

**Crisi delle scienze e crisi dell'umanità europea. Quale teleologia? Appunti per un confronto tra Husserl e Girard.**

Diego Rossi

**Premessa**

Il sentimento della crisi permea gran parte della riflessione filosofica del Novecento, segno forse del millenarismo strisciante che, malgrado tutto, ha continuato ad incubare all'ombra dell'Illuminismo, delle fanfare del Positivismo e nonostante il razionalismo di una modernità che si credeva disincantata e libera dalla superstizione, per riemergere infine all'apice di una tale cultura e rivolgersi contro gli stessi miti della modernità. Sotto questo riguardo, tale sentimento è la cifra irrazionale del post-moderno, segno tangibile delle paure e delle incertezze di un'umanità divisa tra la retorica del progresso e il lento venir meno delle certezze che l'avevano accompagnata fin qui, e che la morte di Dio ha reso certamente più discreta.

D'altro canto, il millenarismo della nostra epoca non deve indurre a rubricare il tema della crisi sotto l'etichetta

delle paure e delle superstizioni e, per questa via, a liquidarlo. Può darsi che la riflessione sulla crisi, cui si sono dedicati i maggiori spiriti del secolo scorso, sia piuttosto indice di ciò che più essenzialmente segna questa epoca e di ciò a cui necessariamente porta una seria meditazione storica:

Nella valutazione storiografica, la scienza moderna della natura è certamente più progredita di quella greca, se il dominio tecnico e quindi anche la distruzione della natura sono un progresso, contrapposti alla conservazione della natura intesa come potenza metafisica. [...] La meditazione storica sul già stato e sull'avvenire fa vedere la mancanza di suolo del rapporto odierno con la natura, anzi del non rapporto, fa vedere che le scienze naturali, come in generale tutte le scienze, nonostante il loro progresso, o forse proprio a causa di questo progresso, si trovano in una crisi. [...] Ma la crisi, naturalmente, è un'altra e non ha avuto origine nel 1933 o nel 1918 e neanche nel vituperato secolo XIX, ma risale all'inizio dell'epoca moderna, che non è stato un errore, ma un destino e solo grazie a un destino sarà superato.<sup>1</sup>

Le pagine che seguono tentano di chiarire il senso di tale destino all'incrocio tra due riflessioni apparentemente le più distanti, ma le cui traiettorie, in fondo, sembrano

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di «problemi» della «logica»*, tr. it. U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988, p. 45.

confluire su uno stesso terreno (a riprova, magari - ammesso che ve ne sia il bisogno - che la capacità di giudizio, se ben esercitata, non può che condurre agli stessi risultati, a prescindere dalle differenze di approccio). Si tratta forse di tradurre e far comunicare tra loro due linguaggi, quello filosofico di Husserl e quello etnologico di Girard, che la burocrazia accademica tende a dividere sempre più in tecnicismi irriducibili che seguono le divisioni dei dipartimenti universitari e che necessitano poi della “moda” dell’interdisciplinarietà per dialogare in fitti monologhi. In verità, il tentativo principale non è la mera comparazione, quanto piuttosto la chiarificazione e la meditazione sul senso intimo della nostra cultura, a partire dallo slargo sul quale accedono i percorsi dei due autori e grazie al loro supporto. In questo senso, il confronto serve unicamente allo scopo di illuminare e allargare il campo visivo della nostra comprensione di una riflessione per mezzo dell’altra, e viceversa, e per questa via, illuminare e allargare la nostra stessa comprensione della crisi. Si tratta in fondo di stabilire, attraverso tale comprensione, se «dobbiamo accettare il “tramonto dell’Occidente” come

se si trattasse di una fatalità, di un destino che ci sovrasta»<sup>2</sup>, o se non dobbiamo invece rispondere a tale destino con una scelta.

### **La crisi nella prospettiva husserliana**

La *Crisi* si apre con la domanda: «Esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi?». Questa domanda, che Husserl si poneva tra gli anni Trenta e Quaranta dello scorso secolo, acquista alle nostre orecchie un suono del tutto diverso. Un suono che assume a tratti toni quasi grotteschi. Oggi le scienze sembrano tutt'altro che in crisi e anzi retrospettivamente sembra non lo siano mai state. Si potrebbe invece, non senza fondamento, affermare che quella che nella prima metà del Novecento poteva apparire come una crisi strutturale dell'intero *corpus* delle scienze, non sia stata altro che un meccanismo interno al sistema stesso delle scienze, attraverso il quale si è data nuova spinta e nuova conferma al progresso tecno-scientifico: la relatività, il principio di indeterminazione, i teoremi di incompletezza, e quant'altro

---

<sup>2</sup> E. Husserl, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, tr. it. C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 4.

sembrava scuotere alle fondamenta l'intero edificio delle scienze, lungi dal portare allo scoperto la fragilità di un tale sistema, ne hanno viepiù confermato la validità metodologica, mostrando come la scienza abbia tutte le carte per mettersi in discussione e risolvere dall'interno i problemi che essa stessa si pone, integrando i nuovi risultati in un nuovo livello, più ampio e generale, di verità, che nulla deve a considerazioni esterne, secondo il classico schema della rivoluzione scientifica individuato da Kuhn.

Sembrerebbe dunque ingenuo riproporre oggi la domanda husserliana, a meno di non volerla liquidare con un secco «no!» – non c'è invero mai stata una crisi e quella che sembrava tale non era altro che lo sforzo di una nuova generazione e lo slancio verso un modello più ampio e generale di verità. Se crisi c'è stata, è stata piuttosto la crisi di *un* modello (quello meccanicistico, ovvero quello della geometria euclidea, o ancora quello della logica aristotelica), presto reintegrato all'interno di una cornice più ampia (la fisica dei quanti, la geometria non euclidea, la *fuzzy logic*). La scienza non ha dunque alcun bisogno di una fenomenologia trascendentale per fondarsi – sa

rimediare da sé alle sue falle. L'epoché trascendentale può ben essere lasciata ai filosofi, e del resto la scienza non ha alcun bisogno di filosofi. Né i filosofi hanno alcun reale diritto ad occuparsi di questioni prettamente scientifiche, sprovvisti come sono di qualunque competenza in materia che non sia «un addestramento professionale a spezzare il capello in quattro»<sup>3</sup>. Ad ogni buon conto, non sarà certo la fenomenologia trascendentale a risolvere il problema della fame nel mondo, né tanto meno potrà dare qualche risposta in merito all'antimateria o ai quark. Né sarà essa a fornire una soluzione ai paradossi individuati dai teoremi di Gödel.

Tuttavia, lungi dal dimostrare l'infondatezza delle inquietudini di Husserl riguardanti la crisi delle scienze europee, tali considerazioni possono soltanto dimostrare quanto Husserl sia rimasto sostanzialmente inascoltato. E, al fondo, quanto il sistema tecno-scientifico sia autocratico e chiuso, incapace – costitutivamente e, si direbbe, per scelta – di alcun dialogo con il «mondo-della-vita», più che con la “filosofia”. In tale chiusura, al limite, esso si rivela

---

<sup>3</sup> G. Lolli, *Filosofia della matematica. L'eredità del Novecento*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 25.

come settario ed in qualche modo esoterico, religioso quasi, o comunque in qualche misura dogmatico. Ed è qui che il suono di quella domanda comincia ad acquistare un tono grottesco. Tanto più se si comincia a sottoporre a critica la scienza insieme con l'idea del progresso ad essa strettamente correlata, come pure ormai da più parti si fa, come a dire che forse, se pure non sarà l'epoché a risolvere il problema della fame nel mondo, quel che si vorrebbe come la soluzione comincia ad apparire, in certo modo almeno, come la causa: più progresso - più scienza - potrebbe anche voler dire, in ultima analisi, somministrare zucchero a un diabetico. È proprio qui che si sutura la messa in questione delle scienze attuata da Husserl, è qui che la sua domanda mostra tutta la sua inquietante attualità, al di là degli ulteriori sviluppi storici delle scienze e «malgrado i loro continui successi» ulteriormente ottenuti - qui, sul punto di incontro e sul terreno di applicazione, per così dire, delle scienze nel mondo-della-vita, entro cui esse sempre sono e che pure pretendono neutralizzare e reificare ("oggettivare") relegandolo ad un terreno *sul* quale applicarsi.

Quanto poco Husserl sia stato compreso e anzi quanto profondamente frainteso – e proprio nell’ambito delle scienze obiettive – lo dimostrano tutti i tentativi, per lo più goffi, che sono stati fatti da più parti per riportare la fenomenologia nell’alveo delle scienze umane, i tentativi cioè di rendere Husserl usufruibile per una metodologia sociologica, pedagogica, psicologica, contorcendolo fino al punto da schematizzare la sua epoché trascendentale in un modello dell’interazione ego-società, sulla quale magari applicare le leggi dell’indagine statistica o dell’osservazione metodica, al punto da rendere l’ego trascendentale il bambino, ad esempio, nella relazione con l’intersoggettività familiare (mondo-della-vita?) – insomma, per tagliare corto, fino al punto che di Husserl non sia rimasto che un guscio vuoto di terminologia fenomenologica.

Certo a questo livello del discorso l’assenza d’una crisi delle scienze europee appare tanto evidente quanto, appunto, grottesca: le scienze, e tanto più, nello specifico, le “scienze dello spirito”, godono di tale buona salute da riuscire ad immunizzarsi subito e anzi a digerire e a far

loro proprio l'agente esterno che aveva tentato di "attaccarle" alle fondamenta, cercando di ridestarle ad una consapevolezza trascendentale - la consapevolezza, beninteso, della necessità di una fondazione veramente apodittica della scienza universale. Di una tale consapevolezza non v'è a tutt'oggi traccia nella letteratura scientifica - né prima, né tanto meno dopo la *Crisi*.

Una crisi delle scienze, dunque, non c'è mai veramente stata. Almeno non nel senso che le scienze siano mai arrivate a un punto tale da essere costrette ad una revisione strutturale dei loro presupposti indiscussi - dal momento che appunto nessuno di tali presupposti è mai stato messo in questione se non dallo stesso, e dal solo, Husserl. Non v'è mai stata veramente una crisi nel senso che la scienza universale non ha mai avuto l'esigenza di «ricominciare da capo», l'esigenza cioè di un tale rinnovamento che sia avvertito e sia definibile come ricominciamento. Se mai si è trattato sempre solo di rinnovare - magari abbattere o innalzare - qualche muro divisorio, allargare qualche ala dell'edificio, costruire un nuovo piano. Le fondamenta, a prescindere se siano stabili

o meno, non sono mai state toccate, a dispetto degli avvertimenti husserliani. Se mai crolleranno, resta da vedere; intanto l'immenso edificio della scienza continua a fondarsi su quei presupposti.

Da tutto questo bisognerà allora concludere che Husserl sia stato tanto ingenuo da ritenere che la scienza era in crisi fino al punto da dover ricorrere alle elucubrazioni di un filosofo per rifondarsi? Oppure la sua ingenuità si spingeva fino al punto di credere che, mostrando la sua "metodologia" alle scienze, gli scienziati sarebbero divenuti tutti fenomenologi? Egli sarebbe certamente passibile di un tale giudizio se avesse voluto intendere con «crisi delle scienze europee» una simile possibilità. Ma prima di giungere a tacciare di ingenuità un pensatore tanto rigoroso quale Husserl, bisogna quanto meno vedere se, per caso, l'ingenuità non sia soltanto nostra, bisogna cioè vedere se, per caso, egli non intendesse qualcosa di diverso da una semplice crisi. Bisogna insomma domandarsi, senza mezzi termini: di quale crisi parla, Husserl, quando parla di «crisi delle scienze europee»?

Fuor di retorica, che Husserl non sia un ingenuo appare immediatamente evidente quando si apra la prima pagina della *Crisi*. La domanda con cui prende avvio la sua riflessione è quella che si è già ricordata: «esiste veramente una crisi delle scienze, malgrado i loro continui successi?». Husserl chiarisce subito che sarebbe vano sottoporre a critica le scienze in quanto scienze esatte. Non è e non può essere in questione qui la “scientificità” delle scienze esatte: «Il rigore scientifico di tutte queste discipline, l’evidenza delle loro operazioni teoretiche e dei loro successi, che ormai si sono imposti in modo vincolante e per sempre, resta fuori discussione». Si tratta piuttosto di «sottoporre a una *critica seria e peraltro estremamente necessaria* la scientificità di tutte le scienze, senza pertanto rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle sue operazioni metodiche»<sup>4</sup>. È proprio la scientificità delle scienze, in quanto tale, che fa questione, non se questa o quella disciplina siano o meno scientifiche. La crisi della scienza si connota piuttosto come «perdita del suo

---

<sup>4</sup> E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. E. Filippini, EST, Milano 1997, pp. 34 sg.

significato per la vita». Si tratta dunque di qualcosa di molto più profondo che non una semplice critica epistemologica concernente l'assiomatica delle scienze.

Per intuire tale profondità e per cogliere il senso che una tale crisi può rivestire per noi si deve in verità guardare, più che al testo della *Crisi*, alla conferenza che diede avvio alle riflessioni di Husserl che sono poi confluite in tale testo: alla conferenza, cioè, che Husserl tenne a Vienna il 7 e il 10 maggio 1935 e che ha per titolo *La filosofia nella crisi dell'umanità europea*<sup>5</sup>; poiché è lì che si pongono le questioni che ci interessano in un'apertura problematica e non ancora sistematica che costituisce, prima di ogni possibile risposta, il vero interesse della riflessione filosofica.

Sin dal titolo appare chiaro che la crisi cui mira la riflessione husserliana è quella dell'umanità europea, non già la crisi delle singole scienze – o anche di tutte le scienze – in quanto tali. Piuttosto, Husserl vede nella crisi delle scienze la causa prima della crisi dell'umanità europea. Più precisamente, egli individua nel dualismo insito nelle

---

<sup>5</sup> E. Husserl, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, in *ivi.*, pp. 328-358. D'ora in avanti, i riferimenti a questo testo saranno indicati dalla sigla *Crisi*.

scienze, la causa prima del decadimento dei valori essenziali dell'umanità europea: «le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto».

Ovviamente, con questo non si è ancora detto niente. Se le mere scienze di fatti mettono in crisi l'umanità europea, ciò è dovuto al fatto che questa si connota originariamente in base alle scienze, o meglio in base alla scienza universale - la filosofia. Husserl è quanto mai esplicito su questo punto:

come si caratterizza la forma spirituale dell'Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli l'umanità europea. [...] Il titolo Europa allude evidentemente all'unità di una vita, di un'azione, di un lavoro spirituale, con tutti i suoi fini, gli interessi, le preoccupazioni, con le sue formazioni finali, i suoi istituti, le sue organizzazioni. Entro questa unità gli uomini agiscono raccolti in multiformi società di grado diverso, nella famiglia, nella tribù, nelle nazioni, in una comunione spirituale, e [...] nell'unità di una forma spirituale.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 332.

Tale forma spirituale si caratterizza come un *telos*, «un'entelechia che permane attraverso tutte le vicende delle forme di vita europee e che attribuisce loro il senso di uno sviluppo verso quella forma di vita e di essere che costituisce il suo eterno polo ideale»<sup>7</sup>. Tale *telos* proprio dell'umanità europea si dà precisamente con la nascita della filosofia: «io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»<sup>8</sup>.

Si sa che la filosofia è un fenomeno unico al mondo, forse il solo elemento che possa effettivamente contraddistinguere l'umanità europea, l'uomo occidentale, da ogni altro popolo. Noi europei, soprattutto quando studiamo filosofia, amiamo ripetercelo in continuazione. Qualunque manuale di filosofia dedica il primo capitolo alla nascita della filosofia greca e alla sua peculiarità rispetto ad ogni altra forma di sapere. Sappiamo tutti, così, che la filosofia, per quanto possa avere mutuato alcuni elementi dalla sapienza mediorientale ed egiziana, se ne discosta profondamente e strutturalmente. Reale afferma, ad

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 333.

<sup>8</sup> Ivi, p. 334.

esempio, che «per quanto concerne la filosofia, noi ci troviamo di fronte a un fenomeno così nuovo che non soltanto [...] non ha l'identico corrispettivo presso i popoli orientali, ma nemmeno qualcosa che analogicamente, dal punto di vista metodologico, ammetta il paragone con la filosofia dei Greci o la prefiguri in modo inequivoco» e che anzi «quelle stesse arti e conoscenze particolari, matematiche e astronomiche, che i Greci appresero – come storicamente non pare dubitabile – dagli Egizi e dai Babilonesi, vennero da loro strutturalmente ed essenzialmente trasformate da “conoscenze empiriche” in vere e proprie “scienze”»<sup>9</sup>.

La peculiarità della filosofia, di questo «telos spirituale dell'umanità europea», viene individuata da Husserl in un atteggiamento, un orientamento, ovvero «un'idea infinita verso cui tende di nascosto, per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso»<sup>10</sup>. Allo stesso tempo, tale idea infinita, questo telos che sommuove l'intero percorso spirituale dell'umanità europea, questa «immanente teleologia» della storia dell'Europa, «si rivela con la nascita

---

<sup>9</sup> G. Reale, D. Antiseri, *Storia della filosofia dalle origini a oggi*, vol. 1, *Dai Presocratici ad Aristotele*, Bompiani, Milano 2008, pp. 21-24.

<sup>10</sup> *Crisi*, p. 334.

e con l'inizio dello sviluppo di una nuova epoca dell'umanità; di un'epoca in cui l'umanità vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione, in base a compiti infiniti»<sup>11</sup>.

L'inizio di questo percorso è ovviamente l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C., in cui «si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini nei confronti del mondo circostante»<sup>12</sup>. Il nuovo atteggiamento di cui parla Husserl è l'atteggiamento teoretico proprio del filosofo, è «l'interesse per il tutto», la filosofia, in buona sostanza, non essendo altro che «scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è»<sup>13</sup>. La peculiarità di questo atteggiamento consiste nel fatto che l'interesse non si riduce ad un interesse pratico, per quanto nasca in certa misura dalla semplice curiosità della vita prescientifica. In qualche modo, siamo di fronte alla situazione, alquanto paradossale, di una sorta di "interesse disinteressato". C'è qui come un distacco, uno sganciamento dagli interessi pratici della vita quotidiana. Ma in verità, più che da un

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 332.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 334.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

disinteresse, l'atteggiamento teoretico nasce da un interesse di second'ordine: l'interesse nei confronti in primo luogo delle idee. «L'atteggiamento teoretico è una novità e si caratterizza come un rivolgimento»<sup>14</sup>. È proprio tale distacco, tale rivolgimento, che ha reso possibile ai Greci trasmutare le arti e le conoscenze degli Egizi e dei Babilonesi in “scienze”.

Converrà soffermarsi un momento su questo aspetto, sul meccanismo proprio di un simile distacco. In primo luogo perché, evidentemente, questo rivolgimento insito nella scienza universale non coincide immediatamente con il rivolgimento costituito dalla epoché della fenomenologia trascendentale, per quanto – come è noto – questa sia pur sempre legata a quell'atteggiamento teoretico di fondo che anima tutta la storia della filosofia. Si deve pertanto procedere con cautela, vagliare per così dire al setaccio queste riflessioni, per non correre il rischio di confondere il tutto in una massa informe di concetti mal digeriti. Davvero bisogna almeno tentare di spaccare

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 339.

chirurgicamente il capello in quattro se si vuol seguire Husserl.

Dovremo dunque previamente chiarirci questo punto: come agisce la teoresi insita nella filosofia e propria dell'umanità europea? E qual è il senso della deriva che Husserl intravede in tale atteggiamento – e dunque in che senso tale teoresi non coincide con l'epoché husserliana? Solo successivamente, dopo che si sia chiarita ai nostri occhi e in riferimento al nostro mondo – dopo che si sia in qualche modo incarnata in noi – la posizione di Husserl, si potrà attingere ad una riflessione che si giovi di una tale prospettiva. Solo dopo essersi posti là dove si era posto il filosofo si potrà tentare di interpretare – con i nostri occhi – ciò che egli indicava.

La chiave di questo meccanismo è costituita dalle idee. La peculiarità della filosofia è tutta lì: in primo luogo, i «prodotti scientifici» si staccano dalla temporalità, si affrancano, per così dire, dal divenire del tempo, «non si consumano mai, sono definitivi»<sup>15</sup>. In secondo luogo, tali prodotti possiedono una dimensione intersoggettiva,

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 336.

perfettamente riproducibile: a differenza dei prodotti di altre «forme culturali», come l'artigianato, l'agricoltura etc., i prodotti scientifici possono essere condivisi. E questo proprio perché «l'esito dell'attività scientifica non è un che di reale bensì di ideale»<sup>16</sup>.

Ecco dunque il distacco che avevamo intuito nell'atteggiamento teoretico, la distanza della teoresi scientifica – ovvero filosofica – dal mondo della vita. E tuttavia «l'idea della verità nel senso della scienza deriva [...] dalla verità della vita pre-scientifica. La verità scientifica vuol essere una verità incondizionata»<sup>17</sup>. In questo senso, la verità cui mira la scienza è un compito infinito, una meta, rispetto alla quale «qualsiasi verifica fattuale» e «qualsiasi verità» non possono che avere «il carattere di una mera approssimazione relativa disposta appunto in un orizzonte infinito»<sup>18</sup>. L'infinità è inoltre presente nella produzione scientifica anche per un ulteriore aspetto: la «validità “generale” per “chiunque”, per tutti i soggetti delle fondazioni che vanno compiute»<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Ibidem.*

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 336 sg.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 337.

La scienza mira all'infinità, dunque, sotto due riguardi – nello spazio e nel tempo, si potrebbe dire – nella universalità dei suoi prodotti (validità universale ed eterna) e nella meta posta necessariamente all'infinito, nell'infinità, cioè, del compito che globalmente la scienza universale si addossa.

Si tratta qui di un vero e proprio rivoluzionamento: «la cultura scientifica retta dalle idee dell'infinità equivale a un rivoluzionamento della cultura complessiva»<sup>20</sup>, dice Husserl. È questo rivoluzionamento ciò che contraddistingue specificamente lo spirito dell'uomo europeo e che, peraltro, costituisce propriamente la sua arma più efficace, ciò che ha reso possibile la conquista europea del mondo intero. Sono in molti ad essersi interrogati su questa sorprendente forza della civiltà europea e sulle ragioni che le hanno reso possibile porre il giogo sull'intero globo, e non certo solo sulle altre società. Jared Diamond, in un'attenta analisi sulle origini dello strapotere europeo, è giunto alla conclusione, riassunta in breve nel titolo del suo famoso lavoro, che le parole chiave

---

<sup>20</sup> *Ibidem.*

di tale potere siano «armi, acciaio e malattie»<sup>21</sup>, il che lo riconduce ad un'insieme di concause, a cominciare da quelle climatiche, che avrebbero portato l'uomo europeo, più velocemente di altri, a dominare la natura e a sviluppare una forma di civiltà più evoluta ed efficace. Un autore come Kurt Mendelssohn, invece, riconduce il dominio occidentale sul mondo molto più direttamente a quel rivoluzionamento peculiare dell'Occidente che ha origine nel VII secolo a.C. in Grecia e che si può a giusta ragione connotare come scienza<sup>22</sup>. Ancora Crosby, che afferma di aver dedicato tutta la vita appunto «alla ricerca di spiegazioni che giustificassero il sorprendente successo dell'imperialismo europeo»<sup>23</sup>, giunge alla conclusione che uno dei motivi principali di tale successo risiede proprio in questa mentalità che caratterizza l'uomo europeo che lo ha portato a questa sua estrema capacità di misurare il reale. Di fatto, la chiave di tale successo è la mentalità scientifica fondata sulla matematizzazione del reale.

---

<sup>21</sup> J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo degli ultimi tredicimila anni*, tr. it. L. Civalleri, Einaudi, Torino 2000.

<sup>22</sup> K. Mendelssohn, *La scienza e il dominio dell'Occidente*, tr. it. P. Ludovici, Editori Riuniti, Roma 1981.

<sup>23</sup> A. Crosby, *La misura della realtà. Nascita di un nuovo modello di pensiero in Occidente*, tr. it. R. Ioli, Dedalo, Bari 1998, p. 7.

Proprio ciò che Husserl giunge ad indicare come causa prima della crisi delle scienze e dell'umanità europee.

Si tratta qui veramente di spaccare il capello in quattro, se si vuol avere una minima possibilità di sciogliere la matassa e districarsi in questo groviglio di temi e considerazioni. Bisogna procedere con ordine, e pazientare. Husserl afferma che il nuovo atteggiamento sorto in Grecia in seguito al rivoluzionamento apportato dalle idee, che definisce atteggiamento teoretico, è un atteggiamento «del tutto non-pratico»<sup>24</sup>. Qualcosa che costituisce un rivolgimento rispetto al mondo-della-vita: «la vita desta è sempre un dirigersi su questo o quello, un dirigersi su qualcosa in quanto fine o in quanto mezzo, in quanto rilevante o irrilevante, interessante o indifferente, privato o pubblico, su tutto ciò che è quotidianamente necessario o su qualcosa che si presenta come nuovo»<sup>25</sup>. Con il nuovo atteggiamento si danno due possibilità: quello che Husserl definisce «un atteggiamento pratico di grado più alto», un atteggiamento cioè i cui interessi «possono

---

<sup>24</sup> *Crisi*, p. 349.

<sup>25</sup> *Ivi*, pp. 339 sg.

voler servire o agli interessi naturali della vita, o, ed è in sostanza lo stesso, alla prassi naturale; in questo caso il nuovo atteggiamento è a sua volta un atteggiamento pratico»<sup>26</sup>. Oppure si può dare l'atteggiamento propriamente teoretico che, «per quanto sia a sua volta un atteggiamento professionale, è del tutto non pratico. Esso si fonda quindi su un'epoché volontaria da qualsiasi prassi, e perciò anche da qualsiasi prassi di grado più alto che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale»<sup>27</sup>. È un tipo di atteggiamento che affonda le sue radici nell'atteggiamento mitico-religioso ma dal quale nasce propriamente la «“theoria” filosofica». Ora, lungi dal costituire una rottura tra teoria e prassi, questi due atteggiamenti, «universalità teoretica e prassi universalmente interessata», mirano costantemente ad un ricongiungimento che, ad un livello più immediato, consiste nelle cosiddette ricadute pratiche della teoria scientifica, dell'applicazione, cioè, di quelle «scienze che nella specializzazione hanno smarrito l'universalità

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 340.

<sup>27</sup> Ivi, p. 341.

dell'interesse teoretico, alla prassi della vita naturale»<sup>28</sup>  
ma al livello più alto «si tratta di una sintesi dei due  
interessi che si attua durante il trapasso  
dall'atteggiamento teoretico a quello pratico, tanto che la  
teoria che si profila in una conclusa unitarietà e sulla base  
dell'epoché da qualsiasi prassi (la scienza universale) è  
chiamata (e nelle sue scoperte teoretiche attesta questa  
sua vocazione) a servire in modo nuovo l'umanità,  
l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e  
quindi anche sempre naturale. Ciò assume la forma di una  
prassi di genere nuovo, di una critica universale di  
qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le  
formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già  
sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che  
li reggono espressamente o implicitamente; inoltre, una  
prassi che mira ad innalzare, attraverso la ragione  
scientifica universale, l'umanità, mediante multiformi  
norme di verità, a trasformarla in un'umanità  
radicalmente diversa, capace di una responsabilità di se

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 341 sg.

stessa assoluta e fondata su intuizioni teoretiche assolute»<sup>29</sup>.

A differenza dell'atteggiamento mitico-religioso, che osserva il mondo nella sua totalità attraverso però uno sguardo costantemente pratico e che dunque costituisce un «sapere speculativo [che] ha lo scopo di servire all'uomo per i suoi fini umani, per plasmare la propria vita nel mondo nel modo più felice possibile, per preservarlo dalla malattia, da un destino avverso, dalla miseria e dalla morte»<sup>30</sup>, con l'atteggiamento propriamente teoretico «l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso, diventa un filosofo; o meglio: su questa base la sua vita si apre alla motivazione, che è possibile soltanto in questo atteggiamento, per nuovi fini e metodi di pensiero, per cui infine sorge la filosofia ed egli diventa filosofo»<sup>31</sup>.

Ecco dunque la chiave di questo rivolgimento: la *theoria* è tutta imperniata su una volontà di verità che guida come unico scopo l'osservazione del mondo. Husserl:

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 341.

<sup>30</sup> Ivi, p. 342.

<sup>31</sup> Ivi, p. 343.

l'essenza specifica dell'atteggiamento teoretico dell'uomo filosofico è costituita dalla peculiare universalità di un contegno critico (*Haltung*) ben deciso a non assumere nessuna opinione già data, nessuna tradizione, senza indagarle, e insieme a interrogare, di fronte all'universo tradizionalmente dato, l'universo vero in sé, nella sua idealità. [...] Così la verità ideale diventa un valore assoluto, e nel movimento della formazione culturale e negli esiti dell'educazione infantile, produce una prassi modificata in senso universale<sup>32</sup>.

A questo punto

l'Europa non è più un aggregato di nazioni contigue che si influenzano a vicenda soltanto attraverso il commercio e le lotte egemoniche, bensì: uno spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito, che permea tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali! [...] In questa società totale idealmente orientata, la filosofia e il suo specifico compito infinito esercitano una funzione determinante; la funzione di una

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 345.

considerazione libera e universalmente teoretica che abbracci anche tutti gli ideali e l'ideale totale: dunque l'universo di tutte le norme. La funzione che la filosofia deve costantemente esercitare all'interno dell'umanità europea è una funzione arcontica per tutta l'umanità<sup>33</sup>.

Questa visione così grandiosa della filosofia, del compito della filosofia, e del compito dell'Europa nella sua forma spirituale, si scontra immediatamente con l'attuale crisi delle scienze: «ciò che abbiamo detto non nasconde forse il proposito di riprodurre un errore fatale, la convinzione che la scienza possa rendere saggio l'uomo, che essa sia chiamata a creare un'umanità autentica, superiore al suo destino e soddisfatta? Chi sarà disposto, oggi come oggi, ad accettare queste convinzioni?»<sup>34</sup>. In uno dei suoi ultimi film<sup>35</sup>, Akira Kurosawa fa dire al saggio vecchietto del Villaggio dei Mulini: «Non occorrono gli scienziati per dirci che le cose più necessarie alla nostra vita son l'aria e l'acqua pulite, che producono per noi gli alberi e il verde». Il rivolgimento costituito

---

<sup>33</sup> Ivi, pp. 348 sg.

<sup>34</sup> Ivi, p. 348.

<sup>35</sup> A. Kurosawa, *Sogni*, Warner Bros, Giappone 1990.

dall'atteggiamento teoretico ha finito in effetti col rivolgersi contro lo stesso mondo-della-vita dal quale pure nasceva, in quello che, per dirla con Nietzsche, è un «mondo dietro il mondo» costituito di ideali contrari alla vita. Il problema, riprendendo Husserl, è che «una razionalità unilaterale può diventare pericolosa»<sup>36</sup>. Tutto questo, però, non vuol dire, secondo Husserl, che la razionalità come tale sia in sé una calamità. Se da un lato, dunque, «lo stadio di sviluppo della ratio costituito dal razionalismo del periodo era un errore», d'altro canto, «la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione»<sup>37</sup>.

C'è qui come un'opposizione tra una filosofia autentica, che «l'umanità giunta a un grado più alto di spiritualità umana» deve esigere, ed una concezione unilaterale e, si potrebbe aggiungere, inautentica, della razionalità, che nella ricostruzione husserliana veste i panni di quella «ingenuità» che è l'obiettivismo e che «si

---

<sup>36</sup> *Crisi*, p. 350.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 349.

manifesta nei diversi tipi di naturalismo e di naturalizzazione dello spirito»<sup>38</sup>.

È qui, secondo Husserl, che si annida la falla che mette in crisi l'intera umanità europea, che ne inficia l'intero impianto razionalistico ovvero scientifico. Se è potuto accadere che «l'“epoca moderna”, per secoli orgogliosa dei propri successi pratici, sia arrivata a una situazione di crescente insoddisfazione, sia giunta a sentire la negatività della propria situazione», ciò è dovuto proprio a quella «ingenuità per cui la scienza obiettiva ritiene che ciò che essa chiama mondo obiettivo sia l'universo di tutto ciò che è, senza badare al fatto che la soggettività che produce la scienza non può venir esclusa e che il metodo delle scienze naturali, presentandosi nei modi della rappresentazione soggettiva, sia obiettivamente determinato»<sup>39</sup>.

In questa prospettiva, dunque, «quella “crisi dell'esistenza europea” di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 350.

<sup>39</sup> Ivi, p. 353.

è un oscuro destino, non è una situazione impenetrabile»<sup>40</sup>.

La crisi si rivela piuttosto «come un *apparente fallimento del razionalismo*. Ma la causa del fallimento di una cultura razionale sta [...] non nell'essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua *manifestazione esteriore, nel suo decadere a "naturalismo" e a "obiettivismo"*»<sup>41</sup>.

Husserl sembra dunque interpretare la crisi come uno slittamento rispetto al percorso che la filosofia in quanto tale e l'umanità europea nella sua intrinseca teleologia sono chiamate a compiere. Questa deriva ha per l'appunto il nome di obiettivismo, che snaturerebbe il senso originario della filosofia come scienza universale e che dunque snaturerebbe l'essenza spirituale dell'Europa.

D'altro canto c'è da chiedersi se non sia implicito nel *telos* che segna l'idea filosofica immanente allo spirito dell'Europa il *telos* stesso di questa crisi. C'è da chiedersi cioè se quell'atteggiamento teoretico che nasce con la nascita della filosofia non sia già in sé un sovvertimento e, in certa misura, un pervertimento, dell'atteggiamento naturale inserito nel mondo-della-vita, e non piuttosto un

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 357.

<sup>41</sup> Ivi, p. 358.

rivolgimento interno che riguadagna il mondo-della-vita nella «responsabilità assoluta» della «ragione scientifica universale»<sup>42</sup>. In altre parole, c'è da chiedersi se la storia della filosofia – e pertanto la storia dell'Europa – non sia in sé la storia del nichilismo, nietzscheanamente parlando.

L'atteggiamento teoretico, proprio in quanto rivolgimento dell'atteggiamento naturale, appare in effetti – per evidente deduzione – innaturale. Innaturale e, si potrebbe dire, “contrario alla vita”. Questo rivolgimento, che potrebbe risultare un sovvertimento ed un pervertimento dell'atteggiamento naturale, è del resto l'essenza stessa dell'agire tecnico, di un agire che appunto trova nella teoresi scientifica la sua razionalità intrinseca. La tecnica, nella sua generalità, può essere definita come una procedura di virtualizzazione del reale, ovvero, se si vuole, di idealizzazione. La virtualizzazione, secondo Pierre Lévy, «consiste nel passaggio dall'attuale al virtuale, “nell'elevare a potenza” l'entità considerata»<sup>43</sup>. Qui il nostro orecchio non può non scorgere un'eco dell'analisi husserliana sulla problematizzazione teoretica del reale. E

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 341.

<sup>43</sup> P. Lévy, *Il virtuale*, tr. it. M. Colò e M. Di Sopra, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 8.

non a caso lo stesso Heidegger, in gran parte misconosciuto da Lévy, affermava che l'essenza della tecnica consiste nella pro-vocazione del reale<sup>44</sup>. (Ma in Heidegger la pro-vocazione della tecnica moderna diverge sostanzialmente dalla pro-duzione della *ποίησις* greca, che pure a suo avviso è essenziale alla tecnica come fenomeno originario – e pertanto il suo discorso può essere in parte assimilato a quello di Husserl visto fin qui.) La virtualizzazione, ad ogni modo, è un'idealizzazione del reale, ancora secondo l'analisi di Lévy, che produce un rivolgimento rispetto al mondo-della-vita in quanto pone l'uomo in fuga, potremmo dire, dal “ci” dell'Esser-ci: «L'immaginazione, la memoria, la conoscenza, la religione, sono dei vettori di virtualizzazione che hanno fatto che noi abbandonassimo il ‘ci’ molto prima di quanto non abbiamo fatto la diffusione dell'informatizzazione e le reti a tecnologia digitale»<sup>45</sup>. È per l'appunto l'idea, per ritornare al discorso husserliano, a produrre questo rivolgimento, questa prima

---

<sup>44</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in id., *Saggi e discorsi*, tr. it. M. Vegetti, Mursia, Milano 1985, in particolare p. 10: «Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della *ποίησις*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata».

<sup>45</sup> P. Lévy, *op. cit.*, p. 10.

fondamentale rivoluzione copernicana nello stare dell'uomo al mondo, questa fuga dal qui ed ora del mondo-della-vita per guadagnare un Iperuranio – mondo-dietro-il-mondo – della teoresi tecno-scientifica.

Del resto, se il VII e il VI secolo vedono la nascita della filosofia e dunque di quel nuovo atteggiamento nei confronti del mondo nella sua totalità che si è visto, altresì innescano un processo che culminerà nel V secolo con la frattura in seno all'Essere costituita dall'abbandono della via eleatica all'Essere e l'affermazione di un essere frammentato, svuotato in qualche modo, all'interno, dal non-essere. L'emblema di questo processo è il *Peri technes*<sup>46</sup>, un testo che dimostra quanto sia funzionale ad una tecnica – nello specifico all'arte medica – l'abbandono dell'Essere parmenideo nella sua pienezza di senso, in favore di un essere che sia «l'essere di un ente fra molti, il quale deve essere qualificato in base alla visibilità dell'*eidos* che lo caratterizza»<sup>47</sup>, l'idea, appunto, che caratterizza l'ente nella sua virtualità, o meglio che lo

---

<sup>46</sup> Cfr. M. Vegetti, *Technai e filosofia nel «Peri technes» pseudo-ippocratico*, in «Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino», 98, 1964.

<sup>47</sup> G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 36.

rende accessibile virtualmente all'intervento e alla produzione – provocazione – della tecnica.

Per quanto possa sembrare a tutta prima fuori traccia questo accenno, su cui non è comunque il caso di dilungarsi, è lo stesso Husserl, che pure non sembra mai essersi interessato del *Peri technes*, a puntare il dito su questo aspetto decisivo della tecnica, sulla virtualizzazione cioè come chiave di volta del meccanismo tecno-scientifico ma altresì come pietra d'inciampo dell'umanità europea nella sua forma spirituale e nel suo accesso alla scienza universale. «Per la vita – scrive Husserl – l'operazione decisiva è [...] la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite»<sup>48</sup>. È proprio qui che si annida quel «*presupposto di senso non chiarito*» che «trasformò in modo presuntivamente ovvio il senso peculiare»<sup>49</sup> della filosofia della natura. È quel fenomeno che Husserl chiama *aritmetizzazione della geometria*, ovvero «un'aritmetizzazione di tutto il regno delle forme pure [che] porta da sé, in certo modo, a uno *svuotamento del suo senso*. Le idealità realmente spazio-temporali, così

---

<sup>48</sup> *Crisi*, p. 72.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

come si rappresentano originariamente nel pensiero geometrico sotto il titolo corrente di “intuizioni pure”, si trasformano per così dire in pure forme numeriche, in formazioni algebriche»<sup>50</sup>. In questo passaggio si vede bene come il processo di tecnicizzazione di cui parla Husserl coincida con quel processo di virtualizzazione della natura che si è indicato poc'anzi ed in ultima istanza con un oblio dell'Essere (parmenideo), una frantumazione di questo Essere, per così dire, che al mondo-della-vita sostituisce o sovrappone un mondo puramente ideale: «tutte le scoperte, della vecchia come della nuova fisica, sono scoperte che rientrano in quel mondo delle formule che si aggiunge, per così dire, alla natura»<sup>51</sup>.

È importante notare che Husserl interpreta la tecnicizzazione delle scienze – dei metodi delle scienze naturali – non come una meccanizzazione successiva ad esse, nel senso di una deviazione, bensì «inerisce all'essenza di tutti i metodi la tendenza ad estrinsecarsi tecnicizzandosi»<sup>52</sup>. È questo, se vale per Galileo e per la scienza moderna da lui fondata – ovvero per la scienza che

---

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 77.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

esplicitamente accoglie l'arimetizzazione della natura come motore interno del proprio funzionamento - vale altresì per la tecnica antica, per la geometria, in primo luogo, come afferma Husserl (che prende la geometria ad emblema del processo qui analizzato, e lo fa a giusta ragione, dal momento che è proprio attraverso l'arimetizzazione di essa che si è potuta fondare la scienza naturale moderna), ma si potrebbe estendere facilmente questo discorso ad altri ambiti, come è il caso, cui si è accennato, della medicina. Perché se da un lato certo la τέχνη greca non conosce ancora qualcosa come l'arimetizzazione moderna, nondimeno essa si iscrive a pieno titolo in questo processo di virtualizzazione e di sostituzione della natura: «anche l'antica geometria era già una τέχνη, remota dalle sorgenti originarie dell'intuizione realmente immediata e dal pensiero originariamente intuitivo, a cui la cosiddetta intuizione geometrica, l'intuizione operante mediante idealità, aveva attinto il suo senso»<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 78.

Virtualizzazione, idealizzazione, tecnicizzazione fanno tutt'uno, dunque. E a poco a poco il mondo così come appare degrada e perde valore a vantaggio di quello che Nietzsche chiamerà il mondo-dietro-il-mondo, come se il mondo, nel suo manifestarsi, non fosse altro che un'interfaccia grafica attraverso cui l'uomo possa rapportarsi al "vero essere" della *mathesis universalis*, quasi che il codice binario possa esprimere la struttura dell'Essere più e meglio del suo stesso manifestarsi; sicché «la natura è nel suo "vero essere in sé" matematica»<sup>54</sup>. E può accadere anche che «nel processo generale di idealizzazione che emana dalla filosofia, dio subisce per così dire una logicizzazione, diventa cioè il rappresentante del logos assoluto»<sup>55</sup>, ovvero l'Essere si riduce a un dio che, se mai è stato qualcosa d'altro, può assumere il posto, in questo processo, di quella che Heim chiama la Monade Centrale, il *sysop* che fa girare l'intera rete virtuale della monadologia leibniziana<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 83.

<sup>55</sup> Ivi, p. 347.

<sup>56</sup> Cfr. M. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993, p. 99: «Although no unit directly contacts other units, each unit exists in synchronous time in the same reality. All their representations are coordinated through the supervisory role of the Central Infinite Monad, traditionally known as God. The Central Infinite Monad, we could say, is the Central System Operator (sysop), who harmonizes all the finite monadic units. The Central System Monad is the only being that exists with absolute necessity».

A questo punto si potrebbe a giusta ragione aprire un intero capitolo sulla dialettica, fondamentale, tra il monoteismo ebraico-cristiano e questo processo di virtualizzazione/tecnicizzazione della scienza che si è visto sin qui. Ma non è il caso di soffermarsi in questa sede su un aspetto così complesso, ancorché decisivo. Nondimeno si potrà notare, di passaggio, che era proprio in questo senso che Nietzsche<sup>57</sup> individuava una continuità tra il prete e lo scienziato ed era per questo motivo che egli poteva far coincidere in ultima analisi la scienza con il cristianesimo ed infine la storia dell'Europa con la storia del nichilismo.

Su quest'ultimo punto, forse, sarà bene fare qualche ulteriore riflessione. Poiché è proprio qui che nascono i maggiori dubbi e le maggiori perplessità al riguardo della *Crisi*. La domanda fondamentale, lo si è già accennato, è se non sia da individuare proprio nella filosofia la scaturigine prima del nichilismo, di quella che è appunto la crisi dell'umanità europea. Si tratta di vedere se la storia della filosofia, di quella filosofia che per Nietzsche è riducibile ad

---

Without a sysop, no one could get on line to reality. Thanks to the Central System Monad, each individual monad lives out its separate life according to the dictates of its own willful nature while still harmonizing with all the other monads on line».

<sup>57</sup> Cfr. in particolare F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1984.

«una spiegazione del corpo» e ad «un fraintendimento del corpo»<sup>58</sup>, storia della filosofia che in definitiva è la storia dell'umanità europea, non coincida in ultima istanza con la storia del nichilismo. Fin quando non avremo sciolto questo dubbio, non avremo alcuna possibilità di cogliere il senso vero di ciò che qui stiamo nominando sotto il titolo di “crisi dell'umanità europea”. Bisogna in prima luogo vedere se per caso il germe della decadenza non sia già contenuto nell'uomo europeo in quanto tale, ovvero nella forma spirituale dell'Europa che coincide, secondo Husserl, con la filosofia. Bisogna vedere se questo «spirito nuovo che deriva dalla filosofia e dalle scienze particolari che rientrano in essa, lo spirito della libera critica e della libera normatività, uno spirito impegnato in un compito infinito, che permea tutta l'umanità e crea nuovi e infiniti ideali»<sup>59</sup>, non sia in effetti sintomatico di un afflato mistico che contraddistinguerebbe l'uomo europeo, un istinto contrario alla vita, un desiderio insaziabile di «sviticchiarsi» – come

---

<sup>58</sup> F. Nietzsche, *La gaia scienza*, tr. it. F. Masini, Adelphi, Milano 1977, p. 30: «L'inconsapevole travestimento di necessità fisiologiche sotto il mantello dell'obiettivo, dell'ideale, del puro-spirituale va tanto lontano da far rizzare i capelli – e abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto una spiegazione del corpo e un *fraintendimento del corpo*».

<sup>59</sup> *Crisi*, pp. 347-348.

dirà Nietzsche<sup>60</sup> a proposito di Schopenhauer – dalla carne, «da una tortura», dalla sofferenza che procura il mondo. Bisogna vedere, ancora, se quel compito infinito in cui si impegna lo spirito europeo non sia in definitiva altro che il tentativo, per mezzo della tecnica, di realizzare l'immagine ideale del paradiso perduto, l'età dell'oro che segna in chiave nostalgica l'intera cultura europea e che fa da contraltare alla sua inquietante spinta espansionistica, alla sua brama insaziabile di dominio, e che coincide infine con il tentativo di ricostruire il mondo nel narcisismo della realtà virtuale.

In quanto Europei, e ancor più in quanto filosofi, abbiamo il dovere di interrogarci proprio sul terreno del nostro stesso autocompiacimento, per evitare ogni eurocentrismo e soprattutto ogni falsa coscienza. Questa domanda è cruciale e la risposta nient'affatto scontata.

Il nodo problematico sta tutto lì. Si tratta di

decidere se quel *telos* che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata nella

---

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., p. 98: «E per tornare alla nostra prima domanda, “che cosa *significa* l'omaggio tributato da un filosofo all'ideale ascetico?” – a questo punto abbiamo, se non altro, una prima indicazione: costui vuole *sviticchiarsi da una tortura*».

propria ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così [...], sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata quell'*entelechia* propria dell'umanità come tale [...]; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico<sup>61</sup>.

In verità, quale sia la causa prima della decadenza, di questa instabilità strutturale dell'uomo europeo, cos'è ciò che rende la società europea tanto «calda», per dirla con Lévi-Strauss, e donde le deriva quel desiderio nichilista di sviticchiarsi dal mondo – dal mondo-della-vita – rimarrà forse sempre un mistero. Così come resta un mistero ciò che tiene unito questo telos intrinseco all'Europa a ciò che rende l'Europa tanto grandiosa e unica, che la porta veramente ad «un nuovo grado dell'umanità e della ragione». Che la crisi, la decadenza, sia inevitabilmente connessa a questo sviluppo?

---

<sup>61</sup> *Crisi*, pp. 44 sg.

Husserl, lo si è visto, individua nel decadere ad obiettivismo lo slittamento che allontana la scienza universale, la filosofia, dal suo alveo. Può sembrare dunque che si tratti di un accidente, una deviazione dal percorso principale. Pure, la posizione di Husserl rimane ambigua su questo punto, perché se è vero che il razionalismo decaduto a obiettivismo è solo una deriva del razionalismo in quanto tale, una battuta d'arresto si potrebbe dire, pure non vi sono dubbi sul fatto che l'obiettivismo è intrinseco al razionalismo sin dal suo primo sorgere, prima di una «sintesi dell'universalità teoretica e della prassi universalmente interessata»<sup>62</sup>.

L'Europa sembra così divisa, e forse anche dilaniata, tra due poli antitetici, due teleologie che sembrano assolutamente stridenti: da un lato la decadenza, il nichilismo che segna strutturalmente l'Occidente, la «terra del tramonto», e che si manifesta nella storia della filosofia scaduta nell'obiettivismo, nella virtualizzazione del reale attraverso la tecno-scienza; dall'altro il senso di un compito infinito, della posizione di una nuova umanità

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 341.

retta dai principi della scienza universale, dalla norma di un Logos che coincide con l'Essere.

Per comprendere meglio il senso di questa doppia teleologia e per evitare di rimanere invischiati in un circolo vizioso del ragionamento in cui si rischia di cadere, è forse il caso di rompere lo spazio in cui fin qui ci siamo mossi e tentare un'apertura in un campo per certi versi, ma forse solo apparentemente, del tutto estraneo. L'altro versante che ci siamo riproposti di percorrere qui.

### **La violenza e il sacro**

René Girard è un pensatore col quale probabilmente ognuno dovrebbe confrontarsi. Le sue teorie, espresse in un libro capitale come *La violenza e il sacro*<sup>63</sup>, meritano quanto meno l'interesse appassionato di chiunque voglia occuparsi in maniera seria della cultura. L'impianto teorico, ancorché impeccabile sotto il profilo dell'esposizione e del ragionamento logico, nondimeno mostra dei limiti o quanto meno degli spazi in cui è possibile inserire ulteriori riflessioni, quando non delle

---

<sup>63</sup> R. Girard, *La violenza e il sacro*, tr. it. O Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980.

critiche. Tuttavia, piuttosto che imbarcarsi in uno studio sulle tesi girardiane, che richiederebbero tutt'altra attenzione, ciò che risulta interessante in questo contesto è quel dispositivo che egli individua nella vittima sacrificale e che, ad un certo livello della sua trattazione, sembra mirare dritto al cuore della questione che qui stiamo affrontando. Non può essere un caso, sostiene Girard, se l'europeo è anche l'unico popolo che ha conosciuto qualcosa come l'etnologia, un tipo di interesse che si rivolge in primo luogo ad una grammatica elementare – ed universale – della società, e che in questo senso coincide, ancora una volta, con un processo di virtualizzazione dei rapporti sociali: «La sola società che pratici assiduamente la ricerca etnologica è anche una società che ha ridotto il suo sistema di divieti alla famiglia elementare. Non si può considerare questo fatto come un incontro fortuito, una semplice coincidenza»<sup>64</sup>. Non è il caso di ricordare se non a mo' di sottolineatura che la «sola società che pratici assiduamente la ricerca etnologica» è anche la sola società che abbia dato vita e che pratici assiduamente la filosofia.

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 318.

Volendo tentare l'impossibile, ovvero riassumere in poche righe la tesi principale sostenuta da Girard, si può dire che egli individua la nascita del pensiero simbolico nel «meccanismo della vittima espiatoria»<sup>65</sup>. Tutta la cultura, e in questo senso ogni cultura, nasce da un fondamentale arbitrato che consiste nell'allontanamento della violenza dalla società per mezzo di una vittima sacrificale, che in qualche modo riesce a catalizzare su di sé l'intera violenza che permea il tessuto sociale e che rischia sempre di portarlo al disfacimento della «crisi sacrificale», di una crisi che è in primo luogo una crisi di indifferenziazione:

I significati culturali comportano necessariamente dell'*arbitrario* poiché stabiliscono sfasamenti laddove regnava la perfetta simmetria, istituiscono differenze in seno all'identico, sostituiscono alla vertigine della reciprocità violenta la stabilità dei significati, da un lato la *peste*, per esempio, e dall'altro il *parricidio* e l'*incesto*. [...] In seno alla cultura viva gli uomini sono incapaci di riconoscere l'arbitrario dei significati in quanto questi emergono da quel meccanismo misconosciuto.

I meccanismi di discriminazione, di esclusione e di congiunzione che si radicano nel processo fondatore si esercitano dapprima su di esso, e producono il pensiero religioso; ma non sono riservati

---

<sup>65</sup> Ivi, p. 323.

al religioso: sono i meccanismi di qualsiasi pensiero.  
[...]

Nelle proposizioni religiose, l'errore, certo, trionfa, ma, anche lì, non abbiamo a che fare con l'immaginario puro e la gratuità assoluta quali li concepisce l'arroganza razionalistica e moderna. La religione primitiva non è abbandonata a ubbie, ombre e fantasmi di cui noi ci saremmo liberati. Semplicemente fallisce nell'individuare il meccanismo della vittima espiatoria, proprio come noi stessi, da sempre, falliamo.<sup>66</sup>

Questo fallimento consiste in un misconoscimento del meccanismo fondamentale della vittima espiatoria e della violenza originaria dal quale emerge l'uomo, ed è un misconoscimento funzionale al meccanismo stesso, che non avrebbe più alcun potere dirimente allorché se ne smascherasse il carattere sostanzialmente arbitrario. La scienza europea, la filosofia, compie sicuramente una rivoluzione copernicana rispetto al pensiero mitico-religioso, ma non, come ci aspetteremmo, nel senso che ci libera da questo arbitrato, perché rientra ancora, perfettamente, nello stesso meccanismo:

---

<sup>66</sup> Ivi, pp. 324 sg.

Il fatto che il processo fondatore assuma nella vita primitiva un ruolo di primo piano, mentre in apparenza si è cancellato dalla nostra, cambia un'enormità di cose nella nostra vita e nella nostra conoscenza, ma assolutamente nulla circa il misconoscimento fondamentale che continua a governarci e a proteggerci dalla nostra stessa violenza, e dal sapere di questa violenza. È il primitivo perpetuato che ci fa definire fantasmi tutte quelle cose che potrebbero illuminarci, se le osservassimo un po' più da vicino; è il primitivo perpetuato che ci vieta di riconoscere che il falso, anche sul piano religioso, è tutt'altra cosa che un errore grossolano, ed è ciò che impedisce agli uomini di distruggersi a vicenda.<sup>67</sup>

La differenza sostanziale tra il pensiero scientifico occidentale ed il pensiero mitico-religioso consiste primariamente nell'agilità di un pensiero che si è liberato dallo schematismo oppositivo in virtù di un'individuazione di quelle che sono le strutture elementari, logiche potremmo dire, di uno stesso meccanismo che, in quanto tale, rimane inaccessibile: per esemplificare, laddove il sistema mitico-religioso impone un complicato calcolo - che talvolta ha messo in difficoltà i più raffinati logici occidentali - che prescriva chi è possibile - o con chi ci si

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 325.

deve - sposare, l'Occidente si limita a imporre il veto minimo dell'incesto, spogliando, in un certo senso, il meccanismo del tabù dell'incesto di ogni struttura "mitica" e riducendolo all'essenziale. Ma che tale essenziale rimanga ancora sostanzialmente celato, lo dimostra la lunga storia dei tentativi di dare una spiegazione razionale al tabù dell'incesto, da quella "mitica" di un'inconsapevole saggezza biologica del buon selvaggio, a quella strutturalista dell'esogamia.

Certo, sarebbe legittimo domandarsi se la teoria di Girard non sia a sua volta inficiata da questo meccanismo, se la violenza non rientri cioè a sua volta in un'ulteriore mistificazione del problema fondamentale - ma quale?<sup>68</sup> Ad ogni modo, non è questo l'essenziale, ora. Ciò che conta della teoria girardiana ai fini di questa analisi è che la scienza, appunto, appare non tanto come una demistificazione, quanto come una tecnica sempre più raffinata per gestire il meccanismo della violenza. Una tecnica che sfrutta - inconsapevolmente - il meccanismo

---

<sup>68</sup> Girard ritiene ad esempio che Nietzsche cada in definitiva in questa mistificazione allorché individua nell'infondatezza dell'esistenza la tragedia del mondo e di conseguenza la nascita della tragedia greca, senza avvedersi che, dietro il nichilismo, il problema reale sarebbe quello di far fronte alla violenza che minaccia - come il sacro - da ogni parte l'uomo. Resta appunto da vedere se, in quest'ottica, quello della violenza non sia in fondo l'estremo tentativo di celare forse il fatto che non c'è nulla da celare...

della crisi sacrificale per incanalare la violenza in un potere. Girard non affronta mai questo problema in maniera esplicita, eppure esso si affaccia in diversi punti della sua trattazione. Forse Girard non lo coglie, o forse preferisce non affrontarlo. Ad ogni modo, si può prendere l'esempio della regalità per chiarire come questo meccanismo si possa trasformare in un vero e proprio dispositivo di potere.

Stando ad una casistica molto ampia, parrebbe che nessun re sia mai stato eletto se non per essere messo a morte. L'Edipo suggerirebbe appunto proprio questo, ancorché lo nasconde – e necessariamente. Il re, nella prospettiva di Girard, è originariamente la vittima sacrificale che non a caso ha il privilegio e la maledizione – e in taluni casi il dovere – di essere svincolato dai tabù: «Il re ha una funzione effettiva, ed è la funzione di ogni vittima sacrificale. È una macchina per convertire la violenza sterile e contagiosa in valori culturali positivi»<sup>69</sup>. Il re è lo straniero che viene indotto a compiere ogni misfatto, addossandosi ogni impurità, finché non sia messo

---

<sup>69</sup> R. Girard, *op. cit.*, p. 154.

a morte. Sennonché può accadere che il re stesso venga sostituito da una vittima che lo simboleggi, sdoppiando così il ruolo della regalità da quello del farmaco. E questo può avvenire per la natura stessa del meccanismo della vittima sacrificale che richiede appunto ruoli, piuttosto che persone, farmaci, piuttosto che colpevoli:

[...] succede anche che si deleghi a un membro della comunità la cura di assumere il ruolo del re indegno, del sovrano alla rovescia. Il re si scarica su un individuo che è come la sua immagine capovolta di tutto quel che la sua immagine può comportare di negativo. Tale è appunto il *pharmakos*: doppio del re, ma alla rovescia, simile in ciò a quei sovrani carnevaleschi incoronati per la durata di una festa, quando l'ordine viene messo sottosopra, le gerarchie sociali invertite: sono tolti i divieti sessuali, diviene lecito il furto, gli schiavi prendono il posto dei padroni, le donne scambiano i loro abiti con gli uomini; allora il trono deve essere occupato dal più vile, il più brutto, il più ridicolo, il più criminale. Ma finita la festa, il contro-re viene espulso o messo a morte, trascinandosi dietro tutto il disordine da lui incarnato e di cui purga nello stesso tempo la comunità.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> J.-P. Vernant, *Ambiguïté et reversement: sur la structure d'Oedipe roi*, cit. in *ivi.*, p. 156.

Sicché la sovranità emerge da questo scarto iniziale che lascia al re il potere affidando ad altri il ruolo di vittima da sacrificare. Si potrebbe dunque individuare in questa dialettica tra il re e il contro-re il motore interno della storia del potere, così come accade per il meccanismo della giustizia, dapprima racchiusa interamente nel sacrificio e via via, per scarti successivi, articolata nella somministrazione di pene “giuste”, commisurate alla colpa. Ma appunto, dietro tutta la casistica della nostra giurisprudenza non vi sarebbe in fondo null’altro che il dispositivo sacrificale, questa macchina di produzione della cultura a partire dalla violenza originaria: «Non si tratta di legiferare a proposito del bene e del male, non si tratta di far rispettare una giustizia astratta, si tratta di preservare la sicurezza del gruppo tagliando corto alla vendetta. [...] Il punto di rottura si situa nel momento in cui l’intervento di un’autorità giudiziaria indipendente diventa *costrittivo*. Soltanto allora gli uomini sono liberati dal tremendo dovere della vendetta»<sup>71</sup>. Ma se dunque vi è effettivamente uno scarto tra il nostro sistema giudiziario

---

<sup>71</sup> R. Girard, *op. cit.*, p. 39.

e i procedimenti religiosi primitivi esso non è dovuto al fatto che il primitivo sarebbe incapace di individuare il colpevole: «se il nostro sistema ci appare più razionale, in realtà, è solo perché è più strettamente conforme al principio di vendetta»<sup>72</sup>, laddove il primitivo si sforza di deviare tale principio per non alimentare la vendetta. «Invece di sforzarsi d'impedire la vendetta, di moderarla, di eluderla, o di deviarla su di uno scopo secondario, come tutti i procedimenti propriamente religiosi, il sistema giudiziario *razionalizza* la vendetta, riesce a suddividerla e a limitarla come meglio crede; la manipola senza pericolo; ne fa una *tecnica* estremamente efficace di guarigione e, secondariamente, di prevenzione della violenza»<sup>73</sup>. Si assiste così ad uno stesso procedimento di virtualizzazione che accompagna l'intero arco della razionalità occidentale. Ma l'efficacia del nostro sistema ha un prezzo: il monopolio della violenza nelle mani del sistema giudiziario, l'assolutismo di una sovranità che, se ha coinciso per un periodo con quel re svincolato dal sacrificio per mezzo del contro-re, si *astrae* per diffondersi infine nel potere

---

<sup>72</sup> Ivi., p. 40.

<sup>73</sup> Ivi., p. 41.

disincarnato di una società che richiede il totalitarismo d'una sorveglianza orwelliana per tenere in piedi la fragile struttura della sua democrazia. In definitiva, il sistema giudiziario «non può esistere che associato a un potere politico realmente forte. Come tutti i progressi tecnici, costituisce un'arma a doppio taglio, sia d'oppressione sia di liberazione, ed è proprio così che appare agli occhi dei primitivi che, su questo punto, sono certo più obiettivi di noi»<sup>74</sup>.

Questo stesso discorso è perfettamente applicabile alle scienze e al pensiero simbolico in generale: «Se il meccanismo della vittima espiatoria e il meccanismo originario di qualunque simbolizzazione fanno tutt'uno, è evidente che non vi è nulla, nelle culture umane, a qualunque tipo si voglia riallacciarle, che non sia radicato nell'umanità violenta, che non sia tributario, in ultima analisi, della vittima espiatoria»<sup>75</sup>.

Per questa via Girard ha la possibilità di ritrovare la dialettica tra apollineo e dionisiaco che sono presenti a un

---

<sup>74</sup> Ivi., p. 41.

<sup>75</sup> Ivi., pp. 412 sg.

tempo nella tragedia e, sulla scia di Derrida<sup>76</sup>, ripercorrere in questa chiave la vicenda della condanna di Socrate, di fronte al quale, «la simpatia di Platone è sospetta quanto quella di Sofocle di fronte al suo *pharmakos-eroe*»<sup>77</sup>. Si sa del resto che *pharmakon* vuol dire tanto il veleno quanto la cura, un po' come il *drug* inglese, e così Platone lo applica ora ai sofisti, nella sua accezione malefica, ora a Socrate stesso, nella sua qualifica di rimedio benefico. È Derrida a notare che, «sotto il profilo della loro opposizione, c'è, tra Socrate e i sofisti, non la differenza che separa i due sensi opposti di *pharmakon* ma l'identità che sordamente suggerisce il ricorso a un solo e medesimo termine». A questo punto, «la differenza delle dottrine e degli atteggiamenti si dissolve nella reciprocità violenta. La differenza è segretamente minata sia dalla soggiacente simmetria dei dati sia dall'impiego curiosamente rivelatore, *ingenuo*, della parola *pharmakon*. La parola polarizza la violenza malefica su un *doppio* che si vede arbitrariamente espulso dalla città filosofica. Al seguito di Platone tutta la tradizione filosofica riaffermerà

---

<sup>76</sup> Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, tr. it. a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1985.

<sup>77</sup> R. Girard, *op. cit.*, p. 410.

devotamente l'assoluto della differenza qui promulgata, fino a Nietzsche escluso. A partire da Nietzsche, questa differenza si inverte, si mette a oscillare, preparando l'annullamento definitivo cui certo la destina l'avvenire»<sup>78</sup>.

Dopo questa lunga circuitazione siamo pervenuti ad una nuova prospettiva da cui osservare il fenomeno che ci eravamo proposti di chiarire. Ritroviamo qui, ma da un'angolazione diametralmente diversa, le due teleologie in cui sembrava incanalato il percorso della scienza europea. Ritroviamo qui le due facce della tecnica, veleno e cura a un tempo. E ritroviamo tutta la gravità della crisi.

La crisi non sopraggiunge, lo si è sottolineato con forza, perché le scienze perderebbero la loro esattezza, e nemmeno perché la razionalità in quanto tale sarebbe vacillata. Piuttosto è vero il contrario: la crisi sopraggiunge laddove la scienza – Heidegger avrebbe detto la metafisica – giunge al suo compimento. Nietzsche riassume questo processo nella suggestiva formula della volontà di verità, che pertanto giunge a scoprire l'infondatezza di ogni verità.

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 411.

In quanto tale, la crisi è tutt'altro che un accidente.

Piuttosto essa appare costitutiva dell'Occidente, di contro a quante società – quelle che Lévi-Strauss definiva fredde – hanno trovato appagamento, almeno fino al momento in cui non sono entrate in contatto con l'Occidente<sup>79</sup>, nella risoluzione della crisi:

L'essenza del moderno consisterebbe in un potere di sistemarsi in una crisi sacrificale sempre aggravata, non certo come in una abitazione tranquilla e senza preoccupazioni, ma senza mai perdere la padronanza che apre possibilità di svelamento sempre pari, dapprima alla scienza della natura, poi ai significati culturali, e infine all'arbitrato fondatore stesso.

[...] L'Occidente è sempre in crisi e tale crisi non cessa mai di estendersi e di approfondirsi. Diventa sempre più se stesso man mano che si disgrega la sua essenza etnologica.

[...] È la crisi attuale che comanda tutti gli aspetti del sapere, la sua natura polemica, il ritmo del suo avanzare. La nostra vocazione antropologica ci è

---

<sup>79</sup> A questo riguardo risulta molto significativo e per certi versi divertente l'aneddoto che riporta Lévi-Strauss in *Tristi Tropici* a proposito degli sforzi fatti dai missionari per convertire i Bororo del Brasile. Da sempre questa popolazione vive seguendo un insieme di tradizioni che rimandano a un'articolata cosmologia nella quale il villaggio riveste un ruolo chiave. Tale villaggio è costruito sempre secondo regole fisse che riproducono sul territorio la struttura cosmologica e sociologica a un tempo. Tale sistema risulta perfettamente equilibrato e si perpetua in un'armonia ciclica che rende la struttura sociale dei Bororo assolutamente immota. Non è dunque un caso se i missionari salesiani «hanno capito subito che il mezzo più sicuro per convertire i Bororo, consisteva nel far loro abbandonare il villaggio per un altro in cui le case fossero disposte in ranghi paralleli. Disorientati in rapporto ai punti cardinali, privati del piano sul quale basavano tutte le loro nozioni, gli indigeni perdono rapidamente il senso delle tradizioni» (C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici*, il Saggiatore, Milano 2004, p. 207). Si tratta di rompere la stabilità circolare di un equilibrio ben strutturato per strappare il "Selvaggio" al pigro appagamento della sua tradizione ed iniziarlo al progresso della civiltà.

suggerita dalla natura generale della società occidentale, e tale vocazione si intensifica via via che si accelera la crisi [...]. Questa crisi potrebbe ben dettarci tutte le tappe della ricerca, le scoperte successive, l'ordine in cui i presupposti teorici si sostituiscono gli uni con gli altri. Una storicità radicale governa tutte le priorità in tutti i campi del sapere, si tratti o meno di ricerca in senso formale.

Come ogni cultura, la nostra si sfalda dalla periferia verso il centro. È da tale sfaldamento che le scienze sociali in corso di elaborazione traggono partito in modo razionale, sistematico. Sono sempre gli avanzi del processo di decomposizione a divenire l'oggetto della conoscenza obiettiva.<sup>80</sup>

È come se, laddove le società tradizionali si sono sforzate sempre di risolvere la crisi d'indifferenziazione, la violenza che circonda, come il sacro, l'umanità da ogni dove e che minaccia sempre di soverchiarla, attraverso meccanismi di feedback negativo, ciò che le pone in qualche modo al di fuori della storia, in un equilibrio che, almeno ai nostri occhi, può apparire del tutto atemporale, o ancora, per dirla meglio, le inserisce in un tempo circolare, l'Europa avrebbe piuttosto, ad un certo punto della sua storia, rotto con tali meccanismi, istituendo una sorta di

---

<sup>80</sup> R. Girard, *op. cit.*, pp. 326 sg.

dispositivo a feedback positivo, che rompe pertanto con ogni equilibrio ed innesca proprio sulla crisi un motore che trae dalla violenza stessa il suo combustibile. Le chiavi di volta di questo motore sono appunto le idee e il suo schema di funzionamento è ciò che abbiamo definito come virtualizzazione. Il motore stesso non è altro che la scienza, che da questo punto di vista fa tutt'uno con la tecnica.

Ma, come è noto, in base ai principi della termodinamica, non è concepibile un motore realmente perpetuo. Georgescu-Roegen<sup>81</sup> ha avuto il grande pregio di introdurre tali principi nello studio dell'economia, svelando l'entropia propria di questo sistema, nel semplice dato di fatto che il capitalismo occidentale è sul punto di esaurire l'intera gamma delle risorse naturali. L'economia è, di fatto, un aspetto cruciale della società europea; ma si può leggere il fenomeno da più prospettive e giungere sempre alle stesse conclusioni, poiché appunto si tratta delle diverse facce di uno stesso sistema. Sotto il profilo culturale, Girard ha visto agire la stessa entropia. Il

---

<sup>81</sup> Cfr. N. Georgescu-Roegen, *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, a cura di M. Bonaiuti, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

motore agisce qui disgregando dalla periferia verso il centro la cultura, decomponendola in quello che qui abbiamo nominato come processo di virtualizzazione, e restituendo scarti sotto forma di «conoscenza obiettiva». Ma si può vedere lo stesso processo entropico agire sul piano socio-politico, in quella che Durkheim ha definito «legge di contrazione»<sup>82</sup>, che potrebbe estendersi ben oltre il campo della sociologia della famiglia e suggerire una chiave di lettura per quel processo per cui ovunque si diffonde lo stato a scapito del sociale ed infine forse potrebbe fornire una formula all'intero processo che qui si sta analizzando.

Tale processo è sul punto di portarsi a compimento:

Come sempre quando progredisce, il pensiero è oggi malato; presenta segni patologici incontestabili nei rarissimi punti dove rimane *vivo*. Il pensiero è preso in un cerchio, il cerchio stesso che già Euripide descriveva nella sua opera tragica. Il pensiero si vorrebbe fuori dal cerchio mentre in realtà vi affonda sempre più. Man mano che il raggio diminuisce, il pensiero circola sempre più veloce in un cerchio sempre più ridotto, il cerchio stesso dell'ossessione. Ma non c'è ossessione che sia *pura e semplice* come se

---

<sup>82</sup> É. Durkheim, *La famiglia coniugale*, in id., *Per una sociologia della famiglia*, a cura di F. Citarella, Armando, Roma 1999.

l'immagina l'anti-intellettualismo timorato che si estende a perdita d'occhio. Non è uscendo dal cerchio che il pensiero gli sfuggirà, bensì arrivando al centro, se può, senza cadere nella follia.

Per il momento il pensiero asserisce che non vi è centro e cerca di uscire dal cerchio per dominarlo dall'esterno. È appunto questa l'impresa dell'*avanguardia* che vuole sempre purificare il proprio pensiero per sfuggire al cerchio del mito, e si renderebbe totalmente inumana se potesse farlo. Siccome è stretta dal dubbio, cerca sempre di rafforzare il "coefficiente di scientificità"; per non vedere che le basi vacillano si corona di teoremi piuttosto ostici; moltiplica le sigle incomprensibili; elimina tutto ciò che ancora somiglia a un'ipotesi intelligibile. Scaccia spietatamente dagli augusti sagrati l'ultimo scoraggiato onest'uomo.

Quando arriverà al centro, il pensiero avvertirà la vanità di questi ultimi riti sacrificali. Vedrà che il pensiero mitico non differisce essenzialmente dal pensiero che critica i miti e risale verso l'origine dei miti. [...] La ricerca è sul punto di concludersi, un po' perché i risultati delle controversie sono accuratamente immagazzinati, sistematizzati e razionalizzati, un po' perché la torre di Babele del sapere positivo sta dando la scalata al cielo - ma soprattutto perché questa stessa torre di Babele sta crollando, perché più niente ormai è in grado di arrestare la rivelazione plenaria della violenza, neppure la violenza stessa, privata dagli uomini stessi e dal gigantesco accrescimento dei suoi mezzi del libero giuoco che assicurava un tempo l'efficacia del meccanismo fondatore e la rimozione della verità.

L'insidia che l'Edipo occidentale si è tesa da sé sta richiudendosi, e proprio nel momento preciso in cui la *ricerca* si conclude, perché l'insidia e la ricerca sono, anche qui, una cosa sola.

La violenza ormai regna apertamente su tutti noi, nella forma colossale e atroce dell'armamento tecnologico. Ed è questa, dicono gli "esperti", senza neanche batter ciglio e come se si trattasse della cosa più naturale, che tiene relativamente a bada il mondo intero. Il *senza misura* della violenza, per molto tempo ridicolizzato e misconosciuto dai furbi del mondo occidentale, è riapparso in forma inaspettata all'orizzonte della modernità. L'assoluto un tempo divino della vendetta ritorna a noi, sulle ali della scienza, esattamente cifrato e misurato. Ed è ciò, ci dicono, che impedisce alla prima società planetaria di autodistruggersi, società che già riunisce o riunirà domani l'intera umanità.

Si direbbe che gli uomini si pongano da soli ovvero siano posti, dalla violenza o dalla verità stessa, di cui si fanno vessilliferi, davanti a questa stessa violenza e a questa stessa verità, davanti alla scelta, per la prima volta esplicita e anche perfettamente scientifica, tra distruzione totale e rinuncia totale alla violenza.<sup>83</sup>

Il tono apocalittico di queste pagine ricorda in fondo che "apocalisse" non vuol dir altro che rivelazione. Resta da decidere se tale rivelazione, che è un compimento, avrà

---

<sup>83</sup> R. Girard, *op. cit.*, pp. 332 sgg.

da essere in quanto tale una fine, quanto si voglia catastrofica, ovvero la possibilità di accedere alla pura razionalità della vita filosofica.

Dopo essere emersi dal sacro più completamente delle altre società, al punto da “dimenticare” la violenza fondatrice, perderla interamente di vista, noi stiamo per ritrovarla; la violenza *essenziale* ritorna su di noi in modo spettacolare, non soltanto sul piano della storia ma anche su quello del sapere. Ecco perché tale crisi ci invita, per la prima volta, a violare il tabù che non hanno violato, in fin dei conti, né Eraclito né Euripide: cioè a rendere pienamente manifesto, in una luce perfettamente razionale, il ruolo della violenza nelle società umane.<sup>84</sup>

### **A mo' di conclusione**

Se la lettura fatta fin qui è, se non corretta, quanto meno legittima, il senso della riflessione husserliana sulla crisi acquista tutt'altra profondità. La crisi che attraversa in tutto il suo spettro la civiltà occidentale, e che deriva dallo scacco nel quale l'ha posta il meccanismo stesso del

---

<sup>84</sup> Ivi., pp. 446 sg.

suo funzionamento, la pone altresì di fronte ad un'alternativa radicale<sup>85</sup>.

Come scrive Husserl:

La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa, nell'estraniamento rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nell'ostilità allo spirito e nella barbarie, oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Il maggior pericolo dell'Europa è la stanchezza. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto «buoni europei», in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Girard, come è noto, ha individuato tale alternativa nella scelta di vita cristiana. Egli ritiene che il Cristo, in quanto prima ed unica vittima veramente innocente, sia effettivamente in grado di eludere il circolo vizioso della violenza. La vita cristiana sarebbe dunque l'unica vera via per uscire da quel cerchio nel quale l'umanità occidentale affonda sempre più. In verità, proprio qui risiede forse la falla più grossa della teoria girardiana. Lo stesso ruolo, così preponderante, che la violenza riveste in questa teoria, la sua stessa inevitabilità, appare quanto meno sospetto e rischia di essere in fin dei conti la proiezione in chiave etnologica del peccato originale. In effetti, Girard intuì per la prima volta il meccanismo intrinseco della violenza studiando proprio la Bibbia, che, nella sua prospettiva, è l'unico testo sacro a tematizzare e a rivelare - condannandolo - tale meccanismo. Ma resta da vedere se appunto non è esso stesso ad essere istituito dalla logica ebraico-cristiana e dalla dialettica colpa-redenzione che tale logica introduce. Non è forse per liberarsi dallo spirito di vendetta che Nietzsche oppone, al Crocifisso, Dioniso?

<sup>86</sup> *Crisi*, p. 358.

Non a caso un altro autore che ha affrontato - e questa volta dall'interno, per così dire - la crisi delle scienze europee, è Fritjof Capra, che pone il ventiquattresimo esagramma dell'*I Ching*, "La svolta", in apertura del suo lavoro. L'esagramma citato da Capra recita: «Dopo un tempo di declino viene il punto di svolta. La luce intensa che era stata scacciata ritorna. C'è movimento, ma non è determinato per violenza. [...] Il movimento è naturale, sorge spontaneamente. Perciò la trasformazione di ciò che è invecchiato diventa facile. Il vecchio viene rifiutato e ad esso subentra il nuovo. Entrambe le misure sono in accordo col tempo; perciò non ne risulta alcun danno». Il lavoro di Capra, intitolato *Il punto di svolta*, si apre con queste parole:

All'inizio degli ultimi due decenni del nostro secolo ci troviamo in uno stato di crisi profonda a livello mondiale. È una crisi complessa, multidimensionale, le cui svariate sfaccettature toccano ogni aspetto della nostra vita: la nostra salute e i nostri mezzi di sussistenza, la qualità del nostro ambiente e dei nostri rapporti sociali, la nostra economia, tecnologia e politica. È una crisi di dimensioni intellettuali, morali e spirituali; una crisi di una scala e di un'urgenza che non hanno precedenti nella storia umana. Per la prima volta ci troviamo di

fronte alla minaccia, molto reale, dell'estinzione della specie umana e di ogni forma di vita sul nostro pianeta.<sup>87</sup>

Secondo Capra, questa crisi non è altro che il momento critico che precede l'inversione della marea. L'intero paradigma tecno-scientifico sta disgregandosi per lasciare il posto ad una nuova visione del mondo, basata su una scienza che ritrova l'antica saggezza orientale nell'ecologia, nell'olismo, nella bioeconomia.

È una possibilità, ma d'altro canto qualunque opzione di questo tipo, qualunque cambiamento di paradigma, al limite non può che rallentare la spirale della crisi, se non ci si decide, una volta e definitivamente, ad ascoltare il monito di Husserl. Una nuova consapevolezza non potrà derivare all'uomo da un ulteriore passo avanti nella *décadence*, se non quella sola consapevolezza che può risultare dalla rivelazione apocalittica della dissoluzione. Il vero capovolgimento di tutti i valori – e in questo Husserl è assai più vicino a Nietzsche di quanto non appaia a tutta prima – non può che consistere in una decisione, presa in

---

<sup>87</sup> F. Capra, *Il punto di svolta. Scienza, società e cultura emergente*, tr. it. L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2007, p. 21.

maniera assolutamente libera, di guardare il mondo, bergsonianamente, con sguardo ingenuo, ovvero tornare ad essere amici delle cose prossime, tornare, infine, per dirla con Husserl, «alle cose stesse».

Una vita razionale deve essere una vita in cui l'io può diventare assolutamente certo della propria ragione come ragione assoluta. Ma questa è la vita filosofica. [...] Ogni radicale rinnovamento dell'umanità nella direzione di un'umanità autonoma presuppone una filosofia radicale. E con ciò siamo di fronte al vero e proprio inizio della liberazione dell'umanità: con la filosofia e, per citare i suoi primi antesignani, con Platone, o meglio, con il Socrate platonico.<sup>88</sup>

Solo attraverso questa decisione che è la decisione di una vita filosofica, sarà possibile vincere la grande stanchezza e far sì che possa rinascere «la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità».

---

<sup>88</sup> E. Husserl, *L'idea d'Europa*, cit., p. 118.