

DENTRO E OLTRE LE ILLUSIONI
DEL CAPITALISMO TECNO-NICHILOTA.
PER UN DIVERSO IMMAGINARIO DELLA LIBERTÀ

MAURO MAGATTI* · MONICA MARTINELLI**

SOMMARIO: 1. *Il punto di partenza*. 2. *Logiche e forme del capitalismo tecno-nichilista*. 2.1. *Ascesa ed espansione*. 2.2. *Frammentazione e implosione*. 3. *L'irrompere delle crisi: solo frattura nel cronos o anche momento di kayrós?* 4. *La libertà dei liberi*. 5. *Riammettere la realtà*. 5.1. *La realtà come ambiente ospitale. Libertà come cura*. 5.2. *La realtà come forma. Libertà come assunzione del limite*. 5.3. *La realtà come interpellazione. Libertà e senso*. 6. *La libertà generativa*.

1. IL PUNTO DI PARTENZA

SE volessimo delineare sinteticamente la cornice entro cui comprendere la storia europea degli ultimi due secoli dovremmo ripartire dalla libertà e dal legame tra verità e libertà. Le principali tradizioni di pensiero sulla libertà contribuiscono, pur se da punti di vista diversi, a rafforzare l'orientamento dell'uomo moderno a non accontentarsi più di una verità già data, considerata come qualcosa che schiaccia la libertà. Infatti, la *tradizione liberale* insiste sul soggetto detentore della libertà il cui contenuto non può essere definito da nessuna autorità esterna. La *tradizione critica*, dal canto suo, non riesce più a delineare un futuro migliore, data la perdita di fiducia nella capacità della ragione di arrivare a un qualche universalismo delle idee; l'unica strada che sembra percorrere è quella del decostruzionismo sistematico che lascia in piedi solo l'opinione individuale.

In questo scenario prende forma, negli ultimi decenni del xx secolo, una inedita alleanza – quella tra un individualismo esasperato e una critica puramente negativa –, rafforzata da un particolare modello istituzionale – il capitalismo tecno-nichilista – che intercetta favorevolmente quelle spinte culturali e fa leva su una certa visione della libertà. L'irrompere della grave crisi che ha colpito l'economia mondiale rileva le incongruenze di quel modello, costringendo a ripensarne le logiche e i presupposti, con le loro implicazioni e

* Facoltà di Sociologia, Università Cattolica Milano, L.go Gemelli, 1 - 20123 Milano.
E-mail: mauro.magatti@unicatt.it

** Facoltà di Sociologia, Università Cattolica Milano, L.go Gemelli, 1 - 20123 Milano.
E-mail: monica.martinelli@unicatt.it

ambivalenze. In queste pagine, dopo aver tratteggiato le caratteristiche del capitalismo tecno-nichilista, tenteremo di delineare un percorso orientato a ripensare l'immaginario della libertà.

2. LOGICHE E FORME DEL CAPITALISMO TECNO-NICHILISTA

2. 1. *Ascesa ed espansione*

In Occidente, nel secondo dopoguerra, si sviluppa il capitalismo societario che si regge sulla vittoria della democrazia, la regolazione keynesiana, il compromesso fordista-welfarista, l'accesso generalizzato all'istruzione. Esso ha portato a successi notevoli in termini di sicurezze sociali, a prezzo tuttavia di una imponente presenza delle istituzioni all'interno della vita sociale e individuale.

Tale eccesso ha scatenato una crisi sul piano soggettivo e l'esplosione – alla fine degli anni '60 – di una domanda di maggiore espressività da parte degli individui, che hanno cominciato a rifiutare ogni autorità e gerarchia sociale in nome della centralità del Sé, dell'autonomia delle scelte, della libertà morale. Al contempo, oltre alla crisi prodottasi sul piano soggettivo, anche sul piano strutturale – dopo decenni di crescita ininterrotta – comincia ad affacciarsi, nei primi anni '70, l'instabilità economica che rende sempre meno convincenti le risposte politiche in merito. Ne deriva una crisi di legittimità nei confronti delle istituzioni e ne consegue una ristrutturazione che riguarda, contemporaneamente, il piano socio-culturale, quello politico e economico.

Tra queste due crisi si viene a realizzare una sintesi originale: la domanda di libertà individuale e di espressività dei soggetti si interseca – al di là di un disegno predeterminato – con la domanda di autonomia del mondo economico che chiede di sganciarsi dallo stato e dalle istituzioni al fine di muoversi in piena libertà. La transizione si accelera negli anni '80 quando si rafforza la liberalizzazione dei mercati e si sgretola il modello socio-economico antagonista a quello di mercato. Si prospetta così la nascita di una nuova società globale di mercato: il termine "globalizzazione" serve per nominare questo progetto. Al suo interno, l'ascesa del neoliberismo costituisce il più importante fattore di ristrutturazione del capitalismo contemporaneo, contrassegnato dall'avvio di una nuova fase di accumulazione in cui l'immaterialità sostituisce la produzione, la flessibilizzazione spiazza la rigidità degli assetti istituzionali precedenti, l'intervento istituzionale si ridimensiona notevolmente a fronte delle istanze di dinamismo economico su scala globale e di quelle libertarie dei singoli individui.

Il modello improntato sulla logica neoliberista del mercato trova un forte alleato nella *tecnica* il cui sviluppo conosce una accelerazione ingente: la tecnica, similmente al modello neoliberista, si limita a offrire i binari entro cui l'infinita varietà delle azioni individuali può avere luogo, dopo aver potenziato

enormemente quest'ultima e ampliato gli scopi perseguibili. Il contributo, infine, dato da una particolare *Weltanschauung* che fa leva sul *nichilismo* costituisce il sostrato culturale particolarmente pertinente allo scopo di manipolare qualunque significato così da non impedire la libertà intesa come movimento espansivo che, per potersi manifestare appieno, ha bisogno di una continua crescita delle opportunità disponibili.

Nella configurazione sociale che si viene così a formare negli ultimi decenni del xx secolo, la *dimensione capitalistica* struttura un sistema di potere basato sulla mobilità e sullo spostamento (di flussi di capitali, beni, informazioni, culture, persone, etc.); la *dimensione tecnica* permette di gestire efficientemente i diversi flussi e di disporre di codici astratti che possano consentire scambi al di là della varietà culturale; la *visione nichilista*, infine, rende malleabili e reversibili i significati: il *capitalismo tecno-nichilista* si pone così come nuova forma di organizzazione (e legittimazione) della vita sociale.¹ Ma anche come un immaginario che supporta logiche di strutturazione dei rapporti e delle giustificazioni che forgiavano il mondo sociale nel quale gli attori si muovono.

Le coordinate di questo immaginario consacrano lo spostamento del baricentro sull'individuo, ritenuto del tutto libero quando è nella condizione di scegliere i suoi significati, i suoi legami, la sua cultura. Esse traggono beneficio dall'enfasi posta sullo spazio estetico:² uno spazio che opta per lo sradicamento da ogni vincolo territoriale e per la stratificazione della cultura su una pluralità di piani, con riferimenti simbolici e contenuti eterogenei che penetrano in qualunque mondo sociale, senza più depositare i significati in un luogo, in un gruppo, in una istituzione. Appoggiandosi allo spazio estetico deterritorializzato, l'immaginario tecno-nichilista predilige linguaggi simbolicamente non troppo impegnativi, in modo tale che siano poco vincolati a gruppi specifici. I criteri di valutazione non fanno più riferimento all'adesione a un sistema consolidato di valori e alla legittimazione di una qualche autorità. Cruciale è qui il ruolo dei sistemi tecnici nel loro continuo divenire: infatti, sono le nuove opportunità che continuano ad ampliarsi davanti a noi a ridefinire i significati delle nostre esperienze e gli obiettivi delle nostre azioni, nonché la nostra libertà.

Il predominio del significante rispetto al significato rafforza lo sganciamento tra funzioni e significati, discendente dalla frattura tra la ragione intesa

¹ Per la ricostruzione delle trasformazioni socio-culturali degli ultimi decenni rimandiamo a M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.

² La nozione di "spazio estetico" viene utilizzata da Lull e Bauman. In particolare, J. LULL (*Media, communication and culture. A global approach*, Polity Press, Cambridge 2000) ha parlato di "deculturizzazione" e di "supercultura" per riferirsi all'insieme delle risorse simboliche diffuse e riprodotte attraverso il sempre più complesso e pervasivo sistema della comunicazione mediale.

quale facoltà che ordina le nostre conoscenze e esperienze, ricomponendo il senso, e la ragione quale mera strumentalità tecnica. La ragione ammessa è quella orientata all'agire tecnico: ad essere considerato sensato è solo ciò che permette di risolvere un problema e di raggiungere lo scopo che ci si è prefissati individualmente. Si tratta di una razionalità che diviene potente motore di frammentazione, tenuto conto che la ricomposizione dei significati viene relegata al piano individuale, laddove il singolo pretende di darsi i propri riferimenti a prescindere da ogni vincolo, magari mescolando confusamente elementi resi disponibili dallo spazio estetico deterritorializzato.

Il nuovo capitalismo combina la crescita mediante le risorse tecniche con la mobilitazione della sfera affettivo-emozionale. Questo vuol dire che si allargano gli ambiti della vita suscettibili di entrare nel circuito della valorizzazione economica, la cui espansione viene sostenuta dalla risposta del consumatore che, a tal fine, deve essere continuamente iperstimolata mediante la produzione di "eventi esperienziali". Significativamente, si utilizza il termine "economia dell'esperienza".³ Per far ciò, il sistema inverte il desiderio in godimento, la cui stimolazione avviene perseguendo una strategia vincente: quella di accelerare continuamente. È l'idea che sta dietro il modello di sviluppo degli ultimi decenni il cui dinamismo economico è innegabile. Anziché investire nella crescita di lungo periodo, la ricetta ha previsto l'espansione senza limiti della platea dei consumatori, anche a costo dell'indebitamento personale e collettivo. La grande accelerazione è stata resa possibile dal combinarsi di alcuni ingredienti, come la creazione di sempre nuove infrastrutture tecniche, la riforma del commercio internazionale, i mutamenti nei sistemi comunicativi e, non da ultimo, la trasformazione del sistema finanziario internazionale il cui peso è lievitato in modo impensabile.

Dentro questo modello è stata utilizzata la metafora energetica anche per gli esseri umani: l'energia interna al sistema è costituita dalla *volontà di potenza* dei soggetti, ossia dal desiderio di affermare la propria esistenza. Si tratta di una energia che è propria dell'uomo, ma che viene abilmente deviata su soddisfazione e godimento senza sosta, per cui deve essere adeguatamente attivata. Tutto ciò è retto da aspirazioni filosofiche che puntano sulla autonomia da qualsiasi vincolo, la liberazione da ogni rigidità, il perseguimento del "sacro compito" di realizzare se stessi.

2. 2. *Frammentazione e implosione*

L'alleanza tra nuovo capitalismo, tecnica e nichilismo struttura delle logiche che investono la vita sociale collettiva e individuale. Una di queste è la *frammentazione* che interessa più livelli. Ne menzioniamo alcuni. Vi è la *frammen-*

³ Cfr. B.J. PINE - J.H. GILMORE, *L'economia delle esperienze*, Etas Libri, Milano 2000.

tazione delle solidarietà: l'esaltazione dell'individuo comporta un indebolimento del legame sociale e della solidarietà sociale. Le soluzioni prospettate dal quadro culturale contemporaneo vanno in due direzioni: la prima considera la competizione come la forma di solidarietà dinamica di questo tempo, la seconda si muove sul piano dell'affermazione (spesso in termini regressivi) dell'identità. Un altro livello riguarda la *frammentazione delle relazioni*: la forte spinta all'individualizzazione implica che le relazioni sociali si appiattiscano, da un lato, sulla interazione basata su un accordo di tipo funzionale, e, dall'altro, sulla 'relazione pura' che Giddens definisce come sorprendente, senza memoria né progetto, capace di esaltare l'emotività, l'istantaneità, la fisicità.⁴ Sganciati dal loro contesto, deprivati del loro significato e appoggiati solo sulle spalle dell'individuo, i rapporti sociali e umani si trasformano in un'impresa titanica, anche perché, in un mondo in cui ciascuno ha la pretesa di affermare la propria verità, la probabilità dell'incomprensione e dell'equivoco non può che aumentare.

Infine, la frammentazione *tocca il sé*, tanto che vi è chi parla dell'Io non più come individualità ma come 'singolarità evento': energia libera, volontà di potenza pura all'infinito, successione di esperienze, apertura all'accadimento, macchina desiderante. A ciò si aggiunge la frammentazione del *corpo*: attraverso i progressi della biologia, noi possiamo guardare ai fenomeni della vita analizzandoli a livello della regione sub-microscopica, per cui il corpo diventa un fatto compiutamente bio-tecnico. A questo punto, però, si compie un passo antropologico enorme: nel momento in cui la tecnica, il sistema economico, la cultura nichilista varcano la soglia dell'intangibilità e l'essere umano stesso viene assoggettato alla logica della frammentazione, ci si chiede che cos'è l'uomo.

La logica della frammentazione mette insieme la forza della tecnologia che avanza a un ritmo sempre più serrato, penetrando in ogni ambito della nostra vita, e la reversibilità dei significati propria di una cultura nichilista. In questo contesto diventa sempre più difficile riuscire a fissare un qualche significato condiviso come vero. Sono piuttosto gli apparati tecnici a godere di straordinaria solidità fino a che domina l'idea per cui tutto ciò che è tecnicamente possibile è vero, e dunque dotato di senso. La prova di realtà passa inoltre per la forza del coinvolgimento emozionale: noi tendiamo a riconoscere come vero ciò che ha la forza di prenderci emotivamente. Si riduce ai minimi termini la componente riflessiva dell'esperienza mentre aumenta la probabilità di una manipolazione dal momento che la costruzione dell'intensità momentanea e la capacità di far sentire diventano veri e propri strumenti di potere. La rinuncia alla ricerca di una verità che non coincida con ciò che facciamo esistere noi fa sì che la realtà sia solo quella che affermiamo.

⁴ Cfr. A. GIDDENS, *Le trasformazioni dell'intimità*, Il Mulino, Bologna 2008.

Questo immaginario costituisce il substrato della crisi attuale, nelle sue molteplici articolazioni. Il discorso sarebbe complesso. Basti solo accennare che la crisi costituisce un punto di rottura del sistema, ma al contempo una dura lezione. Certamente il capitalismo tecno-nichilista ha raggiunto importanti risultati: esso ha innescato una fase di straordinario sviluppo accrescendo la capacità produttiva globale e ha aumentato le opportunità di vita di milioni di persone. Per tale motivo, l'esplosione della crisi è stata vissuta, tanto da governi come da opinioni pubbliche, con un diffuso senso di angoscia: il rallentamento della crescita delle opportunità segna uno scacco alla garanzia di una continua espansione che non ammette riduzioni del livello di vita. Tuttavia, il limite del capitalismo tecno-nichilista sta nella dinamica che gli è propria: quanto più si afferma, aumentando la propria potenza, tanto più rivela la sua fragilità perché ignora il limite delle risorse che ne alimentano il circuito, fino a che vengono a erodersi le basi della sua stessa sostenibilità. La crisi – che è contemporaneamente finanziaria, energetica, sociale – con tutti i suoi effetti collaterali rivela l'autoreferenzialità di quel modello la cui espansione si è verificata a prescindere dalla realtà – a meno che non si tratti della realtà tecnica.

Di fatti, il sistema finanziario globale si è progressivamente sviluppato secondo una logica di questo tipo sulla base dell'idea che nessun tipo di regolamentazione – che non fosse tecnica – dovesse essere implementata, al fine di liberare l'agire umano nell'uso di strumenti finanziari nuovi al di là degli effetti, tanto più che tali strumenti introducevano la possibilità di socializzare le eventuali perdite (ovvero di scaricarle su soggetti terzi) beneficiando invece individualmente degli eventuali guadagni. Ciò ha incentivato a contrarre debiti a livello macro come a livello micro, non curandosi degli effetti reali di tali operazioni. Nel 2008, nel giro di poche settimane tutte le principali istituzioni finanziarie del cuore pulsante del capitalismo globale rischiano il crollo. La crisi investe il cuore dell'economia globale, come un infarto. Che, in quanto tale, spinge a ripensare lo stile di vita. Il punto è che risulta improponibile chiedere di cambiare stile di vita dopo decenni in cui si è proclamata la libertà di scopo insieme all'idea per cui è importante che le cose funzionino, che non ci debbano essere dei significati condivisi perché questi ci vincolerebbero nelle scelte.

Nella logica del capitalismo tecno-nichilista, la crescita secondo il binomio potenza-volontà di potenza ha comportato poi una voracità nei confronti delle risorse energetiche: naturali, sociali, umane. Il sovra-sfruttamento ambientale si è riflesso nella crisi alimentare, con l'impennata dei prezzi del petrolio prima e dei generi alimentari poi.⁵ Il problema è che la gestione di certe risorse viene lasciata totalmente al mercato che le considera univocamente dal punto

⁵ Tra la fine del 2006 e l'inizio del 2008 i prezzi dei generi alimentari sono aumentati del 70%, con drammatiche ripercussioni soprattutto in paesi già attraversati al loro interno da ingenti problemi sociali.

di vista della logica degli investimenti, tanto che una necessità energetica può essere soddisfatta anche a scapito di un'altra, nell'illusione che la crescita possa continuare all'infinito.

Infine, la crisi sociale. A tale proposito, oltre a quanto già sopra ricordato a proposito della frammentazione dei legami, accenniamo alla crescita esponenziale delle disuguaglianze globali e locali, processo che consegue allo sganciamento della crescita da qualsiasi nozione di equità distributiva.⁶ Dietro alla retorica di accrescere le uguali opportunità per tutti, il capitalismo tecno-nichilista ha fatto delle asimmetrie e dei differenziali il proprio motore, cui ha aggiunto l'exasperazione delle differenze individuali di talento per il cui successo viene considerata necessaria la rottura di ogni legame vincolante.

L'espansione economica e finanziaria è accompagnata nel suo avanzare dall'arretrare, al contempo, socialmente e culturalmente. Gli effetti di ciò divengono fonti di instabilità politica e sociale, a livello globale oltre che interno agli stati, e costituiscono delle strozzature alla crescita attuale dei paesi avanzati. Il capitalismo tecno-nichilista ha, per così dire, eroso le condizioni che ne hanno permesso lo sviluppo reggendosi su un immaginario della libertà che ha preteso di identificare quest'ultima con l'autodeterminazione della volontà di potenza secondo una concezione antropologica fortemente riduttiva. Il punto è che lo sviluppo non è mai una questione astratta di tecnica ed efficienza, ma è sempre la combinazione di molteplici fattori – strutturali, sì, ma anche culturali e umani – e risente di una certa visione dell'uomo e della libertà.

3. L'IRROMPERE DELLE CRISI: SOLO FRATTURA NEL CRONOS O ANCHE MOMENTO DI KAYRÓS?

Il capitalismo tecno-nichilista ha ormai compiuto il suo tempo. Nei limiti delle sue premesse e negazioni culturali, esso ha realizzato gli scopi per cui si è andato costituendo. Non a caso, in analogia a quanto accadde negli anni '70 quando si cominciò a parlare di statalismo, oggi molti osservatori parlano di 'mercatismo' per indicare le degenerazioni di un sistema che ha, sì, prodotto crescita ma ha anche devastato società, culture, relazioni. E anche oggi come allora bisogna cercare di girare veramente pagina.

La crisi ci dice infatti che ci siamo perduti, nel perdere il senso della realtà (la crisi finanziaria con un debito che 'mangia' il futuro è emblematica a tale proposito), nel perdere il rapporto di reciprocità con la natura/il mondo (come

⁶ Una idea di massima ci viene data dal rapporto del UNDP: il 5% più ricco della popolazione dispone dell'86% del Pil mondiale, mentre il 5% più povero dell'1%. Negli anni '60, tale rapporto era di 30:1. Anche i dati relativi al nostro paese sono sconcertanti: rispetto alla metà degli anni '80, la disuguaglianza è cresciuta del 33%, e oggi il 10% delle famiglie dispone del 45% della ricchezza, mentre il 50% dispone solo del 9,8%.

indica drammaticamente la crisi energetica), nel perdere l'altro (come mostra la crisi del legame).

Tali perdite non sono estranee ai presupposti dell'immaginario della libertà che ha fatto da sfondo al capitalismo tecno-nichilista. Dopo essersi espressa nella ribellione e contestazione degli anni '70, la libertà si è alleata profondamente con il binomio 'potenza-volontà di potenza' ('potenza' a livello aggregato e 'volontà di potenza' sul piano soggettivo) fino a coincidere con la sua inarrestabile espansione e indiscussa apertura. L'impressionante energia che si è sprigionata in questi decenni ha mostrato il potere della libertà: il potere di perdersi, appunto. Essa è scivolata in anarchia e in perdizione, movimenti puramente adattivi, i quali dicono quanto sia difficile non solo conquistare la libertà ma soprattutto conservarla, gestirla, esercitarla: la libertà è un processo impegnativo, tanto più la libertà dei liberi.

Tuttavia, proprio questo tipo di esperienza sembra essere quella tipica dell'uomo libero. La ribellione prelude sempre ad una qualche forma di smarrimento. I passaggi alle nostre spalle lo confermano: essi delineano la storia propriamente della libertà, che passa attraverso la ribellione e arriva fino alla perdizione anarchica. Ma, giunti a questo punto, si tratta di decidere se e come farla evolvere o se ridurla fino a lasciarla morire. La crisi dentro cui ci troviamo può condurre alla implosione o alla maturazione della libertà. In altre parole, il tempo in cui ci troviamo può limitarsi a costituire un momento cronologico che succede, tra continuità e fratture di orizzonti, alle epoche che lo hanno preceduto oppure essere guardato come momento opportuno – un *kairós*, appunto – per riappropriarci di quelle domande reali che esigono risposte reali, lasciandoci interpellare dalle contraddizioni che, spesso, sono foriere di percorsi generativi inediti, capaci di elevare il pensiero e rendere vivibile l'esperienza umana.

In tal senso, la crisi, nelle sue diverse sfaccettature, ci insegna che il primo passo del cambiamento richiede di riconoscere che gran parte della realtà è stata esclusa dal mondo costruito dal capitalismo tecno-nichilista. Essa può quindi divenire una straordinaria occasione per cambiare le cose e costruire le condizioni per una nuova stagione di libertà. Migliore di quella che abbiamo conosciuto. Non si tratta di tornare indietro, di ipotizzare o auspicare, per così dire, un contenimento della crescita o una limitazione della libertà. Si tratta di star dentro la storia, apprendendo da essa. Il compito, per la libertà matura, si mostra in tutta la sua portata: assecondare i percorsi positivi che la fase storica alle nostre spalle ha prodotto provando a cambiare rotta per delineare strade alternative di un nuovo modello di sviluppo socio-economico sostenuto da uno *spirito* e disposto a lasciarsi provocare dalla realtà.

I classici del pensiero sociologico possono insegnarci qualcosa in tale direzione: essi avevano infatti colto l'importanza della dimensione spirituale nella vita sociale, ove lo 'spirituale' non si identifica né con un ritorno evanescente

del religioso né con un mero vitalismo incondizionato, ma si pone quale canale per una visione differente dell'uomo. E, a ben vedere, le interpellazioni che la realtà pone hanno a che fare *in primis* con la messa a fuoco dei presupposti antropologici delle nuove questioni sociali. La libertà che si dà come proprietà di un Io individualisticamente inteso, un soggetto irrealista che si proietta solo in un secondo momento sulla scena sociale e le sue forme istituite, è una libertà immaginaria e vuota. Noi siamo volontà di potenza e di realizzazione, ma non solo. Siamo debito, desiderio di legame con altri, discussione, giudizio, empatia, cura, fragilità, limite: i grandi rimossi di una fase storica in cui la *performance* ha disprezzato il fallimento; l'auto-realizzazione e la felicità individuale hanno teso a minimizzare il debito e l'impegno propri dell'unione; la volontà di potenza ha considerato vergognoso il limite. Le patologie della libertà riguardano, non a caso, la dimensione relazionale dell'essere umano con se stesso, l'altro, il mondo.

Posta la natura della crisi, per superare l'*impasse* urge, da un lato, l'emersione di un nuovo immaginario. Che può nascere solo come critica alla stagione che stiamo vivendo. Dall'altro, ipotizzare – sul versante istituzionale – una nuova modalità di crescita che, in un contesto sociale prosciugato in termini di socialità e di vitalità, si impegni nel ripensare le condizioni che possono lasciare tracce dotate di senso. In questo nostro contributo intendiamo concentrarci ora, in particolare, sull'urgenza di un nuovo immaginario della libertà. È innegabile constatare che attorno a noi non si vedono ancora movimenti culturali così potenti da apparire in grado di portarci fuori dalla situazione nella quale ci troviamo. Non ci deve sorprendere. Il capitalismo tecno-nichilista è prima di tutto difficile da capire. Ancora di più da superare, anche perché esso non solo ha eroso legami e significati, ma ha altresì indebolito enormemente la domanda relativa alla opportunità di questi ultimi. Tuttavia, non mancano i segnali che vanno in questa direzione, anche se si tratta di segnali deboli, non ancora in grado di determinare un cambiamento. Per uscire dalla crisi ci vorrà tempo. E una buona dose di innovazione istituzionale. Ma difficilmente sarà possibile procedere senza fare riferimento ad un nuovo spirito, cioè ad un nuovo immaginario della libertà.

4. LA LIBERTÀ DEI LIBERI

La libertà dei liberi – ossia la libertà propria del nostro tempo – non è più (solo) una meta da conquistare né un diritto da affermare (“contro” qualcosa o qualcuno – mera “libertà da”), ma una istanza impegnativa da esercitare assumendola in ciò che essa implica. In primo luogo, di accettare di misurarsi con la propria inconsistenza, con i propri fallimenti. E di conoscere che la sua potenza è anche distruttiva. In secondo luogo, di assumere che tale questione del sapere di sé implica una risposta: la libertà che, dalla adolescenza tipica della ribellione e dell'anarchia, accetta di evolvere oltre, nella maturità,

non si limita a reiterare l'antica polemica della 'scusa di principio' per cui la responsabilità sta sempre altrove e viene sempre 'dopo', né si accontenta di autodefinirsi come mera autonomia, ma si comprende come risposta (ossia responsabilità) a un tempo, una storia, un mondo, un tu, cioè come istanza in relazione ad altro da sé. Pertanto, si preoccupa di assicurare l'esistenza delle sue stesse precondizioni.

L'individuo contemporaneo proclama, rivendica, desidera la libertà non curandosi di tali pre-condizioni: egli preferisce fantasticare circa la propria libertà che confrontarsi con la realtà, considerata da un lato nient'altro che l'espressione di una qualche forma nascosta di autorità da rifiutarsi per principio, dall'altro enfatizzata quale mera proiezione delle proprie rappresentazioni. La realtà non è tuttavia semplicemente una barriera o la nostra proiezione. Per operare questo riconoscimento del reale possiamo usare la nozione di vita, non senza tentare di chiarire da subito ciò a cui ci riferiamo.

La nozione di vita è infatti estremamente delicata e, al contempo, così articolata e complessa da prestare il fianco a molteplici definizioni, scivolando nella ambiguità. Del resto, è innegabile che il capitalismo tecno-nichilista promuova a suo modo una 'cultura della vita', ponendo forte enfasi sulla sua dimensione biologica. Anzi, in quell'immaginario il biologico occupa il campo del politico fino a sovrapporsi ad esso. Al centro dell'attenzione del politico non vi è un progetto orientato a custodire la socialità, a promuovere la giustizia, a migliorare le condizioni eco-sistemiche di porzioni sempre più consistenti della popolazione, bensì un ideale bio-salutistico, ossia l'allungamento della vita del singolo individuo, insieme alla perfettibilità del corpo mediante l'applicazione delle tecnologie fino a intervenire sui processi vitali.⁷ All'interno di questo *frame*, l'essere umano è ridotto a puro organismo biologico, privato del suo rapporto con la parola, la memoria, la storia, il mistero. La vita diviene qui un valore capitalizzabile e messo in produzione, al di là del limite della vita per eccellenza, ossia la morte sempre più allontanata dall'orizzonte del possibile.⁸

La nozione di vita cui intendiamo riferirci non è il mero *bios* né la vita so-

⁷ Michel Foucault ha parlato di "regime biopolitico" a proposito di quell'orientamento ad intervenire contemporaneamente sulla infrastrutturazione tecnica sempre più spinta dell'intero pianeta e sullo stesso corpo umano (cfr. M. FOUCAULT, *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001). In fondo, l'aspirazione del capitalismo tecno-nichilista di costruire una forma sociale inedita, nella quale l'integrazione sistemica aspira ad autonomizzarsi da quella sociale, viene resa possibile proprio dal modello biopolitico.

⁸ Il minimalismo antropologico che fa da sfondo all'immaginario della libertà tecno-nichilista è ben sintetizzato da G. Bataille quando definisce l'io contemporaneo come "sovra-no" e di lui dice che è tale perché «esiste come se la morte non esistesse [...] Non è l'uomo nel senso individuale del termine, ma un dio, è essenzialmente l'incarnazione di colui che è ma che non è» (G. BATAILLE, *L'al di là del serio e altri saggi*, a cura di F.C. Papparo, Guida, Napoli 2000, p. 205).

stanzializzata. Marcel aveva messo in guardia da tali rischi e denunciato i tratti emergenti di un individuo che «ha la tendenza di apparire a se stesso e di apparire anche agli altri come un fascio di funzioni» la cui prestazione viene garantita da «verificazioni periodiche», come se tutto il suo impegno fosse quello di sottoporsi a dei controlli in una «officina di riparazione».⁹

Non è questa la sede per approfondire il discorso come meriterebbe. Ci interessa richiamare il tema per il fatto che il capitalismo tecno-nichilista perde drammaticamente per strada la realtà perché perde, ancor prima, la vita proprio mentre è convinto di difenderla dietro all'idea che essa consista nell'aprire sempre nuove possibilità per la sua evoluzione tecnicamente a portata di mano.

Richiamare la vita per riammettere il reale quale primo interlocutore della libertà dei liberi significa assumere una diversa concezione antropologica, non cioè meramente quantitativa e biologistica. La realtà intesa come vita unisce il materiale (le esigenze del biologico e naturale) e lo spirituale (le istanze di senso); il processo (il dinamismo della vita che evolve) e la forma (assunta dalle costruzioni umane derivanti dalle risposte date al mondo); l'individuale (il per-sé del soggetto) e il sociale (l'essere proteso fuori di sé dell'Io).

In un percorso orientato a ripensare l'immaginario della libertà in quest'ottica sono utili tre sottolineature:

la realtà (come vita) non è semplicemente un limite da superare, ma un ambiente ospitale che ci permette di vivere. Questo ambiente va quindi curato, noi viviamo solo in relazione ad esso;

la realtà (come vita) è accessibile solo attraverso delle forme. Le forme stabiliscono dei limiti: esse definiscono il modo attraverso cui abbiamo accesso alla libertà. Ciò implica riportare ad una scala più realistica alcune utopie della società contemporanea;

la realtà (come vita) apre e pone domande di senso: il mero coordinamento funzionale non basta, anzi spezza la vita. Tornare a interrogarsi attorno a questa dimensione significa ammettere che il significato ha una sua profondità.

Queste tre direzioni presuppongono come condizione, ma al contempo hanno come effetto, una certa visione antropologica e consentono di pervenire a delineare una libertà che accetta di evolvere verso la sua maturità come libertà *generativa*.

5. RIAMMETTERE LA REALTÀ

5. 1. *La realtà come ambiente ospitale. Libertà come cura*

Per poter far fronte alle sue esigenze espansive di crescita, il capitalismo tecno-nichilista si è dispiegato lungo due direttrici ambigue rispetto al rapporto con la realtà.

⁹ G. MARCEL, *Filosofia della vita*, Bocca, Milano 1943, pp. 31 e 33.

Da un lato, negando drammaticamente la realtà, allo scopo di disinnescare il limite attorno all'individuo. Fino a dare l'impressione che le cose possono andare avanti comunque e che, a fronte delle esigenze della libertà di scopo, ad essere antiquato è l'uomo stesso (come denunciava Anders¹⁰), ad essere osceno è il legame, ad essere extra-territoriale è l'altro. Dall'altro lato, esso si è dispiegato al contempo – per la sua matrice nichilista – negando la sua stessa negazione, affermando quindi una sua realtà, una iperrealtà costituita da feticci e finzioni che saturano ogni spazio con mezzi tecnici e logiche funzionali che, da istanze intermedie, divengono fine in sé indebolendo la libertà.

Assenza di realtà, da un lato, e iperrealtà, dall'altro, non consentono di vedere nella realtà l'ambiente vitale che ospita il soggetto e la sua libertà, la quale necessita del materiale mondano – oggetti, forme, contesti, fenomeni, ecc. – per la sua stessa concretizzazione e realizzazione. Del resto, noi non possediamo evidenze empiriche diverse: la libertà si sviluppa in uno spazio concreto e in un orientamento all'oggetto (sia esso la cosa materiale, la storia, il mondo, l'altro) – quell'*objectum* senza il cui attrito essa stessa si dissolverebbe. E tale 'oggetto' è sempre collocato da qualche parte.

Come indicato ormai da più prospettive disciplinari, il puro Io inteso come identità indipendente e autoreferenziale costituisce una mera finzione. L'individuo – pur essendo un mondo in sé – non è una totalità autosufficiente e non agisce nel vuoto. La libertà, in quest'ottica, diviene quella intonazione che l'individuo dà all'esistenza in relazione al suo situarsi dentro un ambiente, concependosi imprescindibilmente in rapporto continuo con ciò che è altro da sé.

La realtà a cui il soggetto si rivolge è dunque un ambiente vitale: un ambiente storico, naturale, relazionale, alla cui confluenza l'Io stesso si forma. Assumere ciò significa porre al centro dell'attenzione il fatto che, come tale, questo ambiente richiede di essere curato se si vuole custodire l'umano. Di fronte alle interpellazioni e alle esigenze poste dalla storia, dalla natura e dalle relazioni, la strategia espansiva fatta propria dal capitalismo tecno-nichilista è stata quella di far leva sulla innovazione meramente tecnica, sulla intensità della mobilità e sulla fluidità delle situazioni, incuranti della natura, della storia e del sociale – mondi pensati come fossero un giacimento cui attingere senza curarne la continuità e senza investire nella loro riproduzione, fino a prosciugarli.

Curare l'ambiente storico implica riconsiderare le coordinate spazio-temporali oltre la prospettiva che, negli ultimi decenni, le ha viste collassare e appiattirsi sul mito, da un lato, del superamento dei vincoli dello spazio e, dall'altro, dell'affermarsi del tempo come istantaneità, prestando il fianco a

¹⁰ Cfr. G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963.

una visione meccanicistica della realtà. Curare implica ri-significare il ricordo e la memoria che danno consistenza a una esperienza, a un fenomeno, e fanno durare qualcosa oltre il momento contingente. La continua adesione al nuovo, predicata dal tecno-nichilismo, ha richiesto di cancellare rapidamente, di girare la pagina per far tornare il foglio a essere miracolosamente bianco:¹¹ curare la dimensione storica consente quindi di approfondire criticamente la questione dell'apertura celebrata come sistematico sradicamento da tutto e identificata con la libertà. Per non implodere, l'apertura necessita al contempo di una custodia che è luogo di senso e di una continuità che valorizzi la profondità delle cose.

Curare l'ambiente naturale chiama in causa le risorse ambientali e energetiche, non meno di quelle umane, nella prospettiva di un più equilibrato rapporto con esse nel rispetto dei loro stessi limiti. L'espansione del sistema capitalistico contemporaneo, per soddisfare le sue esigenze, ha infatti spremuto fino all'ultimo le risorse disponibili innescando una crisi energetica di vaste proporzioni. Non a caso, già dagli anni '80 viene reso noto, attraverso il Brundtland Report, il concetto di "sviluppo economico sostenibile", locuzione che poi si diffonde all'interno del dibattito politico internazionale. Sappiamo quanto faticosi continuino a essere i passi in tale direzione, tanto più in un contesto in cui mancano sia i soggetti storici in grado di sostenere credibilmente proposte di quel tipo sia i riferimenti teorici e valoriali in base ai quali prendere decisioni che siano ampiamente condivise. Constatiamo tuttavia il diffondersi di nuove sensibilità e soggettività capaci di sdegnarsi rispetto allo sfondamento di certi limiti: il moltiplicarsi di appelli orientati al rispetto della natura costituisce un esempio in tale direzione.

Infine, vi è la cura dell'ambiente relazionale, resa ancor più urgente dalla enorme sofferenza causata dall'affermazione della propria verità, per cui si finisce per creare una società di autistici. All'interno del *frame* culturale del capitalismo tecno-nichilista, la resistenza data dall'esistenza dell'altro e di altro da sé viene devitalizzata spostando la responsabilità (il rispondere-a-qualcosa/qualcuno) sul versante dell'autorealizzazione, in vista della felicità individuale considerata un diritto da perseguire a tutti i costi.

Uscire dal capitalismo tecno-nichilista significa provare a cercare risposte alla questione del legame sociale oltre l'indifferenza e il fastidio ad esso associati in quell'immaginario. Il punto riguarda qui la concezione del rapporto individuo-sociale che, fin dalla modernità, si è spostato sul lato individuale cui tutto viene riferito. Non a caso l'individualizzazione spinta rischia di venire

¹¹ Il problema è che, come osservava H. Arendt, senza la continuità di una storia, di una memoria, non c'è né presente né futuro, né possibilità di scegliere né di indicare cosa ha valore, ma solo «il divenire eterno del mondo, e in esso il ciclo biologico degli esseri viventi» (H. ARENDT, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 14).

contrastata dalla ricerca di forme comunitarie (tendenzialmente regressive) che evocano una concezione organicistica e fusionale del sociale, ugualmente rischiosa. In tutti i casi né l'individuale né il sociale vengono considerati come aventi la medesima origine, per cui si trovano in una condizione di permanente precarietà, fino alla patologizzazione del rapporto individuo-gruppo o all'annullamento di uno dei due poli. La gestione di tale co-originiarietà richiede l'assunzione di una concezione dialettica della libertà che, da un lato, esige l'individuo e lo esige in qualità di essere-per-sé e, dall'altro, non procede solamente nella direzione dell'incremento di una autonomia personale, ma anche nella costruzione di condizioni che consentano alla libertà di svilupparsi come relazione, legame, significato condiviso in rapporto alla realtà salvaguardata nella sua irriducibile alterità rispetto al soggetto.

5. 2. *La realtà come forma. Libertà come assunzione del limite*

L'immaginario del capitalismo tecno-nichilista considera il soggetto come capace di libertà nel momento in cui si mantiene preconstitutamente aperto agli eventi, in modo illimitato, a partire dall'idea che sia sbagliato rinunciare a qualcosa, persino scegliere qualcosa perché, così facendo, ci si limita, ci si preclude la possibilità di cogliere ulteriori opportunità.

Una tale libertà fa da sfondo a uno dei miti contemporanei, quello della società delle differenze enfatizzate e celebrate come segno distintivo dell'autonomia individuale, la cui assolutizzazione può divenire il pretesto per affermare una libertà che insegue l'indeterminazione in modo da non dover riconoscere alcuna forma di cui essere responsabili. Non a caso Anders ha delineato il profilo d'uomo qui sottinteso come *nichilista*: egli, volendo fuggire dallo *choc* della contingenza attraverso cui passa la realtà della vita – contingenza che gli rivela in fondo la provenienza da un'origine che non è il suo Io e a cui non corrisponde ma con cui è interpellato a identificarsi limitandosi –, vuole perpetuare l'indeterminazione per non precludersi la possibilità di assumere una qualunque forma, di essere ovunque nello stesso tempo fino a costruirsi una esistenza contro-storica.

L'esperienza del limite costituisce uno dei rimossi dell'immaginario del capitalismo tecno-nichilista. Tuttavia, proprio tale esperienza è la condizione di possibilità perché qualcosa esista, perché la vita stessa si dispieghi. Il limite può essere una fine ma anche un *confine* (*limes*) e quindi indicare la possibilità di un inizio. Perché qualcosa possa esistere deve essere confinata, sennò sarebbe tutto e quindi niente: non ci può essere infatti confine nei confronti del nulla; e laddove non si ammette un confine, si è sul crinale del nulla.

Anche la vita – a meno di appiattirla sull'irrealtà e identificarla con il nulla – si confronta strutturalmente con il limite, a livello sia esistenziale che strutturale. Dal punto di vista esistenziale, i due momenti estremi, generazione/nascita e morte, sono particolarmente chiarificatori in tal senso. E, lungo il di-

spiegarsi di una vita, senza confinazioni ogni nostro passo sarebbe realmente impossibile: se noi potessimo sempre controllare tutto, se non avessimo per esempio limiti conoscitivi, probabilmente saremmo paralizzati nell'agire. Al contempo, tuttavia, quello che in generale sappiamo e quello che ignoriamo non ci è dato una volta per tutte; ciò sposta continuamente il limite.

Il processo di con-finazione continua è il movimento stesso insito nella struttura della vita. Questa infatti si dà fenomenologicamente in una forma, attraverso la quale noi ne facciamo esperienza. Si tratta qui della vita nella sua empiricità, nel suo darsi di fatto dentro determinate configurazioni storiche, intersoggettive e istituzionali. Ma, al contempo, della vita nella sua meta-fisicità, la vita che pone cioè questioni relative allo spirito delle costruzioni umane, al senso delle cose. Senza la forma, la vita non si darebbe per noi, per cui non sarebbe nemmeno possibile la consapevolezza del suo movimento continuo, e rimarrebbero astratte anche le interpellazioni provenienti da essa.

È utile richiamare qui, seppur molto brevemente, Georg Simmel per il suo prezioso contributo nel pensare il rapporto tra vita e forma come cifra per comprendere la struttura della realtà e del soggetto. Come noto, Simmel recupera la vita nella sua dimensione creativa, sensoriale, spirituale e di ricchezza interiore di contro alla freddezza della forma e, più in particolare, delle forme emergenti nella modernità (costellazioni categoriali, procedure burocratiche, produzioni tecniche). Ciò detto, però, per Simmel la vita non si appiattisce su una spontaneità vitalistica puramente fisiologica o psichica; essa non coincide con il mero processo cosmico o con una struttura biologica. È tutto ciò e più di tutto ciò. La vita è processo e forma insieme, in cui la forma non è una sostanza, così come il processo non è meramente fluido e indistinto. Quest'ultimo, nel suo corso, tende ad assumere forme puntuali che vengono continuamente trascese dalla vita. Nel suo rimanere in sé, la vita si dà propriamente come processo continuo. Ma la vita si distanzia continuamente da sé, si trascende divenendo appunto forma in cui essa si dà alla esperienza che noi facciamo della vita in una situazione particolare.

Simmel insiste su ciò: poiché la forma costituisce un limite, la vita si dà a noi solo nella adesione al limite, sia nel senso di considerarla non solo come mero fluire perenne e incondizionato sia nel senso di assumere attivamente il dato della contingenza e dell'identificazione come costitutivo, seppur non esaustivo, dell'agire umano. La vita di cui facciamo esperienza e che noi stessi siamo – la vita intessuta di contenuti, volontà, azioni, pensieri, decisioni, ecc. – non si esaurisce mai in essi. La nostra stessa biografia costituisce una espressione della vita: in essa tendono a unificarsi la spinta a superare ogni limite e la forma (che si identifica con il limite).

L'immaginario tecno-nichilista ha oscurato ampiamente queste dimensioni e la loro correlatività: nella spinta oltre il limite, esso ha riconosciuto una mera proiezione in avanti, orientata ad accrescere le opportunità, cosicché andan-

do, e continuamente andando di evento in evento, si ha l'impressione di essere capaci di prendere le distanze dalla contingenza e, perciò, di essere liberi; nella forma, esso ha visto semplicemente un principio di limitazione rispetto al desiderio, un elemento di rigidità che, come tale, deve essere scalzato. Senza la forma, l'esperienza umana vaga però nel nulla informe: abdicare al limite come punto di realtà significa perdere l'aggancio alla condizione umana.

Assumere che il nostro accesso alla realtà non prescinde dalle forme, implica che la nostra stessa prospettiva sulla libertà si confronti sempre con un limite. E ciò già per il fatto che la libertà non si regge senza il soggetto della libertà, la cui individualità è in se stessa una forma che rimanda alla dimensione più fluida del processo della vita nel suo divenire sempre altro da sé ma, al contempo, racchiude in sé i tratti di un carattere determinato che consente di riconoscere in quell'individuo un Io peculiare. La libertà si colloca dentro questa relazione tra forma e processo della vita, limite e oltrepassamento del limite. Pertanto, rispetto all'evento che ci viene incontro – sia che siamo attori sia che siamo spettatori – si apre lo spazio della risposta. Una risposta non preordinata come «*un'eco meccanica*» che «*ripete meccanicamente quanto le ha gridato una voce esterna*»,¹² ma attiva, originale, attraverso la quale possiamo esistere come esseri-di-libertà, senza venire semplicemente assimilati al flusso incondizionato del divenire delle cose.¹³ E perché questa risposta prenda forma, la libertà assume il limite, riconosce che creare è dare forma a qualcosa che dura e che, diversamente, rimarrebbe schiacciata sull'istante e sulla superficie dello scorrere degli eventi.

Guardare la libertà attraverso la forma non solo la strappa dalla illusione di totale *ab-solutezza*, ma la ancora dentro l'esperienza umana aprendola ad ospitare, come tratti di realtà, l'alterità, il legame, il mondo, la trascendenza. L'atto con cui la libertà decide di affermare o negare la realtà della vita-forma è anche l'atto con cui essa decide di sé. Si può infatti perdere la libertà con un atto di libertà: per questo, la sfida della libertà dei liberi ha uno spessore enorme. Un tempo come quello attuale, in cui la libertà conosce la perdizione a motivo della sistematica negazione della realtà come vita, e di questa come forma, può divenire anche l'occasione in cui la libertà matura ed evolve in libertà generativa che rinnova continuamente quella presenza cui la forma rimanda: la realtà della vita, nel suo essere mistero e limite, nel suo essere

¹² G. SIMMEL, *Intuizione della vita (Quattro capitoli metafisici)*, Bompiani, Milano 1938, p. 134.

¹³ È ancora Simmel a offrirci una indicazione preziosa, mettendo in evidenza che solo la responsabilità può fondare la libertà. Essa non è una riduzione di questa, ma ne costituisce la condizione, trattandosi della differenza immessa dalla nostra risposta all'evento e, più ampiamente, alla realtà (per un approfondimento sul tema nell'autore, ci permettiamo di rimandare a M. MARTINELLI, *L'altra libertà. Saggio su Georg Simmel*, Vita e Pensiero, Milano 2011).

cioè più della forma e, allo stesso tempo, forma la cui definitezza rimanda a un infinito.

5. 3. *La realtà come interpellazione. Libertà e senso*

Autori come Weber e Simmel, da angolature diverse, hanno esplicitato l'imprescindibile legame tra la questione del senso e la libertà. Secondo tali pensatori, porsi la domanda del senso è, infatti, già interrogarsi sulla libertà nella sua interezza, perché ciò significa che l'uomo si percepisce come un essere che non sottostà né al meccanicismo di causa-effetto (e all'inesorabilità del processo di razionalizzazione), né alla casualità degli eventi e degli umori, né infine al vitalismo. Egli si pensa come colui che può dare una direzione alla propria esistenza e alla convivenza collettiva in relazione alla totalità dell'essere e della vita, in relazione ad altri "tu", a un ambiente, a una storia, a un mondo sociale che, a sua volta, ci istituiscono come singoli individui mentre forgiamo risposte nei confronti delle interpellazioni che si dirigono a noi esigendo, appunto, una risposta vivibile: pertanto, esse divengono interpellazioni di senso.

L'individuo decide di vivere o meno attingendo a un senso, considerandolo cioè imprescindibile al fine di imprimere una direzione all'esistenza. Tuttavia, tale questione che investe la sfera individuale non è solo individuale e tanto meno autoreferenziale, non trova cioè risposta soltanto al livello in cui si pone. Altrimenti detto, essa rischia di implodere nel momento in cui viene fatta ricadere soltanto e *in toto* sull'individuo, come vorrebbe il *frame* culturale contemporaneo per salvaguardare paradossalmente la sua libertà. La domanda di senso è una domanda che porta con sé una apertura oltre sé.

Essa infatti trascende il singolo. Non perché lo proietta in una vuota o astratta trascendenza, quanto piuttosto perché lo pone di fronte alla realtà. Nella risposta ad essa emerge la libertà nel suo senso, quello cioè di essere una esperienza relazionale che non rinuncia a dare forma a una qualche ricomposizione tra funzioni e significati. La costruzione del significato richiede di essere ancorata oltre l'individuo: essa necessita di mondi entro cui può generarsi costantemente e a cui ci si può riferire per elaborare delle risposte – personali sì, ma non individualistiche – attingendo, per le proprie valutazioni, ad un 'paniere' dato.

Uno di questi mondi è costituito, per esempio, dalla sfera religiosa. Anch'essa non è immune dalle logiche tecno-nichiliste, come mostrano da un lato le forme religiose reattive con le loro forzature sulla realtà e, dall'altro, la strumentalizzazione cui essa è sottoposta divenendo il ricettacolo del malcontento sociale. Ma la sfera religiosa, per antonomasia, colloca al suo centro la questione della trascendenza o, come preferiamo dire, dello spazio sacro dell'infinito: lo spazio del senso rispetto alla condizione umana per la cui costruzione essa è in grado di offrire strumenti, percorsi e contenuti privilegiati, nonché forme (anche istituzionali) e appartenenze durature, senza trascurare

la persona e le sue istanze, nonché la realtà e il tempo. Tale sfera può offrire una direzione al presente e alla frammentarietà propria dell'esistenza ed esperienza umana. Il compito qui è vasto: le grandi tradizioni religiose, con i loro patrimoni, costituiscono uno dei pochi contesti in grado di sfidare l'egemonia tecno-nichilista; pertanto, esse possono offrire un contributo prezioso nella costruzione di un mondo sociale plurale più ricco, con implicazioni più adeguate alle istanze della libertà umana in questo tempo.

Accanto alla sfera religiosa, vi sono altri mondi le cui potenzialità ai fini della libera costruzione e circolazione di significati dentro una visione plurale del sociale sono cruciali. Per esempio, la scuola e le agenzie educative in generale: ambiti che, negli ultimi decenni, sono andati nella direzione di una pretesa neutralità valoriale con un disinvestimento rispetto al loro stesso compito, fino a giungere a una condizione di estrema debolezza. Tuttavia, se ripensati con appropriati investimenti in termini di infrastruttura umana, questi mondi possono costituire una passerella indispensabile di significati tra una generazione e l'altra. Ad essi si aggiunge il mondo della ricerca con i luoghi connessi (*in primis*, l'università): luoghi in cui lo sviluppo di una libera e autonoma discussione su priorità e obiettivi della vita associata può porre sotto pressione l'intelligenza strettamente tecnica, inadeguata per affrontarne e risolverne i problemi, compresi quelli della crescita e dello sviluppo economico che necessita di essere sempre considerato anche come sviluppo sociale.

A questi mondi, il singolo individuo può agganciarsi trascendendo la pretesa (tipicamente tecno-nichilista) secondo cui ciascuno, una volta che si è posto faticosamente la questione del senso, se lo deve costruire da sé, in una operazione radicalmente solitaria, pena la messa in discussione della sua libertà. Non è irrilevante che i segni dell'emergere di nuove sensibilità insieme sociali, ecologiche e culturali – espresse sia da alcuni eventi planetari che dalla modesta e recente onda civica italiana mobilitatasi rispetto a temi riguardanti beni collettivi, a partire dal disincanto accelerato nei confronti del sogno libertario-liberista – siano animati da un nuovo spirito del tempo poco disposto a considerare oltremodo irrilevante la domanda di senso e la condivisione di tale domanda in relazione al futuro.¹⁴ E questo non certamente a caso, se si pensa che il capitalismo tecno-nichilista ha preteso di toccare dei nodi antropologici molto grossi senza però porsi la questione dello spazio sacro dell'infinito. Anzi, esso ha preteso di procedere come se non fosse in discussione molto di più di tutta una serie di aspetti materiali e immediati sui quali il dibattito pubblico

¹⁴ A tale proposito ci permettiamo di rimandare al progetto "Genius Loci. L'Archivio della Generatività Italiana", promosso, dal 2009, dall'Istituto L. Sturzo di Roma, il cui intento è quello di contribuire alla identificazione, analisi, narrazione e connessione di realtà organizzate connotate dal carattere della 'generatività', al cui centro vi è la questione del senso (si veda il sito: www.generativita.it).

di solito si concentra quando pone in agenda questioni delicate, dalla convivenza interculturale ai temi relativi all'intervento sulla vita, dalla (de)crescita economica alla tenuta della democrazia, dalla coesione sociale alla giustizia, per citare solo alcuni esempi. E lo fa spensieratamente, come se appunto certe questioni fossero solo tecniche.

Come abbiamo cercato di esplicitare, la realtà come vita provoca la questione del senso: affinché l'ambiente naturale, relazionale, storico possa essere custodito e riprodotto in quanto contesto entro cui prende realmente forma la libertà individuale, occorre che esso sia rivestito di valore, venga cioè considerato significativo per sé, per altri, per il presente e per il futuro, per la propria e per le successive generazioni.

6. LA LIBERTÀ GENERATIVA

La libertà nel capitalismo tecno-nichilista ha assunto le sembianze proprie della adolescenza che, non volendo sentir parlare d'altro che di se stessi, si è lasciata trascinare dalla vertigine di sé come se la realtà non esistesse. Dal suo stato di perdizione e anarchia, cui è giunta, essa non può che evolvere verso qualcosa d'altro, pena rinunciare ad esistere. Il punto è che la decisione rispetto alla direzione da prendersi costituisce, a sua volta, un atto di libertà: per questo, la libertà dei liberi, più che come un mero stato, si presenta come una impegnativa sfida. Il passaggio dalla adolescenza alla maturità, per non evolvere in una implosione o stagnazione, richiede l'incontro e lo scontro con la realtà, e questa come vita, la cui riammissione può condurre a *generare* qualcosa di nuovo, un mondo prima sconosciuto.

“Generare” è un attributo riconosciuto – dallo psicologo sociale Erikson – come proprio dell'età adulta. Esso implica la volontà del soggetto, ma al contempo richiede la disponibilità a far esistere qualcosa in un modo che demistifica la volontà di potenza. La generatività non costituisce una mera prerogativa individuale: gli studi a proposito mettono in luce la crucialità della relazione e, più ampiamente, del contesto. Come hanno messo in luce gli studi di di MacAdams, Hart e Maruna,¹⁵ la generatività fa nascere qualcosa che ha e si dà tempo in un mondo in cui tutto è istantaneo e gli dà uno slancio di lungo periodo: dunque, qualcosa che risponde a chi verrà dopo di noi. Le modalità proprie dell'azione generativa divengono quelle del creare, mantenere e donare.

La libertà matura che assume i tratti tipici della generatività diventa consapevole anzitutto del suo darsi (riconoscendo un'origine, sedimentando la memoria, rispondendo al mondo) e si assume ciò che contribuisce a genera-

¹⁵ Cfr. in particolare: D. McADAMS, H.M. HART, S. MARUNA, *The anatomy of generativity, in Generativity and Adult Development. How and Why we Care for the Next Generation*, American Psychological Association, Washington, USA 1998.

re, a mettere al mondo. Essa sta dentro la vita reale di cui si prende cura, con l'attenzione a contrastare quelle patologie che sempre possono insorgere nel momento in cui avviene uno sbarramento che si trasforma in chiusura rispetto all'alterità. Questo prendersi cura si dirige verso realtà concrete, esito della combinazione variabile di spazialità fisiche e simboliche, nonché di diversi campi del sapere, quadri valoriali, forme culturali e istituzionali, ammettendo l'esistenza di un prima, di un adesso e di un dopo, in relazione a cui si assume la responsabilità del proprio darsi restando in ascolto di ciò che non è prevedibile pur se non genericamente indistinto. Tale libertà è pertanto una esperienza anzitutto relazionale e di responsabilità, di risposta mai meramente tecnica alle questioni, accettando piuttosto di esserne coinvolti, di lasciarsene interpellare e, per questa via, di restituire un senso.

La libertà che accetta la sfida della generatività, mentre fa esistere e cura ciò che crea, non lo trattiene presso di sé, ma lo lascia a disposizione di altri, senza tuttavia che termini la responsabilità nei suoi confronti. E questo perché non termina l'essere situati e immersi nella relazione del rispondere-a-qualcosa e a-qualcuno, ben al di là dell'idea dell'essere umano come dotato genericamente della libertà. Una tale libertà presuppone una certa visione antropologica. Alcune sottolineature a proposito sono già emerse. In chiusura ci limitiamo a riprendere alcuni aspetti che ci vengono suggeriti da Ricoeur e, ancora una volta, da Simmel.

Come noto, Ricoeur, nel delineare l'identità dell'individuo si distanzia dall'idea dell'*idem* (identità come *medesimezza*) e propende per l'*ipseità* per cui il "medesimo/stesso" non elimina la dialettica del sé e dell'altro da sé. L'indicazione di Ricoeur va nella direzione del riconoscere che l'individuo è una forma avente una propria struttura, qualcosa cioè che è opposto all'evento e che ha una permanenza nel tempo (di contro alla logica del capitalismo tecno-nichilista). Ma questa struttura è costitutivamente relazionale e dialogica poiché confrontata con l'alterità del mondo, degli oggetti, dell'altro, del proprio corpo (di contro all'impianto volontaristico ancora dominante nella prima metà del '900): essa non è quindi una sostanza granitica, indipendente dalle circostanze storiche, naturali e relazionali.

In questa dinamica, la libertà *generativa* – né meramente passiva né meramente attiva – non trova la sua espressione, il suo senso né nella totale apertura incondizionata agli eventi, fino a rifuggire qualsiasi forma, né nella chiusura autoreferenziale e statica di una forma divenuta sostanza, bensì nella dinamica propria della vita nel suo uscire da sé pur rimanendo se stessa, evitando quindi che l'individuo si frammenti nei suoi prodotti o si lasci assorbire da sistemi che lo sovrastano oppure si chiuda in difesa rispetto a ciò che è altro da sé per non lasciarsene contaminare.

La libertà generativa trova la sua dimora nel limite. Che è rimando e solo così diventa spazio per una visione dialettica dell'essere umano, il quale non è

prima in sé e solo in un secondo momento intenzionalmente proiettato verso l'altro soggetto e verso la realtà. L'idea di un individuo autonomo e indipendente, appoggiato alle mere infrastrutture tecniche, è una illusione. La vita è individuale e, contemporaneamente, inestricabilmente sociale. In tal senso, Simmel parla di *uomo intero* per indicare il fatto che l'individuo non lo si può comprendere a partire da ciò che rimane una volta eliminati gli aspetti che condivide con altri poiché egli unisce peculiarità e elementi condivisi. L'essere umano non è definibile mediante l'assolutizzazione di una sola dimensione, ma comprensibile a partire dalla simultaneità e correlatività delle diverse dimensioni, pur se tra loro contrapposte, tuttavia non contraddittorie ma correlative. Un soggetto che si colloca al confine, e la cui libertà si conserva tale fintantoché non pretende di risolvere la tensione derivante dal fatto che noi siamo esseri individuali e sociali, forma (limite) e vita (realtà che si trascende). Simmel insiste su questo punto: per quanto cerchiamo di rimuovere il legame con l'altro, noi nasciamo con un debito infinito nei confronti degli altri. Esso è un limite che ci abilita perché ci riporta alla concretezza della nostra realtà. Tutti siamo indebitati gli uni con gli altri. Ed è su questa base che le società umane si costituiscono e sviluppano.

Ed è su questa base che la libertà può fare un balzo in avanti – dalla adolescenza alla maturità – divenendo libertà *generativa* che si sviluppa confrontandosi continuamente con quel 'resto indiviso' che affiora quando il riconoscimento di un debito non coincide mai perfettamente con la sua estinzione, per cui si avvia un circuito di reciprocità estesa a terzi in grado di ricollocare la nostra libertà in presa diretta con la realtà.

ABSTRACT: *In the last decades of the twentieth century, a powerful restructuring of capitalism – particularly marked by the set up of a new accumulation phase – has progressively occurred. In this respect, the most crucial elements are represented by a typology of power system based on flexibility and mobility, by the accentuation of technical dimensions – which allow the efficient management of diverse flows –, and by the nihilistic vision – according to which all meanings are malleable. Thereby, the “techno-nihilist capitalist” has arisen as a new form of social life organisation. On the one hand, it has taken form of a collective imaginary able to support the logic underlying the social world structuring, and on the other, it has claimed the identification of freedom with the will of power self-determination based on a highly reductive anthropological idea. However, this system has soon reached a bottleneck, particularly stressed by the crisis eruption. In fact, the latter, by having severely affected the world economy, has somehow required to rethink this system logic and its underpinning schemes. Finding the exit from the current crisis will need time, and, not irrelevantly, a certain amount of institutional innovation. Anyhow, the solution will be hardly found without referring to a new kind of spirit, namely to a new social imaginary of freedom.*

KEYWORDS: *capitalism, political philosophy, sociology, social imaginary of freedom, social life.*