

La rigenerazione dell'identità europea

Francesco Boco

Università di Trento

Edizione digitale

URL: <http://www.ilpensierostorico.com/2016/11/0-6-la-rigenerazione-dellidentita-europea/>
ISSN: 2531-3983

L'autore

Francesco Boco (Belluno, 1984), laureato in Filosofia, grafico tipografo, giornalista pubblicitista. Ha collaborato a numerose riviste e quotidiani tra cui: Orion, Occidentale, Divenire, Il Secolo d'Italia, Linea, Il Gazzettino, Letteratura e Tradizione, Eurasia. È tra gli animatori del progetto culturale Polemos. Attualmente collabora con Polaris (Centro Studi), il quotidiano online Il Primato Nazionale e Il Conservatore.

Per citare questo articolo:

FRANCESCO BOCO, «La rigenerazione dell'identità europea», *Il Pensiero Storico. Rivista italiana di Storia delle Idee*, Novembre 2016, URL: <<http://www.ilpensierostorico.com/2016/11/0-6-la-rigenerazione-dellidentita-europea/>>

Il Pensiero Storico

La rigenerazione dell'identità europea

Francesco Boco

Con l'andare degli anni, complici una serie di fattori di crisi, lo sconforto e la sfiducia si sono largamente diffusi nel mondo europeo. Mentre l'aspettativa di vita è aumentata e l'accesso ai beni di consumo restano nonostante tutto largamente garantiti e soddisfatti, la forte disaffezione per la politica attiva, l'individualismo edonista e un senso generale di insicurezza si sono diffusi su tutto il Vecchio Continente e non sembra ci siano rimedi in grado di migliorare la situazione in tempi rapidi.

Almeno da dieci anni si fa un uso martellante della parola "crisi", si evocano misure inevitabili e processi storici epocali, come se ci si trovasse di fronte a un imminente passaggio determinante nella vita di tutti, salvo poi che ogni decisione presa e imposta non cambia realmente la situazione e tutto resta sostanzialmente come prima. Ogni vero mutamento è causato da volontà e progettualità, dalla capacità cioè, operando nel presente, di *anticipare* un compito futuro, immaginandone la struttura, sviluppandone i caratteri con l'andare del tempo. È del tutto evidente che una visione di questo genere, una *pre-visione* collocata e orientata, è oggi del tutto assente in Europa.

Crisi

La concezione del tempo storico è determinante per tutte le comunità umane. Da essa infatti dipende non soltanto lo studio del passato ma soprattutto la comprensione del presente e la configurazione del futuro. La concezione ciclica classica, ad esempio in Esiodo¹, è legata al ciclo delle stagioni e cala l'essere umano in una sorta di cosmogonia dove la legge di nascita-crescita-vecchiaia vale per tutte le cose sotto il cielo. La visione lineare della storia è invece ben adattata all'idea del mondo progressista, producendo varianti più o meno convincenti dell'escatologia cristiana: lo Stato razionale e universale dell'Illuminismo, il paradiso senza classi marxista o la fine della storia liberal capitalista.

¹ Esiodo, *Le opere e i giorni*, BUR, Milano, 2004, pp. 99-109.

La complessità della storia tuttavia presenta delle discontinuità che possono essere chiamate incidenti, errori o crisi, a seconda dell'entità² e della prospettiva. In ogni caso il determinismo progressista pare oggi fortemente contraddetto dalla realtà e ha perso la sua capacità di convincere le grandi masse. Lo sviluppo tecnologico, cioè le acquisizioni materiali e operative, è senza dubbio reale, ma non può essere valutato semplicemente in termini qualitativi (meglio - peggio), piuttosto va oramai considerato in termini quantitativi (più - meno). Questa osservazione è tanto più vera se si considerano ad esempio gli studi di Niall Ferguson³. Lo storico inglese infatti indica nel primato scientifico e tecnologico i grandi punti di forza della passata superiorità occidentale. Questa supremazia occidentale però, nonostante la continua ricerca e sviluppo industriale, sarebbe in fase di decadenza perché oggi viene messa in discussione dall'avanzata di altre civiltà tecnologicamente all'altezza dei tempi: Cina, Giappone e Russia tra le altre.

Il problema consiste allora nel fatto che una solida civiltà non si regge tanto sulla quantità dei prodotti, sulla ricchezza economica o sulla vastità dei suoi possedimenti, quanto su un nucleo vivo e qualitativo di principi comunitari, una cultura vitale e condivisa, un'eredità che viene sentita come legame durevole nel tempo. Come già sosteneva Spengler, un'eccessiva espansione finisce col provocare il distanziarsi dall'origine e dar vita al «nuovo nomadismo delle cosmopoli»⁴.

Crisi, cioè decadenza, indica una fase di perdita, una diminuzione nella potenza, nel benessere, nella prosperità. Questa è sempre relativa a un dato periodo che si considera migliore o altamente simbolico. Secondo il pensiero tradizionalista di Renè Guenon, l'età dell'oro era un tempo fuori dalla storia, pre-storico, in cui gli uomini vivevano a contatto con gli dèi in pace e prosperità. Successivamente, in un costante deteriorarsi della qualità umana, si susseguono le altre età dell'uomo. Esiodo e la *Bhagavadgita* in questo concordano, evidenziando la medesima aderenza al mito fondativo indoeuropeo. Risulta quindi chiaro che per il pensiero tradizionalista quanto più ci si allontana dal principio, tanto più si accentua la crisi. Sostanzialmente tutta la storia umana è una decadenza e un allontanamento dall'età aurea. Julius Evola, seguendo la concezione storica di Giambattista Vico, ha tuttavia inserito una variante in quello che solitamente si definisce tempo ciclico, ma finisce per essere un tempo *lineare regressivo*.

² Cfr. P. Virilio, *L'incidente del futuro*, Raffaello Cortina Ed., Milano, 2002.

³ Cfr. N. Ferguson, *Occidente*, Mondadori, Milano, 2014; *Il grande declino*, Mondadori, Milano, 2013.

⁴ O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 2002, p. 1184.

Giambattista Vico sosteneva infatti che all'inizio delle civiltà ci fosse non una fase di pace e abbondanza, ma una sorta di barbarie da cui emersero frange di eroi fondatori della civiltà. Queste stesse élite sacerdotali o guerriere tornavano poi a rivitalizzare la civiltà nei tempi di crisi, che Vico chiamava «tempi barbari ritornati»⁵, quelli che poi lasciavano il campo all'azione degli eroi. Il ruolo dell'*eroismo* nei corsi e ricorsi vichiani è per certi versi in rottura rispetto al flusso ciclico classico, perché inserisce nell'andamento cronologico una variabile di volontà: «in epoca moderna è, in primo luogo, eroica la necessità di operare nel pericolo continuo del “ricorso”, avendo tuttavia scoperto gli strumenti “diagnostici” che possono evitarlo»⁶. Dunque nei tempi nuovi che seguono la decadenza non tutto è già prefissato e pre-visto, ma la storia resta aperta alla possibilità. In modo non dissimile, Evola⁷ considerava la tradizione, cioè l'origine primordiale fondativa, memoria viva, un passato che poteva essere evocato e dispiegato nella storia tramite l'azione di figure eroiche. La lotta tra ghibellini e guelfi per il filosofo italiano rientrava precisamente nel tentativo eroico di rivitalizzare l'istituto tradizionale dell'Impero⁸.

L'interpretazione del tempo storico determina l'approccio al futuro. Il passato può essere considerato un patrimonio immobile e invariabile o materia viva, sempre chiamata ad agire nuovamente nell'avvenire. Un approccio eccessivamente conservatore ad esempio risulterebbe problematico perché, mentre il tempo passa e il passato si complica sempre più per accumulo, il presente procede verso il futuro in modo impietoso e senza alcun riguardo.

Non si esce dalla crisi senza una chiara definizione di quale configurazione si vuole dispiegare per la società futura. Senza un progetto che sappia guardare al passato *a partire dal futuro*, non si farà che insistere nella condizione attuale. Perché questo sia possibile bisogna in primo luogo capire se l'essere umano possa ancora fare storia o se sia definitivamente entrato in un'epoca di pura esistenza animale. Si vedrà che l'esaurimento delle possibilità storiche in una *macrocomunità della perdita* non è esito scontato né *necessario*, ma che si scorgono segnali significativi di discontinuità. Partendo da questa problematizzazione, si cercherà di avviare un domandare che colga quindi *quale* memoria storica rivitalizzare e proiettare nel futuro e secondo quale concezione del tempo.

⁵ G. Vico, *La scienza nuova*, Bur, Milano, 2004, Libro IV.

⁶ N. Badaloni, *Introduzione a Vico*, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 108.

⁷ «...noi distruggiamo fissando, e potendo sostituire a ciò che cade, forme più alte, più gloriose, più viventi» in J. Evola, *Imperialismo Pagano*, Edizioni di Ar, Padova, 1996, p. 124.

⁸ Cfr. J. Evola, *Il mistero del Graal*, Ed. Mediterranee, Roma, 1986.

La fine della storia è una comunità difettiva

Perché una fine della storia sia possibile, di qualsiasi segno sia, è indispensabile che sia presente un alto grado di omogeneità e identificazione con i principi guida della tendenza egemone. Dove questo non accadesse, il grado di differenziazione interno, le linee di frattura, avrebbero un ruolo decisivo nel tenere vivi quei contrasti che rappresentano una costante incognita per qualsiasi previsione messianica o deterministica. Dunque se è necessaria omogeneità, questa deve essere conseguita al massimo grado possibile a livello teorico e fenomenico. È chiaro che una comunità che voglia durare nel tempo e sostanzarsi su una comune identità deve puntare a una omogeneità interna sufficientemente forte; il fatto che però differenzia questa configurazione dallo Stato mondiale o dal processo di mondializzazione è il fatto che quest'ultimo si determina come una macrosocietà, come una società di comunità⁹, che assorbendo ogni differenza significativa abolisce ed esclude la possibilità di differenze e conflitti che è sempre, nonostante tutto, presente e vitale per il tipo "classico" di comunità.

La tensione alla fine della storia, cioè all'esaurimento delle prospettive umane nello spazio-tempo attraverso il conseguimento dell'uguaglianza planetaria fondata su uguali principi essenziali, fa perno nella sua versione più estrema sull'idea di una comunità della morte o della perdita, come è stata tratteggiata da Bataille.

All'opposto, l'affermazione della storicità dell'uomo come dato ineliminabile del suo essere, fa riferimento a una concezione temporale che attualizza la decisione per proiettarla nell'avvenire. Questo atto decisivo ha però senso compiuto nella misura in cui è attivamente inserito in un *con-essere* proprio, cioè collocato, comprensivo, orientato.

La congiura batailliana si muove all'interno di quell'*essere-per-la-morte* che in Heidegger era datore di senso. Bataille abbandona il dualismo perdita-ritrovamento, rinunciando così a ogni origine. Nonostante parta da presupposti heideggeriani, secondo il filosofo francese la fine della filosofia corrisponde a un non-sapere, a una continua incompiutezza del pensiero che causa il dileguare del sapere¹⁰. Rimane soltanto l'*esperienza* della perdita, cioè l'uscita del soggetto da sé per andare verso l'esterno, per farsi incontro all'altro da sé. Si tratta di una destrutturazione senza meta. Il sapere è quindi un comunicare con l'alterità radicale. Questo impulso a uscire da sé è però allo stesso

⁹ Si adotta qui la dicotomia fissata da Ferdinand Tönnies tra società e comunità, considerando dunque la macrosocietà globale come un'organizzazione che tende a disgregare e assorbire il substrato organico comunitario.

¹⁰ R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino, 2006, p. 119 e sgg.

tempo negazione della vita, dissoluzione nell'altro: «l'uomo viene al mondo ritagliando la propria identità nella continuità del non essere da cui scaturisce. La sua vita, in altre parole, coincide con i limiti che lo separano dagli altri facendone quello specifico essere che è. [...] La vita in ultima analisi non è che desiderio (di comunità), ma il desiderio (di comunità) si configura necessariamente come negazione della vita»¹¹.

La morte in Bataille stringe in un orizzonte comune. La morte non è morte *propria*, perché non si può mai fare esperienza della propria fine estrema, ma è l'annullamento di ogni *possibilità* comune, è un guardare l'abisso assieme agli altri. La comunità della morte significa l'impossibilità della comprensione reciproca, traccia una distanza incolmabile: «la *comunicazione* avviene solo *tra due esseri messi in gioco* – lacerati, sospesi, chini entrambi sul loro nulla»¹². Una comunità siffatta è caratterizzata dalla necessità della perdita, della mutilazione sacrificale di quei crismi che distinguono il singolo dall'altro. Attraverso l'abolizione della specificità propria, e solo attraverso questo processo di decostruzione, si rende possibile, per Bataille, una forma di comunicazione tra gli uomini. L'eccesso di vita conduce in prossimità della linea di morte, la sovrabbondanza energetica è un moto antropico improduttivo, sterile, che consuma fino all'esaurimento. Il dono, il legante comunitario per eccellenza, è quindi per Bataille quello più grande, l'offerta della vita. È un sacrificio a perdere in cui non si guadagna nulla ma che indica piuttosto assenza di identità, una rinuncia comune all'appartenenza di senso.

Vi è un riflesso cristiano nella tensione mistica batailliana alla morte, a quel vuoto di inesistenza e di impossibilità che solo accomunerebbe gli uomini. «Nessuna rappresentazione può essere più sconcertante di quella che propone la morte come l'oggetto fondamentale dell'attività *comune* degli uomini, la morte e non il cibo o la produzione dei mezzi di produzione»¹³. Ed è precisamente in questo sprofondare della vita, nella distruzione dell'ego stirneriano in una sorta di torsione che smette di dire “ho fondato la mia causa sul nulla” per ridurla a “fondare la causa sul nulla”, che avanza l'immagine dell'*acefalo* come caotico moto di impulsi vitali tendenti al basso, incontrollati e cupi, nel costituirsi di una comunità difettiva, impegnata in una costante sottrazione. La causa, il *perché* della congiura, è innominabile, indicibile, perché nessuno può ascoltare, perché si entra così nel regno dell'incomunicabile, del mistero che è la morte, nel compiersi della nullificazione totale di pensiero e corporeità in un avvitemento pre-storico avulso da

¹¹ Ibidem, p. 125.

¹² Ibidem, p. 127.

¹³ G. Bataille, *La congiura sacra*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, p. 86.

qualsiasi ambizione primordiale. Il nulla è quindi l'alveo di questa riunione, di questo giuramento per la distruzione reciproca. Solo questo è condiviso, perché ciascuno è diviso da sé stando assieme agli altri; io non sono più io ma sono gli altri e il discorso va oramai articolato alla terza persona plurale.

Interpretando Hegel a partire da Kojève, Bataille si colloca in una prospettiva di “fine della storia”. Questo non deve stupire perché è coerente con le premesse crepuscolari della sua filosofia. In ottica hegeliana il Servo che supera la sua servitù e diviene auto-cosciente è il vero fautore del divenire storico che si conclude con la fine delle contraddizioni. La totalità è per Bataille la morte, che sul piano storico-concreto sta a significare la rinuncia del dato culturale umano per entrare in una dimensione di vita puramente biologica. «L'uomo resta in vita come animale che è in accordo con la Natura o con l'Essere-dato. Quel che scompare è l'Uomo propriamente detto, cioè l'Azione negatrice del dato e dell'Errore, o, in generale, il Soggetto opposto all'Oggetto. Infatti la fine del Tempo Umano o della Storia, cioè l'annientamento definitivo dell'Uomo propriamente detto o dell'Individuo libero e storico, significa molto semplicemente la cessazione dell'Azione nel senso forte del termine. Il che vuol dire praticamente: - la scomparsa delle guerre e delle rivoluzioni cruenti»¹⁴. La fine della storia ha come presupposto la fine del contrapporsi che è causato dal differenziarsi degli uomini e mira alla creazione di una società omogenea in cui gli uomini vengano accomunati da quella realtà biologica ineliminabile che si caratterizza come perdita estrema. L'uomo arretra dal suo essere storico per entrare nel suo essere naturale, in una dimensione che è quella dell'animale sempre uguale a se stesso, non più storicamente mutevole. L'esistenza del tempo causa lo svanimento e l'annientamento di ogni stabilità, unica stabilità si trova nella fine del tempo: «la morte che mi libera dal mondo che mi uccide ha racchiuso questo mondo reale nell'irrealtà dell'io che muore»¹⁵. Dalla ritualità primitiva spariscono i riti di fertilità e restano, sotto mentite spoglie, soltanto le cerimonie funebri.

Questo sprofondare dà pieno compimento alla decostruzione della comunità nella contemporaneità e fornisce i termini per chiarire in quale ottica vada letta la tensione alla “fine della storia” di derivazione hegeliana. Secondo la lettura della *Fenomenologia* datane da Kojève, la storia non sarebbe che il lento processo verso lo Spirito Assoluto, cioè verso il farsi storico dell'Essere. Quando questo si realizzerà, niente di significativo potrà più accedere. L'uomo continuerà a esistere ma avrà smesso di fare storia, cioè di assegnare

¹⁴ G. Bataille, *Hegel, l'uomo e la storia* in Aa.Vv., *Sulla fine della storia*, Liguori ed. Napoli, 1986, p. 25.

¹⁵ G. Bataille. *Sacrifici*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2007, p. 37.

sensu al tempo che abita. Il futuro sarà un ripetersi di un passato sempre uguale e già noto. Il tempo procede dunque per stratificazioni lineari, per aggiunte e integrazioni, che determineranno l'inevitabile dispiegarsi di un compimento nell'Assoluto, nel raggiungimento dell'apice ontologico-fenomenico oltre il quale non sarà più possibile andare.

Contraddetto dall'evolvere delle cose, l'hegeliano Fukuyama è stato entusiasta portavoce dell'occidentalizzazione finale del pianeta per mezzo della democrazia liberale, emersa unica vincitrice dalla Guerra fredda. «Possiamo affermare che la storia è giunta alla fine se l'attuale forma di organizzazione sociale e politica *soddisfa in pieno* i bisogni essenziali degli esseri umani»¹⁶. Già nelle pagine del suo farraginoso saggio l'autore riconosceva però che la liberal-democrazia si trovava a dover affrontare la contraddizione corrente tra libertà e uguaglianza, ma fu un altro osservatore statunitense a raffreddare le speranze di Fukuyama dimostrando con chiarezza come sul piano geopolitico i giochi non fossero ancora chiusi e come si era ben lontani dall'aver raggiunto il modello unico di vita: «non ci si è resi conto che il progresso non era inevitabile, ma dipendeva da particolari eventi e circostanze storiche [...]. La diffusione della democrazia non è il semplice e naturale svolgimento di certi processi ineluttabili di sviluppo economico e politico»¹⁷.

La complessità del reale

Il dato sociologico più interessante è costituito qui dal persistere, in modo talvolta mimetico e inatteso, delle identità comunitarie all'interno dei vasti agglomerati metropolitani che oramai costellano la superficie del pianeta¹⁸. La tendenza all'uguaglianza livellante del processo mondialista appare assai problematica specialmente a causa del persistere del senso di appartenenza a identità forti¹⁹, per certi versi esaltate dalla pervasività delle tecnologie comunicative e informative, che consentono di superare il dato topografico e di ricollocare per così dire le identità in caratteri trasformati e adattati al contesto.

¹⁶ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Bur, Milano, 2011, p. 155.

¹⁷ R. Kagan, *Il ritorno della storia e la fine dei sogni*, Mondadori, Milano, 2008, p. 135. Cfr. H. de Grossouvre, *Parigi-Berlino-Mosca*, Fazi ed. Roma, 2004, p. 176: «Nei prossimi anni la storia rischia di accelerare, i pericoli di accrescersi, le guerre di moltiplicarsi. Anche se la situazione è molto critica, è questo il tempo in cui possono presentarsi opportunità inattese».

¹⁸ P. Scarduelli, *Per un'antropologia del XXI secolo*, Squilibri, Roma, 2005.

¹⁹ Cfr. A. D. Smith, *La nazione*, Rubbettino, Catanzaro, 2007.

L'architetto-filosofo francese Paul Virilio ha ben chiarito quali siano le dinamiche della contemporaneità in perenne accelerazione. Il mondo si è trasformato in una dromosfera, cioè in uno spazio di velocità crescente in cui la realtà si comprime, lo spazio si restringe e cambia drasticamente l'approccio all'ambiente circostante. La potenza omologante della tecno-scienza rischia di produrre secondo Virilio un deserto cognitivo e fenomenico: «il deserto è coesistenza, il deserto è coincidenza tra l'essere e la sua immagine a distanza. Al deserto di sabbia, al deserto di sale, è seguito il deserto dei sensi. L'improvvisa desertificazione della presenza reale ha completato quella delle sussistenze materiali degradate dall'inquinamento»²⁰. A livello cognitivo colpisce le facoltà umane, che per esempio vengono sempre più accomunate a quelle dei non vedenti attraverso elettrostimolazioni di altro genere; il piano fenomenico riguarda il sostituirsi della realtà virtuale e il suo sovrapporsi alla realtà quotidiana. Diventa sempre più incerto il limite tra un panorama fatto di colline, montagne e in genere di specificità geografiche e una visione aerea che appiattisce tutto, che supera ogni ostacolo e permette di accedere a ogni luogo in qualsiasi momento. L'orizzonte si comprime e lascia il posto allo schermo del terminale. Il luogo perde la sua concretezza, il materialismo che si era proposto la distruzione di tutte le divinità è ora sotto attacco smaterializzante. «Dall'oggettività *de visu* e *in situ* nello spazio reale siamo passati repentinamente alla teleobiettività del tempo reale di un'accelerazione in cui gli spazi di percezione, lo spazio ottico e lo spazio aptico del palpabile, subiscono uno sconvolgimento, una catastrofe topologica o, più precisamente, *toposcopica*»²¹. La crescente complessità tecnologica corrisponde a una perdita di complessità culturale in senso ampio.

La pervasività tecnologica espone l'essere umano alla possibilità dell'incidente. L'incidente è per Virilio quell'evento storico che rompe la desertificazione temporale e lascia emergere un frangente di orrore nel piano di quiete in cui si trova calato l'uomo. Per certi versi l'irruzione del terrifico, replicato in serie dall'informazione, può aprire gli occhi su una realtà che nasconde lati inquietanti e potenzialità distruttive. «Così, ormai senza distanza e senza termine, *lo stato d'emergenza si generalizza* e diventa uno degli aspetti misconosciuti dell'incidente integrale dell'economia politica»²². L'insistenza sistematica dell'informazione finisce però con l'assuefare agli incidenti, agli attentati, ai disastri, attraverso una accurata scelta di immagini e parole. La coincidenza di sviluppo tecnologico

²⁰ P. Virilio, *Città panico*, Raffaello Cortina ed., Milano, 2004, p. 125.

²¹ P. Virilio, *L'arte dell'accecamiento*, Raffaello Cortina ed., Milano, p. 20.

²² *Città panico*, cit., p. 70.

e diffusione di disastri non esclude però l'esigenza di mantenere un senso di appartenenza che in qualche modo collochi e orienti in un mondo che appare sempre più tendente a una velocità astraente da ogni concretezza esperibile. Di nuovo, i mezzi della fine della storia sono *anche* quelli che facilitano un appiattimento dell'orizzonte planetario e semplificano le peculiarità soggettive e di gruppo. Ma il risultato non è scontato e, come notato più sopra, la contraddizione tra eguaglianza e libertà resta irrisolvibile se non all'interno di una comunità semiotica sufficientemente connotata.

L'esigenza di protezione e condivisione di manifesta secondo Virilio in modo particolare nelle gated communities, che prefigurano oggi la creazione di città-stato chiuse in se stesse, in aperta contraddizione con la volontà mondialista di omogeneizzazione attraverso un governo globale. Le megalopoli tendono ad allargarsi sempre di più, dando crescente impulso all'urbanizzazione di epoca industriale e rendendo sempre più incerta la distinzione tra centro e periferia, poiché il centro è in nessun luogo e la circonferenza si estende ovunque: «il ritmo della diffusione tecnologica globale rimarrà molto probabilmente alto, incoraggiando il processo di inurbazione. Le nuove “megalopoli” del mondo in via di sviluppo – conurbazioni con una popolazione di oltre 10 milioni – avranno perciò un ruolo decisivo nel XXI secolo»²³. Accade però che dove questo processo di iperurbanizzazione²⁴, tendente alla *onnipolis*, è in fase più avanzata, emergano risposte comunitarie che contraddicono il modello unico per fare ritorno in qualche modo alla polis greca o alle cittadelle medievali. Ecco quindi la comparsa di comunità fortificate, microcomunità all'interno della *macrocomunità della perdita*, in cui tutti i servizi sono privatizzati e in cui la sorveglianza è affidata a forze di polizia private. Per certi versi una versione contemporanea dell'organizzazione feudale²⁵.

Al di là dei casi specifici anche in realtà urbane più ristrette e non ancora raggiunte dalla crescita esponenziale della megalopoli si scorgono i segni di un affermarsi delle identità etniche e culturali. L'immigrazione raramente causa la rinuncia alla vecchia identità per abbracciare la nuova. Sorgono così quartieri che richiamano il paese d'origine

²³ N. Ferguson, *Il grande declino*, Mondadori, Milano, 2013, p. 112.

²⁴ Vale la pena sottolineare come il fenomeno di espansione dalla metropoli alla megalopoli sia sempre più un processo che interessa i paesi del Terzo mondo (cfr. P. Scarduelli, cit., p. 32). La tendenza è comunque alla nascita a livello globale di *world-cities* dove tendono a prevalere i non-luoghi, cioè spazi privi di valore semantico identici a ogni latitudine e caratterizzati da una semplice funzione utilitaria-contrattuale come le autostrade o i centri commerciali.

²⁵ *Città panico*, cit., p. 74.

e in cui l'identità culturale viene riprodotta talvolta in modo stereotipato. «Fra residenti e immigrati, così come fra gruppi di immigrati di diversa provenienza vi è contiguità senza interazione, se non sul piano dello scambio materiale. L'interazione sociale si sviluppa invece solo all'interno di comunità etnicamente omogenee, chiuse in se stesse, che perseguono una strategia di isolamento rispetto alle altre comunità di immigrati e ai residenti»²⁶. Nonostante si pensasse che il senso di appartenenza e la memoria culturale non avessero reale peso nella vita degli esseri umani, costituiscono un patrimonio vitale che oggi riemerge con grande forza proprio nel confronto tra popolazioni autoctone e straniere. L'emigrante difficilmente rinuncerà alla sua cultura, ma tenderà a portarla con sé e a riaffermarla in un processo che non è privo di risvolti problematici, come ad esempio il contrasto che alle volte sorge tra la cultura d'origine e le leggi dello Stato di arrivo oppure i sentimenti divergenti che animano gli immigrati di seconda o terza generazione. Le frontiere sono ora all'interno degli Stati.

Quella che si presenta allo sguardo dell'osservatore è una mappa in cui l'omogeneità delle vecchie comunità è venuta meno e ha lasciato il posto non a una civiltà globale, che si caratterizzerebbe probabilmente per l'assenza di caratteri peculiari, ma una frammentazione delle identità e un loro configurarsi in aggregati più o meno vasti che hanno talvolta carattere tribale e si organizzano secondo gli spazi urbani. D'altra parte questo processo presenta dei rischi potenziali che vanno tenuti sempre presenti: «ogni uomo reagisce con un atteggiamento di rifiuto quando sente minacciata la propria identità, e questo avviene specialmente quanto altri individui si stabiliscono in aree già densamente popolate, senza assumere né la cultura, né il modo di vivere dei residenti: allora vengono sentiti come estranei e come intrusi nella lotta per il dominio che assicura la precedenza alle stesse risorse. Questo atteggiamento non è infondato, poiché segregandosi, gli immigrati costituiscono dei gruppi solidali che difendono in primo luogo i propri interessi»²⁷.

L'approccio alla storia condiziona l'agire dell'essere umano nello spazio che abita. Se si crede che la storia non abbia raggiunto la fine ma vi siano ancora possibilità di scelta, che la volontà umana possa ancora imprimere il suo marchio agli eventi, allora si abbandona la prospettiva lineare e ci si apre alla comprensione della complessità del reale attraverso principi filosofici differenti. Che l'origine sia ancora possibile e che essa non si collochi nel passato ma possa continuamente farsi evento è un fatto comunitario decisivo,

²⁶ P. Scarduelli, cit., pp. 68-69.

²⁷ I. Eibl-Eibesfeldt, *Dall'animale all'uomo*, Di Renzo Editore, Roma, 2005, p. 68.

perché su di esso, su una *appropriazione di senso storico*, si fonda anche il determinarsi di un autentico destino comune.

Il tempo tridimensionale

Come detto, Giambattista Vico forse per primo si pose il problema dello studio della storia, sviluppando la concezione platonica secondo un'ottica fortemente influenzata dall'illuminismo filosofico. Le potenzialità di questo approccio dovrebbero indurre a leggere la storia con occhio critico, secondo una visione di lunga durata e cercando la *continuità temporale del divenire* ed evitando di isolare i singoli eventi da processi che li anticipano e li seguono. Oggi sarebbe assurdo negare in tutto e per tutto i risultati della Rivoluzione Industriale o gli esiti della Rivoluzione Francese. Questi avvenimenti hanno dato vita, anche in modo inconsapevole e inatteso, a movimenti culturali e politici che si concepivano come contrari ai principi dell'89 ma che, nonostante tutto, ne sono stati influenzati: nazionalismo, sviluppo industriale, urbanizzazione, diffusione di medicina e scolarizzazione. Questi semplici dati di fatto chiariscono quanto la storia sia complessa e, soprattutto, che non tutto può essere semplicisticamente letto nell'ottica progresso-regresso.

Il divenire secondo Eraclito e Nietzsche è innocente, cioè non può essere valutato con parametri morali e non ci si può aspettare che venga incontro alle esigenze dell'uomo in una sorta di "inevitabile" antropocentrismo. L'essere umano è parte del divenire perché è il solo ad avere gli strumenti per comprendere l'Essere e strapparli al nascondimento collocandolo nel tempo storico. Così il filosofo Giorgio Locchi: «Il cosiddetto passato non è un divenire divenuto in sé concluso, non è un "sistema chiuso": esso non è che un aspetto, un parametro del divenire storico e dovrebbe essere un'evidenza che esso non cessa di *divenire*, allo stesso modo del cosiddetto presente e del cosiddetto futuro. [...] *L'esistenza storica* dell'uomo non si iscrive nel tempo fenomenico, ma in un *tempo storico*; e finché è in questo tempo, è divenire mai concluso, divenire diveniente»²⁸.

Martin Heidegger ha definito la temporalità umana come tempo tridimensionale o triestatico. Le tre dimensioni del tempo sono il presente, l'avvenire e il passato, che non vanno però concepite come distinte e ben separate l'una dall'altra ma vanno considerate *cooriginarie*. Dal momento che l'Essere si dà all'uomo nel tempo, il presente si carica dell'apertura futura al sopravanzare dell'Essere e della ricchezza del passato, che fornisce

²⁸ G. Locchi, *Wagner, Nietzsche e il mito sovrumani sta*, Lede, Roma, 1982, pp. 54-55.

le conoscenze per una piena comprensione collocata e orientata. Il presente è l'istante dell'*attualità* inteso come spazio dell'atto che accoglie il passato in funzione del futuro. Il futuro diventa l'avvenire, l'attesa del farsi evento della verità dell'essere al cospetto della mortalità. «L'unità degli schemi orizzontali di avvenire, esser-stato e presente si fonda nell'unità estatica della temporalità. L'orizzonte della temporalità nella sua interezza determina ciò *rispetto-a-cui* è essenzialmente *aperto* l'ente effettivamente esistente»²⁹.

L'essere storico dell'Europa

L'uomo secondo Spengler e Heidegger esiste nella misura in cui è un essere storico; al di fuori della storia l'essere umano non è autenticamente sé stesso. Entrambi i filosofi avevano sotto gli occhi la situazione contemporanea dell'Europa ed è quindi ovvio che le loro filosofie siano da considerarsi alla luce di una fase storica che consideravano, da differenti prospettive, decadente e nichilistica.

Oswald Spengler aderiva a una visione del tempo ciclica che però apriva all'azione rigeneratrice di personalità politiche dure e decise, gli uomini del destino³⁰. Com'è noto per il filosofo tedesco le civiltà nascevano da un legame con una terra e facevano perno su un simbolo fondativo. Nelle fasi di crescita e prosperità il radicamento si legava a una vita organizzata gerarchicamente a livello comunitario, le arti fiorivano sviluppando appieno le forme e il linguaggio di una civiltà. La fase di decadenza, come per l'impero romano, iniziava quando i costumi tradizionali si infiacchivano, le città si espandevano a danno delle campagne, il territorio dello Stato si estendeva eccessivamente causando una dispersione di energie e ricchezze. Con i suoi saggi più propriamente politici Spengler introdusse una variabile nella storia delle civiltà che chiamò cesarismo, vale a dire l'avanzare, in momenti di pericolo mortale, di figure in grado di superare in qualche modo la fase di crisi.

Martin Heidegger considerava a sua volta la storicità dell'uomo come un aspetto indispensabile del suo Esser-ci, cioè del suo co-appartenere all'autentica verità dell'Essere. Per Heidegger l'intera storia della metafisica occidentale era la vicenda del nascondimento dell'Essere, che aveva lasciato spazio a una filosofia antropocentrica, ad esempio l'umanesimo di Sartre o il razionalismo cartesiano, che dimenticava la domanda fondamentale per affidare la verità alla sola razionalità umana. L'essere e il tempo sono, per Heidegger, i due termini dell'autentico essere-nel-mondo dell'uomo. Questa

²⁹ M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 2001, p. 431.

³⁰ Cfr. *Il tramonto*, cit., p. 1396.

dimensione si apre nella sua autenticità quando, attraverso l'*angoscia*, l'uomo si coglie in quanto essere-per-la-morte, cioè limitato nel tempo e nelle possibilità. Così l'uomo appartiene all'Essere e l'Essere viene strappato dal nascondimento per diventare operativo nella storia sotto forma di *destino comunitario*.

L'ontologia fondamentale heideggeriana parla quindi di destino, in modo simile a Spengler. Destino viene spesso inteso come costrizione, ma secondo i due filosofi assume i caratteri di una presa di possesso del passato, cioè una *comprensione*, che mette in condizione di assumere il futuro in tutta la sua carica storica. Il passato non va dunque tanto suddiviso in frammenti, quanto preso in tutta la sua portata essenziale e destinale - le cose sono andate così e non altrimenti, le possibilità future sono condizionate dal passato storico - e spinto in avanti attraverso una decisione progettuale³¹.

Il passato non è lettera morta se viene assunto nella sua capacità di aprire quello che Koselleck chiamava *orizzonte di aspettativa*. Orizzonte che deve poggiare su uno *spazio di esperienza* che è proficuo patrimonio di significati e non vuoto susseguirsi di eventi slegati uno dall'altro: «quanto maggiore è l'esperienza, tanto più cauta, ma anche aperta è l'aspettativa. Raggiungeremo allora quella che possiamo chiamare, senza enfasi, la fine dell'«età moderna» intesa come progresso lanciato verso la perfezione»³².

Heidegger disse che si pensa sempre a partire da una tradizione, cioè all'interno di una specifica cultura in senso ampio. La storia va dunque intesa in ottica *bio-ontologica* perché l'uomo è partecipe dell'Essere e l'Essere è l'asse portante della civiltà umana che sempre si regge su una tradizione. «Qualunque cosa tentiamo di pensare, e comunque la pensiamo, noi pensiamo nell'alveo della tradizione. È essa che domina quando, dal meditare, ci libera in quel memorare che non è più un pianificare. Soltanto quando, pensando, ci rivolgiamo al già pensato siamo impiegati per ciò che è ancora da pensare»³³.

La tradizione non va qui intesa allora come un bagaglio culturale dato una volta per sempre e consegnato a un passato immutabile. Come dimostra lo stesso attivismo politico di Platone, la potenza del Mito, il principio fondatore di uno Stato, un popolo o una civiltà, può sempre farsi largo nella storia adeguandosi al contesto e alle condizioni reali. La tradizione è il patrimonio culturale che rende tale un popolo, è specificità bio-ontologica, dinamica e soggetta a mutamenti.

³¹ «Il passato scaturisce in certo modo dall'avvenire», M. Heidegger, *Essere e Tempo*, cit., p. 387. Cfr. A. Schiavone, *Storia e destino*, Einaudi, Torino, 2008.

³² R. Koselleck, *Futuro Passato*, Clueb, Bologna, 2007, pp. 321-322.

³³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano, 2009, p. 51.

Identità e futuro

«Proiettati nel futuro, i valori dell'archè sono riattualizzati e trasfigurati. Dunque il futuro non è la negazione della tradizione e della memoria storica del popolo, ma la loro *metamorfosi* e dunque, in conclusione, le rafforza e le rigenera»³⁴. Questa stimolante citazione fornisce efficacemente la misura di quali possano essere le coordinate di una sinergia politica di forze.

Il problema della storia concerne la questione dell'identità, vale a dire il contenuto e il ruolo della memoria storica che costituisce l'eredità condivisa da un'intera comunità di uomini. Senza una chiara definizione di una tale memoria non esiste quel fulcro semantico e simbolico su cui si regge una civiltà. Ogni unione di uomini necessita di questo tipo di fondamento condiviso che assicura comprensione del mondo.

L'identità consiste precisamente nella determinazione di una memoria comunitaria e nella capacità di proiettarla non soltanto nel presente, ma soprattutto nel *futuro*. Questo asse è l'insieme di gesti, idee, parole che determina la struttura portante di una civiltà, distinguendola dalle altre. Il tempo storico e il contatto con altri popoli chiamano in causa questa memoria collettiva, mantengono in costante tensione la con-sistenza dell'identità, chiamando a una costante opera di metamorfosi e, in seconda battuta, rigenerazione. Il passato non è quindi pietrificato nell'immobilità, ma è fuoco vivo, eredità in trasformazione, che continuamente può essere evocata, chiamata in causa ed efficacemente impiegata nella pre-visione storica.

«Il ritorno dei valori arcaici non deve essere concepito come un ritorno ciclico al passato (dal momento che questo passato ha, in tutta evidenza, fallito, poiché ha dato vita a una catastrofica modernità), bensì come un *riemergere di configurazioni sociali arcaiche in un contesto del tutto nuovo*. Detto in altre parole, si tratta di applicare soluzioni antichissime a problemi totalmente inediti; ovvero di ricorrere a un ordine dimenticato ma trasfigurato da un contesto storico differente»³⁵.

Nell'odierna situazione di disordine globale il problema dell'identità viene chiamato in causa in tutta la sua importanza e urgenza. L'Europa è diventata l'epicentro di flussi migratori e instabilità geopolitiche (ad esempio nei Balcani) che pongono con sempre maggior gravità la necessità di risposte efficaci, concrete e all'altezza dei tempi. Si tratta di

³⁴ G. Faye, *Archeofuturismo*, SEB, Milano, p. 69.

³⁵ *Ibidem*, p. 69.

fare i conti con le illusioni di una cultura politica che sta avviando, consapevolmente o meno, un'intera civiltà a un collasso forse irreparabile.

È indispensabile partire da un concetto di immediata e diffusa comprensione, la *bio-diversità*. Essa coinvolge dati geografici, culturali, antropologici, religiosi e politici su cui è possibile intervenire con opera sinergica al fine di esaltare i punti di forza di quel che resta del patrimonio culturale europeo. In questo modo si può preparare quella *cesura epocale* carica di futuro e possibilità che sola può aprire un *orizzonte di senso*.