
PAURA E FAME DI FUTURO

Alfonso M. Iacono

*L'uomo
famelico di
fame futura*

Da qualche anno noi tendiamo a concepire il futuro sempre più come una difesa o al massimo come un arricchimento piuttosto che come un'alternativa rispetto a cui commisurare lo stato di cose esistenti. Vi è, nella nostra epoca, una forte tendenza, fondamentalmente conservatrice, che sembra attraversare tutte le ideologie e tutte le forze politiche. Il mondo occidentale moderno è stato caratterizzato dall'incessante bisogno di rivoluzionare sempre se stesso. Vale la pena di citare ciò che non è *bon ton* citare: «La borghesia – scrivevano Marx e Engels – non può esistere se non a patto di rivoluzionare di continuo gli strumenti della produzione, il che vuol dire i modi e rapporti della produzione, ossia, in ultima analisi, tutto l'insieme dei rapporti sociali. La immutata conservazione dell'antica maniera del produrre era la prima condizione di esistenza delle antecedenti classi industriali. Cotesto continuato sovvertimento della produzione, cotesto ininterrotto scuotimento delle condizioni sociali, cotesto moto perpetuo, con la insicurezza che assidua l'accompagna, contraddistingue l'epoca borghese da tutte le altre che la precedettero»¹. L'impressione è che questo meccanismo, che ai tempi di Marx e Engels era impetuoso e travolgente, rischia oggi di trasformarsi in un circolo vizioso. Il bisogno di cambiamento, che è vitale per

il sistema da un punto di vista culturale, economico e politico, oscilla tra la necessità della trasformazione e l'ansia, nevrotica e ossessiva, di non dovere né potere fermarsi mai.

Hobbes nel *De homine* dice che «l'uomo, famelico anche di fame futura, supera in rapacità e crudeltà lupi, orsi e serpenti, che non sono rapaci se non per fame e in crudeliscono solo se feriti, di tanto quanto spade e schioppi superano le armi delle bestie, corna, denti ed aculei»².

La differenza che Hobbes pone tra gli uomini e gli animali è determinato dal fatto che i primi sono dotati del *logos*, del linguaggio. Una delle caratteristiche della padronanza del linguaggio è appunto quella di progettare, di rapportarsi al futuro. Altrove Hobbes parlerà di speranza, ma la fame futura è qualcosa di più e di diverso dalla speranza. L'esser *famelico di fame futura* ci suggerisce che l'uomo pensa continuamente e ansiosamente al domani: lo progetta. L'uomo moderno è ansioso di creare un mondo di protesi, di artificialità per esorcizzare le proprie paure rispetto al presente.

Hobbes ci ricorda anche un'altra cosa: questa formidabile propensione dell'uomo a costruire un mondo artificiale attraverso il linguaggio non rende migliore l'uomo, lo rende soltanto più potente³. L'esser potenti e l'esser migliori sono distinti e vanno in tensione. L'uomo diventa più potente perché è *famelico di fame futura*, perché riesce a organizzare il mondo, a costruirsi la potenza attraverso il linguaggio.

Hobbes mette qui in gioco almeno tre concetti: il linguaggio, l'organizzazione sociale politica, il futuro. La cultura occidentale sembra soffrire in questo momento di una sorta di "anoressia" rispetto al futuro, di digiuno, complementare a una bulimia che si evidenzia nell'irrefrenabile bisogno di divorare il presente o almeno di tentare di ancorare il futuro al

presente in modo ansioso, vorace. È altrove, un altrove lontano e vicino, che la fame di futuro si fa sentire e, dicono, può essere soddisfatta con i sapori del passato.

L'idea hobbesiana dell'*uomo famelico di fame futura* ha a che vedere con una concezione antropologica che a partire da Hobbes e da Daniel Defoe passa per Herder e giunge fino a Arnold Gehlen. Come ebbe a scrivere Daniel Defoe: «Tra tutti gli esseri del creato, l'uomo è quello meno in grado di cavarsela da solo; nessun altro animale è mai morto di fame, poiché la natura lo ha provveduto di cibo e di riparo nell'ambiente, fornendogli un istinto infallibile che lo guida a procacciarsi i mezzi per sopravvivere. L'uomo deve invece lavorare o morire di fame, far lo schiavo o soccombere»⁴. L'uomo, secondo tale concezione, a differenza degli altri animali, non ha organi specializzati. Egli è un essere mancante. La sua forza, a partire dalla sua mancanza, è propriamente l'assenza di specializzazione, la bassa definizione, per così dire, della sua tecnologia naturale. Tale assenza di specializzazione consiste nel sapere usare in modo altamente plastico il pensiero e il linguaggio. Gli uomini hanno però questa formidabile capacità di sapere organizzare il mondo, di saperlo leggere, di saperlo progettare, di sapere costruire delle protesi. Di saper costruire un mondo artificiale, di rendere questi corpi deboli infinitamente più potenti attraverso lo sviluppo dell'artificialità.

Creare protesi significa creare dei prolungamenti artificiali attraverso la cultura in senso lato, attraverso il linguaggio e il pensiero, significa potenziare artificialmente i nostri organi deboli. La protesi ha a che fare con il progettare e con il futuro. La protesi è una specie di nostro specchio scuro: nella protesi, nelle cose che facciamo, vediamo noi stessi. Del resto, come aveva osservato Giambattista Vico, se-

guendo John Locke, l'occhio ha bisogno dello specchio per potersi vedere. L'occhio ha bisogno cioè di una protesi, naturale (l'acqua) o artificiale (il vetro) che sia. Tutte le cose, comprese le merci, sono cariche di simbolicità. Questa fa parte di quel mondo della produzione data dal pensiero e dal linguaggio. In realtà se l'uomo è famelico di fame futura è perché ha un impulso fortissimo a progettarsi e a progettare, a costruire protesi, mezzi artificiali che amplificano la potenza dei suoi organi naturali e che, nello stesso tempo, lo proteggono dall'esterno.

Paura e meraviglia

L'ansia per il futuro ha a che fare con la paura. La paura genera il bisogno di sicurezza che tende a tradursi nel controllo del futuro. I filosofi moderni da Hobbes a Hume affermarono con Democrito che fu la paura a dare origine alle credenze religiose. Più precisamente fu la paura dei fenomeni irregolari della natura.

Secondo Bernard de Fontenelle, uno dei campioni della famosa *Querelle des anciens et des modernes*, la prima idea che gli uomini ebbero di qualche essere superiore, fu quella derivata dagli effetti straordinari, insoliti e non da ciò che mostra l'ordine regolato dell'universo, che essi non erano affatto capaci di riconoscere, né di ammirare. I primi uomini consideravano prodigi, argomenta Fontenelle, tutto quel che era al di fuori della loro esperienza; la loro ignoranza ingigantiva nelle favole i loro primi tentativi di spiegazione. Come poi osserverà più chiaramente David Hume, i *selvaggi* e i *primitivi* non erano in grado di ergere a oggetto della loro riflessione proprio ciò che era familiare, regolare, ordinato. Essi erano attirati da ciò che sconvolgeva il loro mondo e il loro ambiente. E dati gli angusti limiti di quel mondo e di quell'ambiente, era facile che essi fossero sconvolti da un gran numero di fenomeni che

consideravano prodigi. I prodigi della natura venivano spiegati con idee tratte da oggetti molto familiari, e se l'universo culturale era povero e l'esperienza scarsa, tali spiegazioni erano semplici, grossolamente analogiche.

Nel 1749 Condillac pubblica il *Trattato dei Sistemi*. Egli parla della irregolarità dei fenomeni della natura che dall'immaginazione venivano connessi con gli avvenimenti straordinari. «Non si mancò, per esempio, di riportare i più grandi avvenimenti – carestie, guerre, morti di sovrani – ai fenomeni più rari e straordinari come le eclissi e le comete: l'immaginazione si compiace di porre un rapporto tra le cose»⁵. Gli uomini attribuivano connessioni tra le cose dell'universo in modo superficiale, senza approfondire le cause che potevano spiegare quei fenomeni. Tra le ragioni di questo atteggiamento dei primi uomini, Condillac aggiunge un elemento: la *paura*. Egli si richiama alla tradizione di Democrito, del quale Sesto Empirico riporta la seguente osservazione: «Vi sono di quelli che suppongono che noi siamo arrivati a concepire gli dèi in seguito ai fenomeni sorprendenti che si producono nell'universo; e di questa opinione si mostra anche Democrito; infatti, egli dice, gli uomini primitivi, nell'osservare i fenomeni celesti, come tuoni, lampi e fulmini e aggregati di stelle ed eclissi di sole e di luna, furono presi da terrore e credettero che ne fossero causa gli dèi»⁶. A Democrito fecero eco Petronio, Stazio, e in epoca moderna Hobbes, Spinoza, Bayle, Toland. «Ma la paura, – dice Condillac – principio primo di questo pregiudizio, impedisce di riflettere: mostra il pericolo, lo ingrandisce, e si è fin troppo soddisfatti di poterlo ricondurre a una qualunque cagione»⁷. Qualche anno prima anche Vico aveva ripreso il tema della paura⁸.

La crescita dell'esperienza rappresentava il vero

antidoto della *paura*. Il controllo dei fenomeni naturali offriva quel senso di sicurezza che la poteva esorcizzare. E se Hobbes, come si è già accennato, indica nella *paura* l'origine della religione, attribuisce alla *meraviglia* la causa della credenza nei *miracoli*. E tutta la sua spiegazione è basata sul rapporto tra l'irregolarità dei fenomeni della natura e l'esperienza umana. Fra l'altro egli dice: «dato che l'ammirazione e la meraviglia sono conseguenti alla maggiore o minore conoscenza ed esperienza di cui gli uomini sono dotati; segue che la stessa cosa può essere un miracolo per l'uno e non per l'altro. Quindi accade che gli uomini ignoranti e superstiziosi si meravigliano grandemente di quelle opere che altri uomini, conoscendo che procedono dalla natura (che non è l'opera immediata di Dio, ma quella ordinaria) non ammirano affatto, come quando le eclissi del sole e della luna sono state prese come opere soprannaturali dalla gente comune; quando, tuttavia, c'erano altri che, sulla base di cause naturali, avevano potuto predire l'ora esatta in cui sarebbero accadute; o come quando chi, per mezzo di accordi e di segrete intelligenze, ottiene la conoscenza delle azioni private di un uomo ignorante e non accorto, gli dice ciò che ha fatto in precedenza, e il fatto sembra a lui una cosa miracolosa. Tra uomini saggi e cauti però, non si possono fare facilmente tali miracoli»⁹. E Bayle, nei *Pensieri sulla cometa*, riferendosi ai *pagani*, fa una considerazione generale sull'inclinazione degli uomini verso il *meraviglioso* di fronte ai fenomeni irregolari della natura. Egli infatti scrive: «É facile capire perché i pagani credevano fermamente che le comete, le eclissi eccetera fossero il preannuncio di grandi malanni, se si considera la naturale inclinazione dell'uomo a preoccuparsi del futuro, e la sua abitudine a trovare meraviglioso e misterioso tutto ciò che non avvenga frequentemente»¹⁰.

Pauroso e meraviglioso hanno dunque a che fare con il futuro. Secondo i filosofi moderni, ogni evento insolito, infatti, metteva in crisi quel controllo sull'ambiente e sull'universo, sullo spazio e sul tempo che l'immaginario occidentale aveva posto a base del rapporto tra gli uomini e il mondo circostante. Solo un aumento del controllo poteva far ritornare il senso di sicurezza incrinato dall'evento insolito, e l'aumento del controllo dipendeva dalla crescita della conoscenza e dell'esperienza, della capacità di fare e di costruire.

*Autonomia
contro
sicurezza*

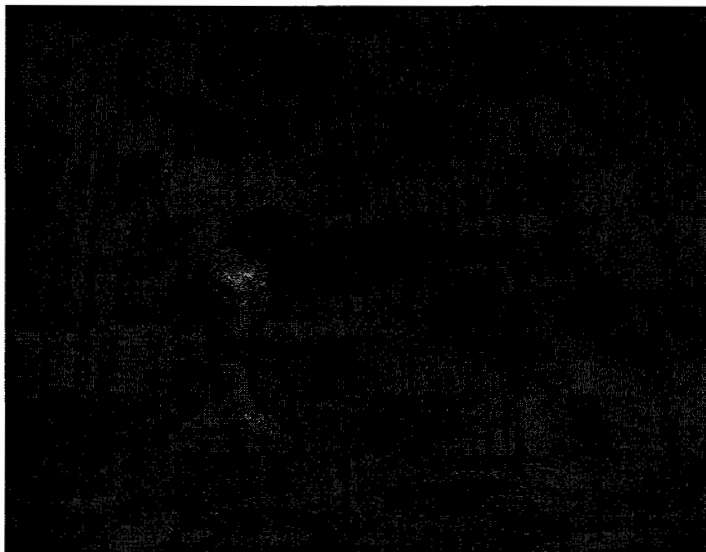
Ma la sicurezza tende a sua volta a entrare in conflitto con la libertà e con l'autonomia. Se da un lato è forte il bisogno di progettarsi e di progettare, di costruire protesi per esorcizzare la paura della propria mancanza, dall'altro questa paura tende a diventare desiderio di restare nel guscio, nella tana, nella minorità.

Una questione tutt'altro che risolta è il fatto che *autonomia* e *sicurezza* tendono a opporsi e a confliggere fra loro. Viviamo nell'insicurezza. Insicurezza del posto di lavoro,insicurezza della propria identità,insicurezza del futuro,insicurezza dei sentimenti e delle passioni,insicurezza della ragione,insicurezza di ciò che può accadere domani. Molti, oggi forse più che mai, senza esitare, getterebbero alle ortiche la libertà politica e istituzionale per un briciolo di sicurezza. Chi potrebbe del resto biasimare un disoccupato, il quale, comunque, per il fatto stesso che non ha lavoro, non è libero? Ma anche chi sta nel benessere è insicuro. Tutto si può perdere in un istante. Basta accendere la TV per rendersi conto di come il gioco comunicativo sia quasi costantemente tra l'insicurezza derivante dai mali nel mondo che i telegiornali sciorinano a ripetizione e il desiderio di evasione che i vari giochi cercano di soddisfare. Il ba-

stone alzato in segno di avvertimento e di minaccia, e la carota da gustare per consolazione. Per insicurezza e paura si fanno le guerre, si occupano i paesi, si distruggono le case, si uccidono uomini, donne e bambini. È il senso d'insicurezza e di paura che rende plausibile e giustificabile una guerra. Da quando la guerra, con la modernità, ha cessato di essere una condizione naturale dell'esistenza, essa, insieme alla pace, è stata giustificata nei termini dell'insicurezza. Come è possibile che ci convinciamo della dura necessità di far violenza all'altro se non perché il senso d'insicurezza *umanizza*, rendendola possibile e plausibile, l'intenzione per così dire disumana? Quello stesso nemico che ci fa paura e ci terrorizza per la sua potenza e la sua decisione, può diventare l'amico che ci rassicura e ci protegge per le stesse ragioni. Il confine tra paura e ammirazione è incredibilmente ambiguo e sottile.

L'insicurezza e la paura propongono da sé la soluzione creando un bisogno, quello dell'esser rassicurati. Ci rassicurano la religione, la scienza, la politica. Ci rassicurano il prete, il dottore, il politico, il capo religioso, il grande scienziato, il leader politico. Grazie alla paura, essi si fanno ascoltare. Ci rassicurano perché ci fanno paura. E lo fanno oggi in modo elettronicamente amplificato, anche se spesso in contrasto, quando non in alternativa, tra loro. La rassicurazione è una delle fonti che spingono al dominio, o, più precisamente, che tendono a fissare il potere nel suo stato di dominio. La religione, la scienza, la politica possono giocare il gioco della rassicurazione preparando un tessuto connettivo in cui la collettività si riconosce proprio mentre allenta l'ansia dell'insicurezza individuale.

In un racconto di Bruce Sterling, uno dei maestri del *cyberpunk* assieme a William Gibson, dal titolo *Vediamo le cose in maniera diversa*, si narra di un



giornalista arabo che deve intervistare una rock star americana che si chiama Tom Boston. «Per comprendere il fenomeno Boston – dice il giornalista arabo – montai un attimo sul palcoscenico vuoto e mi misi davanti al microfono della rock star. Immaginai la folla davanti a me, diecimila persone e ventimila occhi. Davanti allo sguardo del pubblico, capii, ogni mossa era amplificata. Muovere un braccio era come muoverne diecimila, ogni parola era come il coro di migliaia di persone. Mi sentii un Nasser, un Gheddafi, un Saddam Hussein. Quella era la natura del potere temporale. Del potere industriale. Era stato l'Occidente a inventare quel potere, a inventare Hitler, l'oratore da marciapiedi divenuto calpestatore di popoli. Era stato l'Occidente a inventare Stalin, l'uomo che chiamavano il "Gengis Khan col telefono". Esisteva ancora una differenza tra pop

star e uomini politici? No, non in America: le une e gli altri dovevano solo catturare lo sguardo altrui, l'attenzione altrui. L'attenzione è ricchezza nell'epoca dei *mass media*. Dominare il palcoscenico è più importante che controllare eserciti»¹¹.

Catturare lo sguardo altrui. Al giorno d'oggi non c'è effettivamente differenza tra un prete, un dottore, un leader e una pop star. O forse, più precisamente, è mutato il segno della differenza. Essi tendono a diventare semplici modi di uno stesso processo di dominio e di comunicazione che li lega a ciò che viene chiamato *pubblico*. E, in tali processi, non c'è differenza con le merci esposte nella pubblicità. Anche per le merci la parola d'ordine è: catturare lo sguardo altrui, carpirne l'attenzione. Il pubblicitario, lo hanno già detto in molti, è la *verità* del prete, del dottore, del politico. La religione, la scienza e la politica devono catturare l'attenzione altrui, come la carta igienica, il detersivo o il cibo per cani. È ciò che viene considerata abilità nel rapporto con i *mass media*.

Ma il sogno del fondamentalismo sembra quello di vedere riuniti in una sola *verità* il messaggio della religione, della scienza, della politica. L'insicurezza genera fondamentalismo. La tradizione diventa un collante che rassicura e, di fronte a una società capitalistica che fa del continuo cambiamento la propria bandiera, il fondamentalismo si propone perfino come quella rottura che è tale in quanto si oppone al cambiamento. Contro l'ansia del futuro si erge il peso del passato. Quando la tradizione si separa e si oppone all'innovazione, e la stabilità si separa e si oppone al cambiamento, quest'ultimo genera insicurezza. E ciò tanto più oggi che si è fortemente indebolita la fede nel fatto che ogni cambiamento porta a un progresso verso il meglio. La stabilità senza cambiamento può procurare quel senso di gioia incoffes-

sabile che gli individui provano nelle istituzioni o comunità chiuse quando la tensione della responsabilità e della libertà si scarica a favore di qualcuno che pensa e decide per lui. È la gioia che tutti coloro i quali, sottomessi a un qualche sistema di vita gerarchico e totalitario, provano nello stare insieme negli anfratti, nei bagni, nei corridoi, assurde zone franche dei sudditi, nelle famiglie e nelle caserme, luoghi di confine di ciò che Kant ha chiamato *stato di minorità*. È la gioia del restar *minorenni*, del ricevere sicurezza, dell'ottenere speranza, del non avere il peso della libertà e dell'autonomia. È il piacere dello stare insieme, ma chiusi, nascosti, separati, emarginati.

La perdita della libertà può procurare gioia e piacere, diventare un desiderio. Se non si tiene conto di questa possibilità, che forse affonda le sue radici nella nostalgia di un mondo protetto e sicuro, risulta allora assai difficile comprendere perché essa possa svanire in modi assai facili e improvvisi. Vi è un modo sottile di perdere la libertà: farlo in nome della *verità*, credere al senso unico e letterale della *verità*. Ciò deresponsabilizza, allenta l'ansia delle scelte, rassicura. «Che cos'è dunque la verità?», si domanda Nietzsche in polemica contro il senso dispotico e letterale della *verità*, «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui ci si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete»¹². L'impressione è che quando ci si dimentica della natura metaforica e illusoria delle verità, un pezzo di li-

bertà svanisce a vantaggio di un bisogno soddisfatto di sicurezza, il cui prezzo è a volte la perdita della possibilità di uscire dalle metafore e dalle illusioni.

¹ MARX, ENGELS, *Manifesto del partito comunista*, trad. di Antonio Labriola, Mursia, Milano 1973, p. 27.

² HOBBS, *De homine*, cap. X, § 3, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 142.

³ «Grazie al linguaggio l'uomo non diventa migliore, bensì più potente», *ivi*, p. 143.

⁴ DANIEL DEFOE, *Sul progetto*, Electa, Milano 1983, p. 31.

⁵ CONDILLAC, *Trattato dei sistemi*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35.

⁶ SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 24 (Diels-Kranz 75A, trad.it. *Contro i fisici. Contro i matematici*, Laterza, Roma-Bari 1990). Ma cfr. anche LUCREZIO, *De Rerum Natura*. V, 1218-1240.

⁷ CONDILLAC, *Trattato dei sistemi*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35.

⁸ VICO, *Principi di Scienza Nuova*, in *Opere*, IV, 1, Laterza, Bari 1953, p. 88.

⁹ HOBBS, *Leviatano*, cap. XXXVIII, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 431-432.

¹⁰ BAYLE, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. CANTELLI, Laterza, Roma-Bari 1979, vol. I, § 80, p. 144.

¹¹ B. STERLING, *Cronache dal basso futuro*, Mondadori, Milano, p. 210.

¹² F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Id.*, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, Adelphi, Milano 1991, p. 233.