³ Cfr. Z. Bauman, *Missing Community*, Polity Press, USA, 2001, trad. it. S. Minucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 13-15.

³⁴ Z. Bauman, *Modernità liquida*, ivi, p. 15.

autocostituzione, qualcosa che può essere esclusivamente conquistato congiuntamente dai suoi membri³⁵. Già da molto tempo si disquisisce sugli incubi ricorrenti che ossessionano la popolazione sul futuro, su quali orrori temere in virtù del progresso della scienza e della tecnica. Aldous Huxley con *Il nuovo mondo*, profetizzò un mondo opulento, prodigo di abbondanza e sazietà che però doveva interrogarsi sul futuro e sulle scelte da operare dal punto di vista etico ed economico. Non a caso egli scrive:

«E consideriamo adesso il caso della società ricca, industrializzata, democratica, nella quale, praticandosi – a caso, ma non meno efficacemente – la disgenetica, decrescono vigore fisico e quoziente d'intelligenza. Una società siffatta, fino a quando potrà conservare le sue tradizioni di libertà individuale e di governo democratico? Fra cinquant'anni o fra cent'anni i nostri bambini daranno risposta a questa domanda. Intanto noi ci troviamo di fronte un fastidiosissimo problema morale. Noi sappiamo che la bontà dei fini non giustifica l'uso di mezzi cattivi. Ma che dire delle situazioni, così frequenti oggi, in cui i mezzi buoni danno risultati finali che si rivelano cattivi? Per esempio: andiamo in un'isola tropicale, con l'aiuto del DDT sterminiamo la malaria e, nello spazio di due o tre anni, salviamo centinaia di vite. È ovviamente un bene. Ma le centinaia di migliaia di esseri umani così salvati, e i milioni che da loro vengono al mondo, noi non possiamo vestirli, alloggiarli, istruirli, nemmeno nutrirli a sufficienza, con le risorse disponibili nell'isola. Non c'è più la morte rapida della malaria; ma la fame rende la vita insopportabile, il sovraffollamento diviene regola, la morte lenta per inedia minaccia tante vite in più»³⁶.

³⁵ *Ibidem*, p. 34.

³⁶ A. Huxley, *Brave new world*, trad. it. di L. Gigli e L. Bianciardi, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 2004, pp. 228-229.

Tali considerazioni giungono quanto mai opportune nel mondo attuale stretto nella morsa di annosi problemi etici e morali che dal punto di vista politico non trovano soluzione. La pandemia sembra aver riportato tutti con i piedi per terra, ansia, paura e tanto tempo per riflettere chiusi in casa cercando di capire cosa può essere considerato giusto e cosa va ritenuto sbagliato e, soprattutto, dove e quando si sia inceppata questa società che si dice progredita che non riesce più a trovare il bandolo della matassa. George Orwell in *1984* parla di un mondo grezzo, di sacche di indigenza, di scarsità e di privazioni.

Proprio nelle battute iniziali di *1984* leggiamo:

«Fuori il mondo appariva freddo, perfino attraverso i vetri chiusi della finestra. Giù in strada piccoli mulinelli di vento facevano roteare spirali di polvere e di carta straccia e, sebbene splendesse il sole e il cielo fosse di un azzurro vivo, sembrava che non vi fosse colore nelle cose, se si eccettuavano i manifesti incollati per ogni dove. Il volto dai baffi neri guardava fisso da ogni cantone. Ve ne era uno proprio sulla facciata della casa di fronte. Il GRANDE FRATELLO VI GUARDA, diceva la scritta, mentre gli occhi scuri guardavano in fondo a quelli di Winston»³⁷.

Il connubio tra conoscenza e potere si è trasformato nel postulato della filosofia e in una comune e reiterata domanda politica³⁸. Ciò invita a cogliere il

³⁷ G. Orwell, *1984*, trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano, 2014, p. 6.

³⁸ Z. Bauman, *Modernità liquida*, ivi, p. 39.

senso del problema che tende a mimetizzare se non addirittura a nascondere la presa di coscienza che ci condanna alla precarietà e al senso del limite che tutti vorrebbero varcare. Purtroppo, il soggetto non è più guidato dalla coscienza, ma da strategie anonime, mute, dispersive ed eccentriche. Vuoti, assenze e discontinuità vengono celati nello sforzo di produrre un senso in grado di acquistare valore. Platone resta il pioniere della «metafisica occidentale» attraverso la sua dialettica e il suo tentativo di ridurre la differenza a contraddizione riportandola elegantemente all'identità. Remo Bodei pertanto considera:

«Il *partage* è fra un mondo dell'apparenza, dell'opinione, del volgo, e un mondo della realtà, della verità, dei saggi. La dialettica è un *partage* binario, che avanza per esclusioni e ramificazioni successive, attraverso il gioco di categorie polarizzate, come uno-molteplice, identico-diverso ecc.»³⁹.

Tale riflessione invita a comprendere come la trascendenza verticale tende a identificarsi con un'apertura teologica oppure, in ultima analisi, con il superamento del nominalismo individualista a vantaggio di essenze o enti superindividuali: Dio, la società, lo Stato, la patria, la famiglia e simili concetti sovrapersonali formano gli oggetti intenzionali o forme proprie di una coscienza

³⁹ R. Bodei, *Politica e potere in Foucault*, in M. Bovero (a cura di), *Ricerche politiche. Saggi su Kelsen, Horkheimer, Habermas, Luhman, Foucault, Rawls*, Il Saggiatore, Milano, 1982, pp.109-110.

verticalmente orientata, mentre la trascendenza orizzontale tende a espandersi in relazione e appoggio interpersonale o intersoggettivo⁴⁰. Questo ci induce a comprendere come il momento di decidere sia cruciale per noi nella situazione attuale. Ora l'esigenza di una possibile ricerca di tranquillità nel superare la paura seminata dal nemico invisibile, la riscoperta della propria precarietà, la ricerca di una futura felicità manifesta una specie di «trinità umana», costituita da *intelligentia*, *voluntas* e *memoria*. In breve, si forma un triumvirato psichico, a seguire Bodei, di *amor*, *intellectus* e *voluntas* che dialogano tra loro e con Dio⁴¹. Come Lyotard, a questo punto, ci chiediamo cosa sia veramente umano nell'uomo. La miseria iniziale della sua infanzia oppure la sua capacità di acquisire una “seconda natura” che grazie al linguaggio lo rende adatto alla condivisione della vita comune? Chiaro è che tra le due versioni dell'umanismo vi è una differenza di accenti. Una dialettica ermeneuticamente organizzata si affretta ad armonizzarle. In definitiva, basta ricordare a noi contemporanei che il proprio dell'uomo è la sua assenza di proprio, il suo niente oppure la sua

⁴⁰ A. Laganà, *Per una sociologia dell'emozionale*, ivi, p. 36.

⁴¹ Di questo si è occupato Aurelio Agostino nel *De Trinitate*. R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna, 2015, p. 195.

trascendenza⁴². L'inseparabilità del fondamento dalla precarietà resta perciò uno dei nodi cruciali della riflessione filosofica. Pur albergando nella profondità dell'animo umano l'aspirazione a un infinito sostegno nella verità e nell'essere, l'uomo si trova sempre a lottare e a fare i conti con la fallibilità delle proprie risorse e dei propri progetti mondani, col risultato del dover provare a volte un senso di scoramento e di mestizia. L'incessante confronto dialettico tra finito e infinito, tra precario ed eterno lacera il cuore mettendo a dura prova la mente umana⁴³. Si rivela fondata in tal senso l'osservazione di Schelling quando sostiene che l'assoluto può esser dato solo attraverso l'assoluto come chiarisce nella seguente scrittura:

«Il fondamento ultimo di ogni realtà è un qualcosa che è pensabile solo attraverso se stesso, solo attraverso il suo essere, e che può essere pensato solo in quanto è; un qualcosa insomma, nel quale il principio dell'essere e quello del pensiero coincidono»⁴⁴.

Prendere coscienza della propria precarietà ci porta a non considerarci come esseri infiniti detentori di verità assolute, ma soltanto come esseri finiti

⁴² J.-F. Lyotard, *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, trad. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, cit., pp. 20-21.

⁴³ A. Laganà, *Precarietà e fondamento*, Falzea, Reggio Calabria, 2008, p. 8.

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Dell'Io come principio della filosofia*, a cura di, A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1997, p. 33.

proiettati verso l'infinito nel rispetto della dignità umana che, a seguire Kant, è la caratteristica degli esseri umani e li rende diversi dal resto del creato⁴⁵. Guardare avanti allora significa cogliere l'opportunità che questa pandemia offre al mondo, non appena l'emergenza finirà e la vita tornerà alla normalità. Resta tuttavia evidente che il mondo umano è indubbiamente individuale e individualizzato, legato alla sfera pulsionale del soggetto, le cui cose non hanno una essenza separata dall'uomo, ma sono quelle che egli sente, che desidera e che vuole. Le cose non esistono *in sé*, ma *per il sé*, ossia per l'individualità. Le cose hanno senso solo se filtrano attraverso di noi, attraverso la "lettura" che noi ne facciamo⁴⁶. La trasfigurazione di Cristo significa che nessuna possibilità è preclusa all'uomo. Parafrasando Nietzsche, a noi la selezione e la scelta⁴⁷ per metabolizzare il fatto che il principio di cooperazione è alla base della risoluzione di problemi come quello attuale che tiene sotto scacco il mondo.

Il pensiero di Ricœur sul soggetto e sull'intersoggettività presenta un'articolazione complessa e importante rispetto a queste problematiche, in

⁴⁵ I. Kant, in M. Rosen, *Dignity. Its history and meaning*, Harvard College, 2012, trad. it. di F. Rende, *Dignità, storia e significato*, Codice Edizioni, Torino, 2013, p. 27.

⁴⁶ S. Lo Giudice, *Nietzscheana. Esercizi di lettura*, Alfa Editrice, Messina, 1995, p. 19.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, ed. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1974, v. VIII, t. III, fr. 15(37).

quanto rende conto proprio della loro estrema complessità. L'etica della vita viene concepita dal pensatore francese come dono gratuito a cui deve corrispondere un atteggiamento di gratitudine e di generosità da parte degli uomini, consci del fatto che l'essere umano è attività e nel contempo passività e che ogni capacità umana risulta anche accompagnata da una forma di incapacità. Cifra dell'esistenza è quindi la finitudine, la vulnerabilità e l'incompiutezza. I lutti causati da questa ecatombe con pochi precedenti nella storia dell'umanità, devono liberarci dalle illusioni e da ogni delirio di onnipotenza per ricondurci alla realtà della condizione umana. Ciò non deve portarci in ultima istanza alla vita ascetica, né tantomeno alla saggezza stoica, ma al raggiungimento della gioia nonostante l'enigma della situazione attuale e la sfida del male che stiamo affrontando⁴⁸.

Di fronte alle problematiche odierne emerge la responsabilità futura della filosofia che deve chiedersi se esista una valida alternativa al pensiero dominante di matrice occidentale in riferimento alla volontà di potenza che gli corrisponde. Alternativa che non sia un mero tentativo di evasione mistica orientale o emozione estetica, ma che esprima la *necessità* suprema a cui il

⁴⁸ D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 27.

pensiero deve commisurarsi. Necessità che deve spingere all'oltrepassamento della civiltà della tecnica⁴⁹. L'occasione è quella di scegliere, pur nella nostra precarietà e indigenza spirituale, di passare dalla morte alla vita operando in noi un cambio di coscienza. Entrare nella materia per rinascerne rinnovati così che il Regno di Dio divenga il Regno dell'uomo e uno stato della sua coscienza. Di qui, il flusso di vite, di nascite, di morti, a cui la persona va incontro è un predisporre alla risurrezione⁵⁰, alla rinascita che scaturisce da una nuova consapevolezza caratterizzata dalla prospettiva che lega l'uomo al mondo e alla caducità delle cose.

Riflessioni di tal natura ci dispongono inevitabilmente all'attesa di un nuovo umanesimo, ma non in senso letterario, bensì come insieme di condizioni idonee a elevare lo spirito umano attraverso la consapevolezza che «la sapienza è fonte di luce» per percorrere con rettitudine i sentieri della vita⁵¹.

⁴⁹ E. Severino, *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano, 2014, p. 125.

⁵⁰ S. Ragaini, *Resurrezione di Cristo tra scienza e spiritualità*, Amazon, 2015, pp. 184-191.

⁵¹ Cfr. V. Rimedio, *Il volto dell'Essere*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 109-110.

BIBLIOGRAFIA

Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 2001.

Battaglia, M. M., *Storia e cultura in K. R. Popper*, Pellegrini, Cosenza, 2005.

Battaglia, M. M., *Amici e nemici della società aperta. Un dialogo (im)possibile tra culture*, Pellegrini, Cosenza, 2012.

Bauman, Z., *L'etica in un mondo di consumatori*, trad. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari, 2011.

Bauman, Z., *Liquid modernity*, Polity Press, Cambridge, e Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 2000, trad. it. S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

Bauman Z., *Missing Community*, Polity Press, USA, 2001, trad. it. S. Minucci, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.

Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2009.

Bodei, R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna, 2015.

Bovero, M. (a cura di), *Ricerche politiche. Saggi su Kelsen, Horkheimer, Habermas, Luhman, Foucault, Rawls*, Il Saggiatore, Milano, 1982.

Emanuele, P., *Tabula rasa. La filosofia attraverso le metafore dei filosofi*, Salani, Roma, 2010.

Huxley, A., *Brave new world*, trad. it. di L. Gigli e L. Bianciardi, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*, Mondadori, Milano, 2004.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Kant, I., *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. L. Radice, Laterza, Roma-Bari, 2000.

Jervolino D. e Martini G. (a cura di), *Paul Ricœur e la psicanalisi. Testi scelti*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 27.

Laganà, A., *Linee di teoria sociale*, Falzea, Reggio Calabria, 2008.

Laganà, A., *Precarietà e fondamento*, Falzea, Reggio Calabria, 2008.

Laganà, A., *Per una sociologia dell'emozionale*, Falzea, Reggio Calabria, 2009.

Lyotard, J.-F., *La condition postmoderne*, Edition de Minuit, Paris, 1979, trad. it. C. Formenti, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano, 2007.

Lyotard, J.-F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris, 1988, trad. it. di E. Raimondi e F. Ferrari, *L'inumano. Divagazioni sul tempo*, Lanfranchi, Milano, 2015.

Lo Giudice, S., *Profili della contemporaneità: temi e problemi di etica sociale*, Pellegrini, Cosenza, 2005.

Lo Giudice, S., *Fedeltà alla terra: problematiche etiche e sociali*, Antonio Sfamini, Messina, 2004.

Lo Giudice, S., *Scritti di filosofia ed etica*, Pellegrini, Cosenza, 2010.

Lo Giudice, S., *Nietzsche e i simboli delle cose più alte*, Intilla, Messina, 2000.

Lo Giudice, S., *Nietzscheana. Esercizi di lettura*, Alfa Editrice, Messina, 1995.

Natoli, S., *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di F. Nodari, Ed. ETS, Pisa, 2007.

Nietzsche, F., *Frammenti postumi 1888-1889*, ed. a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 1974.

Nietzsche, F., *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, Adelphi, Milano, 1994.

Nietzsche, F., *La gaia scienza*, versione di F. Masini, Adelphi, Milano, 2008.

Nietzsche, F., *Il nichilismo europeo. Frammento di Lenzerheide*, trad. it. di S. Giametta, S., Adelphi, Milano, 2006.

Nussbaum, M. C., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it. di S. Paderni, Carocci, Roma, 2006.

Nussbaum, M. C., *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. di M. Scattola, Il Mulino, Bologna, 1996.

Nussbaum, M. C., *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano, 1998.

Orwell, G., *1984*, trad. it. di S. Manferlotti, Mondadori, Milano, 2014.

Pezzimenti, R., *Homo metaphysicus*, LER, Napoli-Roma, 1992.

Pezzimenti, R., *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città nuova, Roma, 2004.

Pezzimenti, R., *La società aperta e i suoi amici*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 1995

Platone, *Fedro*, trad. it. di G. Caccia, Newton e Compton, Roma, 1997.

Popper, K. R., *Tre saggi sulla mente umana*, trad. it. di S. Benini, Armando, Roma, 1994.

Popper, K. R., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. di G. Pancaldi, Il Mulino, Bologna, 1972.

Popper, K. R., *La società aperta e i suoi nemici*, trad. it. di R. Pavetto, a cura di D. Antiseri, Armando, Roma, 2002.

Ragaini, S., *Resurrezione di Cristo tra scienza e spiritualità*, Amazon, 2015

Rimedio, V., *Il Volto dell'Essere*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

Rosen, M., *Dignity. Its history and meaning*, Harvard College, 2012, trad. it. di F. Rende, *Dignità, storia e significato*, Codice Edizioni, Torino, 2013

Rorty, R., *Verità e progresso. Scritti filosofici*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 2003.

Sanna, I., *L'antropologia cristiana tra modernità e post-modernità*, Queriniana, Brescia, 2002.

Schelling, W. J., *Dell'Io come principio della filosofia*, a cura di, A. Moscati, Cronopio, Napoli, 1997.

Severino, E., *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 2010.

Severino, E., *La filosofia futura. Oltre il dominio del divenire*, Rizzoli, Milano, 2014.