

nello barile
ritornare a parmenide?

Per quali motivi può farsi opportuno un ritorno a Parmenide (Severino 1972) nelle dinamiche culturali e comunicative che investono il corpo martoriato della società globale? Filosofo e politico vissuto nel V secolo A. C. a Elea (oggi Velia), fiorente cittadina del meridione italico, Parmenide elaborò un modello epistemico che oggi può tornare utile per guidarci nel caos della contemporaneità. Nei decenni passati l'esigenza di un ripensamento delle logiche della modernità, dello scientismo e della sua dipendenza tecnologica ha condotto verso due percorsi fondamentali: uno che - portando all'estremo alcune delle sue premesse - ha cercato di decostruire tali discorsi dall'interno per mostrarne l'assenza di fondamento (all'incrocio tra ermeneutica e postmodernismo), l'altro, più esotico, si è rivolto ad altri sistemi di pensiero (la filosofia orientale) al fine di curare la sclerosi della nostra ferrea logica (Capra 1984; Kosko 1995) dinnanzi alla crescita di complessità del reale.

In questo breve saggio seguiremo una linea diversa: ritornare all'origine, allo stadio in cui le grandi dicotomie che dilaniano oggi le nostre coscienze erano ancora fuse in un magma iniziale (la *logomassa*), per ripensare l'occidente dal suo interno e pervenire a una concettualizzazione agonistica, capace cioè di competere con la velocità e la paradossalità del proprio oggetto. Posto che quello di globalizzazione è l'ultimo grande concetto-contenitore a nostra disposizione per l'inquadramento e la spiegazione di una serie composita di fenomeni, possiamo considerare quello di Parmenide come il primo modello teorico e pragmatico che ne ha tracciato il percorso e ne ha illuminato l'approdo.

Come nota Franco Volpi, in una recensione dell'ultimo testo di Carlo Galli *L'età moderna e l'età globale*, la globalizzazione prende piede già nell'antica Grecia come concetto e come forma politica.¹ Parmenide è descritto come il primo pensatore della globalizzazione la cui visione plasma la struttura dello spazio greco che diviene un ecumene: una prefigurazione prima teorica e poi pratica di quella sfericità che sarà esperita territorialmente dalle sco-

perle geografiche fondanti la cultura, l'economia e la politica moderna. Quasi che in quel pensiero si celasse allo stato embrionale l'idea di una comunità espansa, di una tensione verso la totalità che ha ispirato nel '900 il pensiero politico di intellettuali quali Junger con il sogno di uno stato mondiale. Nel libro di Carlo Galli, si ricostruisce l'epopea politica dello spazio che si compie con l'approdo alla dimensione globale.

Tale descrizione muove dall'idea centrale di "sconfinamento"² che superando le progressive delimitazioni geopolitiche perviene a uno spazio aperto frutto della convergenza tra i mondi un tempo paralleli delle diverse culture.³

Lo spazio globale assume differenti morfologie. È liscio e omogeneo in alcuni casi: nella dimensione formale del diritto o in alcune applicazioni della tecnologia. È striato e increspato quando viene a contatto con le forze centripete e puntiformi delle varietà etniche, ideologiche, psicologiche che lo deformano e lo convertono attraverso i loro usi. Anche se resta discutibile la tesi che vede le culture perdere la loro autoctonia in tale processo, è invece plausibile l'idea che, a prescindere dalle forze in campo, la globalizzazione inauguri un nuovo spazio di incontro/scontro, frutto dell'apertura progressiva e dell'evanescenza dei confini nazionali. Un "puro interno senza alcun esterno"⁴ che caratterizza la globalizzazione come la condizione di avvicinamento alla pura immanenza. Questa idea è in effetti la trasposizione sul piano della politica mondiale di quella che vede il progresso tecnologico ripiegarsi su se stesso; un processo che esordisce col tramonto dell'epopea spaziale al quale segue il potenziamento dei nuovi spazi "interni" creati dal digitale. La metafora dello spazio liscio della globalizzazione è il prodotto di una cultura dell'Hi-Tech, che ha coltivato l'idea di una assimilazione del diverso grazie a procedure di ripulitura simbolica e di stereotipizzazione comunicativa dell'alterità, dunque sulla logica del riconoscimento intesa come accettazione del sacrificio dei pezzi più problematici della propria identità. Ma come nella sfera dell'immaginario la fascinazione Hi-Tech produce la logica culturale del Lo-Fi, così sul piano politico-culturale la globalizzazione, in special modo negli anni novanta, recupera il punto di vista dell'alterità e il suo portato problematico.⁵

Per questo motivo occorre pensare nei termini di una metafora che concili l'uniformità del processo superficiale della globalizzazione con il suo sommovimento profondo, la singolarità di un orizz-

zonte accentrato e universalizzante con la dispersione dei punti di vista etnici, la contiguità e la prossimità delle culture con la frattura radicale che le fa divergere. "Il solido cuore della ben rotonda verità" rappresenta sia un percorso mentale - un paradigma - sia un percorso concreto - una fenomenologia - e indica al contempo la struttura del nuovo mondo e lo schema cognitivo che risulta indispensabile per la sua comprensione.

L'essere di Parmenide esprime una tensione quasi animata verso l'unità che da aspirazione ideale si concretizza sotto i nostri occhi in una realtà effettiva. Ma il desiderio di cogliere la totalità del mondo si problematizza rispetto al presupposto che "lo stesso è il pensare e l'essere".

La tecnologia è uno degli agenti che concretizza storicamente questa tensione verso l'unità e la totalità del mondo, riscontrabile nell'evoluzione stessa dei processi globali. Come sostiene John Tomlinson (2001, p. 23) "[...] dobbiamo riconoscere una certa tensione verso l'unitario, sia nel concetto di globalizzazione, sia nei processi che esso descrive".⁶

La metafora spaziale della sfera comunica archetipicamente il bisogno di una convergenza nella generale dispersione della realtà evenemenziale, di un ricongiungimento con ciò che la dinamica storica ha drammaticamente disgiunto. La sfera in quanto luogo d'incontro e di risoluzione del conflitto è una metafora positiva, che però nasconde anche un pericolo: lo slittamento dal livello dell'unicità a quello dell'uniformità.⁷ Se nella definizione di globalizzazione è già racchiuso il senso di un processo, la sua qualità e il suo fine, occorre riflettere sul suo effettivo manifestarsi a livello storico-fenomenico per evitare la fallacia di una associazione con altri attributi che "suonano" nello stesso modo ma che ne trasformano la semantica in un senso pericoloso. Nel possibile slittamento dall'unicità all'uniformità e all'unità di un fenomeno che invece è poliedrico e meticcio, si annidano tutte le possibili incomprensioni tra gli apologeti dei processi globalizzanti e i loro oppositori. Tale misconoscimento è alla base del cosiddetto pensiero unico⁸ che intende le fratture tra il progetto teorico della globalizzazione e le differenze reali che questo incontra, come un semplice problema tecnico, temporale e quantitativo. In altre parole si pensa che la (minacciosa) tendenza all'unità, supportata da un'adeguata capacità tecnologica possa produrre una società mondiale omogenea e standardizzata sulla falsariga del sogno junge-

riano. Anche se è lecito pensare che la tecnologia abbia modificato le strutture della vita quotidiana e il loro carattere centripeto verso una apertura progressiva e reciproca delle culture - dunque la tecnologia come strumento di inveroamento e di realizzazione della tensione all'unità - non è possibile intendere le differenze culturali che infrangono il cuore unitario del globalismo, come frutto di un deficit economico e tecnologico superabile grazie a una crescita degli apparati tecnici e della loro efficienza. Tale miraggio si ribalta effettivamente in una pletora di usi e riconfigurazioni dello strumento tecnologico che moltiplica all'infinito le già molteplici forme di vita, alimentando nei casi più estremi la frattura e l'huntingtoniano scontro delle civiltà (il conflitto primariamente mediale innescato dagli attentati di New York segue esattamente questa linea). Ciò dimostra quanto sia relativamente ingenua la visione leviathanica di un sistema sovradeterminante e iperteconologico d'inclusione e controllo che gestisce l'aleatorio, riduce il complesso e annette il diverso sotto il nuovo marchio dell'Impero.⁹

Tale visione sopravvaluta e sottovaluta al tempo stesso il nemico che va costruendo. Lo sopravvaluta perché l'apparato è in realtà - specularmente alla moltitudine rispetto alla quale si edifica - meno unito, meno organizzato e meno coerente o omogeneo di quanto lo si dipinga; lo sottovaluta perché esso non interviene semplicemente a riparare i guasti del sistema ma, in molti casi, produce tali guasti come unica possibilità di automantenimento. Se il controllo totale non può esistere perché altrimenti verrebbe meno la sua stessa funzione,¹⁰ allora esso deve necessariamente produrre l'incidente per garantire la propria legittimazione. L'incorporazione del molteplice nell'uno resta un atto spasmodico e per niente lineare nel quale le parti nemiche si possono riconoscere come attori di un medesimo dramma.

Gli ostacoli posti da una lettura parziale dei frammenti parmenidei corrispondono a quelli che incontrano coloro che semplificano e appiattiscono la multidimensionalità del fenomeno. Coloro che hanno esaltato l'aspetto standardizzante, universalistico, imperialistico dell'apertura al mondo, sono equiparabili



agli esegeti che hanno visto in Parmenide un metafisico dallo sguardo rivolto verso la contemplazione dell'idea (dunque un protoplatonico). Ma lo Sfero di Parmenide ha sempre accolto nel suo "solido cuore" la frattura di ciò che è singolare e irriducibile alla totalità, della molteplicità alla base della realtà effettuale e delle opinioni che su di essa i mortali si fanno. Solo chi è in grado di cogliere ambedue i processi possiede lo sguardo "di colui che in tutti i sensi tutto indaga". L'effetto di prossimità tra la dimensione locale e quella globale e le interferenze che questa prossimità produce, dimostrano come la globalizzazione sia un processo aperto che manchi ancora di un progetto (Tomlinson 2001). Anche senza prendere in considerazione la differenza culturale nel mondo, già la stessa uniformità culturale dell'occidente può essere scomposta in un universalismo illuminista, alla base del globalismo, e un particolarismo romantico (Barile 2004), che caratterizza la chiusura delle comunità radicate sul territorio.

Pare impossibile oggi trovare un linea di fuga dalle incongruenze del nuovo sistema globale, dove la chiave di lettura dialettica non risolve in alcun modo il problema. Se per dialettica si intende un semplice rapporto di "dialogo" di scambio, di relazione tra una dimensione e l'altra il concetto è plausibile ma vuoto di indicazioni utili.¹¹ Se invece per dialettica si volesse illustrare un via di risoluzione del rapporto tra gli apparati astratti e la sfera dell'agire individuale (Giddens 1994) in funzione di un possibile superamento, cioè in termini eminentemente hegeliani di una sintesi, tale ragionamento potrebbe riproporre il fantasma di una storia che si svolge verso l'assoluta perfezione. Una lettura hegeliana della globalizzazione è, ripetiamolo, altrettanto ideologica di un'interpretazione idealistica della teoria di Parmenide. Nella istanza di superamento difatti, l'antitesi, ovvero la *diversità culturale*, rappresenta l'attrito che deve essere superato per il raggiungimento di una condizione universale. Si tratta del solito universalismo che dall'illuminismo in poi soggiace a ogni pratica politica, etica e comunicativa.

Lo stesso avviene nella lettura che Hegel ci offre del parmenidismo - che il grande filosofo tedesco conosce tramite Platone - "Parmenide s'innalza (*Erhebung*) al regno dell'idea, e con lui quindi comincia il vero e proprio filosofare [...]. A questo si collega la dialettica" (Hegel 1973, p. 244). Ma oggi la dialettica ha perso il suo valore euristico e il pensiero di Parmenide risulta di gran lunga

più complesso dello sviluppo triadico, essendo pertanto più utile per chi voglia affrontare l'indeterminazione dei fatti del presente.

Il generale processo di globalizzazione, descritto per problemi vari, come unitario, è in realtà profondamente discordante dall'idea della sintesi hegeliana: lo stemperarsi delle differenze nell'immaginario occidentalizzante dei media, il permanere di queste nella prassi effettiva del vivere d'ogni giorno, l'inasprirsi delle singolarità e delle contraddizioni che conduce alle immani catastrofiche del nostro tempo. Ciò nonostante, dimenticato l'orrore e l'estasi della catastrofe, il quotidiano torna a mostrare il suo potere omeostatico. Allo stesso modo il pensiero di Parmenide non sottomette il molteplice all'Uno (Severino 1971), ma lo produce come un campo di forze che governa il molteplice. Nella lettura innovativa offerta da Reiner Schurmann il rapporto tra *Uno e molteplice*, che ha stimolato l'immaginazione dei filosofi nella storia e che costituisce una materia prima della filosofia, in Parmenide è rinvenibile almeno su tre livelli compresenti.¹²

Pertanto risulta forviante la tendenza ad affrontare la complessità del reale affidandosi a una logica dicotomica che ha assecondato la nascita, il successo e il declino della ragione occidentale. Occorre un pensiero che sia capace di competere con la frammentazione del reale senza rinunciare alla sua coerenza interna. Occorre apprendere e fare nostro l'insegnamento della Dea.

La Dea pone l'Uno in opera. Separa gli usi che si possono fare degli opposti: 1) L'uso assurdo di ciò che è contraddittorio (contradictories), 2) l'uso a doppia testa (double-headed) dei contrari, 3) l'uso unitario dei contrari (Schurmann 1998, p. 14).

I tre livelli sono ovviamente separati ma autoimplicati. L'essere, in quanto totalità "smembrata",¹³ comprende almeno queste tre modalità:

3) quella dell'irriducibilità tragica di ciò che è contraddittorio, di ciò la cui esistenza nega quella dell'altro; 2) quella della opponibilità idiosincratca di ciò che è contrario - che essendo diverso nel genere può attivare il conflitto; 1) quella della sintesi o della sussunzione del diverso sotto la marca dell'uno, che impone un iter di purificazione e di incorporazione per accedere al cuore del sistema mondo.

Ribaltando l'ordine possiamo equiparare le tre vie ai tre princi-

pali percorsi intrapresi dalle nuove soggettività abitanti il nostro mondo-totale. Queste forme sono:

- 1) l'universalismo;
- 2) il multiculturalismo;
- 3) il terrorismo.

1) Il concetto di universalismo è fondamentale per una discussione sulla globalizzazione. Esso non è peculiarmente un discorso illuminista e giuridico in quanto già nelle grandi religioni mondiali si consolidano posizioni che prefigurano tale linea di pensiero.¹⁴ La sua costruzione storica è anche essenziale per la comprensione dello stesso multiculturalismo. L'universalismo moderno nasce con l'illuminismo e fondamentale segnò il passaggio dal valore dell'onore a quello della dignità (Taylor 1993). In questo passaggio si formalizza lo schema che vede la società come un insieme di soggetti astratti che sono fonti impersonali del diritto. Per Immanuel Wallerstein la narrazione universalista costituisce il prodotto ideologico dell'economia-mondo capitalista.¹⁵ Wallerstein analizza un sistema di rapporti tra universalismo e razzismo in base al quale l'uno è funzionale all'altro e ambedue lo sono per la sopravvivenza del sistema-mondo.¹⁶

L'applicazione dei precetti universalistici alla totalità del sistema-mondo manifesta il lato oscuro di questo ideale. Il passaggio dalla fase strutturale a quella sistemica, cioè dalla costituzione della "macchina" alla sua messa in funzione, è breve, e con essa prende vita un'attitudine che pare essere, almeno terminologicamente, discordante. L'imperialismo nasce in seno alle grandi nazioni europee come segno di una crisi germinale e latente: l'impossibilità di accogliere il "diverso" nel proprio sistema senza patirne le controindicazioni, l'impossibilità di esportare un modello di sviluppo senza denigrare ed eliminare gli elementi culturali irriducibili a tale modello sotto la vulgata della modernizzazione tout court.¹⁷

L'imperialismo culturale si fonda sull'evidenza del primato scientifico, politico-militare ed economico-tecnologico, ma raggiunge la sua forma più sofisticata nella gestione del ludico grazie all'espansione mondiale dell'industria culturale americana.¹⁸ La tesi dell'imperialismo culturale, formulata verso la fine degli anni sessanta da Herbert Schiller descrive il sistema dei media statuni-

tense come una macchina infallibile, una struttura tentacolare che sottomette il pubblico mondiale ai dettami della produzione economica. Questa visione è ormai sorpassata in quanto “l’invasione elettronica dei film e dei programmi televisivi americani potrebbe servire a estendere e consolidare un nuovo sistema imperiale solo se si potesse assumere con qualche ragione che i destinatari di tali programmi interiorizzano i valori consumistici che si presume essi esprimano; ma è proprio questa assunzione che dobbiamo mettere in dubbio (Thompson 1998, p. 24)”.

In un certo senso l'imperialismo culturale si destruttura dal suo interno sia per mezzo della trasformazione dell'economia multinazionale che tramite il postfordismo decentra e disarticola i suoi processi, sia da un punto di vista culturale in quanto l'autenticità del locale diventa un prodotto “scarso”, difficilmente riproducibile e dunque enormemente competitivo.¹⁹

La fusione planetaria possiede costitutivamente nel suo progetto, la divisione culturale e territoriale. In questo modello il conflitto, l'alea, l'errore, la morte, non sono elementi di disturbo o di pericolo, bensì rappresentano il bene primario, il carburante culturale ed economico di un sistema che altrimenti collasserebbe su se stesso. Per questo, paradossalmente, la produzione di eventi da parte di chi attacca il sistema è la linfa vitale dell'industria culturale mondiale.

2) Il multiculturalismo,²⁰ rappresenta un nodo cruciale per l'antropologia ed è il frutto di un ripensamento della compresenza delle culture, il cui nodo cruciale non è tanto il rapporto tra le culture, quanto piuttosto la compatibilità degli schemi interpretativi di una cultura, la nostra, con le “altre”. Tale problema è puramente occidentale, in quanto fondato su un dualismo che in effetti non sussiste se non nella sua dimensione logica.²¹ Charles Taylor ha affrontato in tempi non sospetti il problema teorico legato al multiculturalismo.²² La sua soluzione coincide con l'idea gadameriana della “fusione di orizzonti” (Ibidem p. 25), il cui spirito utopico si è andato consumando inesorabilmente nel corso del decennio e che, teoricamente, si è arenato sul piano della scissione tra i diritti universali e il valore altrettanto universale della singolarità culturale. Traspare chiaramente da questo discorso il tentativo ambizioso di produrre una sintesi “mobile”, che non è solo quella del più forte ma che slitta continuamente dalla maggioranza ege-

monica alle minoranze minoritarie, dall'artificialità del diritto universale all'autenticità di una cultura particolare. Attualmente il problema non mostra un via di risoluzione, anzi pare enormemente complicato dalla traiettoria degli eventi di oggi. Questo perché l'unica via, immaginata dall'occidente, era quella di una estensione mondiale degli ideali liberali che sono alla base di una idea arcaica di globalizzazione. Se l'occidente è l'avanguardia culturale del pianeta che ha superato lo stadio primitivo e tradizionale per inaugurare la modernità, allora bisogna solo attendere che - oppure operare affinché - le culture altre raggiungano questo stadio.²³ Dopo la critica radicale mossa dall'interno del sistema-mondo capitalista, che ne ha frantumato ogni fondamento epistemico, diviene oggi difficile pensare sia la giustizia di un gesto impositivo e pedagogico dell'occidente sulle culture altre, sia la stessa bonarietà e debolezza di queste che invece espongono violentemente il lato oscuro di un razzismo antirazzista. È certo che l'occidente ha costruito questa dimensione delle culture native sin dalla sua nascita. L'ideale universalistico nasce insieme a quello del "buon selvaggio". La stessa autenticità dei sistemi valoriali esotici, come anche di quelli sottoculturali interni agli stati-nazione, è oggi messa in seria discussione e appare sempre più come una creazione artificiale.²⁴

Siamo ancora una volta di fronte a una crescita di complessità inaudita dei problemi riguardanti il rapporto tra forme di legittimazione del potere e forme di legittimazione delle diversità e delle soggettività. Lo scarto tra i due livelli, che voleva essere colmato dall'individualismo universalista liberale, si acuisce. I soggetti astratti della vulgata democratica si scontrano con quelli concreti che compongono la moltitudine.²⁵

Il relativismo non garantisce più una adeguata comprensione e gestione di questi fatti. La volontà di garantire il diritto alla parola del "diverso" si indebolisce dinnanzi a un problema di non-corrispondenza dei codici. L'incomunicabilità tra le culture - nonostante ormai decenni di profusione comunicativa e di stereotipizzazione reciproca - si comunica con il solo linguaggio della violenza. La stessa scomparsa del soggetto forte moderno, che avrebbe dovuto qualche anno fa ridurre e smussare i conflitti, ha inaugurato una nuova stagione di "barbarie" che culmina nella condivisione mondiale di un nuovo fantasma.

3) Il terrorismo è l'esperienza della rottura di ogni forma di dialogo. Questa frattura radicale nel cuore del mondo globalizzato dimostra come tutto l'insieme di micronarrazioni che vedevano un progresso tecnologico seguire un progresso etico e sociale culminante nel melting pot o nel villaggio globale si infrangono bruscamente contro la parete della violenza e dell'incomunicabilità tra le culture. Esiste una singolarità irriducibile, un luogo nullo e liminare in cui le regole di funzionamento del sistema o si interrompono oppure mostrano la loro profonda essenza. Il terrorismo, segno evidente del male, svela la crisi di un sistema che si era pensato come contrario al male ma che con esso ha tentato di dialogare.²⁶ Ma nell'atto terroristico la rottura è talmente accesa da poter coincidere, paradossalmente, con l'interesse stesso della controparte. Tale scontro è definibile come un gioco a somma positiva e negativa al contempo: nel gesto terroristico, le singolarità opposte perdono e guadagnano simultaneamente.

Il terrorismo è storicamente la manifestazione della crisi dell'umanesimo e del progetto universalistico delle democrazie avanzate: un bug di programmazione nel sistema democratico. La sua forza sta proprio nella capacità di "lavorare" seguendo logiche aliene a quelle democratiche. Dove il pensiero delle istituzioni finisce, lì comincia il delirio del terrore. È impossibile, nonostante i dibattiti sterminati, comprendere un gesto di così radicale e irrazionale violenza. Il terrorismo è un punto discreto nel continuum del logos politico, si tratta di un'entità che riassume in sé la genesi e il tramonto del sistema.

Le sue più diverse configurazioni rappresentano il luogo della interruzione del dialogo e dunque della produzione di senso. Trionfa la minaccia del silenzio che solitamente "predispose all'ascolto e alla comprensione (Fiorentino 2003, p. 70)" mentre ora incrinano ogni possibilità di confronto. Se una manifestazione (anche violenta) resta ancora contraria al regime e s'inscrive nell'ordinaria dialettica politica, l'atto terroristico è il puro contraddittorio che frantuma ogni possibile dialettica. In quanto puro contraddittorio, in quanto antimateria del politico, il terrorismo mantiene con tale sistema un rapporto di prossimità, di comunanza di scopi che risulta - dalla strategia del terrore alle più recenti catastrofi - sempre più palese. Come si è detto il suo obiettivo finale, che è distruggere il sistema, spesso è funzionale al suo mantenimento. Così, pur essendo alieno alla dialettica politica, la ripro-

duce follemente come uno specchio deformante. In particolare l'umanesimo al quale resta avverso, rientra paradossalmente nelle sue logiche ma viene declinato in forme parossistiche. Nel caso delle Br l'ideologia - cioè un amore disperato per il genere umano - indirizzava le azioni eliminando qualsiasi scampolo d'umanità: si trattava in un certo senso di un umanesimo canceroso, degenerato e paradossale che inseguiva comunque una forma di universalismo con mezzi "alternativi". Nel caso del terrorismo islamico invece il problema uomo non si pone; soppiantato dalla forte identificazione con la comunità, nel caso della Palestina, e dalla ricompensa ultraterrena nel caso delle altre forme di jihad. La sua stessa minaccia è la sublimazione del concetto di angoscia inteso come paura della stessa paura che prescinde da un oggetto delimitabile. A tal proposito la retorica del sistema che incentiva a non arrendersi contro tale minaccia - come se il terrore potesse invadere uno stato, assoggettare i suoi cittadini, e governarne attraverso chissà quale forma le sorti - induce alla radicalizzazione nello scontro delle civiltà, suggerendo quello slittamento metonimico dal terrorista all'islam, che ha già scatenato l'attacco all'Iraq.

Le varie tipologie nominate mantengono un aspetto condiviso: una tensione trascendente verso uno scopo, che è spesso la trasformazione o il miglioramento di un insieme di condizioni di vita. Su tale tensione si intesse un fitto reticolo fatto di interessi economici, collusioni con poteri (occulti o meno) doppiogiochismi ecc.. Ma il riflusso terrorista, che pare inaugurare una nuova "stagione di fuoco", non viene dal nulla, anzi è quasi preparato dall'esaurimento del "carburante" culturale che ha alimentato l'utopia della comunicazione. La globalizzazione segna in un certo senso il tramonto dell'epoca d'oro della comunicazione e di tutto il suo contenuto utopico. Nonostante essa rimanga fondamentale in qualsiasi definizione del fenomeno, oggi la comunicazione è un territorio attraversato da postsoggettività che moltiplicano le rotture e i conflitti, piuttosto che l'ideale positivo, originariamente messo in piedi dai pionieri della cibernetica (Breton 1995).

Su questa linea triadica conviene persino *Impero*, affrontando, in uno di quei passi di particolare luminosità analitica, i differenti livelli di intervento che la macchina imperiale implementa per gestire efficientemente l'alterità. Si tratta di un ragionamento speculare a quello poc'anzi sviluppato, che muove chiaramente da

una prospettiva "dal basso" ossia dal punto di vista delle forze che a esso si oppongono.

Il primo livello è quello della "accoglienza" e manifesta la tendenza inclusiva dell'Impero, che, ereditando i tratti fondamentali della narrazione liberale, è tenuto a estendere l'universalità dei diritti civili a tutte le popolazioni. Ovviamente tale funzione non possiede solo il carattere positivo della solidarietà, ma già opera come un depuratore culturale che premette - anche se solo teoricamente - l'integrazione.

Il secondo è quello differenziale che segue lo slittamento dal relativismo astratto e universalistico dei diritti impersonali, all'accettazione problematica delle singolarità culturali: dunque il relativismo culturale. Tali differenze che producono conflitti mobili e in un certo modo controllabili, non costituiscono una minaccia per l'Impero, quanto una forza rigenerante capace di rinnovarne continuamente la dialettica. "Si tratta di differenze non conflittuali: il genere di differenze che, quando è necessario, possiamo anche metter da parte" (Negri e Hardt 2001, p. 188).

Nel terzo caso l'Impero opera una sorta di miniaturizzazione del controllo delle differenze culturali che non è più standardizzata come quella del vecchio mondo coloniale, ma è modulare, cioè insegue il suo oggetto e ad esso si applica come uno stampo che cambia continuamente forma. Questo perché, come la logica produttiva postfordista, deve affrontare un nemico mobile, le cui mutazioni, di tipo virale, lo rendono sfuggente e irricognoscibile. Il terrorismo, come si intuirà, può essere inteso come proiezione invertita - ma intimamente imbricata - a questa forma di controllo. Ancora una volta, dopo una buona dose di suggestioni postmoderniste e foucaultiane, il ragionamento sul fantasma dell'Impero, conduce a una serie di evidenze e di classificazioni circa la natura e l'esatta configurazione degli attori di questo incredibile gioco, che sono descritti come due nemici frontali, schierati e ben distinti, mentre la complessità del sistema sociale determina la loro crescente collusione. Per tale motivo occorre oggi sviluppare un pensiero che sia in grado di cogliere contemporaneamente la totalità e i suoi frammenti, l'aspirazione all'ideale con una pratica circostanziale.²⁷

La *synechia* parmenidea, questa capacità di accogliere in un modello unitario la profonda dispersione del reale senza mai dimenticarne il portato tragico, è un monito da seguire durante il nostro cammino nel nuovo mondo. Come si è detto, a differenza di

quella ideologia esotista o new age - che sulla scia di una interpretazione superficiale delle ricchezze antropologica, ha esaltato e subito gli aspetti più inquietanti dell'alterità culturale nella sua fuga dal male d'occidente - occorre oggi tenere ben presente i principi del pensiero di Parmenide per affrontare tanto la disgiunzione dei flussi culturali (Appadurai 2001) quanto la loro omogeneizzazione, senza rimuovere la loro potenziale irriducibilità. È questo un grande merito dell'eleata, aver fornito sia uno schema teorico sia un esempio pratico di condotta che noi dovremmo adottare nell'intraprendere il viaggio nel sistema esperenziale e cognitivo della globalizzazione.

Il viaggiatore ottiene quel genere di conoscenza che in un dizionario più tardi verrebbe chiamata sia teorica che pratica: egli apprende come *esti* tiene insieme gli *onta* contrari. Ma lui stesso apprende come tenere insieme i contrari. Ogni qual volta sente che una data entità di forze è stata nominata, dovrebbe percepire, in essa e con essa, il nome contrario, il nome di ciò che rimane assente (Schurmann 1998, p. 14).

Il suo pensiero è un vademecum che può orientarci nella complessità del presente. Tenere insieme ciò che è inconciliabile, sentire sempre l'eco del contrario e del contraddittorio che circonda ciò che oggi è familiare. L'eccesso di vocazione logica, critica, ermeneutica, centrata sulla molteplicità di letture, interpretazioni e punti di vista, è alla base di quell'impasse gnoseologico che ha segnato la nostra epoca come l'epoca del relativismo. Ma il relativismo, anche quello originariamente classico, è il frutto di una data serie di trasformazioni socioeconomiche contingenti.²⁸ Rispetto a tale tradizione oramai in chiaro declino, sarebbe più utile pensare a un nuovo paradigma capace di riflettere sul suo stesso limite e di comprendere i margini di applicabilità della propria logica. Un metarelativismo, ancora tutto da inventare, potrebbe mantenere un rapporto privilegiato con la cifra del nostro presente e favorire tanto il riconoscimento dell'altro quanto, soprattutto, il nostro auto-riconoscimento.²⁹

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- A. Abruzzese, *L'intelligenza del mondo*, Roma, Meltemi, 2001.
- A. Appadurai, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- N. Barile, *Fenomenologia del consumo globale*, Roma, Edizioni interculturali, 2004.
- J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002.
- W. Bourroughs, *La scrittura creativa*, Milano, Sugarco, 1981.
- P. Breton, *L'utopia della comunicazione. Il mito del villaggio planetario*, Torino, UTET, 1995.
- G. Colli, *Gorgia e Parmenide*. Milano, Adelphi, 2003.
- F. Capra, *Il punto di svolta*, Milano, Feltrinelli, 1984.
- G. Fiorentino, *Il valore del silenzio*, Roma, Meltemi, 2003.
- C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Bologna, Il Mulino, 1994.
- G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. I, Firenze, La nuova Italia scientifica, 1973.
- E. Junger, *Lo stato mondiale*, Milano, Guanda editore, 1998.
- B. Kosko, *La logica fuzzy*, Milano, Baldini & Castoldi, 1995.
- K. Manheim, *Ideologia e Utopia*, Bologna, Il Mulino, 1965.
- S. Moorse, *Il consumo dei media*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- T. Negri e M. Hardt, *Impero*, Milano, Rizzoli, 2001.
- I. Ramonet, *Il pensiero unico*, in "Le Monde Diplomatique", ed. italiana a cura de "Il Manifesto", gennaio 1995.
- R. Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios, 1999.
- R. Schurmann, "Differire il tragico: legge dell'Uno e legge dei contrari in Parmenide" in *Aut aut*, 1998, fasc. 283/284, p. 5-22.
- A. Semeraro, *Calypso, la nasconditrice*, Lecce, Manni, 2003.
- E. Severino, *Essenza del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1972.
- C. Taylor, *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993.
- J. Thompson, *Mezzi di comunicazione e modernità*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- J. Tomlinson, *Sentirsi a casa nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 2001.
- F. Volpi, "La globalizzazione inizia con i greci", in *La Repubblica*, 20 giugno 2001.
- I. Wallerstein, "La cultura come terreno di scontro ideologico del sistema-mondo moderno", in M. Featherstone, *Cultura globale*, Roma, Edizioni Seam, 1996.

NOTE

¹ Il fenomeno odierno è a ben guardare, solo l'ultimo spettacolare capitolo di una storia che prende avvio con i Greci. Per primi essi cominciarono a raffigurare la terra, su cui l'uomo abita e vive, come un corpo rotondo, dischos o sphairos. Per Parmenide l'Essere intero è una sfera. E dalla globalizzazione metafisico-cosmologica passarono poi a quella politico-amministrativa: parlarono di oikoumene, "ecumene" per dire "la terra abitata" nel suo insieme (Volpi 2001).

² La globalizzazione infatti è essenzialmente sconfinamento, sfondamento di confini, deformazione di geometrie politiche (Galli 2001, p. 133).

³ L'evanescenza di ogni possibile rappresentazione di spazi chiusi fa emergere un comune destino mondiale: si forma quindi una società transnazionale o mondiale

non necessariamente omogenea ma unitaria, almeno nel senso che non consente più ad alcuna cultura di resistere nella propria tradizionale purezza o "autoctonia". Ne risulta una cultura globale che è vista ora come banalità occidentalizzante, ora come universo culturale passibile di interna autodifferenziazione in "culture", ora, appunto come omologazione che in quanto spegne o contamina le storie e le memorie, le identità e le speranze, risulta in realtà il vero nemico da battere (Ibidem, p. 141).

⁴ Toni Negri in una presentazione di *Impero* (2001) parla di questa dimensione puramente rivolta all'interno del sistema globale.

⁵ In quest'ottica la frontiera cessa di essere la rigida fissazione della figura politica dello spazio, contorno di un'identità già data, e viene a indicare ciò che rende possibile la contiguità e la prossimità; non ciò che separa ma ciò che unisce pur senza in realtà unificare e lasciando piuttosto sussistere le singolarità che nella loro esistenza frattale, aleatoria, irregolare, costituiscono una sorta di universale policromo, una "esposizione" dei "colori" [...] che va al di là della logica universale/particolare (Galli 2001, p. 163).

⁶ Lo stesso termine "globale" evoca fortemente l'interezza e la comprensività che derivano dal suo uso metaforico (globale in quanto totale) sia dalla pura semantica della forma geometrica: per esempio nella connessione di termini quali "onnicomprensiva" [encompassing, che circonda] come la forma sferica della terra (Tomlinson 2001, p. 23).

⁷ Il concetto di globalizzazione, dunque, possiede sicuramente l'attributo "tendente all'unità", e se la condizione empirica della connettività che abbiamo identificato non avesse tali implicazioni, dovremmo semplicemente concludere che, con "globalizzazione" tutti noi avremmo trovato la parola sbagliata! Quello che occorre è un modo di pensare le implicazioni dell'unicità che non sfoci in altre confusioni concettuali: lo sfumare dell'unicità, nell'uniformità o nell'unità (Ibidem p. 163).

⁸ Che cos'è il pensiero unico? È la trasposizione in termini ideologici, che si pretendono universali, degli interessi di un insieme di forze economiche, e specificamente di quelle del capitale internazionale; ed è stato, per così dire, formulato e definito fin dal 1944 in occasione degli accordi di Bretton Woods [...] la Commissione europea, le banche centrali ecc., attraverso i loro finanziamenti arruolano al servizio delle loro idee, sull'intero pianeta, numerosi centri di ricerca, università e fondazioni, chiamate ad affinare e a diffondere la buona parola (Ramonet 1995).

⁹ L'Impero appare, così, come una vera e propria macchina high tech: è virtuale, è costruita per controllare eventi marginali, è organizzata per dominare e, se necessario, per intervenire nei punti di rottura del sistema (coerentemente con le più avanzate tecnologie della produzione robotica). La virtualità e discontinuità della sovranità imperiale, tuttavia, non devono far dimenticare l'efficacia della sua forza. Al contrario, quelle caratteristiche hanno la funzione di rafforzare il suo apparato, di dimostrare la sua efficacia nel contesto storico contemporaneo e la sua forza legittimata a risolvere i problemi mondiali in ultima istanza (Negri e Hardt, 2001, p. 53).

¹⁰ A tal proposito ancora una volta il visionario Burroughs ci ricorda si può controllare integralmente un magnetofono, non un uomo, sottolineando il fatto che "il controllo è sempre parziale".

¹¹ È centrale nello studio di Giddens (1994) e nella critica ad esso apportata da Tomlinson (2001), questa idea che la globalizzazione debba considerarsi come dialettica tra il livello globale e quello locale.

¹² Se ora si considera brevemente la condotta che secondo Parmenide caratteriz-

za i mortali, sarà legittimo parlare non di una via, né di due, ma di tre vie. Apparirà inoltre come queste tre vie, formino insieme la struttura con cui il parmenideo 'è' opera in qualità di legge delle leggi, e come esso legittimi ogni legge (Schurmann 1998, p. 12).

¹³ A tal proposito è particolarmente illuminante lo studio di Giorgio Galli in cui il filosofo riflette sull'origine orfica della dottrina eleatica rinvenibile nel mito dello "smembramento di Dioniso" da parte dei Titani che prefigura la nascita degli uomini come moltiplicazione dell'unità dionisiaca (Colli 1998).

¹⁴ Per una disamina del rapporto tra universalismo teologico e globalizzazione si veda ancora Tomlinson (2001).

¹⁵ Oggi abbiamo una rete di strutture delle Nazioni unite, basate in teoria sulla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, che difende l'esistenza sia di una legge internazionale sia di valori dell'umanità intera. Abbiamo una unità di misura universale per il tempo e lo spazio. Abbiamo una comunità scientifica che emana leggi universali: e non è un fenomeno relativo unicamente al XX secolo (Wallerstein 1996, p. 105).

¹⁶ Ho precedentemente affermato che le due principali teorie ideologiche emerse nella storia dell'economia mondo capitalista - cioè da una parte l'universalismo, dall'altra il razzismo e il sessismo - non sono opposte ma simbiotiche e un "giusto dosaggio" di entrambe ha reso possibile il funzionamento del sistema, che prende la forma di un continuo zig zag ideologico (Ibidem p. 101).

¹⁷ La civiltà occidentale si è sviluppata nella modernità; le altre civiltà no. Inevitabilmente quindi, se qualcuno voleva essere "moderno" in qualche modo doveva essere culturalmente "occidentale": egli doveva adottare, se non la religione, almeno il linguaggio occidentale. Se non il linguaggio, doveva come minimo accettare la tecnologia occidentale, che si considerava basata sui principi universali della scienza (Ibidem p. 108).

¹⁸ Da decenni ormai la critica di stampo marxista - che in passato aveva considerato l'imperialismo come fase decadente del capitalismo - ha denunciato la tendenza della cinematografia hollywoodiana a produrre un "realismo astratto". Il determinismo testuale per gli autori di "Screen" è la capacità del linguaggio di produrre, forgiare e posizionare le soggettività in un dato ordine. Nella fruizione del film di "grido" hollywoodiano lo spettatore è immerso in un sistema di pseudo realismo che ne forgia al contempo la soggettività. Tel posizione sarà, già agli inizi degli anni settanta, criticata dal Stuart Hall, che produrrà un modello più realistico e meno ideologico, di descrizione della fruizione mediale (Moorse 1998).

¹⁹ [...] in queste note assumiamo l'imperialismo culturale come forma generale di quei processi di socializzazione in cui il rapporto di subordinazione di un sistema produttivo rispetto ad un altro costituisce un mezzo di produzione [...] Ma il capitale multinazionale fa saltare questo stesso schema: persino l'imperialismo americano "classico" deve confrontarsi con un più alto livello di contraddizioni tra interessi del capitale e interessi nazionali, territoriali, personali. Tutto ciò porta alla sua astrazione ultima l'impero del capitale che può e deve, di volta in volta, entrare in conflitto con qualsiasi stato nazionale. Ciò può voler dire anche che l'impero del capitale non è la somma e il possesso dei singoli regni ma l'uso dei loro conflitti. La logica delle multinazionali porta molto più alla divisione territoriale che alla fusione planetaria (Abruzzese 2001, p. 54).

²⁰ Quello che Schurmann chiama "double headed" corrisponde storicamente alla critica mossa da Parmenide ai sofisti e probabilmente all'homo mensura di Protagora. È certo che tale relativismo non può coincidere esattamente con l'odierno relativismo culturale ma è forse intermedio tra questo ed il relativismo

universalistico illuminista.

²¹ Giacomo Marramao in un recente ciclo di lezioni su Filosofia e Globalizzazione, ha centrato il suo intervento sull'idea che le altre culture non vedono una frattura netta tra oriente e occidente, tale frattura è tutta nella mente di quest'ultimo e occorre sottolineare che l'islam sotto alcuni è aspetti profondamente occidentale.

²² La politica dell'uguale dignità si basa sull'idea che tutti gli esseri umani siano ugualmente degni di rispetto [...]. Il valore che qui viene identificato è dunque una potenzialità umana universale. Una capacità comune a tutti gli umani. [...] Anche per la politica delle differenze potremmo dire che alla sua base c'è una potenzialità universale, quella di formare e definire la propria identità, non solo come individuo ma anche come cultura; e questa potenzialità deve essere rispettata allo stesso modo in tutti [...] E così questi due modi di fare politica, basati entrambi sulla nozione di uguale rispetto, entrano in conflitto. Per un il principio dell'uguale rispetto impone di trattare gli esseri umani in modo cieco alle differenze. Per l'altro dobbiamo riconoscere la particolarità e addirittura coltivarla (Taylor 1993, pp. 62-63).

²³ Qui si mostra significativa la comparazione che fa Robertson tra l'idea di globalizzazione e la disciplina sociologica in special modo quella positivista e comunitaria (Robertson 1999).

²⁴ Ma anche questa pluralità di culture è problematica: infatti, la tesi dei multiculturalisti che il conflitto di culture sia la nuova cifra del presente, capace di sostituire la lotta di classe marxista e il contratto liberale come momento genetico dell'ordine dello spazio politico, e che la vera questione politica oggi consista nel consentire la coesistenza di una pluralità di identità culturalmente determinate spazialmente qualificate entro uno spazio politico libero da effetti monopolizzazione e di esclusione, non tiene abbastanza conto né del fatto che queste "culture" sono a loro volta per nulla "naturali", ma pesantemente modificate dalle contraddizioni sociali che le attraversano, né dell'evidenza tutt'altro che rara che l'identità del singolo possa determinarsi contro di esse e non grazie ad esse (Galli 2001, p. 140).

²⁵ Allo spazio liscio e planare implicito nella Teoria della giustizia di Rawls, abitato da soggetti "teorici", monoculturali, politicamente uguali ed equivalenti quanto a progettualità, si è contrapposto uno spazio politico complesso, organizzato in molteplici "sfere", abitato da sé radicati nella storia, in diverse appartenenza, concezioni del Bene e progetti di vita (Ibidem p. 158).

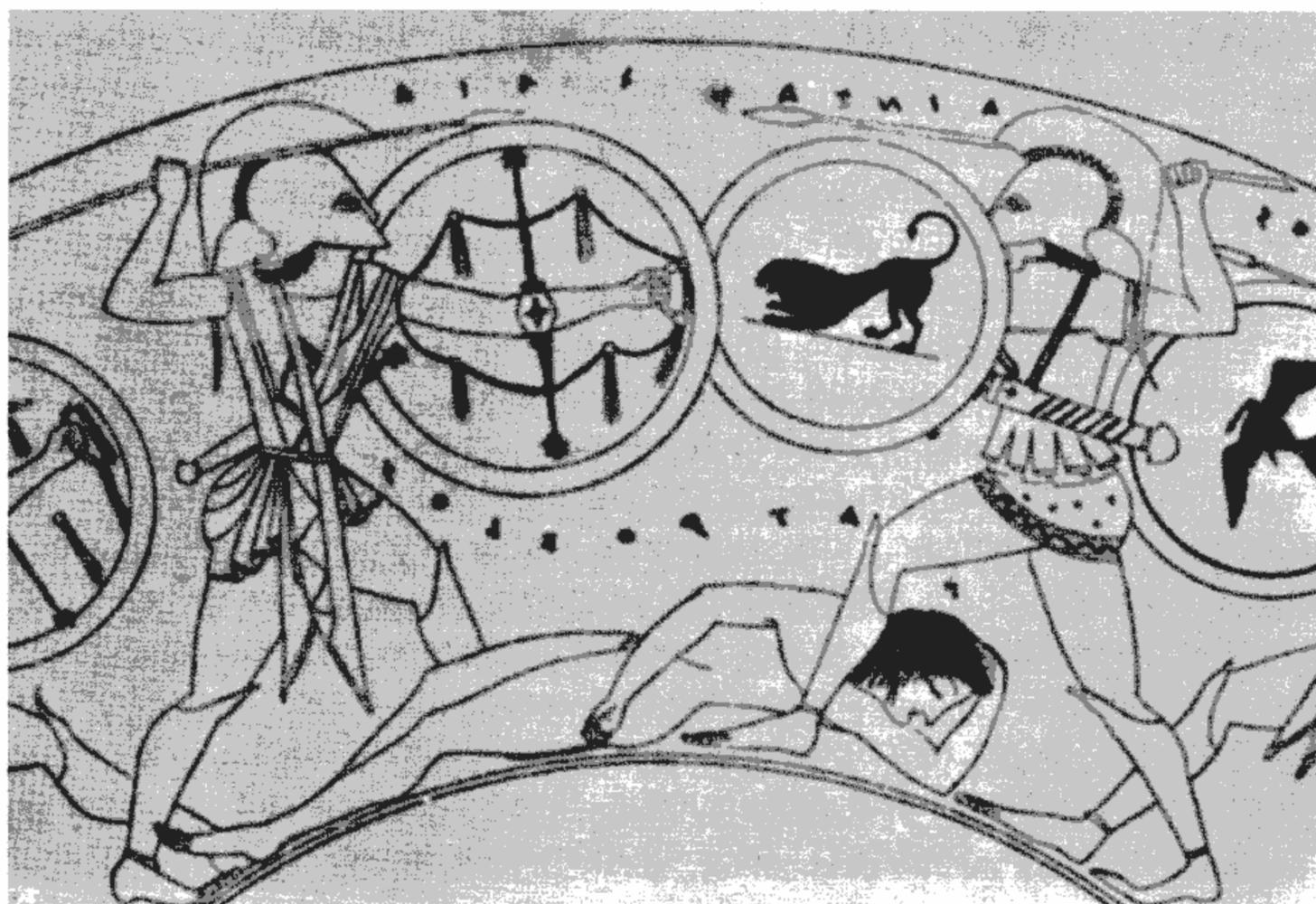
²⁶ Il punto cruciale si situa appunto qui: nel compromesso totale della filosofia occidentale, quella dei Lumi, circa il rapporto del Bene e del Male. Noi crediamo ingenuamente che il progresso del bene, la sua crescita di potenza in tutti gli ambiti (scienze, tecniche, democrazia, diritti dell'uomo), corrisponda a una disfatta del Male. Nessuno sembra aver capito che il Bene e il Male crescono in potenza contemporaneamente e secondo lo stesso movimento. Il trionfo dell'uno non comporta l'annientamento dell'altro, anzi. Si considera il Male, metafisicamente, come un sbavatura accidentale, ma questo assioma, da cui derivano tutte le forme manichee di lotta del Bene contro il Male, è illusorio. Il Bene non riduce il Male, e non è vero neppure il contrario: Bene e Male sono irriducibili l'uno all'altro e il loro rapporto è inestricabile [...] Quindi niente supremazia dell'uno sull'altro. Questo bilanciarsi si spezza a partire dal momento in cui si ha estrapolazione totale del bene (egemonia del positivo su qualsiasi forma di negatività, esclusione della morte, di ogni forza avversa in potenza -trionfo dei valori del bene su tutta la linea) (Baudrillard 2002, pp. 18, 20).

²⁷ Il tema, si è già detto, è quello di raggiungere un universalismo delle differen-

ze, inteso come un insieme di singolarità irriducibili. E il pensiero critico è al lavoro, consapevole che non siano sufficienti né le buone idee dell'illuminismo kantiano di una repubblica cosmopolita protesa a dare universalità trascendentale all'individuo di qualsivoglia tempo e appartenenza, né le politiche che declinano il pluralismo come logica dei ghetti contigui. Gli effetti prodotti dal mercato globalizzato dividono nel giudizio: ma il problema che il pensiero trasformativo ha davanti è di dover suggerire soluzioni per colmare le contraddizioni introdotte dal mondo mercantile che pur accogliendo una dimensione della vita, non produce di per sé né identità né insieme, accentuando semmai le disuguaglianze e le divisioni del mondo (Semeraro 2003, pp. 129-130).

²⁸ Illuminante è, a tal riguardo, l'analisi comparativa sviluppata da Mannheim in quando descrive il relativismo filosofico greco come frutto del successo sociale dei commercianti e della concomitante crisi della vecchia monarchia. (K. Mannheim, 1965).

²⁹ Per un'epoca che più d'ogni altra è diventata consapevole della frammentazione e della dispersione che regnano nell'ordine delle cose, può l'Uno, così come viene proposto da Parmenide, assicurare una fondazione senza incrinatura? Se risulta che la sua originaria e sintetica intuizione include simultaneamente una strategia concettuale che ne contraddice dall'interno l'atto fondazionale, ne può derivare che in e dopo Parmenide la filosofia ha avuto la umile funzione di conservare, piuttosto che di soddisfare, gli interrogativi dell'uomo per ciò che è fondamentale. Avvezzo ai molti, il nostro secolo può allora non considerare come semplice barbarie la tendenza volta a distruggere l'intera nobile tradizione consacrata all'Uno (Schurmann 1998, p. 6).



riconoscere / riconoscersi