

Contributi/5

Le rovine del tempo

Catastrofi, previsione, singolarità e realismo speculativo: dalla crisi dell'immaginario all'immaginario della crisi

Tommaso Guariento

Articolo sottoposto a doppia *blind-review*. Ricevuto il 31/03/2016. Accettato il 02/06/2016

Today's current state of political, economic, and social crisis is fostering the proliferation of narratives and philosophies of catastrophe. Our intent with this article is to map the topography of these narratives and philosophical systems. Starting with speculative realism's fascination with catastrophes (particularly notable in the philosophy of Quentin Meillassoux), we investigate the dialectic between the crisis of imagination and the imaginary of crisis in the contemporary age using the philosophical anthropology of Ernesto De Martino, Peter Sloterdijk, and Paolo Virno. From religious systems to futurology, from divination to the technological materialization of the resurrection of bodies, imagination of the future has always been characterized by its reduction to the present or by its substitution for open fields of creative possibility. Between such absence of meaning and the excess of it lies the wide range of utopian perspectives on creativity and innovation and reactionary attempts to "immunize" against potential threat that make up the current geography of the future.

Introduzione

Sai qual è il difetto della razionalità umana?

Lui disse: - Quale?

- Che finge di non vedere l'orrore e la morte con cui si concludono le sue macchinazioni. Questa è una protesta *contro il futuro*. Vogliono tenere a distanza il futuro. Vogliono normalizzarlo, impedirgli di sommergere il presente¹.

Il tempo straborda dai suoi cardini. Il futuro collassa sul presente, il passato e la memoria scompaiono, il presente diventa indecifrabile. È anche banale ripeterlo: la crisi del tempo presente corrisponde ad un'impossibilità di immaginare un futuro radicalmente diverso. Il tema della catastrofe costituisce un *continuum* fra riflessione filosofica, universo delle narrazioni (romanzi, serie,

¹D. De Lillo, *Cosmopolis*, trad. it. di S. Pareschi, Torino 2006, p. 79. Corsivo dell'Autore.

film) e la realtà così com'è rappresentata dai media *mainstream*. Il testo che probabilmente ha colto nel modo più dettagliato e lucido le attuali convergenze della riflessione filosofica e dell'industria culturale è *Há mundo por vir? : ensaio sobre os medos e os fins*² di Déborah Danowski ed Eduardo Viveiros De Castro. I due autori tentano di mettere assieme un *corpus* di teorie, concetti e narrazioni che attraversano trasversalmente l'infosfera contemporanea dall'alto verso il basso.

Il *corpus* comprende film come *Melancholia* (Trier 2011), *Il cavallo di Torino* (Tarr 2011), *Interstellar* (Nolan 2014), *Snowpiercer* (Joon-ho 2013), *Mad Max: Fury Road* (Miller 2015); romanzi come *La strada* (McCarthy 2006), serie tv come *True Detective* (Pizzolatto 2014); filosofi come Quentin Meillassoux³, Ray Brassier⁴, ed individui incatalogabili come Nick Land⁵ o Reza Negarestani⁶. Dal punto di vista filosofico, gli autori qui riportati fanno parte di quella corrente che è stata denominata "realismo speculativo"⁷, a partire dall'opera seminale di Quentin Meillassoux. In Italia il dibattito intorno al realismo è stato introdotto da Maurizio Ferraris⁸, che ne ha tracciato i limiti e le aspirazioni. È importante ricordarlo perché il realismo speculativo di Meillassoux e dei suoi colleghi americani ed inglesi è radicalmente diverso dalla versione italiana di Ferraris. Ciò che il filosofo torinese chiama "nuovo realismo" caratterizza una corrente filosofica che abbandona le premesse epistemologiche del postmoderno. Dipingendo in modo semplicistico la decostruzione di Derrida e l'archeologia di Foucault come dei *nominalismi filosofici*, il realismo vorrebbe reintrodurre un "sano" ritorno alle cose stesse, superando il proliferare delle *culturalizzazioni* tipiche dei *cultural studies*, dei *gender studies* e dei *postcolonial studies*.

Il *realismo speculativo* è invece profondamente diverso, già a partire dalle intenzioni teoriche. Innanzitutto esso si lega ad un progetto di intersezione fra filosofia e narrazione e, secondariamente, i problemi concettuali che esso pone costituiscono allo stesso tempo dei problemi estetici. C'è insomma un *realismo oscuro* che nella sua traduzione italiana viene a perdersi e che però è al cuore stesso del progetto di Meillassoux e soci. Per quanto riguarda l'alleanza fra narrazioni (in particolare *science-fiction*) e realismo, possiamo ricordare una conferenza dello stesso Meillassoux⁹, un saggio di Graham Harman su Lovecraft¹⁰

² D. Danowski, E. Viveiros De Castro, *Há mundo por vir? : ensaio sobre os medos e os fins*, São Paulo 2014.

³ Q. Meillassoux, *Après la finitude : essai sur la nécessité de la contingence*, Paris 2006.

⁴ R. Brassier, *Nihil unbound : enlightenment and extinction*, Basingstoke 2007.

⁵ N. Land, *Fanged Noumena : collected writings 1987-2007*, New York 2011.

⁶ R. Negarestani, *Cyclonopedia : complicity with anonymous materials*, Melbourne 2008.

⁷ Si veda in particolare L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman, *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne 2011; A. Galloway, *Les nouveaux réalistes : philosophie et postfordisme : [C. Malabou, B. Stiegler, M. Belhaj Kacem, Q. Meillassoux, F. Laruelle]*, Paris 2012.

⁸ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Roma 2012.

⁹ Q. Meillassoux, *Science fiction and extra-science fiction : followed by The billiard ball by Isaac Asimov*, trad. di Aloysha Edlebi, Minneapolis, 2015.

¹⁰ G. Harman, *Weird realism : Lovecraft and philosophy*, Washington 2012.

e le connessioni esplicite¹¹ della serie *True detective* con l'universo di autori di cui stiamo parlando.

In particolare, Meillassoux dedica una conferenza al tema delle narrazioni fantascientifiche ed ai rapporti che queste intrattengono con la metafisica. Nel corso della conferenza il tema della catastrofe è abordato come elemento *immaginario* che serve a vagliare l'ipotesi ontologica dell'inconsistenza delle leggi naturali.

Poiché se le leggi [della natura] scomparissero [...] il reale non potrebbe nemmeno avere la consistenza di un sogno, nel quale io posso ancora discernere delle cose: il cinabro che si decompone, degli uomini trasformati in animali, un paesaggio di campagna che attraversa tutte le stagioni in un singolo giorno. In realtà, un mondo privo di leggi sarebbe addirittura troppo instabile per permettere la delimitazione di tali entità-in-divenire: ogni entità imploderebbe alla sua genesi; e niente avrebbe il tempo di differenziarsi dal nulla [...] La realtà, essendo diventata più irreali del mio sogno, e poi ancor meno reale di ogni possibile sogno, avrebbe assorbito il sogno di questa annichilazione nel suo nulla. Niente resterebbe se non una pura e caotica molteplicità, senza coscienza o consistenza¹².

Nei prossimi paragrafi avremo modo di analizzare più dettagliatamente gli aspetti filosofici che questi scenari fantascientifici evocano. Per ora ci limitiamo a segnalare la narrazione propriamente catastrofica che queste immagini ci presentano. Si tratta dell'aspetto "oscuro" che il realismo speculativo di Meillassoux teorizza come *pars destruens* della sua elaborazione metafisica. Oltre a ciò, negli ultimi paragrafi proveremo ad esporre in sintesi la *pars construens* della filosofia della storia di Meillassoux, cercando di individuare i suoi aspetti antropologici ed i suoi legami con una narrazione tecno-utopista dello sviluppo tecnologico.

Infine, per comprendere il fatto che il realismo speculativo voglia espandersi nel campo dell'arte e dell'estetica è sufficiente controllare le citazioni e gli omaggi ai testi menzionati alla Biennale di Venezia o a Documenta¹³. Bisognerebbe considerare il realismo speculativo come una sorta di *neo-esistenzialismo*, ovvero non come una semplice metodologia filosofica (com'è stata, ad esempio, la fenomenologia), ma come un attrattore che cattura l'*air du temps*, un insieme di temi e problemi che oltrepassa le divisioni disciplinari e la distinzione fra riflessione teorica e produzione narrativa/artistica.

Ma questo cosa c'entra con il proliferare di narrazioni post-apocalittiche, le orde di zombies, i film sulle catastrofi naturali ed il terrore per la possibile acquisizione dell'autocoscienza da parte delle intelligenze artificiali?

¹¹ Per una descrizione delle connessioni fra realismo speculativo e *True detective* si veda l'articolo di Anna Longo, *L'orrore* (9 Marzo 2016) <http://www.prismomag.com/orrore-cospirazione-contro-umanita/>

¹² Q. Meillassoux, *Science fiction and extro-science fiction*, cit., pp. 28, 29.

¹³ R. Askin, P. J. Ennis, A. Hägler, P. Schweighauser, *Aesthetics in the 21st Century*, «Speculations V», 2014.

1. Realismo oscuro

Se gettiamo lo sguardo attraverso la fessura che abbiamo aperto sull'assoluto, vi scopriamo una potenza piuttosto minacciosa: qualcosa di sordo, in grado di distruggere tanto le cose quanto degli interi mondi. Capace di generare dei mostri di illogicità ed altrettanto capace di non passare mai all'atto. In grado di produrre tutti i sogni, ma anche tutti gli incubi, capace di mutamenti frenetici e privi di un ordine, oppure – all'opposto – capace di produrre un universo immobile fin nei suoi minimi dettagli. Come un nembo carico dei più violenti temporali, delle più irreali schiarite, e per ora di una calma inquietante. La stessa onnipotenza del Dio cartesiano, capace di tutto, compreso l'inconcepibile. Ma si tratta di un'onnipotenza non regolata da norme, cieca, astratta dalle altre perfezioni divine e divenuta autonoma¹⁴.

Procediamo con calma. Nell'intreccio di temi e concetti trattati in *Dopo la finitudine*, Meillassoux mette in evidenza due problemi metafisici di estrema importanza: la natura delle leggi fisico-matematiche ed il nostro rapporto affettivo/conoscitivo con queste. Mentre il primo tema è esplicitamente esposto ed argomentato, il secondo resta, per così dire, sullo sfondo, lasciato alle immagini metaforiche ed alle esemplificazioni. Il problema delineato dal filosofo francese riguarda la possibilità di riattualizzare la questione prettamente moderna della distinzione fra qualità *primarie* e *secondarie*¹⁵. Secondo questa partizione, che è possibile ricondurre a John Locke, ciò che possiamo conoscere della realtà si compone di due tipi di proprietà: quelle inerenti ai *fatti* (e cioè deducibili attraverso il metodo scientifico) e quelle che riguardano i *valori* (che ricadono nel dominio dell'estetica e dell'etica). La tesi forte di Meillassoux è che le *qualità primarie* esistono: si tratta appunto delle leggi matematiche, ed esistono in modo indipendente da ogni osservatore umano. Questo corollario invaliderebbe secoli di filosofia critica, che, a partire da Kant, ha vincolato l'esistenza delle leggi matematiche a quella di un soggetto trascendentale.

[...] la mia impresa consiste nel sostenere che *si può pensare senza incoerenza ciò che c'è quando il pensiero non c'è*, quindi pensare una certa forma di *assoluto*, non relativo alle nostre categorie mentali perché sussistente in se stesso, sia nel caso che noi esistiamo per concepirlo come tale, sia nel caso che non esistiamo [...] Si indovina sin d'ora che questo assoluto dovrà assumere la forma di *un tempo di radicale inumanità*, in quanto capace di precedere e di generare la nostra umanità nella sua totalità, o ancora, di distruggerla, senza esserne affetto. È un tempo che non sarà forma del pensiero, ma generazione e corruzione possibile di ogni pensiero, che non sarà flusso della coscienza ma flusso nel quale sorgono e si inabissano tutte le coscienze. È questo tempo ancestrale e «sepolcrale» che può essere anteriore o posteriore a ogni vita in generale, capace di non contenere che una materia morta che cerchiamo di catturare con il concetto liberando il pensiero da ogni forma di correlazionismo¹⁶.

¹⁴ Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine: saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Milano 2012, p. 84.

¹⁵ Problema che, è importante ricordarlo, costituisce anche il cuore della riflessione di Bruno Latour. B. Latour, *Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern* in «Critical Inquiry» vol. 30 n. 2, 2004, pp. 225-248.

¹⁶ Q. Meillassoux, *Metafisica, speculazione, correlazione*, trad. it. di E. Coccia in «Iride» vol. 22 n. 1, 2009, p. 96.

Il modello di argomentazione filosofica inaugurato da Kant viene definito da Meillassoux “correlazionismo”, poiché lega assieme il pensiero e la realtà, istituendo un legame indissolubile che vieterebbe ogni possibile speculazione aldilà del pensiero. Com'è noto, l'operazione filosofica più importante di Kant, espressa nella *Critica della ragion pura*, è l'innalzamento dei tre limiti oltre il quale il pensiero umano s'infrange nell'irrazionalità: le idee di Dio, Anima e Mondo; salvo poi *reintrodurle* surrettiziamente in forma morale all'interno della *Critica della ragion pratica*. Al contrario Meillassoux afferma che noi possiamo avere una conoscenza di ciò che oltrepassa il pensiero ed il soggetto; solamente, l'oggetto di questo sapere è totalmente *inumano ed irrazionale*. Il che contraddirebbe palesemente lo scopo che il filosofo francese si era prefissato all'inizio della sua indagine, ovvero giustificare il potere descrittivo della matematica nei confronti della realtà.

Può sembrare infatti che io sia lontano dal poter legittimare una descrizione matematizzata della realtà, presente o passata, se l'essere è identificabile, al contrario, con l'irrazionale puro. Siamo dinanzi a un mondo che non è più unitario, se non in superficie, o nelle sue produzioni occasionali. Perché l'essere si trova ormai sottinteso da una temporalità priva, in apparenza, di ogni fondamento stabile, capace di tutto, capace di ordine (perché no?), ma anche di illogicità e dell'impensabile. Il risultato dell'assolutizzazione sembra sfociare nel contrario stesso di quanto si stava cercando: giustificare la capacità, da parte delle scienze sperimentali, di trattare di un mondo indipendente dal pensiero, capace di dar presa a categorie esplicative che presuppongono una certa costanza della realtà¹⁷.

Concentriamoci un momento sulle metafore utilizzate da Meillassoux per descrivere quello strano assoluto irrazionale e totalmente caotico che costituirebbe l'oggetto d'analisi delle scienze matematiche. Il tema della catastrofe che attraversa gli scritti del filosofo francese si connette con tentativo di rendere conto dell'apparente irrazionalità del cosmo. Un tempo definito come “sepolcrale”, “ancestrale” in grado di cangiare repentinamente, di creare, ma soprattutto di distruggere ogni cosa. Se ci fermiamo alla *pars destruens* dell'analisi di Meillassoux, l'immagine della realtà che ne ricaviamo sarà quella di un universo assolutamente instabile, poiché le leggi della natura sarebbero assolutamente contingenti, nulla vieterebbe la loro alterazione frenetica. Potremmo definire l'aspetto catastrofico della filosofia di Meillassoux *frenesia della contingenza*: la possibilità di distruzione che fornisce lo sfondo ed il fondamento di tutte le cose. Ma perché il metodo scientifico, che dovrebbe al contrario essere il regno dell'ordine e della ripetizione armonica di leggi semplici e perfette, si convertirebbe nel suo contrario, ovvero nell'assenza totale di ragione e nell'immagine terrificante di un caos latente che potrebbe distruggere ogni nostro prodotto cognitivo e materiale?

La risposta a questo quesito risiede nel contraccolpo etico, psicologico ed emotivo che la nascita della scienza ha prodotto negli animi degli autoproclamati “moderni”.

¹⁷ Ivi, p. 105.

La rivoluzione galileiana-copernicana è consistita nel fatto che entrambi gli avvenimenti (decentramento astronomico e matematizzazione della natura) sono stati recepiti dai contemporanei come profondamente unificati. Questa unità, a sua volta, consisteva in un mondo matematizzato che contiene in sé ciò che Pascal, in nome e per conto dei libertini, individuava come l'eterno e spaventoso silenzio degli spazi infiniti: è la scoperta di una potenza di persistenza e perennità del mondo che non è affatto influenzata dalla nostra esistenza o inesistenza. La matematizzazione del mondo conteneva in sé fin dall'origine la possibilità di far emergere la conoscenza di un mondo divenuto più indifferente che mai all'esistenza umana, e dunque anche alla conoscenza che l'uomo poteva averne [...] La desolazione, l'abbandono instillate dalla scienza moderna nelle rappresentazioni che l'uomo poteva avere di sé stesso e del cosmo non hanno una causa più fondamentale di questa: il pensiero della contingenza del pensiero rispetto al mondo, il divenire possibile del pensiero di un mondo che può fare a meno del pensiero, essenzialmente non influenzato dal fatto di venire pensato o no [...] Lo sconvolgimento progressivamente indotto dalla matematizzazione della natura è dovuto piuttosto alla perdita di ogni punto di vista privilegiato, di ogni gerarchizzazione ontologica dei luoghi. L'uomo non può più investire il mondo del senso che gli permette di abitare il suo ambiente: il mondo fa a meno dell'uomo, l'uomo diventa "di troppo", come dice Sartre¹⁸.

Il punto centrale del ragionamento di Meillassoux in questo paragrafo dimostra esplicitamente la relazione fra temi catastrofici e rivoluzione scientifica. Basandosi sugli studi di Alexander Koyré¹⁹, Meillassoux descrive l'effetto secondario della matematizzazione dell'universo e della rivoluzione copernicana (sia nel senso del decentramento della terra, sia in quello ben più importante della distruzione del modello tolemaico delle sfere concentriche) come una perdita di senso del mondo. La catastrofe con cui si apre la modernità europea sarebbe quindi una *catastrofe epistemologica*. L'introduzione del concetto di infinto spaziale che procede da Cusano ed si sviluppa in Copernico, Bruno e Newton sarebbe all'origine di una *catastrofe dell'immaginario* e di un *immaginario della catastrofe*.

2. Sfere in frantumi

In primo luogo è necessario introdurre una breve premessa filologica. Non è un caso se questo tema venga affrontato da Meillassoux proprio nel punto cruciale della sua analisi: esso proviene da lontano, ed è stato affrontato sia dal suo maestro, Alain Badiou, che dal "maestro" di quest'ultimo, Jaques Lacan. È inoltre un tema che torna innumerevoli volte nella riflessione di un altro noto allievo dello psicanalista parigino, Slavoj Žižek²⁰. Vediamo come il filosofo sloveno chiarisca in poche righe il significato di quell' "evaporazione del senso" che la rivoluzione copernicana produce:

¹⁸ Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine*, cit., pp. 142, 143.

¹⁹ A. Koyré, *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, a cura di L. Cafiero, Milano 1970.

²⁰ Per una ricostruzione, si veda L. Bryant, *The other face of God: Lacan, theological structure, and the accursed remainder* in «Speculations» vol. III 2012., pp. 68-98 ed anche J.-C. Milner, *L'œuvre claire : Lacan, la science, la philosophie*, Paris 1995.

Il tradizionale universo chiuso è in un certo senso più “aperto” dell’universo della scienza: implica l’apertura ad un infinito Altrove, mentre il modello della scienza è effettivamente chiuso – cioè non consente alcun al di là. L’universo della scienza moderna, nella sua insensatezza, implica [...] l’abolizione di questo punto oscuro, il dominio dell’Inesplicabile che conserva le fantasie e garantisce il Senso. Al suo posto abbiamo un meccanismo privo di senso [...] Non c’è alcun senso in mancanza di un punto oscuro, senza qualche dominio inaccessibile o impenetrabile sul quale proiettiamo le nostre fantasie²¹.

L’universo descritto dalla scienza avrebbe perso ogni elemento magico ed irrazionale, ogni carattere misterioso ed ignoto. Non solo: l’universo moderno sarebbe caratterizzato dalla dissoluzione della topologia spaziale ed esistenziale premoderna. L’impossibilità di istituire una gerarchizzazione ontologica dei luoghi, cioè di distinguere nettamente mondo sublunare e supralunare, la perdita di centro della Terra rispetto alla totalità dell’universo e la negazione dell’efficacia di magia, alchimia ed astronomia avrebbero distrutto il sistema epistemico dell’*harmonia mundi*²² e della *grande catena dell’essere*²³. Il senso che si è perduto con la rivoluzione scientifica è innanzitutto una proiezione antropomorfa sullo spazio operativo dei fenomeni naturali.

È precisamente il discorso della scienza, con l’emergenza della fisica matematica, che rende il mondo silenzioso [...] la scienza afferma che *esiste nel mondo un significante che non significa nulla* (e non significa per nessuno). Che questo significante possa essere reperito nel mondo, un significante che è organizzato e che risponde a delle leggi, ma che non è legato ad un soggetto che può esprimersi per mezzo di questo – questa è un’idea completamente moderna. Il significante potrebbe esistere indipendentemente dal soggetto che esprime sé stesso attraverso una mediazione [...] si tratta di un significante senza intenzione. La matematizzazione della fisica produce questo effetto²⁴.

La natura cessa di essere il regno compatto ed interconnesso delle segnature terrestri e celesti, il teatro delle operazioni a distanza di maghi e demoni, per diventare il laboratorio anatomico di dissezione, governo e controllo delle forze matematizzate. Questo passaggio cruciale lascia ampie tracce nella cultura visuale dell’epoca barocca in quelle svariate rappresentazioni della melanconia che hanno reso famosi i pittori fiamminghi²⁵.

Forse l’emblema più impressionante della catastrofe cosmologica ed epistemologica che segna la rottura fra mondo premoderno e mondo moderno è quello della *sfera*. Nel secondo volume della trilogia che Peter Sloterdijk ha dedicato alla genealogia degli spazi immunitari²⁶, la sfera cosmologica rappresenta la versione più ampia e duratura del dispositivo di protezione dalla morte e dal

²¹ S. Žižek, *The plague of fantasies*, London-New York 1997, pp. 207, 208. Traduzione dell’Autore.

²² L. Spitzer, *L’armonia del mondo: storia semantica di un’idea*, trad. it. di V. Poggi, Bologna 2006.

²³ A. Lovejoy, *La grande catena dell’essere*, trad. it. di L. Formigari, Milano 1966.

²⁴ J. Glynos, *Lacan and Science*, London 2002, p. 135. Traduzione dell’Autore.

²⁵ J. Baltrušaitis, *Anamorphoses ou «Thaumaturgus opticus»*, Paris 1984, pp. 156-160.

²⁶ P. Sloterdijk, *Globi : Macroferologia*, trad. it. di G. Bonaiuti, Milano 2014.

caos che la metafisica occidentale abbia sviluppato. Incapsulato nell'ambiente protetto delle sfere concentriche del cosmo premoderno, l'uomo poteva trovare ovunque i segni della presenza divina fra gli enti (animali, minerali, piante, stelle, caratteri fisiognomici).

La conoscenza di questi segni gli permetteva di orientarsi in un mondo parlante: bastava saper osservare la superficie delle cose per dedurre le loro relazioni ed il loro posto nell'economia del creato. Quando si accorge che il mondo non è affatto chiuso e che le relazioni che pensava di aver scoperto sono in realtà pure creazioni dell'immaginazione, il suo universo di senso cade in frantumi.

3. Catastrofi e secolarizzazione

Quando la sfera cosmologica esaurisce il suo potere protettivo, operativo e descrittivo, un'altra sfera ne prende il suo posto, quella *civile*, un nuovo apparato immunitario *totalmente* umano: lo Stato.

La politica moderna diventa possibile solo a partire dal momento in cui il pathos per la fine del mondo viene messo a distanza [...]

[La filosofia di Hobbes] contribuisce come nessun'altra prima di lei all'erosione dell'ordine del *cosmos* ereditato dal pensiero greco e dalla scolastica cristiana

[...] Questa perdita [dell'ordine del cosmo] occuperà ancora gli eredi liberarli dell'autore del Leviatano che cercano in una natura senza Dio (la società civile o il mercato) il principio di un ordine spontaneo

[...] Essendo Dio assente dal mondo, lo stato sarebbe il solo soggetto abilitato a partecipare attivamente alla costruzione di un ordine sociale che si sostituisce al caos della guerra di tutti contro tutti²⁷.

È questa una delle tesi elaborate dal filosofo francese Michel Foessel in un recente testo che mette in luce i problemi filosofici (principalmente kantiani e fenomenologici) che l'idea della fine del mondo comporta. L'operazione teologico-politica che Foessel attribuisce a Hobbes è quella di una *translatio imperii* dalla religione alla scienza ed alla politica. In un'epoca in cui il cristianesimo non è più unito, e la società europea è scossa dalle guerre di religione, l'ordine terreno sembrerebbe essere svanito. Dal punto di vista epistemologico, questo ha a che vedere *anche* con la dissoluzione del sapere premoderno che attribuiva una rigida gerarchia alla società terrestre così come al mondo celeste. Inficiato il modello di riferimento della cosmologia premoderna, l'ordine naturale e l'ordine sociale sulla terra diventano progressivamente ingestibili. A questo punto, per ristabilire una nuova armonia che non sia fondata sulla superstizione o su una religione particolare, è necessario rivolgersi alla scienza ed alla politica. Da un lato la scienza (e quindi la fisica e la psicologica) forniscono le basi per un'epurazione degli errori dell'intelletto, dalle false credenze e dalla dipendenza dalla religione; dall'altro la politica può istituire un'armonia umana sul disordine naturale che il

²⁷ M. Foessel, *Après la fin du monde : critique de la raison apocalyptique*, Paris 2012, pp. 35, 46, 48, 54. Traduzione dell'Autore.

cosmo secolarizzato della scienza annuncia. Questa nuova armonia si chiamerà Stato, ed in seguito mercato.

In questo senso la secolarizzazione della fine del mondo²⁸ è un nodo di estrema importanza. Sappiamo che Kant ha dedicato uno scritto alla critica delle argomentazioni superstiziose che circolavano attorno alle catastrofi naturali²⁹: questo scritto minore è rilevante se si considerano gli effetti psicologici che il disincanto della catastrofe produce.

Michele Cometa, in un saggio dedicato alle apocalissi e alle catastrofi in letteratura, ci ricorda che il tema narrativo della catastrofe naturale si sviluppa in ambito tedesco, francese ed inglese fra '700 ed '800 come controparte immaginativa di alcune ricerche scientifiche sulla natura delle comete e sull'inclinazione dell'asse terrestre:

Le catastrofi cosmiche – non necessariamente viste come eventi luttuosi – sono in questa prospettiva le “costanti” della storia della Terra ed attraverso di esse è possibile ricostruire la specifica evoluzione conciliandola per altro con il dettato biblico. La natura è in quest'ottica perennemente incompiuta, le sue “istituzioni” sono costantemente revocabili, e la percezione della nullità della Terra rispetto all'universo [...] è il fondamento discorsivo dell'estetica del sublime³⁰.

Il fatto che a partire dal '700 autori come Kant si occupino di sviluppare un'estetica sublime della catastrofe, epurandola dai suoi caratteri superstiziosi, è centrale per l'esposizione delle nostre argomentazioni. Cometa spiega come le catastrofi descritte nei primi romanzi “fantascientifici” (in realtà opere di divulgazione molto narrative) siano legate principalmente ad una speranza di futura palingenesi³¹. La catastrofe sarebbe il necessario transito da un'epoca imperfetta ad un'età dell'oro. Questo tempo fuori dal tempo, che fa coincidere l'inizio delle tecnologie umane con la loro fine, costituisce il precipitato di un tardo tentativo di “reincantare” il mondo, proiettando una patina narrativa ed immaginativa sopra fenomeni che altrimenti risulterebbero totalmente inumani.

Come rileva Foessel, la perdita del cosmo antico apre la strada ad una serie successiva di tentativi di ripristino del mondo pregno di senso nella quale l'uomo premoderno sarebbe stato immerso. Per comprendere in quale modo la catastrofe dell'immaginario del mondo moderno si converta nell'immaginario della catastrofe, dobbiamo compiere un passaggio ulteriore, spostandoci dalla filosofia all'antropologia. Per ora teniamo in mente la dialettica catastrofe/nuova armonia (o palingenesi) che caratterizza i tentativi settecenteschi ed ottocenteschi di reincanto del discorso scientifico.

²⁸ M. Cometa, *Visioni della fine: apocalissi, catastrofi, estinzioni*, Palermo 2004.

²⁹ I. Kant, *Scritti sui terremoti*, trad. it. di P. Manganaro, Salerno 1984.

³⁰ M. Cometa, *Visioni della fine*, cit., pp. 80, 81.

³¹ Ivi, p. 107.

4. Crisi della presenza

Presenza, esserci nel mondo, esserci nella storia sono espressioni equivalenti per descrivere la vitalità umana in atto di distinguersi dal vitale biologico e di aprirsi alla distinzione delle distinte potenze operative creatrici di cultura e di storia: l'utile, la vita morale, l'arte, il logos [...] Una delle forme che assume il rischio della presenza è di non poter andare oltre un certo contenuto storicamente determinato, e di resistere come polarizzata in esso. Il non poter andare oltre si manifesta come tendenza di quel contenuto a iterarsi, cioè a tornare, ponendosi in conflitto con la storia personale complessiva, che è andata avanti³².

La storia è dialettica di crisi (rischio di perdere la presenza), simbolo (strumento tecnico di ripresa) e valore (potenza unificatrice nell'opera cosciente qualificata). Il senso della storia sta nel passaggio dei simboli mitico-rituali della religione ai simboli mondani (etico-politici, poetici, scientifici)³³.

Occorre ricomporre il nostro simbolismo su un piano esclusivamente civile, partecipando ad un orizzonte epocale determinato, con un inizio e una fine e una meta non assoluti, ma relativi a questa epoca, e non affidati a numi ma interamente a uomini e ai loro istituti. Un evento iniziale e fondatore impiantato nel cuore della storia, interamente operato da uomini e destinato ad uomini, un nuovo corpo in svolgimento, una meta in prospettiva; questo non può che essere una rivoluzione, i dieci giorni che sconvolsero il mondo³⁴.

Prima che Michel Foessel e Slavoj Žižek³⁵ si occupassero dell'interpretazione filosofica della catastrofe nella contemporaneità, già negli anni Sessanta l'antropologo italiano Ernesto del Martino stava portando a conclusione un lavoro di ricerca estremamente elaborato intorno al tema delle "apocalissi culturali"³⁶. L'intento dello studioso napoletano era quello di lavorare ad una interpretazione globale del fenomeno della "crisi della presenza". Con questo sintagma De Martino intendeva definire una situazione allo stesso tempo psicologica e sociale di *perdita del senso*. La crisi della presenza subentra in un individuo o in una collettività quando l'universo simbolico va in frantumi. Per questo il lungo volume di De Martino (lasciato purtroppo incompiuto) si sviluppa in una stratificazione di piani che comprende la crisi individuale (le psicosi e le nevrosi connesse con la paura della fine del mondo), l'escatologia giudaico-cristiana, l'escatologia marxista, il tema della fine del mondo nella letteratura e nella filosofia esistenzialista ed infine la presenza di elementi apocalittici nei movimenti millenaristici delle società di interesse etnografico nel XXI secolo. Per De Martino la crisi della presenza costituisce una costante umana, un sostrato biologico legato alla possibilità di collasso degli aspetti culturali ad un livello inorganico. Ciò che nell'uomo oltrepassa la tendenza alla dissoluzione è definito

³² E. De Martino, *La fine del mondo: contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino 1977, pp. 657, 658.

³³ Ivi, p. 269.

³⁴ Ivi, p. 296.

³⁵ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, trad. it. di C. Salzani, Milano 2011.

³⁶ Su questo, si veda anche D. Balicco, *La fine del mondo. Capitalismo e mutazione* in «Between», 2015, vol.5.

“ethos della trascendenza”, ovvero la spinta verso la comune costruzione collettiva di dispositivi culturali di produzione del senso. Nel corso del progresso storico questi dispositivi subiscono delle alterazioni, si passa da un modello rituale e religioso ad uno politico e scientifico:

Si danno tre immagini fondamentali del divenire storico: l'eterno ritorno dell'identico, la unilateralità dello sviluppo da un'*arché* ad un'*éschaton* fu la frantumazione dell'accadere nel relativismo delle culture e delle epoche. L'eterno ritorno dell'identico fu il tardo erede speculativo della destorificazione mitico-rituale delle religioni estranee alla tradizione giudaico-cristiana: al periodico riassorbimento della proliferazione storica del divenire nella esemplarità di un mito di fondazione nell'*illud tempus* delle origini corrisponde, nella riflessione speculativa, la teoria delle periodiche distruzioni e rigenerazioni del mondo. La unilateralità dello sviluppo da una archè ad un'*éschaton* fu inaugurata nella tradizione religiosa giudaico-cristiana, riplasmandosi in particolare nel Cristianesimo in un evento centrale decisivo, per cui fra la fondazione divina del mondo ed il suo irreversibile processo di ritorno a Dio si inseriva un momento privilegiato del tempo, l'incarnazione scandente il corso dell'*arché* all'escano in due fasi, nel prima e nel poi della promessa. Questa immagine della storia si fondava sulla fede nel Cristo, e fuor di questa fede non aveva alcun senso; col venir meno di quella fede nell'evento centrale furono tentate due vie: quella di una unilateralità interamente mondana della storia (il progresso della scienza nell'epoca positivista; il progresso della speculazione idealistica; il rovesciamento di questo progresso nella dialettica marxiana) e quella della frantumazione relativistica, ora biologizzante alla Spengler, ora variamente congiunta in vari esistenzialismi negativi, ora – sotto coverta di un nuovo scientismo – riplasmandosi nella contemplazione della molteplicità irrelata delle culture umane³⁷.

De Martino individua *quattro* grandi fasi della reintrograzione simbolica della crisi della presenza: l'eterno ritorno ed il simbolismo mitico-religioso delle religioni pagane, il tempo messianico giudaico-cristiano, il messianismo totalmente umanizzato dell'escatologia marxista, e la crisi escatologica delle società contemporanee. Poiché sia le narrazioni religiose che quelle politiche non possono più reintegrare quegli elementi di senso di cui l'uomo abbisogna per costruire un mondo che trascenda la pura necessità biologica, il mondo contemporaneo appare agli occhi di De Martino come un tempo ripartito fra nichilismo esistenzialista e scientismo neopositivista. Per ciò che concerne questa seconda opzione, De Martino è molto critico, poiché riconosce – come in fondo anche Lacan e Žižek – che l'universo della scienza è lacunoso dal punto di vista della costruzione di un senso umano dell'esistere.

[...] il “naturalismo” delle scienze è *una* potenza positiva libera dalla ragione: la crisi comincia quando, sotto la spinta a questa sola potenza, la ragione limita la coscienza di se stessa a questa sola potenza, come accade nello scientismo positivista e nel tecnicismo contemporaneo, mortificando qualsiasi *oltre* rispetto all'intelletto (ma non rispetto alla ragione!)³⁸.

³⁷ Ivi, p. 351.

³⁸ Ivi, p. 527.

5. Catastrofi e capitalismo

Mentre il capitalismo *integra* senza residui la metastoria nella storia economica e sociale, fino a rendere pressoché indiscernibili i due piani, la religione *contrappone* la metastoria ai fatti storici, assegnandole un ambito speciale e separato: il tempo sacro, nel quale il divenire è sospeso o negato³⁹.

Nel passaggio del simbolo mitico-rituale alla compravendita della forza-lavoro, l'ambivalenza muta di segno e di funzione. La religione *vela* e sospende la storia mediante la rappresentazione liturgica della sua origine: ma, in tal modo, la rende sopportabile e ne consente la ripresa. Al contrario, il capitalismo *esibisce* a chiare lettere, sul piano fenomenico, la storicità dell'esperienza: ma, così facendo, pare anche esaurirla una volta per tutte. La destorificazione non è più una tappa mediana, ma risvolto *permanente* (e patologico) di una storia talmente gremita, da annoverare tra i suoi contenuti immediati niente di meno che la genesi e il fondamento di ogni prassi storica⁴⁰.

Dopo la fine della grandi narrazioni annunciata dal postmoderno, ciò che De Martino chiama "ethos della trascendenza" sembra essersi completamente eclissato dalla geografia concettuale della filosofia continentale. Il filosofo italiano Paolo Virno è da anni impegnato in un confronto politico con i contenuti filosofici dell'antropologia demartiniana.

L'idea principale di Virno è di prendere seriamente l'affermazione hegeliana (e poi kojéviana) riguardo la fine della storia e provare a confrontarla con l'attuale congiuntura politica ed antropologica. La fine della storia determina una distruzione del mondo (inteso come universo di senso) nella quale ogni esperienza (sia essa positiva che negativa) è disattivata in una bolla immunitaria che assomiglia pericolosamente all'ambiente chiuso e protetto nel quale vivrebbero gli animali.

Per un verso la post-storia nella quale saremmo immersi, si esplica come "nuova animalità". Anziché abitare un mondo con la lotta e il lavoro, l'essere vivente della specie *Homo sapiens* è ormai incapsulato in un *ambiente*, vi si adatta senza attriti di sorta⁴¹.

Vivere nel "mondo" significa che, diversamente da quello che succede in un "ambiente" animale, non sono a disposizione del corpo quelle "marce percettive" che possano guidare e controllare le corrispondenti "marce operative"; e questo vuol dire, semplicemente, che in una qualunque situazione data *non esiste la risposta giusta*, quella biologicamente fondata⁴².

Secondo l'antropologia filosofica la differenza principale fra l'ambiente animale ed il mondo umano sarebbe proprio la facoltà di trascendere il dato biologico verso una prospettiva orientata alla comunicazione ed alla proiezione immaginativa orientata al futuro. In altre parole, l'uomo conoscerebbe il potere

³⁹ P. Virno, *Il ricordo del presente: saggio sul tempo storico*, Torino 1999, p. 131.

⁴⁰ Ivi, p. 136.

⁴¹ P. Virno, *Scienze sociali e natura umana: facoltà di linguaggio, invariante biologico, rapporti di produzione*, Soveria Mannelli 2003, p. 79.

⁴² F. Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, Roma-Bari 2013, p. 67.

della contingenza e della possibilità: la facoltà di sospendere i bisogni biologici e la facoltà di immaginare e costruire qualcosa di diverso dalla sua dotazione naturale. Quando la contingenza si trasforma in necessità, il ritorno ad un nuovo stato di animalità è compiuto. Il fenomeno della distruzione del mondo aperto delle possibilità in un ambiente sclerotico ma nuovamente pregno di significato è un effetto della condizione post-moderna, o post-storica (come direbbe Virno). Ma la disattivazione del mondo in un ambiente rituale, rappresenta anche il tentativo di *far fronte alla catastrofe*. Su questo punto il pensiero di Virno si ricollega alla analisi di Foessel e di Peter Sloterdijk:

[...] si può definire “catastrofica” una disposizione esistenziale che sotto gli effetti congiunti della tecnica e degli automatismi dei viventi non permette più di rivelare il possibile nel presente, e che comprende ogni cosa nei tratti della necessità⁴³.

Quando nei gruppi di uomini *sapiens* i cacciatori ridiventano cacciati, quando le catastrofi naturali superano la protezione dell’insulazione, quando poteri esterni in forma umana o animale, penetrano fino allo spazio-madre-bambino, quando i nemici devastano gli accampamenti, interi gruppi vengono colpiti e scompaiono, ed è allora che nascono le situazioni in cui gli esseri umani pagano il prezzo più alto per il loro affinamento biologico [...] tanto più importante sarà per loro la possibilità di potersi rifare, dopo vari fallimenti, a una riserva di ricordi e *routine* che permettono una ripetizione, anche se sempre diversa, delle prime condizioni ordinate e integre. Appaiono così all’orizzonte un’immunologia simbolica e la psicosemantica della rigenerazione, senza le quali non è pensare l’esistenza dell’*homo sapiens* all’interno delle sofferenze croniche che costituiscono la sua storia⁴⁴.

Ma se il nuovo ambiente rituale nella quale l’uomo post-storico sarebbe immerso non è più realizzabile come simbolismo mitico-rituale, né come escatologia cristiana o marxista, che cosa costituisce la nuova “sfera” immunitaria in grado di rendere possibile la vita in assenza di una proiezione trascendente o politica? Le risposte sono molteplici: da un lato c’è una nuova forma di *ritorno all’origine*, secondo la quale il futuro è disattivato e compreso come compresenza di tutti i passati. Questa sarebbe l’operazione dell’ideologia postmoderna, secondo Virno e Žižek:

[...] la postmodernità non è il superamento della modernità, ma il suo compimento: nell’universo postmoderno, «avanzi» premoderni non sono più vissuti come ostacoli che il progresso verso una modernizzazione pienamente secolarizzata deve superare, ma come qualcosa da incorporare aporeticamente in nell’universo globale multiculturale; tutte le tradizioni sopravvivono, ma in una forma mediata «denaturalizzata», cioè, non più come modi di vita autentici, ma come «stili di vita» scelti liberamente⁴⁵.

Dinanzi all’iperstoricità dell’esperienza, l’ideologia postmoderna si affretta a intonare la nenia, lugubre e dolciastra a un tempo, del *déjà-vu*: tutto è già stato; la storia

⁴³ M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., p. 285.

⁴⁴ P. Sloterdijk, *Non siamo ancora stati salvati: saggi dopo Heidegger*, a cura di A. Calligaris e S. Crosara, Milano 2004, p. 163.

⁴⁵ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 395.

è caduta “nell’ordine del riciclabile”; siamo comunque destinati, non importa se per premio o per castigo, alla “rimozione massiccia, a ogni istante, di tutte le figure della nostra vita” (Baudrillard); qualsiasi azione ha lo statuto, e i vezzi, di una citazione⁴⁶.

Ma se tutto è già stato ed il presente si configura come mera citazione del passato, qual è il senso dell’attuale fascinazione per la catastrofe dei nuovi realisti (si veda il primo paragrafo)? Forse perché l’ethos della trascendenza non può essere disattivato senza che questo comporti una progressiva crisi delle forme di vita collettive e delle psicologie individuali. La trasformazione della contingenza in necessità, sbarrando la strada dell’immaginazione (e quindi dell’utopia di un futuro completamente diverso ed imprevedibile) condurrebbe ad uno stallo psicologico e simbolico. Per questo la catastrofe dell’immaginario, che potremmo ridefinire in termini demartiniani, *crisi permanente della presenza*, ha come suo converso l’affossamento psicologico in un *immaginario della catastrofe*. È per questo che, al di là degli enormi progressi tecnologici degli ultimi decenni, è sotto gli occhi di tutti che la nostra condizione esistenziale è radicalmente peggiorata.

Quello che oggi è nuovo è che, dal momento che viviamo in un’epoca post-religiosa e «disincantata», queste esperienze [catastrofiche] hanno una ben maggiore probabilità di essere vissute direttamente come intrusioni senza senso del Reale, e proprio per questo motivo, per quanto di natura estremamente diversa, esse sembrano appartenere alla stessa serie e sembrano produrre lo stesso effetto⁴⁷.

La istituzionalizzazione è un tratto fondamentale della apocalisse culturale, nel senso che i comportamenti sintomatici della crisi della presenza sono nell’apocalisse culturale tendenzialmente sottratti dalla anarchia individuale del loro prodursi e incanalati in esperienze e riti comunitari [...] Invece di esplodere nell’anarchia delle biografie individuali e nella insignificanza culturale del sintomo nevrotico e psicotico, la crisi riceve data, durata modo e senso (cioè il quando, il sino a quando, il come e il perché del rito), col duplice risultato di ridischiudere il “tempo libero” della crisi, e di far defluire la crisi secondo un piano socialmente e culturalmente significativo⁴⁸.

La tesi di Slavoj Žižek in *Vivere alla fine dei tempi* è che l’effetto psicologico del tardo capitalismo sia proprio quello di secolarizzare la catastrofe rendendola non integrabile all’interno di un universo di senso. Per questo nuove malattie mentali (definite “astratte”), come la deprivazione del sonno, la sclerotizzazione delle azioni quotidiane, il senso di angoscia permanente nei confronti del futuro e le cause delle catastrofi naturali non possono più essere spiegate mediante criteri teologici o etici, ma restano, per così dire, prive di senso. De Martino non poteva conoscere gli sviluppi di queste recenti patologie, per questo si limita ad analizzare il delirio di fine del mondo nelle psicosi. Resta però interessato al problema, per nulla semplice, del rapporto etnopsichiatrico fra antropologia e malattia mentale. Come funziona la reintegrazione della crisi della presenza nelle società post-storiche? Che tipo di temporalità è implicata nel tardo capitalismo?

⁴⁶ P. Virno, *Il ricordo del presente*, cit., p. 44.

⁴⁷ S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 406.

⁴⁸ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 382.

6. Tecniche e tecnologie di ritenzione del futuro

La prescienza del futuro dipende da una decisione sul presente secondo la quale pensiamo che questo possa sussistere solamente restando il più possibile identico a sé stesso [...] Il futuro è definito come una potenza già in opera nel presente e di cui possiamo calcolare in anticipo gli effetti. Esisterebbe un *sapere* del futuro (una "futuologia") che comanderebbe di agire qui ed ora per preservarsi in tutti in modi da ciò che giudichiamo ineluttabile⁴⁹.

[Nelle società tradizionali] lo stesso futuro è riassorbito, attraverso la divinazione, in modelli mitici dell'accadere. La fine del mondo appare, in questa prospettiva, unicamente come crollo di tale regime protetto (colpe rituali, infrazioni di tabù, impossibilità di riattualizzare sempre di nuovo nelle cerimonie i simboli mitici di origine e di fondazione)⁵⁰.

Il tempo della catastrofe è sempre *a venire*, per questo nel corso della storia si danno vari dispositivi di immunizzazione dalla paura del futuro collasso dell'ordine vigente. Mentre nelle società premoderne i dispositivi culturali di ritenzione del futuro sono meccanismi divinatori, liturgie, riti di delimitazione e fondazione dello spazio, nelle nostre società post-storiche la stessa funzione sarebbe svolta dal complesso di discipline politico-economiche della cosiddetta "futuologia"⁵¹. Questa disciplina, non propriamente scientifica né totalmente ascrivibile agli ambiti dell'economia finanziaria e della politica (soprattutto la strategia militare), è situata al crocevia di questi settori. Come hanno rilevato Ariel Colonomos ed Elena Esposito, la futuologia nasce fra gli anni '50 e '60 come disciplina ibrida che caratterizza le ricerche di un gruppo di esperti (politici, strateghi, economisti, ingegneri informatici, psicologi) la cui funzione sarebbe quella di produrre delle previsioni in scala globale sulle tendenze degli eventi che potrebbero mettere in crisi la stabilità di un ordine politico vigente (principalmente quello degli Stati Uniti, luogo di nascita della disciplina).

[...] il futuro è anzitutto il desiderio di conoscenza di un oggetto velato da uno statuto di inconoscibilità, che prende la forma di una narrazione e ci proietta nella nostra storia [...] Attraverso l'enunciazione della sua parola, [colui che prevede il futuro] si trasforma in agente del processo che descrive ed osserva, e di cui anticipa lo sviluppo⁵².

Questo modo di pensare implica una divisione degli ordini che si spartiscono il futuro come divinazione più o meno istituzionalizzata (gli oracoli ed i futurologi): il futuro come gioco (la superstizione dei dadi, ma anche le scommesse predittive dei bookmakers), il futuro come ragione prospettiva (la letteratura d'anticipazione e gli scenari) ed il futuro come aggregazione di scelte razionali (l'arte della guerra e le predizioni fondate sui rapporto costi-benefici)⁵³.

⁴⁹ M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., pp. 270, 284.

⁵⁰ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 365.

⁵¹ A. Colonomos, *La Politique des oracles*, Paris 2014. Ed anche E. Esposito, *Il futuro dei futures : il tempo del denaro nella finanza e nella società*, Pisa 2009.

⁵² A. Colonomos, *La Politique des oracles*, cit., pp. 16, 17.

⁵³ Ivi, p. 14.

L'ipotesi che vorrei indagare, a partire anche da stimoli provenienti dall'interno della teoria economica, è che gli operatori di successo adottino una forma di razionalità pratica, ricavata (in questo caso come in quello della divinazione) non tanto dall'osservazione del mondo ma dall'osservazione del modo in cui gli altri osservatori osservano il mondo. Si ottengono per questa via delle indicazioni tutt'altro che arbitrarie (*random*) e altamente informative, per quanto incompatibili con i modelli correnti di una razionalità economica lineare. Insomma: non se ne sa di più su come è il mondo né su come sarà in futuro, ma si sa che cosa gli altri osservatori aspettano che accada – questo basta e a quanto pare funziona⁵⁴.

Ovviamente, il futuro *non* è affatto prevedibile, e non può esistere una scienza oggettiva della previsione del futuro. Se questa esistesse, il futuro non sarebbe affatto, e saremmo tutti immersi in un eterno presente astorico. Le operazioni di previsione del futuro, siano esse divinatorie o statistico-finanziarie si basano in realtà su una razionalità circolare. Da un lato si selezionano degli indici di possibili tendenze, e dall'altro si osservano i comportamenti degli altri osservatori. Questo prevede che le tecniche di previsione siano in parte codificate e condivise da un gruppo compatto di “esperti del futuro” e dall'altro che questo gruppo agisca unitariamente. Per quanto riguarda l'efficacia delle previsioni, le crisi economiche e le guerre che si sono susseguite dal '29 ad oggi avrebbero dovuto insegnarci qualcosa. In realtà la previsione è piuttosto un'arte che si fonda sulla confusione delle cause con gli effetti e che si compone di enunciati performativi più che descrittivi.

L'incertezza del futuro, moltiplicata per l'incertezza del comportamento degli altri, per i quali vale lo stesso, diventa il presupposto per produrre denaro e ricchezza (anche se non per tutti). Se il futuro fosse noto, o se fosse noto il comportamento degli altri, le opportunità di profitto sarebbero disponibili per tutti, e quindi si eliderebbero. Il rischio dell'investimento è la fonte del possibile guadagno, e deriva da una gestione dell'incertezza riguardo alle scelte degli altri operatori di fronte ad un futuro che è ugualmente incerto per tutti⁵⁵.

Gli indicatori occupano un posto di primaria importanza nella fabbrica del futuro: sono infatti gli elementi-chiave della sua grammatica. Questi segni, delle cifre che sono esse stesse la traduzione di fenomeni di cui dovrebbero essere la misura, sono situati nella confluenza di passato e futuro. Il riflesso che ci rinviano di uno stato del mondo com'è stato ci proietta nella narrazione di un mondo a venire, ed alle volte gli annunci del futuro cessano di funzionare come dei proiettori per diventare dei retrovisori. All'origine, gli indicatori del futuro si trovavano nelle stelle e nei sogni⁵⁶.

La “futurologia” e la divinazione non spiegano affatto quale sarà la sostanza del futuro, ma lavorano alla produzione di una narrazione di come il futuro dovrebbe essere se si vuole evitare l'insorgere di una catastrofe. Si vuole dunque che lo stato presente non venga alterato da eventi intrusivi ed imprevisi. Il fatto

⁵⁴ E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari* in «Rassegna italiana di sociologia» XLVI n. 1, 2005, p. 97.

⁵⁵ Ivi, p. 113.

⁵⁶ A. Colonosmos, *La Politique des oracles*, cit., p. 71.

è che, volendo trattenere il futuro (e con esso l'Utopia) nel presente, di fatto lo si sta erodendo.

Tutto questo ha molto a che vedere con i mercati finanziari e con la nascita del capitalismo a partire dalle prime compagnie assicurative legate ai commerci a rischio nel Nuovo Mondo. Secondo Sloterdijk è stato proprio nel periodo compreso fra Rinascimento ed Età Moderna che l'interpretazione della fortuna come divinità capricciosa ed imprevedibile si è trasformata nella volontà di controllo sul tempo.

Il principio della televisione non compare per la prima volta nell'epoca delle immagini in movimento; si dava di per sé a partire dalla capacità imprenditoriale di prevedere e vedere lontano, che si serviva del medium del globo – un medium che impose una costante attualizzazione⁵⁷.

Gli operatori economici che sono stati la causa della crisi economica del 2008, le *derivate*, sono appunto nati con il preciso scopo di investire sulla possibilità o meno della realizzazione di un evento nel tempo futuro. La loro stessa esistenza, però, ha reso il mercato *ancora* più instabile ed imprevedibile.

[...] gli strumenti derivati, in cui ciò che si tratta è soltanto il tempo (nel caso dei *futures*) e le possibilità di guadagno non hanno nulla a che fare con le disponibilità attuali ma solo con la differenza di opportunità tra il presente attuale e il presente futuro – si guadagna direttamente dall'apertura del futuro, cioè dall'incertezza. E nel caso in cui si riduce la contingenza, ad esempio mantenendosi il diritto di decidere se compiere o meno l'operazione (nei contratti di opzione), si deve pagare⁵⁸.

7. Acosmismo e cybercapitalismo

Uno degli schermi mostrava un'alta colonna di melma rugginosa che zampillava come un geyser da un buco nel terreno. Gli diede una sensazione piacevole. Gli altri schermi mostravano movimenti di denaro. Numeri orizzontalmente e diagrammi a barre che salivano e scendevano. Sapeva che c'era qualcosa che nessuno aveva scoperto, uno *schema latente nella natura stessa*, un sussulto di linguaggio figurato che andava oltre i modelli standard di analisi tecnica e rendeva sorpassate persino le arcane previsioni dei suoi stessi discepoli⁵⁹.

Gli operatori, a quanto pare, sanno molto bene che cosa guardare e come decidere e traggono delle indicazioni ben precise dai loro terminali Bloomberg o dai dati Reuters – solo che tali indicazioni non devono essere riferite al mondo ma alla «seconda» realtà creata dai *mass media*, una realtà costituita di osservazioni e relazioni tra osservatori⁶⁰.

Nel romanzo fondamentale per comprendere la crisi economica del 2008 – *Cosmopolis* di Don DeLillo – Eric Packer, un giovane e ricchissimo

⁵⁷ P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, a cura di G. Bonaiuti, trad. it. di S. Rodeschini, Roma 2006, p. 85.

⁵⁸ E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 116.

⁵⁹ D. DeLillo, *Cosmopolis*, cit., p. 55. Corsivo dell'Autore.

⁶⁰ E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 119.

manager newyorkese attraversa la città a bordo di una limousine sigillata, mentre all'esterno si consuma una protesta anticapitalista. Nel corso del suo viaggio subisce contemporaneamente un crollo finanziario che lo riduce al lastrico ed un attacco da parte di un suo ex-dipendente. Mentre la limousine si fa lentamente strada fra i manifestanti, Eric incontra vari esperti (di finanza, filosofia, sicurezza) coi quali ha dei dialoghi surreali. Attraverso questi dialoghi DeLillo vuole rappresentare la personalità impossibile ed autodistruttiva del giovane investitore, ed allo stesso tempo di trasformarlo in un'allegoria personificata del capitale stesso. L'aspetto più interessante della personalità di Packer è la sua volontà di controllo e previsione. In molti dialoghi ritorna il tema del legame fra capitalismo, previsione del futuro e tecnologia. Eric è infatti convinto che il mercato finanziario possieda un'armonia interna, un sostrato razionale e perfetto visibile agli occhi di pochi individui eletti.

Questa sicurezza divinatoria non gli deriva solamente da un narcisismo esasperato e da una fiducia nella sua capacità di prevedere l'avvenire, quanto dal fatto che egli è letteralmente immerso in una vettura ricoperta di schermi che gli proiettano immagini di indicatori finanziari. Egli ammette di vivere già nel futuro, perché la "seconda natura" che lo circonda - quella degli schermi e degli indici finanziari - riflette quanto sta già per avvenire. La rivolta anticapitalista appartiene al passato, il simbolo di una volontà di rallentare il tempo (cioè la sua limousine) e di liberare il futuro dal suo incanto nel presente. Si potrebbe considerare la tipologia umana del capitalista finanziario come un individuo acosmico, un puro ente in circolazione globale che non ha mondo né patria, ma che ovunque si trovi, "è sempre a casa"⁶¹. In questo senso Eric dovrebbe rappresentare un individuo che ha superato la crisi della presenza, che non teme nessuna catastrofe futura perché non abbisogna di nessun universo di senso. Al contrario, la nostra ipotesi è che il tardo capitalismo, nella sua fusione con la tecnologia, produca un sistema di immunizzazione dai pericoli futuri *ancora* più radicale di quello delle società premoderne.

[...] la deterritorializzazione stessa crea il bisogno di nuovi modi di delimitazione, ora non più le vecchie e fisse mura gerarchiche, ma una molteplicità di «involucri», «bolle», come «contenitori di una realtà liquida»: La globalizzazione ha messo in moto un insieme di tipologie spaziali principalmente determinate dalla capacità di condurre flusso⁶².

[...] la condizione umana [è] segnata nel profondo dall'intreccio paradossale tra due istanze antitetiche eppure inscindibili l'una dall'altra: quella di esporsi all'infinita contingenza cui dà accesso la nostra costituzione biologica, per sfruttarne le straordinarie potenzialità creative; e, viceversa, quella di proteggersi dall'incertezza e dal pericolo connessi a questa contingenza illimitata, ritagliando una sfera circoscritta di norme

⁶¹ Sul rapporto fra acosmismo ed ascesi capitalista si veda M. Foessel, *Après la fin du monde*, cit., pp. 103, 104.

⁶² S. Žižek, *Vivere alla fine dei tempi*, cit., p. 371.

e valori simbolici, una specie di nicchia culturale, nettamente distinta dal resto del mondo e contrapposta alla moltiplicazione indefinita delle possibilità⁶³.

Il micromondo in cui hanno luogo le operazioni simboliche, e in cui quindi volta per volta siamo chiamati a comunicare e agire socialmente, tenderà ad essere del tutto *anestetizzato* per garantire la fluidità dei simboli. Il mondo *esterno*, viceversa, si configura come disordine anonimo, fonte di minaccia, in cui tutto può accadere e ogni minimo imprevisto può generare una catastrofe dei flussi comunicativi⁶⁴.

Il sistema di ritenzione del futuro e di protezione dalla catastrofe proprio delle società tardocapitalistiche sarebbe proprio la tecnologia, intensa come sistema cibernetico di costruzione di una seconda realtà (un micromondo, nelle parole di Massimo de Carolis) nella quale l'infinta complessità della realtà contemporanea si semplificherebbe in una sequenza di azioni, in un universo limitato nello spazio e nel tempo, in un involucro simbolico rassicurante ed impenetrabile.

Ciò costituisce l'oggetto dell'ultimo volume della triglia delle sfere di Sloterdijk, *Schiume*⁶⁵, il quale ha in un qualche modo previsto gli sviluppi recenti del concetto di *bolla algoritmica*⁶⁶. Nell'attuale topologia di Internet la metafora della navigazione in un mare aperto e sconfinato è stata soppiantata (per ragioni economiche e tecnologiche) da un universo pluricentrico, costruito da "bolle informatiche" composte dai micro-universi che i motori di ricerca ed i *social networks* ci tessono attorno. Per far fronte al costante aumento dei contenuti pubblicati e delle informazioni reperibili nelle forme più variegata (testi, immagini, video, musiche, ambienti 3D, etc.), sono state sviluppate delle tecnologie di *semplificazione* dell'accesso ad Internet che riducono lo spazio della nostra navigazione ad un orizzonte pre-calcolato sulla base della cronologia dei nostri interessi. Per questa ragione il mondo delle informazioni e delle notizie che usualmente consultiamo è estremamente ridotto rispetto allo sconfinato universo di tutti i restanti dati che ci vengono occultati.

Anche questo dispositivo di *controllo* della dispersione e quindi della "catastrofe informativa" prodotta dall'eccesso dei dati disponibili, ha in realtà un effetto inverso, perché produce una percezione catastrofica delle notizie e delle informazioni che non rientrano nello spazio "abituale" delle nostre bolle informatiche. Questa tecnologia non innova la dotazione biologica originaria della specie *homo sapiens*, ma semplicemente attesta il fatto che la dialettica di crisi della presenza ed ethos del trascendimento individuata da De Martino è una costante di tutte le nostre operazioni culturali.

[...] il vissuto di fine del mondo oscilla fra il "troppo" e il "troppo poco" di semantività, secondo una ambivalenza di aspetti che non può essere decisa: e se nel vissuto emerge talora solo uno di essi (l'universo in tensione o l'universo sclerotico), l'altro è sempre pronto a subentrare, in virtù di una polarità che è giustificata dal

⁶³ M. De Carolis, *Il paradosso antropologico: nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Macerata 2008, p. 8.

⁶⁴ Ivi, p. 113.

⁶⁵ P. Sloterdijk, *Sfere 3. Schiume: sferologia plurale*, a cura di G. Bonaiuti, Milano 2015.

⁶⁶ E. Pariser, *Il filtro: quello che internet ci nasconde*, trad. it. di B. Tortorella, Milano 2012.

carattere stesso di questo vissuto. D'altra parte entrambi gli aspetti comportano un fondamentale vissuto di "alterità radicale": il mondo sta mutando o è mutato, non è più il mondo addomesticabile, qualcosa di assolutamente nuovo sta per accadere o è già accaduto [...]»⁶⁷.

Nelle società divinatorie, caratterizzata dall'onnipresenza della divinità e dalla mancanza di una separazione netta tra l'ambito sacrale e quello profano, ogni segno ed ogni evento [...] poteva in determinate circostanze trasmettere l'intenzione divina [...]. Il problema non era la mancanza di informazione ma l'eccesso di informazione, che diventava in quanto tale non-interpretabile – una forma di «*information overload*» che corrisponde alla sindrome tipica della nostra società tecnicizzata e informatizzata. Questo eccesso veniva controllato isolando delle procedure ben circoscritte e regolamentate, in riferimento alle quali erano state sviluppate specifiche tecniche interpretative [...]»⁶⁸.

8. Insensatezza, disorientamento, utopie, sfere immunitarie

L'eccesso di senso⁶⁹ e la sua completa mancanza costituiscono le due polarità estreme occupate dalla catastrofe. Chiameremo il primo fenomeno "insensatezza" ed il secondo "disorientamento". Al centro possiamo individuare due dispositivi di costruzione del senso: uno che tenta di trattenere il futuro, riportandolo sul presente in una ripetizione fatale e l'altro che vuole proiettare il presente verso il futuro, in una modalità innovativa e creativa. Chiameremo la prima istanza "sfere immunitarie" e la seconda "utopie" (fig. 1).

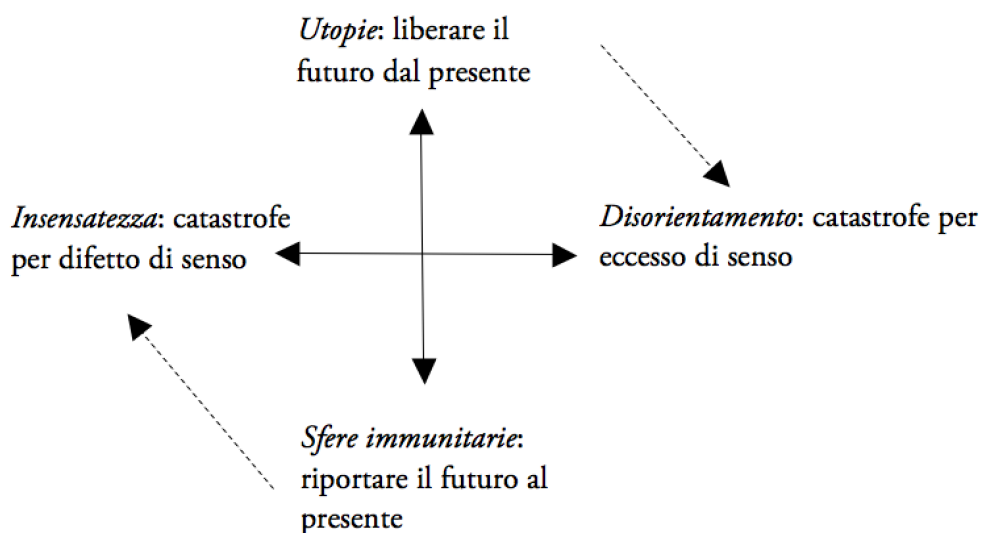


Fig. 1

⁶⁷ E. De Martino, *La fine del mondo*, cit., p. 59.

⁶⁸ E. Esposito, *Meccanismi divinatori nei mercati finanziari*, cit. p. 118.

⁶⁹ Quanto segue è un'ipotesi interpretativa che deve molto a M. Meschiari, *Antispazi. Wilderness Apocalisse Utopia*, 2015.

Lo schema che proponiamo è evidentemente una semplificazione dei vari argomenti che abbiamo finora affrontato. Esso costituisce una prima sintesi della dialettica demartiniana fra crisi della presenza ed ethos della trascendenza, riletta attraverso i contributi di Žižek, Sloterdijk, Cometa, Virno, Foessel ed Esposito. Le catastrofi sono caratterizzate da un lato privativo – l'*insensatezza* – che sorge nel momento in cui un universo di senso cade in frantumi. Questo è ad esempio il caso delle psicosi da fine del mondo studiate da De Martino, ma è anche l'effetto della crisi economica per gli investitori americani che avevano scommesso nei mutui *subprime*. Questo è anche l'effetto di una qualsiasi catastrofe naturale, che, a partire dall'epoca moderna, non può più essere caratterizzata come punizione divina ed essere reintegrata in un universo trascendente. Il *disorientamento* è invece un fenomeno legato alla possibilità di un blocco nella nostra possibilità di comprensione dei fenomeni. Questa situazione, molto più consona alle nostre società estremamente complesse e stratificate, richiede nuovi e sempre più raffinati dispositivi di semplificazione, quali possono essere ad es., le *bolle informatiche*. Ma a fianco di questi dispositivi di semplificazione epistemologica altamente elaborata possiamo pensare anche ad altre strategie, come delle ideologie politiche fondamentaliste o neo-conservatrici che rappresentano una reazione immunitaria alla "liquidità" ed alla "confusione" delle società tardocapitalistiche. Si tratta in tutti questi casi di *sferi immunitarie*. Infine possiamo parlare di *utopia* quando la paura per il disorientamento non si richiude in un dispositivo di annientamento del futuro e dell'imprevisto, ma si apre alla radicale contingenza e alla possibilità.

9. Il nuovo orizzonte religioso della Singolarità e l'utopia del tecnocomunismo

La tecnologia era imminente oppure no. Era semi-mitica. Era il naturale passo successivo. Non sarebbe mai accaduto. Stava accadendo ora, un progresso evolutivo che necessitava soltanto dell'effettiva mappatura del sistema su memoria digitale. Sarebbe stato il colpo da maestro del cybercapitale, dilatare l'esperienza umana verso l'infinito come strumento per la crescita e la politica d'investimento aziendale, per l'accumulo di profitti e il loro energetico reinvestimento⁷⁰.

Umani che si fondono con i computer. Questo è fuori dalla mia portata. È l'inizio della vita eterna -. Si fermò un momento a guardarlo. – La morte gloriosa di un grande uomo non dovrebbe contraddire il suo desiderio d'immortalità? [...] – E tu, con il tuo grande intuito e i tuoi atti di superbia. Perché morire quando puoi vivere su disco? Un disco, non una tomba. Un'idea al di là del corpo. Una mente che è tutto ciò che sei stato e sarai, senza mai essere stanca o confusa o indebolita⁷¹.

Se la nostra ipotesi è corretta, allora alla situazione di catastrofe cosmologica ed epistemologica che il nichilismo del realismo speculativo propone, dovrebbe corrispondere una narrazione utopica ed una bolla immunitaria. Per quanto

⁷⁰ D. DeLillo, *Cosmopolis*, cit., p. 177

⁷¹ Ivi, p. 91.

strano ed assurdo possa sembrare, queste due modalità coesistono perfettamente nelle più recenti produzioni filosofiche e narrative contemporanee. Per comprendere quest'ultimo passaggio, dobbiamo fare un passo indietro, e tornare ancora una volta a De Martino ed al concetto di crisi della presenza. La forma di catastrofe più radicale che si possa pensare non è un impoverimento di senso, né una malattia fisica o mentale, né ancora la decadenza di un ordine politico od economico: è semplicemente la possibilità della morte.

È contro la morte che si costruiscono le religioni teologiche e le religioni civili (lo stato essendo il dispositivo immunitario che ci salverebbe dalla morte diffusa della guerra civile). È contro la morte individuale che agiscono le escatologie. È contro la morte collettiva di una comunità che si costruiscono biblioteche, monumenti, archivi. La morte è in ultima istanza la catastrofe più radicale, quella contro cui è necessario costruire i dispositivi rituali e tecnologici più efficaci. Ma come fa giustamente notare De Martino, contro la morte non è più possibile innalzare le speranze escatologiche della teologia. La scienza afferma che l'immortalità è impossibile, e che il nostro pianeta e l'universo stesso avranno una fine. O forse no?

Alla lista dei film catastrofici che abbiamo citato nell'introduzione, possiamo contrapporre un'altra lista: *Ex-Machina* (Garland 2015), *Transcendence* (Pfister 2014), *Chappie* (Blomkamp 2014), *Her* (Jonze 2013). Di cosa parlano questi film? Di quel fenomeno a metà strada fra la fantascienza, teologia ed ingegneria informatica che è stato definito *Singolarità*⁷². Si tratta dell'ipotesi che in un futuro non troppo lontano sarà possibile costruire delle intelligenze artificiali di capacità simili o superiori a quella umana. Il concetto non è nuovo: si pensi a *Skynet* nella serie *Terminator* o alle macchine di *Matrix*.

È interessante notare che il termine "singolarità" indica nel linguaggio matematico e fisico proprio un fenomeno catastrofico, come la formazione di un buco nero, o lo stesso Big Bang. L'aspetto più interessante della Singolarità, dal punto di vista antropologico e filosofico di un'analisi delle narrazioni e dei concetti che circolano nell'infosfera contemporanea, è la sua origine prettamente religiosa. Non solo una delle sue prime formulazioni è dovuta ad un gesuita, Teilhard de Chardin⁷³, ma è proprio *ciò che promette* a ricollegarla ad un dispositivo estremo di annullamento definitivo della crisi della presenza. Ciò che la Singolarità promette è l'immortalità o la resurrezione digitale dei corpi.

Assumendosi interamente il compito di eliminare ogni possibile distruzione della vita, la Singolarità promette l'eliminazione del tempo futuro, trasformando radicalmente l'attuale scansione temporale. Questo potrebbe essere realizzato mediante il trasferimento della mente in una forma digitale (un'operazione denominata "*uploading*"). Per quanto delirante possa apparire questo progetto è oggi legato a dei centri di ricerca (le "*Singularity university*"), e nonostante per

⁷² Si vadano N. Bostrom, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, New York 2014; M. Shanahan, *The technological singularity*, London 2015.

⁷³ P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955.

ora costituisca solo la materia narrativa di film, serie tv e romanzi di fantascienza, c'è realmente chi crede nella sua possibile attuazione.

L'aspetto geniale di *Cosmopolis* è stato quello di *prevedere* un simile esito teologico del capitalismo tecnologico. In una scena onirica alla fine del libro, il giovane miliardario Eric Packer, dopo aver ricevuto un colpo di pistola dal suo ex dipendente, riesce ad osservare la *propria morte* da un orologio da polso dotato di facoltà "semi-divine". È come se il legame di tecnologia e finanza producesse come esito estremo il ritorno ad un immaginario escatologico e religioso, dove la salvezza delle anime non è più lasciata ad un dio invisibile, ma è *prodotta artificialmente* da una tecnologia avanzatissima.

Altri aspetti di questa narrazione teologico-tecnologica sono ancora più eccentrici:

1. Già ai primi del '900, agli inizi del comunismo in Russia, un gruppo di scienziati, filosofi ed artisti aveva tentato di elaborare una corrente di pensiero ed una tecnologia denominata *Cosmismo*⁷⁴ il cui fine era proprio quello di ottenere la resurrezione dei corpi o la loro immortalità tramite rudimentali tecniche bio-ingegneristiche (come la trasfusione continua del sangue).

2. Nella filosofia della storia di Meillassoux (ancora inedita e solo parzialmente tradotta⁷⁵) è presente una concettualizzazione filosofica del concetto tecnologico di Singolarità.

3. C'è anche chi ha pensato, leggendo Meillassoux ed i realisti francesi e americani, di fondare una vera e propria religione della Singolarità⁷⁶.

4. La Singolarità stessa può convertirsi in una catastrofe per la specie umana: un'intelligenza artificiale superiore, una volta costruita, potrebbe soggiogarci così come noi soggiogliamo le forme di intelligenza animali a noi inferiori.

5. Se interpretiamo correttamente l'ipotesi della Singolarità come "sfera immunitaria" che corrisponde al nichilismo catastrofista del realismo speculativo, dovremmo essere in grado di ritrovare, nella complessità delle narrazioni e delle correnti filosofiche contemporanee, qualcosa che coincida con una prospettiva utopica. Tutto questo esiste, e potremmo chiamarlo *tecnocomunismo*⁷⁷.

Non potendo sviluppare in modo esaustivo tutte le questioni qui accennate, ci limitiamo ad una breve sintesi delle prospettive immunitarie ed utopiche che le narrazioni e i modelli filosofici della tarda post-modernità propongono. Torniamo quindi a Meillassoux ed alla situazione di contingenza radicale alla quale ci aveva lasciati, come è possibile uscirne?

[Uno] spazio di nonsenso domina il pensiero contemporaneo nelle varie imprese di rovina della metafisica con un potere forse mai visto nella storia. Oggi nessuno

⁷⁴ Si veda B. Groys, *Cosmic Anxiety: The russian Case* in "E-Flux", #85, Maggio-Agosto 2015, <http://supercommunity.e-flux.com/authors/boris-groys/>

⁷⁵ G. Harman, *Quentin Meillassoux: philosophy in the making*, Edinburgh 2011.

⁷⁶ A. Bard, J. Söderqvist, *Syntheism: creating God in the internet age*, Stockholm 2014.

⁷⁷ N. Srnicek, A. Williams, *Inventing the future: postcapitalism and a world without work*, London 2015.

osa difendere la filosofia nel suo scopo completo o nelle sue ambizioni: l'assoluta intellegibilità dell'essere in quanto essere e l'apprensione concettuale dell'immortalità⁷⁸.

Noi siamo i possibili antenati di dio piuttosto che le sue creature, e soffriamo perché, diversamente dagli animali che non conoscono la possibilità umana del suo avvento, noi conosciamo la possibile divinità/divinizzazione di noi stessi [*we know the possible divinity of our own*]. Noi portiamo dio nel nostro grembo, e la nostra essenziale inquietudine non è altro che la convulsione di un bambino che sta per nascere⁷⁹.

La proposta di Meillassoux è duplice: da un lato egli ipotizza un rinnovato interesse per l'escatologia, interpretata questa volta in chiave totalmente materialistica, e dall'altro il suo modello filosofico esclude la ragione in particolari eventi chiave per potere ammettere che *normalmente e quotidianamente* le leggi della fisica e della matematica funzionano. Questi eventi catastrofici scandiscono il progresso nella sua filosofia della storia. Nella sua dissertazione dottorale ne individua *quattro*:

Chiamo "Mondi" o "ordini", le tre categorie dell'evento conosciute come materia, vita e pensiero [...] Dopo i tre Mondi della materia, vita e pensiero, la rinascita degli esseri umani dovrebbe essere riconosciuta come quarto Mondo. Il punto da stabilire è il seguente: se un Mondo deve sorgere oltre i tre precedenti, questo Mondo potrà essere solo quello della rinascita degli esseri umani. Chiameremo questo "quarto ordine" il Mondo della giustizia, un Mondo dove gli umani acquisiscono l'immortalità, la sola vita degna della loro condizione [...] Propongo quindi che il *Regno dei fini* (che è stato discusso da Kant come una comunità di umani) debba essere ripensato come l'anticipazione degli umani del possibile avvento di una novità ulteriore a loro stessi⁸⁰.

Questa è la ragione per la quale il quarto Mondo deve essere chiamato Mondo della giustizia: perché è solo il mondo della rinascita degli esseri umani che rende la giustizia universale possibile, erodendo anche l'ingiustizia delle vite distrutte [...] La conoscenza negativa della nostra mortalità si riferisce quindi alla conoscenza positiva della nostra possibile rinascita. È una conoscenza che cessa di designare la coscienza infelice dei nostri limiti per riaffermare la possibilità felice della loro futura trasgressione⁸¹.

L'avvento del quarto Mondo è la possibilità che in un futuro si verifichi una Singolarità tecnologica, un evento catastrofico ed imprevedibile in grado di trasformare completamente la specie umana in qualcosa di simile al Dio della teologia. L'annullamento della possibilità della morte, se intenso nel senso materialistico di Meillassoux, corrisponderebbe al tentativo più radicale di immunizzazione dalla crisi della presenza.

Nessuna angoscia per le future umanità, ma un regno kantiano dei fini completamente materializzato. A ben vendere, anche i restanti "Mondi" corrispondono tecnicamente al concetto fisico-matematico di Singolarità, nel senso che la creazione dell'universo (Mondo della materia), la comparsa della

⁷⁸ G. Harman, *Quentin Meillassoux : philosophy in the making*, cit., p. 230. Il passaggio citato ed i seguenti si riferiscono agli estratti della tesi di dottorato di Quentin Meillassoux, *L'inexistence divine*. La traduzione dall'inglese all'italiano è dell'Autore.

⁷⁹ Ivi, p. 231.

⁸⁰ Ivi, pp. 189-190.

⁸¹ Ivi, p. 211.

vita e lo sviluppo del pensiero rappresentano tuttora degli enigmi indecifrabili che esulano le nostre possibilità di comprensione.

Le affermazioni così assolute di Meillassoux riguardo la funzione della matematica e la natura della religione debbono però essere storicizzate: è questo l'oggetto della critica al realismo speculativo mossa da Alexander Galloway:

Quando Meillassoux suggerisce che la matematica è al di fuori della storia, non dovremmo esserne convinti. Ricordando la sua descrizione delle cosiddette qualità primarie degli oggetti, cioè quelle proprietà che appartengono ad una cosa al di fuori della nostra abilità di comprendere: "tutti quegli aspetti di un oggetto che possono essere formulati in termini matematici possono essere significativamente essere concepiti come proprietà dell'oggetto in sé". Degli enunciati come questo non dovrebbero essere storicizzati? Non c'è forse una specificità storica relativa alla abilità "matematica" di parlare del Grande Esterno? La risposta è un enfatico sì; perché è possibile correlare questa specificità storica con la modernità industriale in generale e con la modernità postfordista in particolare (e quindi basata su *software*) [...] Oggi il calcolo, la matematica, gli algoritmi e la programmazione sono precisamente contigui all'esperienza umana quotidiana⁸².

La critica di Galloway colpisce l'elemento apodittico delle affermazioni di Meillassoux: possiamo certamente affermare che la realtà ultima dei fenomeni è scritta nel linguaggio matematico, salvo però ammettere, *prima di questo*, che la realtà materiale e quotidiana delle nostre azioni è *già* imbrigliata in una gabbia algoritmica. Galloway registra quindi la corrispondenza fra realismo speculativo e modo di produzione post-fordista, affermando che è proprio a partire da una progressiva algoritmizzazione della cultura che una teoria come quella di Meillassoux può emergere. Noi possiamo aggiungere un'osservazione ulteriore: il progetto prometeico di *realizzare tecnologicamente l'immortalità*, per quanto delirante e "contemporaneo" possa apparire, fa parte della stessa dialettica di crisi della presenza ed *ethos* della trascendenza individuata da De Martino. Così come esiste una "escatologia comunista", rappresentata dal progetto di resurrezione dei corpi dei Cosmisti russi e dall'idea di rivoluzione a venire come giustizia universale, esisterebbe anche una "escatologia tecno-capitalista", che si manifesta nel desiderio individuale di immortalità, nelle narrazioni della Singolarità e nella de-storicizzazione della filosofia messa in opera dal realismo speculativo.

La Singolarità, intesa come narrazione capitalistica di redenzione materialistica dalla morte e dalle catastrofi naturali e psicologiche della contemporaneità si contrappone, ancora una volta, ad un progetto *tecnocomunista*, come quello ipotizzato da Nick Srnicek ed Alex Williams in *Inventing the future* e nel *Manifesto accelerazionista*. In questo caso, i due autori non propongono un ritorno ad un'età dell'oro pre-tecnologica nella forma di neoluddismo. Piuttosto essi immaginano un futuro liberato dalla sua ritenzione presentistica, un futuro aperto all'immaginazione di nuovi modi di vita, legato alla liberazione del lavoro per mezzo della collettivizzazione della tecnologia.

⁸² A. Galloway, *The Poverty of Philosophy: Realism and Post-Fordism* [in:] «Critical Inquiry» vol. 39 n. 2, 2013, pag. 360.

Non vogliamo tornare al fordismo. Non ci può essere un ritorno al fordismo. L'età d'oro capitalista si basava sul paradigma di produzione dell'ordinato ambiente di fabbrica, dove il lavoratore (maschio) riceveva sicurezza e uno standard di vita minimo in cambio di noia mortificante e repressione sociale. Tale sistema si appoggiava ad una gerarchia internazionale fatta di colonie, imperi, e periferie sottosviluppate; una gerarchia nazionale di razzismo e sessismo; e una rigida gerarchia familiare di sottomissione femminile. Per tutta la nostalgia che molti possano provare, questo regime è tanto indesiderabile quanto il suo ritorno praticamente impossibile. Gli accelerazionisti intendono liberare le forze produttive latenti. In questo progetto, la piattaforma materiale del neoliberalismo non ha bisogno di essere distrutta. Ha bisogno di essere riconvertita verso obiettivi comuni. L'infrastruttura esistente non è una fase del capitalismo da distruggere, ma un trampolino di lancio verso il post-capitalismo⁸³.

Anche questa proposta andrebbe però vagliata accuratamente per discernere al suo interno gli aspetti genuinamente utopici ed innovati e la componente immunitaria e regressiva. Ma non è questa la sede per un ulteriore sviluppo. Il nostro intento con questo articolo è stato piuttosto quello di mostrare la complessa cartografia delle narrazioni e delle prospettive filosofiche della situazione attuale, con particolare interesse per gli aspetti catastrofici ed escatologici che alimentano. Non si tratta di individuare un'unica via di fuga alla presente situazione di crisi, ma di conoscere gli strumenti concettuali ed immaginativi in gioco nell'attuale campo di battaglia. La scansione di *insensatezza, disorientamento, utopie e sfere immunitarie* dovrebbe, in ultima analisi, costituire il nostro contributo all'orientamento nello spazio complesso e conflittuale delle narrazioni e delle filosofie contemporanee.

Tommaso Guariento, Università degli Studi di Palermo

✉ tommaso.guariento@outlook.com

⁸³ Si veda Nick Srnicek ed Alex Williams, *Manifesto per una politica accelerazionista* <http://www.euronmade.info/?p=1328>